

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

L'animalismo come contemporaneo: filosofia, arte, animal studies

This is a pre print version of the following article:

Original Citation:

Availability:

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/1553919> since 2016-02-07T16:15:39Z

Publisher:

Mimesis

Terms of use:

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

LEONARDO CAFFO – VALENTINA SONZOGNI
L'ANIMALISMO COME CONTEMPORANEO:
FILOSOFIA, ARTE, *ANIMAL STUDIES*

Qui c'è troppa puzza di Dio.
Carmelo Bene

I

1. *Prima di tutto, una (apparente) stranezza*

Quanto segue è il risultato di una tesi: non tanto l'animalismo nella filosofia contemporanea quanto, piuttosto, l'animalismo *come* filosofia contemporanea. "Animalismo" è parola particolare: esiste col significato che normalmente le attribuiamo solo in lingua italiana e pare che il padre del termine sia stato Alberto Pontillo, fondatore della LAV (la lega anti-vivisezione). Negli intenti di Pontillo, poi effettivamente rispettati dalla vulgata animalista, la parola "vuol dire" più o meno *atteggiamento di protezione degli altri animali da parte della specie Homo Sapiens*. In tal senso l'animalismo contemporaneo filosofico, soddisfacendo la semantica della parola, comincia nel 1975 con la pubblicazione dell'ormai storico *Animal Liberation* di Peter Singer. Prima del 1975? Moltissimi libri, centinaia di gruppi e movimenti, ma niente filosofia strutturata: Singer, con circa duecento pagine, rivoluzionò il modo ordinario che i filosofi avevano di pensare gli animali – non più oggetti ma soggetti. Eppure Singer non è animalista, proprio perché animalismo nella sua lingua si dice antispecismo, e significa molte altre cose.

1.1 *Adesso, una (apparente) digressione*

Qualche mese fa, in biblioteca, leggevamo *Think*, una delle riviste del The Royal Institute of Philosophy. Eccola che ci appare, anche in lingua inglese, la parola "animalism": il significato, tuttavia, è radicalmente diverso – *posizione filosofica che descrive gli umani, proprio come tutti gli*

*animali, come semplici organismi biologici.*¹ La nostra tesi è che la storia dell'animalismo contemporaneo vada interpretata alla luce di questo nuovo e più recente significato della parola; solo così, attraverso un cambio di dizionario, si può comprendere perché l'animalismo non è una parte della filosofia contemporanea: l'animalismo è la filosofia contemporanea o, meglio, l'animalismo è il contemporaneo.

2. Animalismo contemporaneo

Le storie dell'animalismo hanno ormai un elenco di nomi classici: il già citato Peter Singer, con *Animal Liberation* (1975), Tom Regan con *Empty Cages* (2004), Paola Cavalieri con *The Animal Question* (2001)... e potremmo andare avanti per molto. Il senso dell'animalismo filosofico cambia, tuttavia, a seconda delle due definizioni di animalismo che abbiamo appena esposto. Classicamente l'animalismo è letto alla luce della prima sfumatura di senso: e dunque Singer, Regan, ecc. altro non sono che dei produttori di teorie che consentano di rendere il rispetto per gli animali non più una scelta di gusto ma un obbligo morale. In questo quadro l'utilitarismo delle preferenze (scoperte) di Singer, o il giusnaturalismo di Regan, sono una sorta di meta-apparato volto a vincolare le scelte di quel settore della filosofia morale che chiamiamo etica applicata: è sbagliato uccidere gli animali per mangiarli, vestirsene o sperimentarci farmaci e simili. Niente a che vedere, dunque, con quello che è spesso chiamato dibattito sulla "teoria dell'animalità":² nell'animalismo che segue la definizione "di protezione animale" si tratta solo di stabilire principi e parametri del rispetto dell'uomo nei confronti degli altri animali. In questo variegato scenario dell'etica contemporanea, e soprattutto delle sue teorie spesso in contrapposizione tra loro, emerge un punto comune su cui è necessario soffermarsi che è quello della considerazione di un individuo come un'entità capace di provare piacere e dolore: tale animalismo, almeno, comincia proprio da qui. Prima di addentrarsi nei meandri dell'utilitarismo o dell'egualitarismo, del contrattualismo o deontologismo, va infatti tenuto bene in mente questo: essere, all'interno di una teoria metaetica, significa essere il valore di questa relazione piacere/dolore. In modo più articolato, e meno soggetto a facili controesempi, diciamo che essere individui – tali per cui l'etica

1 J.A. Licon, *You're an animal, plain and simple*, in «Think: journal of The Royal Institute of Philosophy», V. 13, N. 36 (Spring 2014), pp. 61-70.

2 Cfr. F. Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, Laterza, Roma-Bari 2014.

debba tenerne conto – significa essere capaci di provare esperienze. Risulta da subito centrale discutere di “individui”, in senso generico, perché il collasso della distinzione umano/animale – attraverso argomenti come quelli dello “Species Overlap”³ – è parte integrante dell’animalismo filosofico. Prima di discutere la nostra tesi, su una diversa lettura dell’animalismo, è però necessaria un’ esplorazione del “dolore” come asse portante del dibattito intorno all’animalismo più recente.

2.1 *Animalismo e dolore*

Se mettiamo al centro dell’etica certe capacità, e non certe dotazioni biologiche (razza, specie, sesso, ecc.), allora non è importante quale sia il “supporto corporeo” di cui tali capacità sono espressione. Ma perché essere individui senzienti dovrebbe essere rilevante, ovvero condizione necessaria e sufficiente, per la considerazione morale? Cominciamo con una definizione:

Individuo senziente: individuo capace di provare esperienze positive e negative.

La prima domanda a cui una teoria metaetica deve rispondere, infatti, non è tanto relativa al realismo o antirealismo della morale, o inerente alla teoria della mente che decidiamo di assumere quanto, più immediatamente, a quella riguardante *chi sono* coloro per cui questa teoria ha senso di esistere. Per quanto il testo *Animal Liberation* di Peter Singer sia noto come manifesto contro lo specismo è stato più che altro, a nostro avviso, un manifesto contro un’idea: che l’etica abbia senso soltanto dinnanzi certe capacità cognitive. Nel corso della storia della filosofia recente, infatti, si è sostenuto che certe proprietà, talvolta anche quella non ben definibile di “essere un essere umano”, quando non certe abilità linguistiche e mentali,⁴ siano ciò che rende “qualcuno” oggetto di una determinata teoria morale. Gli argomenti, più o meno raffinati, si basavano su idee di derivazione cartesiana (gli animali non parlano), quando più legati alla tradizione filosofica analitica, o di matrice heideggeriana (gli animali non muoiono), quando legati a forme e strutture di ragionamento continentali. Se l’animale non pensa, o non pensa il suo pensiero, o non parla, o non è in grado

3 O. Horta, *The Scope of the Argument from Species Overlap*, in «Journal of Applied Philosophy», 31, 2014, 142-154.

4 Per una ricostruzione critica di questi argomenti si veda D. Bruni, L. Caffo, *Can you speak? Well, Are You Moral?*, in «Methode – Analytic Perspectives», Vol. II, n. 3: 2013, pp. 50-57, DOI: <http://dx.doi.org/10.13135/2281-0498%2F22>

di calcolare, ecc., allora è giustificato escluderlo dal “cerchio dei diritti”⁵ e postulare teorie morali che non tengano conto dei suoi interessi. Il già citato strumento dello “Species Overlap”, attraverso gli argomenti dei “casi marginali”,⁶ ha mostrato che se davvero fossero certe capacità il discrimine dell’etica allora avremmo casi paradossali in cui, per esempio, posta la teoria della mente come cartina di tornasole, avremmo fuori dalla considerazione morale certi umani (gli autistici, per esempio) e dentro certi animali (alcuni primati superiori, solo per muoversi tra le certezze). Sussumere alcune capacità come “importanti” o, peggio ancora, condizioni necessarie e sufficienti, per la considerazione morale, è spesso strategia che rivela un gioco a carte truccate: l’umano sceglie le qualità che crede lo caratterizzino, come specie, affinché ovviamente coloro che ne sono “biologicamente” fuori vengano esclusi anche moralmente. Va da sé che ogni specie (ammesso che esista, davvero, qualcosa come la ‘specie’ in senso stretto) è un enorme contenitore di vite in grado di stupire attraverso qualità uniche per altre. L’albatros è in grado di volare per dieci anni ininterrottamente e di dormire in volo, senza mai atterrare, con le due metà del cervello che si spengono a turno; l’armadillo a nove fasce (*Dasypus novemcinctus*) è il mammifero con il pene più lungo, tanto da averlo reso (suo malgrado) leader mondiale nella ricerca sulla funzione del pene nei mammiferi; i castori sono in grado di abbattere alberi dall’ampio diametro in meno di un’ora e sono dei mirabili pescatori, tanto che svolgono questo (sporco) lavoro per i tenditori canadesi; le piovre sono campionesse di mimo, fingendosi spesso animali diversi come serpenti, pesci cobra e scorpioni (ma anche alghe o noci di cocco). Senza continuare in un elenco stereotipato, sembra ovvio che molti animali fanno cose che altri (compreso l’uomo) non fanno e non sapranno mai fare. Perché la mia capacità di pensare il mio pensiero (teoria della mente di ordine superiore) dovrebbe essere moralmente più rilevante del lungo pene dell’armadillo o del volo incantato e sonnecchiante dell’albatros? Ovviamente è una provocazione, e possiamo immaginare perché la vita mentale sia correlata alla vita morale – ma lo “Species Overlap” sembra dissipare ogni dubbio a meno di non accettare, cosa che qui non discuteremo, morali paradossali di derivazione nietzschiana in cui “bene e male” vengono sostituiti da “debole e forte” (pensiamo alla *Genealogia della morale*) creando, di fatto, non più etiche speciste quanto, piuttosto, etiche del

5 P. Singer, *The Expanding Circle: Ethics and Sociobiology*, Farrar, Straus and Giroux, New York 1981.

6 M. Bernstein, *Marginal cases and moral relevance*, «Journal of Social Philosophy», 33: 2002, pp. 523-539.

più potente (una legittimazione culturale della massima attribuita a Plauto "homo homini lupus"). Se "essere uomini", dunque, non pare bastevole per chiudere l'etica entro il recinto dell'antropocentrismo (si badi bene, anche John Rawls adottava una strategia di tale matrice antropocentrica per la sua teoria della giustizia), anche il possesso di certe capacità, come argomento specista, lo abbiamo detto, apre lo spazio ad alcuni problemi filosofici in cui si instaurano anche le critiche allo specismo dei primi pensatori anti-specisti come Peter Singer e Tom Regan. In questa intercapedine, dunque, si fa teoria della classica e assai diffusa opinione di Bentham secondo cui non è importante chiedersi se gli animali (tutti, umani e non) siano in grado di ragionare o di parlare, ma conta piuttosto se siano capaci di soffrire. Ovvero è la senienza che conta per la considerazione morale e il tempo in cui ogni discussione filosofica sugli animali doveva iniziare con riferimenti all'*animal cognition* che mostrassero, in modo più o meno fondato, argomenti in favore delle loro capacità cognitive è ormai volto al termine.⁷

Se rispettiamo l'altro, dunque, perché crediamo sbagliato farlo soffrire, e giusto garantirgli la possibilità di provare piacere, questo deve essere valido dinnanzi a chiunque possieda questa capacità. Se la maggior parte degli animali, dotati di sistemi nervosi centrali o decentralizzati,⁸ è in grado di provare dolore allora, va da sé, la barriera di specie cade e si apre un'etica sensibile alla sofferenza e al piacere su cui, in un secondo momento, costruire cornici metaetiche come utilitarismo, egualitarismo, ecc. Una volta che si mette la senienza alla base dell'etica "rispettare qualcuno" significa, dunque, considerare gli interessi di tale individuo nel momento in cui stiamo decidendo come agire, valutando la nostra responsabilità nell'azione, cercando di fare ciò che è meglio per lei o lui. Il discorso può sembrare vago o inapplicabile ma è, invece, estremamente semplice e regolatore delle pratiche di vita quotidiane: teniamo qualcuno in considerazione, nel momento in cui agiamo, se ci troviamo in una situazione tale per cui possiamo fargli del male se facciamo qualcosa valutando dunque di non compiere l'azione. Per l'etica animale l'esempio, va da sé, è banale: se ci rifiutiamo di mangiare carne è perché sappiamo che un animale sarà ucciso per questo e quale che sia il nostro piacere nel gustare una bistecca, ovviamente, non è lontanamente paragonabile al dolore e alla sofferenza di un

7 Come mostrato in L. Caffo, *In the Corridors of Animal Minds*, in «Journal of Animal Ethics», 4 :2013 (1), pp. 103-108, DOI: 10.5406/janimalethics.4.1.0103.

8 Questo, va da sé, è il limite delle teorie sensiocentriche discusso, spesso maldestramente e in modo non risolutivo ma giustamente critico, da certa letteratura contemporanea – cfr. M. Calarco, *Zoographies: The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*, Columbia UP, New York 2008.

essere vivente sacrificato per questo motivo. Il principio, *mutatis mutandis*, vale anche per azioni che scegliamo di non fare e che invece sarebbe stato meglio fare: se vediamo qualcuno che sta annegando, anche se siamo estranei ai motivi che hanno portato a quella situazione, non possiamo esimerci dall'intervenire per evitare sofferenza all'individuo coinvolto.

In modo più formale questa situazione è cristallizzata dal cosiddetto "The argument from relevance" (Hare 1989) – diviso in due parti:⁹

PARTE PRIMA

(a) We should make our decisions on the basis of what is relevant to the effects they will have.

(Dovremmo decidere in base a ciò che è rilevante per gli effetti che si determineranno)

(b) When we respect someone, we take into account how our decisions can harm or benefit them, and try to benefit and not harm.

(Quando si rispetta qualcuno, si prenda in considerazione come le nostre decisioni possano arrecare danno o beneficio e propendere per il beneficio e non per il danno)

(c) What is relevant to someone being benefited or harmed is their capacity to be benefited or harmed.

(Ciò che è rilevante per qualcuno che si trova a essere beneficiato o danneggiato è la propria capacità di essere beneficiato o danneggiato)

(d) We should respect those who can be benefited or harmed.

(Dovremmo rispettare coloro che possono essere beneficiati o danneggiati)

PARTE SECONDA

(4) We should respect those who can be benefited or harmed.

(Dovremmo rispettare coloro che possono essere beneficiati o danneggiati)

(5) Sentient beings are the ones that can be benefited or harmed.

(Gli esseri senzienti sono coloro che possono essere beneficiati o danneggiati)

Va da sé che si può essere senzienti in molti modi diversi, e in parte già tutto ciò dovrebbe essere chiaro. Il tipo di esperienze di animali tra loro diversissime, come quelle dei delfini, stambecchi, cimici o esseri umani, potrebbero essere assolutamente incomparabili (come suggeriva, infatti, Ludwig Wittgenstein a proposito delle diverse "forme di vita") – ed è una

9 Si veda anche la ricostruzione dell'argomento in: <http://www.animal-ethics.org/argument-relevance/3/>

strategia grave e fallace quella di assimilare esperienze animali tra loro distanti.¹⁰ Eppure, e questo deve essere messo in risalto, ciò che queste esperienze hanno in comune è che tutte possono essere positive o negative per l'individuo che esperisce. Tale criterio agisce, dunque, anche come discriminare tra soggetti e oggetti:¹¹ un oggetto come un minerale che non è cosciente, e quindi non è neanche senziente, non può avere un'esistenza sensibile alle esperienze positive e negative. Questo è il motivo per cui, per poter essere danneggiati o aiutati, bisogna essere senzienti. Tutte le altre condizioni possibili sono irrilevanti e la senzienza, dunque, si caratterizza come condizione necessaria e sufficiente per l'etica – senza che questo, ovviamente, comporti uguaglianza tra individui su diversi piani quando entrano in gioco altre capacità. Se Aristotele è stato un filosofo migliore di Cartesio allora si merita maggiore spazio su un manuale di filosofia ma, non per questo, meno considerazione morale. Non si tratta, infatti, di eliminare le differenze tra diversi viventi quanto, semplicemente, di considerare tutti sullo stesso piano all'interno di un particolare contesto di riferimento: la morale. Seppur con le dovute precauzioni, infatti, l'argomento in favore della senzienza consente un discriminare efficace per costruire teorie etiche che, da un lato, non siano più antropocentriche ma che, dall'altro, non rischino di giungere a una qualche forma di stallo tale per cui non è più possibile conoscere il confine tra lecito e illecito.¹²

Nelle società contemporanee il rispetto, e dunque la considerazione morale di qualcuno, è ancora basata su principi tali per cui – quando va male – è necessario appartenere alla specie umana mentre, quando va bene, si è ancorati a un punto di vista ambientalista che non considera il benessere degli individui ma la conservazione di particolari ecosistemi o specie. L'argomento della rilevanza, e la strategia che pone la senzienza al centro dell'etica, mostrano invece che tutto ciò è sbagliato e che nessuna delle caratteristiche normalmente assunte come importanti per essere oggetti della morale è in alcun modo rilevante. Non serve poter dimostrare, uno a uno, che ogni animale è in grado di soffrire e provare esperienza perché anche

10 L. Caffo, *The Anthropocentrism of Anti-realism*, in «Philosophical Readings», Vol.VI: 2014, N. 2, pp. 65-74.

11 In modo molto più immediato di altri criteri proposti nella storia della filosofia come, per esempio, quello di Brentano che discrimina tra soggetti e oggetti sulla base del possesso di intenzionalità.

12 Cosa che capita, a nostro avviso, con alcuni contemporanei tentativi in etica animale volti ad abolire anche la distinzione tra essere senziente e non: M. Calarco, *Identity, Difference, Indistinction*, in «CR: The New Centennial Review» 11/2: 2011, pp. 41-60.

questa, come l'assunzione secondo cui ogni umano sia dotato di pensiero, altro non è che un'astrazione di senso comune in accordo con le attuali conoscenze tecniche e scientifiche. Ciò che invece è necessario è comprendere i limiti delle attuali regole alla base dell'etica socialmente diffusa, basata su argomenti spesso validi e infondati, e l'importanza di un cambiamento verso modelli più razionali in grado di massimizzare il benessere degli individui che abitano questo mondo.

In un certo senso l'etica animale altro non è che l'etica *tout court*: perché non si tratta di fare distinzioni tra uomini e animali ma di comprendere quali criteri sono indispensabili per tenere in considerazione qualcuno che è coinvolto dallo spettro delle nostre azioni. E se un criterio è necessario per tenere in considerazione un individuo x, dunque, non può che esserlo per un individuo y, per un individuo z, e via dicendo. Non importa quale sia la specie, la razza o il sesso di quell'individuo: ciò che conta è la capacità di provare esperienze positive e negative. Tutto il resto è pregiudizio mascherato, più o meno in modo articolato, da qualche scusa filosofica per non cambiare in nessun modo lo stato di cose presente cosa che conviene, come sempre, a coloro che detengono il potere.

L'animalismo, come ricostruito fin qui, è una strategia. Ogni strategia, come un progetto, ha una sua planimetria. Ma se provassimo a leggere l'animalismo contemporaneo come il contemporaneo? In questo caso, quella definizione trovata su Think, secondo cui animalismo è essere essenzialmente organismi biologici, ovvero corpi, farebbe assumere all'animalismo tutta un'altra forma.

3. Prima di tutto, un'altra (apparente) stranezza

Close-up su un volto di ragazzo dalla faccia pulita e con indosso una felpa della marca Robe di Kappa, siamo a metà degli anni Novanta, in un luogo non specificato. Potrebbe essere un mondo fantastico o futuro, oppure antichissimo in cui animale umano e non umano si sono ibridati in una terza identità sconosciuta. Il ragazzo, l'artista Diego Perrone, ha una gallina in testa, una vera gallina. Se Luca Cerizza in un testo sull'artista descrive efficacemente questo lavoro con l'espressione "ritratto dell'artista da cucciolo"¹³ a significare che, qui, si intuiscono molte delle curiosità intellettuali e artistiche di Perrone, è l'artista stesso a dichiarare al riguardo:

13 L. Cerizza, *Troppo strano per morire. Movimento in tre parti e comunque incompleto su Diego Perrone*, in *Diego Perrone. La mamma di Boccioni in ambulanza e la fusione della campana*, a cura di C. Laubard e A. Vilianni, Skira, Milano 2007.

“volevo mettere la mia testa e quella della gallina a contatto”.¹⁴ Non c'è molto antispecismo in questo e non c'è forse neanche dell'animalismo, ma la gallina non è un copricapo bensì un corpo *altro* da indagare attraverso il nostro corpo. Non è una stranezza e forse neanche una banalità: l'arte contemporanea si rivela uno strumento potentissimo quando di tratta di indagare l'animalismo contemporaneo e l'animalità come progetto.

3.1 Adesso, una (rapida) digressione

Crediamo sia indubbio che negli ultimi anni ci sia stato un visibile incremento di opere d'arte che utilizzano il corpo dell'animale oltre che la sua rappresentazione. Al di là dei ben noti Damien Hirst e Maurizio Cattelan, la questione dell'animalità – intesa come testa d'ariete per abbattere la barriera che ci separa dall'alterità tutta – attraversa il lavoro di numerosi artisti la cui ricerca non verte in particolare su quel tema. Tutto conduce all'animale, si potrebbe dire, ma come? Attraverso quali snodi del pensiero l'antispecismo filosofico sconfina, transita e si trasforma nell'animalismo contemporaneo, ovvero nella questione dell'animalità?

Un recente intervento di Giovanni Aloï, segna un punto fondamentale in un dibattito che, abbandonate le tavole rotonde e i pochi timidi gruppi di *Animal Studies*, si va affacciando nel mondo dell'arte. In *Animal Studies and Art: Elephants in the Room*,¹⁵ Aloï affronta gli “elefanti” metaforici che ingombrano il campo di un confronto moderno e aperto sul rapporto tra il pensiero contemporaneo e l'animalità, come definito poche righe qui sopra: “l'animalismo non è una parte della filosofia contemporanea: l'animalismo è la filosofia contemporanea o, meglio, l'animalismo è il contemporaneo”. Secondo Aloï, molti degli studi sull'animale nell'arte contemporanea non tengono conto della complessità etica ed estetica e, aggiungiamo noi, dell'incompatibilità di fondo tra molte importanti opere d'arte e i diritti degli animali non umani. Basterebbe seguire le linee guida alla “Dichiarazione Universale dei diritti degli animali”, pubblicata nel 1977 a Parigi per

14 Dichiarazione dell'artista durante l'incontro a Casa Cavazzini Museo d'Arte Moderna e Contemporanea di Udine, 2 luglio 2015.

15 G. Aloï, *Animal Studies and Art: Elephants in the Room*, in «Antennae. The Journal of Nature in Visual Culture» marzo 2015, scaricabile da <http://www.antennae.org.uk>. Su una posizione diametralmente opposta, seppur specifica rispetto al contesto americano e alla storia dell'autore, si veda S. Best, *Ascesa e caduta dei Critical Animal Studies*, in «Liberazioni»: <http://www.liberazioni.org/articoli/BestS-AscesaECadutaDeiCriticalAnimalStudies.pdf>.

rifutare la maggior parte della produzione visiva contemporanea su questo tema. La Dichiarazione, infatti, oltre a non contemplare lo sfruttamento degli animali per qualsivoglia attività ricreativa per l'uomo (Articolo 10) contempla anche il rispetto per il cadavere dell'animale, spesso utilizzato in performance o opere che lo utilizzano come materiale di supporto.

Il punto fondamentale che il testo di Aloï porta all'attenzione, però, è che la complessità tematica sollevata dall'ingresso del corpo animale, dell'animale vivo, o della sua uccisione, esige che le risposte da parte di chi si occupa di questo tema, siano altrettanto complesse. Non buttare l'acqua sporca e il bambino implica, in questo caso, che il lavoro di artisti come Hermann Nitsch o Damien Hirst non debbano essere giudicati come inappropriati tout court dalla maggior parte degli *Animal Studies* (come oggi, appunto, accade di frequente) ma che l'atto di "acknowledging" (prendere atto) e quello di "praising" (approvare) debbano essere tenuti separati per trarre eventualmente un sapere storico e teorico su quello che certi lavori hanno da raccontarci sugli animali. Ma questo agire è possibile nella cornice filosofica che stiamo esplorando?

4. *Animalismo contemporaneo: qualche sfumatura di blu di Prussia*

L'animale è da sempre presente nella storia dell'arte ovviamente come soggetto/oggetto dall'arte classica in poi, ma anche nella prima opera d'arte che l'umanità ricordi: l'arte parietale nella Grotte di Lascaux. Meno ovviamente l'animale, il suo corpo, sono presenti come materia dell'arte: dai derivati dell'uovo presenti nella tempera, al siero bovino usato per il blu di Prussia fino ai pennelli realizzati in setole di maiale e via discorrendo.¹⁶ Ma è solo di recente che i due livelli di significato "protezione degli animali" e "teoria dell'animalità" si sono incontrati, raramente scontrati, più spesso ignorati. Casi celebri come appunto le vicende che hanno coinvolto il sopracitato Hirst oppure la recente mostra di Hermann Nitsch rifiutata dal Museo Jumex di Città del Messico, hanno comportato lo schieramento di forze su due postazioni ben definite: "non si deve mai usare il corpo dell'animale, in qualsivoglia forma, in arte" contro "non si deve mai attentare alla libertà dell'arte", ovvero l'arte è al di là o al di sopra o prima dell'etica. Ma è possibile, ed è sensato, cercare di analizzare e criticare alcune ope-

16 Cfr. L. Caffo; V. Sonzogni, *Food as social object: ontology, ethics and art*, intervento alla conferenza «Minding Animals 3», Nuova Delhi, gennaio 2015 e G. Aloï, *Animal Studies and Art: Elephants in the Room*, cit.

razioni sulla base di un rapporto maturo e profondo con il mondo dell'animale non umano, evitando di censurare il lavoro intellettuale degli artisti ma anche di concedere loro "tutto" (che è comunque un "tutto" che include i dominati, mai i dominatori)? In fondo, un mondo in cui si può far tutto, non è detto che sia il migliore dei mondi in cui vivere. Se questo variegato scenario dell'etica contemporanea – e di molte discipline con cui la storia dell'arte si incrocia nel tentativo di antropocentrarsi – ci fornisce degli strumenti effettivi per tentare di far avanzare la discussione, vale la pena anche ripartire dal fatto, ormai acclarato, che noi e loro siamo individui, abbiamo delle storie personali, gusti e aspettative, e che sono soprattutto la volontà di godere e quella di non soffrire ad accomunarci.

4.1 *Animalismo e dolore*

Immaginiamo di dover redigere, tra cento anni o più, il capitolo di un manuale, basato sul "The argument from relevance" – che ormai conosciamo bene¹⁷ in cui si selezionano alcune opere d'arte prodotte da un artista umano che includono la presenza di un animale non umano. Sulla base di queste indicazioni etiche analizzeremo alcune opere d'arte che esplicitano visivamente le affermazioni di Hare:

a) We should make our decisions on the basis of what is relevant to the effects they will have.

Nell'opera *Helena & El Pescador*, 2000, già utilizzata ampiamente come *case study*,¹⁸ l'artista cileno Marco Evaristi situa, dentro dieci frullatori Moulinex, dei pesci rossi vivi. Gli spettatori, con un gesto, possono attivare il frullatore, decidendo così della sorte del pesce. Il significato dell'opera è indagare tre tipi di persone: il sadico, il guardone e il moralista a partire dai singoli atteggiamenti rispetto all'opzione di premere il bottone di avvio. I frullatori erano effettivamente collegati alla corrente e rimasero attivi, nonostante l'ingiunzione, da parte della polizia danese, di scollegarli poiché lesivi del benessere animale. Il processo, in seguito a perizie che dimostrarono che i pesci morivano istantaneamente uccisi dalla lama e che comunque essi

17 Cfr. nota numero 9.

18 Cfr. la ricostruzione dell'opera in G. Aloï, *Art & Animals*, I.B. Tauris, Londra e New York 2012, pp. 121-122 e S. Baker, *Artist / Animal*, University of Minnesota Press, Minneapolis e Londra 2013, pp. 16-19. Un resoconto è presente in dettaglio sul sito web dell'artista: <http://evaristi.com/index.php/helena>.

non possiedono coscienza ma solo sensi, risultò a favore del direttore che non dovette pagare la multa. Il bottone fu premuto alcune volte.

b) When we respect someone, we take into account how our decisions can harm or benefit them, and try to benefit and not harm.

Per evadere dagli stretti confini della pratica artistica e volgere la propria ricerca verso l'azione, Hans Haacke in *Ten Turtles Set Free*, 1970, acquista dieci tartarughe in un negozio di animali e le libera in un bosco vicino alla Fondation Maeght, a Saint-Paul de Vence.¹⁹ Questo lavoro fa parte, insieme ad altre opere come *Chicken Hatchings* del 1969, di un corpus di lavori in cui l'artista costruisce gesti artistici le cui conseguenze sono in toto o in parte fuori dal suo controllo. L'opera consiste nella documentazione del rilascio degli animali sul territorio. Non sappiamo cosa ne sia stato delle tartarughe.

(c) What is relevant to someone being benefited or harmed is their capacity to be benefited or harmed.

In *Infinity Kisses*, 1981-7 e 1990-98, l'artista e performer americana Carole Schneemann esplora in assieme ai propri gatti Cluny prima e Vesper poi, un possibile terreno di intersezione della sensualità e del piacere umano e non-umano.²⁰ Baci, carezze ed effusioni assumono una nuova connotazione, mettendo in crisi la sensibilità carnofallogocentrica e l'eroticismo eterosessuale e riproduttivo. Sconfinando reciprocamente nell'altrui corporeità, la Schneemann e i suoi gatti danno vita a un'indagine sui tabù e sui confini di specie e di genere, culminata nel film del 2008, *Infinity Kisses – The Movie*. Entrambi i gatti sono stati compagni della vita dell'artista e non solamente usati per la realizzazione dell'opera.

(d) We should respect those who can be benefited or harmed.

Alcuni animali non umani sono stati uccisi durante alcune azioni artistiche di rilievo per la letteratura artistica: Ana Mendieta, *Untitled (Chicken Piece)*, 1972; Kim Jones, *Rat Piece*, 1976; Adel Abdessemed, *Don't Trust*

19 W. Grasskamp (a cura di), *Hans Haacke*, Phaidon, Londra 2004, p. 42 e sgg.

20 R. Riley, *Infinity Kisses*, in Carolee Schneemann, *Imaging Her Erotics. Essays, Interviews, Projects*, MIT Press, Londra e Cambridge 2002, pp. 263-265. Per un'analisi del bacio interspecifico si veda L. Turner, *When Species Kiss: Some Recent Correspondence Between Animots*, in «Humananimalia», 2:1, pp. 60-85.

Me, 2007. Nella prima opera che consiste in un video installato a monitor, l'artista cubana cosparge in proprio corpo con il sangue di un pollo appena decapitato.²¹ Nella performance di Jones, alcuni topi vengono bruciati vivi in una gabbia, a più riprese.²² Nel terzo lavoro, sei video in loop mostrano alcuni animali mentre vengono uccisi brutalmente a colpi di martello davanti alla telecamera.²³

In queste tre opere alcuni individui non umani vengono uccisi nel contesto dell'opera e pertanto la registrazione della loro morte non può essere compresa come pura documentazione, ma deve essere inclusa tra le opere che hanno scientemente danneggiato esseri senzienti. Questa appare essere la china più scivolosa, in cui libertà creativa ed etica si scontrano in maniera inevitabile.

Se dobbiamo rispettare coloro che possono beneficiare o soffrire in seguito alle nostre azioni, alcune opere, però, sembrano appartenere ed eccedere questa categoria, allo stesso tempo. Nell'opera *Art Farm* del 2004, l'artista Wim Delvoye ha tatuato alcuni maiali ai quali, una volta morti naturalmente, verrà asportata la pelle per essere venduta come opera d'arte, talvolta reinstallata su un'anima in fibra che simula il corpo dell'animale.²⁴ Grazie alla loro trasformazione in future opere d'arte, questi individui senzienti hanno avuto la garanzia di una lunga vita, seppur disturbata da un tatuaggio, male certamente minore del mattatoio...o no? Quali sono i limiti entro i quali l'etica contemporanea e l'animalismo come contemporaneo devono e possono estendersi? Queste opere si pongono come oggetti chiave per la riflessione etica e artistica attorno all'animalismo come filosofia del contemporaneo.

PARTE SECONDA

(4) We should respect those who can be benefited or harmed.

(5) Sentient beings are the ones that can be benefited or harmed.

Nella parte seconda dell'argomentazione di Hare, proviamo per un istante a estendere il campo alla sfera dell'umano, analizzando un'opera

21 Cfr. la scheda dell'opera su Electronic Arts Intermix <http://www.eai.org/title.htm?id=13680>

22 Cfr. l'analisi di S. Baker in *Artist / Animal*, cit. pp. 4-12.

23 *Adel Abdessemed: Situation and Practice*, MIT List Visual Arts Center, Londra-Cambridge 2009, pp. 15-16.

24 *Wim Delvoye. Artfarming*, Recta Publishers, 2008 e *Pigs*, Cultureel Ambassadeur Van Vlaanderen, Bruxelles 1999.

d'arte, o considerata tale, prodotta da un umano attraverso l'utilizzo di un altro umano vivo.

Alla Biennale di Venezia del 1972 Gino De Dominicis allestisce una sala che include "l'opera" (e qui le virgolette sembrano un imperativo morale, quasi più che nei paragrafi precedenti) 2° *soluzione di immortalità* (*L'universo è immobile*), composta da molti elementi, incluse precedenti opere dell'artista, oltre a un giovane ragazzo portatore di sindrome di Down, Paolo Rosa, conosciuto volgarmente per molti anni come "il mongoloide di De Dominicis" che però fu presto sostituito da una bambina.²⁵ Nelle intenzioni dell'artista, il ragazzo down avrebbe dovuto simboleggiare l'immortalità, l'assenza di ricordi del passato e di proiezioni future. Nella stessa linea di pensiero, De Dominicis aveva esposto nel 1970 un gattino corredato di didascalia relativa alla sua indagine sull'immortalità e, ancora su questo binario, avrebbe organizzato, nel 1975, una mostra riservata agli animali, in cui il pubblico era composto da un bue, un asino e altri non umani, spiati dal pubblico, tenuto fuori dalla galleria di Lucrezia De Domizio a Pescara. Gli individui come Paolo Rosa o gli animali invitati nella galleria rappresentano per De Dominicis lo stesso strumento che veicola l'incoscienza della morte e pertanto incarna, nelle sue messe in scena, il tanto vagheggiato concetto di immortalità.

In seguito a una sollevazione dell'opinione pubblica, i genitori querelarono l'artista adducendo come motivazione quella di non aver compreso il reale scopo del coinvolgimento del loro figlio. L'artista fu assolto "perché il fatto non sussiste".²⁶ Suonano ancora attuali le antiche parole di Pier Paolo Pasolini che dalle pagine de "Il Tempo" del 25 giugno 1972 tuonava contro il vuoto della (sotto)cultura italiana, contro la svalutazione operata in un contesto caratterizzato dal qualunquismo più sfrenato e da una confusione ideologica che aveva permesso che un portatore di sindrome di Down fosse lasciato dall'artista, ma anche dai suoi stessi genitori, alla mercé di sguardi che non vedono.²⁷

A Roma, pochi anni prima, Jannis Kounellis "espone" l'opera *Senza titolo* (*12 cavalli*), 1969, presso la galleria L'Attico. Nella volontà di indagare

25 Cfr. E. Charans, *Gino De Dominicis. 2° soluzione di immortalità (l'universo è immobile)*, Scalpendi, Milano 2012.

26 Ibidem, p. 43.

27 L'opera fu riallestita nella cornice di Frieze Art Fair a Londra nel 2006 nello stand di Wrong Gallery (un progetto di Maurizio Cattelan, Massimiliano Gioni, Ali Subotnick) con un'attrice portatrice di sindrome di Down, perfettamente consapevole del suo ruolo. Nel rimettere in scena "eticamente" l'opera d'arte, se ne tradisce l'originario intento. Si veda: A. Somers Cocks, *Wrong Gallery re-enacts 1972 performance which outraged Italy and the Vatican A man with Down's Syndrome will contemplate three objects during Frieze*, in «The Art Newspaper», 11 ottobre, 2006, p. 1.

la realtà del materiale artistico e la sua presenza viva per eliminare la soglia tra il reale e la rappresentazione, l'artista di origine greca tenta una ridefinizione dell'atto del mostrare facendo entrare nella Galleria L'Attico dodici cavalli vivi.²⁸ In una foto della vernice, si intravede De Dominicis, che si guarda intorno sornione. L'opera è stata riproposta quest'anno alla Galleria Gavin Brown di New York, generando uno strascico di commenti e articoli completamente diversi dalla prima volta in cui l'opera fu proposta.²⁹ Mentre quasi quarant'anni fa, fu l'opera a creare interesse, il suo potenziale ora sembra decaduto, come quello di un materiale radioattivo che a poco a poco si scarica. Il cavallo che diventa supporto per l'opera d'arte non guadagna e non perde, non soffre e non gioisce, in tal senso non vive e non muore: non esiste nella negazione delle sue caratteristiche etologiche e di specie.

(6) We should respect sentient beings

A proposito del rispetto degli esseri senzienti, in vita e in morte, scriviamo nel nostro *Un'arte per l'altro*: "Il titolo di questo lavoro di Cattelan del 1997 è *Novecento*. Si tratta di un cavallo tassidermizzato al quale sono state allungate le gambe durante tale processo. È un' "opera" impressionante, di una potenza straordinaria, che rende visibile la forza di gravitazione e l'inutilità dell'energia al tempo stesso e che, con il suo titolo, irride crudelmente al secolo passato. Contrariamente a quanto sostenuto dagli animalisti, che sovente hanno scritto al museo in cui è conservato per protestare contro la sua esibizione, si tratta di un cavallo scelto quando era già morto. [...] Del cavallo la provenienza si sa ed è simile a quella delle mummie del British Museum: trattasi di morto. A proposito, quelle mummie a te danno fastidio? Turbano la tua sensibilità o anche tu, come milioni di turisti, hai scattato una foto ricordo a quei denti osceni che sporgono dal cranio?"³⁰

Se siamo cresciuti con l'idea che una mummia è un reperto museale al quale si può scattare una fotografia, ci siamo dovuti negli anni adeguare al pensiero che essa non lo sia – o almeno che non sia *solo* o *più* quello ma *anche* altro. Le mummie del Museo Egizio del Cairo sono state collocate in

28 Cfr. G. Celant (a cura di), *Kounellis*, Fabbri, Milano 1992, p. 130 e L. M. Barbero; F. Pola (a cura di), *L'attico di Fabio Sargentini, 1966-1978*, Electa, Milano 2010, pp. 42-45.

29 R. Smith, *Review: Art That Snorts, From Jannis Kounellis, at Gavin Brown's Enterprise*, in «The New York Times», 25 giugno 2015: http://www.nytimes.com/2015/06/26/arts/design/review-art-that-snorts-from-jannis-kounellis-at-gavin-browns-enterprise.html?_r=0

30 L.Caffo; V. Sonzogni, *Un'arte per l'altro. L'animale nella filosofia e nell'arte*, Graphe, Perugia 2014, pp. 35-36.

un'ala apposita dove è assolutamente vietato fotografare. Un reperto museale è ridiventato quello che è sempre stato: il cadavere di un individuo che merita un atteggiamento improntato a scelte culturali, certo, ma soprattutto etiche, anche dopo migliaia di anni. Anche per *Novecento*, un giorno – e forse non troppo lontano – sarà così, tanto che già oggi, la sua esposizione viene preceduta da una targa che avvisa gli spettatori di un possibile turbamento della loro sensibilità.

II

Il contemporaneo attraversa l'animalità: dall'uso dei corpi animali, ma anche dall'immagine che degli animali utilizziamo, è possibile comprendere molte delle articolazioni dell'immagine dell'umano di oggi. Il dibattito sugli *Animal Studies* è molte cose, una buona bussola per orientarsi nella filosofia che ne analizza principi e parametri è quella che segue:

<i>Animal Studies:</i>	Animal Cognition	Filosofia – Animalità	Etica Animale
<i>Disciplina principale</i>	Scienza	Filosofia (ontologia)	Politica (questioni normative)
<i>Quali domande?</i>	Cosa sanno fare gli animali non umani?	Che cos'è l'animalità? Cosa significa essere animali?	Gli animali hanno diritti? Quali sono gli argomenti per la liberazione animale?

Le tre polarità degli *Animal Studies* – Animal Cognition, Filosofia dell'animalità ed Etica Animale – pongono problemi assai diversi e, ogni grappolo di tali problemi, costituisce un complesso settore di studi. Gli *Animal Studies* arrivano dopo ognuna di queste tre discipline facendo tesoro delle diverse/rispettive acquisizioni e considerando, successivamente, il problema dell'animalità alla luce di queste differenti articolazioni. Il tabellone serve a evitare ogni confusione ma anche, e soprattutto, per cominciare a fare ordine tra le varie questioni che sono oggetto degli *Animal Studies*.

Animal Cognition

Quando Jane Goodall, sono gli anni '60, comincia a studiare gli scimpanzé del Gombe Stream National Park,³¹ in Africa, degli animali non

31 Il resoconto di questi studi è in J. Goodall, *L'ombra dell'uomo*, Castelvecchi, Torino 2014.

umani – ovvero delle loro capacità – sappiamo poco e niente. Certo il primo etologo è Aristotele, collegato con da un filo rosso a La Mettrie, per non parlare di Köhler, eppure si segua quanto stiamo per dire. La Goodall, giovane ricercatrice (dottoranda in etologia) di Cambridge, sta per scoprire un mondo inesplorato – questo mondo è l'Animal Cognition orientata da dei principi etici (seppur ancora molto deboli) che, nel suo caso, opera in condizioni ecologiche (animali nei loro ambienti naturali), piuttosto che in laboratorio. Cartesio è autore di uno strano paradosso: proprio negando una dimensione cognitiva agli animali non umani, soprattutto nelle sue *Meditazioni Metafisiche*, ha costretto generazioni intere di filosofi, psicologi e neuroscienziati a lavorare sulla verifica di questo suo argomento. Ciò che ne è venuto fuori, malgrado la buona argomentazione di Cartesio – che agli animali riservò il paragone con gli orologi rotti –, è che i confini tra umano e non umano, proprio a partire da alcune essenziali proprietà individuate dal cartesianesimo, sono assai sfumati. L'Animal Cognition, nelle sue varie articolazioni, ha un funzionamento di questo genere:³² si individuano capacità cognitive essenziali nella specie Homo Sapiens che, intuitivamente, potrebbero essere rintracciate anche in altre specie – come il linguaggio, la teoria della mente, la coscienza, l'autocoscienza, ecc. Si costruiscono esperimenti volti a indagare tali capacità anche in altre specie animali – e il tutto, tendenzialmente, può procedere alla luce di uno dei due paradigmi³³ (entrambi già falsificati sulla base del lavoro svolto nella prima parte di questo capitolo) che seguono:

A) *Dimensione comparativa “migliore/peggiore”*: individuate certe caratteristiche nell'umano si utilizza, il paradigma umano stesso, per giudicare ed elaborare teorie sulla base dei risultati e dei riscontri di cognizione in altre specie animali;

B) *Dimensione non relazionale*: si osservano le capacità degli altri animali al di là di un confronto con le capacità di Homo Sapiens. Questa tradizione che ha le sue origini negli studi di Jakob von Uexküll,³⁴ contesta che umani e animali (e, in generale, le diverse specie) vivano negli stessi spazi senso/motori: ogni paragone è impossibile e falsa le indagini.

32 Si vedano i saggi contenuti in J. Smith, A. Mitchell, *Experiencing Animal Minds: An Anthology of Animal-human Encounters*, Columbia University Press, New York 2012.

33 Mi sono concentrato sulle differenze di tali paradigmi in Caffo (2014).

34 Cfr. J. von Uexküll, *Ambienti animali e ambienti umani: una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili*, Quodlibet, Macerata 2010.

Infine si decreta se una determinata specie – diciamo S1 – ha o non ha una determinata capacità – diciamo C1. A questo livello siamo a una pura procedura scientifica, scevra da implicazioni filosofiche o etiche e, non a caso, si riguardi il tabellone in tal senso, la domanda che regola queste indagini è: “cosa sanno fare gli animali non umani?”. La risposta banale è che gli animali non umani sanno fare tante cose, proprio come gli umani, quella meno banale è che il nostro stereotipo sui non umani si trova a dover affrontare alcune prove, così dure, da costringerci a ripensare anche la nostra idea di umanità. In un certo senso uno studioso di cognizione animale, ante-litteram, fu Charles Darwin con la sua *Sull'origine delle specie per mezzo della selezione naturale o la preservazione delle razze favorite nella lotta per la vita* del 1859: per la prima volta (da uno scienziato e non da un filosofo) viene mostrato come, tra noi e gli animali, non vi siano differenze qualitative e quantitative tali per cui sia possibile immaginare l'umanità come una scatola, isolata dalle altre, per capacità e potenzialità. Il nostro stereotipo sugli animali, infatti, è inversamente proporzionale allo stereotipo di umano: noi siamo gli unici esseri parlanti, pensanti, sofferenti, ecc. Gli studi della Goodall sono solo alcuni, tra le infinite ricerche, che hanno mostrato scimmie parlanti, mammiferi con teoria della mente o pappagalli in grado di contare.³⁵ Ma questo non è un capitolo su Animal Cognition ciò che è interessante, infatti, in questa sede, è capire che valore filosofico attribuire a tali ricerche e perché sono poi diventate patrimonio non negoziabile dei contemporanei *Animal Studies*.

In primo luogo l'Animal Cognition ha mostrato, scientificamente, una cosa che Jacques Derrida aveva teoricamente evidenziato: dietro la parola singolare “animale” si celano infinite specie, miliardi di individui, in grado di compiere attività diversificate, e possessori di molteplici proprietà, su cui troppo poco, e troppo velocemente, abbiamo ragionato. In secondo luogo ha sfatato il falso mito dei confini insfumabili e decisivi dell'umanità e qui, infatti, si è insediato il primo progetto che ha anche rotto i confini tra due delle caselle della nostra tabella: Animal Cognition ed Etica Animale. Siamo nel 1993 quando Paola Cavalieri e Peter Singer si fanno promotori del Great Ape Project,³⁶ un'associazione internazionale che si propone di ottenere, da parte dell'Organizzazione delle Nazioni Unite, una Dichiarazione dei Diritti delle Grandi Scimmie, tale da estendere anche ai primati superiori (orangi, bonobo, gorilla e scimpanzé) i diritti della specie Homo

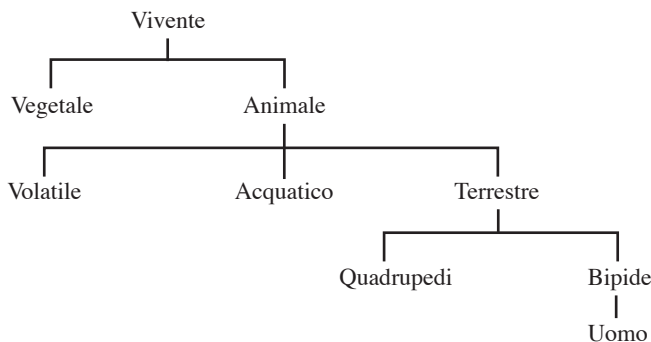
35 Molti di questi studi sono descritti nell'ottimo manuale di F. Cimatti, *Mente e linguaggio negli animali. Introduzione alla zoosemiotica cognitiva*, Carocci, Roma 2012.

36 Cfr. P. Cavalieri, P. Singer, *Il Progetto Grande Scimmia*, Theoria, Roma 1994.

Sapiens. L'idea è, finalmente, quella di ribaltare l'argomento di Cartesio colpendolo dove più nuoce: le implicazioni etiche. Se non si danno diritti a qualcuno solo perché incapace di linguaggio o teoria della mente allora, se qualcuno che prima non si riteneva in grado si scopre capace di tali attività, siamo costretti a riconoscergli i diritti prima negati – è la prima, e imponente, rottura scientifica dei confini morali tra umani e non umani. Su questa ibridazione tra i due lati opposti della nostra tabella si inserisce il primo tassello degli *Animal Studies*, proprio a partire dall'antenato Animal Cognition: non esistono animali umani e non umani – esistono gli animali – umani, maiali, mosche, vermi, il nostro essere speciali è un costrutto sociale, figlio di stereotipi che vanno sfatati.

Filosofia dell'animalità

Questo essere tutti animali, per parafrasi, significa condividere tutti la proprietà “animalità – proprietà necessaria, biologicamente, ma filosoficamente problematica. Fare una filosofia dell'animalità può voler dire molte cose – dal ragionare sugli argomenti con cui ci siamo distanziati come umanità, fino a concepire una diversa soggettività rispetto a quella “inclusiva/esclusiva” tipicamente umana. Se l'Animal Cognition rappresenta la fetta scientifica degli *Animal Studies*, l'animalità ne è quella filosofica: come la filosofia del linguaggio indaga condizioni di possibilità, principi e parametri del linguaggio, e idem quella della mente, così la filosofia dell'animalità – anche questa disciplina filosofica specialistica – indaga l'animalità come oggetto filosofico ed è, essenzialmente, si guardi sempre la nostra tabella, un'indagine ontologica. Se si prende in mano l'insuperabile *Categorie* di Aristotele si entra, immediatamente, in media res:



Lo schema ad albero ripropone una classica tassonomia aristotelica, contro quella di matrice platonica basata sull'istanziamento delle idee in particolari (ciò che oggi arriva fino al modello "type/token"),³⁷ in cui dal vivente si scende, per particolari, fino all'umano. Questa immagine ontologica ci permette di introdurre, per la prima volta, tre approcci metafisici all'animalità – nati in senso alla sua filosofia – che a nostro avviso ci accompagneranno nel futuro della ricerca in tal senso:

A) *Identità*: teoria che cerca di comprendere in cosa i diversi enti, umani e/o animali, siano tra loro identici soffermandosi, idealmente, su ciò che esiste prima di biforcazioni che tendono a diversificare. Per esempio animali diversi tra loro accomunati per capacità quali "sofferenza", "linguaggio", "vita mentale", ecc.

B) *Differenza*: teoria che cerca di comprendere e valutare le differenze tra i diversi enti, umani e/o animali, soffermandosi sulla tesi che la diversificazione è talmente vasta e complessa che non abbiamo elementi per ragionare sull'identità, se non metaforicamente o strumentalmente, degli enti in questione.

C) *Indistinzione*: teoria che contesta alla radice la tassonomia ontologica degli enti viventi: non abbiamo, e non dobbiamo per motivi morali, organizzare il vivente attraverso una teoria delle categorie. Questo apparentemente strampalato approccio metafisico ha antenati nobili: si pensi al *topos dell'indicibilità* già di derivazione omerica. Dinnanzi a «qualcosa di immensamente grande o sconosciuto, di cui non si sa ancora abbastanza o di cui non si saprà mai»,³⁸ è meglio o tacere, o fare elenchi e liste approssimative che mirino, comunque, all'indistinto indefinito.

Crediamo sia necessario comprendere le condizioni primarie per una filosofia dell'animalità e in che senso, dunque, si discuta di ontologia. Se decidiamo di fare una filosofia/teoria dell'animalità dobbiamo, prima di tutto, operare una scelta di campo – tale scelta, tra uno dei tre paradigmi in questione, condiziona tutte le operazioni successive – etiche, normative, scientifiche (si noti il parallelismo con i due paradigmi isolati nell'*Animal Cognition*), ecc. Come abbiamo detto, inserendo la domanda nella casella del nostro tabellone, la questione è "che cos'è l'animalità?" – considerando, dunque, lo schema aristotelico che abbiamo riportato significa, per

37 Cfr. L. Wetzel, «Types and Tokens», in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Edizione primavera 2014), a cura di Edward N. Zalta (online).

38 U. Eco, *Vertigini della lista*, Bompiani, Milano 2009, p. 49.

parafrasi, cosa si prova a stare nella casella “animale” e, solo dopo, comprendere attraverso una delle tre teorie appena esposte il fenomeno della selezione in categorie diverse che particolareggiano l’animalità. La filosofia dell’animalità è il cuore pulsante degli *Animal Studies*, ed è al centro della nostra tabella, perché consente subito di ragionare sulla interdisciplinarietà che degli studi animali è caratterizzante. Innanzitutto ci permette di operare una distinzione che sarà fondamentale per tutto il lavoro di ricerca su questi temi, ovvero, quella tra animale e umano intesi, da un lato come oggetti naturali, dall’altro come oggetti sociali. Prima di tutto definiamoli:

- Oggetti naturali (laghi, pianeti, ecc.,) esistenti nello spazio-tempo in modo del tutto indipendente dai soggetti che li conoscono, anche se talvolta possono cadere nella sotto-categoria di “artefatti” (tavoli, lampadari, ecc.);
- Oggetti sociali (denaro, cittadini, ecc.,), privi di esistenza spaziale, ma con una chiara durata temporale (ad esempio la lira italiana, oramai in disuso), dipendenti dai soggetti che vi accedono.

Poi vediamo di usare queste due categorie per la distinzione di cui stiamo parlando:

- Umani/Animali come oggetti naturali: si intendono gli individui nella loro esistenza biologica, indipendentemente da come vengano concettualizzati, e al di là delle interpretazioni corrette o scorrette che su di essi possiamo avere;
- Umani/Animali come oggetti sociali: si intendono i ruoli e le convenzioni connesse che negli individui biologici hanno il loro supporto materiale. In questo contesto (e mai nel caso degli oggetti naturali) vale il detto di Michel Foucault «l’uomo è un’invenzione recente» – nel senso che ci si riferisce non a cosa uomini o animali sono, ma cosa si pensa tali individui siano.

Prima facie, una filosofia dell’animalità serve proprio a indagare che relazione esista tra queste due diverse caratterizzazioni di animali umani e non umani. Se nel caso degli oggetti naturali siamo dinnanzi a batterie argomentative di ordine scientifico nel secondo, ovviamente, entrano in gioco una serie di considerazioni politiche che gli *Animal Studies* acquisiranno come componente primaria. Come e perché si passa da una distinzione biologica a una gerarchia morale? E in che modo questa distinzione politica influenza la nostra esistenza? Ma per rispondere a queste domande

abbiamo ancora tempo – prima, così possiamo poi cominciare a esplorare gli *Animal Studies*, osserviamo la terza polarità della nostra tabella – quella su cui abbiamo tanto detto nella prima parte del capitolo e a cui ora diamo un degno posizionamento.

Etica Animale

L'etica animale è la regina indiscussa della nostra tabella almeno per due motivi: popolarità e capacità di traino delle altre polarità degli *Animal Studies*. Non è un caso che ancora molti credono che occuparsi di *Animal Studies* significhi, essenzialmente, pronunciarsi in favore dei diritti degli animali non umani. L'etica animale è la disciplina che problematizza lo status morale degli animali non umani e, anche in questo caso, sono possibili approcci radicalmente diversi al problema (che, in parte, abbiamo già visto). La domanda che guida questa disciplina è “gli animali hanno diritti?” oppure, in prospettive che contestano l'applicabilità di nozioni normative come “i diritti” agli animali non umani la domanda diventa, piuttosto, “gli animali possono o non possono essere sfruttati dagli umani?”. La storia dell'etica animale è una storia recente e poco senso ha, davvero, rifarsi a Plutarco, ai Pitagorici, ecc. La questione, lo abbiamo detto, si sviluppa organicamente dal 1975 con la pubblicazione del libro *Animal Liberation* da parte del filosofo utilitarista Peter Singer che si chiede “esistono buoni argomenti per non dare gli stessi diritti ai non umani che diamo agli umani?”. Con questa domanda le caselle della tabella sgretolano i loro rispettivi confini, si fondono, e cominciano a fare da battistrada agli *Animal Studies*. Si segua il ragionamento.

Il motivo per cui Singer e poi, più in generale gli etici animali, possono farsi la domanda in questione è che tutta una serie di stereotipi sugli animali – proprio grazie all'*Animal Cognition*, per esempio – cominciano a vacillare. Il caso standard è quello della sofferenza – ma le cose non sono semplici come potremmo pensare. Si ripensi all'argomento cartesiano accennato precedentemente: gli animali sono degli automi. L'argomento di Cartesio ha un funzionamento e una struttura di questo genere:

Premessa A: Gli animali sono automi (perché privi di linguaggio);

Premessa B: Se gli animali sono automi, allora sono privi di stati mentali;

Premessa C: Se gli animali sono privi di stati mentali, allora sono privi anche dello stato mentale del dolore;

Premessa D: Se gli animali sono privi dello stato mentale del dolore, allora, non hanno status morale;

Conclusione: Se gli animali non hanno status morale è giustificato per noi, allora, abusare di loro per diversi motivi (abbigliamento, ricerca, divertimento e alimentazione).

L'argomento cartesiano è problematico in più premesse (a cominciare dalla A) ma è sulla scoperta che gli animali possano soffrire che Peter Singer, e molti altri, muovono una strada antagonista al cartesianesimo. Se non avessimo idea del fatto che gli animali soffrono, effettivamente, fare etica animale sarebbe, ne più e ne meno, come fare etica del nostro frullatore. Per cui è da una scoperta scientifica (prima casella della tabella), problematizzata alla luce della filosofia (seconda casella), che si passa considerazioni di ordine etico e normativo (terza casella). Se nel caso scientifico, o filosofico, tuttavia la "rottura dei confini" rimane più problematica nel caso etico, invece, i confini tra umano e non umano sfumano del tutto: il nostro preconetto sulla superiorità morale di Homo Sapiens è, finalmente, in pericolo. Molto spesso questa strategia è stata definitiva "espansione del cerchio dei diritti" perché, idea di base, è che esista già una zona inviolabile dei diritti umani in cui poi, in un secondo momento, inseriamo anche i non umani – capito che i motivi per includere i primi non sono diversi da quelli per includere i secondi. Questa è una strategia controversa e spesso contestata e tutto il ragionamento che potremmo fare, in tal senso, è speculare alle categorie metafisiche isolate per la filosofia dell'animalità: identità, differenza e indistinzione. Vediamo, ancora una volta, nel dettaglio quelle che sono, in questo caso, le correlazioni etiche delle categorie precedentemente isolate:

A) *Etica identitaria:* teoria etica secondo cui, sulla base di un nucleo di enti già portatori di diritti e status morale riconosciuti, individua le caratteristiche essenziali di tale riconoscimento affinché, trovate anche in enti prima esclusi da tale nucleo, si possa consentire anche l'inserimento di tali enti.

B) *Etica della differenza:* teoria etica che contesta alla radice l'idea che si possa dare status morale a certi enti non valorizzandone le specificità quanto, piuttosto, appiattendone le caratteristiche entro un analogo identitario con enti il cui status morale è già riconosciuto. L'etica deve problematizzare le differenze e comprendere che è impossibile passare, argomentativamente, da differenze estrinseche (biologiche, per esempio) a differenze morali.

C) *Etica dell'indistinzione*: teoria etica che contesta alla radice qualsiasi paragone tra enti diversi per promuovere una qualche elaborazione morale/normativa. Il problema sta alla radice: nel fare un'etica – prendendosi un diritto che non è giustificabile in partenza (decidere della vita altrui).

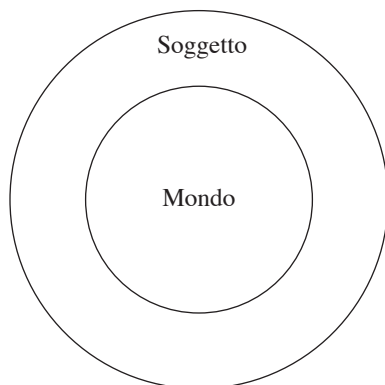
Basti comprendere come, anche per l'etica animale, le cose sono assai più complicate di come potrebbero intuitivamente sembrare. E cominciamo dunque, infine, a vedere nello specifico come queste tre polarità esposte articolino la questione filosofica degli *Animal Studies* che è, infatti, in senso aristotelico, assai più vasta delle parti che la compongono.

La questione filosofica degli Animal Studies

Ermeneutica

La questione filosofica degli *Animal Studies* emerge nel momento in cui, attraverso il loro filtro, sezioni intere della filosofia appaiono sotto una luce nuova e inaspettata. Una filosofia degli *Animal Studies* è, essenzialmente, una filosofia dei punti di vista che popolano il mondo: dovrebbe essere subito chiaro, dunque, perché l'ermeneutica – come teoria dell'interpretazione – è immediatamente investita da questo settore. Nella seconda edizione di *Estetica Razionale* Maurizio Ferraris, che dell'ermeneutica era stato uno dei maggiori teorici e sostenitori, sintetizza brevemente il nocciolo della questione: «c'è un mondo intero che non dipende da quello che sappiamo, e non è affatto un mondo laterale o occasionale: è il mondo in cui viviamo e che condividiamo con altri esseri viventi i quali non condividono i nostri schemi concettuali»³⁹ che significa, brevemente, che il nostro punto di vista è solo uno tra i molteplici possibili sul mondo. Questo costringe a rivedere, del tutto, la maggior parte delle nostre idee sul rapporto tra soggetto e oggetto – e, ancora una volta, più o meno c'entra Cartesio e la sua eredità. Si consideri il classico rapporto soggetto/mondo cartesiano:

39 M. Ferraris, *Estetica Razionale* (2ª ed.), Raffaello Cortina, Milano 2011, p. 577.



Penso, dunque sono,

che, per parafrasi, significa: il mondo dipende dal pensiero. La frase di Ferraris, da sola, è esplicativa del perché tale rapporto è un assurdo filosofico ed è anche, lo vedremo quando sarà il momento, ciò che garantisce all'antropocentrismo le sue condizioni di possibilità. Il riconoscimento di altri animali come soggetti su cui, per esempio, è incentrata tutta la ricerca di Derrida nel suo *L'animale che dunque sono*⁴⁰ – è la base degli *Animal Studies* e, ovviamente, il motivo per cui l'ermeneutica è costretta a reinvertarsi o, quantomeno, a localizzare le sue pretese (diventando, per esempio, un'ermeneutica umana – ma perderebbe di senso). Segue un aforisma che rappresenta, plasticamente, la versione dell'ermeneutica postmoderna che, tranquillamente, potrebbe abbracciare visioni come quelle di Jean-François Lyotard o Gianni Vattimo:

Il soggetto comprende il mondo, quasi trascendendolo – non esisterebbe senza il soggetto conoscente.

Il primo problema è che, in casi del genere, è sempre di soggetti umani che stiamo parlando – l'ermeneutica, già nei suoi formulatori più celebri come Hans-Georg Gadamer, è sempre una sorta di teoria della verità come chimera irraggiungibile e soggettiva⁴¹ – una teoria dell'impossibilità della traduzione tra lo sguardo e i suoi oggetti (gli oggetti dello sguardo sono spesso interni al soggetto stesso, filtro insuperabile). Questo nega un pia-

40 (Derrida 2006).

41 Si veda soprattutto il classico (Gadamer, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 2000).

no di realtà che trascende lo sguardo, se interpretiamo debolmente i suoi assunti, oppure la rivaluta ribaltando la prospettiva. Questa seconda via è quella inaugurata dal raggio degli *Animal Studies* – ogni occhio ragiona a modo suo, e molteplici sono gli sguardi sul mondo – noi e gli animali viviamo un mondo identico e che ci trascende, ma ognuno di noi ha un mondo diverso – perché diversi sono gli apparati percettivi ed esponenziali che alla realtà si approciano. Interpretare è conoscere un mondo che c'è già dato, e che condividiamo con altre menti, alla luce di un filtro specifico che non ci rende superiori – ma diversi. Su questo “già darsi” del mondo gli *Animal Studies* interpellano, e con loro noi, il campo primario della filosofia: l'ontologia.

Ontologia

L'ontologia è la branca della filosofia che si occupa di rispondere alla domanda “che cosa c'è?”.⁴² Per l'ermeneutica il collegamento era più chiaro mentre qui, se si esclude l'espressione sociale dell'ontologia di cui abbiamo già detto, il collegamento è più sottile. Ancora una volta è dal “punto di vista” che dobbiamo partire: è l'umano a chiedersi cosa esiste, ed è dalla sua prospettiva che valuta possibili risposte. Si riporti alla mente l'immagine dell'uomo vitruviano di Leonardo da Vinci. Sappiamo bene come questa rappresentazione non costituisca tanto, o soltanto, un canone ideale per le costruzioni geometriche quanto, piuttosto, un metaforico manifesto dell'antropocentrismo: il mondo a disposizione dell'umano. Tra le varie teorie ontologiche “sul mercato” filosofico si presti particolare attenzione, per adesso, alle seguenti:⁴³

- **COSTRUTTIVISMO:** Approccio che considera la realtà come ontologicamente dipendente dal soggetto epistemico e dai suoi processi cognitivi. Per esempio, in ontologia della matematica, è un approccio per cui gli enti matematici sono realizzazioni concettuali del pensiero, esistenti solo nella misura in cui sono ottenibili dimostrativamente in modo diretto
- **NOMINALISMO:** Teoria che nega l'esistenza di universali, intesi come entità indipendenti (ad esempio non esiste la bianchezza, ma soltanto questo foglio bianco, o quel muro bianco), sostenendo che universali sono solo i nomi.

42 Cfr. W. V. Quine, *On What There Is*, in «Review of Metaphysics», 2 (1948/ 1949).

43 Entrambe le definizioni derivano da L. Floridi, G. Terravecchia, *Le parole della filosofia contemporanea*, Carocci, Roma 2009.

L'uomo vitruviano si innesta, come canone, in entrambi gli approcci. Da un lato la realtà, stiamo parlando del costruttivismo, è dipendente dal soggetto conoscente – che è sempre un soggetto umano – mentre, dall'altro, lo scudo del nominalismo, difende i suoi argomenti sostenendo che esistono solo particolari concreti o “nomi” – e ancora una volta siamo noi gli arbitri assoluti. Non sono certo concezioni interscambiabili, gravissimo pensarlo, ma sono analizzabili sotto lo stesso filtro per quello che qui è interessante: l'inventario del mondo è sempre, e soltanto, il “nostro” (ovvero di Homo Sapiens, quando non è proprio di un Homo Sapiens). Più che oggetti che popolano il mondo esistono liste con cui lo sezioniamo: al di là della lista, niente – siamo a una sorta di reinvenzione del “non c'è fuori testo” di Derrida in un diversamente antropocentrico, anche se filosoficamente più robusto, “non c'è fuori lista”. Come abbiamo visto nel caso dell'ermeneutica filosofica, ancora una volta, introdurre altri soggetti portatori di mondo nel nostro sistema di riferimento ontologico cambia, radicalmente, il nostro approccio ai problemi fondamentali della catalogazione dell'essere (l'ontologia, appunto).

Introdurre altri punti di vista nei nostri sistemi di riferimento, che abbiamo detto essere compito primario degli *Animal Studies*, conduce ad arginare, o comunque a rielaborare, anche alcune delle principali teorie ontologiche in filosofia. La realtà, almeno quella che non è espressione di oggetti sociali da noi costruiti, è indipendente dai soggetti che vi si avvicinano che, sicuramente la interpretano e vivono in modo differente, ma questa differenziazione è possibile proprio perché, alla base, c'è un terreno comune su cui tutti camminiamo. La vita, poi, diventa un differenziante della realtà: e il realismo, forse, una chimera.

Estetica

Certo, i “punti di vista” saranno pure molteplici – ma c'è vista e vista, penseranno in tanti. Che ne è, per esempio, del vedere – più in generale del percepire – che sta alla base dell'estetica? La questione è: altri animali nel nostro sistema di riferimento filosofico mettono in crisi anche l'idea, più o meno accettata, che Homo Sapiens sia l'unico in grado di esperienza estetica in senso tecnico? Sì, la risposta è secca.⁴⁴ Ma va articolata. Siamo sempre ancorati alla questione del rapporto “soggetto-mondo” che è, non serve ripeterlo, la questione fondamentale della filosofia. L'estetica è spesso maldestramente intesa come sinonimo di “filosofia dell'arte” mentre è,

44 L'argomentazione migliore su cui la nostra ricostruzione, più o meno, si basa è in F. Cimatti, *Una bestiale sovranità*, in «Liberazioni: rivista di critica antispecista», 5: 2011, pp. 38-52.

invece, primariamente legata alla αἴσθησις, ovvero alla “sensazione”, e ha le sue radici nel verbo αἰσθάνομαι – che significa “percepire attraverso la mediazione del senso”. Martin Heidegger sostenendo la povertà di mondo degli animali è autore, contemporaneamente, e come spesso capita a chi sostiene tesi filosofiche in modo confuso (in fatto di confusione argomentativa era un maestro), di un duplice sentiero che è possibile percorrere – (1) gli animali, poveri di mondo, non percepiscono attraverso la mediazione del senso – sono al di qua dell’estetica; (2) gli animali – proprio perché percepiscono senza mediazione dei sensi sono gli unici in grado di autentica esperienza estetica. La (2) è una strada che poco ci appare interessante (ed è antropocentrica in modo palese) ma che in un capitolo, come questo, sembra necessario riportare.

Il rapporto umano/mondo è sempre un rapporto di aspettative. Se andiamo a fare una passeggiata in un bosco ci aspettiamo una serie di cose che, a prescindere dalla loro reale verificabilità, fanno sì che non vi sia autentico stupore qualora dovessero capitare. In un bosco un volatile potrebbe presentarsi dinnanzi ai nostri occhi con molta più facilità che in una stanza d'albergo così come, in una galleria d'arte contemporanea, non ci stupiremmo così tanto nel trovare un qualche animale tassidermizzato per rappresentare qualche allegoria umana (stile *Novecento* di Maurizio Cattelan – al Castello di Rivoli Museo d'Arte Contemporanea). Questo rapporto di aspettative è la spedizione umano/mondo che porta la realtà a essere sempre estremamente concettualizzata per coloro che seguono questa strategia (2), di derivazione heideggeriana, per gli animali avviene invece l'inverso. La mancata separazione, e dunque concettualizzazione, dal/del mondo permette agli animali di stupirsi, realmente, dinnanzi ai più disparati accadimenti – questo “stupore”, che è percezione all'ennesima potenza, garantisce autentica esperienza estetica al non umano.

Va da sé che basta quello che fin qui abbiamo detto per riconoscere l'antropocentrismo in questa concezione che, con la scusa di ridare agli animali capacità di αἴσθησις, li relega ancora una volta in un mondo stereotipato e maldestro. Il punto filosofico in cui gli *Animal Studies* articolano questioni estetiche è, a mio avviso, un altro. Si consideri la più classica delle illusioni percettive – l'anatra/lepre. Sappiamo qual è il problema: l'occhio ragiona a modo suo, non ci sono esperienze che tengano. Conosciamo l'illusione, siamo coscienti che ci sono sia un'anatra che una lepre – ovvero una congiunzione, ma non possiamo che vedere la disgiunzione: o un'anatra, o una lepre. Questa vittoria dei sensi sulla ragione è, esattamente, ciò che dobbiamo cercare nell'animalità: l'estetica è il terreno filosofico che davvero congiunge animali. Gli *Animal Studies* sono la messa in scacco dell'idea

secondo cui la ragione – come emblema dell'umanità – sia metro e giudizio di ogni cosa. C'è qui una questione, assai complessa, che risiede nella comprensione dell'animalità, come entità teorica, in grado di ricongiungere almeno funzionalmente la grande frattura concettuale che esiste tra i sistemi di pensiero occidentali “logocentrici” e quelli orientali, prendiamo per non essere vaghi quello cinese,⁴⁵ in cui si dà risalto a un modo completamente diverso di ragionare.

Riconsiderare l'animalità significa considerare un diverso modo di stare e guardare il mondo (l'animalismo dunque è davvero il contemporaneo) – non è un caso che molte delle filosofie orientali considerino gli animali come soggetti integranti del mondo in modo assai più radicale che i sistemi di pensiero occidentale – sta qui, forse, l'essenza della questione animale: una rivoluzione di pensiero, prima che di comportamenti.

Morale

Dulcis in fundo, ovviamente, la morale. Quale sia lo sconvolgimento assoluto degli *Animal Studies* rispetto all'etica è ormai ovvio e lo abbiamo già detto: questa introduzione di altri punti di vista, infatti, non poteva limitarsi alla pura dimensione speculativa (come in Derrida o Deleuze). Decentrare la prospettiva, d'altronde, significa “curarsi” anche di soggetti inaspettatamente presenti nel nostro sistema di riferimento. Ora, tradizionalmente, etica e morale non sono sovrapponibili:⁴⁶ se l'etica è la regolamentazione dei comportamenti – distingue i buoni o moralmente leciti, dai cattivi o illeciti – la morale ne è in qualche modo l'oggetto (anche che se è controverso capire se le proprietà della morale possano essere completamente considerate come “oggetto” delle proposizioni dell'etica).⁴⁷ Su questi due piani, comunque, la prospettiva degli *Animal Studies* articola la sua trasformazione: da un lato, infatti, impone di regolamentare i comportamenti non soltanto tra umano e umano, ma anche tra umano e animale

45 Fondamentale l'analisi che compie Anne Cheng a proposito della differenza del pensiero cinese con quello occidentale in cui si procede per rivelazioni e rielaborazioni di senso comune, piuttosto che per argomentazioni – cfr. A. Cheng, *Storia del pensiero cinese: Dalle origini allo «Studio del mistero»*, Einaudi, Torino 2000.

46 Come è chiaro da *About Ethics* in P. Singer, *Practical Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, pp. 1-15).

47 Cfr. Kevin M. DeLapp, *Metaethics*, *The Internet Encyclopedia of Philosophy*: <http://www.iep.utm.edu/metaethi/#SH3b>

mentre, dall'altro, cerca di comprendere se siamo strutturalmente adatti a condividere il mondo in modo non violento con gli animali.

La grande questione è capire se una morale per gli animali è possibile solo entro uno spazio culturale oppure se, al contrario, ci sia una qualche tendenza naturale che lega a doppio filo l'etica umana a quella animale. Diciamo subito che dirimere la questione non ha nulla a che vedere con la possibilità stessa di un'etica animale: che una cosa sia o meno naturale, infatti, non è argomento in favore di una sua istituzionalizzazione – noto, infatti, l'argomento della fallacia di Hume. Tale fallacia, spesso detta anche ghigliottina, sancisce l'impossibilità (debole) di passare dall'essere al dover essere *ex-abrupto* – e anche questo, ovviamente, sarebbe il nostro caso se cercassimo il “perché” dell'etica animale nella nostra natura. Tuttavia gli *Animal Studies* impongono di ripensare la morale come fenomeno completamente convenzionale: qualcosa che consenta di non ricadere nell'argomento “paese che vai, usanze che trovi”. Sembra una banalità, ma così non è. Melanie Joy, una psicologa americana, comincia il suo più noto libro⁴⁸ con un esperimento mentale – ricostruiamolo, liberamente, e cerchiamo di capirne il valore filosofico.

L'esperimento del Golden Retriever:

Una famiglia americana organizza una bella cena – piatto centrale arrosto con patate. Gli invitati, deliziati dal pasto, si complimentano con la cuoca: “che buona questa cena, davvero complimenti!”. La cuoca, con garbo, risponde che il segreto è nella carne: “il Golden Retriever è davvero gustoso, se ben cucinato”. Dopo attimi di imbarazzante silenzio, gli invitati, ormai disgustati, si rifiutano di continuare a mangiare. Il senso di disgusto continuerà anche dopo aver scoperto che era uno scherzo.

Analizziamo l'esperimento mentale.

Gli invitati erano convinti di mangiare della “normale” carne, presumibilmente di vitello, eppure scoperto che la carne era “anomala” – ovvero di cane, nonostante ne avessero apprezzato il gusto, credono che la cosa sia disgustosa. La Joy analizza la cosa psicologicamente ma cerchiamo invece di capire, filosoficamente, cosa è successo o, almeno, come possiamo descrivere tutto ciò. La carne che è stata servita era la stessa sia prima che dopo la falsa rivelazione: ciò che cambia, dunque, non è il suo statuto ontologico ma la nostra epistemologia – l'accesso che abbiamo alle cose

48 M. Joy, *Perché amiamo i cani, mangiamo i maiali e indossiamo le mucche?*, Sonda, Casale Monferrato (AL) 2013.

che conosciamo e, in questo caso, mangiamo. Ragionando in generale non si capisce per qualche motivo una cosa C, che prima trovavamo gustosa, dovrebbe risultare disgustosa una volta che sappiamo che in realtà è una C1. Lo capiamo se ci relazioniamo con un contesto socioculturale, chiamiamolo SC, tale per cui C entro SC è consueto mentre C1, laddove non è proprio illegale, è desueto in SC. Ma il problema è comprendere perché, ovvero operare una decostruzione di questi dati di fatto, cercando di capire se esiste un motivo reale per questo discrimine. Chiaramente non esiste nessun motivo intrinseco, nel senso di strutturale,⁴⁹ per cui mangiare un animale piuttosto che un altro sia moralmente rilevante – tuttavia il disgusto avviene nel momento in cui si è superata la barriera culturale il che ci porta ad immaginare, per contrappasso, un esperimento mentale in cui sia lecito mangiare il cane e non il vitello.

In questo senso gli *Animal Studies* conducono a riflettere anche sulla caducità delle nozioni culturali quando si tratta di fare i conti con argomenti delicati, come quelli morali, portandoci a postulare teorie che conducano a rendere saldi, e non culturalmente relativiste, acquisizioni etiche.

E se al posto del cane ci fosse stato un bambino... sicuri che avremmo ancora gridato al relativismo dei costumi?

L'animalismo: non solo di animali, ma del tempo presente. Per questo la filosofia del futuro comincia proprio da qui.

Lo spettatore deve solo abbandonarsi all'ascolto.

Ma anche, non solo l'orecchio è ascolto, ma l'occhio è ascolto.

Carmelo Bene

49 Nel senso di T. Sider, *Writing the Book of the World*, Oxford University Press, New York 2011, pp. 1-8.