

QUESTIONI DI SPECIE¹

SPECIES TROUBLES

di Massimo Filippi

maxfil.61@libero.it

Abstract

Il seguente articolo propone di ripensare e ampliare il concetto di «specismo» come *norma sacrificale*. Il concetto cardine sul quale tale norma si sviluppa è quello di «specie» la cui connotazione *politico/performativa* è oscurata dalla presunta oggettività di un lessico scientifico. Nelle seguenti pagine viene dunque proposta una decostruzione di tale concetto e infine suggerita una modalità alternativa con cui opporsi alla macchina specista: l'antispecismo del comune.

The following article proposes to reframe and develop the concept of «speciesism» as a sacrificial norm. The hinge around which this norm is developed is that of «species» whose political/performative connotation is obscured by the supposed objectivity of a scientific lexicon. Therefore, the following pages propose a deconstruction of such a concept and suggest an alternative way to oppose the speciesist machine: the anti-speciesism of the common.

Keywords

sacrifice, anthropocentrism, anti-speciesism, normalisation

¹ Per approfondimenti sulla decostruzione della categoria di specie, mi permetto di rimandare ai miei saggi *L'invenzione della specie. Sovvertire la norma, divenire mostri*, ombre corte, Verona 2016 e *Questioni di specie*, elèuthera, Milano 2017, dai quali sono stati tratti alcuni brani del presente saggio.

Introduzione

Al fine di introdurre quanto stiamo per discutere, è utile cominciare leggendo un «appunto» di Horkheimer, intitolato *Il grattacielo*:

Su in alto i grandi magnati dei trust dei diversi gruppi di potere capitalistici che però sono in lotta tra loro; sotto di essi i magnati minori, i grandi proprietari terrieri e tutto lo staff dei collaboratori importanti; sotto di essi – suddivise in singoli strati – le masse dei liberi professionisti e degli impiegati di grado inferiore, della manovalanza politica, dei militari e dei professori, degli ingegneri e dei capoufficio fino alle dattilografe; ancora più giù i residui delle piccole esistenze autonome, gli artigiani, i bottegai, i contadini e tutti quanti, poi il proletariato, dagli strati operai qualificati meglio retribuiti, passando attraverso i manovali fino ad arrivare ai disoccupati cronici, ai poveri, ai vecchi e ai malati. Solo sotto tutto questo comincia quello che è il vero e proprio fondamento della miseria, sul quale si innalza questa costruzione, giacché finora abbiamo parlato solo dei paesi capitalistici sviluppati, e tutta la loro vita è sorretta dall'orribile apparato di sfruttamento che funziona nei territori semi-coloniali e coloniali, ossia in quella che è di gran lunga la parte più grande del mondo [...]. Sotto gli ambiti in cui crepano a milioni i coolie della terra, andrebbe poi rappresentata l'indescrivibile, inimmaginabile sofferenza degli animali, l'inferno animale nella società umana, il sudore, il sangue, la disperazione degli animali [...]. Questo edificio, la cui cantina è un mattatoio e il cui tetto è una cattedrale, dalle finestre dei piani superiori assicura effettivamente una bella vista sul cielo stellato².

A un occhio attento non può sfuggire il ruolo giocato dalla *specie* in questa rappresentazione metaforica del nostro orizzonte sociale. Anche se, alla luce delle analisi di Foucault, una disposizione così rigidamente verticale della distribuzione del potere è quantomeno discutibile, vale la pena di sottolineare che mentre nei piani alti del grattacielo gli inquilini si suddividono per *censo*, in quelli inferiori ciò che conta sono le loro caratteristiche biologiche (l'età, l'etnia, la malattia). Nella cantina, infine, è *il dato biologico per eccellenza*, l'appartenenza di specie, a decidere chi vi debba essere relegato.

A partire da qui, cercherò di sostenere che la categoria di *specie* è più un *costrutto*

² M. Horkheimer, *Il grattacielo*, in *Crepuscolo. Appunti presi in Germania 1926-1931*, Einaudi, Torino 1977, pp. 68-70.

politico/performativo che una descrizione innocente e neutrale di gruppi di viventi molto simili tra loro. Di conseguenza, il secondo punto a cui accennerò è che la risposta all'antropocentrismo debba essere configurata nei termini di un *movimento politico trasformativo* interessato sia alla condizione animale sia a quella degli animali umani e delle loro relazioni sociali.

Per iniziare a inquadrare il tema, comincerei a convocare Darwin, figura indiscutibilmente centrale nell'elaborazione della nozione di specie, che non sembra nutrire dubbi sul fatto che la specie sia un concetto più-che-biologico:

Io considero il termine specie come applicato arbitrariamente, per ragioni di convenienza, a gruppi di individui molto somiglianti fra loro, e che esso non differisce sostanzialmente dal termine varietà, il quale è riferito a forme meno distinte e più variabili. Anche il termine di varietà, per quanto riguarda le semplici differenze individuali, è applicato arbitrariamente, per ragioni di convenienza³.

L'arbitrarietà della nozione di specie diventa lampante con lo sviluppo delle “scienze della vita” e del sistema sociale capitalistico. Circa 150 anni dopo Darwin, la produzione da parte dell'impresa tecno-scientifica contemporanea di organismi ibridi ingegnerizzati, il più tristemente famoso dei quali è l'oncotopo, mostra infatti con estrema chiarezza come la barriera di specie non sia naturale dal momento che può essere facilmente oltrepassata proprio da quella stessa impresa che si fonda sulla più intransigente accettazione ideologica della divisione Umano/Animale. Analogamente, il capitalismo non si arresta di fronte alla barriera di specie e anzi trova la sua più incandescente espressione nello sfruttamento di qualsiasi corpo purché possa rivelarsi (ri)produttivo.

Con queste brevi note non si intende sostenere che le specie non esistono ma, al contrario, che la categoria di specie è oggi più operativa che mai in quanto costruito politico/performativo. Parafrasando ciò che Derrida sostiene a proposito della natura⁴, si potrebbe affermare: «Non c'è specie ma solo effetti di specie, specialità o speciazione» – il riconoscimento di alcune *caratteristiche speciali* che trasformano alcuni corpi in corpi

³ C. Darwin, *L'origine delle specie*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 123.

⁴ Si fa qui riferimento all'icastica affermazione derridiana: «Non c'è natura, ma solo effetti di natura: denaturazione o naturalizzazione». Cfr. J. Derrida, *Donare il tempo. La moneta falsa*, Raffaello Cortina, Milano 1996, p. 168.

che contano (generalmente umani) e la *speciazione*, ossia la produzione di *corpi che non contano*, produzione che comprende non solo corpi non umani ma anche, come la storia ci insegna, moltissimi, la stragrande maggioranza, dei corpi umani. In breve, il sistema attualmente egemonico è poco o per nulla interessato alla specie nel momento stesso in cui ne è funzionalmente saturo. La specie è un altro dei dispositivi – se non il più efficace, certamente il più invisibile – atti a occultare dietro a uno sfondo naturale il lato osceno del potere e del dominio.

La politicità della questione animale e della questione dell'Animale

È possibile cominciare a *dare corpo* a quanto detto, prendendo in esame due degli aspetti principali che caratterizzano la cosiddetta “questione animale”, ossia le condizioni materiali e istituzionalizzate di sfruttamento e messa a morte degli animali non umani. E i due aspetti che ci interessano maggiormente sono le *dimensioni* e la *pervasività* di questo sfruttamento e di questa «messa a morte non criminale»⁵: un numero incalcolabile di animali è utilizzato quotidianamente in pressoché qualsiasi attività umana – dall'alimentazione all'abbigliamento, dal divertimento ai cosiddetti sport, dall'avanzamento della ricerca scientifica alla pubblicità ecc. Tanto che se accettassimo di fare un semplice esperimento mentale e provassimo a immaginarci che cosa accadrebbe se lo sfruttamento animale cessasse, vedremmo la nostra struttura sociale, il grattacielo horkheimeriano, crollare su se stessa.

Anche prendendo in esame gli aspetti ideologici dello sfruttamento animale – la cosiddetta “questione dell'Animale” – si giunge a una conclusione del tutto analoga. L'Uomo si è sempre compreso come *differenza* dall'Animale. L'Uomo è un animale con qualcosa in più (linguaggio, ragione, capacità di compiere azioni morali o politiche ecc.) oppure un animale con qualcosa in meno (“senza zanne e senza artigli”). Indipendentemente però dalle modalità con cui questa differenza è stata storicamente declinata, l'Uomo si è costituito e si costituisce, sempre e comunque, come un'entità superiore ed esterna al resto del mondo, entità così speciale da ritenere che tutte le altre creature siano a sua completa disposizione. *Questa differenza è descritta come*

⁵ J. Derrida, «*Il faut bien manger*» o *il calcolo del soggetto*, Mimesis, Milano-Udine 2011, p. 36.

ontologica, naturale e, come tale – poiché per l'Occidente la natura non ha storia –, imm modificabile. Tuttavia, come dovrebbe essere chiaro dagli esempi da cui siamo partiti*, la barriera Umano/Animale è estremamente permeabile, almeno nella direzione che va dall'Uomo all'Animale, nel momento in cui interessi *in ultima istanza* economici la rendono tale.

La macchina specista

È ora possibile provare a definire che cosa si debba intendere per *specismo*. Lo specismo è qui inteso come sinonimo di *norma sacrificale*⁶, ossia di quella norma in cui si realizza *l'intersezione letale tra l'ideologia che legittima lo smembramento istituzionalizzato dei corpi e l'insieme dei dispositivi che rendono possibile ed effettuano tale smembramento*. La prestazione principale di tale intersezione sacrificale è quella di separare, come detto in precedenza, in maniera presuntamente naturale i corpi da tutelare, proteggere e sacralizzare dai corpi che possono essere sfruttati e uccisi impunemente.

Per quanto riguarda l'ideologia⁷, lo specismo può essere pensato come una *macchina*. Una macchina simile, in termini di funzionamento, a quella che Agamben, riprendendo alcune intuizioni di Furio Jesi, ha chiamato «macchina antropologica»⁸. Entrambe queste macchine lavorano, infatti, per produrre l'Uomo – ciò che si intende per umano – separandolo dalla nuda vita attraverso un'operazione complessa che, *ruotando attorno a un centro vuoto, si avvale di meccanismi che sono, simultaneamente, escludenti e includenti*⁹.

⁶ Mutuo questa espressione da F. Zappino, «Norma sacrificale / Norma eterosessuale», in M. Filippi e M. Reggio (a cura di), *Corpi che non contano. Judith Butler e gli animali*, Mimesis, Milano-Udine 2015, pp. 75-90.

⁷ In questa sede, non prenderò in esame i dispositivi di smembramento, che discuto ampiamente in *Questioni di specie*, cit., pp. 23-37 e 60-62, a cui rimando.

⁸ G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, pp. 38-43.

⁹ Ivi, p. 43: «In quanto in essa è in gioco la produzione dell'umano attraverso l'opposizione uomo/animale, [...] [la macchina antropologica] funziona necessariamente attraverso un'esclusione (che è sempre già una cattura) e un'inclusione (che è sempre già un'esclusione). Proprio perché l'umano è, infatti, ogni volta già presupposto, la macchina produce in realtà una sorta di stato di eccezione, una zona di indeterminazione in cui il fuori non è che un'esclusione di un dentro e il dentro, a sua volta, soltanto l'inclusione di un fuori [...]. Come ogni spazio di eccezione, questa zona è, in verità, perfettamente vuota, e il veramente umano che dovrebbe avvenirvi è soltanto il luogo di una decisione incessantemente aggiornata, in cui le cesure e la loro riarticolazione sono sempre di nuovo dis-locate e spostate».

A prima vista, questa definizione potrebbe apparire esoterica. Proverò, allora, a chiarirla nel contesto della nostra discussione. Il concetto di *centro vuoto* sta a indicare che, al di là delle differenze storiche che ne hanno caratterizzato il funzionamento e i “prodotti”, la macchina specista è messa in moto da definizioni stabilite a priori di che cosa sia l’Uomo. In altre parole, la materializzazione dell’umano non è il risultato della scoperta empirica di tratti biologici identificativi, ma la certificazione burocratica dell’origine surrettiziamente naturale dei rapporti sociali vigenti e la trasformazione della corrente continua del vivente animale in corrente alternata (o si è riconosciuti o non lo si è). In breve: *ciò che sembra essere il prodotto del lavoro della macchina specista è in realtà ciò che essa è chiamata a giustificare*. Ciò che conferisce a questa macchina tutta la sua efficacia operativa è il centro vuoto, dove si realizza il cortocircuito tra produzione e giustificazione dell’Uomo.

Per quanto riguarda invece il sincronismo dei *meccanismi di esclusione/inclusione*, si può dire che il dentro e il fuori si formano insieme e si “piegano” l’uno sull’altro; l’inclusione (il riconoscimento, l’intelligibilità sociale) si realizza tramite il *rigetto* (la rimozione, l’invisibilizzazione, la smaterializzazione) di determinati tratti e di determinati gruppi e l’esclusione tramite l’*appropriazione* e la *cattura* di chi e di ciò che viene escluso. E viceversa. Un esempio può aiutare a chiarire questo punto. Nell’Atene antica, Uomo è chi ha accesso all’*agorà*, ossia chi non deve dedicarsi a lavori materiali, chi sa argomentare senza farsi travolgere dalle passioni, chi parla correttamente il greco. È evidente che l’appartenenza a questo club non richiede alcun apprendistato e che la tessera di riconoscimento è consegnata a chi di fatto ne fa già parte in quanto, appunto, ateniese, proprietario e maschio (il centro vuoto). Altrettanto evidente è che l’inclusione degli ateniesi si realizza nel momento stesso in cui si escludono, esplicitamente, i barbari (chi non parla greco), le donne (che sarebbero facili prede della passione) e gli schiavi (che non posseggono neppure il proprio corpo) e, implicitamente, la corporeità animale che “infesta” chiunque, anche l’Ateniese più paradigmatico. Simultaneamente, però, l’Ateniese non esisterebbe se non si fosse appropriato del Barbaro, della Donna e dello Schiavo; se non avesse *esternalizzato* le proprie funzioni corporee alle donne e agli schiavi e se non li utilizzasse, assieme ai barbari, per tracciare i margini che ne delimitano l’identità. Questo meccanismo incrociato fa sì che l’Ateniese sia contemporaneamente

dentro (come “spirito”) e fuori (come “corpo”) la sfera del privilegio e che il Barbaro, la Donna e lo Schiavo siano contemporaneamente fuori (come corpi che non contano) e dentro (come forza lavoro o beni di consumo) la *polis*. Ora, non dovrebbe essere difficile ripetere un ragionamento analogo per quanto riguarda la creazione dell’Uomo.

Lo spettro dell’Uomo

Una volta riconosciuta l’artificiosità strumentale della barriera Umano/Animale, la questione animale si allarga, si approfondisce e assume, se possibile, tinte ancora più fosche. L’Uomo di cui stiamo parlando – e che fino a qui è apparso in maniera poco definita – è, infatti, un’entità spettrale che possiede però delle caratteristiche ben precise: è *maschio, bianco, eterosessuale, cristiano, adulto, abile, sano, proprietario e carnivoro*. L’Uomo che si distingue dall’Animale non è l’insieme di tutti i membri della specie *Homo sapiens*; al contrario, è un ventre molto selettivo ed elitario che si alimenta di ciò che esclude; è l’espressione, tanto invisibile quanto categorica, di un sistema di classificazione gerarchizzante che opera, rimuovendo l’Animale, non solo fuori ma anche *dentro* la nostra stessa “specie”. L’Uomo è, insomma, per «parassitare» il lessico di Alfred Sohn-Rethel una delle più potenti *astrazioni reali* – se non addirittura la più radicata e la più operativa. Del pari, l’Animale (ciò che viene rimosso) è a sua volta un altro mostruoso *singolare collettivo* composto non solo dall’insieme dei non umani (dalle pulci agli scimpanzé), ma anche dei resti sezionati di uteri e vagine, di ani e movenze sinuose, di “stupidità” e “arretratezza”, di deliri e follie, di balbettamenti e vulnerabilità, di emozioni e corporeità.

Quanto detto fin qui dovrebbe consentirci di cominciare a delineare il compito politico dell’*antispecismo*. Se altre elaborazioni teoriche e altri movimenti hanno decostruito e continuano a decostruire gli *attributi* dell’Uomo (il femminismo la presunta supremazia naturale dell’essere maschio, il queer quella dell’eterosessualità e del binarismo di genere, il postcolonialismo quella della bianchezza ecc.), l’antispecismo, per realizzare le proprie potenzialità dirompenti e ancora per gran parte inesprese, dovrebbe intraprendere un analogo corpo a corpo con il sostantivo, l’Uomo, che regge la serie di aggettivi di cui si è detto.

A questo fine, è necessario definire con maggior precisione i meccanismi attraverso cui opera la macchina specista: 1) la definizione del “proprio della specie dell’Uomo” (definizione stabilita a priori che la macchina deve restituire invariata ma con la “certificazione di naturalità”); 2) la misurazione della distanza che corre tra la specie standard di riferimento e tutte le altre specie animali; 3) la distribuzione gerarchica delle specie secondo un ordine inversamente proporzionale alla suddetta distanza (maggiore è la distanza dal proprio dell’Uomo, più bassa è la posizione che si andrà a occupare lungo la “scala degli esseri”). Facendo ricorso alla terminologia utilizzata da Derrida¹⁰, potremmo riassumere quanto detto nel modo seguente: la prima operazione della macchina specista (la definizione del proprio dell’Uomo) è la *favola* che, di volta in volta, ci raccontiamo per differenziarci dal resto dei viventi animali e le altre due (la misura delle distanze e la costruzione della scala gerarchica) sono il *calcolo* attraverso cui istituamo e istituzionalizziamo differenziali di potere. Ovviamente, la favola e il calcolo, qui come altrove, non sono indipendenti l’una dall’altro, ma si rincorrono in un circolo in cui *la favola naturalizza il calcolo* – lo legittima e lo fa scomparire – e in cui *il calcolo normalizza la favola* – la iscrive a lettere di fuoco nella nostra carne e la trasforma in verità indubitabile. Una volta che questo sistema funziona a pieno regime, favola e calcolo si rafforzano a vicenda: modifiche o innovazioni ideologiche sono al contempo causa ed effetto dell’introduzione di nuovi sistemi di misura del «valore» e di distribuzione gerarchica. E viceversa. Tutto questo ribadisce, se fosse ancora necessario, la natura politica della categoria di specie. *È la categoria di specie il centro vuoto attorno al quale lavora la macchina specista.*

Il genere della specie

Per evitare fraintendimenti è necessario un supplemento di elaborazione. Ciò che sto cercando di sostenere non è l’inesistenza di tratti biologici maggiormente o più frequentemente presenti in questa o quella specie o, con altre parole, che non esistano differenze, ad esempio, tra umani, cani, gazzelle e coleotteri. Quello che sto affermando è che l’operazione di individuazione delle caratteristiche che permettono di tracciare la

¹⁰ J. Derrida, «*Il faut bien manger*» o *il calcolo del soggetto*, cit., pp. 18 e 28.

linea di confine tra l’Uomo e l’Animale non è un’operazione neutra e naturale, ma una decisione normativa e normalizzante. Detto più semplicemente: ciò che permette di distinguere *Homo sapiens* non è tanto la semplice osservazione di una serie “muta” di caratteristiche più o meno esclusive quanto piuttosto che queste *si mettono a parlare grazie all’indiscutibilità della norma sacrificale* che, nell’ombra, ha già deciso chi è degno di vivere e chi può invece essere macellato in tutta tranquillità.

Quanto detto può essere ulteriormente precisato ricordando come meccanismi analoghi operino nella *produzione dei generi*. Il pene o la vagina, di per sé, non parlano. Questa innegabile differenza biologica tra umani (chi ha il pene e chi la vagina) assume la sua piena valenza socio-politica solo grazie alla *norma eterosessuale* che, tra le miriadi di altre differenze biologiche, riconosce il pene come aspetto eloquente per la materializzazione del “corpo maschile” e la vagina come aspetto eloquente per la materializzazione del “corpo femminile”. In altri termini, non si danno i “maschi” e le “femmine” che, attratti per natura gli uni dalle altre – e viceversa – rendono egemone l’eteronormatività, ma è la norma eterosessuale che produce soggettività maschili e femminili che poi restituisce sotto forma di entità naturali. Soggettività maschili e femminili che, a loro volta, naturalizzano la norma che le ha costituite, continuando a riprodurla a partire dai più “insignificanti” gesti quotidiani, ad esempio, nella scelta degli abiti con cui vestirsi e mostrarsi in pubblico.

In estrema sintesi, i discorsi di sapere e i dispositivi di potere fanno parlare alcune caratteristiche della realtà e conferiscono alle loro narrazioni l’aspetto di verità. Alla luce di queste considerazioni, è lecito domandarsi se la categoria di specie non operi facendo leva su meccanismi analoghi. I corpi che la norma sacrificale ha soggettivizzato come umani, da umani si comportano, in tal modo ribadendola e naturalizzandola ogni giorno e con ogni minimo gesto, ad esempio sedendosi a tavola in un determinato modo per nutrirsi di corpi che non contano.

Non è certo un caso che Benveniste abbia deciso di aprire *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee* con la voce «Maschio e riproduttore», affermando che «una distinzione immediata e necessaria, in una società di allevatori, è quella tra animali maschi

e femmine»¹¹. Come a dire che siamo una società fondata sull'allevamento, una società che, per riprodursi, ha l'inderogabile necessità di naturalizzare e normalizzare i/le viventi* come maschi o come femmine.

Verso un antispecismo del comune

Tornando alla decostruzione dell'Uomo, possiamo affermare che è l'idea stessa dell'esistenza di un *proprio dell'Uomo* ciò che va definitivamente rifiutato. Per essere ancora più chiari, il "proprio" (con il suo corredo di proprietà, intese nella doppia accezione di caratteristiche e di possesso) è il prodotto del più cupo pensiero reazionario: il proprio dell'Uomo non esiste se non nei discorsi e nelle pratiche delle élite egemoni. Al contrario, i viventi animali, senza eccezioni, sono ibridi e meticci, in una parola *impropri*. Gli animali, umani o non umani che siano, sono costitutivamente relazionali: non sono individui che entrano in relazione, ma relazioni che eventualmente, perdendo in ricchezza e in potenza, possono venire individualizzate. Tutt* siamo intrecci di relazioni, tutt* siamo parte di un'incessante creolizzazione con "chi" ci ha preceduto, con "chi" ci ha accompagnato e ci accompagna e con "chi" ci seguirà. In altri termini, *non siamo tanto individui differenti, quanto piuttosto singolarità immerse in un continuo processo di differenziazione*. Oppure, per usare le parole di Deleuze e Guattari, ci sono

animali ancor più demoniaci, che formano mute e provano affetti, che creano molteplicità, divenire, popolazione, racconto... [...] Branchi, bande, greggi, popolazioni non sono forme sociali inferiori, sono affetti e potenze, involuzioni che trascinano ogni animale in un divenire non meno potente di quello dell'uomo con l'animale¹².

Un pensiero che intenda davvero lasciarsi alle spalle le ideologie e i dispositivi specisti dovrebbe pertanto muoversi oltre la dialettica delle identità e delle differenze per riconoscere la *faglia di vita impersonale e transpersonale*¹³ che percorre l'intero vivente

¹¹ É. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee, Volume primo. Economia, parentela, società*, Einaudi, Torino 2001, p. 13.

¹² G. Deleuze e F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Castelvecchi, Roma 2003, pp. 344-345.

¹³ Pur attraversando l'intero pensiero di R. Esposito, la categoria di "impersonale" è centrale in *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007 e in «Per una filosofia

sensuale; vivente che, desiderando e desiderando di essere riconosciuto, “ci” interpella fin dentro le viscere e le pieghe più intime della carne. Chiamerei *antispecismo del comune* questa potenziale modalità di opposizione – ancora embrionale e tutta da sviluppare – alla norma sacrificale antropocentrica. In questa prospettiva, il comune è lo spazio in perenne mutamento dove la vulnerabilità e la finitudine dei differenti corpi sensuali incontrano la capacità tutta “animale” di gioire, di giocare, di rendersi inoperosi¹⁴, ossia di muoversi e sentire senza un fine prestabilito, sottraendosi in tal modo agli imperativi categorici della produttività e della riproduzione obbligatoria. Il comune, quindi, non è inteso come una forma di proprietà collettiva, cioè ancora una proprietà seppure “attenuata”, ma come la vita grazie a cui si vive resa(si) indisponibile ai processi di cattura del capitale, non la vita *che* si vive ma la vita *per cui* si vive liberata dall’economia dell’utile e degli utili¹⁵.

Giunti a questo punto, visto che più o meno esplicitamente si è parlato di liberazione dei corpi che non contano e di liberazione dell’animalità che percorre, volente o nolente, anche l’umano più paradigmatico, è utile spendere qualche parola sulla nozione di *libertà*, sottolineando come anch’essa risponda in qualche modo al concetto di comune che abbiamo provato a delineare. Come mostra Benveniste¹⁶, sia la radice indoeuropea del termine libertà – *leuth* o *leudh* (da cui discendono, ad esempio, *elèutheria* in greco e *libertas* in latino) sia quella sanscrita – *frya* (da cui discendono, ad esempio, *freedom* in inglese e *Freiheit* in tedesco) – derivano dall’idea di una crescita comune, di una fioritura intesa come potenza connettiva della vita. Non a caso, termini come amore, amicizia e affetto riconoscono in molte lingue le medesime radici etimologiche – si pensi a *love* e a *friend* in inglese, a *libet* e *libido* in latino, a *Liebe* e a *Freund* in tedesco ecc. *La libertà non è un fatto individuale, isolato e solitario, ma un processo collettivo di progressiva ibridazione accomunante*: «È quindi chiaro che la nozione di ‘libertà’ si costituisce a

dell’impersonale», in *Termini della politica. Comunità, immunità, biopolitica*, Mimesis, Milano-Udine 2008.

¹⁴ Il concetto di inoperosità è centrale nel pensiero di Agamben. Tra gli altri, cfr. G. Agamben, «Elogio della profanazione», in *Profanazioni*, nottetempo, Roma 2005 fino al recente *Karman. Breve trattato sull’azione, la colpa e il gesto*, Bollati Boringhieri, Torino 2017.

¹⁵ Mutuo la distinzione tra la vita che viviamo (*bios*) e la vita per cui viviamo (*zoé*) da G. Agamben, «La belva nella giungla», prefazione a *Biografie sessuali. I casi clinici della Psychopatia sexualis di Richard von Krafft-Ebing*, Neri Pozza, Vicenza 2014, pp. 10-11.

¹⁶ É. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, cit., pp. 247-256.

partire dalla nozione socializzata di ‘crescita’, crescita di una categoria sociale, sviluppo di una comunità.¹⁷»

Una stanza tutta per le/gli altr*

Chiaramente, in quanto soggetti coinvolti in strutture oppressive, non possiamo neppure immaginarci l’architettura sociale che risulterà da quel processo di liberazione che abbiamo descritto come materializzantesi tra e con le/gli altr*. Tuttavia, per passare dalla politica *sulla* vita a una politica *della* vita, ciò a cui fin da ora siamo chiamati è iniziare a farci carico delle grida di dolore e del desiderio di liberazione che salgono dal fondo delle cantine dei nostri grattacieli, a disestare il mondo anticipando qui e ora il momento della *redenzione* (per dirla con Benjamin), ad allargare crepe e fratture nelle architetture del potere per cominciare a intravedere al di là di esse il pulsare della *carne-del-mondo*. Un bagliore di questo tipo è quello che filtra tra le pareti della *stanza* descritta da Derrida ne *L’animale che dunque sono*, stanza in cui il filosofo francese incrocia il proprio sguardo con quello di *un* gatto o, forse, di *una* gatta:

Questo gatto non si comporta come un caso della specie “gatto”, e ancor meno di un genere o di un regno “animale”. Sicuramente lo identifico come un gatto o una gatta, ma ancor prima di questa identificazione, il gatto mi viene incontro come questo essere vivente insostituibile che entra un giorno nel mio spazio, in questo luogo dove ha potuto incontrarmi, vedermi e vedermi nudo. Niente mi potrà mai togliere dalla testa la certezza che qui si tratta di un’esistenza che rifugge da ogni concettualizzazione e per giunta di un’esistenza mortale, perché dal momento che possiede un nome, quel nome già gli sopravvive e firma la sua possibile scomparsa. Anche la mia – e questa scomparsa [...] si annuncia ogni volta che, nudo o no, uno di noi lascia la stanza¹⁸.

In questa stanza, *un** gatt* e *un* uomo – degli *esseri viventi insostituibili* – si incontrano nella loro assoluta vulnerabilità, si sfiorano, intersecano i cammini delle loro vite per instaurare un dialogo muto sulla comune appartenenza all’orizzonte della mortalità. Vedendosi nudi e assolutamente esposti e vulnerabili, questo uomo e quest* gatt*

¹⁷ Ivi, p. 249.

¹⁸ J. Derrida, *L’animale che dunque sono*, Jaca Book, Milano 2006, p. 46.

scoprono il *transindividuale* che li precede, li attraversa, li traccia e li condivide, scoprono quel *tra* che è la mortalità, la quale, come *possibilità dell'impossibile*, mostra che la potenza è *im-potenza*, incontro in-finito e gioioso con le/gli altr*. In questa stanza porosa, in questa stanza aperta verso il fuori e dove mai è negata la possibilità di fuoriuscire, quest* gatt* e questo umano sono impegnati nel compito *in-umano* di progettare uno spazio a venire che renda possibile l'oltrepassamento del confine più radicato della nostra tradizione:

Come ogni sguardo senza fondo, come gli occhi dell'altro, questo sguardo cosiddetto "animale", mi fa vedere il limite abissale dell'umano: l'inumano o l'anumano, le fini dell'uomo, cioè il passaggio delle frontiere oltre il quale l'uomo osa annunciarsi a se stesso¹⁹.

Non sappiamo se e come questa stanza e le innumerevoli altre eterotopie che saremo in grado di edificare rispondendo agli sguardi, alle movenze e ai sensi animali saranno in grado di sostituirsi ai grattacieli. Quello che sappiamo è che tale sostituzione, se mai accadrà, potrà avvenire solo in luoghi dove le/gli altr* saranno di *casa*. In stanze con infiniti passaggi e vie di fuga, in stanze dove la vita non sarà acriticamente esaltata o violentemente annientata, in stanze dove non avranno più posto le astrazioni spiritualistiche rappresentate dalle specie e dalle figure *esemplari* della scienza e del diritto, ma dove abiteranno *singularità* accomunate dalle loro irriducibili differenze. È questo movimento sensibile, questo *movimento perenne che abolisce lo stato di cose presente*, ciò che finalmente ci permetterà di rintracciarci in quell'impensato *aldiqua* dove viviamo e moriamo insieme agli altri animali. Dove coabitiamo con loro.

¹⁹ Ivi, p. 49.

Bibliografia

Agamben Giorgio, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

Agamben Giorgio, *Profanazioni*, nottetempo, Roma 2005.

Agamben Giorgio, *Karman. Breve trattato sull'azione, la colpa e il gesto*, Bollati Boringhieri, Torino 2017.

Benveniste Émilie, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee, Volume primo. Economia, parentela, società*, Einaudi, Torino 2001.

Darwin Charles, *L'origine delle specie*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

Deleuze Gilles e Guattari Félix, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Castelvecchi, Roma 2003.

Derrida Jaques, *L'animale che dunque sono*, Jaca Book, Milano 2006.

Derrida Jaques, *Donare il tempo. La moneta falsa*, Raffaello Cortina, Milano 1996.

Derrida Jaques, *«Il faut bien manger» o il calcolo del soggetto*, Mimesis, Milano-Udine 2011.

Esposito Roberto, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007.

Esposito Roberto, *Termini della politica. Comunità, immunità, biopolitica*, Mimesis, Milano-Udine 2008.

Filippi Massimo e Reggio Marco, *Corpi che non contano. Judith Butler e gli animali*, Mimesis, Milano-Udine 2015.

Horkheimer Max, *Crepuscolo. Appunti presi in Germania 1926-1931*, Einaudi, Torino 1977.

Von Krafft-Ebing Richard, *Biografie sessuali. I casi clinici della Psychopatia sexualis*, Neri Pozza, Vicenza 2014.