



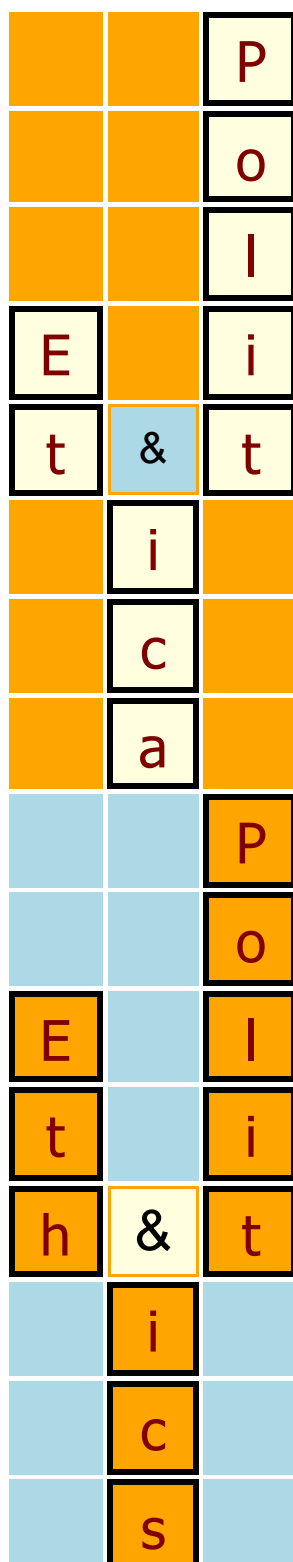
ETICA & POLITICA ETHICS & POLITICS

I S S N 1 8 2 5 - 5 1 6 7

Rivista di filosofia

AReview of Philosophy

Vol. XX, No. 2, 2018

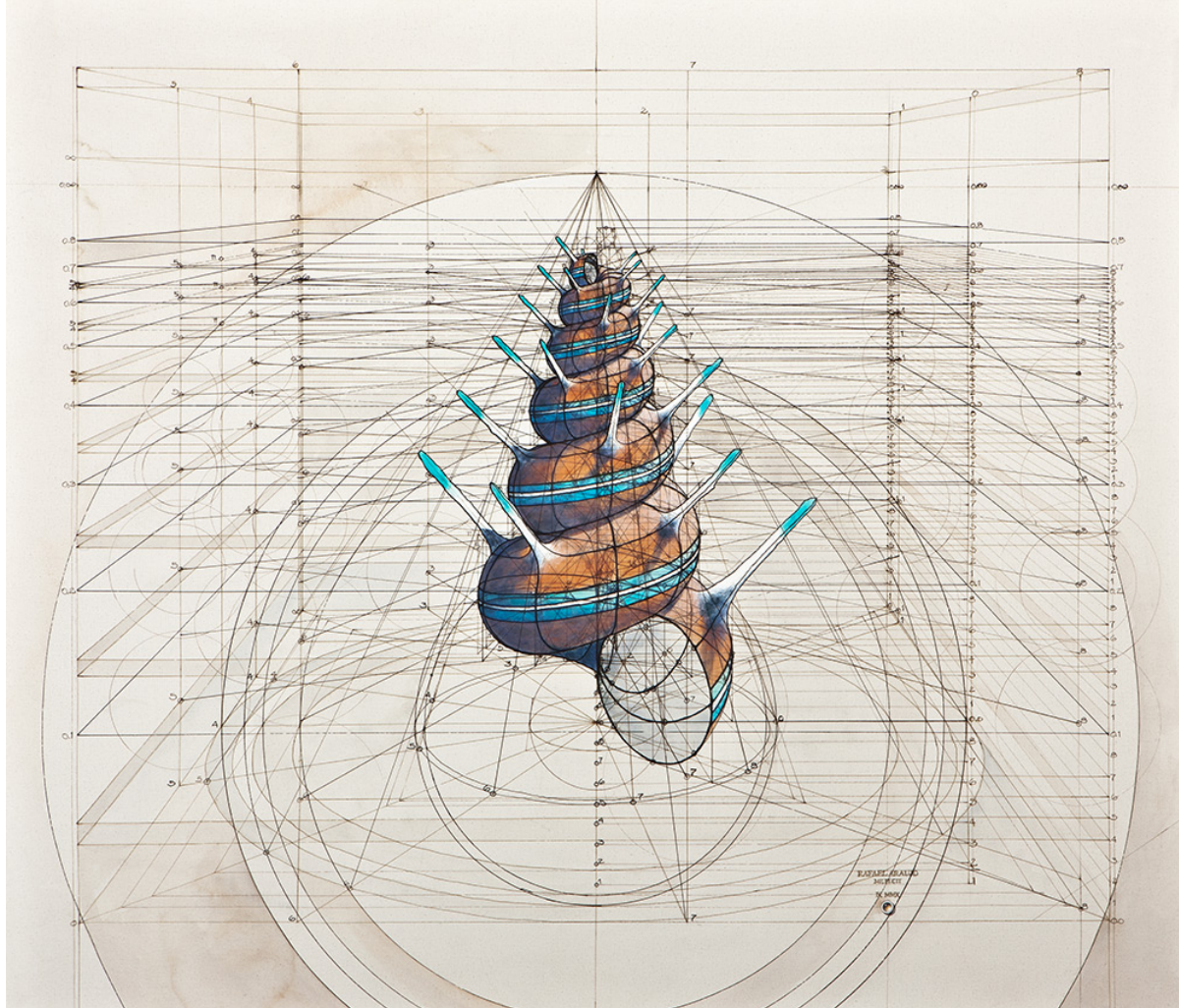




EUT

Edizioni
Università
di Trieste

Fondazione
FONDAZIONE CRTRIESTE



Monographica I *MORAL EXEMPLARS AND EXEMPLARISM*

Michel Croce &
Maria Silvia Vaccarezza
Moral exemplars and exemplarism

Maria Silvia Vaccarezza
*Virtù esemplari. L'etica tommasiana tra neoplatonismo e
aristotelismo*

Jeremy Hovda
The Role of Exemplars in Kant's Moral Philosophy

Mark Alfano
Nietzsche's Polychrome Exemplarism

Bianca Bellini
*Exemplars' Sway over Untaken Possibilities of my
Individuality. How Exemplariness Differs from Personal
Influence and Participation in Others' Lives*

Simone Grigoletto
*Following the Wrong Example: The Exclusiveness of Heroism
and Sanctity*

Sarin Marchetti

Ariele Niccoli

Un riesame della teoria esemplarista delle emozioni

Michel Croce

Il potenziale educativo degli esemplari intellettuali

Stephan Ellenwood

Helping Students to Find and Frisk Good Exemplars

Luca F. Tuninetti

Teaching as an Invitation to Reasoning



Monographica II

"CIVIL" RELIGION – AN UNEASINESS OF THE MODERNS?

Simone Leotta

*"Civil" Religion: an Uneasiness of the Moderns? Guest
Editor's Preface*

Simone Leotta

*La religion civile dans la modernité politique : une «
logique du supplément » ?*

Francesco Callegaro

Le législateur et l'inconscient du peuple. Rousseau avec Durkheim

Mauro Farnesi Camellone

Thomas Hobbes e la cristianità del Leviatano. Sulla duplice funzione della sovranità

Nicola Marcucci

Lumières de la raison sociologique. Une lecture de Les formes élémentaires de la vie religieuse

Goran Gaber

Critique et Religion

Varia

Maurizio Balistreri

Nascere da una cellula del corpo. Il dibattito sulla rilevanza morale delle cellule somatiche alla luce dei nuovi scenari riproduttivi

Angela Balzano

Shared Knowledge and Affirmative Subjectivities : Re-reading Spinoza with Lloyd, Braidotti and Deleuze

Alberto Giovanni Biuso

Verso un nuovo paradigma animale

Riccardo Fanciullacci

La contingenza dello Stato, della società e della "multitudo". Althusser di fronte a Hobbes

Fabio Fossa

Che cosa sono le etiche applicate? Tre problemi preliminari

Aleksandra Golubović, Nebojša Zelić & Leonard Pektor

Values and Upbringing: A Liberal Outlook

Pierpaolo Marrone

Roberto Mordacci su post-moderno, moderno, neo-moderno

Alejandro Pérez y Soto Domínguez, Diego Alejandro Castro, Diana Rey Vásquez

Sociedade civil: entre o Iluminismo escocês e o liberalismo

Bart Schultz

Not Eye to Eye: A Comment on the Commentaries

Marco Tuono

La morte dell'essere umano: conseguenze della prospettiva

Information on the Journal

Volumi precedenti / Back Issues

Gli autori di E&P / E&P's Authors

Scarica questo numero (pdf) / Download this issue (pdf)

E&P è indicizzata in/ E&P is indexed on

DOAJ

EBSCO

ERIHPLUS

Globethics

Google Scholar

ISI - Web of Knowledge

Scopus

The Philosopher's Index

VERSO UN NUOVO PARADIGMA ANIMALE

ALBERTO GIOVANNI BIUSO

Università degli Studi di Catania

Dipartimento di Scienze Umanistiche

agbiuso@unict.it

ABSTRACT

The relations between the human being and other animals are and keep on being marked by instrumentality and violence. The development of a new animal paradigm is necessary not only for ethical reasons but also from a scientific perspective. With other recent texts, Gianfranco Momino's, Raffaella Colombo's and Benedetta Piazzesi's book *Dalla predazione al dominio. La guerra contro gli altri animali* offers an important contribution of clarity and theoretical rigour for the construction of such a paradigm.

KEYWORDS

Paradigm, animality, violence, anthropocentrism.

INTRODUZIONE

«Nel cuore degli uomini non c'è che la guerra»¹, scrisse Céline in uno dei suoi primi testi, la tesi di laurea in medicina del 1924: un libro che descrive e narra alcuni tragici effetti del dogmatismo clinico. L'ultimo romanzo di Céline -*Rigodon* (1961)- porta come dedica «Agli animali».

Come quello di Céline, anche *Dalla predazione al dominio*² è un coerente cammino dentro l'antropocentrismo, le sue conseguenze, il suo al di là, condotto con lucidità, pacatezza, grande ricchezza di argomentazioni. Il limite maggiore sta invece nella sua struttura, che avrebbe dovuto partire da quello che è il terzo capitolo, transitare per il secondo e chiudere con il primo, il quale presenta l'ipotesi storico-epistemologica più originale.

1 Céline, *Il Dottor Semmelweis*, trad. di O. Fatica e E. Czerki, Adelphi 2002, p. 71.

2 G. Mormino, R. Colombo, B. Piazzesi, *Dalla predazione al dominio. La guerra contro gli altri animali*, Libreria Cortina, Milano 2017. Le citazioni da questo volume saranno indicate nel testo tra parentesi tonde.

Nel terzo capitolo infatti opportunamente si ricorda che per i Greci *l'animale* non esiste, semplicemente. Nella loro lingua, e quindi nel loro pensare, non c'è una parola riconducibile al singolare universale *animale*, inteso come l'insieme degli esseri viventi e senzienti diversi dall'essere umano. ζῶή è l'insieme di *tutti* i viventi, compresi gli enti vegetali. Per quella lingua e per quella cultura non si dà pertanto un salto ontologico tra ciò che noi oggi chiamiamo *umano* e ciò che definiamo *animale*.

La concezione opposta, l'antropocentrismo biblico, divenne significato universale con la fine del mondo antico, per trovare i primi critici con Montaigne, i libertini, Bayle, i sensisti, per i quali là dove c'è sensazione si dà anche la consapevolezza di questa sensazione. Il cartesianesimo aveva potuto negare un'anima agli altri animali anche sulla base di una presunta assenza della consapevolezza nell'agire. Il meccanicismo è possibile soltanto sul fondamento di questa errata rimozione. «Il sensismo, al contrario, rifiutando la scissione cartesiana tra attività intellettuali e attività sensitive, e attribuendo il principio dell'autocoscienza e della riflessione alla sensazione stessa, non poteva che riavvicinare animali e umani, ai quali classicamente queste facoltà erano state distribuite in senso oppositivo» (Piazzesi, p. 200).

Tra Sette e Ottocento l'apparire della *biologia* come discorso che accomuna di nuovo tutti i viventi fa emergere la vita dalla continuità della materia tutta, superando in questo modo le opposte ma entrambe paralizzanti concezioni animistiche e meccanicistiche. Sensismo, biologia, emergentismo, psicologia della Gestalt, sono state alcune delle condizioni per la nascita del paradigma etologico, molto più ricco ed efficace nel dar conto del reale. L'etologia ha i suoi presupposti in Jakob von Uexküll e perviene al suo dispiegamento con Konrad Lorenz, Nikolaas Tinbergen e Irenäus Eibl-Eibesfeldt. Con essa l'animale non è più un oggetto (anatomia) o un semplice processo vivente (fisiologia) ma viene pienamente riconosciuto nel suo essere entità attiva, cosciente, portatrice di conoscenza e non semplice oggetto da conoscere. È la *persona animale* a dover essere studiata, non soltanto i suoi organi, le sue reazioni, i suoi meccanismi fisiologici e comportamentali.

E questo vale -cosa assai significativa- anche per l'animale umano, del quale pure si potrebbe dire, rispetto a ogni riduzionismo, che va studiato non soltanto nei suoi organi, nelle sue reazioni, nei suoi meccanismi fisiologici e comportamentali ma nel suo *Dasein*, nel suo essere un'entità viva che agisce nello spazio e nel tempo con una molteplicità di forme, obiettivi, strategie. Come non ha senso studiare l'umano nei limiti angusti di un laboratorio del tutto diverso dall'*Umwelt*, dal mondo nel quale gli umani esistono, allo stesso modo è del tutto fuorviante e scientificamente sbagliato studiare gli altri

animali in laboratorio invece che nell'ambiente nel quale e per il quale si sono evoluti e con il quale costituiscono una cosa sola. Tinbergen sostiene giustamente che «'porre specie diverse in situazioni sperimentali esattamente identiche è una standardizzazione di tipo antropomorfo'. Il laboratorio, proprio per l'alto grado di artificializzazione con cui pretenderebbe di istituire condizioni 'neutrali' di osservazione, rappresenta un ambiente spiccatamente umano, che antropomorficamente proietta sull'animale richieste ambientali inadeguate. Per l'etologia, al contrario, il soggetto è sempre correlato a un ambiente specie-specifico. Ne deriva un concetto non universalistico ma operativo di intelligenza, intesa come azione efficace rispetto a condizioni somatiche e ambientali date» (Piazzesi, 241).

L'ingenuità e la sterilità di ogni antropocentrismo emergono con chiarezza da una semplice domanda: «Saremmo forse felici se lo standard per essere considerati 'degni di' fosse saper volare?» (Colombo, 154). Come anche gli studi di Roberto Marchesini vanno mostrando, *intelligenza* e *competenza* devono essere declinati sempre al plurale, perché molteplice diventa la materia nel suo essere cosciente di se stessa e nel modo in cui agisce a partire da tale consapevolezza. La vertigine della materia è la sua infinita potenza nel generare strutture, saggiarle, spegnerle e accenderne altre. Minerali, vegetali, animali sono parte di questa vicenda che non può essere ricondotta e ridotta a tassonomie e a strutture statiche ma è sempre pervasa di un dinamismo che accade e si evolve nel tempo, il quale è la dimensione fondamentale e costitutiva dell'essere in ogni sua espressione. Al di là di Linneo, con Buffon prima e poi con Lamarck e Darwin, il tempo diventa infatti «il comune denominatore dei viventi e il nuovo demiurgo del loro ordine, in cui non poteva tardare a iscriversi l'essere umano stesso, a gravi spese dei sistemi teologici e antropologici tradizionali» (Piazzesi, 216).

È anche a partire dal tempo che il dualismo natura/cultura mostra la propria insufficienza, togliendo legittimità al dualismo -che del primo è una conseguenza- tra l'animale e l'umano. Cultura è infatti l'insieme delle conoscenze, dei comportamenti e delle soluzioni che un gruppo di viventi possiede, pratica e condivide con i membri della propria comunità. Capacità, queste, del tutto naturali e frutto dell'evoluzione biologica che diventa in questo modo evoluzione storica. È evidente che anche ciò che definiamo con il termine di 'artificio' si iscrive in questa dinamica culturale e naturale. Essa riguarda l'intero mondo dell'animalità, l'umano compreso, poiché «quei fattori che consideriamo 'naturali' del comportamento animale (e umano) sono infatti il prodotto di una storia evolutiva di lungo corso, mentre quelli che definiamo 'culturali' lo sono di una storia più breve, ancora calda. Essa è in corso davanti

ai nostri occhi, ma non appartiene a un diverso dominio ontologico rispetto a quella che si compie nel corso di miliardi di anni» (Piazzesi, 245).

L'evento nel quale tale continuità tra natura e cultura, tra umano e animale si mostra nel modo forse più imprevedibile ma anche più profondo è la pratica del sacrificio rituale.

Per comprendere attraverso quali itinerari e motivazioni quasi tutte le comunità umane sono arrivate a distruggere preziose risorse mediante cicliche e convinte ecatombi di animali, bisogna inserire tale pratica nel più generale rapporto tra la specie umana e le altre. Un rapporto fatto anzitutto di superiorità fisica -contrariamente a quanto si ripete di continuo- e vantaggio tecnologico di gruppo. Due elementi che hanno sin dall'inizio reso il rapporto tra la nostra specie e le altre una guerra costante e asimmetrica, la quale nel corso dei millenni ha prodotto e continua a produrre una violenza senza fine e un numero sterminato di morti. Ancora oggi, infatti, «distruggiamo ogni anno miliardi di corpi viventi per nutrirci, abbigliarci, curarci o divertirci e un numero non minore muore come 'danno collaterale' di processi come l'urbanizzazione o la deforestazione» (Mormino, 9).

Tutto questo è possibile perché «gli animali sono molto più deboli di noi. A differenza di quanto accade con i nostri consimili, ben più agguerriti, essi non ci incutono alcun timore; lasciarli vivere o ucciderli è solo materia di coscienza, non di prudenza. La pratica di distruggerli, così priva di rischi e non senza vantaggi, aveva altissime probabilità di divenire un pilastro dell'ordine sociale, e così è avvenuto ovunque» (Mormino, 69), plasmando nel profondo le società umane in direzione della violenza verso gli elementi più indifesi. Come molti filosofi hanno sostenuto -da Kant a Adorno-, e come è facile capire da parte di chiunque, la relazione violenta con l'animale incapace di resistenza non può che diventare il modello di ogni forma di sterminio umano. Come è noto, uno dei principali modelli dei Lager nazionalsocialisti sono stati gli immensi mattatoi di Chicago.

E dunque se ci chiediamo perché mai «tante persone ridono, quando si parla della necessità di difendere la vita degli animali», una plausibile risposta è che degli altri animali -di quelli che tormentiamo nei laboratori o divoriamo a tavola- non abbiamo alcun timore. «Gli animali non costituiscono la minima minaccia per la specie umana: li torturiamo e li uccidiamo a miliardi e *non ci succede nulla*. Il filosofo tedesco Leibniz, che non era certo un difensore dei diritti animali, scrive con straordinaria lucidità: 'A eccezione di pochi pitagorici, a stento si trova qualcuno che abbia accusato di ingiustizia l'uccidere le bestie per la nostra gola, e questo senz'altro perché non abbiamo timore che esse cospirano contro di noi'. Ciò che condanna gli animali alla

situazione presente è una dinamica del tutto simile a quella esercitata nei confronti di tutti i deboli, ossia di chi sappiamo non essere in grado di resistere e vendicarsi. L'impossibilità di difendersi e di operare ritorsioni efficaci costituisce la ragione *unica* della collocazione dei non-umani a un livello più basso della scala ontologica. [...] Intere categorie umane, non sufficientemente minacciose da rendere pericoloso il loro sfruttamento, subiscono una sorte simile a quella degli animali» (Mormino, 84).

Tutto questo è anche un risultato della solitudine ontologica nella quale ci illudiamo di vivere. Solitudine la quale è un male che a partire dal Rinascimento la cultura europea difende come se fosse invece una condizione di pienezza, un privilegio, una differenza che diventa superiorità etologica. E invece sarebbe tutto davvero «più semplice se finalmente accettassimo di non essere soli, di non essere universi a parte, viaggiatori nella solitudine della notte»³ ma di rappresentare uno dei tanti frutti dell'intero di cui siamo parte.

Non siamo compartimenti stagni ma soglie di coniugazione. Non siamo strutture permanenti ma entità che emergono dal flusso temporale. Non siamo dispositivi autarchici ma scambi di alterità con tutto ciò che delimita i nostri corpi e che però li forma, li plasma, li nutre, li guida nell'ambiente, li significa nei simboli, li rende vivi, splendidi, mortali. Non siamo freddezze che osservano il mondo, siamo invece bisogni che lo desiderano. Siamo cura verso noi stessi e verso gli altri, siamo reciproche coniugazioni di necessità e di doni. Siamo, in una parola, *Mit-sein*.

Soltanto un'ontologia relazionale può cercare di descrivere e comprendere la natura umana dentro la natura, l'animalità umana dentro l'animalità. Un'ontologia post-cartesiana e post-umanistica che riconosca nell'eterospecifico una delle condizioni di ogni specie, compresa la nostra; che sia sapiente della differenza come titolo per ogni identità.

Se «la visione antropocentrica, ostinatamente cieca sui processi relazionali, rappresenta oggi il più grave rischio per l'essere umano, condannato al ruolo di 'buco nero' del pianeta»⁴, se la pretesa di essere *copula mundi* e divino microcosmo sta mettendo a rischio la Terra, se l'illusione di costituire il centro del cosmo e la sua sintesi si sbriciola nella dipendenza ormai reale ed evidente dagli algoritmi, dalle macchine e dai dispositivi con i quali comunichiamo, ciò significa che è arrivato il momento nel quale l'emancipazione dall'animalità transiti verso l'«emancipazione dell'animalità e nell'animalità» poiché è

³ R. Marchesini, *Alterità. L'identità come relazione*, STEM Mucchi Editore, Modena 2016, p. 55.

⁴ Ivi, p. 78.

nell'animalità che specialmente e con chiarezza «riconosciamo il nostro essere-con»⁵.

L'animalità che siamo -calda, costitutiva, antica- ci salvaguarda dal sogno autarchico e autopoietico, pronto a trasformarsi nell'incubo della servitù verso le nostre macchine e i nostri desideri. Riconoscerci come gli animali che siamo significa accettare la carnalità dei nostri bisogni senza la pretesa di dominarli con uno sguardo soltanto razionale. Significa convivere con i nostri dispositivi nella consapevolezza della loro autonomia dal nostro controllo. L'ontologia relazionale diventa così forma ed espressione dello sguardo filosofico, da sempre sapiente del limite e per questo capace di costruire un'epistemologia che sia volta all'emancipazione, anche attraverso il suo radicarsi nell'ontologia animale.

L'itinerario che dalla predazione -pratica comune a tutti gli animali e precedente la guerra umana verso di loro- ha condotto all'incondizionato dominio che l'*Homo sapiens* esercita sui viventi è stato scandito da tre grandi fasi: la domesticazione con le sue pratiche eugenetiche volte al miglioramento della *resa* animale; l'estinzione come esito della distruzione di habitat e risorse delle altre specie; «l'ingegnerizzazione genetica, che vede nascere varietà di viventi mai esistite prima, assemblate in laboratorio grazie alla manipolazione del DNA» (Mormino, 8).

In questo itinerario è risultato fondamentale, per la cultura degli umani e per quella degli altri animali, l'istituzione del sacrificio rituale, in particolare di quello cruento. Di questa pratica antieconomica e apparentemente insensata, o perlomeno 'superstiziosa', Mormino offre una interpretazione esatta e trasparente, la quale parte dal riconoscimento che il mondo è costituito da rapporti di forza in vista della sopravvivenza.

Le tre tecnologie di base per conseguire i beni o i comportamenti altrui necessari alla vita sono lo scambio, la predazione e l'*ingraziamento*. Saperle utilizzare tutte, e sapere quando utilizzarle, è necessario a ogni vita animale. L'ipotesi del filosofo è che «il sacrificio, nella sua forma più semplice, sia la tecnica che consente di ottenere un beneficio da qualcuno/qualcosa che si trova in condizioni di superiorità (o che manifesta ostilità nei nostri confronti), ingraziandocelo attraverso l'offerta di un bene» (Mormino, 33-34). Mormino accosta opportunamente l'offerta dei capponi che Renzo fa all'Azzecagarbugli all'offerta di pesci che i gabbiani maschi portano alle femmine per renderle disponibili all'accoppiamento. In entrambi i casi -e nei moltissimi, direi infiniti, altri che potremmo indicare- si tratta di una strategia di problem

⁵ Ivi, p. 146.

solving, volta a ottenere un obiettivo che per altra via sembra proibitivo o impossibile.

L'animale in determinate circostanze più debole -che sia un funzionario che aspira a una promozione, uno scimpanzé affamato di banane, un vivente che teme d'essere aggredito, un innamorato respinto- offre al conspecifico più forte qualcosa che costituisce una rinuncia a breve termine per ottenere nel lungo periodo il risultato più importante. L'ingraziamento è dunque «un movimento dal basso verso l'alto, rivolto a un essere superiore; che si tratti di un dio, della Natura, della foresta, del padrone, del cielo o di un uomo potente non fa, in questa fase dell'indagine, alcuna differenza» (Mormino, 39). Si può leggere anche l'innamoramento umano -con tutti i suoi rituali, promesse e doni- nella medesima chiave.

In un certo periodo della loro evoluzione, gli umani scoprirono che rinunciando *oggi* a consumare dei semi, se ne poteva ottenere un numero assai maggiore *domani*. Bastava offrire quei semi alla Terra Madre, che dopo qualche tempo avrebbe ricompensato questo sacrificio. La logica dell'ingraziamento è identica: «L'ingraziamento, la semina e il sacrificio sono tutti compiuti con la percezione di avere a che fare con un ente superiore a noi e dunque presumibilmente disposto a concedere il suo favore solo dopo aperte manifestazioni di sottomissione» (Mormino, 54).

Più ha valore quanto si offre, più aumentano le probabilità di ottenere ciò che si chiede. E che cosa ha più valore per dei viventi il cui corpo è intessuto e irrorato di una sostanza fondamentale e potente come il sangue? L'offerta del sangue, appunto. Sangue che si trova disponibile in ogni momento nei corpi degli altri animali, *molto più deboli e incapaci di opporre resistenza*. L'offerta dei corpi e della vita degli altri animali alle potenze superne -la Terra e ogni altra divinità- diventa quindi l'atto fondamentale del singolo e della comunità che vogliono sopravvivere:

Il momento cruciale del rito è *lo spargimento del sangue*. Straordinarie proprietà sono accreditate al sangue da tutte le culture, da tutte le religioni, in tutti i rituali magici; le ragioni non sono difficili da individuare. Esso è il fluido che consente la vita e il suo versamento, reso così evidente dal colore, fa scattare un immediato allarme; è presente nei momenti fondamentali dell'esistenza: il parto, il periodo mestruale, il primo atto sessuale femminile, la morte, la guerra. È considerato tutt'uno con la nostra natura e certifica la nostra discendenza. Una sostanza così preziosa non può che avere un'immensa utilità nel tentativo di ingraziarsi un ente superiore: il sangue deve essere versato sul terreno perché esso ci conceda il beneficio dei suoi frutti. Seminare è necessario *ma non sufficiente*: occorre un fluido e l'acqua può non bastare (Mormino, 66-67).

L'obiettivo del sacrificio non è dunque la morte della vittima ma consiste nello spargimento del suo sangue, nell'offerta della sua linfa vitale alla Terra e alle divinità superne.

Il sacrificio cruento ha cessato di essere praticato soltanto quando e dove se ne è percepita l'inutilità, sostituita da tecnologie più efficaci, non quando e dove si è verificato un presunto addolcimento dei costumi. Tanto è vero che sacrifici immani, quotidiani, costanti e assai crudeli vengono praticati ogni giorno nelle più avanzate città del mondo. I luoghi dove tali sacrifici si praticano con altri nomi sono i laboratori vivisezionisti e i mattatoi. La ragione principale è che tali pratiche vengono ritenute necessarie e prive di alternative per ottenere determinati obiettivi. È la medesima logica del sacrificio cruento, che in questo modo mostra la propria persistenza.

Il risultato è che quanti praticano la sperimentazione animale -medici, chimici, biologi o altro- è ovvio che vedano «come perfettamente legittimo uccidere topi per scoprire la terapia di una malattia e ritengano invece aberrante tentare di curarla sgozzando un capretto su un'ara. La nostra conoscenza della natura ha molto modificato i modi in cui operiamo, meno la nostra sensibilità» (Mormino, 72-73).

Delineando il grattacielo capitalista, Horkheimer vi pone a fondamento «l'indescrivibile, inimmaginabile sofferenza degli animali, l'inferno animale nella società umana, il sudore, il sangue, la disperazione degli animali»⁶. È chiaro tuttavia che non si tratta di un portato esclusivamente capitalista. La paura dell'animale che noi stessi siamo è antica, profonda, ancestrale. È anche per molti versi comprensibile poiché fondata sul bisogno di marcare un territorio, di riconoscere un'identità di branco, di imporre una gerarchia. Elementi, come si vede, profondamente animali. Proprio mentre fa di tutto per allontanarsi dall'animale che è, l'*Homo sapiens* mostra l'animale che rimane. Con gli strumenti che gli sono propri, questo animale ha dovuto quindi inventarsi una vera e propria attrezzatura concettuale e prassica allo scopo di difendersi da se stesso.

Sta qui la radice del paradigma umanistico, i cui più noti esempi sono l'assunzione dell'umano a misura di tutte le cose, l'apoteosi di Pico della Mirandola nel *De hominis dignitate*, l'icona vitruviana scolpita da Leonardo da Vinci nel disegno che raffigura un essere umano posto al centro del cerchio cosmico. Per descrivere queste e altre manifestazioni dell'umanismo giunto al suo culmine, Richard Ryder coniò nel 1970 il termine *specismo*, in evidente analogia con quelli di razzismo e sessismo. Intento equivoco nel suo

6 M. Horkheimer, *Crepuscolo. Appunti presi in Germania (1926-1931)* (*Dämmerung. Notizen in Deutschland*, 1934), trad. di G. Backhaus, Einaudi, Torino 1977, p. 70.

uniformare la specificità animale alle discriminazioni intraspecifiche della nostra specie ma termine comunque utile a definire gli esiti di qualcosa di assai più profondo, che è per l'appunto il paradigma chiamato *umanismo*.

Paradigma nel senso kuhniano e che in questo suo significato mostra sempre più le proprie debolezze, insufficienze, errori, contraddizioni, rompicapo irrisolti e irrisolubili. La critica allo specismo diventa quindi segnale, cesura, faglia, frattura dentro il paradigma umanistico e a favore di un nuovo più corretto paradigma antropologico ed epistemologico.

Nascendo dal timore, l'umanismo è una recisa negazione dell'animalità in quanto tale. Anzitutto della *propria* animalità e solo successivamente di quella altrui. L'umanista, infatti, confonde il suo essere animale con la mera corporeità e l'animalità del non umano con il semplice meccanismo dei suoi organi. Il profondo spiritualismo di tale concezione riduzionistica dell'animalità mostra che «il paradigma umanistico si fonda su un atto di sostituzione che, rispettando il canone del teocentrismo medioevale, semplicemente pone l'essere umano al posto di dio. In questa prospettiva per l'essere umano si profila la definizione di una *outopia*, ovvero di un traguardo ontopoietico posizionato in un altrove che inevitabilmente svaluta la natura, considerata distopica rispetto ai predicati umani»⁷.

È anche a causa di questo paradigma che al cuore dell'umano e della sua storia, come sapeva il medico Céline, continua a esserci la guerra contro gli animali. Per interrompere o almeno attenuare un simile sterminio abbiamo bisogno anche di un nuovo paradigma scientifico, capace di andare oltre il dualismo umano/animale per cogliere l'identità e la differenza della vita. Il libro di Mormino, Colombo e Piazzesi offre un importante contributo di chiarezza e di rigore teoretico alla costruzione di tale paradigma.

⁷ R. Marchesini, *Contro i diritti degli animali? Proposta per un antispecismo postumanista*, Edizioni Sonda, Casale Monferrato 2014, p. 25.