

## 5.

## LA BIOETICA DEL CORPO NEI REGNI DEL CARNALE E DEL CARCERARIO

*«Prima che si raggiunga il livello delle politiche pubbliche, è comunque necessario un cambiamento nel modo di sentire la nostra carne come inseparabile dalla carne degli animali».*

GLEN MAZIS

Talvolta si sostiene che l'etica applicata non faccia (propriamente) parte della filosofia.

Una certa autocomprensione puristica della filosofia considera l'estensione della filosofia morale a contesti locali inadatta al vero pensatore. Questi dovrebbe, a quanto pare, respingere ogni progetto che non si occupi esclusivamente della totalità in quanto tale. Poiché l'etica applicata tratta solitamente di questo o quel settore particolare della realtà morale - e non di ogni cosa per mezzo della totalità - dovrebbe essere tenuta in poco conto da chi assume la prospettiva privilegiata della filosofia «pura».

Coloro che sostengono questo modo di vedere cercano, ammirabilmente, di eliminare dalla filosofia ogni parzialità preconcetta. Tuttavia, soddisfacendo il proprio desiderio totalizzante di purezza, costoro rischiano di escludere le vaste possibilità che ci sono offerte quando il mondo viene osservato prestando più attenzione ai dettagli.

Una saggezza matura richiede però qualcosa di più che non l'autocompiaciuta conoscenza di principi primi che riguardano l'Uno o la Totalità, essa deve indagare anche i dettagli secondari dei vari schemi di comportamento nella realtà<sup>1</sup>. Di conseguenza, dopo essersi inoltrata dentro gli orizzonti più complessivi dell'assiologia e dell'ontologia, penso che la filosofia faccia bene a mettersi alla prova con i particolari pratici dell'indagine applicativa. L'applicazione non sminuisce la filosofia morale, così come nessun'altra forma di filosofia; essa contribui-

sce piuttosto ad arricchire le intuizioni della filosofia e ad attualizzare gli sforzi filosofici. Un pensatore contemporaneo ha osservato che

«qualsiasi cosa si possa ottenere dalla comprensione teoretica la filosofia avrà perso almeno metà del suo oggetto se non tiene in debito conto il perseguimento della saggezza pratica»<sup>2</sup>.

Passo allora a considerare le questioni pratiche dell'«etica applicata», sostenendo che non svaluto con questo lo status filosofico della presente discussione ma che, anzi, penso così di poterlo rafforzare.

Forse l'espressione *etica applicata* è inappropriata per ciò che mi accingo a fare. L'etica applicata (come una sottosezione distinta della filosofia accademica) è di solito associata a diverse determinanti metodologiche. Il mio approccio si differenzia da questo standard in modi sottili eppure significativi. L'etica applicata come viene comunemente concepita si preoccupa dell'estensione delle regole morali a situazioni specifiche e lo fa, solitamente, obbedendo ai parametri dettati dalle questioni che sono oggetto corrente di controversia. In primo luogo, l'etica applicata viene condotta solitamente secondo modalità e criteri discorsivi di tipo giuridico; essa tratta i dilemmi morali e i conflitti di interesse, mettendoli alla prova e sistemandoli secondo un accordo quasi algoritmico con l'apparato concettuale prefabbricato di una determinata teoria morale (che include le leggi etiche del comportamento, le norme morali, le massime pratiche ecc.). In secondo luogo, si ritiene che l'etica applicata debba avere a che fare essenzialmente con situazioni ben definite; tali situazioni, inoltre, vengono considerate esterne alla genesi e allo status delle corrispondenti regole che devono essere esaminate. In terzo luogo, l'etica applicata si orienta, classicamente, sui temi controversi che i dibattiti sociali e politici hanno stabilito in precedenza essere di competenza del filosofo morale e sui quali questi deve dare la propria opinione in modo autorevole. Può darsi che questi tre aspetti (in ordine decrescente di plausibilità) derivino dall'applicazione dell'oggettivismo illuminista alla metodologia e all'ontologia morale<sup>3</sup>. Forse è proprio questo tipo di atteggiamento, o qualcosa di simile, a produrre il fenomeno a cui ci si riferisce come lo sguardo esclusivamente applicativo «del rap-

porto tra il filosofo e un problema dato qualsiasi». Secondo tale concezione,

«il filosofo “entra in scena” per risolvere la difficoltà senza che le caratteristiche specifiche del caso in questione retroagiscano sulla sua visione delle questioni filosofiche più generali»<sup>4</sup>.

Il mio approccio (possiamo chiamarlo «etica-in-azione») prende una piega fenomenologicamente esistenziale, piuttosto che proposizionalmente regolativa. Proiettata a partire da un'ontologia interspecifica della commistione intersomatica e attraverso il significato sentito del valore corporeo, essa non si rivolge ai giudizi deliberativi della coscienza codificante, quanto piuttosto ci invita a fare esperienza della relazione «appropriata» tra la convivialità incarnata e determinate propensioni di una sensibilità morale zoocentrica più vasta. Inoltre, il filosofare sinfisico, data la sua ermeneutica del contesto situazionale, è meno interessato ai «casi limite» di quanto lo sia ai «luoghi della prassi»: il caso in quanto tale si relaziona esternamente a un corpo discorsivo di leggi (etiche o positive); al contrario, il luogo eco-carnale o *Leibeswelt* è internamente costitutivo (almeno parzialmente, se non esaustivamente) di una pratica morale che si mette in moto attraverso l'attivazione somoestesica. Il mio *ethos* interspecifico della corpeazione non è tanto interessato a reagire alla controversia etica in sé (prendendo posizione), quanto piuttosto a rendere possibili quelle disposizioni del carattere che ci aiutano a negoziare le zone problematiche del vivente morale.

L'etica applicata tende a orientarsi sui «grandi temi» in consonanza con la parata di interessi particolari e conflitti sui quali il filosofo morale deve puntualmente esprimersi *a favore* o *contro*<sup>5</sup>. Anche per evitare l'immagine indecente di un tale spettacolo, molti filosofi morali hanno recentemente favorito una svolta neo aristotelica in direzione di una teoria della virtù. Benché la mia posizione sia simile, essa viene da me messa in opera con un taglio tardo-moderno: i tratti distintivi di tale teoria non vengono quindi lasciati classicamente nella loro purezza, ma considerati iscritti nella dialettica contemporanea del carnale e del carcerario (per i quali l'opera di Maurice Merleau-Ponty e Michel Foucault sono i rispettivi punti di riferimento)<sup>6</sup>. Il *car-nale* fa qui riferimento alla forza dell'eccesso organico o carneo

che rompe gli argini, dei rigonfiamenti e delle cortecce, della turidità e dell'atrofia, della circolazione che pompa e della escrezione che fluisce, dello scorrimento e del riflusso alternativamente in/visibile e viscerale delle spinte e degli impulsi della vitalità incorporata (con le parole di Didier Franck: *chair pulsionelle vivante*<sup>7</sup>). «Il *carcerario*», per contrasto, designa il potere di costruire barriere per il contenimento meccanico o tecnico, l'accesso limitato, la rigidità costante, il passaggio obbligato e la sorveglianza panoptica<sup>8</sup>. Esplorerò taluni luoghi moralmente problematici di incontro interspecifico con riferimento alla dialettica tra questi due principi della prassi.

Forse è meglio considerare ciò che segue come un esercizio esistenziale di «filosofia pratica», per distinguerlo dalle modalità analitiche dell'«etica applicata» che regnano oggi nel mondo accademico. Quale che sia il loro nome disciplinare, le analisi che seguono costituiscono le modalità di approccio alla bioetica che intendo sviluppare.

## LA SPERIMENTAZIONE IN LABORATORIO

Il laboratorio è il luogo dove più vividamente l'essere degli organismi non umani si trasforma in strumento e in oggetto reificato (ciò che Heidegger chiama, rispettivamente, «utilizzabilità» e «mera presenza»). Nel contesto di questo capitolo, il laboratorio bio-sperimentale è un luogo in cui gli animali sono costretti al servizio della scienza o dell'industria; per esprimerci con schiettezza, essi *diventano* strumenti o risultati/prodotti della scienza e del business. L'ambiente della ricerca di laboratorio detta i parametri dell'operazione comportamentale che desensibilizza chi agisce nei confronti degli spettacoli corporei messi in scena sotto la sua sorveglianza sperimentale. In effetti, la «cultura» delle pratiche scientifiche moderne, positiviste, cerca di cancellare nella sua stessa metodologia il sorgere della sinfisìa o della cura somoestesica<sup>9</sup>. Detto in modo enfatico, in questo contesto la parola d'ordine è *distacco*, all'opposto, ad esempio, di compassione. È facile vedere la differenza esistenziale che passa tra lo spazio-test architettonicamente nascosto e psicosomatica-

mente separato dei tecnici di laboratorio e lo spazio-studio ambientalmente espansivo e strutturato olisticamente di una ricercatrice sul campo come Jane Goodall. È la differenza che passa tra il lavoro [*laboring*] nella carceralità descritto da Foucault e il lavoro [*working*] in mezzo alla carne-del-mondo di cui Merleau-Ponty fornisce una mappa.

Nessuna di queste osservazioni dovrebbe essere assunta come se implicasse l'inesistenza, o, ancora meno, l'impossibilità del sorgere di interazioni o rapporti, che traboccano, per così dire, persino attraverso i tentativi metodici di evitarli o sopprimerli. È difficile per gli scienziati ammettere «l'attaccamento» comportamentale o affettivo, almeno ufficialmente e pubblicamente. Come hanno osservato due ricercatori non molto tempo fa,

«benché gli animali siano ampiamente impiegati come soggetti di ricerca, solo recentemente siamo venuti a conoscenza del legame che spesso, forse inevitabilmente, si sviluppa tra soggetto e ricercatore»<sup>10</sup>.

Riconosciuta o repressa, la compassione ha comunque la tendenza a entrare in funzione quando certi animali passano del tempo insieme ed è mediata dalle esperienze corporee di cui ho fornito alcuni esempi. In effetti, le scoperte della psicologia comparata e della zoologia adducono testimonianze in favore di questa tesi:

«Un recente lavoro sull'attaccamento sociale dei vertebrati ha stabilito che uno dei più importanti fattori, se non il più importante fattore, nello stabilire l'attaccamento o il legame sociale a qualche altro organismo o oggetto è il prolungato contatto sensoriale»<sup>11</sup>.

Tale correlazione tra «attaccamento sociale» e «contatto sensoriale» è straordinariamente simile al fenomeno della sinfisia.

La gabbia, che è la dimora effettiva dell'animale da laboratorio, è una reificazione di tipo carcerario. Che significato ha la «casa» in cui l'animale viene così a trovarsi? Che tipo di mondo costituisce, o infrange? Bernard Lonergan ha caratterizzato lo schema biologico dell'esperienza come *estroversione costitutiva*:

«La base corporea dei sensi negli organi sensoriali, la correlazione funzionale delle sensazioni con la posizione e il movimento degli organi, le conseguenze immaginative, conative, emotive delle presentazioni sensibili, i movimenti del corpo che ne risultano, tutto

ciò indica che l'esperienza elementare [animale] ha a che fare non con gli aspetti immanenti del vivere, ma con le sue condizioni e opportunità esterne»<sup>12</sup>.

Si noti qui come venga sottolineata la fisicità del vivente e come essa serva a proiettare l'organismo fuori, in un mondo costituito esternamente. Il concetto paradossale di esistenza ambientale in Max Scheler ci restituisce lo stesso tipo di argomento:

«L'animale [...] vive, cioè, estaticamente immerso nel suo ambiente»<sup>13</sup>.

In questo modello, l'individualità animale non è un soggetto atomistico o una monade mentale (un analogo, cioè, della soggettività umana di tipo cartesiano o leibniziano), ma è piuttosto un Sé-corpo che incarna l'ambiente circostante<sup>14</sup>.

Se un animale sviluppa la mondità appropriandosi di ciò che gli è esterno, allora ciò che un ratto di laboratorio incarcerato esperisce è l'imprigionamento interiorizzato<sup>15</sup>. L'ambiente del ratto è dominato dal fatto soverchiante delle sbarre, dei muri e delle recinzioni; di conseguenza, il roditore giunge ad assimilare fenomenologicamente il carcerario nel carnale. Il prodotto di questa metamorfosi, la trasmutazione in meccanismo ad orologeria, dovrebbe essere chiamato «corpo prigioniero»<sup>16</sup>. In effetti, tale aberrazione è rinforzata dal fatto che questi organismi vengono trattati nei protocolli sperimentali come «equipaggiamento vivente del laboratorio», che hanno attraversato un processo storico

«più generale di industrializzazione, in cui gli animali da laboratorio divengono standardizzati e sempre più costituiscono un processo di produzione e una parte dell'apparato della scienza» stessa<sup>17</sup>.

In altre parole, gli animali nei laboratori (molti dei quali sono roditori) non sono solo fisicamente costretti in gabbie reali ma anche ontologicamente ridotti allo stato di strumenti «manipolabili»<sup>18</sup>.

Su tre livelli - l'individuale, il sociale e l'ontologico - l'ingabbiare sembra implicare effetti deleteri, che sono resi più visibili moralmente qualora si adotti la prospettiva esistenziale della transazione e dell'orientamento somoestesici. Ai corpi imprigionati degli animali viene impedita un'intera gamma di espressioni corporee essenziali. Alle volte, chi agisce in tali contesti cerca

di scansare questo argomento, come quando i ricercatori sostengono:

«Si è detto spesso che la gabbia ideale per un coniglio ha il pavimento fatto di erba, i muri fatti di siepi, un soffitto di cielo e un'area base di 2 mila metri quadrati. In termini pratici, il benessere degli animali da laboratorio può essere raggiunto limitando i loro movimenti in aree più piccole di questa nelle gabbie o nei recinti»<sup>19</sup>.

Si noti che l'ideale non ha qui la funzione usuale di fare riferimento a una qualche utopia soprannaturale, ma piuttosto è descrittivo della realtà della natura. Questa inversione del riferimento ha luogo anche se si mantiene la connotazione negativa dell'idealismo (di ciò che non può essere realizzato); in tal modo, l'accettazione della conclusione dell'autore è facilitata retoricamente tramite lo screditamento preventivo dell'alternativa e senza fornire argomentazioni. Si deve anche notare che le forzature nell'espressione corporea degli animali usati per gli esperimenti non avviene solo in termini di barriere esterne, ma anche attraverso le distorsioni interiorizzate del repertorio comportamentale. Le «nevrosi» zoologiche che sorgono in tal modo sono state ben documentate altrove<sup>20</sup>.

Inoltre, affermazioni *ad hoc* di possibili riforme etiche della tecnologia, benché a prima vista incoraggianti, sono testimonianza negativa del bisogno di un cambiamento più profondo. Si prenda, ad esempio, il seguente asserto riformista di un ricercatore:

«Tutto lo staff, a prescindere dalla posizione e dalle qualifiche, dovrebbe ricevere un addestramento nel trattamento simpatetico di un'ampia gamma di specie e renderlo effettivo attraverso la pratica quotidiana»<sup>21</sup>.

Naturalmente, almeno per un lettore superficiale, tale processo formativo merita un plauso; tuttavia, a una riflessione più attenta e critica, ci si chiede: perché in generale il personale deve sottoporsi a quel tipo di educazione? Non potrebbe essere che le stesse condizioni di lavoro militano costantemente contro le risorse originarie della simpatia o della sinfisìa<sup>22</sup>?

Per quanto concerne la convivialità interspecifica, la sua possibilità autentica diminuisce nella misura in cui il carcerario prende il sopravvento sul carnale. In condizione di impri-

gionamento, l'animatività del corpo è congelata dal suo stato di confinamento e in questo modo il *Leib* scivola quasi nel *Körper* pietrificato. Tra gli esiti più estremi di questa transizione, c'è il fatto che l'essere-in-gabbia impedisce il *Mitsein*, non si può più *stare con* l'animale in gabbia, ma solo essere *localizzati accanto* a esso (tale pronome diventa ora il termine più adeguato per riferirsi a ciò che è stato reso simile a una cosa)<sup>23</sup>. Infatti, perversamente, questa stessa situazione viene deliberatamente intensificata e rinforzata in alcuni contesti. Non si può non parlare di malafede quando si leggono le parole di un tecnico che in un'intervista

«raccontò come gli scienziati in quel laboratorio insistevano affinché mettesse i ratti in gabbie opache. "Perché?". Non volevano che i ratti stessero in gabbie trasparenti altrimenti "gli animali potevano guardarti"»<sup>24</sup>.

Le giravolte della razionalizzazione e del timore emozionale che troviamo in questo esempio sono impressionanti: probabilmente, la sperimentazione era inizialmente modellata su una qualche analogia tra soggetto animale e casi di applicazione umana; in seguito, essa fu probabilmente «giustificata» eticamente tracciando una demarcazione morale tra gli esseri umani e quelli non umani (che solitamente ha a che fare con il presupposto di una carenza di soggettività in questi ultimi); infine, la coscienza è infastidita dai rimorsi affettivi fondati di nuovo sulla somiglianza (tacita attribuzione di una soggettività più ampia che si è preparati ad ammettere). Manifestando in modo notevole il «ritorno del rimosso», questo esempio mostra persino un aspetto della famosa fenomenologia sartriana del sadismo (laddove, infatti, viene sentito come imperativo il fatto che lo sguardo dell'altro non sia ricambiato)<sup>25</sup>.

Non c'è bisogno di sottoscrivere la dialettica neo hegeliana dell'esistenzialismo sartriano per osservare che coloro che sono in posizione di dominio si trovano spesso a disagio circa lo status e il riconoscimento di coloro che opprimono. In effetti, per capire che tale intuizione si applica ugualmente alle altre specie (o, almeno, al nostro modo di avere a che fare con esse), ci si dovrebbe congedare dall'umanismo diffuso da pensatori come Hegel e Sartre. Solo allora diverrà possibile registrare e descrivere la limi-



tatezza che affligge i ricercatori di cui si è parlato sopra, e vedere che ciò, come Jacques Derrida una volta disse a proposito del discorso e del tono caratteristico degli antropocentristi in generale, si applichi al loro caso in particolare:

«Non hanno potuto o voluto trarre alcuna conseguenza sistematica dal fatto che un animale potesse, stando loro di fronte, [...] *guardarli e indirizzarsi a loro* da lì e da tutt'altra origine»<sup>26</sup>.

In terzo luogo, in modo un po' più astratto, si commette contro il corpo animale incarcerato una violenza ontologica. Tutti i soggetti sperimentali (di un dato gruppo) devono essere sottoposti alle medesime condizioni carcerarie, questo in accordo con i controlli sulla coerenza protocollare richiesti dalla stessa procedura sperimentale. Tale situazione, attraverso l'estroversione biologicamente costitutiva caratteristica dell'esperienza dell'animale, omogenizza le creature individuali in una mera serie numericamente distinta di specie-tipo. Ciò consolida l'abitudine complementare della svalutazione specista. In effetti, come nota la biologa Lynda Birke,

«molti animali da laboratorio (specialmente i roditori) non hanno un nome, ma viene loro assegnato solo un numero»

e questa pratica tradisce un malcelato scrupolo soppresso che

«riflette il bisogno di stabilire una distanza dai ratti o dai gatti in quanto animali [soggettivamente individuali e quindi possibili soci]»

(e che, a sua volta, può essere considerato una prova negativa della sinfisìa o simpatia sottostante, benché non riconosciuta)<sup>27</sup>.

Può essere così tracciato un ampliamento di tali tendenze riduttive e distanzianti. Gli abitanti sfortunati [*denizens*] del laboratorio, marchiati stereotipicamente e posti ontologicamente e moralmente su un piano inclinato verso il basso, sono poi ridotti ad animali generici, divenendo alla fine solo funzioni del laboratorio (per gli sperimentatori) o merci inerti (per i loro fornitori)<sup>28</sup>. Nello scenario peggiore, sfortunatamente prevalente, alla fine di questo processo l'organismo in causa

«è stato trasformato da ciò che molti di noi chiamerebbero comunemente un animale in un semplice rappresentante di dati e analisi scientifiche»<sup>29</sup>.

Dalla prospettiva somatologica che presento, la riduzione chiave è quella che conduce dal somatico al corporale:

«Tanto nei processi dell'allevamento per ottenere i tratti specifici utili per gli esperimenti scientifici, quanto nei processi in cui vengono rappresentati come "modelli", i roditori da laboratorio sono ridotti a qualcos'altro, effetti particolari dei geni o mere risposte psicologiche. Questo forse ci rende più semplice dimenticare... [che] questi roditori da laboratorio rimangono animali viventi».

La svalutazione definitiva, comunque, coincide con una discorporazione quasi totale; l'identità animale è denaturalizzata al punto da divenire quasi immateriale, come un soggetto test viene virtualmente identificato con la sua capacità di fornire informazioni o semplicemente e definitivamente come dato in quanto tale.

«Quindi, nella produzione dei risultati del laboratorio» spiega Birke «gli animali che hanno mangiato, dormito e giocato con i loro amici - di nascosto da occhi umani - scompaiono».

Quest'ultima conseguenza mi permette di prefigurare un analogo effetto svuotante sugli animali che abitano il luogo di cui ci occuperemo tra breve, lo zoo. Là, animali naturalmente elusivi vengono paradossalmente sovraesposti alla visibilità dalle condizioni di onnipresente esibizione imposte dalla cattività. Qui,

«il ratto da laboratorio è stato [metodicamente e matematicamente] metamorfosato da ratto, con particolari caratteristiche di comportamento proprie della specie-tipo, ad "animale da laboratorio", che rappresenta dei numeri».

Sia la natura della specie (l'essere roditore o la «rattità»), quanto l'individualità (lo status soggettivo di «persona-ratto») vengono elisi. Nel laboratorio,

«affinché gli scienziati possano compiere il proprio lavoro [sperimentale], l'animale [cioè la sua essenza e identità] deve scomparire»;

allo zoo, affinché i visitatori possano provare un divertimento (spettacolare), gli animali *selvaggi* devono essere *tenuti* in mostra e così anche la *loro* essenza scompare (cioè diventa impossibile incontrare tali animali, o i loro tipi, nel modo in cui essi erano o sarebbero naturalmente).

C'è un'altra somiglianza saliente tra laboratori e zoo che vale la pena menzionare. Entrambe queste istituzioni si autopromuovono diffondendo venerabili e persuasive promesse di redenzione: i primi, dall'infezione, i secondi, dall'estinzione. Nel caso dell'aiuto chiesto dalla scienza ai roditori, questa retorica promozionale ha avuto un compito particolarmente difficile, poiché il ratto (o il topo) doveva prima essere trasfigurato da emblema di disgusto e orrore a rappresentante igienico del progresso medico:

«Il ratto di fogna, terrore di così tanti miti e leggende e portatore di malattie, diviene ironicamente parte della lotta della biomedicina per sconfiggere la malattia»<sup>30</sup>.

Infatti, sembra che solo il potere concettuale della salvezza cristiana, impregnato della transustanziazione della carne disprezzata nella gloria divina, possieda la formula magica per realizzare questa operazione di rovesciamento dell'essenza somatologica. Da questo punto di vista, si fa riferimento al lavoro e alle vite dei ratti e dei topi come a dei «sacrifici» per il ristabilimento e il miglioramento della salute umana; così, questi animali acquisiscono significato morale attraverso la porta di servizio di un umanismo criptoteistico, arrivando a rappresentare

«il definitivo trionfo del bene sul male, un processo in cui i roditori stessi vengono trasformati da bestie malvagie e contagiose in angeli della grazia puri e asettici»<sup>31</sup>.

Nel caso degli zoo che forniscono almeno la parvenza di un santuario per molte specie minacciate, la narrazione redentiva è rovesciata e scava più a fondo nelle antiche radici giudaiche della retorica biblica: noi umani siamo gli angeli guardiani della salvezza degli animali; salvatori che, come Noè, si pongono a guardia dell'arca nel giorno del giudizio.

Si noti, infine, che si è dimostrato possibile criticare la sperimentazione animale senza nemmeno menzionare le manifestazioni vivisettorie più famose. Quest'osservazione non va intesa nel senso che la vivisezione stessa sia immune da critica nella prospettiva di questo studio. Al contrario, è la stessa vulnerabilità messa a nudo dall'attenzione somoestesica che agonizza nella vivisezione, che elimina sia l'interiorità che l'interattività della cor-

peazione organica e fenomenologica. L'invasività della vivisezione si innesca già nel momento dell'ingabbiamento attraverso l'invasione del carcerario nel carnale prodotta dal laboratorio.

## L'ESIBIZIONE NELLO ZOO

«Mille sbarre soltanto ovunque vede  
e nessun mondo dietro mille sbarre».

RAINER MARIA RILKE, *La pantera*

Il parco o giardino zoologico è una caratteristica comune delle aree urbane di tutto il mondo<sup>32</sup>. Il fatto di essere un luogo consueto non ha impedito tuttavia il sorgere di controversie a proposito del suo status morale estremamente ambiguo. Solitamente, il dibattito è circoscrivibile in questi termini: o lo zoo è (primariamente) un *santuario per gli animali*, oppure è (primariamente) un'*esibizione di animali*: nel primo caso, esso fa appello a ideali lodevoli di conservazione; nel secondo, strizza l'occhio ai rozzi valori dell'intrattenimento. È così la stessa natura ambigua dello zoo, a metà tra il rifugio e il circo, a designarlo come luogo di contesa etica. Infatti, persino *all'interno* delle caratterizzazioni ora espresse sorgono dubbi e domande che ne perimetrano lo scopo e la funzione. Qual è lo scopo dominante rispetto alla conservazione? Preservare le specie (come tipi/generi, entità di astrazione genetica) oppure proteggere gli animali (come individui)? E rispetto all'esibizione? Gli zoo riescono a educare le persone ai valori ecologici oltre che offrire un futile divertimento?

Benché queste domande abbiano senz'altro un interesse etico, esse non interrogano direttamente il tema centrale della presente discussione, ovvero l'effetto dello zoo sui corpi animali umani e non umani. Ritorniamo alla tematica dell'ingabbiamento, se il laboratorio fissa, in termini heideggeriani, l'essere degli animali come «utilizzabilità», allora lo zoo lo riduce a «mera presenza». Tradizionalmente e ancora troppo spesso, lo zoo mostrava e mostra l'animale chiuso in gabbia. C'è qualcosa di moralmente preoccupante in questa pratica secondo l'*ethos* somoestesico di cui si è tracciata una mappa nel capitolo precedente? La chiave della risposta può essere qui fornita dal prin-

cipio dell'estroversione biologica di Lonergan. Come sostiene Shapiro,

«l'habitat di un animale è il suo luogo di dimora non solo nel senso di costituirne la casa, ma anche nel senso di rappresentare la sostanza della sua identificazione di specie»<sup>33</sup>.

Sotto questa luce, ex-ibire un animale non lo rende solo senza casa, ma anche e conseguentemente discorpora quella creatura della sua identità come carne-nel-mondo. Di tale decostruzione della mondità incarnata si dà testimonianza nella monotonia cronica del comportamento corporeo dell'animale ingabbiato; il modo distintivo in cui un animale particolare vive la propria identità di specie viene esistenzialmente azzerato dall'assunzione di un comportamento animale generico<sup>34</sup>. Si assiste alla scomparsa dell'individualità in cui la corpeazione vivente declina l'essere di specie. Nell'ottica morale della sintonia sinfisica, questo tipo di assenza deve essere considerata come un deficit etico.

Coloro che oggi frequentano lo zoo probabilmente si chiederanno se la tendenza degli ultimi decenni a un crescente naturalismo nell'architettura zoologica abbia una qualche rilevanza per la discussione appena svolta. Da qualche tempo, molti zoo stanno riformando il proprio design assecondando i dettami di una maggiore conformità all'habitat (selvatico) originario degli animali in cattività. Invece di essere alloggiati in edifici stile mausoleo, suddivisi in piccole stanze con sbarre, molti abitanti degli odierni zoo vengono invece tenuti in microcosmi quasi-selvatici, pianificati e costruiti secondo parametri biologici decisamente più adeguati<sup>35</sup>. Questo cambiamento di circostanza è stato accompagnato da una crescente preoccupazione per il miglioramento degli strumenti atti a rendere il comportamento degli animali in cattività il più conforme possibile a quello nell'habitat originario: apparati e attività che vanno dai meccanismi-giocattolo per l'alleviamento della noia alla vera e propria predazione come facsimile della caccia in natura<sup>36</sup>.

Tuttavia, tali riforme rimangono a livello virtuale: quasi naturali, ma non del tutto. Esse sono solo dei tentativi artificiali che raggiungono, al massimo, una verosimiglianza asintotica. Il problema non è di mera inadeguatezza tecnica nella riprodu-

zione della realtà<sup>37</sup>. La difficoltà è piuttosto strutturale: come ammette un esperto, persino gli zoo «buoni», per il solo fatto di essere zoo,

«devono ridurre la natura in modo da rendere i residenti visibili ai visitatori»<sup>38</sup>.

Tale riduzione significa che persino i migliori esempi pratici di naturalizzazione zoologica sono condannati, per principio, a predisporre luoghi/panorami che sono in realtà dei simulacri. Zebre e tigri non sono esseri la cui natura è quella di oziare sotto lo sguardo dell'osservatore umano; di solito, se ci avviciniamo troppo, ci evitano o ci attaccano. In tal modo, gli zoo devono affrontare un dilemma che ne mostra la disonestà di fondo: mentre migliorano il realismo ambientale fino a livelli impressionanti, con altrettanta efficacia aumentano la percezione che la preservazione animale è stata simulata (cioè *non* realmente realizzata). Nasce il sospetto: le tigri e le zebre possono esistere nello zoo, o qui risiedono solo «tigri» e «zebre»? Forse la creatura definitiva della presentazione naturalizzata è un artefatto di iper-realtà somatologica, un'entità disincorporata che si reincarna come replicante più perfetto del suo sé precedente: ciò che certi critici postmoderni chiamerebbero il «falso reale» [*real fake*]<sup>39</sup>.

Una difesa della detenzione zoologica potrebbe tuttavia respingere tale critica affermando che essa non tocca l'argomento centrale della conservazione genetica delle specie. Come per l'organismo individuale vivente, un apologeta dello zoo potrebbe sostenere che

«se un animale vive come membro di un gruppo sociale che è proprio della sua specie, si nutre di vegetazione naturale, si accoppia con i propri simili e cresce la propria prole, non sembra importare granché se è anche protetto dai predatori o se è sottoposto all'osservazione umana»<sup>40</sup>.

Dopo tutto (così prosegue l'argomento) abbiamo salvato l'animale dal pericolo che correva nell'ambiente esterno. Ma è proprio questo il risultato? Si consideri un caso-limite reale:

«Se per salvare un condor californiano è necessario imprigionare ogni esemplare vivente di questo essere, cosa abbiamo salvato? Un singolo uccello, certo, ma che può essere considerato salvo solo

accettando una definizione limitata, biologica di un uccello come manifestazione fisica dell'informazione contenuta nel suo codice genetico. Se lo considerassimo come la manifestazione dei limiti incarnati e quindi il funzionario di un "luogo" particolare, il fatto che abbiamo distrutto metodicamente quel luogo rende insensata ogni pretesa di aver salvato quell'uccello»<sup>41</sup>.

Ciò di cui ci occupiamo qui è l'essere corporeo dell'animalità, se esso è riducibile alla corporalità oggettiva (materia in forma di sviluppo genetico), oppure se deve anche incarnare somaticamente il proprio habitat ecologico (su un piano fenomenologico). In base alla mia descrizione della corpeazione vivente, poiché la riduzione che compiamo nel primo caso (la visione del corpo come entità fisica) disconosce la condizione necessaria mostrata nel secondo (il riconoscimento della corpeazione e della residenzialità), ne risulta una descrizione incompleta del corpo animale; da ciò deriva che abbiamo una buona ragione fenomenologica per dubitare dell'adeguatezza della preservazione zoologica, quale che possa esserne il fondamento logico dal punto di vista del «management scientifico».

A ciò aggiungerei, per inciso, che sotto la lente di tale scetticismo è possibile analizzare meglio e più fruttuosamente tutta la retorica salvifica di cui si ammantano gli zoo. Il sogno dei conservatori zoologici più «progressisti» è di far tornare nelle condizioni selvatiche originarie le generazioni future delle specie attualmente in pericolo, «riportarle in natura in un futuro più tranquillo e illuminato»<sup>42</sup>.

Da un punto di vista geopolitico però le prospettive a breve termine di un miglioramento economico e di un illuminismo etico non sono molto incoraggianti. Al contrario, senza usare eufemismi, l'*ethos* internazionale della crescita e dell'avidità è divenuto la forza più potente del nostro tempo, surclassando le richieste che vanno in direzione di un equilibrato spirito di condivisione: come nota un commentatore (sulle orme del teorico critico Peter Sloterdijk), sotto l'egida della modernità,

«la scienza, la tecnologia, la produzione e il consumo, la moda, [e] i mass media [...] sono tutti dominati dall'imperativo cinetico di accelerare l'accelerazione»

con poco o nessun riguardo per il valore qualitativo<sup>43</sup>.

Da dove vengono e dove vanno, quindi, le visioni utopiche che si sostiene costituiscano la giustificazione suprema dell'esistenza di parchi e giardini zoologici? Sembra che esse siano nate dalla fede discutibile nelle promesse della biotecnologia al cui fianco si trovano schierate. Ad esempio, se dovessero volerci secoli invece che decenni perché si realizzi l'epoca illuminata del paradiso zoologico, dovremmo (così ci dicono) superare il tempo burrascoso che ci separa da essa congelando il seme e gli embrioni delle specie minacciate di estinzione<sup>44</sup>. Alla fine, giunto il Giorno della Liberazione, la biodiversità risorgerà in tutta la sua bellezza e il suo splendore, se non qui sulla terra, allora sulla superficie di qualche pianeta artatamente geo-ingegnerizzato (ad esempio, Marte le cui calotte polari potrebbero essere disciolte per produrre l'acqua necessaria alla vita)<sup>45</sup>. Dovrebbe essere ovvio che una pianificazione futuristica di questo tipo presume una stabilità socio-ecologica di lunghissimo periodo. Tuttavia, le misure necessarie a impedire il collasso della nostra società e/o della biosfera - il controllo della popolazione umana e uno stile di vita sostenibile - sono precisamente i fattori che contribuirebbero maggiormente a preservare l'habitat e a conservare le specie in natura. Ed è da qui che bisognerebbe iniziare! L'inevitabile risposta all'estinzione di massa, quindi, dietro tutti i sogni bioutopici di intervento e rieducazione<sup>46</sup>, è l'autolimitazione (umana).

In modo doppiamente paradossale, lo zoo nasconde molto sull'animalità non umana e rivela almeno altrettanto sull'umanità<sup>47</sup>, inclusi gli effetti che lo zoo esercita sugli stili umani di corpeazione come prassi di contenzione e come spettacolo. Commentando *Sorvegliare e punire* di Foucault nel loro libro sulla cultura dello zoo, i sociologi Mullan e Marvin intitolano un capitolo *Contenimento e controllo*; lì affermano che

«gli zoo parlano degli umani, poiché ci raccontano storie di potere umano, l'esercizio del controllo e del dominio».

Come si rifrange questa intuizione sul mezzo che è il corpo umano stesso? Come abbiamo visto a proposito dell'opera di Merleau-Ponty, il corpo vissuto è esistenzialmente più ampio dell'unità anatomica. In termini di vitalità fenomenica, esso incarna uno spazio vivo di mobilità potenziale e di contatto sensoriale. Nei secoli passati per le guardie carcerarie, i custodi delle case



di cura e chi ha lavorato negli zoo, vivere i propri corpi istituzionali in modo carcerario ha significato adottare doveri carnali e atteggiamenti corporei in cui era implicito che «la gestione dei “bruti” richiedesse tecniche basate sulla forza e sulla paura».

Varie riforme del ventesimo secolo hanno fatto sì che questi luoghi esprimessero un'atmosfera più umanitaria. Tuttavia, persino oggi, chi visita gli ospiti (umani o animali) è costretto dalla disposizione architettonica e dalla routine di polizia a fare esperienza del proprio corpo in modo distorto: è come se gli orizzonti esterni del corpo assumessero la forma di un'organizzazione analitica dello spazio (à la Foucault). L'isolamento circoscrivente [*circumscribed separation*] e la sorveglianza continua interrompono i processi naturali della socialità e dell'etichetta transpecifica (che include, ironicamente, anche la possibilità di evitarsi), e così lo spazio di interfaccia non può essere negoziato in senso neutro in quella zona di equilibrio esistenziale che si stabilisce solitamente tra animali che vagano in libertà. Questo tipo di situazione contrasta con ciò che Anthony Weston ha chiamato «educazione elementare» verso le (o verso i membri di) altre specie, che implica

«lavorare nel loro elemento, cioè, non primariamente nel nostro, e di avvicinarvisi in un modo che permetta loro di interrompere l'incontro ogni qualvolta lo desiderino»<sup>48</sup>.

In opposizione a questo suggerimento, il corpo visitante nello zoo diviene inconsciamente un *locus* di osservazione gerarchica, oscillando tra i poli della rimozione voyeuristica e della prossimità indiscreta<sup>49</sup>. Osservata attraverso le lenti alternative e bifocali della fenomenologia del corpo umano e non umano, quindi, l'istituzione mantiene il proprio status moralmente problematico.

La struttura fondamentale della mia trattazione etica descrive il fenomeno morale della sinfisia e mostra come per mezzo di questa si realizzino le disposizioni alla cura (attraverso il riconoscimento della comune vulnerabilità) e al rispetto (grazie alla condivisione dei legami dello stare-insieme). Cosa accadrebbe se focalizzassimo la nostra attenzione zooscopica non sugli elementi somoestesici dell'esperienza, quanto piuttosto sull'identificazione empatica suggerita dalla teoria del senso morale? Sospetto

che tramite la proiezione antropomorfica arriveremmo a preoccuparci dell'«imprigionamento» dell'animale seguendo un'analogia diretta e semplicistica tra le sbarre delle gabbie degli zoo (antiquati) e quelle delle celle. Nel caso dello zoo naturalistico contemporaneo (in cui sono assenti le più grossolane manifestazioni dell'ingabbiamento), temo che non arriveremmo che a una consapevolezza vaga e limitata del suo elemento carcerario e in questo modo si potrebbe essere tentati di mettere a tacere del tutto, o comunque limitare di molto, la critica morale che sarebbe invece necessaria. Lo stesso accadrebbe per quanto riguarda la vulnerabilità. Da un lato, infatti, basandosi su una semplicistica inferenza a partire da condizioni di costrizione simili si potrebbe ipotizzare che ciò che viene imposto a prigionieri umani e residenti dello zoo sia identico; dall'altro, invece, l'effetto dell'incarceramento potrebbe apparirci limitato o restare del tutto invisibile alla nostra coscienza. Almeno in questo campo di applicazione, dunque, una teoria rivale alla mia concede troppo o troppo poco.

A proposito dello stare-insieme, penso che il mio approccio sia in grado di fornire una critica al contempo rigorosa e articolata. Si potrebbe dire che lo zoo-tipo precluda molte, se non tutte, le forme di relazione sinfisica. Il potenziale di associazione tra visitatori e residenti è notevolmente ridotto, se non del tutto cancellato.

Con le parole di John Berger:

«Da nessuna parte, allo zoo, un estraneo può incontrare lo sguardo di un animale. Al massimo, lo sguardo dell'animale guizza e passa oltre. Guardano ai lati. Guardano ciecamente avanti. Scansionano meccanicamente. Sono stati immunizzati all'incontro»<sup>50</sup>.

Si potrebbe supporre che si instauri qualche sorta di rapporto tra chi custodisce e chi è tenuto in custodia, ma anche questa possibilità assume un aspetto paternalistico. Come sostiene Alexander Wilson,

«in una cultura in cui la caccia è divenuta uno sport, i jet da combattimento hanno nomi di uccelli predatori, e un movimento per i diritti animali ha posto questioni mai sollevate in precedenza, tutti i rapporti con i nostri compagni animali su questa Terra sono stati messi in crisi. Questa crisi è presente nello zoo negli stessi sguardi che passano tra gli animali in cattività e i loro custodi umani»<sup>51</sup>.

Sembrirebbe che siamo portati o verso l'indifferenza animale e il disappunto umano, oppure verso la sfiducia animale e la pietà umana. Quale che sia il caso, il rispetto genuino non si realizza perché si rimuove dalla scena somoestesica il sostegno dell'ammirazione. Ciò che abbiamo trovato procedendo sulla via fenomenologico-ermeneutica della prassiologia è che il «giardino» zoologico, nonostante o persino attraverso la sua pacifica immagine che richiama il parco, è prevalentemente un'istituzione di potere, le cui funzioni specifiche sono quelle di mettere in mostra e preservare coloro che tiene in custodia. A dispetto della mancanza di intenti punitivi o penali da parte di chi lo organizza, lo zoo può essere nondimeno considerato uno spazio artificiale di occupazione e di dimostrazione imposte, un'isola di costruzione nella serie di istituzioni sociali (zzanti) che Foucault ha chiamato «arcipelago carcerario»<sup>52</sup>.

Per alcuni, questa caratterizzazione dello zoo può sembrare eccessivamente severa o ingiusta e c'è, in effetti, chi ha difeso gli zoo contro queste (o analoghe) accuse. Ad esempio, lo zoologo e filosofo Stephen Bostock sostiene:

«La spinta a dominare, a mostrare di avere potere sugli altri, è indubbiamente una parte importante della natura umana e, senza dubbio, tale spinta motiva alle volte la cattura e la custodia di animali. Ma considerare ciò come la motivazione principale dietro tutte le forme di custodia degli animali selvaggi è un'esagerazione selvaggia!»<sup>53</sup>.

Questa osservazione deontologica, tuttavia, può opporsi alla critica precedente solo a livello di intenzioni. Essa permette di sostenere che alle volte tale custodia non è motivata da un impulso alla dominazione o, almeno, non in modo primario. Al limite, spingendoci su un livello consequenzialista, essa permette di formulare l'accusa secondo cui la critica da cui si sono prese le mosse è essa stessa una forma di fallacia genetica; anche se i tiranni misoteristi<sup>54</sup> avessero fondato il dominio zoologico su un impulso imperialistico all'oppressione biocoloniale, non ne conseguirebbe che debba esserci necessariamente qualcosa di sbagliato negli eventuali frutti della loro opera malintenzionata; in effetti, nonostante i dubbi sul fatto che siano stati un tempo ridotti a una collezione di trofei viventi, possiamo stare certi che

gli abitanti dello zoo odierno se ne stanno tranquilli in habitat piacevoli e confortevoli.

Si noti tuttavia come la mia critica alla carceralità dello zoo - di matrice largamente foucaultiana - non venga minimamente scalfita da queste considerazioni, poiché essa non si basa affatto su una tesi genetica o motivazionale, ma sull'osservazione strutturale. Quali che siano le motivazioni di un qualsiasi direttore di zoo, la natura e lo schema dell'esibizione zoologica rimangono inalterati. Il mondo della vita allo zoo è strutturato attorno al trattenere e mostrare animali selvaggi - essenzialmente caratterizzati dalla libertà (sebbene negativa) - in cattività; somatologicamente, questa struttura assicura la produzione di corpi docili (o morti)<sup>55</sup>. Tale produzione di docilità, in sé e per sé, costituisce e dimostra una relazione di potere e dominio: il catturante culturalmente e fisicamente sopra il catturato, il carcerale iniettato nel carnale. (È una caratteristica importante di questo risultato che il dominio [*mastery*] affermato non sia totale; nell'analisi di Foucault, «il potere viene esercitato soltanto su soggetti liberi, e solo nella misura in cui sono liberi»<sup>56</sup>). Tale relazione di dominio, a prescindere da ciò che un qualsiasi custode abbia in *mente*, deriva da e si situa in un *luogo*, lo zoo come recinzione e palcoscenico: archivio animale, come minimo, circo di conservazione al suo estremo.

Il decano della zoofilosofia Heini Hediger sostiene che gli specialisti animali e i criminologi condividono alcuni metodi nella loro pratica professionale. Inoltre, le sue tesi sulla detenzione animale non hanno solo prefigurato il sentimento zoologico contemporaneo, ma sono state anche curiosamente echeggiate dalle successive richieste progressiste (e paternalistiche) di riforma penitenziaria:

«Si desidera che gli ospiti si sentano quanto più possibile comodi, tranquilli e a casa»<sup>57</sup>.

Quale che sia l'impressione che si ricava dagli sforzi fatti per «umanizzare» l'imprigionamento (della nostra specie), è difficile negare che miglioramenti nelle condizioni dello zoo siano effettivamente avvenuti negli ultimi decenni. Dopo che il collezionista animale Peter Batten fece un tour investigativo degli zoo statunitensi circa trent'anni fa, il voluminoso rapporto che

ne trasse costituì una denuncia schiacciante della mancanza di attenzione da parte di tali istituzioni, persino per le basi etologiche<sup>58</sup>. Seguendo la sua guida nella valutazione dello zoo, ho visitato periodicamente lo zoo di Atlanta tra i tardi anni Ottanta e la metà dei Novanta per accertare il cambiamento delle sue condizioni. Questo luogo mostra notevoli cambiamenti in meglio, al punto che l'80% (e forse più) dei criteri valutativi proposti da Batten sembrano soddisfatti<sup>59</sup>. Risultati come questo implicano che il paragone carcerario è sbagliato?

Non penso che le cose stiano così; certamente no, se Foucault ha ragione quando suggerisce che la carceralità produce effetti che vanno al di là della semplice repressione. La questione chiave è la visibilità. Il progetto penitenziario di Bentham, il Panopticon, doveva

«indurre nel detenuto uno stato di cosciente visibilità che assicura il funzionamento automatico del potere»<sup>60</sup>.

Anche lo zoo rappresenta un nesso di potere e visione, ma i ruoli sono invertiti: la funzione di controllo sulla localizzazione e sulla dieta degli animali li abitua a tollerare un'esposizione indefinita alla presenza visiva degli umani. (Ironicamente, in quanto anestetizza gli istinti dello stare all'erta e dell'evitamento, è quest'assuefazione stessa a minare la possibilità di incontrare realmente gli animali, «faccia-a-faccia» o, meglio, «corpo-a-corpo». L'ironia, da un punto di vista somoestesico, è che la sovraesposizione è l'equivalente della scomparsa<sup>61</sup>). Distruggendo la dialettica tra visibile e invisibile che Merleau-Ponty rintraccia nella carne-del-mondo, lo «zoöpticon» è una specie di panopticon rovesciato, i principi all'opera sono simili e, benché vengano arrangiati secondo vettori di forze opposti, alla lunga essi tendono a produrre lo stesso risultato: un organismo istituzionalizzato, completamente incapace di vita verso l'esterno<sup>62</sup>. O, ancora più insidiosamente, indipendentemente dal fatto che in origine fosse umano o non umano, il prodotto trasformato è spesso un animale inumano fin troppo abituato al *milieu* carcerario che hanno colonizzato socialmente ed ecologicamente il mondo (non più tanto) esterno. Ad esempio, i cosiddetti programmi di reintroduzione prevedono di monitorare i movimenti di coloro che vengono liberati, spesso con equipaggiamenti elettronici a distanza e gli

uffici per la libertà condizionata hanno già preso a prestito strumenti di rintracciamento simili. Si tratta di animali «monitorati» mentre sono in libertà sulla parola? Di condannati reintrodotti «nella natura selvaggia»? È possibile distinguere - in ultima istanza - tra libertà e imprigionamento<sup>63</sup>?

Un altro asse di critica foucaultiana mostra le giustapposizioni tra attività epistemiche e interessi politici, particolarmente nella misura in cui configurano corpi e si inscrivono nella carne. Conoscenza e potere si intrecciano nelle pratiche del parco zoologico. L'impresa che Hediger ha condotto per tutta la vita, ad esempio, era quella di rifondare lo zoo su base etologica (ed egli collegò esplicitamente tale progetto alla costruzione dell'ospedale basata su conoscenze mediche)<sup>64</sup>. Il suo programma doveva essere messo in pratica secondo lo stile sistematico della scienza, nella speranza che ciò avrebbe rafforzato somatologicamente gli operatori (cioè, tramite il controllo ermeneutico del comportamento corporeo)<sup>65</sup>. Foucault sosteneva che gli organizzatori delle prigioni

«Sono in qualche modo tecnici del comportamento [...]. Essi devono fabbricare dei corpi docili e capaci assieme»<sup>66</sup>.

Lo stesso commento può essere fatto rispetto ai doveri del personale degli zoo. I corpi docili sono in grado di conservarsi e di mostrarsi e così la loro produzione è sempre conveniente, il loro bilancio sempre in attivo. Come afferma Hediger,

«ci sono tre ragioni per cui i giardini zoologici hanno bisogno che il maggior numero possibile di animali sia docile; la docilità è attraente; la docilità è sana; la docilità è vantaggiosa»<sup>67</sup>.

Si noti che, a quest'ultimo riguardo, i dettami dell'esibizione sono contigui a quelli della sperimentazione. Hediger, come altri, promuove invece una prospettiva che tende a metterli in contrapposizione. Secondo tale prospettiva, gli zoo e i laboratori sono

«diametralmente opposti [almeno] per quanto concerne l'atteggiamento simpatetico tra l'uomo e gli animali».

La mia analisi, conforme a una prospettiva somatologica, mostra al contrario che la sinfisia è soggetta a soffocamento in entrambi i domini e che ciò accade perché in tali contesti il car-

cerario pietrifica il carnale. Conseguentemente, un'etica applicata guidata dalla teoria della simpatia morale tradizionale potrebbe vedere negli zoo un aspetto più benigno (ad esempio, una maggiore opportunità di comunione empatica), laddove il filosofo pratico che segue una fenomenologia morale del corpo assume un punto di vista più scettico: l'attrazione dell'attaccamento affettivo (come la pietà) nella gestione dello zoo maschera la forza del carcerario che troviamo là dove la sinfisia transpecifica (tanto associativa [*companionable*] quanto predatoria) viene strutturalmente interrotta<sup>68</sup>.

Forme di controllo un tempo ingiustificabili, gli zoo si sono evoluti in istituzioni culturali in grado di difendersi su basi scientifiche, facendo appello a finalità conservative ed educative. Tuttavia tali difese sono deboli: la prima forma di appello è insostenibile perché salvataggi eroici che rimuovono esemplari dalla natura (mantenendo loro, i loro discendenti o i loro geni indefinitamente «in riserva») sono inefficienti e incoerentemente utopici; la seconda forma di appello è superficiale poiché poggia sulla malafede (e cioè l'esibizione inautentica di animali in cattività come se fossero veramente selvatici). Incarcerare gli animali in nome della scienza non appare quindi giustificabile, nonostante l'evoluzione compiuta al di là di pratiche screditate di intrattenimento.

Nel parco zoologico vediamo all'opera una «fisica morale» del confinamento: in senso corporale, lo zoo funziona da magazzino di materiale genetico; in senso somatico, funge da luogo di conservazione della condotta corporea nella sua interezza<sup>69</sup>. Nonostante le migliori intenzioni, gli sforzi e i risultati per rendere queste forme di confinamento più comode per gli abitanti e più appetibili per i visitatori, gli zoo sono intrinsecamente parte di un sistema di istituzioni para-carcerarie che hanno contribuito alla costituzione della modernità urbana<sup>70</sup>. Cattura violenta, cattività forzata, esibizione totale, nutrizione e crescita programmate, scambio mercificato, tutte queste attività testimoniano il fatto che mettere in mostra gli animali significa già disciplinarli; che per preservare le specie è necessario punire gli individui (come reclusi rappresentativi). Quando andiamo allo zoo, *visitiamo* animali non solo nel senso di «incontrarli» (ispezione attraverso sorveglianza oculare), ma anche nel senso arcaico di afflig-

gerli attraverso l'imposizione e l'interposizione del potere (dominio/controllo). Qui l'incontro, realizzandosi attraverso occhi inquisitivi e come forza salvifica, è in realtà un modo per afferrare due volte il corpo animale.

Tale «afferramento» avviene in prevalenza senza riflessione, involontariamente o per abitudine, a livello di inconscio culturale. Benché abbia sottoposto la visita allo zoo a una critica strutturale, non intendo condannare personalmente coloro che vanno allo zoo, poiché di solito ci rechiamo allo zoo primariamente per un bisogno prerazionale. Il problema verso cui gli zoologi pratici e i filosofi della cultura dovrebbero ora volgere la loro attenzione ed energia, coordinando gli sforzi, è precisamente come soddisfare meglio il forte desiderio sviluppato dalla civiltà contemporanea per un autentico incontro animale. In effetti, oltre alla diagnosi, i critici dello zoo hanno la responsabilità di progettare terapie istituzionali e sociali. In generale, la decostruzione non dovrebbe costituire il fine della critica, quanto piuttosto qualcosa di propedeutico alla ricostruzione.

Nell'area di cui ci stiamo occupando ora non basterà condannare gli zoo e limitarsi a chiuderli. Dopo tutto, sembra che abbiamo in noi un bisogno biofilico (un'affinità naturale o innata) per gli incontri animali interspecifici. L'assoluta popolarità degli zoo suggerisce che essi soddisfino o almeno cerchino di soddisfare un bisogno forte e fondamentale. Gli zoo dispongono di un'audience che supera quella degli sport dei maggiori campionati professionistici; nei soli Stati Uniti, attraggono 135 milioni di persone all'anno, più degli spettatori di tutti i maggiori eventi sportivi professionali sommati insieme<sup>71</sup>. Come ho sostenuto, i fattori promozionali della preservazione, della ricerca e dell'educazione non sono condizioni né necessarie né sufficienti per l'esistenza degli zoo. Tuttavia, ciò che noi potremmo chiamare troppo leggermente (e ingenuamente) «divertimento», potrebbe essere invece una condizione sia necessaria che sufficiente. Per valutare questa materia in modo più approfondito dovremmo concentrarci su ciò che E. O. Wilson descrive come biofilia e comprendere come essa si nasconda dietro il desiderio di osservare altri organismi<sup>72</sup>. Sotto questa luce, quindi, il nostro compito dovrebbe essere quello di sviluppare modi per coltivare tale spinta biofila e migliorare il sentimento di apparentamento verso gli



animali che si associa a essa; qualcosa cioè che vada al di là di ciò che gli zoo fanno o possono fare.

Di conseguenza, lavorando su un paragone cui ho fatto allusione in precedenza, la trasformazione dell'incontro animale potrebbe corrispondere analogicamente a forme salutari di erotismo in opposizione alla pornografia. Diventa così appropriato indagare la possibilità di una re-visione reale e figurativa delle pratiche zooscopiche, esaminando e soppesando le fenomenologie ed ermeneutiche della visione proposte da pensatori stimolanti come Marilyn Frye e Alphonso Lingis. Quando la Frye, teorica femminista, parla di

«occhi arroganti che organizzano tutto ciò che vedono in riferimento a se stessi e ai propri interessi»,

pensa allo sguardo di controllo patriarcale e al suo effetto sulle donne, ma la sua analisi è, sotto molti aspetti, estrapolabile e adattabile allo sguardo dell'antropocentrismo e dei suoi effetti sugli animali non umani<sup>73</sup>. Ad esempio, la Frye nota acutamente che l'agente della visione arrogante

«costringe gli oggetti della sua percezione a soddisfare le condizioni da questa imposte».

Tale schema, tradotto nella situazione interspecifica, è ciò che ho identificato come pornografia della preservazione incarnata nello zoöpticon, costituito da cattura, tabelle dei pasti, architettura della messa in mostra e regime di allevamento.

Un altro esempio del rapporto tra la descrizione che la Frye dà dell'ottica androcentrica e della zooscopia homo-centrica può essere tracciato a partire da questa osservazione:

«Come uno vede l'altro e come uno si aspetta che l'altro si comporti sono in stretta interdipendenza e come uno si aspetta che l'altro si comporti è un fattore importante per determinare come l'altro si comporterà».

Come abbiamo visto, è difficile andare allo zoo e aspettarsi che avvenga un incontro autentico; non dovrebbe sorprenderci, se la Frye ha ragione, che non ne avvenga alcuno. Inoltre, ciò che ci viene presentato nella visione arrogante è un *leitmotif* della disintegrazione: il consumo percettivo di un organismo coerente e il suo collasso attraverso e negli interessi dello spettatore. Que-

sta stessa dinamica opera sotto l'aspetto del patriarcato e sotto quello dell'esibizione e dell'imperio nel giardino zoologico.

Se ciò che deve essere evitato è questo tipo di spettacolarizzazione, come si configurerà lo sguardo che intendiamo sviluppare? La Frye chiama «occhio amoroso» l'alternativa corretta. Descrizioni negative ci danno un'idea di ciò che intende quando scrive,

«il percettore amoroso può vedere senza il presupposto che l'altro costituisca una costante minaccia o che l'altro esista al servizio di chi vede [...]. L'occhio amoroso non rende l'oggetto della percezione qualcosa di commestibile, non tenta di assimilarlo a sé, non lo riduce a misura del desiderio, della paura e dell'immaginazione di chi guarda».

Certo, ci sono senz'altro momenti in cui fronteggiamo l'ostilità o la fame e gli occhi difensivi o venatori possono rivelarsi adeguati, ma quando l'autoconservazione non è in gioco, come guarda l'occhio amoroso<sup>74</sup>? La caratterizzazione positiva che ne dà la Frye è che esso è aperto a qualsiasi interpretazione; per lei, l'occhio amoroso profonde un tipo creativo di attenzione:

«Conosce la complessità dell'altro come qualcosa che presenterà sempre cose nuove da conoscere»<sup>75</sup>.

In effetti, in natura troviamo una sorta di messa-in-mostra [*showiness*]. Per Lingis, le manifestazioni caleidoscopiche dei fenomeni organici - specialmente la fioritura, il confuso brusio di colori e forme degli animali - eccedono le necessità della mimetizzazione e della comunicazione. Puntano al di là di tali funzioni, verso la partecipazione degli organismi a una

«logica dell'ostentazione» che è spinta da una «compulsione all'esibizione, allo spettacolo, alla parata»<sup>76</sup>.

Nella parte più densa di questa morfologia (descritta dalla prospettiva delle spedizioni marine in immersione). Lingis si trasforma in un libertino del piacere visivo e scopre un tipo di sguardo pieno d'amore e (com)passione, il cui marchio di fabbrica sono le manovre di accarezzamento:

«L'occhio voluttuoso non cerca di comprendere l'unità nella dispersione superficiale delle forme per penetrare la sostanza dietro le apparenze cromatiche [...] esso accarezza ed è accarezzato dagli effetti di superficie di un terreno estraneo».

Rinunciando all'Io e ai suoi progetti di appropriazione, questo tipo di ottica si scioglie in una sensuosità [*sensuousness*] immersa nella «materialità esorbitante» del mondo della vita naturale (la matrice della percezione e della percettibilità che Merleau-Ponty chiamava carne-del-mondo) e perciò paradossalmente «espone l'esposizione stessa»<sup>77</sup>.

A questo punto, suggerisce Lingis, la cosiddetta estasi delle profondità si diffonde essa stessa attraverso una profondità dell'estetica di superficie.

Benché tali esperienze di immersione sensuale siano rivelatrici e abbiano un valore intrinseco, la vita non è sempre vissuta attraverso di esse; così è importante restare in contatto con e definire in modo più dettagliato altre pratiche di percezione. Distinto dai modelli fusionali erotogeni e romantici, l'occhio amoroso, come lo descrive la Frye, mantiene la distanza della visione stessa, chi ne fa uso non si dissolve nell'altro:

«Ci sono dei confini tra loro [il vedente e il veduto]; uno e l'altro sono due: i loro interessi non sono identici; non sono fusi in rapporti vitali di tipo parassitario o simbiotico»<sup>78</sup>.

Ho sottolineato il significato etico del tipo di coscienza corporea condivisa che ho chiamato *sinfisìa*; qui vediamo l'aspetto complementare del riconoscimento della distanza, con cui è necessario impegnarsi periodicamente per tenere in gioco una dialettica ontologica e morale di differenza e somiglianza<sup>79</sup>.

Con le parole della Frye:

«Si tratta di essere in grado di differenziare i propri interessi da quelli degli altri e di sapere dove finisce il proprio Sé e dove comincia quello di un altro».

Questo potere di discriminazione è condizione necessaria perché il rapporto venga condotto lungo un asse di libertà ottimale: qui l'incantesimo della cattività lanciato dall'occhio arrogante si spezza e l'incontro diventa volitivo piuttosto che compulsivo. Il vantaggio di tale trasformazione è evidente:

«È una caratteristica dell'associazione volontaria il fatto che una persona possa sopravvivere scontentandone un'altra, disobbedendole, dissociandosene».

Molto spesso, avviene esattamente il contrario nelle vite (e nelle morti) degli animali da zoo e da circo, nei *pet* e negli

animali da lavoro e persino nella vita selvatica che giunge troppo a contatto con la civilizzazione umana. In tal modo, passare dall'occhio arrogante all'occhio amoroso potrebbe produrre risultati benefici non solo per i rapporti interpersonali ma anche per quelli interspecifici. Infine, col tramonto dello zoo, spetterà a biologi, animalisti e cittadini interessati guardare avanti con occhi nuovi, progettare modalità di incontro interspecifico inedite e migliori, analizzandole al fine di continuare a rivederle<sup>80</sup>.

### Note

<sup>1</sup> Ci si richiama qui al consiglio metafilosofico di Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1141b 15, cit., p. 241. Operando in tal modo, il compito vocazionale, l'eros del filosofo come essere finito resta sempre incompleto, sempre alla ricerca. Tale ricerca può avere un termine esclusivamente virtuale.

<sup>2</sup> John Haldane, *Philosophy and the Ethics of the Environment*, in C.C.W. Taylor, *Ethics and the Environment*, Corpus Christi college, Oxford 1992.

<sup>3</sup> Cfr. Paul Komesaroff, *Bioethics and Nature: The Case of Animal Experimentation*, in «Thesis Eleven», 32, 1992, specialmente pp. 71 ss.

<sup>4</sup> Haldane, *Philosophy and the Ethics*, cit. Cfr. Abrham Edel-Elizabeth Flower-Finbar W. O'Connor, *Critique of Applied Ethics: Reflections and Recommendations*, Temple University Press, Philadelphia 1994, p.7: «Questa separazione di teoria e prassi è una sopravvivenza della filosofia primo-novecentesca che ancora infesta il campo [dell'etica applicata]».

<sup>5</sup> Cfr. Edel-Flower-O'Connor, *Critique of Applied Ethics*, cit., capitolo I, *Practical Moral Problems in an Age of Rapid Technological and Social Change*.

<sup>6</sup> Uno degli sviluppi più curiosi nella storia di ciò che Nietzsche ha chiamato «l'ideale ascetico» è il modo in cui una certa configurazione della cristianità confonde il carnale e il carcerario, laddove arriviamo al corpo-come-prigione (casa) o alla carne-come-carcere (cella). Ironicamente, la medicina moderna - che si inorgoglisce dell'aver dissipato le metafore religiose dalla scienza - perpetua in effetti questa confusione quando biologizza militarmente il corpo e lo vede costruito da *cellule* e *barriere* (piuttosto che, ad esempio, da flussi e superfici di contatto).

<sup>7</sup> Didier Franck, *Being and the Living*, cit., p. 145.

<sup>8</sup> Cfr. Susan Bordo, *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture, and the Body*, University of California Press, Berkeley 1993 e E. D. Schulze, *Flux Control in Biological Systems: From Enzymes to Populations and Ecosystems*, Academic Press, San Diego 1994. Quest'ultimo volume è particolarmente intrigante perché propone una mediazione rispetto alla dualità che ho discusso in precedenza: «La micro-instabilità (sbilanciamento) è un requisito della regolazione e sembra essere il fondamento della stabilità sulla macro-scala» (ibid., p. 484).

<sup>9</sup> Cfr. un consiglio esperto sull'arte di addestrare gli animali: «L'addestratore deve essere in grado di percepire i sentimenti degli animali e compiere i passi adeguati per alleviarne il dolore». Si noti che si tratta di un aspetto percettivo e non

cognitivo. Citazione dal libro di testo di Murray Fowler, *Restraint and Handling of Wild and Domestic Animals*, seconda edizione, Iowa State University Press, Ames 1995, 5b.

<sup>10</sup> Hank Davis-Dianne Balfour, *The Inevitable Bond*, in Id. (a cura di), *The Inevitable Bond: Examining Scientist-Animal Interactions*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, p. 4.

<sup>11</sup> D. Estep-S. Hetts, *Intereactions, Relationships, and Bonds: The Conceptual Basis for Scientist-Animal Relations*, *ivi*, p. 17.

<sup>12</sup> B. J. F. Lonergan, *Insight: A Study of Human Understanding*, Harper and Row, San Francisco 1978, p. 184. Il termine *estroversione costitutiva* è in realtà una parafrasi di F. P. Braio da *Lonergan's Retrieval of the Notion of Human Being*, University Press of America, Lanham 1988, p. 19.

<sup>13</sup> Max Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Franco Angeli, Milano 2004, p. 121 [traduzione modificata, NdT].

<sup>14</sup> Non c'è nulla di paranormale nell'incorporamento cui alludo; esempi perfettamente ordinari abbondano. Due di questi tratti dall'esperienza umana sono l'estensione mobile del braccio nella racchetta da tennis e l'espansione tattile della pelle sulla carrozzeria dell'auto durante la guida.

<sup>15</sup> In aggiunta a Lonergan e Scheler, cfr. la mia descrizione della mondità animale nel capitolo 2 e l'argomento di D. F. Krell a favore della compatibilità tra animalità e appropriazione. Id., *Daimon Life*, *cit.*, specialmente i capitoli 3 e 6.

<sup>16</sup> Cfr. *supra* nota 428.

<sup>17</sup> Lynda Birke, *Who-or What-are the Rats (and Mice) in the Laboratory?*, in «Society and Animals», II, n. 3, 2002, pp. 213 e 210.

<sup>18</sup> Ken Shapiro ha già suggerito analoghe implicazioni etiche di questa trasformazione nel suo *Understanding Dogs*, *cit.*, pp. 187 e 194.

<sup>19</sup> M. R. Gamble, *The Design of Experiments*, in A. A. Tuffery (a cura di), *Laboratory Animals: An Introduction for New Experiments*, John Wiley and Sons, Chichester 1987, p. 56.

<sup>20</sup> Cfr., ad esempio, M. Rose-D. Adam, *Evidence for Pain and Suffering in Other Animals*, in G. Langley (a cura di), *Animal Experimentation: The Consensus Changes*, Chapman and Hall, New York 1989, specialmente p. 60 ss.

<sup>21</sup> Gamble, *Design*, *cit.*, p. 57.

<sup>22</sup> Cfr. i «workshop sulla sensibilità» etnica e di genere proposti in vari contesti istituzionali e organizzativi.

<sup>23</sup> Questa rottura della socialità può avvenire anche tragicamente a livello conspecifico.

<sup>24</sup> Birke, *Who-or What-are the Rats (and Mice) in the Laboratory?*, *cit.*, pp. 215 ss.

<sup>25</sup> Per un vivido paragone, cfr. il film di David Lynch, *Velluto blu*.

<sup>26</sup> J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, *cit.* p. 50. In questa visione neo cartesianiana, gli animali si limitano a reagire, non rispondono veramente (cfr. p. 41, nota).

<sup>27</sup> Birke, *Who-or What-are the Rats (and Mice) in the Laboratory?*, *cit.*, p. 215.

<sup>28</sup> Cfr. Shapiro, *Death of the Animal*, *cit.*, p. 188.

<sup>29</sup> Birke, *Who-or What-are the Rats (and Mice) in the Laboratory?*, *cit.*, p. 211. Questo paragrafo e i successivi due citano la stessa fonte, pp. 220, 217, 218 e 210.

<sup>30</sup> Forse, però, questa sfida sposta tutto il peso sulla finalità redentiva dell'iconografia (ovvero: dal basso verso l'alto).

<sup>31</sup> Birke, *Who-or What-are the Rats (and Mice) in the Laboratory?*, *cit.*, p. 214. Cfr. Mary Midgley, *Science as Salvation: A Modern Myth and Its Meaning*, Routledge, Londra 1992.

<sup>32</sup> In forme e contesti diversi, molte parti di questa sezione sono variamente apparse in altri miei lavori: *Extinction by Exhibition*, in «Human Ecology Review», 5, 1 (1998), pp. 1-4. *Zoöpticon: Inspecting the Site of Live Animal Infotainment*, in Michael T. Carroll-Eddie Tafoya (a cura di), *Phenomenological Approaches to Popular Culture*, Popular Press, Bowling Green University 2000 (Copyright: University of Wisconsin Press), pp. 151-161; *Redemption from Extinction: Examining the Zoological Ark of Biotopia*, in «Between the Species: An Electronic Journal for the Study of Philosophy and Animals», primavera 2002.

<sup>33</sup> Shapiro, *Death Animal*, cit., p. 190. Cfr. Lyons: «Il fiore è parte dell'anatomia dell'ape» citato da Shapiro, p. 190.

<sup>34</sup> *Ivi.*, pp. 191 ss.

<sup>35</sup> Cfr. Terry Maple-E. Archibald, *Zoo Man*, Longstreet, Atlanta 1993.

<sup>36</sup> Cfr. Hal Markowitz, *Behavioral Enrichment in the Zoo*, Van Nostrand Reinhold, New York 1982.

<sup>37</sup> Infatti, l'attuale ricostruzione arriva al punto in cui l'intero ecosistema viene riprodotto artificialmente (ad esempio, il Biodome di Montreal).

<sup>38</sup> Markowitz, *Behavioral Enrichment*, cit., p. 12. Si ricordi, inoltre, che «per quanto concerne gli animali selvatici, ogni riduzione in cattività implica qualche forma di restrizione». Cit. da M. Flower, *Restraint and Handling of Wild and Domestic Animals*, seconda edizione, Iowa State University Press, Ames 1995, p. 3b.

<sup>39</sup> Cfr. Umberto Eco, *Dalla periferia dell'impero. Cronache da un nuovo medioevo*, Bompiani, Milano 2003 e Jean Baudrillard, *America*, SE, Milano 2000.

<sup>40</sup> Colin Tudge, *Last Animals at the Zoo: How Mass Extinction Can Be Stopped*, Island Press, Washington DC 1992, p. 256.

<sup>41</sup> Neil Evernden, *The Natural Alien*, cit., p. 151.

<sup>42</sup> Tudge, *Last Animals*, cit., p. 255.

<sup>43</sup> Ullrich Melle, *How Deep is Deep Enough? Ecological Modernization or Farewell to the World-City?*, in D. Marietta-L. Embree (a cura di), *Environmental Philosophy and Environmental Activism*, Rowman and Littlefield, Lanham 1995, p. 107.

<sup>44</sup> Tudge, *Last Animals*, cit., p. 170.

<sup>45</sup> Non si tratta di una caricatura gratuita: l'ideologia dello zoo tende effettivamente a darsi arie da arca della salvezza. Cfr. l'encomio del Biodome del filosofo Jacques Dufresne, che si riferisce alla «tecnologia al servizio della vita» come a una «alleanza dell'arcobaleno». Cfr. Jacques Dufresne, *The Meaning of Biodome*, in «Quatre-Temps», 16, n. 2, estate 1992, pp. 6-12.

<sup>46</sup> Come chiarisce Tudge, sarà necessario un addestramento nelle abilità di sopravvivenza in un ambiente naturale per la reintroduzione in esso dei futuri animali da zoo. *Last Animals*, capitolo 7, specialmente pp. 233-240.

<sup>47</sup> Cfr. Bob Mullan-Garry Marvin, *Zoo Culture*, Weidenfeld and Nicolson, Londra 1987, p. XVII: «Interpretare l'esibizione degli animali selvatici nello zoo rivela molto più sulla varietà delle espressioni culturali dell'identità umana che non sulle sottigliezze zoologiche dell'universo animale». Le citazioni in questo paragrafo vengono dalla stessa fonte, pp. 45 e 37.

<sup>48</sup> Anthony Weston, *Back to Earth*, cit., p. 13 (cfr. anche il capitolo 7). Cfr. l'ammissione di Heini Hediger secondo cui «l'amicizia tra animale e uomo, nel senso di un rapporto positivamente intimo, può essere raggiunta solo attraverso un approccio non forzato, volontario da parte dell'animale e non attraverso la forza irresistibile del contatto». H. Hediger, *Wild Animals in Captivity*, traduzione di G. Sircom, Butterworths Scientific Publications, Londra 1950, p. 165.

<sup>49</sup> Cfr. Mullan-Marvin, *Zoo Culture*, cit., specialmente pp. 31 e 43 e il discorso di Shane Phelan su un atteggiamento più consono. La Phelan definisce questa posi-

zione intermedia «distanza intima» (che è anche il titolo del suo saggio: S. Phelan, *Intimate Distance*, cit., pp. 44-62).

<sup>50</sup> John Berger, *Why Look at Animals*, in *About Looking*, cit., p. 26.

<sup>51</sup> Alexander Wilson, *The Culture of Nature: North American Landscape from Disney to the Exxon Valdez*, Balckwell, Cambridge 1990, p. 248.

<sup>52</sup> Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 328. Cfr. Desmond Morris, *Lo zoo umano*, Mondadori, Milano 1970.

<sup>53</sup> Stephen Bostock, *Zoos and Animal Rights: the Ethics of Keeping Animals*, Routledge, Londra 1993, p. 63.

<sup>54</sup> Dal greco *miseo* (odiare) e *therion* (belva, animale) [NdT].

<sup>55</sup> Cfr. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., pp. 147-185.

<sup>56</sup> Foucault, *Come si esercita il potere?*, in H.L. Dreyfus-P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault*, Firenze, Ponte alle Grazie, 1989, p. 249. Perché non si pensi che il mio uso dell'analisi foucaultiana del potere sia messa fuori corso dalla condizione posta da Foucault, faccio notare che tale nozione di libertà non è radicale (al contrario di quanto accade, ad esempio, nella soggettività sartriana): «Con ciò intendiamo individui e soggetti collettivi che hanno davanti un campo di possibilità in cui parecchi modi di condotta, numerose reazioni, diversi tipi di comportamento, possono essere realizzati», *ibid.*, p. 249. Tale descrizione è applicabile a molti individui (e specie) non umani.

<sup>57</sup> Hediger, *Studies of the Psychology and Behavior of Captive Animals in Zoos and Circuses*, traduzione di Geoffrey Sircom, Butterworths Scientific Publications, Londra 1955, pp. 3 e 18.

<sup>58</sup> Peter Batten con D. Stancil, *Living Trophies: A Shocking Look at the Conditions on America's Zoos*, Thomas Y. Crowell, New York 1976.

<sup>59</sup> *Ivi*, capitolo 12.

<sup>60</sup> Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 219.

<sup>61</sup> Berger espone questo anti-fenomeno con forza: «Lo zoo dove le persone si recano per incontrare gli animali, per osservarli e vederli è, in effetti, un monumento all'impossibilità di tali incontri». Questo è il momento pornografico della zooscopia. Cfr. Berger, *Why do We Look*, cit. p. 19. Cfr. Carol J. Adams, *Neither Man nor Beast: Feminism and the Defense of Animals*, Continuum, New York 1994, specialmente il capitolo 2.

<sup>62</sup> Le analogie biologiche sono rare, ma cfr. Hediger: «Una spugna silicea a forma di gabbia, il cestello di Venere (*Euplectella aspergillum*), spesso circonda crostacei che raggiungono il lumen del cilindro di spugna a forma di rete, quindi crescono e non possono più uscire. In questo esempio la rete non agisce solo in modo negativo, restringendo il movimento, ma anche in modo positivo: la rete della spugna fornisce protezione ai piccoli crostacei contro i nemici, allo stesso modo in cui le sbarre o altre forme di recinzione in uno zoo garantiscono sicurezza agli animali in cattività». Hediger, *Man and Animal in the Zoo*, traduzione di G. Vevers-W. Reade, Seymour Lawrence/Delacorte Press, New York 1969, p. 2.

<sup>63</sup> Questo è il tipo di paura evidente in Thomas Birch, *The Incarceration of Wildness: Wilderness Areas as Prison*, in «Environmental Ethics», 12, n. 1, primavera 1990, cioè il sospetto «che non ci sia più alcuna vita selvatica [alterità libera] nel mondo contemporaneo, nell'impero tecnologico» (p. 10).

<sup>64</sup> Hediger, *Wild Animals*, cit., p. 3. Cfr. Foucault, *Nascita della clinica*, Einaudi, Torino 1985. Sul programma di scienza sistematica di Hediger cfr. *Wild Animals*, cit., p. 169: «Ogni giardino zoologico è parte di un sistema totale e deve essere congruente con tutti gli altri zoo».

<sup>65</sup> Hediger, *Studies of the Psychology*, cit., p. 148: «L'intero corpo [dell'animale] è come un libro aperto, che attende di essere letto da coloro che sanno farlo».

<sup>66</sup> Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 325.

<sup>67</sup> Hediger, *Wild Animals*, cit., p. 157. Similmente, si confronti il valore dell'istruire il corpo animale a p. 161: «Gli animali addestrati hanno maggiore valore espositivo di quelli grezzi [sic]».

<sup>68</sup> Benché non si soffermi su di esso come un pericolo determinato, Hediger alla fine riconosce la tendenza riduttiva/restrittiva delle pratiche scientifiche/tecniche (incluse quelle zoologiche). Cfr. *Man and Animal*, cit., p. 111: «Per il genetista, alcuni animali non sono virtualmente altro che meri portatori di cromosomi; chi lavora nella ricerca sui veleni vede i suoi esemplari solo come fiale ambulanti di sostanze nocive; per lo specialista del cervello la parvenza esterna di un animale si perde dietro la sua struttura cerebrale [...]. Probabilmente anche i lavoratori dello zoo non sono esenti dall'offrire distorsioni professionali, anche loro soffrono di una forma di cecità lavorativa».

<sup>69</sup> Cfr. Tudge, *Last Animals, The Whole Animal: Behaviour Conserved*, (capitolo 7).

<sup>70</sup> Cfr. Koen Margodt, *The Welfare Ark: Suggestions for Renewed Policy for Zoos*, VUB Press, Brussel, 1999.

<sup>71</sup> Kellert, *Kinship to Mastery*, cit., p. 98.

<sup>72</sup> Edward O. Wilson, *Biofilia*, Mondadori, Milano 1985.

<sup>73</sup> Marilyn Frye, *The Politics of Reality*, Crossing Press, Trumanburg NY 1983, p. 67. Le citazioni dei prossimi paragrafi sono dalla stessa fonte, pp. 67, 66, 74 e 76.

<sup>74</sup> Sulla consapevolezza del predatore e della preda, cfr. Ortega y Gasset, *Discorso sulla caccia*, cit.

<sup>75</sup> Cfr. la concezione dell'amore di Yi-Fu Tuan in *Dominance and Affection: The Making of Pets*, Yale University Press, New Haven 1984, p. x.

<sup>76</sup> Alphonso Lingis, *Excesses: Eros and Culture*, SUNY Press, Albany 1984, p. 8. La citazione successiva è a p. 13.

<sup>77</sup> Ivi, pp. 10 ss. Ciò assomiglia e può essere paragonato alla riabilitazione psicodinamica che Mary Caputi ha fatto dell'oscenità in quanto «dimensione della cultura che ci permette di passare attraverso i confini, di eccedere i limiti...[e] che permette la continuità, la sensazione di fusione col mondo, un senso di comunione». Da *Voluptuous Yearnings: A Feminist Theory of the Obscene*, Rowman and Littlefield, Lanham 1994, p. 6.

<sup>78</sup> Frye, *Politics of Reality*, cit., p. 75. Le due prossime citazioni sono dalle pp. 75 e 73.

<sup>79</sup> Questo argomento mostra come l'approccio alla filosofia pratica da me seguito in questo capitolo si differenzi dal metodo standard dell'etica applicata; permettendo nuove esperienze per penetrare la riflessione, esso incoraggia e rende possibili l'autocritica e l'aggiustamento della visione d'insieme, piuttosto che insistere su estensioni deduttive di principi primi (teorizzazione dall'alto verso il basso).

<sup>80</sup> Le ultime pagine di questo capitolo sono in larga parte tratte dal mio *Zoo and Eyes: Contesting and Captivity and Seeking Succession Practices*, in «Society and Animals», 13, 1 (2005), pp. 83-85; cfr. pp. 80-82 per esempi concreti della trasformazione attuali del post-zoo. Per delle riflessioni su concetti più ampi su un autentico incontro con l'animale, cfr. il mio *Oikos and Domus: On Constructive Co-habitation with other Creatures*, in «Philosophy and Geography», 7, 2 (2004).