

Andrea Aguti

# La purezza alimentare tra etica e religione

## 1. *Premessa*

In questo saggio vorrei articolare la tesi, piuttosto intuitiva, che l'attenzione (talora ossessiva, come accade nel caso dell'ortoressia) data al cibo e all'atto del cibarsi nelle società occidentali contemporanee, così come la diffusione di peculiari stili alimentari come il vegetarianesimo e il veganesimo, non siano dovute semplicemente alla ricerca della salute o della forma fisica, bensì a quella di una dimensione ulteriore che si può definire "spirituale". Tuttavia, siccome il termine "spirituale" è vago, è necessario precisare l'obiettivo consapevole o inconsapevole di questa ricerca e il concetto di "purezza" sembra particolarmente adatto a questo scopo. Nei monoteismi occidentali, la purezza è una condizione collegata a quella della santità, concepita propriamente come attributo etico della divinità, e ritenuta necessaria per entrare in relazione con quest'ultima. Nelle religioni orientali è uno *status* ontologico da conseguire per sfuggire al ciclo delle rinascite e ottenere la liberazione dalla sofferenza. La purezza può tuttavia essere intesa in senso morale, come una condizione che attesta la riuscita nella cura o nel governo del sé. Essa diviene allora, com'è accaduto con la secolarizzazione moderna, il risultato di una ascesi intra-mondana tendenzialmente indipendente dalla religione.

Nel saggio svolgerò alcune riflessioni sul tema della purezza in ambito alimentare che muovono, nella prima parte, dal significato religioso della purezza e dalla sua relazione con la morale, per considerare, nella seconda parte, l'autonomizzazione del significato morale della purezza, mostrando che essa mostra un carattere ambivalente, dove il significato religioso può rendersi nuovamente presente anche negli stili alimentari del vegetarianesimo e del veganesimo.

## 2. Religione e purezza alimentare

La religione ebraica, com'è noto, presenta una vasta gamma di prescrizioni alimentari. Fra quelle più conosciute, attestate biblicamente, c'è il rifiuto del consumo di certi animali considerati impuri (*Lev* 11; *Dt* 14) e la separazione della carne dal sangue prima della cottura (*Lev* 17, 10, *Dt* 12, 23, 27)<sup>1</sup>. L'antropologa Douglas, in studi divenuti classici, ha dimostrato che, a dispetto dell'impressione di arbitrarietà che suscitano, queste prescrizioni si fondano su una precisa concezione del cosmo e di Dio. Così, la prima di queste prescrizioni è fondata su rigide tassonomie che riguardano gli esseri viventi, suddivisi in animali di terra, acqua, cielo. Gli animali impuri sono quelli che possiedono caratteristiche ibride che rappresentano un'eccezione alla normalità. Il divieto di consumare carne di maiale è così riconducibile al fatto che questo animale sfida la classificazione degli ungulati, avendo un zoccolo fesso, senza però essere ruminante; ugualmente i serpenti, che non presentano alcun sistema di locomozione, come gli altri animali di terra, sovvertono l'ordine logico atteso in questo ambito. La seconda prescrizione presenta una motivazione più chiaramente religiosa, cioè inerente al rapporto con la divinità: non si può mangiare carne che contenga sangue, perché il sangue, dove risiede la vita, appartiene a Dio. Essa è tuttavia elaborata in funzione della utilizzabilità degli animali a fini sacrificali e quindi della liceità del loro consumo alimentare. La regola generale è quella indicata dalla stessa Douglas per la quale, «nessuno di quelli adatti per l'altare è incommestibile e viceversa nessuno di quelli che non sono commestibili può essere sacrificato» (Douglas, 1975; trad. it. 1985: 179).

Il mancato rispetto di queste regole significa contaminazione, impurità, sia in senso religioso che morale. Il filosofo di origine ebraica Kass ha osservato che, nel contesto biblico, «evitare l'abominevole si rivela come l'inizio del volgersi alla santità. La vera preoccupazione delle leggi dietetiche è la santità» (Kass, 1994: 216). Tuttavia, almeno con la nascita del profetismo, esiste anche un senso morale e sociale di queste ultime. L'impurità non mette a repentaglio soltanto la relazione con il Dio che è santo, cioè puro, ma sovverte l'ordine morale e sociale. A chi è impuro non è interdetto soltanto l'accesso al tempio, ma anche l'aver relazioni con chi non lo è.

Le prescrizioni alimentari sono state, in effetti, nella storia di Israele un modo per tracciare un confine fra sé e gli altri popoli, soprattutto in quei

<sup>1</sup> A queste bisogna aggiungere anche la separazione del latte dalla carne (*Es* 23, 19; 34, 26, *Dt* 14, 21).

momenti in cui il popolo ebraico è stato forzato alla convivenza con i pagani. Non è un caso se la loro redazione in *Lev* 11 e *Dt* 14 risalga al periodo dell'esilio babilonese. Esse possono assumere una forma particolarmente rigida e "settaria": un caso esemplificativo è quello di Giovanni il Battista, che, come risulta dal racconto evangelico (*Mc* 1, 6), evitava luoghi affollati e si cibava soltanto di miele selvatico e cavallette, cioè di cibi che egli stesso poteva raccogliere senza il pericolo di una contaminazione da parte di altri (cfr. Sacchi, 2007: 203).

Una nozione esigente di purezza alimentare non è un *proprium* delle religioni monoteistiche occidentali. Anche nelle religioni orientali essa gioca un ruolo fondamentale. In India, secondo l'antropologo Dumont, è uno degli aspetti connessi alla suddivisione della società in caste e anzi ne costituisce un elemento costitutivo. Come questi afferma, «la distinzione dei regimi alimentari (...) corrisponde a una grande cesura nella società» (Dumont, 1966: 80). Quest'ultima è visibile soprattutto nella distanza esistente fra i Bramini, i rappresentanti della classe sacerdotale, quella considerata più pura, e i cosiddetti intoccabili, che appartengono alla casta infima, quella considerata più impura. In un passo delle cosiddette *Leggi di Manu*, un trattato hindu di diritto databile tra II secolo a.C. e il II secolo d.C., si prescrive che mentre i Bramini mangiano non devono essere osservati da esseri umani o animali impuri (come intoccabili, femmine mestruali, eunuchi o animali come maiali e cani), perché a rischio di essere contaminati e quindi impediti a svolgere i loro rituali.

Anche la pratica vegetariana, adottata in gran parte dai Bramini, si giustifica con la ricerca della purezza ed è basata sulla convinzione che la dieta carnivora sia quella che espone di più alla contaminazione. Mangiare carne significa mangiare un cadavere, e uno dei motivi dell'impurità dei maiali e dei cani sta proprio nel fatto che essi si cibano anche di carogne. È vero che per affermarsi compiutamente in ambiente induista, la pratica vegetariana ha avuto bisogno della spinta del buddismo e del giainismo, che hanno fatto valere il principio della non-violenza, ovvero dell'estinzione del desiderio di uccidere esteso anche alla sfera animale, così come hanno perfezionato la dottrina della trasmigrazione delle anime, ma è anche vero che essa è originariamente connessa alla ricerca della purezza in ambito alimentare. Lo conferma il fatto, rilevato ancora da Dumont, che la pratica del vegetarianesimo serve a introdurre una distinzione gerarchica fra gli stessi Bramini. Quelli che non riescono ad attenersi ad essa, per incontinenza personale o per difficoltà oggettive a seguire questo tipo di dieta, sono meno puri rispetto a quelli che invece ci riescono (*ivi*: 193). Queste differenziazioni, del resto,

sono moltiplicabili: per esempio, è meno impuro cibarsi di animali erbivori rispetto ad animali carnivori (cfr. *ivi*: 80).

In Occidente la preoccupazione religiosa per la purezza degli alimenti è stata fortemente ridimensionata dal cristianesimo. Il detto di Gesù: «Non quello che entra nella bocca rende impuro l'uomo, ma quello che esce dalla bocca rende impuro l'uomo!» (*Mt* 15, 11), è esemplificativo di questo atteggiamento deflattivo in ambito alimentare. Questo non significa, tuttavia, che sia scomparsa del tutto. La comunità cristiana primitiva, come è riportato in *At* 15, 29, prescriveva l'astensione «dalle carni sacrificate agli idoli, dal sangue, dagli animali soffocati e dall'impudicizia (*porneia*)». Si tratta di una ripresa delle prescrizioni alimentari ebraiche, che al tempo stesso segnala, nell'ultimo richiamo, il nesso tra la purezza alimentare e purezza sessuale. Se infatti nel cristianesimo vi è stata, per così dire, una liberalizzazione dei costumi alimentari non altrettanto si può dire per quelli sessuali. La cosa, del resto, ha una sua *ratio*: i comportamenti sessuali coinvolgono nella maggior parte dei casi la sfera delle relazioni interpersonali e sono più chiaramente imputabili di un giudizio morale. Anche la persistenza dei divieti alimentari manifesta nel cristianesimo più una preoccupazione morale che una religiosa: com'è noto, Paolo (*Rm* 14,21) invita a non mangiare carne o bere vino se questo scandalizza il fratello, cioè il fratello nella fede. Il consumo di carne o di vino non rende impuri, ma può rovinare la relazione con il fratello. Se dunque «tutto è lecito», non tutto è utile, come avverte ancora Paolo (*I Cor*, 10, 23). Questo atteggiamento esprime la tipica dialettica paolina tra universalismo e particolarismo: le prescrizioni alimentari ebraiche riferite all'impurità dei cibi sono superate e quindi non rappresentano più un ostacolo all'ingresso nella comunità cristiana o al rapporto con chi non è cristiano, ma al tempo stesso esistono situazioni particolari che rendono queste prescrizioni raccomandabili dal punto di vista morale<sup>2</sup>.

Nella storia successiva del cristianesimo, questa preoccupazione morale è stata prevalentemente espressa dai teologi cristiani nel linguaggio di un'etica

<sup>2</sup> Un'evoluzione in senso morale delle prescrizioni alimentari è peraltro presente anche nel giudaismo ellenistico. Un autore come Filone interpreta i divieti alimentari dell'Antico Testamento come un mezzo per interdire la ghiottoneria, essendo gli animali proibiti anche quelli più gustosi (come il maiale o i pesci senza squame). In generale, come osserva Neusner, «Philo treats purity as a metaphor for moral purity, but also as an allegory for self-control and other philosophical virtues» (1975: 21). Allo stesso modo Filone vede all'opera nei divieti alimentari motivazioni di tipo medico-igienico, seguito in questo, nel Medioevo, da Maimonide (cfr. Douglas, 1970; trad. it. 1993: 88-89). Per una sintesi dell'evoluzione dei concetti di puro/impuro nell'ebraismo cfr. Sacchi (2007).

delle virtù, nella quale la temperanza, la sobrietà e la frugalità nell'assunzione di cibo sono raccomandabili per moderare le passioni, per quanto la moderazione delle passioni sia a sua volta necessaria per non farsi sviare nella ricerca del sommo bene, cioè di Dio. La preoccupazione manifestata da Agostino d'Ipbona, nelle *Confessioni* (X, 44), circa la difficoltà a stabilire un chiaro limite, nel cibarsi, tra la salute del corpo e la ricerca del piacere, unita alla certezza che «sotto il velo della salute si occultano i traffici del piacere», è un chiaro indice di questa finalità religiosa della morale, che mette in discussione la capacità di controllare le passioni che alcune correnti filosofiche dell'antichità, come lo stoicismo, avevano affermato (cfr. Jeanmart, 2005). Nella tradizione cristiana questa preoccupazione, peraltro, non è stata completamente dissociata dalla preoccupazione per l'impurità dei cibi. Nella Regola di S. Benedetto, per esempio, assieme alla sobrietà, si prescrive ai monaci l'assoluta astensione dal consumo della carne dei quadrupedi, con la sola eccezione degli «ammalati molto deboli» (*Regula Sancti Benedicti*, XXXIX, 18). Certamente, non sono mancate nemmeno espressioni di rigorismo e ascetismo che hanno coinvolto la sfera alimentare, ma il *mainstream* teologico cristiano e l'*establishment* ecclesiale sono sempre stati diffidenti quando a quest'ultima si è dato un peso preponderante in ordine al fine della salvezza.

Un caso esemplificativo di questo atteggiamento è la polemica anti-manichea di Agostino d'Ipbona (cfr. Prosperi, 2008)<sup>3</sup>. Una delle caratteristiche del manicheismo, o almeno della sua élite, i cosiddetti eletti, era un'alimentazione completamente vegetariana, anzi vegana, poiché sembra rifiutasse anche il consumo di uova e latte, e perfino fruttariana e crudista. Sulla base di un'arzigogolata mitologia, i manichei credevano che le piante e certi frutti in particolare (come i meloni), contenessero semi della sostanza luminosa intrappolata nella materia. L'ingestione di questi frutti, consumati crudi,

<sup>3</sup> Non è certamente l'unico. Un altro caso esemplificativo è quello dell'opposizione delle autorità ecclesiastiche al rifiuto del cibo da parte di alcune sante (come Caterina da Siena e Veronica Giuliani). Come ha osservato Bell, nel suo noto studio sulla "santa anoressia", per queste figure «la *conditio sine qua non* per la santità era la purezza» e «il rifiuto del cibo fa parte del cammino per raggiungere la santità» (1985; trad. it. 1998: 210). Naturalmente, *prima facie*, c'è qualcosa di contraddittorio nel fatto che le autorità ecclesiastiche abbiano dichiarato sante queste figure, dopo averle osteggiate in una delle pratiche che ha maggiormente contribuito alla loro condizione di santità. Tuttavia, questo atteggiamento di opposizione, talora riuscito, come nel caso di Veronica Giuliani, talora no, come in quello di Caterina da Siena, è giustificato, come osserva lo stesso Bell, dal fatto che la tradizione cristiana prende a riferimento l'esperienza delle tentazioni di Gesù nel deserto, dove «il digiuno era una penitenza controllata, intrapresa per depurare il corpo dalle impurità e per temprare lo spirito alla battaglia in difesa della fede» (Bell, 1985; trad. it. 1998: 137). La purificazione del corpo intrapresa dalle sante anoressiche con il digiuno, invece, poteva arrivare al punto di distruggere il corpo, scambiando così il mezzo con il fine.

per non disperdere la sostanza luminosa ivi contenuta, e il conseguente processo digestivo, servivano quindi non semplicemente alla nutrizione, bensì alla separazione tra la Luce e la Materia, i due principi antitetici coinvolti nella lotta cosmica, e alla vittoria del primo sul secondo. La salvezza, per i Manichei, passava letteralmente per lo stomaco e l'intestino, considerati come una sorta di raffineria cosmica.

Agostino, che conosceva bene questo movimento, per averne fatto parte per nove anni, ha condotto una serrata polemica contro tali credenze basata sul fondamentale convincimento che niente di quello che l'unico Dio ha creato nel mondo sia di per sé impuro e quindi proibito al consumo alimentare. Questa polemica è estremamente interessante perché tocca diversi aspetti della concezione manichea, che sono ancora oggi rilevanti per comprendere le forme contemporanee di radicalismo alimentare. Da una parte, Agostino evidenzia una serie di incongruenze e contraddizioni nelle credenze alimentari dei manichei, dall'altra evidenzia la loro fallacia morale. Quest'ultima si mostra essenzialmente in due punti: il primo ha a che fare con la moderazione nell'alimentazione. I manichei proibivano il consumo di carne, ma non quello di raffinati cibi vegetali o la crapula. Quale è il vantaggio morale di astenersi dal piacere della carne, se poi ci si diletta di quello dato da raffinati cibi vegetali o ci si rimpinza fino a scoppiare di essi? Oppure, osserva ancora Agostino, quale è il vantaggio morale di astenersi dal piacere della carne, se poi ci si diletta del piacere della musica, prodotta (al tempo) mediante strumenti che utilizzano parti di animali (cfr. *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum*, II, 16. 46)?

Il secondo punto, più sottile, ha a che fare con la rigida distinzione gerarchica presente all'interno della comunità manichea, quella fra gli eletti e gli uditori, con la credenza che le piante fossero esseri senzienti, capaci di soffrire, e quindi con la condanna dell'agricoltura, considerata una forma di violenza. Gli uditori, che avevano il compito di preparare il cibo per gli eletti, coltivavano e raccoglievano i frutti, così come impastavano e cuocivano il pane. In questo modo, essi commettevano violenza e quindi si macchiavano di una colpa, mentre gli eletti, che pure godevano del cibo da loro preparato, ne erano esenti. Questi, prima di mangiare, pronunciavano una formula che esprimeva chiaramente la propria innocenza, con l'aggiunta, forse, di un'ulteriore formula intercessoria per gli uditori (cfr. Widengren, 1961; trad. it. 1964: 115).

Per Agostino è evidente l'ipocrisia morale di questa procedura, in cui gli eletti delegano il lavoro sporco che essi aborriscono, ma di cui necessitano, agli uditori, considerandoli nondimeno colpevoli per esso e giustificando così

la loro inferiorità di tipo spirituale. Mi sembra che questo punto dimostri esemplarmente la validità di una tesi antropologica generale enunciata da Douglas, ovvero che «tutte le volte che alla nostra esistenza viene imposto un rigido modello di purezza, si danno due casi: o esso è estremamente scomodo, oppure se è seguito fedelmente, conduce in contraddizione o costringe all'ipocrisia» (Douglas, 1979; trad. it. 1993: 250-251).

È utile richiamare, infine, un ulteriore aspetto della polemica di Agostino contro le prescrizioni alimentari manichee. La credenza manichea che i vegetali siano senzienti e quindi capaci di provare dolore rappresenta per Agostino un argomento *a fortiori* contro il divieto di uccidere animali. Il ragionamento di Agostino è che, se si ammette che il divieto di uccidere non valga soltanto per gli uomini, come egli ritiene, ma anche per gli animali, ci si immette nel pendio scivoloso che porta inevitabilmente a farlo valere anche per i vegetali. Ma siccome per Agostino questa è un'evidente «sciocchezza», come egli la definisce in *De Civ. Dei* (I, 20), nemmeno il divieto di uccidere gli animali è valido. Lo storico delle religioni Widengren ha sostenuto che se il manicheismo non si è diffuso in modo significativo in Occidente, si deve al fatto che esso non è stato capace di arginare argomenti critici come quelli di Agostino (cfr. Widengren, 1961; trad. it. 1964: 147). Se questo è vero, si spiega anche perché il vegetarianesimo stia divenendo una pratica diffusa soltanto nell'Occidente post-cristiano. Per Agostino, come per la maggior parte della tradizione teologica ebraico-cristiana successiva, non esistono giustificazioni bibliche o filosofiche per il divieto ad uccidere gli animali e quindi per la pratica del vegetarianesimo. Da una parte, non esiste un comando divino a non cibarsi di carne<sup>4</sup>, dall'altra manca il presupposto del cosiddetto “animalismo minimale” (Allegrì, 2015: 20), cioè l'attribuzione

<sup>4</sup> L'assenza di un esplicito comando divino a non cibarsi di carne fa sì che una dieta vegetariana non risulti obbligatoria nell'etica ebraico-cristiana. Essa è, piuttosto, un atto supererogatorio. Per l'ebraismo quest'ultimo aspetto emerge bene dalla trattazione di Giuliani (2016: 197 ss.). Sul punto è possibile, però, fare qualche ulteriore considerazione: nella prospettiva ebraico-cristiana, l'alimentazione carnivora può essere considerata, come afferma il teologo cattolico Griffiths, «a feature of a fallen and damaged world» (2018: 107). Per questo motivo, una dieta vegetariana può servire a mitigare la violenza presente in un mondo decaduto. Tuttavia, la nutrizione è collegata ad un'ineluttabile economia di morte, perché la violenza è strutturalmente presente in un mondo decaduto. Il cibarsi dà luogo quindi, in ogni caso, come osserva ancora Griffiths, all'atto della lamentazione. Inoltre, l'invito ad abbandonare un'alimentazione carnivora potrebbe avere l'effetto indesiderato di trasferire la violenza dagli animali sull'essere umano, se si intendesse, come suggerisce Kass (1994: 212), la dieta carnivora come una concessione fatta da Dio agli uomini proprio per limitare ai soli animali lo spargimento di sangue. Questa tesi giustifica il paragone, soltanto apparentemente ardito, tra cannibali e vegetariani basato sul comune misconoscimento della differenza tra essere umano e animale. Allo stesso modo fa apparire in una luce sinistra il vegetarianesimo di A. Hitler.

di uno *status* morale agli animali che permetta di giudicare come illecita la loro sofferenza.

### 3. *Secolarizzazione della purezza alimentare*

L'epoca moderna è stata, in Occidente, l'epoca della secolarizzazione e quindi della progressiva perdita di rilevanza sociale della visione religiosa del mondo, ovvero della visione cristiana del mondo. In che modo ha inciso la secolarizzazione moderna sul consumo alimentare? Sembra, essenzialmente, in due modi: da una parte, ha esteso la liberalizzazione del consumo alimentare promossa in Occidente dal cristianesimo, abolendo completamente la distinzione tra cibi puri ed impuri. In un mondo globalizzato, anche il consumo alimentare diviene globalizzato e non esistono più confini alla sperimentazione alimentare. La moda del cibo etnico, che porta entro una certa tradizione culturale costumi alimentari ad essa totalmente estranei, è solo un esempio fra i tanti che è possibile fare a questo proposito.

D'altra parte, la secolarizzazione moderna ha rimosso anche gran parte delle preoccupazioni di tipo morale che il cristianesimo aveva mantenuto. Una teoria etica influente nella modernità è stata l'edonismo, che in ambito dietetico presenta soltanto motivazioni prudenziali legate al benessere individuale o aggregato, ma non alla virtù. L'edonismo soggiace alle moltissime forme di ricercatezza alimentare e gastronomica che sono promosse nella società del benessere e che, di fatto, rappresentano un vero e proprio incentivo alla ghiottoneria. Per un edonista moderno, il cibo è essenzialmente uno strumento per conseguire piacere e il piacere tende alla massimizzazione. Così, spendere cifre folli per assaporare vini pregiati o per gustare piatti cucinati da uno *chef* stellato non soltanto non appare moralmente riprovevole, perché in contrasto con la frugalità raccomandata dalle tradizioni religiose, ma rappresenta per molti un obiettivo degno di essere perseguito e per nulla oggetto di biasimo morale. Il biasimo morale però arriva quando la ghiottoneria, da atteggiamento occasionale, diviene un comportamento stabile, cioè un vizio, esplicitando i suoi effetti sulla salute in termini di obesità e malattie correlate. La ripulsa di tipo estetico verso l'obeso transita facilmente sul piano morale della condanna della sua intemperanza, mentre le malattie generate dall'obesità presentano un rilevante costo sociale<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Su questo punto cfr. le interessanti osservazioni di Thompson (2015: 89 ss.) che vede nei costi sociali della liberalizzazione alimentare moderna uno dei motivi portanti del rinnovato interesse odierno verso la *food ethics*.

Inoltre, sarebbe un errore pensare che la secolarizzazione, rimuovendo completamente la distinzione puro-impuro dalla sfera alimentare, abbia rimosso anche il significato delle prescrizioni alimentari basate sui concetti di puro e impuro. Questo significato è rinvenibile in due punti: il primo è messo in rilievo ancora da Douglas quando afferma che il cibo è ancora oggi un messaggio cifrato, che va decodificato. Esso contiene cioè informazioni, non immediatamente evidenti, che riguardano le relazioni sociali, ovvero «i diversi gradi di gerarchia, inclusione ed esclusione, confini e transazioni attraverso i confini» (Douglas, 1975; trad. it. 1985: 165). Così, ammettere qualcuno a mangiare un pasto caldo a casa propria è segno di intimità con lui o con lei. Invitare qualcuno per un *drink*, indica invece un grado minore di confidenza, forse per il fatto che, come ancora osserva Douglas, i pasti necessitano di un utensile che entri in bocca, mentre nelle bevande la bocca tocca soltanto il contenitore. Un pasto freddo è una via di mezzo. Cibi e bevande continuano quindi ad essere operatori di un sistema simbolico che segna la relazione tra gli individui. Anzi, come ancora osserva Douglas, l'attenzione crescente alle regole dietetiche in un certo gruppo sociale potrebbe essere correlata alla paura di perdere, per causa di invasioni o di altri pericoli, le proprie categorie culturali (cfr. Douglas, 1982; trad. it. 1985: 190).

Il secondo punto, che si connette al primo e segnala la persistenza nascosta e la rinascita delle categorie di puro e impuro nella sfera alimentare, riguarda la diffusione odierna di stili alimentari vegetariani e vegani. Nel dibattito filosofico contemporaneo uno stile di alimentazione vegetariano o vegano è giustificato mediante due argomenti principali che sono stati sostenuti dagli alfiери della cosiddetta liberazione animale, cioè Peter Singer e Tom Regan. Il primo si fonda sul riconoscimento della capacità di soffrire da parte degli animali e quindi sull'obbligo di applicare anche ad essi il principio utilitaristico che massimizza il benessere e minimizza la sofferenza. Il secondo, di tipo normativo, è quello che si fonda sul riconoscimento di un "valore inerente" agli animali e quindi sull'attribuzione anche ad essi di diritti che sono tradizionalmente attribuiti soltanto agli esseri umani.

Entrambi sono discutibili a vario titolo<sup>6</sup>; per esigenze di sintesi mi soffermo

<sup>6</sup> L'argomento di Regan ottiene il risultato di vietare l'uccisione degli animali anche per scopi alimentari, ma è un argomento che ha una premessa discutibile. La nozione di "valore inerente" è vaga, perché può essere riferita anche a entità come montagne, fiumi, alberi che pure non sono soggetti di diritto (cfr. Warren, 2012: 41) e inoltre solleva il problema se applicarla indistintamente a tutte le specie animali, il che condurrebbe a conseguenze assurde, oppure istituire una linea di distinzione fra esse, che però riproporrebbe una diversa forma di specismo. In generale, l'applicazione del concetto di diritto alle specie animali diverse da quella umana gene-

soltanto sull'argomento di Singer: esso non è conclusivo per chi intende vietare l'uccisione degli animali a scopo alimentare, perché è compatibile con una posizione welfarista che baratta il benessere degli animali con la liceità della loro uccisione. Come qualche critico di Singer ha evidenziato, adottando l'ottica di un animalismo radicale, la posizione di Singer può essere identificata non soltanto con quella dell'"onnivoro coscienzioso", ma anche con quella del "carnivoro compassionevole", che non rinuncia a mangiare carne, ma che, fino a che non uccide gli animali per cibarsene, li protegge e si preoccupa del loro benessere (cfr. Francione, 2012). Per questo alcuni rigettano il mito della *happy meat* (cfr. Haynes, 2012) e fanno notare che ogni forma di allevamento animale è sempre una forma di sfruttamento. Se si persegue lo scopo di un'effettiva liberazione animale, il veganesimo è quindi senz'altro un'opzione più coerente del vegetarianesimo e il passaggio ad esso sembra obbligato. Henry Salt, il pioniere moderno del vegetarianesimo, lo ha prefigurato esplicitamente, quando ha definito il vegetarianesimo come un «primo passo» per quello che egli, non essendosi ancora diffuso il termine "veganesimo" nel suo tempo, chiamava «vegetarianesimo estremo» (Salt, 1906: 8).

La domanda da sollevare nei confronti di quest'ultimo è però se la violenza connaturale all'atto del mangiare non venga semplicemente trasferita dal mondo animale a quello vegetale e se in questo ambito tale violenza sia lecita. Ho già accennato al rifiuto manicheo dell'agricoltura come forma di violenza nei confronti del mondo vegetale. Non si tratta di un caso isolato. Eliade riporta in suo libro la testimonianza del profeta dei nativi americani, Smohalla, che nella seconda metà dell'Ottocento, rigettava allo stesso modo l'agricoltura sulla base della credenza nella sacralità della terra (cfr. Eliade, 1965: 118). In questo divieto risuona l'immagine primordiale della *Terra Mater*, che ha alimentato moltissime rappresentazioni religiose della natura. In che misura il veganesimo può prendere in considerazione un simile divieto?

La concezione filosofica che giustifica questo divieto è quella pansichistica, secondo la quale la natura intera è animata, cioè senziente e capace di soffrire. Il pansichismo è una concezione plausibile oppure è una sciocchezza, come la definiva Agostino d'Ippona? In effetti, esso può apparire plausibile sia quando è collegato a una concezione religiosa o sacrale della natura sia per ragioni squisitamente filosofiche. Il filosofo Nagel, per esempio, ha suggerito di prenderla in considerazione nel quadro di una conce-

ra confusione semplicemente perché, come ha notato Passmore, «esso non è applicabile a ciò che non è umano» (1974; trad. it. 1986: 126).

zione filosofica della proprietà mentali che intende evitare tanto il dualismo delle sostanze quanto il riduzionismo materialistico e non ha escluso che questa giustificazione filosofica legittimi anche il pansichismo di tipo religioso (cfr. Nagel, 1979; trad. it. 1986: 176-189). Filosofi della mente come Chalmers elaborano una teoria simile senza riferimento alla religione e hanno rilanciato convintamente questa concezione nella discussione filosofica odierna (cfr. Seager, 2019). Se il pansichismo fosse accettato, o per motivi religiosi oppure per motivi filosofici o per una combinazione fra i due, e fosse realmente recepito anche dal punto di vista etico, l'alimentazione umana dovrebbe basarsi sul consumo dei frutti spontaneamente offerti all'uomo dalla natura. È quello che, in effetti, pensano fruttariani e crudisti, radicalizzando l'opzione vegana. Ma questo farebbe sì che gran parte dell'umanità morirebbe di fame o soffrirebbe di gravi carenze alimentari e a questo punto risulterebbe evidente la contraddizione con l'assunto etico di base dell'utilitarismo che intende minimizzare la sofferenza. Sarebbe infatti contraddittorio che gli unici animali, gli esseri umani, che si preoccupano di minimizzare la sofferenza in natura dovessero patire da questa decisione enormi sofferenze.

Detto sinteticamente: il vegetarianesimo, per esigenze di coerenza, indirizza al veganesimo e questo a sua volta al fruttarianesimo o comunque ad un'alimentazione frugivora, ma arrivati a questo punto emerge la contraddizione appena richiamata, che è un esempio della contraddizione generale che emerge inevitabilmente da ogni rigorismo etico. Anche in ambito sessuale la continenza, rigorizzata, diviene astinenza dai rapporti sessuali, ma quest'ultima comporta la fine della riproduzione umana.

Gli argomenti a favore del vegetarianesimo e del veganesimo si infilano, mi sembra, in questo *cul-de-sac* e quindi sono ben lungi dall'apparire convincenti. Eppure, chi è vegetariano o vegano sostiene questa posizione, di solito, convintamente, tanto convintamente da apparire, talora, come un "fissato". Da dove arriva la forza di questo convincimento? Una risposta potrebbe essere che esso è assimilabile ad una sorta di credo religioso. Com'è noto, una recente sentenza in Gran Bretagna (gennaio 2020) ha equiparato il "veganesimo etico" ad una religione o a un credo filosofico e quindi ha esteso ai suoi sostenitori il divieto di discriminazione sul piano civile e giuridico. Al di là della preoccupazione di garanzia civile e giuridica, la questione se vegetarianesimo e veganesimo siano religioni o meno rimane però aperta. Esistono analisi sociologiche che danno ad essa una risposta positiva: taluni parlano a questo proposito di una religione "dispersa" o "implicita", cioè di una religione che non presenta le caratteristiche strutturali di una religione tradizionale, ma è comunque in grado di offrire una

determinata concezione del mondo e quindi significati e valori che consentono agli individui che la seguono di orientare la propria azione nel mondo (cfr. Dyczeswka, 2008). Altri rilevano la conformità del veganesimo etico alla nozione di religione presente, per esempio, nelle leggi federali degli Stati Uniti (cfr. Johnson, 2015).

Tuttavia, le cose non sono semplici a questo proposito. Da una parte, bisogna distinguere la questione delle motivazioni religiose che talora ispirano i vegetariani e i vegani da quella se vegetarianesimo e veganesimo siano in sé religioni. La presenza di motivazioni religiose non rende automaticamente questi ultimi delle religioni. Dall'altra, si può discutere su quali siano le proprietà essenziali che consentano di definire un certo fenomeno come religioso. Alcuni scienziati della religione ritengono che sia impossibile dare una definizione sostanziale della religione, data l'estrema diversità delle forme religiose storiche. Se, per chi sostiene questa posizione scettica, è difficile affermare con certezza se grandi religioni come il buddismo siano o meno religioni, a maggior ragione lo è per il vegetarianesimo e il veganesimo.

A me sembra che vegetarianesimo e veganesimo non possano essere definite religioni in senso proprio, a meno che tali concezioni non facciano esplicito riferimento a entità sovraumane o soprannaturali. Se esse si collegassero in modo inequivoco ad una concezione sacrale della natura, che divinizza quest'ultima, potrebbero rientrare nel novero dei nuovi movimenti religiosi attivi nell'ambiente culturale occidentale, che è divenuto largamente post-cristiano e post-teista. Tuttavia, questa concezione sacrale della natura non è sempre presente e nella maggior parte dei casi vegetarianesimo e veganesimo presentano un insieme di ragioni etiche, estetiche, igieniche e economiche indipendenti dalla religione. Per questo motivo, non è possibile concepirle come religioni vere e proprie. Al contrario, è possibile sostenere che, quando scaturiscono principalmente dalla preoccupazione per il benessere degli animali, esse contribuiscono al declino dell'idea di una differenza qualitativa tra esseri umani e altri animali, che è tradizionalmente connessa alle religioni monoteistiche (cfr. Scruton, trad. it. 2008: 3).

#### 4. Conclusioni

Quali che siano le ragioni a favore di vegetarianesimo e veganesimo, il risultato è comunque quello di tracciare una chiara linea di distinzione tra ciò che è puro e impuro, una distinzione destinata invariabilmente a riflet-

tersi sul piano delle relazioni sociali. Per quanto questi stili alimentari siano spesso intesi come mere opzioni soggettive, che non sollevano alcuna pretesa di validità anche per gli altri, nondimeno essi considerano il cibo come un mezzo per regolare la relazione con gli altri. Infatti, a una mensa soltanto carnivora un vegetariano e un vegano non si siederanno.

Alcuni autori hanno criticato questo aspetto. Fabris, per esempio, sostiene che vegetariani e vegani dimenticano che «il mangiare è un'attitudine relazionale» (Fabris, 2019: 31); Scruton è ancora più duro, e sostiene che il vegetariano è un *food faddist*, uno che non comprende più «il carattere cerimoniale del mangiare, la cui essenza è ospitalità e dono» (Scruton, 2012: 27). Secondo Scruton il vegetariano, esattamente come il ghiottone, non coglie più il significato del pasto come dialogo umano, ponendo al centro della scena sé stesso, il proprio io, il proprio corpo (cfr. *ibidem*). Se le cose stanno così, il vegetarianesimo sarebbe addirittura un atteggiamento immorale.

Credo che queste critiche tocchino un punto importante, ma forse mancano di cogliere, a loro volta, che vegetarianesimo e veganesimo danno voce ad un'esigenza di ordine e di senso e quindi ad un bisogno identitario che in una società liberale fatica ad essere soddisfatto. Se in quest'ultima la formazione dell'identità non passa più, in modo prevalente, attraverso le differenze religiose, ideologiche, etniche e le differenze legate al possesso di beni materiali non soddisfano completamente, allora è inevitabile che essa utilizzi altri veicoli. Il cibo è uno di questi. Preoccupazioni etiche riguardanti la sofferenza degli animali o lo sfruttamento delle risorse ambientali e l'eco-sostenibilità degli stili di vita, unite a preoccupazioni igieniche circa la salute individuale e collettiva, offrono naturalmente una buona base per adottare uno stile di vita vegetariano o vegano, ma l'esito è pur sempre quello di tracciare una linea di distinzione tra “noi”, i puri o i più puri, e “loro”, gli impuri o i meno puri. In questo contesto, come in altri, la connessione con la sfera religiosa offre una giustificazione e una motivazione potente a cui non è facile rinunciare. Thoreau, per esempio, in un capitolo del suo famoso *Walden*, dove auspica per il futuro l'affermarsi di un stile di vita vegetariano, richiama esplicitamente il nesso fra questa scelta alimentare e la ricerca della purezza in chiave religiosa, sentenziando che «l'uomo fluisce subito a Dio quando il canale della purezza è aperto» (Thoreau, 1854; trad. it. 2006: 290).

Una conclusione plausibile è quindi che l'esigenza di purezza, collegata a quella di ordine, senso e identità, è qualcosa che tocca in profondità la natura umana anche in ambito alimentare e, quando non è espressa in forme religiose, lo è invariabilmente in forme quasi religiose o non religiose.

*Riferimenti bibliografici*

- Allegri, F. (2015), *Gli animali e l'etica*, Mimesis, Milano.
- Bell, R.M. (1985), *Holy Anorexia*, The University of Chicago Press, Chicago; trad. it. di A. Casini Paszkowski, *La santa anoressia*, Laterza, Roma-Bari 1998.
- Douglas, M. (1970), *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Penguin Books, Harmondsworth; trad. it. di A. Vatta, *Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù*, Il Mulino, Bologna 1993.
- Douglas, M. (1975), *Implicit Meanings. Essays in Anthropology*, Routledge & Kegan Paul, London; trad. it. parz. di E. Bona, *Antropologia e simbolismo. Religione, cibo e denaro nella vita sociale*, Il Mulino, Bologna 1985.
- Douglas, M. (1982), *In the Active Voice*, Routledge & Kegan Paul, London; trad. it. parz. di E. Bona, *Antropologia e simbolismo. Religione, cibo e denaro nella vita sociale*, Il Mulino, Bologna 1985.
- Dumont, L. (1966), *Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes*, Gallimard, Paris.
- Dyczewska, A. (2008), *Vegetarianism as an Example of Dispersed Religion*, in «Implicit Religion», XI, 2, pp. 111-125.
- Eliade, M. (1965), *Le Sacré et le Profane*, Gallimard, Paris.
- Fabris, A. (2019), *Etica del mangiare. Cibo e relazione*, Edizioni ETS, Pisa.
- Francione, G. (2012), *Animal Welfare, Happy Meat, and Veganism as the Moral Baseline*, in Kaplan, D.M. (ed.), *The Philosophy of Food*, University of California Press, Berkeley (CA), pp. 169-189.
- Giuliani, M. (2016), *La giustizia seguirai. Etica e halakhà nel pensiero rabbinico*, Giuntina, Firenze.
- Griffiths, P.J. (2018), *Christian Flesh*, Stanford University Press, Stanford (CA).
- Haynes, R.P. (2012), *The Myth of Happy Meat*, in Kaplan, D.M. (ed.), *The Philosophy of Food*, University of California Press, Berkeley (CA), pp. 161-168.
- Jeanmart, G. (2005), *La passion de manger chez Augustin et le faux plis d'un héritage stoïcien*, in «Revue philosophique de Louvain», CIII, 4, pp. 507-528.
- Johnson, L. (2015), *The Religion of Ethical Veganism*, in «Journal of Animal Ethics», V, 1, pp. 31-68.
- Kass, L.R. (1994), *The Hungry Soul. Eating and Perfecting of Our Nature*, The University of Chicago Press, Chicago-London.
- Nagel, Th. (1979), *Mortal Questions*, Cambridge University Press, Cambridge; trad. it. di A. Besussi, *Questioni mortali*, Il Saggiatore, Milano 1986.
- Neusner, J. (1995), *The Idea of Purity in Ancient Judaism*, in «Journal of the American Academy of Religion», XLIII, 1, pp. 15-26.

- Passmore, J. (1974), *Man's Responsibility for Nature*, Duckworth, London; trad. it. di M. D'Alessandro, *La nostra responsabilità per la natura*, Feltrinelli, Milano 1986.
- Prosperi, I. (2008), *Alimentarsi di false credenze. Agostino e la critica dei precetti alimentari manichei*, in «Doctor Virtualis», VIII, <https://doi.org/10.13130/2035-7362/140>
- Sacchi, P. (2007), *Sacro/profano, impuro/puro nella Bibbia e dintorni*, Morcelliana, Brescia.
- Salt, H.S. (1906<sup>2</sup>), *The Logic of Vegetarianism*, Georg Bell & Sons, London.
- Scruton, R. (2000), *Animal Rights and Wrongs*, Continuum, London; trad. it. di D. Damiani, *Gli animali hanno diritti?*, Cortina, Milano 2008.
- Scruton, R. (2012), *Real Men Have Manners*, in Kaplan, D.M. (ed.), *The Philosophy of Food*, University of California Press, Berkeley (CA), pp. 24-32.
- Seager, W. (ed., 2019), *The Routledge Handbook of Panpsychism*, Oxford University Press, Oxford-New York.
- Thompson, P.B. (2015), *From Field to Fork. Food Ethics for Everyone*, Oxford University Press, Oxford-New York.
- Thoreau, H.D. (1854), *Walden or Life in the Woods*; trad. it., *Walden ovvero la vita nei boschi*, BUR, Milano 2006.
- Warren, M.A. (2012), *A Critique of Regan's Animal Rights Theory*, in Pojman, P. (ed.), *Food Ethics*, Wadsworth, Boston (MA), pp. 39-45.
- Widengren, G. (1961), *Mani und der Manichäismus*, Kohlhammer, Stuttgart; trad. it. di Q. Maffi e E. Luppis, *Il Manicheismo*, Il Saggiatore, Milano 1964.

English title: Food purity between ethics and religion.

## Abstract

*The article argues that the attention (sometimes obsessive) given to food and the act of eating in contemporary Western societies as well as the spread of particular eating habits, like vegetarianism and veganism, have not to be understood simply as a search for physical and psychological health but as a search for a further dimension that can be generically defined as “spiritual”. However, being the term “spiritual” quite vague, the article focuses on the concept of purity, both in its religious and moral meaning. In a religious sense, purity is a means to enter into a relationship with divinity; in a moral sense, it is a way for reaching self-care or self-governance. This latter sense has become predominant after modern secularization, but it was not completely*

*separated from the first sense. The main thesis of the article is that the need for purity, involving that of social order, meaning of life, and cultural identity, deeply touches human nature, even in the food sphere. In this view, vegetarianism and veganism seem to be eating habits that satisfy the need for purity, whether they are motivated by religious or secular reasons or a combination of the two.*

Keywords: food purity; religion and food; food ethics; vegetarianism.

Andrea Aguti  
Università di Urbino / University of Urbino  
*andrea.aguti@uniurb.it*