

Enrique Utria

Carni gioiose e cervelli misericordiosi

L'allevamento industriale riduce molti animali a essere soltanto «mere merci fabbricate ed eliminate in serie»¹. Per Francis Wolff, l'allevamento intensivo è barbaro perché trasforma gli animali in macchine da carne, annulla il contratto implicito di addomesticamento: «do ut des, utilità contro utilità»². Anche Dominique Lestel – celebre carnivoro – reputa l'allevamento intensivo un'ignominia³. Jean-Luc Guichet critica aspramente questo sistema di sfruttamento totale, in cui gli animali subiscono una violenza “carenziale” che, per omissione e per oppressione, induce dolore esistenziale⁴. Infine, l'indignazione dei cervelli misericordiosi raggiunge il suo acme mediatico con Jocelyne Porcher, che assimila le produzioni animali a una delle espressioni «più avida e bieche del capitalismo industriale»⁵.

Sorprendentemente, anche negli allevamenti non industriali, tradizionali o biologici, gli animali non umani sono considerati merci. Anche lì vengono sgozzati. Ma per Jocelyne Porcher, Francis Wolff, Jean-Luc Guichet e Dominique Lestel questa è una condanna a morte legittima fintanto che la carne resta felice. In questo articolo mi propongo di mettere in discussione alcuni dei loro argomenti.

Teoria del dono

A differenza dei colleghi, Porcher produce un gran numero di idee e argomentazioni per promuovere la carne felice. Analizzarle e rispondervi

1 Francis Wolff, *Des conséquences juridiques et morales de l'inexistence de l'animal*, in “Pouvoirs”, n. 131, 2009, p. 137.

2 *Ibidem*, p. 142.

3 Dominique Lestel, *Apologie du carnivore*, Fayard, Paris 2011, p. 121.

4 Jean-Luc Guichet, *Douleur animale, douleur humaine*, Éditions Quæ, Versailles 2010, p. 185.

5 Jocelyne Porcher, *Vivere con gli animali. Un'utopia per il XXI secolo*, trad. it. di Elena Giovannelli, Slow Food Editore, Bra 2017, p. 19.

richiederà più tempo che per gli altri autori. La sua idea più originale consiste in una «teoria del dono» secondo cui animali da allevamento e umani parteciperebbero a una sorta di *potlatch*, che si conclude con la morte dei primi e il debito infinito dei secondi. «È il dono di una buona vita che, per molti allevatori, legittima la morte degli animali»⁶. Il dono è pensato alla maniera di Marcel Mauss: a un dono fa seguito un contro-dono, poiché rifiutare di donare vuol dire rifiutare di stringere un legame, al pari di rifiutare di ricevere ciò che viene donato; infine, rifiutare di fare un contro-dono, e cioè di restituire un dono, vuol dire rompere quel medesimo legame. In questa teoria del dono c'è una triplice obbligazione nel rapporto con l'altro*: per un* donare, per l'altro* accettare di ricevere e contro-donare. Queste tre obbligazioni non sono scritte, né reclamabili o esigibili. Non rientrano in un contratto. Sono implicite.

Una volta posti questi pochi elementi, in che modo Porcher adatta la teoria maussiana del dono agli animali da allevamento? «Il primo dono è quello della vita». Ma, scrive Porcher, «è l'animale a donare la vita»⁷. La frase è ambigua. Per il profano è la vacca a donare la vita al vitello. Nel leggere Porcher siamo pervasi* da un dubbio: non potrebbe essere la vacca che dona la vita del* su* piccol* all'allevatore? Prendil*, portalo* via, disponi della sua vita. La tesi sembra insensata. Eppure Porcher è a un passo dal dividerla con gli allevatori che intervista. L'autrice fa l'esempio di un animale “controperformante”, una vacca o una scrofa con le quali “l'inseminazione non funziona”. L'allevatore medio la manderebbe subito al mattatoio, ma l'allevatore di Porcher è pronto a dare una seconda possibilità all'animale, una seconda inseminazione. In caso di fallimento l'animale verrà sgozzato ma, se «dona» una «bella cucciolata di maialini», allora l'allevatore riterrà che si tratta di un dono fatto per ringraziarlo di aver ricevuto una seconda possibilità⁸. In altre parole, la vacca o la scrofa donerebbe l* su* piccol* all'allevatore. Un discorso del genere, se non è il frutto di un episodio psicotico, rappresenta un modello di strategia deliberata, volontaria, cosciente, che punta a normalizzare una presa totale dell'animale, dal sequestro de* su* piccol* fino alla messa a morte. Si tratta insomma di un capovolgimento della realtà.

Una lettura più caritatevole del primo dono di Porcher consisterebbe nell'intenderlo non come un dono dell'animale, ma come un dono

6 *Ibidem*, pp. 128-129.

7 *Id.*, *La mort n'est pas notre métier*, Éditions de l'Aube, Paris 2003, p. 61.

8 *Ibidem*, pp. 64-65.

dell'allevatore. È l'allevatore che “dà inizio, favorisce e controlla le nascite”. Ma parlare di un'inseminazione forzata come dono sarebbe contraddittorio. Supponiamo, quindi, che Porcher faccia riferimento ad allevamenti che fanno ricorso alla monta naturale. In questo caso il dono dell'allevatore è di favorire le nascite. Al proposito, è interessante notare che tale supporto è tanto più necessario per certe razze in quanto la zootecnia le ha rese incapaci di partorire in autonomia. Le vacche piemontesi e partenesi hanno una percentuale di parti difficili o tagli cesarei del 30% già alla prima nascita. Per le vacche «blu belga» il taglio cesareo è addirittura sistematico, tanto è eccessiva la taglia dei vitelli⁹. Perciò, per queste razze invalidate il primo dono di Porcher è un dono che cerca di ovviare alle infermità inflitte. L'assistenza dell'allevatore è in realtà un'auto-assistenza, poiché ripara l'attrezzo da lavoro, l'animale. Per quanto riguarda le razze ancora in grado di partorire autonomamente, il dono è superfluo. Riassumendo, il primo dono di Porcher è, secondo la mia analisi, perverso, avido o inutile.

A questo primo dono dell'allevatore segue un contro-dono dell'animale. «Il primo contro-dono dell'animale domestico è accettare di vivere e di vivere nella *domus* umana»¹⁰. L* nuov* nat* accetterebbe di essere un animale domestico. L'affermazione è perlomeno sospetta. Le vacche scappano non appena le recinzioni lo permettono, le pecore cercano continuamente di ingannare il cane pastore¹¹, le capre saltano tutte le barriere... Per dare un senso al discorso di Porcher bisognerebbe allora intendere che l'animale fa il dono di una ribellione governabile, di un'impotenza acquisita – un dono preso con la forza, con la paura del cane, con la gabbia di cemento, con la corda al collo. L'animale dona ciò che è costretto a donare. Supponiamo che l'allevatore offra un'assistenza inutile al vitello, un aiuto riparatore dopo aver causato danni ai suoi ascendenti. E supponiamo che il contro-dono del vitello sia la resa temporanea. Che cosa succede dopo (la storia non finisce qui)?

«Doni e contro-doni si susseguono lungo tutta la vita della famiglia e

9 Roger Hanset, *Le gène culard sous toutes ses formes*, in “Le Sillon”, dicembre 2005, p. 19. Inoltre, la percentuale di parti che necessitano di un aiuto detto “facile”, cioè l'aiuto di una sola persona e senza mezzi meccanici, varia tra il 36 e il 43% per la bionda d'Aquitania, la *charolaise*, la partenesi e la Maine Anjou. Cfr. Christian Dudouet, *La production des bovins allaitants*, France Agricole Éditions, Paris 2004, p. 347.

10 J. Porcher, *La mort n'est pas notre métier*, cit., pp. 64-65.

11 Secondo un allevatore citato da Porcher, «quando qualcosa interessa [le pecore] al di fuori dal recinto, sanno sin da subito se possono andare o no. Non andranno se sanno che verranno castigate». Jocelyne Porcher e Élisabeth Lécrivain, *Bergers, chiens, brebis: un collectif de travail naturel?*, in “Études rurales”, n. 189, 2012, p. 131.

del gregge»¹². Nel complesso, l'allevatore estensivo dà una buona vita ai suoi animali. Dà loro accesso al «suolo, l'erba, il sole, la pioggia, il canto degli uccelli, il vento, la neve»¹³. L'allevatore cede senza dubbio l'erba delle proprie terre. In base a quale costruzione mentale, però, questa cessione può essere considerata un dono, se l'intenzione dell'allevatore è di ingrassare l'animale per farlo uccidere? Porcher risponderebbe che l'intenzione dell'allevatore è duplice: donare una buona vita all'animale e, allo stesso tempo, ingrassarlo. Tale duplice intenzione non modifica la situazione. Donare solamente a condizione di poter poi riprendere è la negazione stessa del dono. Per evitare questa spiacevole contraddizione bisognerebbe modificare la narrazione, affermare che gli allevatori donano l'erba *unicamente* per offrire una buona vita all'animale e che, in cambio, l'animale offre intenzionalmente in sacrificio la propria vita. Ma questo probabilmente significherebbe andare troppo oltre con la mistificazione¹⁴.

L'allevatore farebbe inoltre dono agli animali del sole e del canto degli uccelli? Un'idea questa che sarebbe più facile canticchiare che argomentare. Probabilmente Porcher ne è consapevole, perché precisa che il dono non è tanto il sole, quanto l'«accesso a ciò che a loro appartiene»¹⁵, a ciò che già appartiene agli animali. Se l'allevatore *dà accesso* è perché probabilmente c'è un ostacolo. Come quando, dopo che si è formato un baratro sulla soglia di casa, un pompiere mi aiuta a uscire. Qual è la barriera, il baratro, che impedisce agli animali di avere accesso a questo mondo che «appartiene anche a loro»¹⁶? Contrariamente a ciò che sostiene Porcher, l'allevatore non è né un superuomo, né un “bravo ragazzo” che, dopo una catastrofe naturale, spianerebbe la strada a un'esistenza animale finalmente possibile. L'allevatore non dona né

12 J. Porcher, *La mort n'est pas notre métier*, cit., p. 62.

13 *Id.*, *Vivere con gli animali*, cit., p. 43.

14 Un dottorando di Jocelyne Porcher non esita a riportare storie dello stesso stampo: «In effetti, ero con i miei figli, tutti attorno a me, e mi ricordo che avevano scelto un maiale, e poi, quando [si è trattato] di uccidere il primo, per cominciare, abbiamo provato a prenderli ed è stato il maiale di mia figlia a entrare per primo. Nessuno dei maiali voleva salire sul rimorchio. È stato un vero strazio. Solo quello lì voleva salire! Allora ci siamo costruiti una storia dicendoci questo: “Vedi figlia mia è il tuo maiale che ci vuole aiutare e che è salito per primo”. In effetti, la storia che abbiamo costruito è che i maiali vanno al paradiso dei maiali perché sono maiali privilegiati: non stanno nei capannoni, non stanno rinchiusi, non stanno in sistemi concentrazionari, hanno capanne con terrazza con vista a ovest, verso il tramonto, e poi ci facciamo salumi della migliore qualità possibile. E accedono al paradiso dei maiali. È questa la loro vita!!!». Sébastien Mouret, *Elever et tuer des animaux*, Presses Universitaires de France, Paris 2012, pp. 77-78.

15 J. Porcher, *Vivere con gli animali*, cit., p. 43.

16 *Ibidem*.

sole né pioggia agli animali, come non rimuove ostacoli dai loro percorsi. Diremmo, quindi, che l'allevatore estensivo si astiene dal nuocere agli animali con metodi intensivi? Il "dono" dell'allevatore sarebbe da intendere come un'astensione da sevizie troppo crudeli. Così formulato, il concetto di dono avrebbe la stessa pertinenza del concetto secondo cui un genitore dona al* figli* un non-imprigionamento in cantina, un non-intralcio, una dieta non anemizzante.

Questo dono in negativo, ammesso che tutto questo abbia un senso, passa sotto silenzio una serie di pratiche crudeli, tra le quali la separazione della vacca dal suo vitello, che John Webster, professore di Medicina veterinaria, ritiene il peggior evento possibile nella vita di una vacca. Un trauma replicato ogni anno, prima che lei stessa venga mandata al mattatoio per scarsa redditività. Porcher passa sotto silenzio anche mutilazioni come la castrazione dei maschi da ingrasso o la scornatura. L'isolamento sociale è un'altra violenza sottaciuta. Il piacere della relazione sessuale, sul quale la stessa Porcher insiste¹⁷, viene negato proprio attraverso la mutilazione o la separazione. In breve, la vita "donata" dall'allevatore è buona, soprattutto quando i danni per inflizione e privazione vengono invisibilizzati.

In risposta al "dono" di una vita non concentrazionaria da parte dagli allevatori, Porcher ritiene che gli animali effettuino un contro-dono: offrono una buona vita agli allevatori. Meglio, donano agli umani «quello che potremmo chiamare il sentimento della vita vera, di un'estrema ricchezza e densità di significato»¹⁸. «Una vacca che bruca surclasse tutte le statue», ripete Porcher¹⁹. «Ciò che ci danno gli animali è insostituibile»²⁰. Ma c'è di meglio, qualcosa di ancora più straordinario. Gli animali da allevamento, nella loro grande bontà, donano agli allevatori molto di più che una buona vita: donano anche la loro vita. «Questa vita, donata agli umani dagli animali, è [...], dal punto di vista della società nel suo insieme, la vita donata tramite gli alimenti forniti dagli animali e legata direttamente o indirettamente alla loro morte»²¹. L'affermazione è talmente grottesca che Porcher finisce per ritrattarla: «Gli animali, comunque, come la maggior parte di noi, non sembrano

particolarmente desiderosi di morire: come noi, tendono a preservare la loro vita, scappano di fronte al pericolo e resistono alla morte»²². Non ha alcun senso dire che *donano* la loro vita all'allevatore. Noi *prendiamo* la loro vita, che è esattamente una situazione opposta a quella del dono. Porcher può giustificare la macellazione degli animali solo ribaltando deliberatamente il senso delle parole. Ciò che dovrebbe essere donato è in realtà strappato, estorto. Allora perché coniare un concetto di dono talmente incongruo?

Pensarlo in questo modo consente di romanticizzare l'allevamento con toni a buon mercato. Che cosa c'è di più bello del dono? Il concetto di Porcher è viziato sin dall'inizio. È pensato come un atto interessato. Il contro-dono è pensato come un obbligo. È il pagamento di un debito. C'è come una meschinità, una bassezza radicata in questa visione. Un dono autentico non è ammortizzato, rimborsato, restituito. Il dono di Porcher è un intruglio insensato di scambio commerciale, potere, utilità grossolana, sacrificio ed «erotico solare»²³.

Necessità della carne

Porcher avanza ulteriori idee per promuovere la religione della carne. Queste ultime, tuttavia, sono meno singolari, meno fantasiose, meno sgarbanti delle precedenti. Non si basano su una profondità insondabile, su una struttura antropologica universale. Le passerò brevemente in rassegna. Innanzitutto, Porcher sostiene che gli allevatori «danno la vita e, *in fine*, la riprendono per *nutrire gli umani*»²⁴. «Perché uccidiamo gli animali? [...] storicamente, per ragioni alimentari»²⁵. Bisogna pur mangiare. Sulla stessa linea, con un'ignoranza ancora più sconcertante, Élisabeth Roudinesco sottolinea «la necessità per gli umani di mangiare carne»²⁶. In realtà, secondo l'American Dietetic Association, la più grande associazione di professionisti della nutrizione, che conta al suo interno 70.000 membri tra dietologi e nutrizionisti, un'appropriata alimentazione vegetale «è salutare, adeguata a livello nutrizionale

17 *Id.*, *La mort n'est pas notre métier*, cit., pp. 161-162.

18 *Ibidem*, p. 65.

19 Dichiarazione di un allevatore citata in J. Porcher, *Ne libérez pas les animaux! Contre un conformisme "analphabète"*, in "Revue du MAUSS", n. 29, 2007, p. 583.

20 J. Porcher, *La mort n'est pas notre métier*, cit., p. 163.

21 *Id.*, *L'Esprit du don : archaïsme ou modernité de l'élevage?*, in "Revue du MAUSS", vol. 2, n. 20, 2002, pp. 256-257.

22 *Id.*, *Vivere con gli animali*, cit., p. 130.

23 *Id.*, *La mort n'est pas notre métier*, cit., pp. 156-162.

24 *Id.*, *Vivere con gli animali*, cit., p. 41 (enfasi aggiunta).

25 *Ibidem*, p. 177.

26 Jacques Derrida e Élisabeth Roudinesco, *De quoi demain... Dialogue*, Flammarion, Paris 2001, pp. 105-127.

e benefica per la prevenzione e il trattamento di alcune malattie»²⁷. Quindi, perché uccidiamo gli altri animali? Per il piacere del palato e per il piacere di nutrire la credenza della nostra superiorità ontologica²⁸. Questo piacere, questo stato mentale, non è così diverso dal piacere di essere notati su internet dopo aver torturato un animale non umano²⁹.

Virtù degli allevatori

Un altro argomento a cui Porcher fa ricorso per giustificare la macellazione degli animali sembra essere quello secondo cui gli allevatori sarebbero particolarmente virtuosi o, quantomeno, che le loro intenzioni sarebbero buone. Gli allevatori, «per quanto riguarda la morte dei loro animali [...], si rifanno a un concetto morale basato sul dono di una buona vita»³⁰. Non hanno «la vocazione di maltrattare gli animali»³¹. La principale motivazione di «parecchi allevatori» sarebbe quella di *vivere con gli animali*, e non quella di contrattare il prezzo del loro cadavere con il miglior offerente. Il primo problema di questa tesi è banale: gli allevatori desiderano la morte dei loro animali quando questi non sono più redditizi. Vogliono vivere con animali *redditizi*, dare «una buona vita» agli animali *redditizi*; fare di questa avidità, che trasuda del «senso morale» degli allevatori, una virtù è una delle priorità di Porcher. Secondo problema, più profondo: Porcher confonde la valutazione morale delle emozioni con quella degli atti. Ciò che provo quando uccido o faccio uccidere qualcun* è *logicamente distinto* dalla questione di sapere se uccidere sia un male. Uccidere o sfruttare qualcun* non è giustificato dal solo motivo dell'indifferenza alla sua morte o alla sua sofferenza³².

Necessità economica

27 *Position of the American Dietetic Association: Vegetarian Diets*, in «Journal of the American Dietetic Association», vol. 109, n. 7, luglio 2009, p. 1266. Questa pubblicazione è una delle fonti scientifiche più informate sui regimi dietetici vegetariani e vegani.

28 Patrice Rouget, *La violence de l'humanisme. Pourquoi nous faut-il persécuter les animaux?*, Calmann-Lévy, Paris 2014.

29 Marc Leras, *Le bourreau d'Oscar derrière les barreaux*, in «Le Parisien», 4 febbraio 2014.

30 J. Porcher, *Vivere con gli animali*, cit., p. 133.

31 *Id.*, *Ne libérez pas les animaux!*, cit., p. 583.

32 Tom Regan, *I diritti animali*, trad. it. di Rodolfo Rini, Garzanti, Milano 1990, pp. 273-274.

L* letter* sarà probabilmente pront* a concedere che gli allevatori uccidono per soldi. Ma potrebbe obiettare che questi ultimi non hanno scelta. Che *bisogna* pur vivere. Anche questo è un argomento di Porcher. «L'amore» e l'«amicizia» non devono occupare tutto lo spazio, scrive, «altrimenti l'allevatore non potrebbe guadagnarsi da vivere»³³. L'allevatore mira a una produzione e a un reddito «indispensabili per la propria sopravvivenza economica»³⁴. Gli allevatori sono impegnati in un rapporto economico con gli animali, «perché da questi dipende la loro sopravvivenza»³⁵. Anche qui il senso abituale delle parole è alterato. L'allevamento non può, in nessuno dei significati di «indispensabile» e «sopravvivenza», essere ritenuto davvero indispensabile alla sopravvivenza economica. Si può sempre vivere in un altro modo. Nessuno è costretto, pena la morte, a cedere alla popolarità carnivora, a perpetuare l'asservimento di altri animali³⁶, a condurli al mattatoio, a tagliare loro la gola. «Il rischio [...] non è uguale a quello che correvano i soldati che avevano deciso di disobbedire. Rifiutare di obbedire, allora, voleva dire morire. Non è questo il caso delle produzioni animali»³⁷. Nemmeno delle produzioni estensive. Adepti e difensori della carne possono considerare la riconversione in tutta tranquillità.

Liberatori di animali capitalisti

Gli allevatori e chiunque lavora nell'industria dello sfruttamento animale non moriranno né di riconversione né di disoccupazione. Non in Francia. Ma l'avvento del veganismo è, secondo Porcher, una promessa di oppressione generalizzata per il popolo. Perché? Perché, «da un punto di vista consequenzialista, al quale si richiamano diversi liberatori, il movimento di liberazione animale è [...] chiaramente situato a destra, dalla parte degli oppressori e dei fautori del neoliberalismo, dalla parte

33 J. Porcher, *Vivere con gli animali*, cit., p. 40.

34 *Ibidem*.

35 J. Porcher, *La mort n'est pas notre métier*, cit., p. 46.

36 «È vero che in qualche modo il maiale è comunque asservito all'uomo nella produzione», ammette uno degli allevatori interpellati dallo studente di Porcher. S. Mouret, *Elever et tuer des animaux*, cit., p. 78.

37 J. Porcher, *Vivere con gli animali*, cit., p. 115.

dell'industria agroalimentare internazionale e delle biotecnologie»³⁸. In maniera un po' più formale, l'argomento di Porcher è il seguente: il movimento di liberazione animale è di destra, i movimenti di destra sono oppressivi, perciò appoggiare il movimento di liberazione animale vuol dire stare dalla parte degli oppressori. In maniera un po' più informale, la critica di Porcher si riassume in due parole: bastardi capitalisti.

L'accusa è sorprendente, perché se c'è una parte di popolazione che tradizionalmente vota a destra, è quella degli allevatori³⁹. Supponiamo che Porcher parli di «allevamento di sinistra», come potrebbe parlare di cacciatori di sinistra, toreri di sinistra, circhi con animali di sinistra e sperimentazione sugli animali di sinistra. A meno che non si stia parlando di altro, la prospettiva è originale. Il movimento di liberazione animale è dunque di destra? Alcuni* teoric* della liberazione animale palesemente non lo sono. Steven Best, professore di filosofia politica e morale all'Università del Texas, afferma che il capitalismo è «un sistema di schiavitù, sfruttamento, gerarchia di classe, ineguaglianza, violenza, e lavoro forzato. È basato su necessità di profitto e potere»⁴⁰. Ritene che un «movimento di democrazia radicale deve trascenderlo, non correggerlo». Best invoca quindi una *liberazione totale* dal capitalismo, dalla schiavitù e dallo sfruttamento animale.

Porcher non conosce tutte le opere de* teoric* della liberazione animale, ma come rimproverarglielo? L'onniscienza non è di questo mondo. Forse voleva sostenere più modestamente che la teoria del difensore più conosciuto della liberazione animale, Peter Singer, è ultraliberale. Ancora una volta la realtà è diversa. Innanzitutto notiamo, per la cronaca, che Singer ha dedicato a Marx l'equivalente inglese di un titolo della collana di divulgazione *Que sais-je?*, nel quale elogia la critica marxista della libertà in senso liberale⁴¹. Inoltre, e coerentemente con questa critica, la teoria utilitarista che sta alla base di *Animal Liberation* può benissimo assumere accenti antiliberale. Può assumere un tono ra-

38 *Id.*, *Ne libérez pas les animaux!*, cit., p. 576.

39 Bertrand Hervieu e François Purseigle, *Les mondes agricoles: une minorité éclatée, ancrée à droite*, in "CEVIPOF", n. 13, febbraio 2012. Al secondo turno delle elezioni presidenziali in Francia nel 2007 il 63% della popolazione agricola avrebbe votato a destra. Il 38% degli allevatori è favorevole alla reintroduzione della pena di morte, il 63% pensa che ci sono troppi immigrati e il 77% ritiene che i disoccupati potrebbero trovare lavoro se solo lo volessero.

40 Steven Best, *Liberazione totale. La rivoluzione del XXI secolo*, trad. it. di Barbara Balsamo, Giorgio Losi e Valentina Nicoli, Ortica, Aprilia 2017, p. 63. Più in generale, cfr. *Id.*, *The Politics of Historical Vision: Marx, Foucault, Habermas*, Guilford Press, New York 1995.

41 Peter Singer, *Marx. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2000, pp. 99-100.

dicalmente socialista quando riconosce la legge detta dell'*utilità marginale decrescente*: passata una certa soglia, l'accumulo di ricchezza non è più, o quasi, un beneficio per l* su* proprietari*. Perciò, passata tale soglia, diventa legittimo prelevare le ricchezze per ridistribuirle e massimizzare l'*utilità generale*. Il lato più o meno antiliberale della teoria dipende da dove viene posta questa soglia.

Infine, indipendentemente da queste considerazioni teoriche, si noterà che le personalità politiche e intellettuali che difendono gli altri animali non aderiscono di fatto, ed è il meno che si possa dire, alle medesime visioni politiche. Da* neoconservator* come Matthew Scully⁴², autore dei discorsi di George W. Bush, o da* fautor* di una destra più liberale come l'ex presidente della Slovenia, Janez Drnovšek, a* politic* di sinistra come il presidente ed ex guerrigliero uruguayano José Mujica, o a* intellettuali umanitar* come Henry Stephen Salt, passando per l* anarchic* come Louise Michel, Henry Thoreau, Tolstoj o Élisée Reclus, la preoccupazione per gli animali è universale. Rifiutare di uccidere un animale non c'entra niente col fatto di essere «di sinistra» o «di destra»⁴³.

Scomparsa degli animali

Porcher fallisce nel sostenere le tesi per cui chi difende gli animali è di destra, le intenzioni degli allevatori sono buone, l'uccisione degli animali è necessaria per nutrire l'umanità, la loro macellazione è un dono. Le resta, tuttavia, ancora un argomento importante, un argomento consequenzialista, ossia un argomento che considera le conseguenze di un'azione come criterio per stabilire ciò che è morale o meno. «Le conseguenze della liberazione sarebbero peggiori del male che pretende denunciare; per questo si tratta di una falsa pista, almeno così la penso io», scrive l'autrice. «Liberare gli animali per evitare la loro morte porta a rompere il rapporto che abbiamo con loro»⁴⁴. Gli animali da allevamento scompariranno con gli allevatori dato che «non c'è animale da

42 Matthew Scully, *Dominion: The Power of Man, the Suffering of Animals, and the Call to Mercy*, St. Martin's Press, London 2002

43 Alcuni testi delle figure sopracitate appaiono in Jean-Baptiste Jeangène Vilmer, *Anthologie d'éthique animale*, Presses Universitaires de France, Paris 2011.

44 J. Porcher, *Vivere con gli animali*, cit., p. 177.

allevamento senza allevatore»⁴⁵. È ciò che pensa anche Ruwen Ogier. Se si escludono tutte le forme di sfruttamento animale e si abolisce lo status di beni degli animali, scrive, «non si arriverà alla liberazione degli animali domestici [...], ma alla loro pura e semplice sparizione, per estinzione, eliminazione, sterilizzazione»⁴⁶.

Non è forse semplice ed efficace per un* vegan* rispondere che nulla prova che gli animali scompariranno se non saranno più mangiati⁴⁷? Dominique Lestel è dell'avviso che non *tutti gli animali*, ma *molti animali* non nascerebbero se tutti smettessimo di mangiarli⁴⁸. Richard M. Hare, il maestro di Singer, pensa che la fine dell'allevamento dovrebbe «nella pratica ridurre il numero degli animali»⁴⁹. Ma, per l'appunto, ridurre non vuol dire annientare. Lo stesso Claude Lévi-Strauss pensa che la scomparsa dell'allevamento e l'avvento delle proteine sintetiche non porteranno alla scomparsa degli altri animali: «Le nostre vecchie greggi, lasciate a loro stesse, saranno semplice cacciagione in una campagna riportata allo stato selvaggio»⁵⁰. Potremmo continuare a moltiplicare i punti di vista, ma senza dati concreti è un esercizio inutile. Senza elementi tangibili che ci aiutino a prevedere quali potrebbero essere le conseguenze delle nostre azioni, un argomento consequenzialista resta un guscio vuoto. Che cosa possiamo dire di più concreto? Le capre selvatiche esistono ancora, in particolare in Australia. I conigli selvatici si arrangiano benissimo da soli. Bufali domestici abbandonati nel XIX secolo nel sud della Francia, sul bordo del mare, si ambientarono perfettamente⁵¹. Perché non potrebbero farlo anche altri bovini? Le cose sarebbero probabilmente più complicate per galline e animali che le società umane hanno radicalmente modificato e “selezionato”. Tuttavia, esperimenti di reintroduzione di galline domestiche allo stato selvatico mostrano che galline e galli sono ancora in grado, nonostante secoli di zootecnia pestilenziale, di sopravvivere e riprodursi allo stato selvatici-

co, almeno a certe condizioni⁵². Galline domestiche potrebbero quindi inselvaticarsi. E questo a maggior ragione se gli umani facilitassero il loro adattamento. Teoric* dei diritti animali come Tom Regan difendono l'idea di una giustizia compensativa per le specie in via di estinzione⁵³. Se la popolazione di una specie cala sensibilmente a causa delle nostre malefatte, si può affermare che una qualche forma di assistenza le è dovuta⁵⁴. Regan ha in mente soprattutto gli animali selvatici, ma quest'idea potrebbe essere applicata, *mutatis mutandis*, anche ad altri animali. Se ci si affida a qualche dato concreto, capre, maiali, vacche, conigli, galline non scompariranno con l'abolizione dello sfruttamento animale.

Inferno

Porcher potrebbe asserire di essere stata fraintesa. Certo, la sua idea è che gli animali domestici scompariranno con l'allevamento, ma non è questo il nocciolo dell'argomentazione. La sua strategia “consequenzialista” consiste piuttosto nel sottolineare ciò che andrebbe perduto se gli umani non vivessero più accanto agli altri animali. «Che li liberiamo o che ce ne liberiamo», scrive Porcher, «il risultato è lo stesso: un mondo umano senza animali, in altre parole: l'inferno»⁵⁵. O, per dirlo con l'inimitabile tono catastrofista dell'autrice: «Non sono sicura che, senza gli animali, gli umani rimarranno ancora esseri “umani”»⁵⁶.

Di fronte a un catastrofismo del genere, saremmo tentati di rispondere che gli umani resteranno umani, che i cittadini che vivono senza animali non sono subumani. Ma una risposta più convincente, pur fondandosi su una delle premesse di Porcher (l'idea che la vita umana accanto agli altri animali può essere fiorente per entrambi), assume la forma seguente: non tutt* l* teoric* della liberazione animale pensano che la domesticità sia sempre, senza eccezioni, una forma di alienazio-

45 *Ibidem*, p. 150.

46 Ruwen Ogier, *Del profumo dei croissants caldi e delle sue conseguenze sulla bontà umana. 19 rompicapi morali*, trad. it. di Gianluca Valle, Laterza, Bari-Roma 2012.

47 D. Lestel, *Apologie du carnivore*, cit., p. 42.

48 *Ibidem*, p. 41.

49 Richard M. Hare, *Pourquoi je suis seulement demi-végétarien*, in “Cahiers philosophiques”, n. 100, dicembre 2004, p. 89.

50 Claude Lévi-Strauss, *La leçon de sagesse des vaches folles*, in “Études rurales”, nn. 157-158, gennaio-giugno 2001, p. 5.

51 Alexandre Bixio, François Malepeyre et al. (a cura di), *Maison Rustique du XIXe siècle. Encyclopédie d'agriculture pratique*, vol. II, Au Bureau, Paris 1837, p. 459.

52 Ian J.H. Duncan, *Observations on the Reproductive Behaviour of Domestic Fowl in the Wild*, in “Applied Animal Ethology”, vol. 4, 1978, pp. 29-42.

53 T. Regan, *Preface*, in *The Case for Animal Rights*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 2004, pp. XXXIX-XL.

54 Beninteso, questo caso è diverso da quello dell'assistenza dell'allevatore durante il parto, dato che in quest'ultimo caso l'assistenza è fondamentalmente interessata, finalizzata al profitto.

55 J. Porcher, *Ne libérez pas les animaux!*, cit., p. 579.

56 *Id.*, *Vivere con gli animali*, cit., pp. 150-151.

ne, di danno procurato agli altri animali a causa della loro dipendenza. Per esempio, l'utilitarismo di Singer, che intende promuovere la massimizzazione della felicità, è ben lungi dall'opporci a qualunque forma di addomesticamento. Non c'è nulla che gli impedisca di riconoscere la felicità di un cane che vive accanto a compagn* uman*.

Esistono anche altre risposte. Sue Donaldson e Will Kymlicka non pensano che la dipendenza degli animali domestici denoti una qualche forma di indegnità⁵⁷. Gli animali selvatici sono anch'essi dipendenti dal loro contesto. E lo sono tanto più in quanto la loro specie è specifica per una precisa nicchia ecologica (a differenza delle specie generaliste che si adattano bene ai cambiamenti del loro habitat, come gli animali domestici e sinantropi). Per quanto riguarda gli umani, come hanno evidenziato le studiose dell'etica del *care*, anch'essi sono *dipendenti* e *vulnerabili* in tutte le età della vita – in caso di perdita di un essere caro, malattia, perdita dell'alloggio, ecc. L'esistenza de* più dipendenti tra noi, disabili mentali gravi o no, non è più indegna di quella di altr*. L'indegnità intrinseca, quando esiste, è nelle nostre risposte alle situazioni di dipendenza⁵⁸.

Il rimedio all'ingiustizia «storica e in corso perpetrata contro gli animali domestici non consiste nel ricercarne l'estinzione, ma nel ricostruire le nostre relazioni su una base di giustizia»⁵⁹. Per Donaldson e Kymlicka questa ricostruzione implica il riconoscimento di diversi status politici per i vari tipi di animali: una nuova forma di cittadinanza all'interno della nostra comunità, cioè uno *status di cittadinanza animale* per gli animali domestici; uno *status di sovranità* per gli animali selvatici, con territori sui quali sono sovrani; infine uno *status intermedio* per gli animali sinantropi o “ospiti”, che scelgono di vivere ai margini delle nostre comunità, ma senza esserne totalmente indipendenti (come le volpi e i piccioni). *Vivere con gli animali*, anche questa è una preoccupazione fondamentale per l* teorici* della liberazione animale.

57 Sue Donaldson e Will Kymlicka, *Zoopolis. A Political Theory of Animal Rights*, Oxford University Press, Oxford 2011, pp. 82-83. Ringrazio Christiane Bailey per aver attirato la mia attenzione su questo volume con la sua eccellente presentazione: *L'éthique animale. De l'éthique relationnelle à la théorie politique*, Philopolis, Montréal, febbraio 2013.

58 *Ibidem*, pp. 82, 88-89.

59 *Ibidem*, p. 86.

La vita di un animale da allevamento è migliore di quella di un animale selvatico

Per giustificare la pena di morte inflitta agli animali non redditizi, Porcher potrebbe anche liberarsi dei sofismi precedenti – la teoria del dono, la necessità di mangiare carne, la santificazione degli allevatori, la scomparsa degli animali domestici – e farla più semplice: «Possiamo accettare la morte degli animali se gli animali hanno avuto un'opportunità di vivere la loro vita e se questa vita è stata buona quanto poteva esserlo, e in ogni caso migliore di come avrebbe potuto esserlo al di fuori dell'allevamento, migliore di quanto avrebbe potuto essere senza di noi»⁶⁰. L'argomento di Porcher evidenzia due condizioni. In primo luogo, affinché la macellazione sia legittima, l'animale dovrebbe vivere per un certo tempo, non essere ucciso nella prima infanzia. Invece che macellare i maiali industriali all'età di sei mesi, dal momento che un maiale può vivere tra i venti e i trent'anni⁶¹, Porcher propone di allevare dei Cul Noir del Limousin fino all'età di un anno e mezzo⁶². L'idea è quella di riformare la carneficina in modo da continuare a effettuarla.

La seconda condizione può essere riformulata come segue: la morte degli animali è accettabile se la loro vita è stata migliore di quanto lo sarebbe stata al di fuori dell'allevamento. Per Porcher sembra chiaro che la vita di un maiale da allevamento biologico è migliore di quella di un cinghiale. Ricordiamo che la “buona” vita promossa da Porcher corrisponde a una vita repressa o mutilata, separata socialmente, confinata territorialmente, la cui durata è destinata a corrispondere a un ventesimo della speranza di vita fisiologica. Su tali basi fattuali, è improbabile che questa seconda condizione possa mai essere soddisfatta. In che modo questa vita danneggiata e atrofizzata potrebbe essere migliore di altre?

Se anche lo fosse, ciò che mi permette di uccidere legittimamente un altro animale è quindi la possibilità di dargli una “buona” vita, vita che non avrebbe avuto se non fosse nato? È chiaro che non abbiamo il diritto di ridurre in schiavitù l* nostr* figl* né il diritto di sgozzarl* adducendo la semplice ragione che siamo i genitori o che abbiamo dato loro una “buona” vita, anche se, oltre una certa età, non sono più redditizi socialmente, psicologicamente o economicamente. Perché le cose sarebbero diverse nel caso degli animali da allevamento? Se Porcher

60 J. Porcher, *Vivere con gli animali*, cit., p. 41.

61 Élizée Lefèvre, in A. Bixio, F. Malepeyre et al., *Maison Rustique du XIX^e siècle*, cit., p. 489.

62 J. Porcher, *Vivere con gli animali*, cit., pp. 173-175.

risponde che li possiamo uccidere semplicemente «perché non sono umani»⁶³, in altre parole perché non appartengono alla specie giusta, la sua argomentazione è specista. Raggiunge il grado zero dell'argomentazione. Pura arbitrarietà.

Capacità di agire moralmente

Per evitare questo inconveniente, i filosofi sono sempre stati ricchi di immaginazione. Così, secondo Francis Wolff, non è perché gli animali sono animali che possiamo sgozzarli, ma perché sono incapaci di agire moralmente nei nostri confronti. «In teoria, gli umani sono i soli esseri che agiscono sulla base di valori e si impongono dei doveri». Inoltre, prosegue Wolff, «i doveri che gli umani si assumono di fronte agli altri uomini diventano per loro diritti, nella misura in cui questi sono reciproci e universali»⁶⁴. Gli altri animali non possono avere diritti in senso stretto, perché sono incapaci di imporsi dei doveri verso di noi. Legalmente, non avrebbe alcun senso sporgere denuncia o intentare processi contro di loro. Il discorso di Wolff permette apparentemente di smarcarsi dallo specismo. Non è per il fatto che gli animali non appartengono alla nostra specie che possono essere uccisi, ma per il fatto che non possono agire moralmente.

Il problema di un ragionamento del genere è che l'* bambin*, l'* anzian*, l'* disabili mentali gravemente colpiti* sono anch'ess* incapaci di reciprocità morale. Di conseguenza Wolff può negare diritti agli altri animali solamente se li nega anche ai miliardi di umani che sono stati, sono e saranno incapaci di universalizzare la massima delle loro azioni. Se questa posizione è coerente intellettualmente, è tuttavia moralmente inaccettabile, in quanto esclude una buona parte dell'umanità dal dovere e dal diritto di giustizia, per abbandonarla ai capricci della nostra affettività, «affettività per la quale ci sentiamo maggiormente legati ai nostri parenti che agli sconosciuti e più ai nostri amici che agli stranieri»⁶⁵.

A prescindere dal tanfo che impregna l'osservazione precedente, Wolff propone un altro argomento, maggiormente concettuale: «Più in

generale, la nozione di diritti degli animali è contraddittoria: se al lupo viene concesso il diritto di vivere, questo viene negato all'agnello»⁶⁶. In compenso, scrive Wolff, possiamo attribuire a tutti gli umani un diritto alla vita senza toglierlo a nessuno: è l'uguaglianza dei diritti. Notiamo in primo luogo che questa presunta impossibilità concettuale dei diritti animali non impedirebbe assolutamente di riconoscere dei doveri verso gli animali, cosa che Wolff stesso ammette, e tra questi doveri potrebbe tranquillamente essere incluso quello di non ucciderli. Ma Wolff esclude questa possibilità. Perché? Perché gli animali non sono capaci di reciprocità morale. Come abbiamo visto, questo argomento non può essere ragionevolmente sostenuto.

In secondo luogo, dire che abbiamo *un dovere verso qualcun** equivale a dire che quest'ultim* ha *un diritto nei nostri confronti*⁶⁷. Avere un diritto vuol dire essere il beneficiario diretto di un dovere. Certo, esistono doveri che non sono correlati con dei diritti, per esempio il dovere di non distruggere un'opera d'arte. Per le opere d'arte, ciò che è dovuto, non è dovuto, per esempio, alla Gioconda, ma all'umanità o alla società. Il mio dovere si limita a *riguardare* quel dipinto, non è *rivolto* al dipinto, ma a chi ne fruisce e alle generazioni future. In questo caso, come nelle altre situazioni esaminate da Joël Feinberg⁶⁸, i nostri doveri non sono correlati a dei diritti diretti. In compenso, quando si parla di *doveri verso qualcun**, vi è un diritto necessariamente correlato. Nel caso degli animali, Wolff ammette che abbiamo dei doveri nei loro confronti⁶⁹. Questi animali hanno, quindi, dei diritti. Come spiegare, allora, che il lupo e l'agnello non sembrano avere diritto alla vita contemporaneamente?

L'agnello non ha diritti nei confronti del lupo proprio perché il lupo non può agire moralmente, non può essere considerato moralmente responsabile dei propri atti. Ugualmente, le rocce in caduta libera non hanno doveri verso di noi né verso i lupi. E né noi né i lupi abbiamo diritti nei confronti delle valanghe o delle falesie che stanno per crollare. Solo umani capaci di agire moralmente possono avere doveri nei confronti degli animali. In altre parole, il diritto dell'agnello di non essere ucciso non vale nei confronti del lupo, ma nei confronti dell'umano,

66 *Id.*, *L'Homme n'est pas un animal comme les autres*, cit., p. 494.

67 Cfr. l'analisi classica di Joël Feinberg, *The Nature and Value of Rights*, in "The Journal of Value Inquiry", vol. 4, 1970, pp. 243-257.

68 J. Feinberg, *Duties, Rights, and Claims*, in "American Philosophical Quarterly", vol. 3, n. 2, aprile 1966, pp. 137-144.

69 F. Wolff, *L'homme n'est pas un animal comme les autres*, cit., p. 493.

63 *Id.*, *Les Animaux d'élevage sont-ils tuables?*, in "Prétentaine", 2014, p. 521.

64 F. Wolff, *L'Homme n'est pas un animal comme les autres*, in *Études*, vol. 417, novembre 2012, p. 493.

65 *Id.*, *Des conséquences juridiques et morales de l'inexistence de l'animal*, cit., p. 142.

che invece, quando ne ha le capacità, può decidere se agire moralmente o meno. Dal punto di vista concettuale non c'è nessun ostacolo, nemmeno l'argomento della predazione, al fatto che venga riconosciuto un diritto *prima facie nei confronti di umani capaci di agire moralmente*. E questo diritto può essere riconosciuto in egual misura a tutti gli animali senzienti, a tutti i soggetti esperienziali di una vita che provano sensazioni o a tutti gli esseri portatori di un "sé".

Wolff e Porcher danno prova di specismo, cioè di arbitrarietà. Quando si tratta di fissare un criterio che permetta di giustificare la differenza nel trattamento degli umani e degli altri animali, Porcher o non ha niente da dire o, quel che è peggio, ci consegna i risultati di un'indagine psicosociologica fatta con «allevatori di sinistra». Per quanto riguarda Wolff, se vuole evitare tale arbitrarietà, dovrebbe adottare una posizione che neghi i diritti a *bambin**, *anzian**, *alienat**. Ci ritroviamo a oscillare tra una sociologia da bar e una filosofia mefitica.

Potenzialità

Jean-Luc Guichet ha suggerimenti migliori? Guichet pensa che ciò che "fa" una comunità morale è «la condivisione di alcune caratteristiche – coscienza, linguaggio [...], ragione, capacità di libertà»⁷⁰. Queste proprietà possono emergere sparse qua e là in alcune specie animali, ma si cristallizzano nell'uomo. Il problema di una tale definizione della comunità morale sta nel fatto che esclude i miliardi di umani che, sin dagli albori dell'umanità, non hanno mai sviluppato tali capacità o le hanno perse in un determinato momento della loro vita. Guichet pensa di poter rimediare a questo problema evidenziando che la comunità etica «fa sì che vengano astrattamente integrati tutti i suoi membri in un legame essenziale e universale [...], anche nel caso in cui le caratteristiche della coscienza, ecc., non si fossero realizzate [in alcuni umani] a causa di un handicap o altro»⁷¹.

Guichet si impegna in una descrizione del funzionamento della comunità etica? Se così fosse, passerebbe da ciò che è (il funzionamento della comunità) a ciò che *deve essere* (il modo in cui dovrebbe

funzionare). E questo sarebbe, come dice Singer, un errore da debuttante. Supponiamo, quindi, che Guichet stia facendo un'altra cosa: vuole dire che gli umani che non hanno determinate caratteristiche devono essere integrati alla comunità etica perché potenzialmente hanno queste caratteristiche? L* *bambin** molto *piccol** è potenzialmente razionale. L* *disabile mentale gravemente colpito** potrebbe guarire, almeno in teoria. Se è questo ciò che vuole dire Guichet, allora il discorso implica diversi problemi pratici, per esempio in materia di aborto. Dovremmo opporci all'aborto con la motivazione che gli embrioni sono anch'essi potenzialmente coscienti, liberi, ecc.?

In secondo luogo, se Guichet vuole davvero dire che un essere *potenzialmente* razionale, dotato di linguaggio, cosciente, appartiene alla comunità morale perché possiede *potenzialmente* queste caratteristiche, commette un errore logico. Un candidato alle elezioni presidenziali è potenzialmente Presidente della Repubblica, ma come candidato non possiede alcun diritto di decisione su un attacco nucleare. Qualità potenziali, diritti potenziali. Allo stesso modo, dal possesso potenziale dell'*agency* morale consegue solo l'appartenenza potenziale alla comunità morale. Cioè poca roba.

Appartenenza alla comunità

Può darsi che Guichet sia stato frainteso, forse voleva solo dire che ci sbagliamo ogni volta che supponiamo che i diritti siano legati a particolari capacità individuali. Dimentichiamo che i diritti nascono unicamente in una comunità di esseri morali e che, quindi, ci sono comunità in cui i diritti vengono applicati e comunità in cui non vengono applicati. Dire ciò significherebbe di nuovo confondere nozioni logicamente distinte⁷². *Il modo in cui nasce un'idea e la portata di questa idea* sono due cose diverse. Se la nozione di sistema nervoso ha potuto essere concepita solo all'interno di una comunità di individui intellettualmente capaci di pensarla, ciò non vuol dire che questa nozione si applica solo a questa comunità. Anche le galline hanno un sistema nervoso... Lo stesso vale per i nostri obblighi morali e per i diritti: questi sono stati inventati in una comunità morale, ma l'obbligo morale e i diritti non si

70 Jean-Luc Guichet, *Faut-il être antisépéciste?*, convegno della *Société française de philosophie, L'Homme et l'animal*, ENS, Paris, 14 ottobre 2009.

71 *Ibidem*.

72 Su questo punto e sulla spiegazione che segue, cfr. T. Regan, *Defending Animal Rights*, University of Illinois Press, Champaign 2001, pp. 80-83.

limitano necessariamente ai membri di quella comunità. Anche il presunto argomento di Guichet fa acqua da tutte le parti.

Per concludere, coloro che si oppongono alla considerazione degli altri animali – che vogliono tagliare loro la testa, in un furgone o altrove⁷³, con o senza preghiera, con o senza comitato etico, acclamati o no da un'orda di spettator* – tendono a riempirsi la bocca di parole, a ribaltarne il senso, a servirsi di grandi concetti, di crassi dualismi, di paralogismi. È sorprendente «l'astuzia con cui sembra che abbiano scansato tutto ciò che potevano dire di ragionevole»⁷⁴. Questo è indice di un paradigma che vacilla.

Traduzione dal francese di Cristian Flore

73 Porcher ha progettato i piani di un furgone-mattatoio del quale l'INRA ha depositato il modello e il marchio. Cfr. Jocelyne Porcher e Éric Daru, *Concevoir des alternatives à l'organisation industrielle du travail en élevage. Un camion pour le transport et l'abattage des animaux*, in "FaçSADE", n. 23, 2005.

74 Pierre Louis Moreau de Maupertuis, *Lettere filosofiche e scientifiche. Lettera sul progresso delle scienze*, trad. it. di Orazio Arrighi-Landini, Pavia University Press, Pavia 2014, p. 15.