



Officina della teoria

Matthew Calarco

Identità, differenza, indistinzione

Negli ultimi decenni sono stati proposti molti approcci al pensiero e alla prassi in favore degli animali¹. Nel presente saggio mi concentro su tre di questi poiché tutti importanti in quanto prevedono una radicale riconsiderazione delle questioni ontologiche, etiche e politiche che riguardano la vita animale e la distinzione umano/animale. Il mio intento è quello di offrire un resoconto critico di due di questi approcci (che definisco con i termini di *identità* e di *differenza*) e, al contempo, di dare una forma e un contenuto più adeguati ad un terzo sviluppatosi più di recente (che definisco con il termine di *indistinzione*). Scopo di questo saggio non è né quello di liquidare i primi due approcci a favore del terzo, né di istituire una dialettica nella quale i primi due vengano risolti in una sintesi superiore. Cercherò, piuttosto, di esaminare queste tre diverse modalità di pensiero e di prassi con lo sguardo rivolto alle loro potenzialità di trasformazione delle lotte per la giustizia che coinvolgono la vita animale e le relazioni umano/animale, sottolineando le promesse e i limiti di ciascuna di esse, e di suggerire la necessità di una attenzione maggiore ai discorsi e alle pratiche che classifico con il termine di indistinzione.

1. Identità

Tra i tre, l'approccio più noto e discusso è quello che definisco identitario. I filosofi che si rifanno ad esso intendono stabilire un'identità morale tra umani e animali facendo sostanzialmente ricorso da un lato ad un'interpretazione rigorosa dell'ontologia darwiniana e dall'altro all'imparzialità normativa. La prima mossa di questa linea di pensiero è una forte insistenza su ciò che Freud chiamava il trauma biologico esperito dal narcisismo umano, ossia lo shock conseguente al riconoscimento e all'accettazione del resoconto darwiniano sulla biologia e sulla natura della specie umana e della sua indubitabile parentela con le altre specie animali². La seconda mossa è la mera conseguenza di una seria presa

¹ Questo saggio è dedicato a Paul K. e a James G. che hanno condiviso con me le loro passioni e le loro inestimabili intuizioni.

² Un resoconto accurato e accessibile dell'influenza del pensiero di Darwin sull'etica in generale e sulle questioni inerenti gli animali in particolare è offerto da James Rachels, *Creati dagli animali. Implicazioni morali del darwinismo*, trad. it. di P. Cavalieri, Edizioni di Comunità, Milano 1996.

in carico del punto di vista ontologico darwiniano nell'ambito del dominio normativo. Dal momento che il principio di imparzialità richiede che l'agente morale razionale accordi uguale considerazione a tutti gli esseri che posseggono interessi – a prescindere dalla distanza materiale ed emotiva dall'agente stesso e indipendentemente dall'assenza di caratteristiche condivise ma moralmente indifferenti (ad esempio differenze cognitive, di razza o di genere) –, egli deve rifiutare la barriera di specie come motivo valido per non estendere una piena considerazione morale agli animali non umani. Se si prendono in considerazione gli interessi degli individui di determinate specie animali, le differenze sono di grado e non di genere.

Questo approccio, che si fonda su un'ontologia naturalistica combinata con l'imparzialità normativa, viene declinato in modi differenti a seconda della cornice di pensiero a cui fa riferimento. Nel caso di resoconti utilitaristi della liberazione animale, come quello di Peter Singer, l'enfasi viene posta sulla capacità condivisa di provare piacere/dolore e di avere delle preferenze³, aspetti che riscontriamo sia tra gli umani che tra gli animali. Nell'approccio deontologico, come quello proposto da Tom Regan, ci si concentra invece sulla soggettività che umani e animali condividono e sul fatto che tale soggettività implica che si assegni agli individui che la posseggono un valore inerente di tipo non strumentale⁴. Variazioni di questa logica, che intende stabilire un'identità morale tra umani e animali, sono presenti negli scritti di etica animale che si rifanno a quasi tutti i maggiori filoni di pensiero della teoria normativa di stampo analitico, da quello del contrattualismo sociale a quello dell'etica delle virtù, dal kantismo classico al neo-kantismo.

L'approccio identitario ha indubbiamente diversi meriti. Il primo, e il principale, è quello di aver ispirato, direttamente o indirettamente, nuove prassi e nuove forme di resistenza volte ad accordare rispetto morale ai non umani. Enfatizzando la fondamentale identità morale ed eguaglianza esistenti tra umani e animali, questo approccio ci ha risvegliati dal sonno dogmatico dell'etica tradizionale e dello *status quo* e ha comportato un radicale ripensamento dell'intera serie di attività umane che incidono sulla vita animale in maniera negativa e dannosa. In modo simile a quello con cui la critica marxista al capitalismo denuncia gli effetti sociali nascosti dietro alla produzione della merce, questo modo di affrontare il pensiero sugli animali ha contribuito a portare alla luce le conseguenze drammatiche e misconosciute delle pratiche e delle istituzioni specieiste dominanti.

Oltre a queste innovazioni etiche e pratiche, tale approccio ha anche reso possibili molti "passi in avanti" in campo intellettuale. Il più importante dei quali, a mio parere, è il richiamo a mantenersi critici e a esercitare un'attenta vigilanza nei confronti di ogni tentativo di tracciare, a livello ontologico, distinzioni rigide,

precise e binarie tra la specie umana e quelle animali. Grazie soprattutto alla diffusione di questo pensiero e alle lotte per la giustizia a favore dei non umani, le distinzioni umano/animale binarie, riduttive e semplicistiche, che hanno afflitto la tradizione filosofica occidentale per gran parte della sua esistenza, non possono più essere sostenute e accettate se si è intellettualmente onesti. Pensare all'interno di questo spazio di vigilanza critica ci impone di guardare con sospetto qualunque tentativo di ristabilire distinzioni binarie e gerarchiche tra gli animali umani e quelli non umani e ci aiuta a mantenere alta la guardia sui possibili pericoli associati all'accettazione di una tale ontologia.

Tuttavia, nonostante i meriti indicati, gli approcci identitari alle questioni riguardanti gli animali sono fortemente limitati da pregiudizi insidiosi di natura intellettualistica e anti-pratica. Soprattutto nell'ambito dei circoli filosofici, la tendenza dominante è stata quella di prendere progressivamente le distanze dalle lotte dirette a favore di una trasformazione sociale e politica e di rinchiudersi sempre più nella ricerca dei fondamenti delle rispettive teorie (utilitariste, deontologiche, del contrattualismo sociale e così via) al fine di esaminarne rigore, coerenza e solidità. È evidente che tutto ciò ha poco da offrire in termini di un progresso trasformativo o politico e, stando così le cose, la gran parte del lavoro recente condotto nell'ambito dell'etica analitica è di fatto irrilevante sia per le lotte sociali a favore della giustizia nei confronti degli animali sia per il campo emergente degli *Animal studies* critici.

Anche quando gli approcci identitari all'etica animale sostengono in maniera più diretta la necessità di una trasformazione sociale, a causa della natura atomistico-individualistica della teoria normativa contemporanea, le questioni riguardanti gli animali finiscono per essere declinate in termini morali, termini che ruotano intorno alla responsabilità personale e a soluzioni basate su scelte di mercato da parte del consumatore. Pertanto, invece di provare a elaborare forme alternative di comunità con e insieme al mondo animale per mezzo di trasformazioni socio-economiche, cognitive, politiche ed estetiche, gli attivisti per i diritti e la liberazione animale che hanno fatto proprio questo tipo di discorso sono impegnati a promuovere un cambiamento tramite l'adozione di un consumismo consapevole e attraverso modificazioni incrementali della politica e della legislazione. Visti: (a) la dimensione dei disastri prodotti dalle industrie di sfruttamento animale e dalle interazioni attuali tra umani e animali (dalla macellazione alla sperimentazione bio-medica, dalla perdita di biodiversità alla distruzione degli habitat animali, ecc.) e (b) l'evidente fallimento di movimenti più ampi e più influenti di quello animalista (come è il caso del movimento ecologista) nell'ottenere una modificazione dei consumi e della legislazione, è ragionevole pensare che l'approccio indicato rappresenti, *nella migliore delle ipotesi*, solo una componente secondaria di un programma complessivo con una visione e una strategia trasformativa più ampie.

Gli approcci identitari, inoltre, nascondono in sé problemi che solitamente

3 Peter Singer, *Liberazione animale*, trad. it. di E. Ferreri, Net, Milano 2003.

4 Tom Regan, *I diritti animali*, trad. it. di R. Rini, Garzanti, Milano 1990.

vengono trascurati a causa dei pregiudizi e dei dogmi a loro intrinseci. In questa sede vorrei prendere in esame due di questi limiti dogmatici: l'ostinato *logocentrismo* e il permanente *antropocentrismo*.

Per quanto attiene al logocentrismo, ossia quella mossa che pone il *logos* umano (ragione, linguaggio, conoscenza, presenza a sé, ecc.) al centro del pensiero e della prassi, sarebbe scorretto affermare che gli approcci identitari all'etica animale siano ingenuamente logocentrici. I filosofi in questione, infatti, si sono battuti con forza per dimostrare che i confini tradizionali tracciati tra umani e animali sulla base del fatto che i primi posseggono il *logos* e i secondi no sono molto discutibili. Tuttavia, questa critica parziale al logocentrismo ha ignorato una forma di logocentrismo, più insidiosa e apparentemente inattaccabile, che pone un *logos* esclusivamente umano a fondamento: (a) degli incontri etici con gli animali e (b) dello sviluppo di un pensiero volto ad analizzare le implicazioni di tali incontri. I teorici e gli attivisti identitari insistono sull'idea secondo cui il fondamento della trasformazione etica risiede in una comprensione razionale e riflessiva dell'etica e che il motivo principale per lottare a favore degli animali si riduca a delle *ragioni*, ossia all'estensione e all'applicazione, imparziali, razionali e coerenti, di norme umano-centriche a quegli animali non umani che sono simili a noi da un punto di vista morale. Detto altrimenti, questo approccio sposta l'incontro etico con gli animali dal campo della relazione corporea e affettiva allo spazio della razionalità neutra. Anche se non intendo negare che l'argomentazione razionale sia in grado di esercitare una forza etica trasformativa, è poco plausibile pensare che la maggioranza degli attivisti e dei teorici che lottano a favore degli animali siano realmente ed esclusivamente mossi da considerazioni razionali, teoriche e riflessive.

Seppur più difficile da cogliere, è comunque estremamente importante richiamare l'attenzione anche sul cripto-antropocentrismo che pervade l'etica identitaria per mostrarne le conseguenze e i limiti che esercita sul pensiero e sulla prassi. A proposito di quanto appena sostenuto circa il privilegio accordato al logocentrismo nell'ambito dell'etica, (quelle che sono considerate) le caratteristiche squisitamente umane – ad esempio il *logos* – fondano le considerazioni sulla sfera dello stato morale su uno schema ben definito. Detto altrimenti, ciò a cui qui faccio riferimento sono i modi in cui (quelle che sono considerate) le caratteristiche squisitamente umane costituiscono la base sulla quale la considerazione morale è estesa o meno ad un dato individuo o ad un dato gruppo di individui. Nel contesto dell'etica animale, questo tipo di estensione antropocentrica assume la forma dell'assegnazione di una priorità morale a quegli animali che assomigliano agli umani sotto aspetti moralmente rilevanti e del disconoscimento (o dell'assegnazione di uno stato morale subordinato) a quegli animali che non assomigliano "propriamente" agli umani. Per esplicitare questo punto, si consideri che gli animali che mostrano di possedere abilità linguistiche raffinate, intelligenza, un elevato senso di soggettività e consapevolezza,

legami familiari sviluppati, ecc. sono quelli per i quali molto spesso vengono intraprese le battaglie al fine di un pieno riconoscimento morale e giuridico, per la protezione dei loro habitat, ecc.

Uno dei motivi principali della persistenza di questo pregiudizio nell'etica e nell'attivismo animalisti dominanti è che il problema contro il quale questi gruppi dovrebbero lottare e oltre il quale dovrebbero essere sviluppate nuove modalità di pensiero e di prassi è stato mal definito e frainteso. Alle origini del movimento animalista, i teorici identitari hanno argomentato che il problema fosse lo *specismo*, inteso come una preferenza dogmatica a favore della superiorità morale della propria specie di appartenenza. Dal momento che questi teorici intendevano estendere la considerazione morale al di là dei confini della nostra specie, essi potevano considerarsi come antispecisti e, quindi, come estranei ai dogmi e ai limiti che da tempo affliggono la riflessione morale (occidentale e non).

A mio parere, però, il problema in questione non è lo specismo ma l'antropocentrismo, inteso come il privilegio accordato a quella classe di individui che rispondono appieno ad una concezione di ciò che è considerato squisitamente umano sopra e contro tutti gli altri non umani. Nello sviluppo storico della cultura occidentale, delle sue maggiori istituzioni e dei suoi principali discorsi giuridici, sociali, etici ed economici è evidente che lo spazio di privilegio accordato all'"umano" non è *mai* coinciso con i confini della nostra specie (ossia non siamo mai stati realmente specisti). Piuttosto i nostri discorsi e le nostre istituzioni – perfino quelli considerati come i più progressisti e inclusivi – sono stati coerenti con, se non fondati su, l'esclusione di un ampio numero di individui che oggi sarebbero ritenuti membri "paradigmatici" della specie umana. La cultura occidentale ha cioè pervicacemente ruotato intorno a uno spazio e a un centro che è stato riservato all'"umano" e che è sempre stato inteso in maniera selettiva al fine di inserire nella sua orbita solo quegli individui che fossero riconducibili nella sfera del proprio dell'umano sulla base di una serie ristretta di criteri di inclusione (caratteristiche standard per la formulazione di questi criteri sono state la soggettività, una razionalità di ordine superiore, l'intelligenza, la capacità di essere agenti morali, ecc.). Questo è il motivo per cui, quando chi si occupa di etica animale prova ad estendere la considerazione morale agli animali sulla base di una delle molteplici caratteristiche ritenute squisitamente umane (ma che, ad un esame più attento, appaiono spesso essere possedute almeno da certi animali), essi stanno di fatto *estendendo la logica e la prassi stesse dell'antropocentrismo*. Anche se questi teorici e attivisti si oppongono ad una determinata forma di specismo, la logica e la struttura fondamentali del problema che combattono operano di fatto su un registro completamente differente e antropocentrico, registro che non solo non viene preso in considerazione, ma che di fatto viene rinforzato ed esteso⁵.

⁵ In effetti, per onestà intellettuale, molte versioni identitarie dell'etica animale non potrebbero

Se consideriamo l'etica animale identitaria da questa prospettiva, diventa subito evidente il motivo per cui le battaglie a favore degli animali che su tale etica si sono fondate si siano estraniare da altre lotte radicali contro l'antropocentrismo, quali ad esempio quelle dell'ecologismo radicale e quelle a favore delle minoranze. In alcune varianti dell'ecologia profonda e militante sono rintracciabili proposte per estendere la considerazione morale diretta non solo agli umani e agli animali, ma anche a varie altre forme di vita, ecosistemi, specie e, perfino, a "meri" strumenti, oggetti e cose che popolano i nostri mondi condivisi o non condivisi che siano. Se l'etica viene intesa solamente sulla base dell'estensione di caratteristiche umane moralmente rilevanti agli animali, è inevitabile che questa avrà solo modesti punti di tangenza con il pensiero e la prassi dell'ecologismo radicale, caratterizzato da una concezione molto più ampia dell'etica e di ciò che è in questione nella vita in quanto tale, nel con-essere, nella felicità, nella piena fioritura e così via. Lo stesso problema vale anche in relazione alle lotte a favore delle minoranze e di coloro che sono impegnati nella creazione di mondi alternativi, come accade, ad esempio e forse soprattutto, nel caso dei *queer* e delle femministe radicali, di vari gruppi indigeni e dei movimenti rivoluzionari anti-imperialisti e a favore della decolonizzazione. Ciò che tutte queste lotte minoritarie condividono, nonostante e a causa della loro singolarità, è il fatto che non siano mai state considerate come completamente umane secondo gli standard antropocentrici dominanti (culturali e istituzionali). Ciò che, però, è ancora più importante è che le forme di vita che la maggioranza di coloro che conducono queste battaglie cerca di sviluppare non hanno come scopo finale quello di essere riconosciute nell'ambito dell'umano nel senso che a questo termine viene dato dalla tradizione antropocentrica. Questi gruppi, infatti, auspicano una completa fuoriuscita dalla logica violenta e denigratoria dell'antropocentrismo – e non una sua estensione – insieme ad una presa di congedo dalla metafisica, dalle istituzioni, dall'economia e dai discorsi associati a tale logica.

Quelli tra noi che lottano a favore degli animali e per la creazione di modalità alternative di essere con loro e del loro essere tra loro dovrebbero rendersi conto che sono stati *questi* movimenti militanti per la giustizia e la difesa ambientale e *queste* lotte minoritarie e gruppi rivoluzionari che hanno riconosciuto con

neppure richiedere l'inclusione di tutti i membri della specie *Homo sapiens* all'interno della loro sfera di considerazione morale, dal momento che esisteranno sempre elementi "non paradigmatici" della nostra specie, ossia individui privi della facoltà di provare piacere/dolore, della soggettività, della capacità di essere agenti morali e così via. Pertanto l'idea secondo cui l'etica animale identitaria prenderebbe le mosse da una teoria normativa volta a includere tutti i membri della specie umana per espandersi in seguito fino a comprendere gli animali è profondamente fuorviante. Gli approcci identitari dominanti all'etica animale sono senza eccezione alcuna fondati su una nozione di stato morale che esclude dalla considerazione morale diretta: (a) alcuni esseri umani, (b) un enorme numero di individui e specie animali e (c) l'intero mondo non animale. Che poi queste esclusioni possano essere giustificate "razionalmente" non dovrebbe sorprenderci, viste le assunzioni logocentriche e antropocentriche che a tale approccio sono sottese.

chiarezza il problema e la logica che noi stessi stiamo combattendo. Al centro di queste lotte vi è la protezione, lo sviluppo e il mantenimento di modi di vita che non sono stati mai considerati "propriamente" umani da parte della cultura dominante e che soprattutto non hanno alcun desiderio di diventarlo. Lottare a fianco di questi gruppi e collettivi significa, allora, imparare a costruire ontologie, epistemologie e prassi in grado di adattarsi ad un mondo che intende smarcarsi dalla logica escludente dell'antropocentrismo e che non ha alcuna nostalgia per proposte che si propongano di riformarlo o di espanderlo.

2. Differenza

Il secondo approccio alle questioni riguardanti gli animali, quello della differenza, discende da un orientamento filosofico di stile più continentale e che si caratterizza fundamentalmente per l'interesse ad analizzare le dimensioni non-antropocentriche del post- o dell'anti-umanesimo. Mentre i teorici identitari intendono estendere la considerazione morale e politica sulla base di caratteristiche condivise da umani e animali, i teorici e gli attivisti della differenza sono interessati ad individuare il luogo per un ripensamento degli animali nelle potenziali interruzioni, trasformazioni e incroci originati da concezioni radicali della differenza. Sebbene esistano varie versioni di questo approccio – teorico-critiche, teorico-sistematiche, neo-lévinassiane e femministe –, quella maggiormente rappresentata negli ultimi anni nell'ambito degli *Animal studies* e della filosofia animalista è la versione decostruttiva di derivazione derridiana⁶.

La ricerca di Derrida ha perseguito una strategia decostruttiva nel ripensamento delle questioni animali seguendo linee molteplici e attraversando registri differenti, comprendenti l'etica, la politica, l'ontologia e l'epistemologia. Il principale punto di partenza per il pensiero di Derrida è stato una radicalizzazione della messa in questione della soggettività umanista iniziata da pensatori post- o anti-umanisti come Nietzsche, Heidegger, Foucault e Althusser. Lavorando sulla delimitazione critica operata da Heidegger della storia della metafisica come fondata sui valori della presenza oggettiva e della soggettività presente a se stessa, Derrida l'ha spinta ancora più a fondo fino ai fondamenti impensati della metafisica stessa. Mentre Heidegger mostra che ogni metafisica basata sulla presenza e sulla soggettività umanista necessariamente trascura il luogo inumano che apre le relazioni dell'uomo con gli altri esseri, Derrida sostiene che Heidegger stesso si è lasciato sfuggire qualcosa di ancora più fondamentale, qualcosa di ancora più "antico", ossia il gioco della *différance* dal quale emergono tutte le singolarità e le relazioni (umane e non umane).

⁶ La letteratura sul pensiero di Derrida sugli animali sta crescendo esponenzialmente; per un censimento recente di tale produzione, cfr. Neil Badmington, «Derridanimals», in «Oxford Literary Review» (numero speciale), n. 29, 2007.

Ciò che ho messo tra parentesi è molto importante. Derrida ha, infatti, sottolineato fin dai suoi primi scritti che le creazioni concettuali “semi-indecidibili” e “ultra-trascedentali”, quali *différance* e traccia, riguardano non solo gli umani ma la “vita” in quanto tale, ossia esseri e relazioni che vanno ben oltre la sfera dell’umano. Questa mossa specifica non è stata compresa appieno da molti dei lettori neo-heideggeriani di Derrida, che sono propensi a ritenere che una critica radicale della presenza e dell’umanismo sia il segno del definitivo compimento ed esaurimento della metafisica occidentale. Per Derrida, tuttavia, il “fondamento” della metafisica sorge non solo dall’oblio della presenza o della struttura relazionale che precede il soggetto umano, ma anche dall’oblio e dall’esclusione del *non umano* in genere e degli *animali* in particolare. Di conseguenza, secondo Derrida la metafisica non è tanto caratterizzata da un privilegio accordato alla presenza e alla soggettività umanista (essere agenti morali, presenza a sé, logocentrismo), ma piuttosto, e forse in maniera più essenziale, dall’*antropocentrismo*, ossia dall’esclusione e dallo screditamento di tutti quelli che vengono considerati non umani (tra cui molti “gruppi” di umani ritenuti non completamente tali al pari degli animali, della natura, delle macchine, ecc.). Questo orientamento critico fondamentalmente differente ha fatto sì che Derrida prendesse le distanze sia dall’ortodossia heideggeriana che da altri approcci filosofici neo-fenomenologici in direzione di una visione non-anthropocentrica della vita e di un pensiero volto a problematizzare le versioni classiche della distinzione umano/non umano e umano/animale.

Analogamente all’analisi identitaria delle classiche distinzioni umano/animale, anche quella decostruttiva critica fortemente la natura semplicistica, binaria e gerarchica di tali distinzioni, ma quest’ultima fa ricorso ad una strategia profondamente diversa per portare questo aspetto allo scoperto e per superarlo. I teorici e gli attivisti identitari aspirano, come si è detto, a stabilire un’identità comune e un’omogeneità tra umani e animali sulla base della condivisione di caratteristiche moralmente rilevanti. A causa della fondamentale somiglianza tra i due, in quanto entrambi sono pazienti morali, ogni tentativo di definire barriere insuperabili di tipo ontologico ed etico (almeno per quel che riguarda appunto l’essere pazienti morali) è completamente escluso. Al contrario, l’approccio decostruttivo di Derrida intende smarcarsi dagli effetti identitari di omogeneizzazione. Invece di ricondurre umani e animali in un’unica categoria, egli sostiene che esistono differenze tra i due “gruppi” e che esse vanno preservate. La sua insistenza a favore del mantenimento di tali differenze non è, però, intesa a rafforzare le distinzioni classiche (binarie e gerarchiche) che hanno guidato la tradizione metafisica occidentale, ma piuttosto è volta, paradossalmente, a *minarle*.

Secondo Derrida il problema principale delle tradizionali distinzioni umano/animale è il fatto che traccino una linea di confine, singola e semplicistica, tra i due termini. Questa forma di divisione comporta l’omogeneizzazione sia degli

umani che degli animali e annulla le miriadi di differenze e variazioni riscontrabili da entrambi i lati del confine. Quando pensiamo a “L’Umano” come ad un tipo ontologico unificato e fisso, tendiamo di fatto ad appiattare le differenze tra gli umani stessi, non siamo più in grado di scorgere la notevole variabilità che esiste tra loro. Analogamente, perdiamo di vista il fatto che ogni singolo essere umano non rappresenta una mera esemplificazione de “L’Umano”, essendo invece un essere emergente che si costituisce all’interno e per mezzo di un vasto campo di forze, relazioni, risposte, ecc. Lo stesso riduzionismo vale ovviamente anche per gli animali nel momento in cui raggruppiamo tutti gli individui e le specie animali nella categoria generale de “L’Animale”. In questo caso trascuriamo che: (a) non esiste alcuna essenza semplice e condivisa che legghi assieme l’incredibilmente vasto numero di specie animali che abitano il mondo; (b) esiste una variazione notevole perfino tra individui animali che appartengono alla medesima specie; e (c) che esistono una marcata influenza reciproca e innumerevoli relazioni specifiche tra individui animali e tra differenti specie animali. Ancora più importante è, però, il fatto che, quando guardiamo il mondo attraverso le lenti delle classiche distinzioni umano/animale, non siamo in grado di cogliere le complesse linee di affezione e di relazione reciproca che attraversano le interazioni tra umani e animali. Tracce di vite, individui, specie e altre affezioni animali sono rinvenibili in moltissimi aspetti considerati esclusivi della vita umana e lo stesso vale nel caso delle svariate specie animali che con gli umani hanno interagito. In realtà, quando argomenta a favore delle differenze, Derrida sta cercando di *complicare* le tradizionali distinzioni umano/animale, facendo sì che le differenze tra e all’interno di ciascun “gruppo” si moltiplichino, evitando di bloccarle in un punto o di fonderle in una nuova forma di omogeneità o di identità.

Prima di prendere in esame alcuni dei problemi dell’approccio decostruttivo, è utile considerare come la complicazione e la moltiplicazione delle differenze tra umani e animali si traducano in strategie di trasformazione etica e politica a favore di quelli che “noi” chiamiamo animali. Uno degli aspetti più promettenti dell’analisi decostruttiva delle questioni morali che riguardano gli animali è che essa prende le distanze sia dal logocentrismo che dall’antropocentrismo degli approcci identitari. Secondo Derrida, le relazioni etiche con gli animali (o con gli umani o con altri esseri) non trovano il loro “fondamento” principale nel *logos* umano o nella razionalità. Al contrario, egli situa l’incontro (proto)etico in diverse relazioni pre-cognitive e pre-intellettuali (dove cognitivo e intellettuale vanno intesi come modalità di esperienza completamente presenti ad una mente), relazioni nelle quali e attraverso le quali chi entra in rapporto si influenza reciprocamente. Nel porre l’etica su un terreno diverso da quello della ragione, il pensiero di Derrida può essere fruttuosamente fatto interagire con molte delle tendenze menzionate in precedenza (teoria critica, etica neo-lévinassiana, etica femminista, ecc.).

Assegnando l'etica ad uno spazio che precede e oltrepassa le capacità cognitive e la possibilità di predire ciò che è in grado di esercitare una forza etica, Derrida apre di fatto la sfera della morale oltre ogni limite determinabile a priori. Tale gesto gli permette così di smarcarsi dai dogmi estensionisti e antropocentrici degli approcci identitari all'etica animale, dal momento che non esiste neppure la possibilità di definire con certezza che tipo di esseri, cose o eventi possano esercitare un qualche effetto nello spazio dell'affezione. Proprio per questa ragione Derrida chiama *l'arrivant*, il nuovo arrivato in termini assoluti, ciò che è in grado di influenzarmi, ciò che può interrompere la mia modalità di essere esercitando un effetto trasformativo. *L'arrivant* può essere qualcuno o qualcosa che mi è completamente familiare ma che, per qualsiasi motivo, è in grado in certe circostanze di colpirmi con una forza etica inattesa, oppure un tipo di essere o di esperienza che mi è assolutamente sconosciuto. Dal momento che le relazioni di affezione e la dimostrazione delle stesse non obbediscono necessariamente ai dettami del *logos* umano classico, non c'è garanzia che l'etica possa essere limitata agli umani, agli agenti morali a loro equiparabili o perfino agli esseri senzienti che assomigliano agli umani in modi moralmente rilevanti. Detto altrimenti, la decostruzione ci fa accedere ad uno spazio di fondamentale non-conoscenza per quel che concerne la possibilità di determinare con certezza la sfera della considerazione morale e di definire una forma definitiva e immutabile di procedura decisionale.

Poiché la relazione tra etica e politica è per Derrida irriducibilmente aporetica, non è possibile tracciare una linea diretta che unisca le sue considerazioni protoetiche a strategie politiche concrete. Ciò, tuttavia, non significa che Derrida non abbia nulla da dire sulla politica non-antropocentrica o che il suo pensiero non possa essere elaborato al fine di sostenere una politica animalista. Egli ha, infatti, dichiarato esplicitamente la sua simpatia per gli obiettivi e lo spirito di chi lavora a favore dei diritti animali (nonostante abbia espresso delle riserve a proposito dei fondamenti e delle implicazioni dei discorsi e delle strategie identitari) e ha suggerito che un approccio pluralistico alla trasformazione sociale, che comprenda modifiche istituzionali e culturali di scala più ampia, sia necessario per accordare maggior giustizia agli animali⁷. Tuttavia, anche l'interpretazione più generosa del lavoro di Derrida incontrerebbe notevoli difficoltà a ricostruire qualcosa che assomigli ad un resoconto rigoroso delle strategie necessarie a sviluppare una politica più radicalmente non-antropocentrica. Derrida parla spesso di alleanze con molti movimenti progressisti e militanti, a fianco dei quali si schiera, o di simpatia per gli stessi, ma al contempo aggiunge subito di non partecipare attivamente a molti di questi. Ciò vale in particolar modo per le lotte a favore degli animali, nelle quali, almeno per quanto ne so, non si è mai impegnato seriamente. In questo senso, è poco utile cercare nel suo lavoro

suggerimenti circa la politica, la strategia o le alternative radicali allo *status quo* al fine di modificare le interazioni che gli umani attualmente intrattengono con gli animali. Se il suo lavoro ha un valore critico importante per la questione animale è perché ha messo a nudo l'antropocentrismo, il logocentrismo e il fallocentrismo nascosti nel pensiero e nella prassi antispecista.

Tutto questo ci pone di fronte alla domanda su quali possano essere le conseguenze strategiche dell'approccio decostruttivo basato sulla differenza a proposito della distinzione umano/animale. Se non si può che essere d'accordo con Derrida quando sottolinea il modo in cui le distinzioni binarie semplici riducono le differenze che esistono tra quei gruppi di esseri che chiamiamo "umani" e "animali", è decisamente più difficile concordare con lui quando sostiene che la distinzione umano/animale sia nonostante tutto indispensabile e che quindi vada mantenuta. Non vi è dubbio che Derrida sia poco interessato alla versione classica di questa distinzione; al contrario, come si è detto, egli intende complicarla al fine di svelare sia le differenze presenti in ciascuno di questi due "gruppi" sia le differenze e i meccanismi di affezione che esistono tra loro. Come per altri concetti e distinzioni che ritiene siano indispensabili e da mantenere (ad esempio, la distinzione parola/scrittura o certe concezioni ed istituzioni attinenti alla sovranità nazionale), Derrida pensa che ciò vada fatto in maniera provvisoria e sulla base di considerazioni strategiche (generalmente fondate sulla perfettibilità intrinseca di determinate concezioni ed istituzioni). Sfortunatamente, però, c'è ben poco nel suo lavoro che possa servire a giustificare o a difendere l'idea che la distinzione umano/animale vada preservata. Dal che discendono le seguenti domande: in che modo una complicazione della distinzione umano/animale può alimentare, approfondire e radicalizzare la lotta a favore degli animali? Non è possibile invece che un tale approccio porti di fatto ad un rafforzamento proprio di quelle strutture e istituzioni socio-economiche contro cui stanno combattendo i teorici e gli attivisti animalisti? Quali sono le potenzialità di un approccio decostruttivo alle questioni e alla politica relative agli animali?

Il lavoro di Derrida su questi aspetti è secondo me ampiamente criticabile. Tra tutte quelle prodotte dalla tradizione metafisica occidentale, la distinzione umano/animale è, infatti, la più problematica e la più vuota di senso. Il termine privilegiato di questa distinzione, l'umano, è inoltre gravato da un tale fardello concettuale e politico da renderlo sospetto perfino agli umanisti più ferventi e ai più convinti apologeti dell'antropocentrismo. Nutro pertanto seri dubbi che un'ulteriore complicazione di tale distinzione e che una versione più raffinata degli aspetti emendabili del concetto di umano possano essere considerati aspetti utili per la costruzione di una forza trasformativa dirompente. Invece di estendere l'approccio basato sulla differenza alle questioni attinenti agli animali, dovremmo domandarci: è possibile creare in questo ambito altri concetti, organizzazioni e strutture in grado di produrre le condizioni per forme più

7 Jacques Derrida e Élisabeth Roudinesco, «Violenze contro gli animali», in *Quale domani?*, trad. it. di G. Brivio, Bollati Boringhieri, Torino 2004, pp. 92-110.

promettenti di resistenza e per prassi alternative?

3. Indistinzione

Non è certo difficile sostenere che gran parte del lavoro più interessante, fecondo e stimolante dei teorici e dagli attivisti animalisti si fonda proprio su questa scommessa, ossia che è possibile creare nuove modalità di pensiero e di prassi capaci di oltrepassare la distinzione umano/animale che hanno poco da spartire sia con l'approccio identitario che con quello della differenza. In questo contesto, il compito principale non è né quello di estendere la sfera della considerazione morale agli animali sulla base del fatto che condividono con noi capacità e facoltà classicamente attribuite agli umani, né quello di continuare a ribadire il riduzionismo del discorso tradizionale circa la differenza che intercorre tra umani e animali. Quest'altro approccio sorge invece a partire da uno spazio dove le distinzioni tra umani e animali, considerate insuperabili, entrano in una zona di radicale *indistinzione*, dove la distinzione umano/animale (sia nella sua versione classica che in quella complicata dalla decostruzione) non è più utilizzabile come una barriera di protezione per il pensiero e la prassi. Questo spazio non va inteso come una sorta di sintesi dialettica che oltrepassi i limiti dei due approcci precedenti, ma piuttosto come il tentativo di rendere inefficace ogni forma di nostalgia nei confronti sia dell'estensione delle caratteristiche umane agli animali sia della complicazione delle differenze tra i due. Il pensiero e la prassi che sorgono all'interno di questo spazio di indistinzione hanno l'obiettivo di riorientarci lungo linee che rendano possibili modalità alternative di vita, di relazione e di con-essere con ogni altro (umano o non umano).

Pensare e vivere all'interno di spazi di indistinzione non dovrebbe essere interpretato come qualcosa che suggerisca che le idee tradizionali sulla distinzione umano/animale possano scomparire da un giorno con l'altro o essere abolite con un semplice colpo di spugna. E neppure si dovrebbe pensare che questo approccio escluda che discorsi o strategie che fanno ricorso a concezioni dell'umano o alla distinzione umano/animale siano perennemente e fondamentalmente in contrasto con un pensiero e una prassi dell'indistinzione. Chiunque sia seriamente impegnato in battaglie etico-politiche e pratiche a favore del mondo animale non può pensare di poter continuare a operare se accetta tali illusioni e, di certo, il punto in questione non è lo sviluppo di nuove forme di antagonismo all'interno dei movimenti radicali per la giustizia sociale. Piuttosto la mossa in direzione di un approccio basato sull'indistinzione molto spesso sorge da un desiderio positivo di scoprire uno spazio, cercato da tempo, in cui l'innovazione etica, politica e ontologica possano muoversi liberamente. Gli altri approcci vengono lasciati alle spalle o, meglio, vengono provvisoriamente posti di lato al fine di scoprire che *altro* si possa fare per

stabilire forme differenti di resistenza e di vita. Nei prossimi paragrafi vorrei offrire, evitando di uniformarne i vari aspetti, una breve descrizione dei gesti principali di questo nuovo approccio teorico e pratico alle questioni inerenti gli animali e, altrettanto brevemente, discutere alcune delle sue promesse (siano esse realizzate o potenziali).

Ci siamo progressivamente familiarizzati, e forse ci sentiamo perfino a nostro agio, con l'idea che gli animali e gli umani siano per certi versi esseri indistinguibili. Negli ultimi anni non sono certo mancate evidenze del fatto che gli animali posseggono tratti che tradizionalmente sono stati considerati proprietà esclusive della specie umana o che hanno permesso di ricordare agli umani, da una prospettiva darwiniana, le loro radici biologiche e animali. Tuttavia, nonostante una tale complicazione e destabilizzazione delle idee tradizionali su umani e animali, le vite degli animali e quelle di altri esseri considerati non umani sono in molti casi progressivamente peggiorate. La semplice contaminazione o complicazione delle modalità di pensiero tradizionali non sembrerebbe aver avuto abbastanza forza per trasformare radicalmente i modi di vita individuali e collettivi. Abbiamo imparato ad assorbire questi attacchi al proprio dell'umano e a far fronte con successo ad essi sia assimilandoli a nuove narrazioni, che ci hanno permesso di ri-costituire l'eccezionalismo umano, sia rifiutando le conseguenze che essi avrebbero dovuto comportare per le istituzioni e per le pratiche intese a proteggere e a promuovere la proprietà e il privilegio umani (ad esempio, l'etica, la politica e la legge).

Lo spazio di indistinzione cui faccio riferimento segue un tipo di logica completamente differente e sorge da una prospettiva e da una serie di desideri radicalmente differenti. Invece di cercare di "innalzare" gli animali al livello della superiorità umana (ad esempio, riconoscendo loro le classiche facoltà umane) o invece di mostrare che gli umani appartengono "propriamente" ad uno schema classificatorio animal-biologico, pensare all'interno di uno spazio di indistinzione nasce da ciò che Val Plumwood chiama una «riduzione scioccante»⁸, qualcosa cioè che ci sposta in basso dalle solenni altezze della superiorità umana e verso l'esterno in direzione di una zona essenzialmente non umana e inumana. In queste riduzioni, cogliamo – ammesso che abbia ancora senso parlare di semplici esseri individuali –, con uno sguardo obliquo, quel vasto mondo non umano che è stato denigrato da concetti, istituzioni e pratiche associati a "l'umano"; diventa possibile vedere il mondo, per quanto parziale e fugace possa essere questo sguardo, con ciò e accanto a ciò che è assolutamente spregevole per "l'umano"⁹. Cercare di ri-stabilire la specificità umana in queste circostanze significherebbe estraniarsi dalle passioni, dalle prospettive e dalle potenzialità di

⁸ Val Plumwood, «Being Prey», in «Terra Nova», vol. 1, n. 3, 1996, pp. 32-44.

⁹ Cfr. Julia Kristeva, *Poteri dell'orrore. Saggio sull'abiezione*, trad. it. di A. Scalco, Spirali, Milano 2006 e Kelly Oliver, *Animal Lessons: How They Teach Us to Be Human*, Columbia University Press, New York 2009.

relazione che si incontrano nelle zone di indistinzione. Quando Donna Haraway sostiene che molti non avvertono più la necessità di separarsi dagli animali e da altri esseri non umani considerati spregevoli¹⁰, si sta sicuramente riferendo al desiderio di abitare il mondo da prospettive altre rispetto a quelle del soggetto umano classico e di esplorare le passioni e le potenzialità che albergano in tali spazi di incontro.

Un esempio di un pensiero e di una prassi che sviluppano questo tipo di prospettiva alternativa ci è offerto dall'analisi di Gilles Deleuze dei dipinti della carne macellata di Francis Bacon¹¹. Deleuze sostiene che queste opere di Bacon dovrebbero essere interpretate come l'emergenza da, e la rimessa in opera di, una zona di indistinzione tra umani e animali, soprattutto nei termini di un'indistinzione ontologica tra *carne* umana e animale¹². I quadri di Bacon, secondo Deleuze, creano una zona all'interno della quale diventiamo maggiormente capaci di provare compassione per quegli animali le cui carni sono appese nelle macellerie, più capaci di provare compassione per *tutta* la carne (ossia per tutti i corpi esposti e vulnerabili), umana o non umana che sia. In tale zona di indistinzione o di indiscernibilità, iniziamo a gettare uno sguardo sull'altro "lato" della carne, su un'altra realtà degli animali, della carne e dei corpi macellabili che lo *status quo* ha tenuto nascosta alla vista. I dipinti di Bacon, infatti, non solo ci permettono di vedere la vulnerabilità dei corpi animali, ma anche di intravedere, seppur ancora una volta grazie ad uno sguardo obliquo, che i corpi umani sono altrettanto fundamentalmente ed essenzialmente carne macellabile. A prescindere da quali degradazioni e sofferenze possano esperire i nostri corpi, è evidente che la gran parte di noi non è pronta ad accettare l'idea che possiamo essere carne per altri¹³. Forse siamo in grado di accettare il dato di fatto della *corpeazione*¹⁴ umana, ma continuiamo ad abborrire l'idea che la nostra esistenza corporea ci pone in una zona di indistinzione in cui i nostri

10 Donna J. Haraway, «Un manifesto per Cyborg: scienza, tecnologia e femminismo socialista nel tardo Ventesimo secolo», in *Manifesto cyborg: donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, trad. it. di L. Borghi, Feltrinelli, Milano 1999, pp. 39-101.

11 Gilles Deleuze, *Francis Bacon. Logica della sensazione*, trad. it. di S. Verdicchio, Quodlibet, Macerata 2008, soprattutto pp. 51 e sgg.

12 In inglese esistono due termini per «carne», «*flesh*» (carne in senso lato) e «*meat*» (carne commestibile), che Calarco usa a seconda del significato in gioco e spesso all'interno della stessa frase. Qui si è reso «*flesh*» con «carne» e, quando necessario, «*meat*», visto il riferimento all'analisi deleuziana del lavoro di Bacon, con «carne macellata» o simili [N.d.T.].

13 Si consideri al proposito la sorpresa di Bacon per il fatto di *non* essere egli stesso appeso al fianco di altri pezzi di carne esposti in macelleria: «Che altro siamo se non potenziali carnesse? Quando entro in una macelleria, mi meraviglio sempre di non esserci io appeso lì, al posto dell'animale», in Francis Bacon, *La brutalità delle cose: Conversazioni con David Sylvester*, trad. it. di N. Fusini, Edizioni «Fondo Pier Paolo Pasolini», Roma 1991, p. 38.

14 Si è tradotto così «*embodiment*» per evitare sia le sfumature religiose sia il tradizionale dettato dualistico corpo/anima – secondo cui il "corpo" è qualcosa di diverso e di posseduto da una "persona" installata al suo interno – che il termine «incarnazione» avrebbe richiamato, seguendo in tal modo la scelta utilizzata nella traduzione italiana del saggio di Ralph R. Acampora, *Fenomenologia della compassione. Etica animale e filosofia del corpo*, trad. it. di M. Maurizi e M. Filippi, Edizioni Sonda, Casale Monferrato 2008, p. 83 [N.d.T.].

corpi *possono* essere ridotti a "mera" carne o a "mera" carne commestibile per altri umani o non umani. Mettendo lo spettatore all'interno di tale zona di indistinzione, Bacon ci spinge a considerare i corpi umani come commestibili. E, aspetto ancora più importante, ci permette di intravedere l'esistenza di quei corpi animali – e talvolta umani – che sono stati degradati dall'ordine stabilito allo status di esseri meramente commestibili, a nient'altro che pura carne da macello.

Non vi è dubbio che spesso ciò che è considerato "mera" carne macellata o "mera" carne può sempre essere compreso e divenire qualcosa di più di quanto veicolato da questa terminologia squalificante. Perfino la "mera" carne macellata prodotta nei mattatoi non è mai intesa semplicemente per il consumo umano. Quella carne un tempo era unita ad un corpo preso in una serie di desideri, passioni, relazioni e forze; un corpo che costituiva il *locus* esclusivo della fattualità e potenzialmente modellato da una gamma unica di modalità di cattura e di messa in forma; un corpo che avrebbe potuto svilupparsi lungo linee completamente differenti se non fosse stato costretto a vivere in un campo di concentrazione animale per essere infine macellato. Quel singolare corpo carneo potrebbe aver resistito strenuamente ai mattatoi e agli altri luoghi di crudeltà e reclusione, esprimendo una resistenza che normalmente non pensiamo possa svilupparsi. Perfino quando il corpo è ridotto a "mera" carne e, come tale, si presenta sui nostri piatti, esso offre ancora una sua propria resistenza. Come è stato mostrato da Bacon e da molti altri artisti, vi è nella carne sia una tremenda bellezza che un orrore tremendo. Essa è in grado di indurre uno spettro incredibilmente ampio di affezioni e di emozioni (che andrebbero perse se limitassimo quella zona di indistinzione ai corpi carnei di cui possiamo facilmente disporre).

Il compito di un pensiero che prenda le mosse dall'interno di una zona di indistinzione è quello di portare alla luce tali possibilità, di mostrare che la classica distinzione umano/animale preclude l'accesso alla vista del mondo dalla prospettiva degli altri non umani e che essa limita a priori le potenzialità dell'intero universo animale e non umano. Questo è il motivo per cui gli attivisti e i teorici dell'indistinzione non hanno come interesse principale né l'allargamento della sfera di considerazione morale e giuridica agli animali, né il raffinamento e la complicazione decostruttivi delle differenze tra umani e animali. Al contrario essi intendono attirare l'attenzione sul fatto che quelli che la nostra cultura considera come "meri" animali sono in grado di partecipare a modalità relazionali e di vita che non possono mai essere completamente previsti.

Oltre l'identità e la differenza, un pensiero dell'indistinzione ci fa affacciare su una zona di esseri e relazioni che ricadono ampiamente al di fuori delle preoccupazioni e degli ambiti delle ontologie rigidamente antropocentriche e social-antropologiche che hanno guidato il più recente lavoro teorico. Prima, però, di riprendere da capo il progetto ontologico al fine di criticarne i limiti, ossia

prima di decidere dove e in che modo modellare questo “mondo” differente nei suoi snodi essenziali, è necessario non abbandonare troppo frettolosamente il piano proto-ontologico, quello in cui ci imbattiamo proprio in questi limiti. Perché è qui che il pensiero acquista una visione più ampia sia degli svariati meccanismi di formazione e di cattura che strutturano e preservano l’ordine stabilito, sia degli effetti storici, ineguali e differenziali, di questi stessi meccanismi.

Se si considerano gli animali, gli altri esseri non umani e i vari sistemi da questo spazio proto-etico si può comprendere con chiarezza non solo la necessità di ontologie alternative, ma anche di analisi critico-materialiste dell’ordine stabilito; poiché è indubbio che sia il mondo umano che quello non umano sono sempre più determinati e regolati (e, in alcune circostanze, incessantemente ri-determinati e ri-regolati) da meccanismi socio-economici di cattura. Da questa zona proto-ontologica, si può inoltre cogliere la radicale inadeguatezza delle attuali analisi marxiste e biopolitiche, così spesso angustamente e dogmaticamente antropocentriche¹⁵. Pertanto, a mio parere, il compito che siamo chiamati ad assumerci da qui in avanti non è tanto quello di integrare con prospettive animaliste ed ecologiste critiche il recente lavoro in ambito anti-capitalista e biopolitico, quanto piuttosto quello di riorientare il pensiero critico e la prassi conseguente lungo linee materiali, pratiche, concettuali e ontologiche assolutamente inedite e radicalmente non-antropocentriche. La recente svolta a favore di ontologie non-antropocentriche¹⁶ è di innegabile importanza per quanto abbiamo discusso, soprattutto se essa viene intrapresa e sviluppata come parte essenziale di un impegno a trasformare l’ordine esistente e a resistere ai meccanismi di cattura che esso mette in atto (non riducendosi ad un semplice trasferimento a livello ontologico di prospettive epistemologiche e fenomenologiche squisitamente umane all’intero mondo non umano). È in questo luogo che l’ontologia e la filosofia della prassi possono ri-congiungersi; è in questo luogo che il compito ontologico di rendere giustizia all’immenso mondo che esiste oltre le prospettive e l’ambito de “l’umano” potrebbe aprire un percorso in direzione di una serie di pratiche, resistenti e trasformative, il cui scopo sia quello di rendere giustizia agli esseri, alle relazioni e alle potenzialità che li incontreremo.

Traduzione dall’inglese di Massimo Filippi.

¹⁵ Ciò è stato sottolineato con forza e in maniera articolata da Nicole Shukin, *Animal Capital: Rendering Life in Biopolitical Times*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2009.

¹⁶ Qui mi riferisco soprattutto al recente lavoro di Manuel De Landa, Ray Brassier, Graham Harman, Iain Hamilton Grant, Jane Bennett e altri che hanno inteso togliere la correlazione mente umana/mondo dal centro della considerazione ontologica.