

Pietro Li Causi

*La 'guerra' contro il virus e il topos della guerra giusta contro gli animali: una riflessione eco-critica attraverso il pensiero filosofico dei Greci **

Abstract

As many eco-critics are pointing out over the last few days, there is an intimate link between the SARS CoV-2 epidemic and the state of the human-animal relationship within the global order imposed by 20th and 21st Century Neoliberalism. In this connection, this paper will explore the *topos* of the 'just war against animals' in a comparatist perspective, to show how ancient philosophical thought, far from stressing the idea of the supremacy of the human species, is instead used to underline our in-born frailty as well as our interconnectedness with other living beings.

Come molti hanno rilevato, c'è un intimo legame fra l'epidemia da SARS CoV-2 e il modo in cui si è andata configurando negli ultimi due secoli la relazione uomo-animale nel mondo dominato dall'economia neoliberale. Alla luce di questa connessione, il presente contributo esplora il *topos* della 'guerra giusta contro gli animali' in una prospettiva comparatistica. In particolare, si tenterà di mostrare come il pensiero filosofico antico, lungi dal sostenere l'idea della supremazia della specie umana, sia piuttosto utilizzato per mettere in evidenza la nostra consustanziale fragilità e il nostro essere esposti agli attacchi della natura selvaggia cui siamo interconnessi.

1. Pensare il virus attraverso i Greci: una questione di amore

Da più parti è stato rilevato: l'emergenza da SARS CoV-2 chiama in causa le nostre relazioni con gli animali non umani e, più in generale, con l'ambiente che ci circonda. Come afferma Cristina Morini in un suo recente contributo comparso su *Effimera* l'1 marzo del 2020, l'insorgere della pandemia ha messo in crisi l'idea antropocentrica della «perfezione del Sé vittorioso, interamente dedito a difendersi», svelando interconnessioni e meccanismi simbiotici che la presunta onnipotenza del mercato aveva colpevolmente rimosso, promuovendo forme di vita sempre più atomizzate e disgregate. Quando invece è stata proprio

* Il presente contributo è parte di un più ampio progetto di ricerca che conduco da anni sulla relazione uomo-animale nel mondo antico. Per ragioni di economia di spazio i riferimenti bibliografici in nota sono ridotti all'essenziale. Relativamente ai problemi testuali, si segnaleranno – per i brani greci presi in considerazione – solo quelli ritenuti più importanti. Nell'impossibilità di consultare le traduzioni italiane di alcuni degli studi qui citati, mi sono dovuto appoggiare alle edizioni in lingua inglese che mi è stato possibile reperire sul *web*.

l'atomizzazione e la disgregazione della società a dare il colpo di grazia alle nostre eventuali difese (si pensi, ad esempio, agli effetti nefasti della privatizzazione della sanità in Lombardia)¹.

In uno scenario del genere, nel lutto collettivo e nello sfacelo globale, è forse un obbligo – e non un lusso – non smettere di pensare. Un ministro dell'economia di origini lombarde – a mio avviso uno dei tanti responsabili dell'attuale disastro economico, politico e antropologico italiano – aveva detto qualche tempo fa che non si possono mangiare panini con la *Divina commedia*, intendendo che la cultura e la riflessione filosofica sono inutili. Testa bassa, lavorare e produrre, senza mai fermarsi a pensare troppo. Penso che chi ha creduto in slogan come questi sia da annoverare fra i responsabili della morte di migliaia e migliaia di esseri viventi (non solo umani).

Il punto è che non esiste solo l'utile economico. Fermarsi a riflettere ha una sua utilità sociale. Serve, se non altro, a elaborare il senso della disfatta, ma anche a reagire, e forse anche ad allargare il ventaglio delle possibilità. Non dirò che in questo i classici della greicità e della latinità ci sono necessari. Non dirò che da loro possiamo *sicuramente* ricavare utili lezioni. Non dirò che se non leggiamo Tucidide, Platone, Aristotele, Lucrezio o Virgilio non potremo capire nulla della terribile fase storica in cui ci siamo venuti a trovare. Molto più umilmente, mi limiterò a dire che le contingenze della vita mi hanno portato a diventare un classicista (un classicista 'non strutturato', per la precisione). Dirò che dallo studio e dall'insegnamento dei classici italiani e latini mi procuro di che vivere e che, quando posso, mi dedico anche alla lettura e allo studio dei classici greci, che continuo ad amare e frequentare.

A partire da queste contingenze, tenterò di utilizzare i miei arnesi da lavoro per metterli in prospettiva e per azzardare – in un momento delicato come quello che tutto il pianeta sta vivendo – un esercizio comparativo che so intricato e problematico.

La scelta dei testi greci come strumento per riflettere non nasce da una loro imprescindibilità, ma dal mio amore. In essi non cerco soluzioni, né sono unicamente interessato alle risonanze o alle analogie con la situazione presente che pure sono rilevabili in essi. In altri termini, non farò di essi un uso 'oracolare'. Quello che tenterò di fare nel presente contributo sarà un semplice 'attraversamento' di un *topos* comune del mondo greco, un 'giro lungo' verso un altrove che la tradizione umanistica ci ha abituato a pensare come troppo vicino,

¹ Cf. MORINI (2020). Per l'impatto delle scelte politiche ed economiche della Regione Lombardia, cf. la puntata di Report andata in onda su RAI3 il 6 aprile 2020 (<https://bit.ly/3afhNvn>), l'intervento di Roberto Saviano su *La Repubblica* del 15 aprile 2020 (<https://bit.ly/2VhBdLM>) o l'articolo su *Il post.it* del 4. 5. 2020 (<https://bit.ly/2WBh7eW>).

per tentare di esplorare nuove prospettive per il dibattito contemporaneo sulla cosiddetta 'questione animale' di cui, nel corso della mia carriera di classicista mi è capitato di occuparmi. Cercherò, in altri termini, di guardare al presente *attraverso il filtro* del pensiero antico, di cui evidenzierò soprattutto i punti di massima distanza e di difficile commensurabilità.

2. Epidemie, guerre, metafore pericolose... e il fascino indiscreto di Omero

Fra il mese di marzo e il mese di aprile del 2020 si è acceso un vero e proprio dibattito sugli usi linguistici invalsi per parlare dell'emergenza sanitaria in corso. Una vasta eco, ad esempio, ha avuto la polemica sull'uso – improprio, a detta dei più – di metafore belliche². Fra i vari interventi, meritano in particolare di essere segnalati due recenti articoli di Daniele Cassandro e Anna Maria Testa, pubblicati su *Internazionale*.

Cassandro individua addirittura in Omero la radice di quella che lui considera una vera e propria deriva del linguaggio:

«Nel primo canto dell'*Iliade* il dio Apollo, per vendicare l'offesa subita dal sacerdote troiano Crise, decide di diffondere una pestilenza nell'accampamento degli achei. E come lo fa? Con arco e frecce: "Nove giorni volâr nel campo acheo le divine quadrella", declama la traduzione di Vincenzo Monti, per nove giorni (il tempo d'incubazione?) volarono nel campo acheo le divine frecce. Apollo comincia a colpire il bestiame, per passare poi ai soldati: proprio come fanno i virus con cui abbiamo a che fare oggi, che passando dagli animali infettano l'uomo. In pochi versi Omero stabilisce una metafora della malattia che, più di duemila anni dopo, continua a essere innervata nel nostro modo di intendere il male. La malattia è un atto di guerra, una rappresaglia, una punizione; e chi cade è sconfitto»³.

Il rimando omerico non viene ulteriormente sviluppato. Come potrebbe esserlo, del resto? In fondo, la situazione narrata nel primo canto non presenta

² Cf. l'articolo de *Il Tirreno* del 21 aprile 2020, sulle posizioni dell'Accademia della Crusca, che vede nel lessico dell'eroismo un esempio di messaggio positivo e incoraggiante: <https://bit.ly/3bsdUV3>. Si veda anche l'intervento di Marino Sinibaldi del 2 aprile 2020 sul sito dell'Accademia della Crusca (<https://bit.ly/3cGtBZd>). Da segnalare, infine, il pezzo di Andrea Cozzo su *I cassetti di Clio* (<https://bit.ly/3bgvACH>), pubblicato qualche giorno dopo la prima stesura del presente articolo. Cozzo contesta la concezione del corpo come 'aggregato-macchina' che si cela dietro l'impiego della metafora bellica, e propone in alternativa (e in linea con le definizioni dell'OMS!) una concezione olistica della salute e del corpo stesso: la malattia viene così vista come una turbolenza causata da un cattivo equilibrio fra le parti di un sistema. La conclusione è che, per stabilire una forma di armonia co-evolutiva con il virus, è necessario non tanto combatterlo, quanto cambiare le parti del sistema che ha creato il disastro sanitario.

³ Cf. CASSANDRO (2020) e TESTA (2020). Cf. *Il.* I 53.

alcuna analogia degna di rilievo con la situazione odierna. Siamo di fronte a una forzatura, ad un uso ‘indiscreto’ e ‘impertinente’ di un classico. Nell’*Iliade*, la pestilenza è rappresentata nella sua asimmetria assoluta fra i mortali (animali e uomini) da un lato, e gli immortali dall’altro lato; non è tanto un atto di guerra fra due soggetti in conflitto, quanto una ritorsione operata da un dio a seguito della violazione di una legge sacra.

Contro Apollo, gli Achei non possono reagire sul piano ‘umano’. Non possono, cioè, ‘fare guerra’ al *loimos* né tanto meno all’entità divina e superiore che lo ha causato per punire l’empietà di Agamennone. Per salvarsi, fanno ricorso al canale di comunicazione rituale di cui è detentore Calcante, un ‘esperto’ che – per ovvi motivi – può solo fino a un certo punto essere equiparato ai nostri virologi, ai nostri epidemiologi, ai nostri infettivologi, alle nostre ‘cabine di regia’, ai nostri strateghi militari o ai Bertolaso di turno.

Morire, ascoltare il volere del dio dalla bocca del sacerdote, obbedire, espiare le proprie colpe e poi, eventualmente, tornare a combattere. Questa è la sequenza di azione che viene attivata dalla narrazione omerica di fronte al manifestarsi dell’epidemia. Se proprio vogliamo dirla tutta, il *loimos* che colpisce gli Achei dopo l’offesa ai danni di Crise, lungi dall’essere *tout court* una ‘guerra’, semmai la interrompe.

Al di là dell’uso ‘indiscreto’ del testo omerico, rimangono tuttavia innegabilmente interessanti le riflessioni di Cassandro sulle conseguenze biopolitiche della metafora. A partire da due saggi di Susan Sontag (*Malattia come metafora*, del 1978, e *L’aids e le sue metafore*, del 1989), egli ribadisce che «trattare una malattia come fosse una guerra ci rende ubbidienti, docili e, in prospettiva, vittime designate. I malati diventano le inevitabili perdite civili di un conflitto e vengono disumanizzati appena, per usare le parole di Sontag, “perdono il loro diritto di cittadinanza da sani per prendere il loro oneroso passaporto da malati”». Sulla stessa falsariga, Anna Maria Testa, argomenta che «usare il *frame* della guerra per implicare, insieme all’eroismo, l’ineluttabilità del “sacrificio” è disonesto e indegno. Non è una guerra ed è pericoloso pensare che lo sia perché in questa cornice risultano legittimate derive autoritarie. Non è una guerra perché le guerre si combattono con lo scopo di difendere e preservare il proprio stile di vita. L’emergenza ci chiede, invece, non solo di progettare cambiamenti sostanziali, ma di ridiscutere interamente la nostra gerarchia dei valori e il nostro modo di pensare»⁴.

Entrambi gli autori concordano cioè sulla necessità di cambiamento del *framing*: la situazione che sta coinvolgendo ogni essere umano del pianeta non è

⁴ Cf. TESTA (2020).

una 'guerra', bensì – come correttamente la definisce il nostro Presidente della Repubblica – una terribile 'emergenza sanitaria', ma anche «un complesso problema sociale e culturale», che implica – nelle parole di Cassandro – «l'emarginazione di determinate categorie di persone»⁵.

Non peste, dunque, ma 'febbri pestilenziali'. Non 'guerra', ma 'emergenza'.

Il fatto è però che anche la retorica dell'emergenza ha prodotto – almeno nel nostro paese – i suoi guasti. Ci dovremmo cioè ricordare che non esistono metafore completamente neutre. Non esistono retoriche neutre. Non esistono narrazioni neutre. Proprio per la sua natura di tropo, nessuna metafora può essere perfettamente appropriata e aderente alla realtà extra-linguistica che vuole connotare. Il punto, però, è che spesso – per esigenze 'economiche', espressive, cognitive – non possiamo fare a meno degli artifici del linguaggio per modellizzare il caos che ci circonda e renderlo alla nostra portata.

Nella fattispecie, fatti salvi i condivisibili moniti di Cassandro e della Testa sui suoi possibili impieghi in chiave autoritaria e 'tanatopolitica', vorrei dimostrare – in un percorso che attraverserà in ordine sparso alcuni momenti del pensiero greco – che la metafora della 'guerra contro il virus' potrebbe rivelarsi non del tutto inappropriata, e potrebbe anzi svelare, in chiave eco-critica, alcuni risvolti imprevisti di cui, se vogliamo veramente cambiare i paradigmi e i quadri di riferimento che ci hanno portato al disastro, potremmo tenere conto.

3. Fuori di metafora? La guerra asimmetrica contro gli animali secondo Dinesh Wadiwel

In una sua monografia del 2015, intitolata appunto *The War Against Animals*, il filosofo australiano Dinesh J. Wadiwel, partendo dal presupposto foucaultiano della politica come continuazione dell'atto bellico, e sviluppando alcune intuizioni di Jacques Derrida e Jonathan Safran Foer, ha sostenuto la tesi in base alla quale tutte le forme di interazione che intercorrono fra noi e le altre forme di vita sulla Terra possono essere comprese, alla lettera, nel quadro di una guerra ininterrotta e ricorrente⁶.

⁵ Cf. CASSANDRO (2020). Sulla stessa linea anche MORINI (2020).

⁶ WADIWEL (2015, 4). Sull'uso della tecnoscienza come guerra con gli animali, cf. DERRIDA (2012, 101); sull'allevamento industriale come atto di guerra, cf. SAFRAN FOER (2009, 41 ss.). Per l'inversione della definizione di von Clausewitz, cf. FOUCAULT (1975-76, 50 s.). A parlare del rapporto fra uomini e animali in termini di 'guerra' sono anche MORMINO – COLOMBO – PIAZZESI (2017, spec. 10 ss.), che sottolineano come l'invenzione stessa dell'agricoltura abbia segnato, nella

Secondo Wadiwel non siamo di fronte a una semplice metafora. Anche le relazioni apparentemente neutrali o pacifiche con gli altri-da-noi – con i *pet* stessi, con gli animali domestici – sono inquadrabili all'interno di scenari *effettivamente* bellici. Sulla scia della nota definizione di von Clausewitz, per il filosofo australiano noi umani commettiamo deliberatamente atti di violenza finalizzati a ridurre in nostro potere gli 'oppositori non umani'⁷. Ciò comporterebbe, ovviamente, che la questione della 'giustizia' nei confronti degli animali non possa essere demandata all'etica individuale o agli ideali di purezza personale o religiosa, bensì a un cambio radicale dei sistemi di produzione e delle istituzioni stesse, proprio perché qualsiasi atto etico individuale finirebbe per essere inquadrato all'interno di uno scenario di dominio bellico che rischia di non essere mai messo in discussione.

Gli animali, tuttavia, non sono vittime passive. Wadiwel non parla di loro come semplici *moral patients*, perché – pur di fronte alla violenza subita – essi si comportano come agenti capaci di resistenza e di forme di intenzionalità contro le quali noi umani abbiamo condotto, vincendola, una guerra asimmetrica e non-convenzionale. Quella in campo non sarebbe cioè, secondo Wadiwel, una contrapposizione alla pari fra due contendenti che cercano intenzionalmente di danneggiarsi a vicenda sulla base di una scelta di armi e strategie adatte allo scenario; funziona, invece, come una delle tante 'guerre moderne' del XX e del XXI secolo, in cui sono proprio gli inermi ad essere oggetto della violenza soverchiante di chi può permettersi l'uso della tecno-scienza⁸.

In quest'ottica, Wadiwel mette in crisi il modello 'relazionale' portato avanti dall'approccio post-umanista, e, pur senza negare la possibilità di etero-riferimenti e coniugazioni fra l'umano e l'animale, lo sostituisce con un modello apertamente 'conflittuale': i non umani – compresi gli animali addomesticati e i *pet* – sono da intendere come 'spoglie' di cui gli umani dispongono senza alcuna pietà, avvalendosi di strumenti di violenza di massa e di artifici retorici e linguistici di rimozione e occultamento della 'resistenza animale', che pure è un fenomeno incontrovertibile nella misura in cui ogni essere vivente lotta per evitare la propria morte⁹.

storia della civilizzazione umana, uno snodo chiave nel passaggio dall'economia della predazione a quella, tecno-scientifica, del dominio. Ringrazio personalmente Benedetta Piazzesi per avermi permesso di accedere ai contenuti del volume in tempi così difficili.

⁷ WADIWEL (2015, 16) cita VON CLAUSEWITZ (1909, 15).

⁸ Cf. WADIWEL (2015, 4-5) e MORMINO – COLOMBO – PIAZZESI (2017, 10 ss.) su questo punto.

⁹ Cf. WADIWEL (2015, 7). Per il modello post-umanista del *co-shaping*, cf. ad es. HARAWAY (2008, spec. 42). Tale modello è stato sostenuto, in Italia, ad es. in MARCHESINI (2001). Cf. WADIWEL (2015, 11 ss., spec. 13), il quale, a proposito della ricerca di strumenti di morte sempre più efficienti e meno 'fricativi', osserva che «the final element of this process is *epistemic*. If

È proprio in questo impulso verso la vita che Wadiwel vede il cardine principale della nostra 'sovranità'. Come osserva Foucault in *Bisogna difendere la società*, «i vinti sono a disposizione dei vincitori. In altri termini, i vincitori possono ucciderli. Ma se li possono uccidere, ovviamente il problema scompare: la sovranità dello Stato sparisce [...] è la paura, la rinuncia della paura e la rinuncia del rischio della morte. La volontà che porta a preferire la vita alla morte è ciò che fonda la sovranità»¹⁰.

Per quanto persuasivo e affascinante, il discorso di Wadiwel presenta tuttavia alcuni punti deboli che cercherò di mettere in evidenza a partire dalla rassegna di testi che discuterò nei prossimi capitoli.

4. Guerra al virus?

La guerra prevede almeno due attori collettivi capaci di attaccare e/o contrapporre intenzionalmente resistenza. Sulla base di questa definizione, perché ci sia guerra non è necessario che ci sia simmetria: il mero possesso di corpi esposti a forme di violenza non individualizzata potrebbe essere una condizione sufficiente.

Per fare alcuni esempi relativi ai rapporti fra uomini e animali, possiamo ricordare che, benché il nostro immaginario occidentale sia stato per molto tempo vittima di un processo di rimozione collettiva in merito, i polli in batteria e i bovini tentano sempre di opporsi alla macellazione. È noto che, quelle volte che hanno la ventura di assistere alla morte dei loro co-specifici, si dimenano e cercano di fuggire, tentando di sottrarsi alla 'catena' nell'attimo stesso in cui percepiscono che anche loro stanno per essere uccisi. Sappiamo anche, del resto, che uno dei problemi della zootecnia contemporanea è quello di trovare espedienti che possano anestetizzare ogni forma di 'consapevolezza' negli animali da macello, rendendo la loro uccisione quanto più possibile 'collaborativa' e indolore¹¹.

È proprio sul dolore che si è concentrato, già a partire dagli ultimi decenni del '900, il dibattito dell'animalismo contemporaneo. Se infatti, a partire da Aristotele e dagli Stoici, la tradizione del pensiero occidentale – e dell'umanesimo tradizionale – aveva fissato nella presenza delle facoltà razionali la linea di

violence can be smoothed in such a way that it does not appear as violence, then the process of converting an animate sentient being into a 'thing' is complete, and resistance and war become hidden under a veneer of peaceability» (p. 13). Cf. anche ADAMS (1990, 40) su questo punto.

¹⁰ Cf. FOUCAULT (1975-76, 95).

¹¹ Cf. WADIWEL (2015, 11 ss.) sulle recinzioni ricurve inventate da GRANDIN (1984-85, 295 ss.) per 'occultare' la morte dei propri co-specifici ai bovini.

demarcazione fra l'uomo e l'animale, il filosofo Peter Singer ha invece sostenuto, riprendendo gli argomenti di Jeremy Bentham, che tale linea è del tutto arbitraria, e che quegli animali che, come noi umani, hanno percezione del dolore sono da considerare a tutti gli effetti portatori di diritti che non possono essere ignorati¹².

Se dunque ci sono i margini per parlare, alla lettera, di atti di guerra contro i polli, i suini, i bovini e gli ovini, che sono capaci di sentire il dolore e di resistervi, è oggettivamente più difficile parlare a buon diritto di guerra contro organismi come i virus, che sono sì possessori di materiale genetico, che si riproducono e che si evolvono attraverso la selezione naturale, ma che sono, ad esempio, privi di metabolismo, tanto che alcuni biologi li hanno classificati ai margini della vita stessa¹³. In altre parole, benché il sensazionalismo dei media si concentri ormai da mesi sulla 'economia di guerra' e sugli 'attacchi del Coronavirus', è a tutti chiaro che questi 'attacchi' non possono essere considerati *stricto sensu* intenzionali. Il virus non ha una sua soggettività, non ha pianificato le sue strategie contro di noi (ma, in fondo, a volerla dire tutta, neanche le strategie di molti stati del mondo contro la sua azione appaiono ben pianificate!).

Insomma, il virus non ha usato altre armi che non fossero la sua nuda 'quasi-vita' e il suo semplice esistere e replicarsi. Non ha dunque alcun senso porsi scrupoli sulla sua 'eliminazione': i virus non sono dotati di sistema nervoso, non possono percepire il dolore, come gli umani o come i grandi e piccoli mammiferi o gli uccelli o i pesci, e dunque il criterio che anche le forme di animalismo più radicale hanno fissato per individuare i soggetti e gli oggetti di diritto non sarebbe applicabile in questo caso (a meno di non volere aderire a forme estreme di gaianismo o di *Deep Ecology*)¹⁴.

Tutto questo dovrebbe farci effettivamente pensare, come sostengono Cassandro e Testa, che la metafora bellica sia del tutto inappropriata. Anche nell'ottica provocatoria proposta da Wadiwel, poi, se si può parlare di una 'guerra' contro gli animali non umani, che abbiamo sottomesso e soggiogato, e che trattiamo come 'spoglie', di certo non abbiamo ancora trionfi degni di nota da vantare contro il SARS CoV-2.

¹² Cf. SORABJI (1993, 20 ss. e *passim*). Più in generale, per l'atteggiamento degli stoici sugli animali (e per una recente bibliografia in merito), cf. P. Li Causi in LI CAUSI – POMELLI (2015, 103 ss.) e LI CAUSI (2018, 96 ss.). Cf. SINGER (1991).

¹³ Cf. RYBICKI (1990, 182 ss.).

¹⁴ Con il termine *Deep Ecology* si fa riferimento a un orientamento ecologista che riconosce alla natura in ogni sua forma un valore intrinseco, e che mette la Terra, considerata come un vero e proprio essere vivente (Gaia), al centro delle azioni e degli interessi. Il movimento propugna, per il bene del pianeta, una diminuzione della popolazione umana e, nelle sue forme più estreme, l'estinzione di massa della nostra specie. Per un quadro generale, cf. GARRARD (2012, 23 ss. e 199 s.).

Il punto è però che proprio la filosofia antica può offrirci un modello che permette di assegnare forme di 'agentività' anche agli esseri non umani e alle forme di vita altre rispetto a noi, e potrebbe forse fare rientrare in gioco, secondo alcune prospettive 'aliene' rispetto a quelle della contemporaneità, la categoria della guerra¹⁵.

5. Nessuna responsabilità, nessuna giustizia, nessuna guerra: lo statuto degli animali per gli Stoici

Secondo Richard Sorabji, autore dell'ormai classico *Animal Minds and Human Morals*, del 1993, sono stati gli Stoici i primi a fare dipendere la responsabilità morale *unicamente* dalla ragione, escludendo così gli animali – da loro considerati *aloga*, ovvero 'esseri privi di *logos*' – dal piano di quella che forse oggi chiameremmo 'agentività'¹⁶. Come è stato da più parti osservato, siamo ancora lontani dall'idea cartesiana dell'animale-macchina. Gli animali degli Stoici sono pur sempre esseri viventi dotati di sensibilità. Nella loro ottica, tuttavia, ogni loro azione è governata dalla Natura, che opera come un soggetto extra-individuale e provvidente¹⁷. Non è un caso, dunque, che il tema della 'guerra giusta' contro gli animali non sia mai presente in alcuno dei filosofi di questa scuola: gli *aloga* sono semplicemente a disposizione dell'uomo perché così ha previsto la *pronoia* divina¹⁸. Non si può dunque parlare di *polemos* ('guerra') laddove non c'è simmetria. È vero che ci sono bestie feroci che danneggiano, uccidono o divorano gli uomini, ma questo non deve giustificare l'idea che la Natura abbia creato

¹⁵ Sulla scia di quanto teorizzato in BANDURA (1997), in psicologia ci si riferisce comunemente all'agentività come alla capacità di fare accadere gli eventi e di intervenire su una realtà percepita come effetto di strutture causali interdipendenti. In questa accezione, l'agentività (che contribuisce a determinare il funzionamento psicosociale) è generalmente intesa come prerogativa unicamente umana. Un utile antidoto, in questo senso, potrebbero essere le riflessioni di MARCHESINI (2016, 23 ss.) sulla soggettività animale o le prese di posizione di NUSSBAUM (2007) sulle *capacità* degli animali non umani – sulle cui aporie si veda, tuttavia, BATTAGLIA (2012, 79 ss.). Quanto al riconoscimento di una *agency* animale, sia pur non basata su forme 'linguistiche' di ragione, cf. ad es. GLOCK (2013, 900 ss.).

¹⁶ Cf. SORABJI (1993, 21 e 112 ss.), che rimanda a sua volta a INWOOD (1985, 66). Ma cf. anche NEWMYER (2016, 76 ss., e relativa bibliografia) e LI CAUSI (2018, 96 ss., e relativa bibliografia).

¹⁷ Cf. SORABJI (1993, 112), ma anche INWOOD (1985, 66). Per le differenze fra gli Stoici e Cartesio cf. P. Li Causi in LI CAUSI – POMELLI (2015, 108 e bibliografia cit. a p. 440 n. 20). Per la *pronoia* stoica, cf. ad es. *SVF* II 634, su cui, ad es. NEWMYER (2016, 51 ss.). Uno dei passi più famosi in cui risulta evidente che 'l'adattamento' animale alla vita sia il frutto di una pianificazione esterna è forse Sen. *Ep.* 121, 20, per cui cf. ad es. P. Li Causi in LI CAUSI – POMELLI (2015, 109).

¹⁸ Cf. *SVF* II 1152-1167.

finalisticamente gli uomini in vista degli animali, perché, nella prospettiva degli Stoici, ciò che è inferiore non può essere in funzione di ciò che è superiore in quanto dotato di *logos*. Ne consegue quindi che non ha alcun senso estendere la sfera del *dikaion* agli esseri che si pongono al di sotto della soglia dell'umanità e della ragione:

«Una teoria che li soddisfa è quella secondo la quale, come sostiene Crisippo nel primo libro del trattato *Sulla giustizia*, non siamo tenuti a osservare alcuna forma di diritto in relazione agli animali, perché essi sono differenti da noi» (*SVF* III 367 = Diog. Laert. VII 129)¹⁹.

L'atto di uccidere e sfruttare gli animali è dunque pensato come un dispositivo 'antropopoietico', nella misura in cui 'fonda' l'umano stesso *per differentiam* con l'animale, con cui non si possono stipulare contratti (una tesi, questa, con cui concordano anche Epicurei come Ermarco)²⁰:

«E infatti i seguaci della Stoa e del Peripato più degli altri propendono verso posizioni contrarie nei loro discorsi, dicendo che la giustizia neanche sarebbe stata generata, ma che o non esisterebbe affatto o sarebbe il prodotto privo di coerenza dell'immaginazione, se tutti gli animali partecipassero della ragione. E pertanto, secondo loro, o noi siamo costretti a commettere ingiustizia non risparmiandoli, oppure, a non usarli, ci riuscirebbe del tutto impossibile vivere; e in qualche modo, anzi, vivremmo la vita delle bestie se smettessimo di avvalerci di loro» (Plut. *Soll. Anim.* 963 F = *SVF* III 373)²¹.

Se volessimo applicare – anacronisticamente, e con un pizzico appena di 'indiscrezione' – queste categorie alla situazione odierna, dunque, non avrebbe senso parlare di 'guerra' contro il virus e dovremmo limitarci semplicemente a continuare a vivere nella consapevolezza della nostra superiorità, che ci spinge a fare piazza pulita di ogni cosa che ci ostacoli e a sfruttare ogni risorsa a nostra disposizione – animali (e virus) compresi.

Si sbaglierebbe, però, a considerare la posizione degli Stoici rigidamente antropocentrica. Nella loro prospettiva, l'uomo non è l'essere supremo. Al di

¹⁹ Tutte le traduzioni dei frammenti stoici qui citate sono di P. Li Causi in LI CAUSI – POMELLI (2015).

²⁰ Per Ermarco cf. ad es. OBBINK (1988, 428 ss.); BOUFFARTIGUE (2003, 15 ss.); P. Li Causi in LI CAUSI – POMELLI (2015, XXVI), R. Pomelli in LI CAUSI – POMELLI (2015, 298). Per il processo culturale di «antropopoiesi», ovvero di «fabbricazione dell'umano» attraverso la demarcazione simbolica delle linee di confine con la divinità da un lato e l'animalità dall'altro, cf. CALAME – KILANI (1999).

²¹ Tutte le traduzioni dei testi plutarchei qui citati sono di P. Li Causi in LI CAUSI – POMELLI (2015). Il testo greco del *De sollertia animalium* è quello di BOUFFARTIGUE (2012).

sopra degli uomini c'è la divinità, che è natura e insieme cosmo, di cui l'uomo è parte assieme agli altri elementi dell'universo²².

6. La natura è guerra: i Presocratici, Democrito e i doni della morte... inflitta agli animali nocivi

Per quanto foriera di sviluppi importanti nel pensiero occidentale, bisogna pur sempre ricordare che la zooantropologia separativa degli Stoici ha rappresentato, in seno alla tradizione filosofica greca, se non un vero e proprio punto di rottura, sicuramente una importante novità²³. L'idea della natura come campo di conflitti privo di ogni forma di equilibrio è infatti antica, e la troviamo espressa già in alcuni filosofi presocratici. Eraclito, per esempio, aveva detto che «occorre sapere che la guerra è comune (τὸν πόλεμον ἔοντα ζυνόν), e giustizia è contesa (καὶ δίκην ἔριν), e che tutto avviene secondo contesa e necessità (καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεών)» (B 80 DK)²⁴.

L'idea che ci fosse una guerra in natura (dell'uomo contro gli animali, ma anche degli uomini fra loro), ma che questa guerra non fosse legittima era invece stata espressa da Empedocle, che aveva proposto, come reazione alla violenza generalizzata, forme radicali di vegetarianismo²⁵.

Democrito, invece, aveva pienamente giustificato l'uccisione delle forme di vita ostili o nocive:

«Sulla questione se uccidere o meno certi animali, sia stabilito che chi uccide quelli che, volenti o nolenti, *commettono torto* (τὰ ἀδικέοντα καὶ θέλοντα ἀδικεῖν) non verrà punito (ἀθῶιος), perché, in relazione al beneficio (πρὸς εὐεστοῦν) che si ottiene da questo atto, è meglio averlo compiuto che non averlo compiuto» (B 257 DK = Stob. IV 1, 15)²⁶.

È importante osservare che, secondo l'atomista greco, non solo gli animali possono commettere ingiustizia o torto (*adikein*), ma non è neanche da escludere che possano farlo intenzionalmente (*thelonta*). Ogni forma di reazione a questa

²² C'è stato anche chi, come GILL (2015), ha visto nel cosmocentrismo stoico una forma di ecologismo *ante litteram*.

²³ Cf. nn. 16 e 17.

²⁴ Tr. it. di LAMI (1997).

²⁵ Cf. Emp. B 135 e 138-145 DK, su cui DIERAUER (1997, 5); BALAUDÉ (1997, 31 ss.); DOMBROWSKI (2014, 537 ss.).

²⁶ Tutte le traduzioni di Democrito sono di ANDOLFO (2001), da cui ci si discosta nelle singole parti evidenziate in corsivo.

adikia è quindi intesa *pros euestoun*, vale a dire che è da mettere in relazione con il ‘benessere’ e la ‘prosperità’ degli umani (εὐεστώ, del resto, è un sostantivo che Democrito spesso mette in relazione con l’idea di felicità e di bene supremo)²⁷. Ciò potrebbe voler significare dire che chi uccide gli animali nocivi non solo non commette ingiustizia e non è perseguibile dalla legge (è cioè *athoios*), ma è anche, per così dire, un ‘benefattore’ che elargisce i suoi doni all’umanità.

Dall’idea della legittimità dell’uccisione degli animali nocivi, Democrito fa anche derivare la necessità di eliminare o comunque punire chi danneggia lo Stato:

«Così come inseriamo nel novero degli esseri ostili le volpi e gli animali che strisciano (ὄκωσπερ περὶ κιναδέων τε καὶ ἐρπετέων γεγράφεται τῶν πολεμίων), allo stesso modo mi sembra si debba fare con gli uomini, uccidendo, conformemente alle leggi patrie, chi si comporta in maniera ostile in ogni ordinamento (κατὰ νόμους τοὺς πατρίους κτείνειν πολέμιον ἐν παντὶ κόσμῳ), ovunque la legge stessa non lo vieti, ossia quando lo vietino i luoghi sacri dei singoli Paesi, i trattati stipulati e i giuramenti» (B 259 DK = Stob. IV 1, 17)²⁸.

Nel passo in questione non si parla apertamente di guerra (*polemos*), bensì di animali e di uomini *polemioi*; aggettivo, quest’ultimo, che indica chiunque compia atti ostili (e dunque non necessariamente ‘bellici’ in senso stretto). In questo caso, volpi e serpenti (indicati con il clasema *folk* di ‘animali che strisciano’) sono un mero termine di paragone: gli umani ostili alle istituzioni sono assimilabili agli animali nocivi, e come gli animali nocivi – salvo casi eccezionali – possono essere uccisi.

Più che di fronte ad una vera e propria teoria della ‘guerra giusta’ contro gli animali siamo cioè di fronte ad una comune proiezione zoomorfica volta a degradare i comportamenti umani devianti e ad esporli a ritorsioni che vengono presentate come legittime²⁹.

Va comunque da sé che per Democrito sembrano pensabili forme di ‘agentività’ animale, nella misura in cui anche i non umani – come si è visto in B 257 DK – possono ‘commettere ingiustizia’ intenzionalmente³⁰.

Se però per gli umani c’è il vincolo della legge e delle restrizioni religiose, nei confronti degli animali, tuttavia, non sembrano date eccezioni: la reazione nei

²⁷ Cf. ad es. A 1; 33; 167; B 2c; 4; 140 DK.

²⁸ Mi distacco in alcuni punti dalla tr. it. di ANDOLFO (2001).

²⁹ Lo zoomorfismo consiste nell’attribuire tratti ferini o comunque animaleschi agli esseri umani. Cf. ad es., a tale proposito, GARRARD (2012, 154 ss.) o anche MARCHESINI – TONUTTI (2007, 124 ss.).

³⁰ Sulla non commensurabilità della nozione di *dike* rispetto alla nostra nozione di ‘giustizia’ cf. comunque le osservazioni di SORABJI (1993, 118).

confronti dei loro atti nocivi sono *sempre* giustificate, anche a prescindere dalla volontarietà di chi ha commesso il torto.

7. Platone, la fondazione della città e la guerra contro gli animali

Se Democrito parla genericamente di animali *polemioi*, il tema della guerra (*polemos*) degli uomini contro gli altri animali compare esplicitamente nel *Protagora* di Platone.

Il contesto di riferimento è il mito di Prometeo ed Epimeteo.

All'atto di dare alla luce le differenti forme di vita, gli dèi ordinano ai due Titani di assegnare le varie facoltà naturali alle singole specie animali viventi. Epimeteo convince Prometeo a farsi da parte, e a lasciarlo lavorare in autonomia, ma commette un errore foriero di conseguenze tremende. Dopo avere attribuito agli animali tutte le dotazioni a disposizione (velocità, astuzia, forza, pelli, setole, zanne, artigli ecc.), si accorge che non è rimasto più nulla per gli uomini, che rimangono totalmente manchevoli di caratteristiche utili alla sopravvivenza. Prometeo, allora, ruba a Efesto e ad Atena il sapere tecnico (*entechnos sophia*) e il fuoco, e li dona ai mortali:

«Come dunque l'uomo fu partecipe di sorte divina, innanzi tutto per la sua parentela con la divinità, unico tra gli esseri viventi, credette negli dèi, e si mise ad erigere altari e sacre statue; poi, usando l'arte, articolò ben presto la voce in parole e inventò case, vesti, calzari, giacigli e il nutrimento che ci dà la terra. Così provveduti, da principio gli uomini vivevano sparsi, ché non v'erano città. E perciò erano distrutti dalle fiere (ἀπώλλυντο οὖν ὑπὸ τῶν θηρίων), perché in tutto e per tutto erano più deboli di quelle (διὰ τὸ πανταχῆ αὐτῶν ἀσθενέστεροι εἶναι), e la loro perizia pratica (ἢ δημιουργικὴ τέχνη), pur essendo di adeguato aiuto a procurare il nutrimento (αὐτοῖς πρὸς μὲν τροφήν ἰκανὴ βοήθης ἦν), era assolutamente insufficiente nella lotta contro le fiere (πρὸς δὲ τὸν τῶν θηρίων πόλεμον ἐνδεής): non possedevano ancora l'arte politica, di cui quella bellica è parte (πολιτικὴν γὰρ τέχνην οὐπω εἶχον, ἧς μέρος πολεμική). Cercarono, dunque, di radunarsi e di salvarsi fondando città: ma ogni qualvolta si radunavano, si recavano offesa tra di loro, proprio perché mancanti dell'arte politica, onde nuovamente si disperdevano e morivano. Allora Zeus, temendo per la nostra specie, minacciata di andar tutta distrutta, inviò Hermes perché portasse agli uomini il pudore e la giustizia (Ἑρμῆν πέμπει ἄγοντα εἰς ἀνθρώπους αἰδῶ τε καὶ δίκην) affinché servissero da ordinamento della città e da vincoli costituenti unità di amicizia (ἴν'εἶεν πόλεων κόσμοι τε καὶ δεσμοὶ φιλίας συναγωγοί)» (Pl. *Prt.* 322 a-c)³¹.

³¹ Tr. it. ADORNO (1996). Per il testo greco cf. invece BURNET (1968).

La lotta che gli uomini, manchevoli di tutto, devono condurre contro gli animali non è introdotta per dimostrare una connaturata superiorità dei primi sui secondi. Il *topos* inquadra piuttosto un momento della storia della civilizzazione in cui è l'uomo, e non l'animale, ad essere la parte debole, fragile ed esposta. Se cioè Dinesh Wadiwel vede nella guerra contro gli animali una manifestazione ricorrente del dominio della nostra specie, nel *Protagora*, invece, le prime forme di autodifesa umana si collocano in un momento di poco antecedente alla nascita stessa della *polis*³².

Si noti, peraltro, che, quando precisa che l'uso della *demiourgike techne* e la scelta di riunirsi non bastano a tutelare l'incolumità dei primi gruppi umani, Platone sembra voler dire che, *nonostante* il sapere pratico e le tecniche, gli umani sono ancora poco più che semplici animali gregari, che cercano invano strategie di autodifesa contro il dominio di predatori, ma che non hanno la forza di sfuggire alla loro soverchiante supremazia.

Lo scatto antropogenetico, la nascita pura del politico, in questo senso, non è tanto nella *techne* o nella semplice aggregazione, né nell'uccisione dell'animale selvatico e nocivo in sé, bensì nel dono, da parte di Zeus, delle virtù morali. È nel collante dell'*aidos* e della *dike* – che cementano la *philia* – che trova finalmente spazio la *polis*; è lì che la 'guerra contro gli animali' viene in un certo senso vinta.

8. Gli animali 'responsabili' di Aristotele e la 'guerra giusta'

8. 1. Intenzionalità senza ragione: un 'gioco' con Aristotele e Burioni

Pur condividendo con gli Stoici l'idea che gli animali non fossero muniti di *logos*, Aristotele sembra essere d'accordo con Democrito nel riconoscere loro forme di intenzionalità³³. La privazione delle facoltà razionali, del resto, è compensata – soprattutto nei trattati biologici – dal riconoscimento di forme di intelligenza pratica (la *phronesis*), della memoria, della capacità di rappresentazione (*phantasia*) e, in generale, da una sorta di *upgrade* delle facoltà percettive degli altri *zoa*³⁴.

³² Altrove, Platone mette invece in relazione la guerra con la caccia, dicendo che l'assenza di «guerra comporta anche assenza di quella parte della guerra che è la caccia» (*Plt.* 271d - 271e), per cui cf. ad es. CAMBIANO – REPICI (1989, 84).

³³ Su questo punto, cf. ad es. SORABJI (1993, 109).

³⁴ SORABJI (1993, 17 ss.) mostra come in Aristotele e negli Stoici la negazione delle facoltà razionali agli animali non umani vada di pari passo ad una sorta di *upgrade* delle loro facoltà percettive.

Più nello specifico, nell'*Etica Nicomachea* Aristotele distingue fra le azioni involontarie – che si commettono per ignoranza o costrizione – e le azioni volontarie:

«volontario (ἐκούσιον) è ciò il cui principio risiede nel soggetto, il quale conosce le condizioni particolari in cui si svolge l'azione» (EN 1111 a 22-24)³⁵.

Aristotele nega agli animali la *proairesis*, ovvero la facoltà di deliberare razionalmente in vista di un'azione virtuosa. Ciò significa che agli animali non compete la sfera della *praxis*, che è l'atto morale *tout court*³⁶. La possibilità di 'conoscere' le condizioni particolari dell'azione non sembra tuttavia preclusa agli *zoa* (o ai bambini, il cui *logos* non ha ancora raggiunto il suo *telos*):

«Senza dubbio infatti non si dice bene che le cose compiute per impetuosità o per brama (διὰ θυμὸν ἢ ἐπιθυμίαν) sono involontarie. Infatti, in primo luogo, nessuno anche degli altri animali agirà volontariamente (ἐκούσιως), e neppure i fanciulli. Ma poi, forse che non facciamo volontariamente nessuna delle cose compiute per brama e per impetuosità, oppure facciamo volontariamente le cose belle (τὰ καλὰ) e involontariamente quelle turpi (τὰ δ' αἰσχρὰ)?» (EN 1111 a 24-29).

Perché ci sia volontà, in altri termini, bastano semplicemente il *thymos* e l'*epithymia* (termini che potremmo orientativamente tradurre con 'impulso' e 'desiderio'), che sono forme di appetizione (*orexis*) che, diversamente da quanto accade per la *boulesis* – che è prerogativa umana –, non sono strettamente legate alle facoltà linguistiche e razionali³⁷.

Ma se gli animali hanno desideri, e se di conseguenza possono scegliere se agire o non agire intenzionalmente anche senza essere dotati di *logos*, i loro atti possono generare lode o biasimo. Ciò equivarrebbe, secondo la controversa lettura di Richard Sorabji, a riconoscere loro quella che noi chiameremmo 'responsabilità morale'³⁸:

³⁵ Tutte le trad. it. di Arist. *EN* sono di ZANATTA (1986), ai cui commenti *ad ll.*, per maggiori dettagli, si rimanda. Il testo è quello di BYWATER (1962).

³⁶ Cf. Arist. *EN* 1139 a 31-35; *EE* 1223 b 37 – 1224 a 4; 1224 a 25-30; 1226 b 20-30; 1139 a 31; *Ph.* 197 b 1-8, per cui SORABJI (1993, 109 ss.).

³⁷ Il *thymos*, assieme alla *epithymia* e alla *boulesis*, è considerato da Arist. una forma di *orexis* (cf. *de An.* 414 b2 e *MA* 700 b 22). In *MA* 700 b 17 ss. la *orexis* è indicata come uno dei fattori che spingono gli animali al movimento: cf. NUSSBAUM (1978, 334 ss.) e GIUFFRIDA (2014, 159 s.). Sulla teoria aristotelica del desiderio cf. ad es. PEARSON (2011, 144 ss.) e *ID.* (2012, spec. 28, 59, 63, 69, 134 per il desiderio negli animali).

³⁸ L'idea di SORABJI (1993, 110) di una 'responsabilità morale' degli animali in Aristotele ha suscitato un ampio dibattito. In risposta, SCHAUBER (2003, 26 ss.) argomenta ad es. come segue: «While nonhuman animals may take reasons for doing something to be stronger or weaker, they

«Poiché la virtù concerne passioni ed azioni, e su quelle volontarie sorgono elogi e biasimi (καὶ ἐπὶ μὲν τοῖς ἐκούσίοις ἐπαίνων καὶ ψόγων γινομένων), su quelle involontarie perdono e talvolta anche compassione, è senz'altro necessario per coloro che indagano sulla virtù determinare il volontario e l'involontario, ed è utile anche ai nomoteti per stabilire gli onori e le punizioni (χρήσιμον δὲ καὶ τοῖς νομοθετοῦσι πρὸς τε τὰς τιμὰς καὶ τὰς κολάσεις). Ora, è comunemente ammesso che involontarie sono le cose che si compiono per costrizione e per ignoranza» (EN 1109 b 30 – 1110 a 1).

Il passo prosegue esaminando i casi in cui non si dà responsabilità morale, quando cioè un dato soggetto agisce sulla base di costrizione e dunque non è mosso da una determinazione interna:

«Costretto è ciò il cui principio è fuori del soggetto (βίαιον δὲ οὗ ἡ ἀρχὴ ἔξωθεν), tale essendo l'azione nella quale chi agisce, o chi subisce, non ha nessun concorso: ad esempio se il vento lo porta da qualche parte (οἷον εἰ πνεῦμα κομίσαι ποι), o uomini che lo tengono in loro potere» (EN 1110 a 1-4).

Torniamo al SARS CoV-2, e chiediamo ai lettori di questo contributo la compiacenza di giocare per un po' al gioco 'indiscreto' e 'impertinente' dell'attualizzazione forzata. È chiaro che Aristotele non aveva idea di cosa fossero i micro-organismi, i batteri, i germi, i virus. La sua, del resto, era una biologia macroscopica, che non poteva ancora avvalersi degli strumenti tecnologici di osservazione di cui si serve la scienza contemporanea³⁹. Tuttavia, l'applicazione delle sue categorie, 'aliene' al nostro sguardo, potrebbe risultare di una qualche utilità ermeneutica.

Per spiegare cosa sia un virus, Roberto Burioni utilizza una similitudine, fantasiosa ma in fondo calzante, con una mucca e una bistecca:

«Un virus è un qualcosa che riesce a replicarsi soltanto all'interno di un ospite. Un virus dei polli si replica nei polli, un virus dei bovini nei bovini, un virus umano nell'uomo. È quello che tecnicamente chiamiamo «parassita intracellulare obbligato». Parassita perché sfrutta tutti i meccanismi di una cellula a suo vantaggio; intracellulare perché questo sfruttamento avviene all'interno di una cellula e non

do not understand reasons to be better or worse, good or bad. They do not have the ability to evaluate a proposed course of action under the guise of the good. Accordingly, even a trained dog cannot decide not to gratify a current desire or urge because he believes it would not be good to indulge it. Nonhuman animals cannot act on what they regard as good reasons, not express their evaluative stance through action, but can only reveal their training or instincts. Absent the possibility of offering reasons that refer to the good, an actor cannot be a candidate for moral responsibility» (47 s.). Su questa scia, ECHEÑIQUE (2012, 34 ss.) e NEWMYER (2016, 129).

³⁹ Cf. LI CAUSI (2018, 30).

nell'ambiente esterno; infine obbligato perché non ha alternative. O si replica da parassita all'interno di una cellula, o non si replica. Dunque un virus è – visto da una certa angolazione – qualcosa di vivo perché riesce a moltiplicarsi, a diffondersi, a causare delle malattie e talvolta a sconvolgere il mondo con terribili epidemie; però questo avviene solo quando riesce a trovare il suo ospite, all'interno del quale replicarsi. Dall'angolazione opposta – quando il suo ospite manca – è invece una piccolissima particella di materia inanimata e inerte: in questo caso assomiglia più alla bistecca che alla mucca»⁴⁰.

Per dirla con le categorie dell'*Etica Nicomachea*, il virus non può trattenersi dal compiere le sue 'azioni' né può scegliere di non proliferare dentro il nostro corpo. Il che significa che non può essere oggetto di biasimo o di lode. Non può cioè agire diversamente da come agisce e dunque – diversamente dagli animali selvatici che possono scegliere se attaccare o non attaccare un umano – non ha 'responsabilità' delle sue azioni. Secondo le nostre categorie – quelle dell'Europa moderna, e quelle foucaultiane usate da Wadiwel – non si potrebbe fare una 'guerra' contro di lui, perché, come si è visto, la categoria della guerra prevede forme più o meno simmetriche di reazione e di intenzionalità (compresa l'intenzione di non morire che hanno gli inermi).

Per parlare dei virus, del resto, Aristotele non avrebbe utilizzato il termine *zoon*, ma si sarebbe forse appoggiato alla categoria – ben più generica – di *empsychon* ('essere munito di vita'), che comprende gli umani e gli altri animali, ma anche le piante, e dunque tutti gli esseri che non sono necessariamente muniti della capacità autonoma di movimento. A voler riprendere quanto detto in *EN* 1110 a 1 ss., il virus è in effetti una 'cosa portata dal vento' (e dalle goccioline di aerosol emesse dalla nostra bocca e dal nostro naso): non ha *phantasia*, non ha *aisthesis*, non ha, cioè, tutte le capacità percettive avanzate che Aristotele riconosceva agli *zoa*.

Eppure, in qualche modo, vive. E di tutte le 'cose vive' (*ta empsycha*), Aristotele dice, nel *De motu animalium*, che possono comunque essere 'causa di movimento' e generare reazioni, in una catena di causa ed effetto, a prescindere dalla loro intenzione:

«Fatta eccezione per il movimento dell'universo, gli esseri animati sono causa del movimento (τὰ ἔμψυχα αἴτια τῆς κινήσεως) delle altre cose – salvo quelle che si muovono urtandosi reciprocamente l'un l'altra. Per questo motivo tutti i loro movimenti hanno un termine, e infatti anche quelli degli esseri animati lo hanno. Tutti gli animali (πάντα ... τὰ ζῷα) si muovono e sono mossi in vista di qualcosa (ἕνεκά τινος), così che questo è il termine di ogni loro movimento: l'in vista di cui

⁴⁰ BURIONI (2020, pos. 566 ss. Kindle).

(τὸ οὐ ἔνεκα). D'altra parte, vediamo che a muovere l'animale sono il pensiero, la fantasia, la scelta, la deliberazione e l'appetito (διάνοιαν καὶ φαντασίαν καὶ προαίρεσιν καὶ βούλησιν καὶ ἐπιθυμίαν). Tutte queste cose sono riconducibili all'intelletto o al desiderio (εἰς νοῦν καὶ ὄρεξιν). La fantasia e la sensazione (ἡ φαντασία καὶ ἡ αἴσθησις) si trovano nello stesso luogo dell'intelletto (τὴν αὐτὴν τῷ νοῦ χώραν ἔχουσιν): infatti, sono tutte forme di discriminazione che si differenziano solo per le distinzioni menzionate altrove. Invece deliberazione, pulsione e appetito sono tutti forme di desiderio (βούλησις δὲ καὶ θυμὸς καὶ ἐπιθυμία πάντα ὄρεξις), mentre la scelta risulta comune alla ragione e al desiderio (ἡ δὲ προαίρεσις κοινὸν διανοίας καὶ ὄρέξεως)» (Arist. *MA* 700 b 11-23)⁴¹.

Il gioco dell'attualizzazione potrebbe terminare qui. Tutti gli appigli analogici che cerchiamo rischiano di essere 'indiscreti' e fuorvianti. Aristotele, tuttavia, sarebbe forse riuscito ad inquadrare una forma di vita così paradossale come un virus: se solo avesse avuto contezza della sua esistenza, avrebbe catalogato il SARS CoV-2 come un *dualizer* (ovvero, un 'ibrido classificatorio'), e avrebbe sicuramente utilizzato il verbo *epamphoterizein* per connotarne la natura di essere vivo e non vivo nello stesso tempo⁴². E forse avrebbe usato parole non troppo dissimili rispetto a quelle impiegate per parlare delle ascidie, delle spugne, delle meduse e delle oloturie:

«Le ascidie differiscono di poco per natura dalle piante, ma nondimeno sono più affini agli animali rispetto alle spugne, giacché queste hanno del tutto potenza di pianta. La natura, infatti, trapassa in modo continuo dagli enti inanimati agli animali attraverso quelli che vivono ma non sono animali, talché una cosa sembra differire davvero di poco dall'altra, a causa del fatto che sono prossime l'una all'altra. Dunque la spugna, come si è detto, per il fatto che vive attaccata a qualcosa, ma non vive se ne è svincolata, è del tutto simile alle piante. Le cosiddette oloturie e le meduse e inoltre gli altri animali siffatti che si trovano in mare differiscono di poco dalle piante, perché sono svincolati. Non hanno infatti nessuna sensazione e vivono come piante svincolate». (Arist. *PA* 681 a 10-20)⁴³.

Ma ritorniamo a Burioni:

⁴¹ La traduzione è di GIUFFRIDA (2014), cui si rimanda per un puntuale commento del brano. Il testo è quello di JAEGER (1913).

⁴² Cf. ad es. Arist. *HA* 588 b 21 ss. e *PA* 697 b 1 s., ma anche *HA* 487 b 24; 488 a 2 ss.; 498 a 18; 499 b 13; 499 a 21 s.; 502 a 16; 511 a 24-26; 529 b 24; 566 b 27; 589 a 20-22; 590 a 8-12; 598 a 15; 602 a 17; *PA* 669 a 8 s.; 669 b 15 s.; 671 a 16; 681 b 1-2; 681 n 31 s.; 697 b 2; *GA* 774 b 17-22. Sui *dualizer* nella biologia aristotelica, cf. ad es. ZUCKER (2005, 224 ss. e relativa bibliografia). Si noti che Aristotele indica spesso proprio l'uomo come ibrido classificatorio per eccellenza: cf. ad es. *HA* 488 a 7 e *GA* 772 b 1.

⁴³ La tr. it. è di CARBONE (2002).

«Tutti i virus che noi conosciamo si sono comportati così. Hanno trovato il modo di infettare il loro ospite e farlo ammalare, ma senza farlo estinguere. In qualche modo sono riusciti a trovare un *modus vivendi*, una specie di compromesso con l'essere vivente che infettano, così da garantire a entrambi un posto nel mondo. Il virus che si replica, e l'ospite che sopravvive. E nel caso dei virus umani l'ospite che sopravvive siamo noi. Però non basta. Se il virus riuscisse a replicarsi in un solo ospite potrebbe durare il tempo della malattia o – riuscendo a infettare in maniera permanente il paziente – al massimo il tempo della vita dell'ospite. Morto l'ospite, sparirebbe anche lui. Per questo il virus, oltre a infettare un individuo replicandosi nelle sue cellule senza ucciderlo (o senza ucciderlo troppo spesso), deve imparare a fare anche un'altra cosa indispensabile e difficilissima. Deve tentare di uscire dal primo ospite nel quale si sta replicando per entrare in un secondo ospite e replicarsi anche dentro di lui, e poi passare a un terzo, quarto, quinto ospite e così via. Solo in questo modo potrà evitare l'estinzione. Questo trasmettersi da un individuo all'altro si chiama infezione, e infatti i virus sono agenti infettivi che basano la loro esistenza sulla trasmissibilità. Saltare da un uomo a un altro non è facilissimo, e per farlo i virus sono costretti prima a replicarsi all'interno di un soggetto e poi a passare da un individuo infettato a uno sano. Il primo passaggio, dunque, è la replicazione»⁴⁴.

Nel descrivere le dinamiche che permettono l'infezione e la replicazione, Burioni cede – per fini divulgativi, ovviamente – al gusto delle metafore antropomorfe, definendo 'scaltrissimo' e nello stesso tempo 'stupido' il comportamento del SARS CoV-2. Il virus 'impara' a riprodursi, 'impara' a sfruttare a suo vantaggio il funzionamento delle cellule umane, ma nello stesso tempo è la Natura – anch'essa personificata – che decide per lui, attivando le leve dell'evoluzione a suo vantaggio:

«i virus sbagliano, sbagliano sempre. Ma siccome la natura seleziona per loro lo sbaglio più conveniente, alla fine fanno sempre la cosa giusta. È facile giocare con successo al Superenalotto mettendo cifre a caso se qualcuno butta via le schedine dove abbiamo scritto i numeri sbagliati. Alla fine si vince sempre. E infatti i virus che ci circondano vincono sempre»⁴⁵.

In fondo, anche la scienza 'dura' dei microbiologi, per rendersi comprensibile, ha bisogno delle derive del linguaggio. Burioni, in particolare, non usa non solo la metafora della guerra ("quando lo sconfiggeremo", "arma formidabile"), bensì anche quella della 'sfida':

«Il nuovo coronavirus è una sfida alla nostra società avanzata. Non possiamo sapere quando lo sconfiggeremo, ma siamo certi di poter contare su un'arma formidabile: la scienza»⁴⁶.

⁴⁴ BURIONI (2020, pos. 588 ss. Kindle).

⁴⁵ BURIONI (2020, pos. 759 ss. Kindle).

⁴⁶ BURIONI (2020, pos. 28 ss. Kindle).

L'eco-critica contemporanea ha un nome per etichettare questa fiducia incondizionata: si tratta del fenomeno denominato *cornucopianism*, ovvero il pregiudizio in base al quale dal libero mercato e dalle tecno-scienze – le ‘cornucopie’ da cui si presume debba sgorgare a profusione ogni forma di bene – dipendano deterministicamente le ‘magnifiche sorti e progressive’ dell’umanità⁴⁷.

Non a caso, nel libro di Burioni non c’è un minimo cenno critico alla situazione insostenibile degli allevamenti intensivi, all’impatto climatico della globalizzazione, al fatto che la sottrazione di sempre maggiori porzioni di terreno da parte delle grandi industrie alimentari della carne abbia costretto i piccoli allevatori e i cacciatori che foraggiano i *wet market* cinesi a penetrare in zone selvatiche sempre più remote esponendoli così al contatto con forme virali mai esperite prima⁴⁸.

Non che Burioni non sia consapevole che le azioni umane e i modelli economici, politici e sociali siano un fattore importante nello sviluppo delle epidemie; del resto, per fare la storia dei grandi flagelli del passato – il vaiolo, la peste nera –, lo scienziato cita anche *Il destino di Roma*, l’acclamata monografia dello storico Kyle Harper, che ha spiegato l’impatto dell’espansione di Roma sul clima e sull’emergere di nuove malattie e di pestilenze dopo il II sec. d. C. Ma si sa, gli scienziati tendono sempre a pensare che la scienza ‘in azione’ sia neutrale e oggettiva e che non venga mai determinata dai contesti. Al massimo, se ciò accade, accade sempre nel passato⁴⁹.

Quanto all’estro divulgativo del virologo, non sono così sicuro che Aristotele lo perdonerebbe. I tratti specifici del SARS CoV-2, del resto, non giustificano fino in fondo la sua ‘personificazione’: non solo non si muove in maniera autonoma (e in questo sarebbe simile alle piante), ma nemmeno ‘vive’, né – a differenza delle piante – ‘muore’, limitandosi a decadere come un qualsiasi aggregato inorganico. È cioè un parassita endogeno che si comporta un po’ come una neoplasia (altro aggregato contro il quale si è soliti mobilitare metafore belliche!)⁵⁰.

⁴⁷ Cf. GARRARD (2012, 18 s.): «This ‘cornucopian’ position is not [...] environmentalist at all, and is in some cases financially supported and disseminated by anti-environmentalist industrial pressure groups. Free-market economists and demographers are amongst its most outspoken intellectual proponents, arguing that the dynamism of capitalist economies will generate solutions to environmental problems as they arise, and that increases in population».

⁴⁸ Sulle dinamiche della diffusione e sui primi studi sul SARS CoV-2 da parte della virologa Shi Zhengli, cf. QIU (2020). Sulla relazione fra zoonosi e allevamenti intensivi, cf. anche, ad es., <https://bit.ly/2KkEZNW>.

⁴⁹ Cf. HARPER (2019), cit. in BURIONI (2020, poss. 418 ss. e 1873 ss. Kindle).

⁵⁰ Ringrazio uno dei referee anonimi per queste osservazioni, che cito limitandomi a cambiare l’ordine delle parole e della sintassi.

In fondo, anche il filosofo greco sapeva benissimo quanto gli *empsycha* avessero nella riproduzione e nella perpetuazione della specie il loro *telos*⁵¹. E dunque, se è vero che a tutti gli esseri viventi – o ai loro geni personificati – si può riconoscere un qualsivoglia impulso di sopravvivenza che ‘muove le cose’, il caso dei virus si inserisce nel novero di quegli agenti particolari che, pur privi di *praxis*, possono commettere torti.

Anche in questo senso si potrebbero prendere in prestito le categorie dell’etica aristotelica:

«Essendo le cose giuste e ingiuste quelle che abbiamo detto, si agisce ingiustamente e si compiono azioni giuste quando le si compie volontariamente; quando invece le si compie involontariamente, né si agisce ingiustamente né si compiono azioni giuste se non per accidente (ὅταν δ' ἄκων, οὐτ' ἀδικεῖ οὐτε δικαιοπραγεῖ ἀλλ' ἢ κατὰ συμβεβηκός). Infatti, si compiono azioni alle quali accade di essere giuste o ingiuste. L’azione giusta e l’azione ingiusta sono definite dalla volontarietà e dall’involontarietà. Quando infatti l’atto è volontario, è biasimato e assieme è allora anche un atto ingiusto. Di conseguenza, se non si aggiunge la volontarietà è qualcosa di ingiusto, ma non ancora un atto ingiusto (ὥστ' ἔσται τι ἄδικον μὲν ἀδίκημα δ' οὐπω, ἂν μὴ τὸ ἐκούσιον προσῆ). Chiamo ‘volontario’, come anche prima è stato detto, ciò che, tra le cose che dipendono da lui, uno compie in piena avvertenza, e cioè non ignorando la persona, né il mezzo, né il fine» (EN 1135 a 15-25).

Difficile capire se agli animali irrazionali Aristotele riconoscesse realmente qualcosa di simile alla ‘responsabilità morale’. Ad un virus – ovvero, a un essere che avrebbe considerato come una delle tante prove che la natura non fa salti – il filosofo greco non avrebbe certo attribuito né la volontarietà né la facoltà della *praxis*; eppure lo avrebbe forse definito come qualcosa che compie *adikon ti* (‘un qualche torto’). Sicuramente, nell’*Etica Nicomachea* avrebbe anche aggiunto che, quando commette ‘un qualche torto’, lo fa per accidente (*kata sumbebekos*); nelle opere biologiche, però, più che alla nozione di accidente, si sarebbe forse appellato al principio della causa finale, ovvero al *telos* verso cui ogni ente di natura tende, che è la vita e la sua propagazione (o meglio, nel caso di un virus, la ‘quasi-vita’ e la sua replica).

⁵¹ Non è possibile esaurire in nota la ricchissima bibliografia sul metodo dell’indagine biologica di Aristotele e sul teleologismo. Mi limito qui a segnalare, oltre che GOTTHELF (2012), CARBONE (2002, 5 ss.) e LENNOX (2017) e gli studi ivi citati.

8. 2. Aristotele e la 'guerra giusta' contro gli animali

Come si è visto, nel *Protagora* di Platone il *topos* della guerra contro gli animali era chiaramente utilizzato per raccontare le primissime fasi della storia della civilizzazione umana, retrodatando le ostilità ad un momento precedente alla nascita della *polis*; nella *Politica* di Aristotele, invece, si fa chiaramente riferimento – come era già, per certi versi, in Eraclito – ad un fenomeno permanente che per giunta viene connotato come *dikaios* ('giusto').

L'interpretazione del passo è controversa, proprio perché – come hanno notato molti studiosi – sembra manifestamente in contrasto con le tendenze gradualiste e tendenzialmente 'antropo-decentrate' espresse in opere biologiche come la *Historia animalium*, il *De generatione animalium* o il *De partibus animalium*⁵²:

Il possesso del nutrimento dunque sembra concesso dalla stessa natura a tutti gli esseri viventi (ἡ μὲν οὖν τοιαύτη κτήσις ὑπ' αὐτῆς φαίνεται τῆς φύσεως διδομένη πᾶσιν), come al primo momento della nascita, così anche al compimento del loro sviluppo. E fin dalla nascita alcuni animali producono cibo in quantità sufficiente fino al momento in cui il nato possa procurarsene da sé, com'è il caso degli animali che si riproducono sotto forma di vermi e degli ovipari, mentre i vivipari hanno in sé stessi, come nutrimento sufficiente ai loro nati per un certo periodo di tempo, il prodotto naturale chiamato latte. Perciò è chiaro che anche agli esseri adulti bisogna estendere la garanzia naturale del cibo e stabilire che le piante esistono in vista degli animali e gli altri animali in vista dell'uomo (ὥστε ὁμοίως δῆλον ὅτι καὶ γενομένοις οἰητέον τὰ τε φυτὰ τῶν ζώων ἔνεκεν εἶναι καὶ τὰ ἄλλα ζῶα τῶν ἀνθρώπων χάριν), gli animali domestici in quanto servono all'uso e al nutrimento e i selvatici, se non tutti, almeno per la maggior parte, in quanto servono a fornire cibo e ad altri usi, come materiale per vesti e altri strumenti. Se dunque la natura non fa nulla di inutile né di imperfetto, è necessario che essa abbia fatto tutte queste cose in vista dell'uomo. Perciò anche l'arte della guerra sarà per natura una parte dell'arte di acquisto (e l'arte venatoria è una parte di essa), della quale bisogna far uso con gli animali e nei riguardi di quegli uomini che, nati a obbedire, non si sottomettono (ἢ δεῖ χρῆσθαι πρὸς τε τὰ θηρία καὶ τῶν ἀνθρώπων ὅσοι πεφυκότες ἄρχεσθαι μὴ θέλουσιν); e questa è una guerra naturalmente giusta (ὡς φύσει δίκαιον τοῦτον ὄντα τὸν πόλεμον)» (*Pol.* 1256 b 7 -26)⁵³.

⁵² Il passo aristotelico è stato tradotto anche in una sezione perduta del *De re publica* di Cicerone, di cui rimangono tracce in *Aug. Civ.* XIX 21. La bibliografia in merito è vastissima. Qui mi limito a citare DIERAUER (1977, 155); SORABJI (1993, 109 ss. e 136); NEWMYER (2016, 48 ss.). Sul rapporto fra dimensione politica umana e dimensione biologica, e sulla natura politica di altre specie non umane, in Aristotele, cf. ad es. *Pol.* 1252 a 24-1253 a 9, su cui ad es. LABARRIÈRE (2005, 35 ss.); ZATTA (2014, 455 ss.); GÜREMEN (2018, 170 ss.), e, anche per una bibliografia aggiornata, il recente KARBOWSKI (2019, 221 ss.).

⁵³ Il testo greco è quello di ROSS (1957), la tr. it. è di VIANO (2002).

Molti animalisti contemporanei hanno individuato in questo brano, come fosse una sorta di peccato originale, le radici dello 'specismo' occidentale, mentre gli storici della filosofia antica Urs Dierauer e Stephen T. Newmyer lo hanno considerato come una prova dell'antropocentrismo aristotelico⁵⁴. Curiosamente, Dinesh Wadiwel – che pure dedica una sezione di *The War Against Animals* alla relazione uomo-animale in Aristotele – non prende neanche in considerazione questa sezione della *Politica*, concentrandosi invece su alcuni passi immediatamente precedenti della stessa opera (1253 a), su un passo degli *Analitici primi* e, in maniera generica e cursoria, sulle opere biologiche⁵⁵.

In un mio articolo di recente pubblicazione ho cercato di spiegare perché Aristotele non può essere considerato, *tout court*, uno 'specista', (non foss'altro, ad esempio, perché in nessuna parte della sua biologia viene mai sviluppata una nozione analoga a quella di 'specie'), né sono convinto – come cercherò di mostrare nelle prossime pagine – che quello che qui interessa ad Aristotele sia evidenziare la superiorità umana⁵⁶. Al di là del dibattito che questo brano ha suscitato presso gli storici della filosofia antica, quello che mi preme mettere in evidenza, è che, come ha osservato Richard Sorabji, Aristotele non sembra esplicitamente collegare l'idea della guerra giusta contro gli animali all'intenzionalità delle loro azioni. Diversamente da come avveniva in Democrito, non si sta cioè parlando della legittimità 'politica' di una punizione o di una ritorsione nei confronti di animali che ci hanno recato nocimento. La dimensione politica che sembra interessare qui al filosofo non è quella della 'punizione' o della reazione, bensì quella dell'organizzazione relativa al procacciamento delle risorse⁵⁷. E il procacciamento delle risorse – che comprende anche, in una prospettiva bio-politica, l'assoggettamento degli schiavi! – sembra presentato nel quadro dell'espletamento di una funzione comune in ogni essere vivente, che è quella del nutrimento⁵⁸.

⁵⁴ Cf. DIERAUER (1977, 155) e NEWMYER (2016, 48 ss.). Quest'ultimo, in particolare, osserva che non è possibile trovare una continuità fra quanto espresso da Aristotele nelle opere biologiche e quanto invece teorizzato in *Pol.* 1256 b 7 -26.

⁵⁵ WADIWEL (2015, 66 ss.).

⁵⁶ Sul presunto 'specismo' di Aristotele cf. LI CAUSI (2017, 203 ss.) e bibliografia ivi cit.

⁵⁷ Su questo punto, cf. CAMBIANO (2016, pos. 5102 ss. Kindle).

⁵⁸ Nel classificare insieme caccia e politica è forse da intravedere un dialogo a distanza con Pl. *Plt.* 271 d – 271 e (per cui cf. n. 32). A partire dall'accostamento fra gli animali e gli uomini 'nati per obbedire' che non vogliono sottomettersi, la critica ha insistito sulla nozione dell'animale-schiavo in Aristotele – per cui cf. ad es. VEGETTI (1996³, 189 ss.) –, oscurando però quasi del tutto il contesto di riferimento del brano, che verte sul problema 'politico' e 'biologico' del reperimento delle risorse. Sulla dimensione 'naturale' della politica si vedano anche le osservazioni di

A tale proposito, vale la pena anche di riflettere – cosa che non mi pare sia mai stata fatta – sulla sintassi di quella che è forse la parte più controversa del brano. L'uso di οἰητέον, che regge una proposizione infinitiva, sembra infatti sottolineare non tanto il fatto che gli animali e le piante esistono *naturalmente* in vista dell'uomo, quanto il fatto che è solo per una questione di 'necessità politica' che, appunto, 'bisogna pensarlo'. Ciò significherebbe che per Aristotele la guerra di cui si parla sarebbe 'naturalmente giusta' non tanto per effetto di un finalismo spicciolo (un finalismo che, peraltro, non sarebbe del tutto in linea con il ben più complesso teleologismo teorizzato nelle opere biologiche), quanto, più semplicemente, perché è volta a soddisfare un fabbisogno naturale e legittimo.

Aristotele, in altri termini, non sta dicendo che l'uomo *deve* fare la guerra agli animali *in quanto superiore* o per reagire alle loro minacce. Se c'è una dimensione normativa, essa parte pur sempre – come spesso accade nelle sue opere – dalla semplice descrizione di *ciò che naturalmente accade*. In particolare, il filosofo prende le mosse dai 'modi di vita' (*bioi*) di ogni essere viviparo: alla nascita, i vivipari trovano il nutrimento *all'interno della propria specie* (nel latte), ma la natura vuole che, una volta divenuti adulti, lo debbano cercare all'esterno. E gli adulti umani, secondo Aristotele, sono chiaramente onnivori. E lo sono non solo *per natura*, ma anche perché è *nella loro natura* avvalersi della *techne*, che, fra le altre cose, permette loro di cuocere carni che, se mangiate crude, non sarebbero assimilabili dal loro apparato digerente⁵⁹.

8. 3. *La guerra fra gli animali (e la possibile pace): il campo frastagliato della biologia aristotelica*

In sintesi, mi pare di poter dire che l'idea della 'guerra contro gli animali' sia legata a una forma di giustizia che Aristotele definirebbe 'naturale': come tutti gli animali, gli uomini hanno bisogno di nutrirsi; gli animali che – come gli uomini – generano prole compiuta (i 'vivipari'), dopo lo svezzamento, cercano il cibo all'esterno. Fra il cibo che gli uomini mangiano ci sono le piante e gli animali. In questo senso, le piante e gli animali possono essere considerati *in vista* degli uomini, che *giustamente* li mangiano e li sfruttano. Il fatto è però che, se avesse parlato di lupi, Aristotele avrebbe forse detto che la carne degli agnelli è *in vista* dei lupi; se avesse parlato delle mucche, avrebbe forse detto che il trifoglio è *in*

KARBOWSKI (2019, 221 ss.), secondo cui, per Aristotele, è possibile individuare in natura forme di gerarchia intra-specifica nei vari animali politici.

⁵⁹ Su questo punto cf. LI CAUSI (2019, 650 ss.).

vista delle mucche e così via. Questo perché, in fondo, non bisogna dimenticare che la politica aristotelica è fortemente innervata nella biologia.

Gli uomini, del resto, non sono, in natura, gli unici esseri viventi che conducono 'guerre'. Lo si dice espressamente nella sezione dedicata alle relazioni interspecifiche introdotta nel IX libro della *Historia animalium*, un libro il cui autore a lungo è stato considerato, da parte della critica, Teofrasto, ma che, almeno da David Balme in poi, si è tornati a ritenere genuinamente aristotelico⁶⁰:

«Per il resto, gli animali che vivono nello stesso luogo – così come gli animali che si procurano da vivere sfruttando le medesime risorse – si fanno la guerra (πόλεμος) l'un l'altro. Quando il cibo scarseggia, poi, combattono fra loro anche gli animali della stessa specie. Infatti, dicono che le foche combattano nello stesso luogo, maschio contro maschio e femmina contro femmina, fino a quando uno dei combattenti non viene ucciso o cacciato dall'altro. Anche i cuccioli, del resto, si comportano tutti allo stesso modo. Inoltre, tutti gli animali carnivori sono in guerra con gli altri animali e viceversa (ἔτι δὲ τοῖς ὁμοφάγοις, ἅπαντα πολεμεῖ, καὶ ταῦτα τοῖς ἄλλοις), perché essi, appunto, si nutrono degli altri animali. È a partire da questi fenomeni che gli indovini ricavano i presagi di discordia o di concordia: essi considerano segni di discordia gli animali che sono in guerra (τὰ πολέμια τιθέντες), mentre considerano segni di concordia gli animali che sono in pace fra loro (τὰ εἰρηνεύοντα πρὸς ἄλληλα). Ed è probabile che, se ci fosse abbondanza di cibo (εἰ ἀφθονία τροφῆς εἴη), gli animali che ora temiamo e che sono feroci, divengano docili (πρὸς τε τοὺς ἀνθρώπους ἀνέχειν τιθασσῶς τὰ νῦν φοβούμενα αὐτῶν καὶ ἀγριαίνοντα) o, nello stesso modo, si abituino a vivere in pace tra di loro (καὶ πρὸς ἄλληλα τὸν αὐτὸν τρόπον). Lo prova la cura degli animali che si ha in Egitto. Dal momento che c'è cibo a sufficienza, e che non ci sono problemi, gli animali – anche i più feroci – vivono gli uni con gli altri» (Arist. HA 608 b 19- 35)⁶¹.

A seguire, Aristotele elenca una serie di animali che sono reciprocamente in guerra fra di loro (609 a 3 ss.): l'aquila e – qualunque cosa sia – il *drakon*, l'icneumone e la tarantola, l'allodola, il picchio e il verdone, la berta e la civetta, la tortora e il piccione, la civetta e lo scricciolo, il cavallo e l'airone, il fanello e l'asino, il lupo e l'asino, il lupo e il toro, il lupo e la volpe, la volpe e lo sparviero, e così via. Ci sono poi gli animali che sono in guerra con i propri co-specifici – come ad esempio i cigni (610 a 2-3) – e altri animali che – come gli uomini – fanno guerra contro i propri simili solo ὅταν τύχωσιν, ovvero 'quando capita' (610 a 3-4).

⁶⁰ Cf. BALME (1991, 1 ss.) e P. Li Causi in LI CAUSI – POMELLI (2015, 5 s.).

⁶¹ Tutte le tr. it. di libri VIII e IX di Arist. HA sono di P. Li Causi in LI CAUSI – POMELLI (2015). Il testo greco è di BALME (2002). Anche se il senso cambia di poco, si segnala la variante ἄν ἔχειν congetturata da alcuni editori al posto di ἀνέχειν.

«E dunque, i rapporti di amicizia e di inimicizia fra le bestie di cui si è appena terminato di parlare sono dovuti al nutrimento e al genere di vita (αἱ μὲν οὖν φιλίαι καὶ οἱ πόλεμοι τοῖς θηρίοις τούτοις διὰ τὰς τροφὰς καὶ τὸν βίον συμβαίνουσιν)» (HA 610 a 33-35).

Al di là dei problemi di attribuzione, la conclusione della sezione relativa alle relazioni ‘inter-specifiche’ appare in linea con quanto espresso in *Politica* 1256 a 6 ss., che in parte completa e spiega: le guerre fra gli animali, e dell’uomo contro determinati animali, sono da ricondurre a due funzioni biologiche ben precise: la necessità di reperire la *trophe* (il ‘nutrimento’) e il *bios*, ovvero il ‘genere di vita’ – il fatto cioè che certi animali siano, per natura, erbivori, carnivori o onnivori.

Ciò significa – bisogna ribadirlo – che l’idea aristotelica della guerra fra le specie non è necessariamente collegata all’idea della superiorità umana – una superiorità che per Aristotele si estende comunque ad alcuni campi (ad esempio quello della politica), ma non a tutti⁶². A ciò bisogna aggiungere che, quando Aristotele parla di animali, include nella categoria degli *zoa* anche gli esseri umani, e che soprattutto – diversamente da come fanno molti pensatori moderni (animalisti compresi) – tende a utilizzare il termine in questione in chiave classificatoria, senza cioè fare riferimento a una entità dotata di statuto ontologico autonomo. Per spiegare meglio la portata di questo assunto, mi permetto di riprendere una pagina di un mio recente contributo:

«Se partiamo dalle nostre categorie, dobbiamo prima di tutto renderci conto del fatto che l’animale non esiste: i filosofi, i linguisti (e i filosofi del linguaggio) ci ricordano che il termine italiano *animale* (così come, ad esempio, *animal* inglese, *animal* francese e *Tier* tedesco) è semplicemente un’entità priva di referenza. È nota la conclusione cui è pervenuto, in *L’animal que donc je suis*, Jacques Derrida, secondo cui l’unico animale che è possibile davvero conoscere è l’*animot*, un neologismo che indica la fusione di *animaux* («animali» in francese) e *mot* («parola»). Più nello specifico, il filosofo francese allude al fatto che l’iperonimo «animale» rimanda a una nozione generica e priva di consistenza ontologica, una nozione che di fatto annulla tutte le singole differenze, individuali e di specie, e finisce per allontanare dalla concreta determinatezza dei singoli soggetti esistenti»⁶³.

⁶² Sull’argomento dell’uomo come animale *politikoteros* (e sul riconoscimento della dimensione politica – sia pure in misura inferiore – anche ad altri animali gregari) in Aristotele, cf. la bibliografia cit. in n. 52. Quanto alla classificazione assiologica dei viventi, che pure è presente nelle sue opere, si è recentemente mostrato quanto la categoria della *scala naturae* sia difficilmente applicabile alla biologia di Aristotele: cf. ad es. Arist. *GA* 732 b 31 ss., su cui ZUCKER (2005, 162 ss.); LI CAUSI (2018, 17 ss.).

⁶³ LI CAUSI (2018, 14 s.).

Ebbene, gli *zoa* di Aristotele non sono ancora gli *animots* di Derrida, proprio perché nel suo sistema filosofico la biologia – ma anche, in parte, la politica – è da intendere come un campo di differenze e di molteplici assi di divisione che, pur organizzati secondo una chiave assiologica, sarebbe banale pensare in termini semplicistici di contrapposizione fra due classi o, anche, di *scala naturae*⁶⁴.

Per il resto, nel testo della *Historia animalium* qui preso in esame ci sono degli elementi che non mi sembra siano mai stati messi in evidenza dagli studi esistenti. *In primis*, bisogna osservare che, in relazione alla guerra fra l'uomo e *certi* altri animali, Aristotele non si concentra unicamente sul tema dell'accaparramento e dello sfruttamento delle risorse finalizzate al nutrimento. Egli, infatti, usa, sia pure *en passant*, due termini molto eloquenti – φοβούμενα e ἀγριαίοντα (608 b 31 s.) –, che rimandano esplicitamente alla sfera della paura del selvatico e del ferino.

Alla luce di questa evidenza, si potrebbero ulteriormente rivedere alcuni pregiudizi radicati sul presunto 'specismo': il prendere atto che gli umani 'combattono' con gli animali selvatici non solo per una questione alimentare, bensì anche perché mossi da *phobos* ('paura') è qualcosa che, più che legittimare il *topos* della superiorità umana, mi sembra invece gettare uno squarcio di luce sulla fragilità intrinseca della nostra specie; una fragilità che il filosofo rileva (anche se incidentalmente) e che invece i suoi commentatori, accecati da secoli di antropocentrismo giudaico-cristiano e dalla logica capitalistica del dominio tecnoscientifico, non hanno mai rilevato.

In secondo luogo, bisogna sottolineare che Aristotele, oltre a passare in rassegna le cause naturali delle 'guerre inter- e intra-specifiche', si concentra anche sulle possibili condizioni per la realizzazione della 'pace'. L'argomento che usa non è troppo dissimile, in fondo, da quello di certi filosofi vegani contemporanei: l'abbondanza di risorse alimentari potrebbe – secondo i Vegani, invece, *dovrebbe* – portare le specie rivali a desistere dalla guerra e a vivere in uno stato irenico di addomesticamento reciproco e di assenza di conflitti⁶⁵.

⁶⁴ Cf. n. 62 per la classificazione assiologica dei viventi in Aristotele.

⁶⁵ Questa idea di 'eliminazione' dei conflitti e di rinuncia umana all'uccisione è proposta, in una prospettiva filosofica, ad es. da CAFFO (2018), che parla dell'obbligo morale – da parte degli Occidentali – di diventare vegani, e i cui assunti oscillano fra una critica sistemica ai modelli di produzione imperanti ed evidenti accenni di *cornucopianism* (per cui cf. n. 47): «La cultura vegana, questo sì, gioca un ruolo di spinta per ciò che riguarda l'innovazione scientifica, tecnologica e agroalimentare dell'Europa e degli Stati Uniti. Infatti sotto quest'egida si muovono, a velocità spedite e non prevedibili fino a dieci anni fa, la ricerca scientifica senza vivisezione, la sperimentazione di carni in vitro e clonate, l'idea dell'alta moda priva di crudeltà» (pos. 573 ss. Kindle).

9. Il problema della 'guerra giusta' nell'animalismo antico

9. 1. Teofrasto e Plutarco: la guerra giusta come eccezione legittima

All'interno della tradizione filosofica greca ci sono diversi punti di attrito in merito al problema della relazione uomo-animale. Già nella filosofia presocratica, Empedocle e Pitagora si erano posti il problema del dolore degli animali e avevano promosso – su diverse basi – forme più o meno radicali di vegetarianismo⁶⁶. Il caso più interessante, tuttavia, è forse quello di Teofrasto.

Allievo e collaboratore di Aristotele, Teofrasto sviluppa una teoria della *oikeiotes* ('parentela') fra gli umani e gli animali, affermando non solo che *t'alla zoa* sono composti della stessa materia degli uomini, ma che possiedono anche forme di *logismos*⁶⁷.

Sulla base di questa teoria, le sofferenze che gli uomini infliggono agli animali sono da interpretare alla lettera come un danno e una privazione, e possono essere considerate in termini di *adikia* («ingiustizia», «torto»). La conclusione cui il filosofo perviene è dunque che bisognerebbe astenersi dal consumo carneo – che è causa di sofferenza in esseri apparentati a noi –, e rivoluzionare radicalmente le pratiche sacrificali, che sono presentate *tout court* come forme di violenza ingiustificata. A tale proposito, Teofrasto aveva argomentato anche – così come più tardi avrebbe fatto Plutarco – che la crudeltà contro gli animali rende gli uomini assuefatti, causando così un atteggiamento incline alla guerra anche contro i propri simili⁶⁸.

Nel riassunto che Porfirio fa di Teofrasto – un riassunto che non possiamo considerare esente da pratiche manipolatorie –, ecco cosa si dice dell'origine del sacrificio, di un rito cioè che, almeno da Esiodo in poi, la cultura greca era abituata a pensare come atto fondativo della civiltà stessa⁶⁹:

«Il sacrificio animale è posteriore ed è anche il più recente. Esso però non trae origine dalla gratitudine (οὐχ εὐχαρίστων), come quello compiuto con le offerte vegetali, bensì da una circostanza sfavorevole provocata dalla fame o da qualche

⁶⁶ Per due recenti sintesi sul vegetarianismo nel mondo antico, cf. ad es. DOMBROWSKI (2014, 535 ss., spec. 537 ss. per Pitagora) e LI CAUSI (2018, 65 ss.).

⁶⁷ Cf. Porph. *Abst.* II, 22 e III, 25.

⁶⁸ Cf. Plut. *Soll. Anim.* 959 D, su cui cf. P. Li Causi in LI CAUSI – POMELLI (2015, 224).

⁶⁹ Cf. Hes. *Op.* 276-280, per cui Li Causi (2018, 68 ss. e relativa bibliografia). In *Abst.* II 5-32 Porfirio appoggia la sua argomentazione a quella teofrastea, che cita di fatto *verbatim*. Ciononostante, il quadro ascetico all'interno del quale il testo di Teofrasto è incluso implica necessariamente una ri-funzionalizzazione delle sue teorie: cf. a tale proposito PATILLON – SEGONDS (2003 b, 4 ss. e 17 ss., spec. 21 per *Abst.* II 9, 1). Più in generale, per l'uso delle fonti in Porfirio, cf. anche BOUFFARTIGUE (2003, xxv ss.).

altra disgrazia. Per esempio, le uccisioni di animali perpetrate ad Atene affondano le radici nell'ignoranza, nella collera o nel timore (αἰ αἴτια ἢ ἀγνοίας ἢ ὀργᾶς ἢ φόβους τὰς ἀρχὰς ἔχουσιν)» (Porph. *Abst.* II 9, 1)⁷⁰.

Il brano in questione presenta un'eco di un famoso passo delle *Leggi* di Platone (VI 782 c), in cui si asserisce che la prima forma di sacrificio praticata dagli uomini è stata quella vegetale. Anche Teofrasto, come Aristotele, vede, fra le cause della violenza degli uomini contro gli animali, la paura, cui si associano la collera e l'ignoranza. E la paura, la collera, l'ignoranza sono presentati come atteggiamenti devianti, che nulla a che fare hanno con il senso di gratitudine dei mortali nei confronti degli dèi, su cui si dovrebbe fondare il principio di reciprocità sbilanciata che regola i riti sacrificali.

La logica della parentela, tuttavia, non esclude del tutto il ricorso alla violenza per legittima difesa:

Poiché dunque – io credo – l'amore e la percezione della parentela universale pervadevano tutta quanta la realtà, nessuno uccideva, in quanto l'uomo considerava familiari tutte le altre creature viventi. Ma da quando al potere giunsero Ares e Tumulto ed ebbero origine tutti i conflitti e le guerre, nessuno risparmiò più il suo prossimo. Bisogna però esaminare anche la questione seguente. Noi avvertiamo un senso di parentela verso tutti gli uomini (οἰκειότητος οὔσης ἡμῖν πρὸς τοὺς ἀνθρώπους), ma riteniamo comunque necessario eliminare e punire tutti i malfattori (τοὺς κακοποιούς) e chiunque sia spinto da un impulso di naturale malvagità a nuocere a qualcun altro. Probabilmente è giusto agire alla stessa maniera con gli animali privi di ragione, tra cui occorre sopprimere quelli che per natura sono aggressivi o nocivi o inclini a fare del male a chi si avvicina a loro (οὕτω καὶ τῶν ἀλόγων ζῴων τὰ ἄδικα τὴν φύσιν καὶ κακοποιᾶ πρὸς τε τὸ βλάπτειν ὠρμημένα τῇ φύσει τοὺς ἐμπελάζοντας ἀναιρεῖν ἴσως προσήκει). Quanto invece a tutti gli altri esseri viventi che non commettono alcuna ingiustizia né tendono per natura a fare il male, non c'è alcun dubbio: trucidarli e farne strage è un atto d'ingiustizia non meno grave che sopprimere uomini altrettanto innocenti. È solo un'apparenza che tra noi e gli altri animali non sussiste alcun diritto comune (ὅ δὴ καὶ ἐμφαίνειν ἔοικεν δίκαιον ἡμῖν μηδὲν εἶναι πρὸς τὰ λοιπὰ τῶν ζῴων) per il fatto che alcuni di essi sono nocivi e naturalmente inclini a fare del male: altri per converso non lo sono, come del resto accade anche tra gli uomini» (Porph. *Abst.* II 22, 1-3)⁷¹,

⁷⁰ Tutte le traduzioni dei passi di Porfirio sono di R. Pomelli in LI CAUSI – POMELLI (2015), cui si rimanda per un relativo commento. Il testo greco di Porfirio è di BOUFFARTIGUE (2003); PATILLON – SEGONDS (2003 a); PATILLON – SEGONDS (2003 b).

⁷¹ È da segnalare un problema testuale: BERNAYS (1866) legge ἔοικεν ἐν δίκαιον anziché ἔοικεν δίκαιον. La traduzione sarebbe cioè «non c'è che una forma di diritto». In ogni caso, è chiaro che qui Porfirio utilizza Teofrasto per capovolgere la formula di Crisippo (μηδεν εἶναι πρὸς τὰ ζῴα δίκαιον ἡμῖν: *SVF* III 374 = Plut. *De esu carniū* 999 B), laddove invece Teofrasto potrebbe aver voluto rispondere ad Arist. *EN* 1161 b 1-4. Per questa questione, cf. PATILLON – SEGONDS (2003 a, 23).

Come in Democrito, gli animali nocivi sono equiparati ai malfattori e ai nemici della comunità. Nell'ottica teofrastea, tuttavia, la guerra contro di loro è presentata come uno stato di eccezione, e non più come la norma. Di più, al di là dei problemi testuali presenti in II 22, 3, la contrapposizione di base che il filosofo utilizza per giustificare le ritorsioni umane non è, *tout court*, quella fra umano e animale, bensì, forse ancora più marcatamente che negli altri brani fin qui passati in rassegna, quella fra domestico e selvatico e, soprattutto, fra nocivo e non nocivo⁷².

Su questa falsariga si colloca quell'altro grande 'animalista' dell'antichità che è Plutarco, che nel *De sollertia animalium* propone una forma moderata di vegetarianismo. A fare da portavoce all'autore del trattatello è il personaggio di Socrate, che chiama in causa l'antropogenesi esiodea de *Le opere e i giorni*:

«Zeus, nel separare le nature e nel porre un proprio limite a ciascun genere,

*ai pesci, alle fiere e agli uccelli alati
permise di cibarsi l'uno dell'altro, poiché non c'è giustizia fra loro,
agli uomini diede invece la giustizia*

da esercitare reciprocamente. Nei confronti di quegli esseri ai quali non è dato di agire conformemente a giustizia nei nostri riguardi, neanche noi possiamo commettere ingiustizia (οἷς δ' οὐκ ἔστι τὸ δικαιοπραγεῖν πρὸς ἡμᾶς, οὐδ' ἡμῖν πρὸς ἐκεῖνα γίνεται τὸ ἀδικεῖν). E quelli che si sono opposti a queste tesi non hanno lasciato alla giustizia altra via di uscita, né larga né stretta (ὡς οἱ γε τοῦτον προέμενοι τὸν λόγον οὔτ' εὐρεῖαν ἄλλην οὔτε λιτήν τῇ δικαιοσύνῃ παρεισελθεῖν ὁδὸν ἀπολελοῖπασι)» (Plut. *Soll. Anim.* 964 B-C)⁷³.

Il principio chiamato in causa, ancora una volta, è quello della ritorsione del danno. Il fatto stesso che siano possibili punizioni per gli animali è per Plutarco la prova che – contrariamente a quanto sostengono gli Stoici – il concetto di giustizia è applicabile anche ai cosiddetti *aloga*. Sulla base di questo principio, Plutarco, che pure mira a dimostrare la presenza di forme di ragione negli animali non umani, e che invita il lettore a tenere conto della loro sofferenza, arriva a legittimare, appoggiandosi a Pitagora, perfino la caccia e tutte le forme tradizionali di sfruttamento:

⁷² Cf. R. Pomelli in LI CAUSI – POMELLI (2015, *ad l.*). Sulla centralità della contrapposizione fra domestico e selvatico nella cultura greca si veda invece ZUCKER (2005, 341 ss.). Per i problemi testuali in questione, cf. n. prec.

⁷³ Cf. Hes. *Op.* 277-279. Su questa cit. cf. LABARRIÈRE (2005, 63 ss.). Si segnalano problemi per l'aggettivo εὐρεῖαν ('larga'), che Victorius *ad Porph. Abst.* I 6 (in cui si cita il passo plutarco) legge χρεῖαν ('necessaria'), e che nei *codd.* è εὐρεῖν (verbo 'trovare'). Per λιτήν ('stretta') è invece da registrare la variante λεπτήν (piccola): cf. BOUFFARTIGUE (2012, *ad l.*).

«Giacché Empedocle ed Eraclito danno per vero che l'essere umano non è affatto esente da ingiustizia quando tratta gli animali in questo modo. Essi infatti, lamentandosene, rimproverano spesso la natura di non essere altro che necessità e guerra. Nella natura, infatti – così dicono –, non c'è nulla senza macchia, nulla che sia puro, dal momento che essa si sviluppa attraverso un gran numero di sofferenze ingiuste. Il che è chiaro se si considera che – come dicono loro – perfino la nascita è generata da ingiustizia, poiché in essa l'elemento immortale si congiunge con quello mortale: infatti, il neonato è nutrito contro natura dalle membra straziate di chi lo ha partorito. Cionondimeno, queste affermazioni appaiono profondamente eccessive e amare, quando invece esiste la possibilità di un conforto appropriato, che consiste nel non privare gli animali della ragione e nel salvaguardare il senso di giustizia nei loro confronti, utilizzandolo in maniera appropriata. Questo conforto, introdotto dagli uomini antichi e dai saggi, è stato bandito e fatto scomparire dall'ingordigia che si è unita con la mollezza. A reintrodurlo, comunque, è stato Pitagora, che ha insegnato a ricavare vantaggio dagli animali senza però commettere ingiustizia nei loro confronti. Non commettono ingiustizia, infatti, quegli uomini che puniscono e cacciano gli animali selvatici e senza dubbio nocivi, che addomesticano gli animali mansueti e amici dell'uomo rendendoli compagni delle sue occupazioni (οὐ γὰρ ἀδικοῦσιν οἱ τὰ μὲν ἄμικτα καὶ βλαβερὰ κομιδῇ κολάζοντες καὶ ἀποκτινύοντες, τὰ δ' ἡμέρα καὶ φιλόανθρωπα ποιούμενοι τιθασὰ καὶ συνεργὰ χρείας), per le quali ognuno di loro è stato ben predisposto dalla natura, intendo 'i genitori dei cavalli e degli asini e la progenie dei tori', che il *Prometeo* di Eschilo dice di aver dato a noi 'per servirci e alleviarci dalle fatiche'. Allo stesso modo, non si commette ingiustizia nel servirsi dei cani come guardiani e nel condurre al pascolo le capre e le pecore che mungiamo e tosiamo» (Plut. *Soll. Anim.* 964 D – 965 A)⁷⁴.

Nel proporre il suo 'pitagorismo moderato', Soclaro sgombera il campo dalla tradizionale visione 'bellica' della natura di Empedocle ed Eraclito. La proposta dell'*alter ego* di Plutarco muove cioè da una fiducia incondizionata nella *philanthropia* e nella capacità dell'uomo di imporre il principio della giustizia al mondo delle cose naturali. Una conseguenza di questa giustizia è però che lo sfruttamento degli animali mansueti, le punizioni contro gli animali nocivi, e dunque la caccia stessa – che la cultura greca tratta simbolicamente come un grande rito di formazione propedeutico alla guerra – possano essere considerati atti legittimi e conformi a un ordine morale dell'universo, e non più semplicemente soggetti a necessità⁷⁵.

⁷⁴ Per questa sezione sono presenti svariati problemi testuali che qui non vengono riassunti. Cf. a tal proposito BOUFFARTIGUE (2012, *ad l.*), al cui testo si appoggia la tr. it. Cf. Aesch. Fr. 189 a Radt per i vv. citt.

⁷⁵ Sulla questione, cf. ad es. BOUFFARTIGUE (2012, XXXIII ss.); P. Li Causi in LI CAUSI – POMELLI (2015, 219 ss.). Si ricordi che la caccia, in Grecia, è ritenuta una sorta di rito propedeutico alla guerra: cf. ad es. Xen. *Cyn.* 12; LI CAUSI (2018, 140 ss. e relativa bibliografia).

9.2. Porfirio e gli argomenti di Clodio di Napoli

Il dibattito sullo statuto degli animali infuria letteralmente nell'età imperiale. Da un lato ci sono gli Stoici e gli Epicurei, che negano la ragione (e, conseguentemente, i diritti) agli *aloga*, dall'altro lato ci sono, fra i loro avversari più accaniti, i filosofi delle scuole medio- e neo-platoniche – come Plutarco stesso, fra il I e il II sec. d. C., e soprattutto Porfirio, vissuto a cavallo fra il II e il III sec. d. C. –, ma anche alcuni autori *sui generis*, come ad esempio Claudio Eliano, un dotto e raffinato scrittore nato e vissuto a Preneste fra il II e III sec. d. C.

Posizioni come quelle di Plutarco e Porfirio dovevano aver stimolato una serie di reazioni. Per esempio, Clodio di Napoli – la cui opera non ci è giunta, e i cui argomenti possiamo ricostruire soltanto per mezzo delle citazioni di Porfirio – aveva sostenuto che la tesi del vegetarianismo primordiale avanzata da autori come Platone e Teofrasto era facilmente confutabile: se gli uomini del passato si erano limitati a nutrirsi di vegetali, ciò era dovuto unicamente all'indisponibilità del fuoco⁷⁶. Sulla base di questo argomento, Clodio aveva sostenuto che la nostra specie non può considerarsi vegetariana per natura (come invece aveva sostenuto Plutarco nel *De esu carniū*)⁷⁷.

Clodio si era inoltre appoggiato anche all'argomento dell'universalità: poiché *tutti* i popoli del mondo mangiano carne animale, allora si deve desumere che gli *tutti* gli uomini sono per natura carnivori. Aveva quindi introdotto, variandolo, il *topos* della guerra naturale e giusta:

«Chi ci esorta a non nutrirci di animali e ritiene ingiusta questa pratica, non potrà ammettere neppure che è giusto ammazzarli e privarli della vita. Però la guerra che noi conduciamo contro gli animali è naturale e giusta allo stesso tempo (ἀλλὰ μὴν πρὸς γε τὰ θηρία πόλεμος ἡμῶν ἔμφυτος ἅμα καὶ δίκαιος). Essi infatti attaccano gli uomini, alcuni deliberatamente, come lupi e leoni, altri no, come i serpenti, che mordono ogni tanto se vengono calpestati. Oltre ad attaccare gli uomini, distruggono poi anche i loro raccolti. Per tutti questi motivi noi perseguitiamo e uccidiamo le belve – che ci aggrediscano o no di loro iniziativa – per non subire qualche danno da loro. Chiunque veda un serpente, se può, lo uccide per evitare che possa mordere lui e in generale chiunque altro. In questo atto, infatti, si riscontra sia avversione per la bestia che si uccide, sia amore dell'uomo verso il suo simile. Mentre però la guerra che combattiamo contro le belve è giusta, gli animali che vivono a contatto con

⁷⁶ L'identificazione di Clodio rimane problematica: sulla base di Cic. *Phil.* II 43, BERNAYS (1866, 10 s. e 141) ha ipotizzato si trattasse di Sesto Clodio, maestro retorica di Marco Antonio: cf. BOUFFARTIGUE (2003, 25).

⁷⁷ Per le tesi del *De esu carniū* cf. R. Pomelli in LI CAUSI – POMELLI (2015, 245 ss.), e relativa bibliografia.

l'uomo per lo più non li tocchiamo. È per questo motivo che i Greci non mangiano né i cani né i cavalli né gli asini mentre mangiano il maiale: quello domestico appartiene infatti alla stessa specie di quello selvaggio. Lo stesso accade anche con gli uccelli. Di fatto, il maiale non serve ad altro che a essere mangiato» (Porph. *Abst.* I 14, 1-3).

Il ragionamento di Clodio si basava sull'opposizione classica fra animali nocivi e animali non nocivi, che però veniva ulteriormente articolato secondo uno schema tripartito. Il filosofo napoletano aveva infatti distinto, fra gli animali mansueti, quelli che possono essere mangiati (come il maiale) e quelli che, entrati in una qualche sfera di reciprocità con l'uomo (cani, cavalli, asini), non possono essere mangiati. In questo quadro, era ritornato prepotentemente il tema della possibile intenzionalità di certi animali – come leoni e lupi – e della involontarietà di altri, che nuocciono agli uomini pur senza rendersene conto – come i serpenti⁷⁸.

Un po' come Democrito, Clodio aveva infine espresso l'idea che l'uccisione degli animali nocivi fosse una sorta di dono ai propri simili. Non è escluso, in questo senso, che l'idea plutarchea di una estensione della *philanthropia* anche al campo degli animali potesse essere uno degli obiettivi polemici della sua opera, in cui, al contrario, si diceva esplicitamente che la vera *philanthropia* consisteva *anche* nell'eliminare dalla faccia della terra i flagelli che danneggiano l'umanità.

Nel replicare a Clodio, Porfirio si appoggia a Teofrasto, ribadendo che chi ha cura della propria anima è obbligato a risparmiare gli animali mansueti e ad evitare loro ogni forma di sofferenza. Quanto agli animali nocivi, come si è visto in *Abst.* II 22, 1-3, anche per il filosofo neoplatonico gli uomini non possono non reagire. Non si tratta di guerra, tuttavia, bensì di legittima difesa e di giusta punizione: anche gli esseri nocivi e i flagelli, in altri termini, vengono fatti rientrare in quella che noi chiameremmo la sfera del 'diritto'; questo anche perché, sulla base di un argomento che già Teofrasto e Plutarco avevano prodotto, il ricorso continuo alle pratiche della violenza ha come conseguenza 'biopolitica' l'assuefazione degli uomini alla violenza, che viene poi ritorta contro i propri simili⁷⁹:

«Fu solo successivamente che, insieme con la violenza nei confronti degli animali, subentrarono la guerra e l'avidità reciproca. È proprio per questa ragione che

⁷⁸ Sul maiale, Clodio sembra tenere in considerazione il giudizio spregiativo degli Stoici ripreso da Cic. *Fin.* V 38 (= *SVF* II 723). Secondo SORABJI (1993, 111), la fonte di Clodio è Eraclide Pontico – per cui cf. anche BOUFFARTIGUE (2003, 25 ss.). Non è comunque da escludere *a priori* un influsso delle teorie contrattualistiche dell'epicureo Ermarco (cf. n. 20).

⁷⁹ Cf. Plut. *Soll. Anim.* 959 D; Porph. *Abst.* I 14, 1 e II 22.

rimango senza parole quando qualcuno ha l'ardire di sostenere che l'astinenza dalla carne è la madre dell'ingiustizia, mentre la storia e l'esperienza dimostrano che con la strage degli animali subentrano il lusso, la guerra e l'ingiustizia» (Porph. IV 2, 9)⁸⁰.

C'è comunque una differenza sostanziale fra Teofrasto e Porfirio. Mentre il primo propone l'astinenza dalle carni e dal sacrificio come una soluzione ecumenica, il secondo vede in essa una frugale forma di ascesi dell'anima che è preclusa ai più perché destinata, invece, ai pochi eletti che compiono il percorso purificatorio della filosofia neoplatonica. L'animalismo e il vegetarianismo, in questo senso, non sono soltanto un mezzo che permette agli uomini di distinguersi dagli animali e di elevarsi rispetto ad essi, ma opera anche come una barriera che separa gli uomini puri ed eletti dalle masse appesantite dalle scorie della fisicità e dei piaceri materiali⁸¹.

10. Ritorno al 'selvatico' attraverso i testi antichi: come una conclusione

Se messo a confronto con le metafore belliche impiegate dallo *storytelling* contemporaneo, il *topos* antico della guerra contro gli animali può risultare spiazzante. Siamo di fronte a distanze siderali, che si spiegano in parte sulla base di modelli antropologici, modi di rappresentare la natura e, oserei dire, di vissuti che sono radicalmente diversi fra loro per molti aspetti.

Fra chi è sopravvissuto alla Seconda Mondiale, fra chi, come me, ne ha sentito raccontare gli orrori dalla viva voce dei propri genitori e dai familiari più anziani, nessuno si sognerebbe mai di definire 'giusta' una guerra. Ed è in fondo legittimo il timore di chi pensa che a furia di parlare di 'guerra contro il virus' ci si possa assuefare alle dinamiche di ben altre guerre e di ben altri conflitti prossimi venturi, o anche alla 'politica di guerra' alla 'economia di guerra' che stiamo sperimentando sulla nostra pelle, o alla minaccia di un'ulteriore atomizzazione della società.

Il fatto è che la nostra rappresentazione culturale della 'guerra' è condizionata da memorie ancora vive che vogliamo preservare. In fondo, ancora oggi «il problema più insormontabile è dato dal fatto che non riusciamo a rimuovere (ed è giusto che così sia) l'incubo dell'Olocausto. Da Auschwitz in poi,

⁸⁰ Su questo passo, PATILLON – SEGONDS (2003 b, *ad l.*) e R. Pomelli in LI CAUSI – POMELLI (2015, *ad l.*).

⁸¹ Per una brillante introduzione all'animalismo di Porfirio, cf. R. Pomelli in LI CAUSI – POMELLI (2015, 283 ss.).

da Treblinka in poi, nessuna logica della guerra giusta riuscirebbe a cancellare più un senso di colpa dell'uomo, i cui contorni simbolici si sono andati estendendo progressivamente. E a questo senso di colpa, a questa vergogna di essere 'gli animali che dunque siamo' (e, al contempo, 'gli animali che non siamo più'), a questo potente sottinteso tanatopolitico, forse, il pensiero «animale» greco non può più dare grandi risposte, ma solo sollecitazioni sparse e spunti di riflessione»⁸².

L'idea che gli antichi Greci avevano della guerra era invece radicalmente diversa dalla nostra. Come osserva Marco Bettalli, «ogni comunità sviluppatasi nel mondo mediterraneo del I millennio a. C. [...] era nata, era cresciuta e aveva accettato una narrazione di se stessa come comunità guerriera. Una comunità in cui solo chi si prendeva cura della difesa dai nemici esterni ed era pronto, nella buona stagione, a marciare fuori dai confini per combattere contro il nemico poteva aspirare a definirsi cittadino e godere dei privilegi davvero consistenti che erano associati a questo ruolo. Tale origine guerriera [...] non verrà mai del tutto obliterata nei lunghi secoli della storia della *polis*»⁸³.

La convinzione stessa della 'naturalità' della guerra, vista come fenomeno che si ripete a intervalli regolari e ciclici, permane, peraltro, anche nell'alveo del pensiero filosofico, in autori come Platone e Aristotele. Ecco quanto osserva Giuseppe Cambiano a tale proposito:

«In una raccolta di *Definizioni*, attribuite a Platone ma certamente non sue, anche se sovente desunte dai suoi scritti, ne compare anche una di pace come «tranquillità (*hesychia*) rispetto a ostilità belliche» (413 a). Anch'essa non smentisce un fatto ricorrente: ossia che il termine "pace" è definito mediante il termine opposto "guerra", mentre solitamente non avviene l'inverso. In prima istanza sembra che la pace sia caratterizzata, più che da propri contenuti, dall'assenza della condizione opposta. In un tale orizzonte pace e guerra rappresentano alternative esaustive, che non ammettono un terzo, ma possono alternarsi nel tempo»⁸⁴.

Questa idea della violenza e della guerra come strumenti legittimi di ritorsione e punizione nei confronti di ogni forma – umana o animale – di devianza o di minaccia nei confronti del corpo politico costituito ritorna sempre in molti degli autori qui passati in rassegna, al punto che gli stessi 'partigiani dell'intelligenza animale', Teofrasto, Plutarco e Porfirio, accettano di buon grado l'idea che orsi, lupi, serpenti possano essere eliminati senza alcuna pietà. Perché

⁸² P. Li Causi in LI CAUSI – POMELLI (2015, XXXIX).

⁸³ BETTALLI (2019, pos. 568 ss. Kindle).

⁸⁴ CAMBIANO (2015, pos. 2957 ss. Kindle).

ci straziano, perché attentano alla nostra sicurezza, perché divorano le nostre greggi, perché sono ‘ingiusti’ e naturalmente ‘ostili’.

Ciò implica però che la guerra agli animali di cui parlano i filosofi greci non sia mai pensata come un fenomeno generalizzato e universale. È solo contro alcuni *theria* che gli uomini combattono, e non contro *tutti* ‘gli altri animali’ (*t’alla zoa*). In altri termini, la reciprocità ostile implica sempre una selezione, ed è l’effetto di determinate caratteristiche specifiche, di determinati ‘generi di vita’ inquadrati come incompatibili con la tutela della vita umana associata. Da un lato ci sono le specie nocive – contro cui combattiamo –, dall’altro lato ci sono quelle non nocive. E le specie non nocive possono essere a loro volta divise in quelle che è permesso mangiare – in genere dopo averle sacrificate agli dèi – e quelle che, in nome della loro utilità, gli umani devono tutelare.

Questo quadro, a prima vista, non sembra presentare alcun punto di convergenza con il dibattito contemporaneo sui diritti animali. Gli attivisti dei movimenti di liberazione animale, così come i Vegani, da un lato hanno il merito di denunciare con forza le mostruosità dei mattatoi e degli allevamenti intensivi, di spiegare il rapporto che intercorre fra le zoonosi e le forme di sfruttamento industriale di quelle forme di vita che abbiamo assoggettato e reificato finendo per creare una catena di produzione sempre più incompatibile con la vita umana stessa; dall’altro lato, però, tendono troppo spesso a dimenticare – come del resto accade a molte altre persone comuni – che gli ‘animali’ di cui parlano sono soltanto *animots*. Dinesh Wadiwel, ad esempio, inizia la sua monografia con il racconto delle atrocità subite dai polli negli allevamenti intensivi per poi passare, subito dopo, ad utilizzare indistintamente la categoria generica di ‘animale’. Uno dei più influenti filosofi vegani italiani, Leonardo Caffo, conclude poi così uno dei capitoli di un suo noto *pamphlet*:

«se vogliamo un mondo libero per gli umani, anche solo per eliminare alla radice le possibilità stesse della violenza o evitare che l’ambiente collassi fino a farci estinguere, siamo obbligati a estendere questo concetto di libertà a tutto ciò che è vivo e lotta insieme a noi per sopravvivere. Non è in questione il se dobbiamo diventare tutti vegani, ma il quando»⁸⁵.

Il fatto è però che spesso ci si dimentica che anche i batteri, i germi, i virus, o anche le pulci, le zecche, i tafani, gli scarafaggi sono ‘vivi’; e non sempre lottano “insieme a noi per sopravvivere”. Spesso, come abbiamo sperimentato in questi giorni luttuosi, con buona pace di Donna Haraway che in *Manifesto Cyborg*

⁸⁵ CAFFO (2018, pos. 172 ss. Kindle).

aveva già esplorato le metafore belliche applicate al funzionamento del sistema immunitario, 'lottano' anche 'contro di noi'⁸⁶.

Nonostante le (condivisibili) buone intenzioni, molti degli argomenti di certo animalismo e di certo ecologismo d'accatto non riescono ad uscire dal chiuso di un antropocentrismo assiologico⁸⁷. Nel bene o nel male, l'essere umano è sempre l'unico e onnipotente responsabile di ogni cosa che accade su questo pianeta. Non sembrano esserci alternative: l'uomo salva e preserva, oppure distrugge. All'interno di questa assurda follia prospettica, per troppo tempo siamo stati abituati a pensarci come gli unici agenti morali esistenti al mondo. Padroni o regolatori dell'universo, ora siamo spinti a rispettare, tutelare e salvare le vite altrui, ora diventiamo i *villain*, che con la loro entropica sete di consumo e di risorse, erodono ogni spazio vitale e turbano ogni equilibrio. Il virus, in questo senso, è un *game changer*: sparglia le carte e elude tutte le nostre attese, le nostre pulsioni, le nostre proiezioni salvifiche, i nostri sogni di purezza, onnipotenza e intoccabilità; ci ricorda cioè che non possiamo essere neanche quei benevoli 'pastori del creato' che la stessa svolta ecologista del cristianesimo contemporaneo ha vagheggiato. Come al tempo in cui i primi villaggi umani erano alla mercé degli assalti dei lupi, il virus ci ha ricordato che ci sono 'guerre' in cui anche noi siamo possibili vittime, e che viviamo in un universo intricato e contraddittorio, in cui la stessa differenza fra natura e cultura risulta sempre più confusa, in cui il sogno tecnocratico della difesa e della separazione permanenti naufraga, in cui l'idea stessa di un possibile equilibrio si rivela in tutta la sua artificialità⁸⁸.

In questo senso, i Greci – lo ribadisco – non ci danno facili soluzioni, ma possono – nella loro alterità e nella loro siderale distanza – essere una memoria preziosa da recuperare. Se non altro perché le loro rappresentazioni culturali sono ben più disposte delle nostre a riconoscere altre forme di 'agentività' al di fuori del campo dell'umano: laddove noi ci crediamo gli unici 'responsabili', i Greci conoscono bene le complesse dinamiche di causa ed effetto che anche gli 'altri animali' possono scatenare, riconoscendo loro forme di appetizione. Il *polemos* di

⁸⁶ HARAWAY (1995, 135 ss.).

⁸⁷ Quanto sia difficile, per gli esseri umani, agire 'razionalmente' ed 'eticamente' nei confronti di altre specie non umane è spiegato chiaramente in HERZOG (2012, spec. cap. 9), che ad es. analizza come il 'fattore disgusto' e le proiezioni antropomorfe orientino emotivamente i nostri comportamenti (si veda l'esempio dell'animalista americana che per disinfestare il proprio cane dalle pulci le porta fuori di casa anziché ucciderle, ma poi annienta senza pietà la colonia di scarafaggi che si installa nella sua casa: pos. 4832 Kindle).

⁸⁸ Sull'artificialità della distinzione fra natura e cultura cf. ad es. REMOTTI (2011, 13 ss.) e relativa bibliografia. Sulle retroazioni e i meccanismi di *co-shapig* fra natura e cultura cf. GARRARD (2012, 11).

cui parlano i testi qui passati in rassegna, in effetti, è sempre – per così dire – ‘balcanizzato’. Quella fra gli uomini e gli animali nocivi non è mai presentata come *l’unica guerra* che si combatte in natura. La natura stessa è un campo di conflitti, proprio perché è un campo di differenze, ma anche di convergenze di interessi e di finalità che vede varie specie contrapporsi fra loro in diversi teatri di scontro: l’uomo combatte contro tutte le bestie selvatiche e feroci – ma non, ad esempio, contro i cani –, la civetta combatte con la berta, l’asino con il lupo, il lupo con la volpe. Al di là delle denunce sulle violenze – oggettivamente terribili e disumane – subite dai polli in batteria geneticamente modificati, dai maiali, dai bovini, dalle cavie, di quali altri animali parlano veramente certi Vegani e certi animalisti? Di quante specie viventi si impegnano a comprendere veramente l’etologia e le *capabilities*?⁸⁹ Nel loro sogno di purezza universale, hanno mai considerato per davvero la vita di un corvo, di una berta, di un fanello, di uno scarafaggio nella loro *reale* complessità? Veramente basta denunciare la morte di un tenero agnellino per sentirsi legittimati a parlare, genericamente, a nome di ‘tutti gli animali’ o di ‘tutto ciò che è vivo e lotta insieme a noi’? Veramente si crede di poter fondare un’etica o un cambiamento politico sostenibili sulla base di semplici categorie e contrapposizioni linguistiche che non hanno alcun referente nel mondo reale?

Esistono gli uomini. Nascono, crescono, muoiono. Gli ‘animali’ non esistono. Esistono i gatti, i cinghiali, i daini. Esiste *questo gatto qui* che in questo momento sta ai piedi di Maria Teresa, la migliore amica di mia figlia, esiste *questo cinghiale qui*, che mio cognato Lucio ha trovato dentro il giardino di casa sua a Scopello, esiste il cinghiale che, nella spiaggia di Guidaloca, sempre a Castellammare, ha squarciato un polpaccio ad un ospite danese di mio cugino Vito la scorsa estate, esiste *questo daino qui* che in questo momento sta devastando i campi di un coltivatore madonita, esistono i gabbiani che hanno invaso il terrazzo di Giusi, la migliore amica di mia suocera, che non può più mettere il naso fuori dall’appartamento. Anche questi esseri, come noi, nascono, crescono, muoiono. Ed esiste anche il SARS CoV-2, che vive molto diversamente da noi, e che ha bisogno dei nostri corpi per replicarsi, così come alcuni di noi hanno bisogno delle piante e – forse in futuro sempre meno, per fortuna – di altri esseri viventi per nutrirsi. Non stento a credere che Aristotele forse avrebbe il coraggio di dire che anche noi esistiamo *in vista* del virus, perché siamo funzionali al raggiungimento del suo *telos*.

Alla luce di tutto questo, non sarebbe più utile e onesto concentrarsi sulle singole specie e sui singoli animali che oggettivamente soffrono e vengono privati

⁸⁹ Cf. NUSSBAUM (2007).

disumanamente della vita per i nostri fini anziché generalizzare? Anziché parlare di una fin troppo generica 'questione animale', non sarebbe più sensato parlare di una 'questione ovina', di una 'questione suina', di una 'questione bovina' etc.? Pensatori come Aristotele, in questo senso, sapevano benissimo che fra le specie animali sussistono delle *diaphorai*, che l'uomo è uno dei tanti *zoa* e che sceglie il proprio comportamento interspecifico *anche* sulla base dell'atteggiamento di *questi animali qui* che ha davanti a sé e con cui si trova a condividere – o a contendere – spazi vitali. Se escludiamo gli Stoici – i cui *aloga* sono qualcosa di molto simile agli *animots* di cui parla Derrida –, gli animali degli antichi erano, in fondo, molto meno animali 'immaginati' di quanto non lo siano i nostri. Per il resto, cosa possiamo imparare dalla cultura filosofica greca? Di certo sarebbe fuori luogo – oltre che falso – dire che ci insegna a sterminare gli altri esseri viventi – è l'accusa ingiustificata che Peter Singer e molti suoi epigoni dell'*Animal Liberation Movement* hanno mosso contro Aristotele (lo stesso Dinesh Wadiwel non è esente da questo giudizio impietoso, che esprime tuttavia in maniera più sfumata)⁹⁰. Forse dovrebbe bastarci pensare che, più che offrire risposte, il *topos* della guerra giusta può sollevare problemi di cocente attualità.

Innanzitutto, le riflessioni antiche sulla reciprocità ostile fra uomini e animali mettono in evidenza un elemento – quello del conflitto – che il pensiero neoliberalista (e in parte anche la filosofia Vegan) tende a voler rimuovere e anestetizzare. Da questo punto di vista, anche se parlano di auspicabili forme di pace inter-specifica, autori come Aristotele sanno bene che è estremamente difficile realizzarne le condizioni di base, proprio perché è difficile raggiungere 'l'abbondanza' e il benessere reciproco per tutte le specie.

In questo senso, il tema della guerra giusta ci pone davanti ad un tropo della retorica ecologista che la cultura occidentale, negli ultimi due secoli e mezzo, ha tendenzialmente rimosso, che è quello della natura selvatica e pericolosa.

Come ci spiega Greg Garrard, a partire dall'Ottocento si è cominciata a elaborare una rappresentazione romantica del selvatico che estende ancora le sue propaggini nell'immaginario occidentale contemporaneo. Lungi dal vedere la natura come luogo di conflitti, le forme di narrazione diffuse in Europa e negli USA nel XIX, nel XX e nel XXI secolo, ne hanno esaltato la purezza. Il selvatico è diventato così il mondo, privo di vincoli, della libertà, della bellezza, della mancanza di contaminazione: un luogo da recintare e preservare dalla forza tentacolare dell'industrializzazione (e da proiettare come sfondo nei video pubblicitari delle nostre automobili), il paesaggio sublime da immortalare e

⁹⁰ Cf. SINGER (1991, 199); WADIWEL (2015, 66 ss.).

difendere dalle stesse attività lavorative degli indigeni (e da scegliere per i *desktop* dei nostri *personal computer*, trasformandolo, così, in *commodity*).

Da un lato le rappresentazioni culturali egemoni hanno contribuito ad alimentare l'idea di una natura che ritrova la sua presunta autenticità solo quando l'uomo è assente dal suo dominio – è questo, ad esempio, il sogno della *Deep Ecology* più estrema, che tende a vedere nell'uomo il principale agente patogeno della terra –, dall'altro lato hanno consentito la proliferazione 'eco-pornografica' di certe forme di documentarismo televisivo che trasformano la natura selvaggia e i viventi nell'oggetto pruriginoso di sguardi sempre più intrusivi e indiscreti. L'indiscrezione di questi sguardi, peraltro, è costitutivamente priva di ogni forma di reciprocità: noi guardiamo gli animali mentre compiono i loro atti quotidiani – atti che una voce fuori campo uniforma antropomorficamente ai modelli di dominio e sessualità imperanti nell'immaginario occidentale –, senza che gli animali possano a loro volta guardarci, senza cioè che i nostri sguardi si possano mai incrociare veramente⁹¹. La nostra idea pre-pandemica di selvatico, in altri termini, è stata fondata sulla separazione e sulla mancanza totale di contatto, laddove invece nel *topos* della guerra giusta uomini e animali nocivi sono vicini, troppo vicini.

In questo senso, se proprio vogliamo partire, pur se in una maniera che riconosco 'indiscreta' e 'anacronistica', da un testo come il *Protagora* di Platone, potremmo ben dire che gli effetti dell'attuale pandemia si manifestano, per alcuni versi, come una sorta di rivincita del 'selvatico' primordiale. Dopo che gli uomini hanno occupato senza remora alcuna spazi che prima erano loro preclusi, dopo che sono forzatamente entrati in contatto con colonie animali un tempo remote, dopo che hanno continuato a condurre le loro 'guerre ingiuste' e asimmetriche contro esseri innocui e indifesi come i pipistrelli e i pangolini, uccisi per essere trasformati in piatti ricercati e prelibati, è come se, con il salto di specie, una parte della natura si fosse rivolta.

I ruoli, in alcuni casi, sembrano capovolti. I cinghiali e i daini, nei Nebrodi e nelle Madonie, tornano a fare scempio delle coltivazioni abbandonate, elefanti, scimmie e pavoni occupano le città dell'India, i cervi invadono le strade dei piccoli comuni abruzzesi⁹². E gli uomini, isolati nelle loro abitazioni private, hanno smesso di riunirsi e fare politica; la politica stessa, de-parlamentarizzata, si

⁹¹ Cf. GARRARD (2012, 66 ss. e 173 ss.). Per l'ecopornografia documentaristica si vedano le riflessioni di ARMBRUSTER (1998, 224 ss.).

⁹² Cf. rispettivamente gli articoli de *La Repubblica* del 7 aprile 2020 (<https://bit.ly/2wN6Ovg>, per i cinghiali e i daini su Nebrodi e Madonie), dell'8 aprile 2020 (<https://bit.ly/34MgB1i>, per scimmie, elefanti e pavoni) e il video sui cervi abruzzesi de *La Repubblica on line* del 17 aprile 2020 (<https://bit.ly/2XMA2FN>).

è ridotta alla mera gestione emergenziale di pochi gruppi di esperti, i cui corpi, peraltro, sono essi stessi esposti alla malattia e alla morte.

Nel frattempo, si tornano ad abbattere i lupi in Toscana, e il massacro degli animali da macello non si è fermato: la carne è diventata sempre più un bene rifugio da conservare nei congelatori di case borghesi che si sono trasformate in carceri, mentre la chiusura dei voli, la difficoltà nelle comunicazioni fisiche, il rallentamento della circolazione delle merci – e dei corpi reificati degli stessi animali da macello – lungi dal liberare le bestie, le ha esposte a sofferenze sempre più atroci⁹³. Davvero, dunque, non possiamo parlare di 'guerra'? E poi, davvero siamo così certi che le uniche forme di 'agentività' che possiamo definire tali siano quelle umane?

Certo è che, lungi dallo 'smascherare' la violenza e l'ingiustificata 'sovranità' degli umani, il *topos* antico della guerra contro gli animali potrebbe servire piuttosto a mettere l'accento sulla nostra connaturata fragilità e, al contempo, sul nostro essere interconnessi con il mondo complesso e conflittuale che ci circonda. Democrito, Aristotele, Platone, Clodio di Napoli, ma anche Teofrasto, Plutarco e Porfirio ci ricordano cosa può significare vivere in balia di – e in simbiosi con – forze che, dall'alto della nostra *technè*, non riusciamo del tutto a governare e a cui non riusciamo a sfuggire; ci ricordano, cioè, cosa deve essere stata la vita umana – una vita di corpi indifesi – prima dell'Antropocene. Il SARS CoV-2, del resto, potrebbe essere solo un anticipo di cosa potrebbe diventare la vita *dopo* l'Antropocene che sta forse per concludersi⁹⁴. Un minuscolo aggregato 'quasi-vivo' potrebbe cioè finalmente farci capire cosa significa dover convivere con altri esseri che non sempre 'lottano insieme a noi', non sempre sono muniti di ragione (e quando ne sono muniti si tratta forse di forme di ragione 'aliene' rispetto alla nostra), non hanno – o non sempre hanno – la possibilità di pianificare strategicamente le loro azioni, non hanno la *praxis*; e tuttavia possono essere dotati, in alcuni casi, di forme, sia pur residuali, non linguistiche e a-logiche, di 'agency', e forse anche, talvolta, di 'appetizione', ovvero di quell'impulso verso la vita che forse Aristotele avrebbe chiamato *orexis*. In altri termini, l'idea stessa che in quanto 'causa di movimento' gli esseri viventi e gli esseri quasi-vivi sono capaci di intervenire sul mondo, modificarlo e produrre effetti – per noi – catastrofici potrebbe essere una buona lezione da serbare per il futuro.

⁹³ Per l'abbattimento selettivo dei lupi in Toscana, cf. <https://bit.ly/2XLYM0Q>. Sulle condizioni degli animali da macello fermi alle frontiere, cf. <https://bit.ly/2ROI7qU>.

⁹⁴ HARAWAY (2016) aveva profeticamente coniato l'espressione 'Chtulucene' per riferirsi alla nuova era che si sarebbe aperta quando gli equilibri del pianeta si sarebbero definitivamente alterati, interrogandosi sul futuro rapporto fra le specie. L'interrogativo è ancora aperto.

Riferimenti bibliografici:

ADAMS 1990

C. J. Adams, *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*, Continuum, New York.

ADORNO 1996

F. Adorno, (a cura di), Platone, *Protagora*, Laterza, Roma-Bari.

ANDOLFO 2001

M. Andolfo (a cura di), *Atomisti antichi. Testimonianze e frammenti*, Bompiani, Milano.

ARMBRUSTER 1998

K. Armbruster, *Creating the World We Must Save: The Paradox of Television Nature Documentaries*, in R. Kerridge, N. Sammels (eds.), *Writing the Environment*, Zed Books, London.

BALAUDÉ 1997

J.-F. Balaudé, *Parenté du vivant et végétarianisme radical. Le «défi» d'Empédocle*, in B. Cassin, J.-L. Labarrière (sous la direction de), *L'animal dans l'antiquité*, Vrin, Paris, 31-52.

BALME 1991

D. M. Balme (ed.), Aristotle, *History of Animals. Books 7-10*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).

BALME 2002

D. M. Balme (ed., prepared for publication by A. Gotthelf), Aristotle, *Historia Animalium*, Cambridge University Press, Cambridge.

BANDURA 1997

A. Bandura, A., *Self-efficacy*, tr. it., *Autoefficacia: teoria e applicazioni*, Edizioni Erickson, Trento.

BATTAGLIA 2012

L. Battaglia, *Approccio delle capacità e bioetica animale*, in S. Castignone, L. Lombardi Vallauri (a cura di), *Trattato di biodiritto. La questione animale*, Giuffrè, Milano, 79-92

BERNAYS 1866

J. Bernays, *Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit. Mit Bemerkungen zu Porphyrios' Schrift über Enthaltbarkeit*, Druck von Grass, Barth.

BETTALLI 2019

M. Bettalli, *Un mondo di ferro. La guerra nell'antichità*, Laterza, Roma, Bari.

BOUFFARTIGUE 2003

J. Bouffartigue (ed.), Porphyre, *De l'abstinence*, Les Belles Lettres, Paris.

BOUFFARTIGUE 2012

J. Bouffartigue (ed.), *Plutarque, Œuvres Morales. Traité 63, L'intelligence des animaux*, Les Belles Lettres, Paris.

BURIONI 2020

R. Burioni, *Virus. La grande sfida dal coronavirus alla peste. Come la scienza può salvare l'umanità*, Rizzoli, Milano.

BURNET 1968

J. Burnet (ed.), *Platonis opera, vol. 3*, Clarendon Press, Oxford.

BYWATER 1962

L. Bywater (ed.), *Aristotelis Ethica Nichomachea*, Clarendon Press, Oxford.

CAFFO 2018

L. Caffo, *Vegan. Un manifesto filosofico*, Einaudi, Torino.

CALAME – KILANI (1999)

C. Calame, M. Kilani (a cura di), *La fabrication de l'humain dans les cultures et en anthropologie*, Payot/Nadir, Lausanne.

CAMBIANO 2016

G. Cambiano, *Come nave in tempesta. Il governo della città in Platone e Aristotele*, Laterza, Roma-Bari.

CAMBIANO – REPICI 1989

G. Cambiano, L. Repici, *Cibo e forme di sussistenza in Platone, Aristotele e Dicearco*, in O. Longo e P. Scarpi (a cura di), *Homo edens*, Diapress, Verona, 81-90.

CARBONE 2002

A. L. Carbone (a cura di), *Aristotele, Le parti degli animali*, BUR, Milano.

CASSANDRO 2020

D. Cassandro, *Siamo in guerra! Il coronavirus e le sue metafore*, in «Internazionale» 22 marzo: <https://www.internazionale.it/opinione/daniele-cassandro/2020/03/22/coronavirus-metafore-guerra>

VON CLAUSEWITZ 1909

C. von Clausewitz, *Vom Kriege*, Engl. Tr., *On War*, Project Gutenberg, London: <https://www.gutenberg.org/files/1946/1946-h/1946-h.htm>

DERRIDA 2012

J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, Engl. Tr., *The Animal That Therefore I Am*, Fordham Univ. Pr., New York.

DIERAUER 1977

U. Dierauer, *Tier und Mensch im Denken der Antike. Studien zur Tierpsychologie, Anthropologie und Ethik*, Grüner, Amsterdam.

DIERAUER 1997

U. Dierauer, *Raison ou instinct? Le développement de la zoopsychologie antique*, in B. Cassin, J.-L. Labarrière (sous la direction de), *L'animal dans l'antiquité*, Vrin, Paris, 3-30.

DOMBROWSKI 2014

D. Dombrowski, *Philosophical Vegetarianism and Animal Entitlements*, in G.L. Campbell (ed.), *The Oxford Handbook of Animals in Classical Thought and Life*, Oxford University Press, Oxford, 535-555.

ECHENIQUE 2012

J. Echeñique, *Aristotle's Ethics and Moral Responsibility*, Cambridge University Press, Cambridge.

FOUCAULT 1975-76

M. Foucault, *Il faut défendre la société*, Engl. Tr., *Society Must Be Defended: Lectures at the College de France*, Penguin Books, London.

GARRARD 2012

G. Garrard, *Ecocriticism*, Routledge, New York, London.

GILL 2015

C. Gill, *The Stoics on Humans, Animals and Nature*, intervento tenuto il 20 giugno 2015 presso la Durham University, al Convegno *Interactions between Animals and Humans in Graeco-Roman Antiquity*, a cura di T. Fögen e V. Thomas, 1-5, in corso di pubblicazione.

GIUFFRIDA 2014

P. Giuffrida (a cura di), Aristotele, *Il movimento degli animali*, Mimesis, Milano.

GLOCK 2013

H.-J. Glock, *Animals: Agency, Reasons and Reasoning*, in J. Nida-Rümelin, E. Özmen (eds.), *Welt der Gründe: XXII. Deutscher Kongress für Philosophie. 11.-15. September 2011 an der Ludwig-Maximilians-Universität München. Kolloquienbeiträge*, Felix Meiner Verlag, München, 900-913.

GOTTHELF 2012

A. Gotthelf, *Teleology. First Principles and Scientific Method in Aristotle's Biology*, Oxford University Press, Oxford, New York.

GRANDIN 1984-85

T. Grandin, *Race System for Cattle Slaughter Plants with 1.5 m Radius Curves*, in «Applied Animal Behaviour Science» 13, 295-299.

GÜREMEN 2018

R. Güremen, *In What Sense Exactly Are Human Beings More Political According to Aristotle?*, in «Philosophy and Society» 29, 2, 170-181.

HARAWAY 1995

D. Haraway, *Cyborg Manifesto*, tr. it., *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano.

HARAWAY 2008

D. Haraway, *When Species Meet*, University of Minnesota Press, Minneapolis, London.

HARAWAY 2016

D. Haraway, *Staying With the Trouble*, tr. it., *Chtulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto*, Nero, Roma.

HARPER 2019

K. Harper, *The Fate of Rome*, tr. it., *Il destino di Roma*, Einaudi, Torino.

HERZOG 2012

H. Herzog, *Some We Love, Some We Hate, Some We Eat: Why It's So Hard to Think Straight About Animals*, tr. it., *Amati, odiati, mangiati. Perché è così difficile agire bene con gli animali*, Bollati Boringhieri, Torino.

INWOOD 1985

B. Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Clarendon Press, Oxford.

JAEGER 1913

W. Jaeger (ed.), *Aristotelis de animalium motione et de animalium incessu*, Teubner, Leipzig.

KARBOWSKI 2019

J. Karbowski, *Political Animals and Human Nature in Aristotle's Politics*, in G. Keil, N. Kreft (Eds.), *Aristotle's Anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge, 221-237.

LABARRIÈRE 2005

J. L. Labarrière, *La condition animale. Études sur Aristote et les Stoïciens*, Peeters, Louvain-La-Neuve, Paris, Dudley (MA).

LAMI 1997

A. Lami (a cura di), *I Presocratici. Testimonianze e frammenti da Talete a Empedocle*, BUR, Milano.

LENNOX 2017

J. Lennox, *Aristotle's Biology*, in E.N. Zalta (a cura di), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford University, Metaphysics Research Lab, Spring 2017:
<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/aristotle-biology/>

LI CAUSI 2017

P. Li Causi, *Aristotele era veramente uno 'specista'?*, in A. Romaldo (a cura di), *A Maurizio Bettini. Pagine stravaganti per un filologo stravagante*, Mimesis, Milano, 203-207.

LI CAUSI 2018

P. Li Causi, *Gli animali nel mondo antico*, Il Mulino, Bologna.

LI CAUSI 2019

P. Li Causi, *The Omnivore's Dilemma. The Case of Παμφαγία in Aristotle and Plutarch*, in D. Sfondoni-Mentzou (ed.), *Proceedings of the World Congress "Aristotle 2400 Years"*, Aristotle University of Thessaloniki, Interdisciplinary Centre for Aristotle Studies AUTH, Thessaloniki, 650-656.

LI CAUSI – POMELLI 2015

P. Li Causi, R. Pomelli (a cura di), *L'anima degli animali. Aristotele, frammenti stoici, Plutarco, Porfirio*, Einaudi, Torino.

MARCHESINI 2001

R. Marchesini, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino.

MARCHESINI 2016

R. Marchesini, *Etologia filosofica. Alla ricerca della soggettività animale*, Mimesis, Milano.

MARCHESINI – TONUTTI 2007

R. Marchesini, S. Tonutti, *Manuale di zooantropologia*, Meltemi, Roma.

MORINI 2020

C. Morini, *Elogio del mostro (e dell'amore) in un pianeta infetto*, in «Effimera» 1 marzo: <http://effimera.org/elogio-del-mostro-e-dellamore-in-un-pianeta-infetto-di-cristina-morini/>

MORMINO – COLOMBO – PIAZZESI (2017)

G. Mormino, R. Colombo, B. Piazzesi, *Dalla predazione al dominio. La guerra contro gli animali*, Raffaello Cortina, Milano.

NEWMYER 2016

S. Newmyer, *The Animal and the Human in Ancient and Modern Thought: The 'Man Alone of Animals' Concept*, Routledge, London, New York.

NUSSBAUM 1978

M. Nussbaum (ed.), *Aristotle's De motu Animalium*, Princeton University Press, Princeton.

NUSSBAUM 2007

M. Nussbaum, *Frontiers of Justice*, tr. it., *Le nuove frontiere della giustizia. Disabilità, nazionalità, appartenenza di specie*, Il Mulino, Bologna.

OBBINK 1988

D. Obbink, *Hermarcus: Against Empedocles*, in «Classical Quarterly» n. s. XXXVIII, 428-435.

PATILLON – SEGONDS 2003 a

M. Patillon, A.-P. Segonds (sous la direction de), Porphyre, *De l'abstinence, Livre III et IV*, Les Belles Lettres, Paris.

PATILLON – SEGONDS 2003 b

M. Patillon, A.-P. Segonds (sous la direction de), Porphyre, *De l'abstinence, Livre IV*, Les Belles Lettres, Paris.

PEARSON 2011

G. Pearson 2011, *Irrational Desire and Aristotle's Moral Psychology*, in J. Miller (ed.), *Aristotle's Nicomachean Ethics. A Critical guide*, Cambridge University Press, Cambridge, 144-169.

PEARSON 2012

G. Pearson, *Aristotle on Desire*, Oxford University Press, Oxford.

QIU 2020

J. Qiu, *How China's 'Bat Woman' Hunted Down Viruses from SARS to the New Coronavirus*, in «Scientific American» 11 marzo:

<https://www.scientificamerican.com/article/how-chinas-bat-woman-hunted-down-viruses-from-sars-to-the-new-coronavirus/>

RACKHAM 1932

H. Rackham (1932), Aristotle, *Politics*, Loeb Classical Texts, Harvard University Press, Cambridge (MA), London.

REMOTTI 2011

F. Remotti, *Cultura. Dalla complessità all'impovertimento*, Laterza, Roma, Bari.

ROSS (1957)

W. D. Ross (Ed.), *Aristotelis politica*, Clarendon Press, Oxford 1957.

RYBICKI 1990

E. P. Rybicki, *The classification of organisms at the edge of life, or problems with virus systematics*, in «South African Journal of Science» 86, 182-186.

SAFRAN FOER 2010:

J. Safran Foer, *Eating Animals*, tr. it., *Se niente importa. Perché mangiamo gli animali?*, Guanda, Parma.

SCHAUBER 2003

N. A. Schauber, *Aristotle on Animals, Agency, and Voluntariness*, in «Richmond Journal of Law and the Public Interest» Winter issue, 26-49.

SINGER 1991

P. Singer, *Animal Liberation*, tr. it., *Liberazione animale*, Il Saggiatore, Milano.

SORABJI 1993

R. Sorabji, *Animal Minds and Human Morals. The Origin of the Western Debate*, Duckworth, London.

TESTA 2020

A. M. Testa, *Smettiamo di dire che è una guerra*, «Internazionale» 30 marzo:
<https://www.internazionale.it/opinione/annamaria-testa/2020/03/30/metafora-guerra-coronavirus>

VEGETTI 1996³

M. Vegetti, *Il coltello e lo stilo. Le origini della scienza occidentale*, Il Saggiatore, Milano.

VIANO 2002

C. A. Viano (a cura di), Aristotele, *Politica*, BUR, Milano.

WADIWEL 2015

D. Wadiwel, *The War Against Animals*, Brill, Leiden.

ZANATTA 1986

M. Zanatta (a cura di), Aristotele, *Etica Nicomachea*, BUR, Milano.

ZATTA 2014

C. Zatta, *The Non-Human Paradox: Being Political in Aristotle's Zoology*, in A. Avramidou e D. Demetriou (eds.), *Approaching the Ancient Artifact: Representation, Narrative, and Function. A Festschrift in honor of H. Alan Shapiro*, de Gruyter, Berlin-Boston, 455-465.

ZUCKER 2005

A. Zucker, *Aristote et les classifications zoologiques*, Peters, Louvain-la-neuve, Paris, Dudley (MA).