

TEORIA

T

Rivista di filosofia
fondata da Vittorio Sainati
XLII/2022/1 (Terza serie XVII/1)

Food and Philosophy
Cibo e filosofia

Edizioni ETS

TEORIA

T *Rivista di filosofia*
fondata da Vittorio Sainati
XLII/2022/1 (Terza serie XVII/1)

Iscritto al Reg. della stampa presso la Canc. del Trib. di Pisa n° 10/81 del 23.5.1981

Direzione e Redazione

Dipartimento di civiltà e forme del sapere dell'Università di Pisa, via P. Paoli 15, 56126 Pisa,
tel. (050) 2215400 - www.cfs.unipi.it

Direttore Responsabile

Adriano Fabris

Comitato Scientifico Internazionale

Antonio Autiero (Münster), Damir Barbarić (Zagabria), Vinicius Berlendis de Figueiredo (Curitiba),
Bernhard Casper (Freiburg i.B.), Néstor Corona (Buenos Aires), Félix Duque (Madrid),
Günter Figal (Freiburg i.B.), Denis Guénoun (Parigi), Dean Komel (Lubiana), Klaus Müller (Münster),
Patxi Lanceros (Bilbao), Alfredo Rocha de la Torre (Bogotá), Regina Schwartz (Evanston, Illinois),
Ken Seeskin (Evanston, Illinois), Mariano E. Ure (Buenos Aires).

Comitato di Redazione

Paolo Biondi, Eva De Clerq, Silvia Dadà, Giulio Goria, Enrica Lisciani-Petrini, Annamaria Lossi,
Carlo Marletti, Flavia Monceri, Veronica Neri, Antonia Pellegrino, Stefano Perfetti, Augusto Sainati.

Periodico semestrale

Abbonamento (cartaceo, privato): Italia e UE € 40,00; extra UE € 50,00

Abbonamento (cartaceo, istituzionale): Italia e UE € 50,00; extra UE € 60,00

PDF (online, stampabile): privato (accesso individuale) € 40,00

PDF (online, stampabile): istituzionale (accesso con riconoscimento IP) € 40,00

Bonifico bancario intestato a

Edizioni ETS - Banca C.R. Firenze, Sede centrale, Corso Italia 2, Pisa

IBAN IT 21 U 03069 14010 100000001781

BIC/SWIFT BCITITMM

causale: abbonamento «Teoria»

«Teoria» è indicizzata ISI Arts&Humanities Citation Index e SCOPUS, e ha ottenuto la
classificazione “A” ANVUR per i settori 11/C1-C2-C3-C4-C5. La versione elettronica
di questo numero è disponibile sul sito: www.rivistateoria.eu

L'indice dei fascicoli di «Teoria» può essere consultato all'indirizzo: www.rivistateoria.eu

Qui è possibile acquistare un singolo articolo o l'intero numero in formato PDF, e anche
l'intero numero in versione cartacea.

I numeri della rivista sono monografici. Gli scritti proposti per la pubblicazione sono double blind
peer reviewed. I testi devono essere conformi alle norme editoriali indicate nel sito.

© Copyright 2022 Edizioni ETS

Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa

info@edizioniets.com - www.edizioniets.com

Distribuzione

Messaggerie Libri SPA - Sede legale: via G. Verdi 8 - 20090 Assago (MI)

Promozione

PDE PROMOZIONE SRL - via Zago 2/2 - 40128 Bologna

ISBN 978-884676361-7

ISSN 1122-1259

Contents / Indice

Andrea Aguti, Damiano Bondi

Premise / Premessa, p. 5

Andrew Chignell

Inefficacia, disperazione, fare la differenza:
un'applicazione secolare dell'argomento morale kantiano, p. 7

Massimo Donà

Vino e vera realtà. I disegni della fantasia,
tra leggerezza e mobilità, p. 31

Adriano Fabris

Etica del bere, p. 43

Paolo Gomarasca

Il genocidio della fame, p. 53

Flavia Monceri

Sicurezza alimentare e sovranità alimentare:
questioni aperte, p. 69

Ulrico Agnati

Cibo e identità politico-religiosa tra paganesimo
e cristianesimo, p. 85

Andrea Aguti

La purezza alimentare tra etica e religione, p. 101

Paolo Trianni

Filosofia del vegetarianesimo e della condizione animale, p. 117

Nicola Perullo

Per un'estetica relazionale come dietetica della cura:
sul mangiare carne, p. 133

Damiano Bondi

Coltivare la carne. Considerazioni etico-ontologiche
sulla *cultured meat*, p. 149

Premise / Premessa

Food has become a matter of choice, therefore a matter of ethics. Much more than in the past centuries, nowadays every kind of food is virtually available in each season of the year and in each latitude of the earth. In this regard, contemporary Western society shows a kind of dualistic attitude. On one hand there is a complete – and often intentional – ignorance about the origin of what we eat, and a decrease of self-cooking practices: we are becoming merely “food consumers” (*JustEat* company is a clear example of this change, even in its name). On the other hand, many ethical issues have raised concerning what we choose to eat, in terms of impact, sustainability, quality and wellness. Several socio-ethical movements regarding nourishment have been born in the last decades, from the fruitarians to the Paleo Diet followers, and “classical” vegetarianism is increasing all over the world, even in Europe.

In this issue we aim to investigate the complex phenomenon of food and nourishment, according to an eminently philosophical perspective, but in an interdisciplinary horizon. Indeed, the idea of this publication comes from a conference held at University of Urbino (Department of Economics, Society, Politics) in October 2021 about food sustainability, on whose first day numerous scholars from different disciplines debated, from economics to sociology to political sciences, while on the second the *focus* was more ethical-philosophical and religious-philosophical. We hope that this same spirit of dialogue and study animates this issue of «Teoria».

Il cibo è diventato una questione di scelta, dunque una questione etica. Molto più che nei secoli passati, oggi ogni tipo di cibo è potenzialmente disponibile in ogni stagione dell'anno e in ogni latitudine del globo. La società

occidentale contemporanea mostra in merito due atteggiamenti opposti. Da una parte c'è una ignoranza quasi completa – e spesso intenzionale – circa l'origine di ciò che mangiamo, e un calo delle pratiche di cucina domestica: stiamo diventando meri “consumatori di cibo”. Dall'altra parte, molte questioni etiche sono sorte su ciò che scegliamo di mangiare, in termini di impatto, sostenibilità, qualità e benessere. Negli ultimi decenni sono nati molti movimenti di “nutrizione consapevole”, e il vegetarianismo sta aumentando in molte zone del mondo economicamente più sviluppato, Europa compresa.

In questo fascicolo ci proponiamo di approfondire alcune questioni che riguardano un fenomeno complesso come quello del cibo e del nutrimento, secondo una prospettiva eminentemente filosofica, ma con sguardo interdisciplinare. Infatti, lo spunto iniziale di questa pubblicazione nasce da un convegno tenutosi nell'Università di Urbino (Dipartimento di Economia, Società, Politica) ad ottobre 2021 sul tema della sostenibilità alimentare, che ha visto dialogare tra loro, nella prima giornata, numerosi studiosi di discipline diverse, dall'economia alla sociologia alle scienze politiche, per poi proseguire nei giorni successivi con un *focus* più etico-filosofico e filosofico-religioso. Questo stesso spirito di dialogo e approfondimento, ci auguriamo, anima il presente numero di «Teoria».

Andrea Aguti
Damiano Bondi

Andrew Chignell

Inefficacia, disperazione, fare la differenza: un'applicazione secolare dell'argomento morale kantiano¹

Non importa quanti dubbi possano sorgere dalla storia contro le mie speranze, dubbi che, se fossero *provati*, sarebbero in grado di farmi desistere da un compito apparentemente così inutile; *finché questi dubbi non potranno essere resi del tutto certi*, io non potrò scambiare il dovere con la regola della prudenza di non tentare l'irrealizzabile.

I. Kant, *Sul detto comune*: “Questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica” (1793), III

1. *Inutilità e opportunismo*

Partiamo con l'assumere che c'è un buon argomento per il principio seguente:

Non produrre: è moralmente sbagliato partecipare volontariamente alla produzione di A.

“Produzione di A” è semplicemente un segno posto; il lettore è invitato a riempire lo spazio vuoto. Con “partecipazione volontaria” intendo qualcosa

¹ [Titolo originale *Despair, Trust, and Difference-Making: A Secular Version of a Kantian Moral Argument*] Questo articolo è la versione rivista e abbreviata di un mio contributo ad un volume esplicitamente dedicato agli animali (Allais, Callanan, 2020), ed è a sua volta un ampliamento di alcune sezioni di un altro contributo per un manuale di etica del cibo (Barnhill *et al.*, 2016). Ringrazio i curatori di questo volume, e quello della rivista «Teoria», per avermi permesso di estrarre e rivedere materiali precedenti per il presente saggio. Quello che qui si offre è il nocciolo dell'argomento presentato negli altri contributi, rivisto e aggiornato sulla base di alcune più recenti sollecitazioni.

come “essere orientati o impegnati in, non venendo obbligati o costretti, di solito con lo scopo di fare in questo modo qualcosa di buono”. Un esempio tratto dall’etica animale o dall’etica del cibo potrebbe essere “crescere e nutrire gli animali con lo scopo di vendere i loro corpi, le secrezioni, le uova”. Un altro esempio di A potrebbe essere l’attività di produzione che si svolge in aziende che sfruttano i lavoratori, in miniere di cobalto, in coltivazioni di caffè, cioccolato e avocado, in fabbriche di cellulari, in concerie, in miniere di diamanti e così via².

Ora, consideriamo un consumatore medio, dotato di mezzi economici medi, e chiamiamolo Oppy. A Oppy piacciono la carne, il formaggio, il cioccolato, i pantaloni a tuta e ha un particolare debole per le scarpe di pelle. Gli piace risparmiare comprando maglie sportive a basso costo e caffè non solidale. Trova anche irresistibili gli *iPhones*, soprattutto quando sono contenuti in una custodia diamantata (di nuovo, ognuno ci metta quello che vuole). Quindi a Oppy piacerebbe comprare questi prodotti che si trovano nelle nostre catene di distribuzione globale, ma ritiene anche che alcune delle attività connesse a queste produzioni siano moralmente discutibili. In altri termini, ritiene che *Non produrre* valga a loro riguardo. Inoltre egli pensa, come molti di noi, che *Non produrre* si colleghi a

Non acquistare: è moralmente sbagliato comprare i prodotti dell’attività A se esistono alternative prontamente disponibili³.

E così, finora, Oppy ha resistito all’impulso a acquistare.

Recentemente, tuttavia, Oppy ha dovuto riflettere su alcuni fatti empirici preoccupanti, che sembrano sfidare la mossa che porta dal *Non produrre* al *Non acquistare* e sono collegati a molte attività di produzione che si svolgono nel contesto globale contemporaneo. Questi fatti, per dirla all’ingrosso, riguardano l’enorme grandezza e complessità del sistema industriale, che porta il 99% dei prodotti nei nostri frigoriferi, nelle nostre dispense e nei nostri armadi, e rende *estremamente* improbabile che la scelta individuale di non comprare questi prodotti abbia un qualsiasi effetto sul sistema. Ciò è particolarmente vero per le catene “ottuse” di distribuzione che ci riforniscono di prodotti animali industriali. Questi sistemi sono ottusi perché i beni in

² Mi riferisco qui alla serie *Rotten* (2019), trasmessa su Netflix, che presenta, episodio dopo episodio, varie questioni popolari legate al cibo e induce lo spettatore a pensare che nell’industria alimentare nessun prodotto sarà mai esente da crudeltà.

³ Tralascio di specificare per i nostri scopi quali siano le “alternative” e il significato di “prontamente”.

questione (per esempio i prodotti derivanti dai polli) sono ordinati in grandi quantità lungo tutto il corso della catena distributiva – dai ristoranti ai vari fornitori, dall'allevatore all'incubatrice – piuttosto che uno per uno. Per questo, anche se il *sandwich* di pollo di un *fast food* contenesse (supponiamo) un ventesimo di pollo, il fatto preoccupante è che il sistema di distribuzione dà a Oppy *assai* meno di un ventesimo di probabilità (per esempio il 5%) che quello che ordina al *fast food* faccia la differenza per qualunque pollo particolare. Se però prendiamo in considerazione le variazioni stagionali, lo stoccaggio, lo spreco e altri effetti di “disturbo” della catena distributiva⁴, allora la probabilità che compri un *sandwich* di pollo che superi “la soglia” [facendo la differenza] diviene, come afferma Mark Budolfson, “infinitesimale” (2016: 208).

Detto in modo diverso: calcolare l'effetto atteso per ogni cliente che ordina un *sandwich* di pollo sarebbe difficile, dati tutti questi fattori, ma chiaramente *non si approssima in nessuna maniera* a un ventesimo di pollo⁵. Ne risulta che l'utilità della risposta che mediamente ci si aspetta in questi contesti – ovvero la responsabilità ripartita e assegnata all'effetto *medio* di ogni consumatore individuale – è viziata⁶. O comunque questa è la conclusione di Oppy. Dopo aver riflettuto su tutto questo, egli arriva a ritenere che i suoi modelli di consumo non faranno alcuna differenza in rapporto a molti prodotti industriali. E poiché gli piacciono veramente i dolci, le maglie sportive e i cellulari, egli ora si sentirà libero di proseguire e di acquistare

⁴ Per esempio: mode culturali possono far crescere la richiesta di certi *tagli* di pollame (il petto di tacchino per la Festa del Ringraziamento, le ali di pollo negli anni in cui la squadra locale di football va bene ecc.). Ma gli animali arrivano interi e se ali sono molto richieste quest'anno, la decisione di non mangiare *sandwich* di pollo avrà ancora meno probabilità di influire sul numero di polli prodotti e processati, perché i rivenditori domanderanno il maggior numero di ali possibile. Su questo punto ringrazio per le conversazioni lo scienziato del cibo ed esperto di pollame Joe Regenstein; cfr. anche Parcell, Pierce (2000).

⁵ Halteman e McMullen (2018) riconoscono queste oscillazioni nel mondo reale nell'approvvigionamento di pollame, mai poi osservano che il consumatore “saprà poco o nulla della distanza da una soglia presso il suo particolare rivenditore, e ancor meno più a valle della catena di approvvigionamento”. Questo è vero, ma nella situazione turbolenta di mercato qui descritta, l'ignoranza di un consumatore su dove si trovi esattamente rispetto alla soglia successiva sembra ininfluenza. Il solo riconoscimento che la probabilità di trovarsi su *qualsiasi* soglia è estremamente piccola, è sufficiente perché sorgano preoccupazioni sulla inutilità. Oppy può facilmente venire a sapere che il risultato più probabile – date le oscillazioni, gli effetti di disturbo e le tendenze del mercato – è che la sua decisione di astenersi aumenterà semplicemente lo spreco alimentare di un *hamburger* in quel mese.

⁶ Per versioni dettagliate di questo argomento, cfr. Budolfson (2016; 2018). Per varie versioni della risposta standard, cfr. Singer (1980); Kagan (2011); Norcross (2004); Halteman, McMullen (2018).

la prossima volta che ne ha l'occasione. Notiamo che non si tratta di debolezza del carattere: Oppy rimane pienamente convinto del *Non produrre*. Semplicemente ha rinunciato all'assunto che il *Non produrre* implichi il *Non acquistare*. È divenuto, cioè, un opportunista⁷.

Molti filosofi (Martin, 1976; Frey, 1985; Budolfson, 2018; Michaelson, 2016a; Kingston, 2020) hanno dimostrato quanto tali preoccupazioni sull'inutilità siano rilevanti per chi sostiene il passaggio dal *Non produrre* al *Non acquistare* nell'ottica del consequenzialismo dell'atto. Questo accade perché il consequenzialismo dell'atto (da ora in poi consequenzialismo) accetta il seguente principio:

Principio di conseguenza causale (PCC): l'azione A è moralmente sbagliata soltanto se la conseguenze causali di A sono peggiori di quanto sarebbero state se si fosse potuto perseguire un'alternativa facilmente disponibile ad A⁸.

“Peggior” è qui tipicamente costruito in modo welfarista ampio, dove quello che conta è il benessere di animali senzienti⁹. Così, dato il PCC, se l'acquisto privato¹⁰ di un *sandwich* di pollo che è sbagliato produrre quasi certamente *non* causerà alcuna diminuzione del benessere, e invece certamente *porterà* ai beni del nutrimento e del piacere gustativo, allora esso non può essere moralmente sbagliato. Potrebbe essere perfino moralmente richiesto. Questo conduce a un trilemma per il consequenzialista: rinunciare al PCC, rinunciare al *welfarismo*, o rinunciare al *Non acquistare* accettando comodamente l'opportunismo. L'intera problematica è quindi ora riferita all'obiezione della *inutilità* (o dell'*inefficacia* o dell'*impotenza causale*) del consequenzialismo.

Com'è evidente, se i fatti empirici descritti sopra si diano effettivamente è una questione empirica. Le catene di approvvigionamento industriali del mondo reale per i prodotti non deperibili, ad esempio, hanno maggiori probabilità di essere integrate verticalmente rispetto a quelle per i prodotti

⁷ Per il termine “carnivoro opportunista” cfr. Almeida, Bernstein (2000). Per una discussione ulteriore sull'opportunismo di Oppy, cfr. Chignell (2016).

⁸ Almeida, Bernstein (2000: 206) afferma che questo sia un bicondizionale, ma il punto che sto trattando non implica un assunto così forte.

⁹ Alcune visioni welfariste restringono gli esiti moralmente rilevanti soltanto agli animali umani. Joseph Raz chiama questo “il principio umanistico”. “La spiegazione e la giustificazione della bontà o della malvagità di qualcosa deriva alla fine dal suo contributo, attuale o possibile, alla vita umana e alla sua qualità” (1986: 194). Qui lavoro con un'immagine welfarista che non è antropocentrica (e specista) in questo modo.

¹⁰ Ci si riferisce al carattere privato dell'acquisto per prevenire l'obiezione che l'azione del compratore potrebbe avere un'influenza sul comportamento degli altri intorno a lui.

deperibili¹¹. Per evitare questo problema, possiamo porlo in modo condizionale: *se* ci sono fatti empirici così preoccupanti su alcune delle nostre catene di approvvigionamento industriali, tali che è estremamente improbabile che un acquisto individuale dei loro prodotti faccia una differenza *causale* per il benessere generale, allora il passaggio apparentemente intuitivo da *Non produrre* a *Non acquistare* è bloccato¹².

Alcuni filosofi (Michaelson, 2016b; Budolfson) hanno sostenuto che queste preoccupazioni sull'inutilità riguardano anche certi sforzi *non-consequenzialisti* di operare il passaggio da *Non produrre* a *Non acquistare*. Per esempio, rendono le cose difficili a quelli che ritengono che *soltanto* gli atti che comportano o portano alla trasgressione o alla violazione dei diritti siano moralmente sbagliati. Questo perché, come i fatti empirici indicano, è estremamente improbabile che la scelta di un individuo di acquistare i prodotti di un sistema gigantesco e insensibile, infranga o violi alcun diritto. E la maggior parte dei non-consequenzialisti di questa specie concederà che sia consentito compiere azioni che presentano un'estrema improbabilità di trasgredire o violare dei diritti.

Altre specie di non-consequenzialismo (certe forme di etica delle virtù, di etica del valore simbolico o espressivo, la teoria dei comandi divini e perfino la teoria etica neo-kantiana di Parfit¹³) non sono vulnerabili a questa forma di obiezione dell'inefficacia; tuttavia, la decisione di comprare i prodotti di un'attività moralmente sbagliata può risultare lo stesso viziosa, simbolicamente inaccettabile, proibita dalla divinità, o categoricamente irrazionale e quindi non permessa, anche se non avesse conseguenze negative per il benessere¹⁴.

Oppy, per parte sua, trova queste ultime teorie misteriose e/o implausibili, essendo un convinto consequenzialista. Per questo, nonostante la sua incrollabile fiducia nel *Non produrre*, ora egli non ha problemi nell'essere un opportunist. Il principio sottoscritto dal ragionamento di Oppy è più o meno il seguente:

¹¹ Cfr. Halteman, Mullen (2018).

¹² Nota che i fatti empirici indicano anche che la scelta di acquistare qualcosa di prodotto su piccola scala o su scala familiare ha *molte più* probabilità di fare la differenza. Quindi se qualcuno come Oppy mantiene il principio del *Non produrre* su tutta la linea, egli dovrebbe adottare un atteggiamento opportunistico soltanto con i prodotti del sistema *industriale*.

¹³ Cfr. le riformulazioni dell'Imperativo Categorico in risposta al "problema delle differenze impercettibili" (2011: 341).

¹⁴ Per un'applicazione della teoria del valore simbolico alla questione del consumo alimentare, cfr. Cuneo (2016).

Malvagità come ragione per astenersi: la malvagità della produzione di A è una ragione per astenersi dal comprare A *soltanto se* astenersi ha una non trascurabile probabilità di fare la differenza rispetto alla malvagità di A.

L'idea più generale qui è:

Malvagità come ragione per agire: la malvagità di una certa situazione è una ragione per compiere l'azione *soltanto se* questa azione ha una non trascurabile probabilità di fare la differenza rispetto alla malvagità di tale situazione.

Oppy, accettando PCC, sta assumendo che ciò che “fa la differenza” dovrebbe essere costruito in modo *causale*:

Fare la differenza in senso causale: un'azione A fa la differenza rispetto a una situazione S se e soltanto se A causa un cambiamento in S.

Varrebbe la pena di riflettere ancora sul fatto se le teorie consequenzialistiche possano respingere concettualmente l'obiezione dell'inefficacia (e impedire l'acquisto opportunistico) senza rinunciare a uno o più dei propri principi fondanti. Ma non intendo proseguire oltre il dibattito in questa sede¹⁵. In questo saggio voglio semplicemente assumere senza argomenti ulteriori che Oppy è nel giusto: l'inferenza dal *Non produrre* al *Non acquistare* è difficilmente motivabile in un contesto consequenzialistico, dati i fatti empirici sopra ricordati.

Di seguito, propongo di distogliere la nostra attenzione da Oppy per focalizzarla su un altro personaggio: Hope. Come vedremo, a Hope piacciono i prodotti industriali tanto quanto piacciono a Oppy, però Hope pensa di avere forti e *indipendenti* ragioni per considerare vero il *Non acquistare*. Queste ragioni possono includere l'appello a una delle teorie non consequenzialistiche sopra menzionate, ma in ogni caso *non* dipendono dal fatto che le sue azioni causali facciano la differenza in termini di aumento o diminuzione del benessere. Tuttavia, Hope, spesso – e abbastanza comprensibilmente – trova che i suoi sforzi per aderire al *Non acquistare* siano minacciati da quei fatti empirici preoccupanti che hanno convertito Oppy all'opportunismo. E non è sola in questo: per molti di noi, il riconoscimento che la nostra astensione

¹⁵ Ho cercato di farlo in parte in Chignell (2016). Cfr. Nefsky (2018) per un'utile panoramica di tali sforzi. Kingston (2020, e *draft*) sostiene, con uno spirito opportunistico, che focalizzarsi sui modelli di consumo individuale è un diversivo. Invoca, invece, un atteggiamento di “rinuncia” in base al quale prendere i benefici (in tempo, denaro e risorse) che ricaviamo dal consumo di prodotti industriali facilmente disponibili, cercando di “rimediare” in modi più efficaci (spesso politici o attivisti).

quasi certamente non fa alcuna differenza rispetto al sistema moralmente discutibile che stiamo boicottando, pone una seria minaccia *psicologica* alla risoluzione morale che abbiamo messo in atto. Ed è così anche se rigettiamo *Malvagità come ragione per agire*, cioè anche se le nostre ragioni per astenerci non dipendono dalle azioni che fanno la differenza.

Ecco un altro modo per illustrare la differenza tra Oppy e Hope. La versione usuale dell'obiezione dell'inefficacia è *concettualmente morale*: sfida l'assunto, apparentemente intuitivo, che il *Non acquistare* derivi dal *Non produrre*, mostrando che le teorie consequenzialistiche implicano l'opposto in circostanze dove le scelte sono quasi certamente inefficaci. La versione del problema che invece considero qui è *psicologicamente morale*: parte dalla convinzione che il *Non acquistare* sia vero per ragioni non consequenzialistiche. Quindi sottolinea che molte persone (come Hope), che hanno questa visione ma sono inclini a acquistare, saranno spesso psicologicamente demoralizzate in condizioni di inefficacia *percepita*, essendo quindi incapaci a resistere¹⁶. Il caso di Hope, quindi, a differenza di quello di Oppy, implica un tipo di debolezza del carattere.

Sebbene sia vissuto ben prima dell'avvento degli allevamenti intensivi e delle enormi catene di distribuzione, Immanuel Kant ha qualcosa di illuminante da dire sulla situazione di Hope. Nel 1790 egli ha sviluppato quello che sembra una nuova versione della sua prova morale, proprio quando le sue speranze riguardanti la Rivoluzione francese si stavano tramutando in disperazione. La chiamo la versione "psicologico-morale", per evidenziare il fatto che – a dispetto della versione più conosciuta, contenuta nella seconda *Critica* –, essa si basa su premesse empiriche che riguardano le nostre tendenze a sperare o disperarsi, il nostro bisogno di avere fiducia in Dio o in qualche altro meccanismo sovrasensibile per sostenere la nostra risoluzione morale-psicologica. Il mio obiettivo qui non è discutere la psicologia morale teistica di Kant, bensì vedere se esiste un analogo secolare della prova che potrebbe funzionare per persone che vivono in contesti industriali contemporanei e che, come Hope, sono demoralizzati dalla nostra apparente inefficacia. C'è qualcosa di analogo alla fiducia in Dio che può sostenere la risoluzione morale in tali circostanze, ma senza implicare un impegno sovrasensibile (*supersensible commitment*)?

¹⁶ Nota che questo non significa che l'inefficacia debba essere reale; basta soltanto che la catena distributiva e la situazione causale siano *percepite* come insensibili.

2. Demoralizzazione e disperazione

Abbiamo stabilito sopra che Hope ha già un argomento che le consente di colmare il divario tra *Non produrre* e *Non acquistare* senza fare appello alla differenza causale. Una famiglia di tali argomenti invoca il valore simbolico di “stare con il bene” ed evitare la “contaminazione morale”, non consumando i prodotti di una pratica moralmente discutibile (vedi Hill, 1979; Appiah, 1986; Cuneo, 2016; Boey, 2016). Un altro invoca una ragione di “complicità” o il principio di “non trarre vantaggio dall’errore”, che vieta l’acquisto anche se non fa differenza causale (Martin, 2016; McPherson, 2016). Un’altra famiglia fa appello a considerazioni teoriche o psicologiche sulla virtù che non richiedono alcuna differenza causale (Nobis, 2002; Halteman, Halteman Zwart 2016; Bramble, 2015). Un’altra ancora sottolinea che un individuo può essere una *causa congiunta* di esiti negativi anche senza fare una differenza causale, e che la malvagità inerente all’essere una causa congiunta può rappresentare un motivo per astenersi (Parfit, 1984; Harman, 2016; Alibertart, 2019). Meno comune tra gli esperti di etica applicata di quanto non sia nel mondo reale è la famiglia degli argomenti religiosi: alcune persone potrebbero approvare il *Non acquistare* perché pensano che l’acquisto di prodotti derivanti da sistemi moralmente illeciti sia contro la volontà di Dio o non conforme al piano di Dio per noi.

Come abbiamo visto sopra, tuttavia, anche se Hope accettasse *Non acquistare* su una di queste altre basi, o semplicemente come frutto di un’intuizione morale indipendente, i fatti empirici preoccupanti rimangono: le sue scelte alimentari rispetto al sistema industriale difficilmente potranno fare una differenza significativa. Questo ha un profondo effetto psicologico sulla risoluzione morale di Hope. In altre parole, la sua consapevolezza dei fatti che hanno portato Oppy all’opportunità porta Hope a una forma molto naturale di *demoralizzazione*:

(D1) Sconforto generale e abbattimento di fronte alle probabilità a lunghissimo termine di fare una significativa differenza positiva rispetto agli esiti di cui si è moralmente preoccupati.

Questo a sua volta produce un altro e più grave tipo di *de-moralizzazione*:

(D2) Perdita della risoluzione psicologica necessaria per fare ciò per cui l’agente crede *ancora* di avere una ragione morale.

Chiamo lo stato di essere doppiamente demoralizzato in questo modo *disperazione*. Quando Hope cade nella disperazione, è soggetta a rinunciare al

suo boicottaggio e a tornare ad acquistare tutto ciò che è più conveniente, gustoso e abbordabile, nonostante i suoi continui scrupoli morali¹⁷.

Queste riflessioni sulla demoralizzazione suggeriscono che, oltre a mettere allo scoperto i fatti empirici preoccupanti connessi ai sistemi industriali, c'è un'altra questione empirica che dobbiamo considerare in relazione all'inefficacia. È una questione empirico-psicologica su quali tipi di impegno di fondo o stati di fiducia siano migliori per aiutare gli agenti ordinari a evitare la disperazione in presenza di inefficacia percepita. Kant pensava che qualcuno che ha fede nell'esistenza di una divinità benevola, e confida che questo essere stia lavorando dietro la scena per piegare l'arco della storia verso la giustizia (forse anche prendendo nota e ricompensando i nostri sforzi), avrà spesso più risorse per sostenere la sua risoluzione morale, nonostante le battute d'arresto nel breve periodo e l'inefficacia e l'inutilità percepite. Qui voglio considerare se analoghe forme di ragionamento, e analoghi tipi di fiducia, possano aiutare con la versione psicologica dell'obiezione di inefficacia in contesti secolari di consumo.

3. *Un argomento morale-psicologico nel contesto consumistico contemporaneo*

Dato che il sistema A moralmente discutibile è profondamente insensibile ai lievi cambiamenti della domanda, qualsiasi tentativo da parte di Hope di inculcare la convinzione conclamata secondo cui *la mia astensione farà una significativa differenza positiva* sarebbe un miserabile esercizio di pio desiderio e autoinganno. La stessa *fede* in quella proposizione sembra più un salto kierkegaardiano che un piano ragionamento kantiano. Ma Kant anticipa James, e altri della tradizione pragmatista moderata, rifiutando l'idea che un argomento morale possa supportare una conclusione se si hanno forti ragioni per credere alla *negazione* di tale conclusione.

Su questo sfondo, consideriamo un argomento morale che si basi, come la prova morale-psicologica di Kant, su un'affermazione circa ciò che ci è richiesto per mantenere la nostra risoluzione morale:

¹⁷ Per stabilire questo avremmo bisogno di studi sociologici sul comportamento dei consumatori e degli attivisti che rispondono alla percezione dell'inefficacia. È interessante che lo stesso Meat Institute citi, sulla base di recenti interviste realizzate dalla CNN e dalla USDA, che, del 5 % degli americani che afferma di essere vegetariano, "intorno al 65% confesserà, se pressato, di aver mangiato prodotti a base di carne nelle ultime 24 ore". Qual è la conclusione del Meat Institute? "Alla fine la carne è fantastica – e irresistibile" (North American Meat Institute, n.d., 2). <https://www.meatinstitute.org/index.php?ht=d/sp/i/101931/pid/101931>, 15 Oct 2020.

(1) *Non acquistare*: è moralmente sbagliato acquistare i prodotti di attività moralmente illecite se sono apertamente disponibili delle alternative. [Da un argomento indipendente o da intuizione morale]

(2) Sarebbe *de-moralizzante* nel primo senso (D1) (cioè porterebbe a scoraggiamento e abbattimento) per me non essere in grado di avere una speranza sostanziale sul fatto che la mia astensione dall'acquisto di prodotti-A farà una differenza positiva significativa, nel lungo periodo, rispetto ad A. [Premessa empirica]

(3) Tale demoralizzazione ha un effetto snervante sulla mia risoluzione, ed è quindi *de-moralizzante* nel secondo senso (D2): quasi certamente fallirò nei miei sforzi per astenermi dall'acquistare prodotti A nel lungo periodo. [Premessa empirica]

(4) La disperazione di questo tipo è seriamente indesiderabile dal punto di vista morale. [da (1*)-(3*)]

(5) Dunque, c'è un serio vantaggio morale per me nel poter avere una speranza sostanziale che la mia astensione dall'acquisto di prodotti A farà una significativa differenza positiva rispetto ad A. [Da (2*)-(4*)]

Fin qui tutto bene: sembra un semplice argomento per la razionalità pratica della *speranza* sul fatto che astenendomi farò in qualche modo una significativa differenza positiva rispetto al sistema in questione, dove “significativa differenza positiva” comporta un miglioramento delle condizioni di benessere degli animali e dei lavoratori coinvolti in A. Tutto ciò è molto più facile che generare direttamente la *fede* sul fatto che farò una differenza positiva significativa; è anche molto meno problematico da un punto di vista razionale, poiché, dati i semplici fatti empirici, è molto improbabile che faccia una qualche differenza. Si noti che il termine “significativo” viene lasciato vago, proprio perché la quantità di “differenza da fare” per evitare la disperazione varia chiaramente da persona a persona.

Quali sono le condizioni per avere questa specie di speranza che sostiene la risoluzione? Sembra che una simile speranza forte o sostanziale richieda più del semplice presupposto che il suo oggetto sia possibile.

Piuttosto,

(6) la speranza sostanziale che p richiede la fiducia positiva o la fede sul fatto che p sia realmente, praticamente possibile [premessa teorica]

E da (5) e (6) possiamo inferire che

(7) dunque, c'è un serio vantaggio morale per me nell'essere capace di credere o di aver fede sul fatto che sia realmente e praticamente possibile che il mio astenermi dai prodotti A faccia una differenza significativa positiva rispetto ad A.

Infine,

(8) Se un essere o uno stato di cose è realmente e praticamente possibile, allora ci deve essere qualcosa nel mondo reale che possa sostenere questo fatto. [concetto di “reale possibilità pratica”]

Le persone con una grande forza di volontà possono trovare psicologicamente possibile concludere qui la questione. Anche se manca loro il gusto del pollo piccante fritto, questi pilastri di moralità si asterranno dall'acquistare tali prodotti nella ferma speranza che le loro azioni, nel tempo, produrranno *in qualche modo* una significativa differenza positiva di benessere rispetto al sistema industriale di allevamento di pollame. In altre parole, nonostante le probabilità incredibilmente basse (a livello globale, l'industria macella 2000 volatili al secondo!), i “pilastri morali” possono mantenere la loro convinzione o la loro fede sul fatto che sia realmente e praticamente possibile che la loro astensione faccia una differenza significativa – e questo basta per sostenere la loro determinazione.

Ma senza una *qualche* rassicurazione sul fatto che la giustizia prevarrà, simili pilastri di moralità sono assai difficili da trovare.

Per la maggior parte di noi, aggrapparsi alla speranza nella pura e semplice possibilità che la nostra scelta possa in qualche modo fare una differenza significativa è estremamente difficile, soprattutto quando i prodotti in questione sono così convenienti, gustosi e disponibili.

Altri potrebbero cercare di rafforzare la propria determinazione concentrandosi sul fatto che una propria centralità nella catena di approvvigionamento sia almeno possibile. È di fatto possibile, in altre parole, che questo sia il mese in cui tutti gli altri nella regione acquisteranno esattamente il giusto numero di panini, fino alla soglia in cui un solo altro acquisto causerebbe (attraverso una serie di effetti lungo la catena di approvvigionamento) un nuovo lotto di (diciamo) 5000 polli da incubare. Essere cruciali in questo modo è almeno minimamente possibile e, se si desse il caso, allora la scelta di astenersi farebbe davvero una differenza positiva significativa.

I dati sulla psicologia empirica individuale giocano un ruolo chiave qui. Qualcuno come Hope, qualcuno cioè che è sempre sul ciglio della demoralizzazione, può provare a concentrarsi sulla possibilità “infinitesimale” della propria centralità, e vedere se ciò sia sufficiente a sostenerla. In altre parole,

può provare a dare a questa possibilità un posto importante nella sua mente ogni volta che i suoi colleghi la trascinano al bar in una “notte di shottini e ali di pollo” (*Shotz-n-Wingz Nite*), e in questo modo far sì che il pensiero di tutta la sofferenza del pollo che *potrebbe* star impedendo sostenga la propria risoluzione¹⁸. Ma non sarà facile: dati i semplici fatti empirici, la possibilità che Hope sia *sempre* a un punto di soglia è incredibilmente piccola – ancora più piccola se la si pensa lì al bar. Sarà quindi difficile per Hope evitare di scivolare nella disperazione e di fare ciò che ritiene moralmente sbagliato (soprattutto dopo alcuni shottini).

Secondo la nozione di speranza che preferisco, la differenza chiave tra speranza e disperazione ha a che fare con ciò su cui il soggetto pone la propria attenzione mentale, su ciò su cui si “focalizza”. Potrei desiderare fortemente qualcosa e considerarlo possibile, ma se continuo a focalizzarmi sul fatto che comunque si tratta di qualcosa di estremamente improbabile, allora cado nella disperazione. Se invece sono disposto a focalizzarmi sulla stessa cosa “sotto l’aspetto della sua possibilità”, cioè come qualcosa che ha almeno una possibilità di verificarsi, allora spero¹⁹. Ma, a parità di altre condizioni, più un risultato desiderato è improbabile, più è difficile rimanere focalizzati su di esso come possibile, piuttosto che fissarsi sulle schiaccianti probabilità contrarie. Quindi, anche se sperare sulla propria centralità sarebbe un’opzione per allontanare la disperazione, la maggior parte di noi si troverà in una difficile condizione psicologica.

Dato lo sfondo kantiano del nostro argomento, viene quasi automatico suggerire un’altra strada da percorrere:

(9) L’esistenza di Dio è l’unica a sostenere in maniera adeguata la possibilità reale e pratica che la mia astensione dall’acquisto di prodotti A farà una significativa differenza positiva rispetto ad A. [Premessa teorica]

Se ciò fosse corretto, allora il resto dell’argomento potrebbe svilupparsi come il precedente, e concludersi con un teismo morale in piena regola e con la fiducia nella divina Provvidenza. Solo tale fede, e la fiducia in Dio che

¹⁸ Per ulteriori informazioni su come la *Shotz-n-Wingz Nite* possa distruggere la risoluzione di una persona, cfr. Halteman, Halteman Zwart (2016: 131). Questi autori affermano che tali eventi si verificano regolarmente in un luogo chiamato “Baloneez”, ma Barnhill *et al.* (2016: 171) fanno riferimento anche a un’istituzione sorella chiamata “Jimmy’s You-Hack-it-Yourself BBQ”.

¹⁹ Cfr. Chignell, in pubblicazione 2021. Si noti che non sto affermando che la speranza semplicemente *sia* il desiderio e la presunzione di possibilità più una disposizione a focalizzarsi sul risultato per quanto possibile. Ma ritengo che la speranza sia almeno *accompagnata* da questi stati.

l'accompagna, rende psicologicamente possibile conservare la speranza che la mia astinenza nel tempo farà una significativa differenza positiva rispetto a un sistema moralmente discutibile. Quindi fede e fiducia, insieme, mi permettono di evitare la disperazione e perciò sono *prima facie* moralmente giustificate.

Ma (9) è palesemente falsa. Dopotutto, abbiamo appena visto che ci sono modi empirici per sostenere la mera possibilità in questione, perfino in un sistema di approvvigionamento massivo e complesso. È almeno possibile, ad esempio, che la scelta di Hope sia centrale per il fatto di essere stata presa in un punto di soglia. Quindi non può esserci niente come una *prova* della fede morale e della fiducia nel fatto che Dio, l'“universo”, il karma o il destino stiano predisponendo una certa efficacia individuale. Ovviamente se qualcuno ha già un impegno soprasensibile (*supersensible commitment*) che può fare tutto questo, allora ha senso per *lui* fissare le sue speranze facendo appello a una premessa come:

(9*) L'esistenza del *meccanismo soprasensibile X* fornisce un sostegno adeguato alla possibilità reale che la mia astensione dall'acquisto di prodotti A comporti una significativa differenza positiva rispetto ad A.

Ma per qualcuno (come Hope) che non ha già un impegno soprasensibile, non c'è nessuna pressione morale-psicologica per adottarne uno.

Data la difficoltà che ha Hope nel concentrarsi sulla flebile possibilità della propria centralità, tuttavia, sarebbe utile trovare altri scenari naturalistici in cui boicottare un sistema industriale come quello che ci offre i nostri panini piccanti al pollo potrebbe fare una differenza significativa in termini di benessere. Un possibile scenario è questo: la decisione di Hope potrebbe in qualche modo essere collegata alle decisioni di numerose *altre* persone in modo tale che, se Hope si astiene, allora un numero significativo di *altre* persone si asterranno o probabilmente si asterranno (dove un numero “significativo” è esattamente ciò che è necessario perché ci sia una differenza “significativa” – tenendo presente che ciò che conta come “significativo” potrebbe essere diverso in soggetti diversi). Questo scenario si divide in due: uno causale e uno evidenziale. Discuterò ciascuno a turno.

La versione causale dello scenario invocherebbe questa premessa:

(9**) L'esistenza di un *nesso causale tra la mia decisione di astenermi dai prodotti A e le decisioni di un numero significativo di altre persone di fare lo stesso* fornisce un sostegno adeguato alla possibilità reale e pratica che la mia astensione dall'acquisto dei prodotti A farà una significativa differenza positiva rispetto ad A.

Questo sembra vero: un tale nesso causale fornirebbe un sostegno adeguato. Seguendo la logica dell'argomento morale-psicologico, arriveremmo quindi a:

(10) Dunque, c'è un serio vantaggio morale, almeno per me, nel poter credere o avere fede nel fatto che esista un tale nesso causale interpersonale. [da (7)-(9***)]

Ma tale fiducia o fede potrebbe essere razionale? Cioè, potrebbe mai essere razionale credere o avere fede in quanto segue?

Connessione causale interpersonale: se scelgo di astenermi dai prodotti A, la mia azione causerà l'astensione di un numero significativo di altre persone e, se scelgo di acquistare prodotti A, la mia azione farà sì che un numero significativo di altre persone li acquistino.

La connessione causale interpersonale non sembra essere un buon punto di partenza, a meno che non si tratti di persone che sono celebrità, dittatori o "influencer" di alto livello. Non c'è motivo di pensare che ci sia una tale connessione tra le azioni di una persona e le azioni di un numero significativo di altre. Un rapido sguardo al numero di *follower* della pagina Twitter di Hope fornisce una ragione decisiva per pensare che non ci sia una tale connessione nel suo caso²⁰. Ma allora sia la fiducia che la fede sono escluse su basi razionali (di nuovo, Kant qui è il precursore di James, piuttosto che Kierkegaard: un oggetto di fede *razionale* deve essere evidentemente ambiguo).

C'è una versione più debole dello scenario, tuttavia, che sembra più promettente. Vediamola:

(9***) L'esistenza di una *forte connessione evidenziale tra la mia decisione di astenermi dai prodotti A e le decisioni di un numero significativo di altre persone di fare lo stesso* fornisce un sostegno adeguato alla possibilità reale e pratica che la mia astensione dall'acquisto di prodotti A farà una significativa differenza positiva rispetto ad A.

(9***) sembra vero, e quindi, secondo la logica dell'argomento morale-psicologico, sembrerebbe darci una giustificazione morale *prima facie* per la fiducia o la fede nel fatto che:

²⁰ Ovviamente Hope potrebbe provare a *stabilire* tali connessioni causali (e quindi rafforzare la sua risoluzione) segnalando pubblicamente le sue scelte quando può, *cercando* di influenzare gli altri, entrando a far parte di un movimento culturale più ampio, cercando di diventare un *influencer* dei *social media*, e così via. E ovviamente la questione se le sue azioni abbiano fatto qualche differenza causale deve essere considerata sul lungo periodo. Tuttavia, non è chiaro quanto ciò possa essere di aiuto in singoli momenti privati e in condizioni di inefficacia percepita. Grazie a Elizabeth Harman, Renée Jorgensen Bolinger, Teresa Morgan e Judith Gundry per la discussione in merito. Cfr. Lawford-Smith (2015).

Connessione evidenziale interpersonale: se scelgo di astenermi dai prodotti A, ciò costituisce una forte evidenza del fatto che un numero significativo di altre persone probabilmente si astiene dai prodotti A, e se scelgo di acquistare prodotti A, ciò costituisce una forte evidenza del fatto che un numero significativo di altre persone probabilmente acquista prodotti A.

Se applicato al caso di Hope, questo principio è sostenuto da qualche garanzia in un modo o nell'altro? Qui penso che le cose siano meno ovvie di quanto non fossero con la *Connessione causale interpersonale*. Sembra ragionevole per Hope pensare che un numero significativo di persone *potrebbe* essere motivato quanto lei, e per le sue stesse ragioni, a non acquistare i prodotti A (in effetti, un pensiero simile potrebbe far parte dei requisiti per considerarle *ragioni*). Ma è diverso dal pensare che se sceglie di astenersi, allora un numero significativo di altre persone *sarà* ugualmente motivato, o che *probabilmente* lo sarà.

Dato che la maggior parte di queste decisioni verranno prese in luoghi e tempi distanti (si ricordi che Hope non è un "influencer"), semplicemente *non è chiaro* se ci siano prove sufficienti a favore o contro la *Connessione interpersonale evidenziale*. Infatti, anche se nel breve-medio termine Hope acquisisce evidenze del fatto che altre persone intorno a lei *non* stanno seguendo il suo esempio, la sua stessa scelta potrebbe comunque contare a favore dell'idea che *nel lungo periodo* un numero significativo di persone (qui o altrove) vedrà la forza delle sue ragioni²¹. Ciò è particolarmente vero se Hope non è un pilastro morale, ma piuttosto una persona abbastanza debole di volontà – se *lei* può farlo, allora sicuramente anche molte altre persone possono farlo. Il risultato in questo caso è che, almeno nella maggior parte dei casi, formarsi una credenza in un senso o nell'altro sulla questione ricade fuori dai limiti epistemici. Quindi la *connessione interpersonale evidenziale* non ha basi epistemiche sufficienti, e la credenza non è giustificata.

È qui che il famoso pensiero di Kant, secondo cui a volte possiamo negare una credenza per fare spazio alla fede e alla fiducia, viene ancora una volta in soccorso. Quando non ci sono chiare evidenze in un senso o nell'altro, potremmo ancora avere una *giustificazione morale* per adottare un principio in quest'altra maniera, non doxastica. Quindi, se i meccanismi soprasensi-

²¹ Ci sono molte differenze tra i casi, ma solo per analogia si pensi a qualcuno, diciamo, nel XVIII secolo della Carolina del Sud che decide, su basi morali, di liberare gli schiavi che ha ereditato dalla sua famiglia. Quelle ragioni erano buone, e per sostenere la sua risoluzione avrebbe anche potuto credere che la sua scelta costituisse una forte evidenza che altri avrebbero (a un certo punto) fatto lo stesso. Ma ci è voluto *molto* tempo.

bili non sono un'opzione realistica per Hope, e se la possibilità che lei sia causalmente cruciale è troppo esigua per mantenerla focalizzata sulla questione, potrebbe comunque essere moralmente giustificata nel *dar fede* alla *Connessione interpersonale evidenziale*. Cioè: potrebbe essere moralmente giustificata nel ritenere, come atto di fede, che se agisce sulla base delle proprie ragioni in favore del boicottaggio, allora ciò costituisce una forte evidenza del fatto che un numero significativo di altre persone probabilmente farà lo stesso – da qualche parte, qualche volta. Pertanto, se Hope sceglie di astenersi adesso, ottiene una forte evidenza del fatto che ci sarà un significativo miglioramento del benessere degli animali.

La fede in un principio del genere, e la fiducia nelle altre persone (da qualche parte, qualche volta) che essa comporta, potrebbero presumibilmente allontanare la disperazione, anche per quelli di noi che non sono pilastri morali. Tuttavia, se Hope la pensa così fino al momento della scelta, ma poi viene meno e acquista (magari credendo che tutte quelle altre persone agiranno ancora sulla base delle ragioni che ha lei), allora in questo modo *perde la sua evidenza* nel fatto che gli altri si asterranno. È fondamentale notare che la *Connessione interpersonale evidenziale* afferma che Hope ottiene evidenze rilevanti solo se *effettivamente* si astiene, e non se semplicemente approva le ragioni per astenersi. Giustificare moralmente la propria fiducia negli altri implica comunque assumersi una certa quantità di rischio²².

Dovremmo dire ovviamente molto altro su questa ultima asserzione, ma in questa sede mi limiterò a evidenziare due delle sue caratteristiche più intriganti.

Per prima cosa, il ragionamento è apertamente kantiano, in un senso che va oltre l'uso degli argomenti morali. Hope si basa sull'idea secondo cui (a parità di condizioni) le ragioni morali sono universalizzabili – un tema che tipicamente associamo a Kant. La formulazione dell'imperativo categorico secondo la “legge universale” dice che io ho una buona ragione per agire in un certo modo *solo* se è una buona ragione anche per chiunque altro potrebbe fare lo stesso in circostanze molto simili. Qui la giustificazione funziona anche in senso contrario: se c'è *nei fatti* una buona ragione per *me* per agire in questo o quest'altro modo, allora è una buona ragione anche per chiunque altro potrebbe fare lo stesso in circostanze simili. Dunque, il mio atto fornisce una forte evidenza del fatto che altri (se sono razionali) probabilmente lo seguiranno. Quando Hope “pensa per sé stessa” a simili questioni, anche lei si concepisce come se stesse “pensando dal punto di vista degli altri” – una

²² Grazie a Victoria McGeer per la discussione in merito.

massima che Kant tratta come un senso comune (KU, AA 05:294). E quindi la speranza morale di Hope nella *Connessione evidenziale interpersonale* fa capo a un'idea apertamente kantiana sull'universalizzabilità delle ragioni.

In secondo luogo, e in maniera ancora più intrigante, se la fede nella *Connessione evidenziale interpersonale* è ciò che sostiene la nostra speranza di fare una differenza positiva significativa, allora sembra che siamo arrivati, per vie traverse, al principio cardine della *teoria della decisione evidenziale* (TDE). Secondo la TDE, un agente deve compiere azioni tali che, se le compie, allora le possibilità che si realizzi il risultato sperato sono massimizzate, *a prescindere dal fatto che* ci siano o meno connessioni causali tra le azioni e il risultato. Questa visione viene a volte caratterizzata come quella secondo cui dovremmo essere guidati dall'"auspicio sull'efficacia". Può anche essere articolata come una visione alternativa del "fare la differenza":

Fare la differenza, evidenziale: un'azione A fa una differenza rispetto alla situazione S se il compiere A *fornisce evidenza* che è probabile che si verifichi un cambiamento in S.

Secondo questo principio, perché A possa fare una differenza rispetto a S non è necessario che ci sia una connessione causale tra A e S – è sufficiente che ci sia il semplice "auspicio" che A rappresenti un cambiamento verso il meglio rispetto a S. (nota a margine: ecco perché, nel problema di Newcomb, si pensa che la TDE consigli di prendere soltanto una scatola)²³. Anche se non c'è alcuna connessione causale tra la tua scelta e l'azione di qualcuno che l'ha predetta in maniera quasi-perfetta (poiché la predizione è già stata fatta), c'è una connessione *evidenziale*: ciò che scegli fornisce una forte evidenza su ciò che è stato predetto. Così, sulla base di una concezione evidenziale del fare la differenza, ciò che scegli fa una certa differenza, e quindi dovresti prendere soltanto una scatola (che conterrà dunque un milione di dollari). Secondo la concezione causale del fare la differenza, al contrario, la tua azione non fa alcuna differenza – la predizione è già stata fatta – e quindi dovresti stare tranquillo e prendere entrambe le scatole (vincendo così mille dollari)²⁴.

²³ Questo problema, che ha ormai generato migliaia di articoli, è stato originariamente proposto da Nozick nel 1969.

²⁴ Jon Elster cita prove empiriche a sostegno dell'affermazione secondo cui le persone usano il "pensiero diagnostico" per passare dal presupposto di essere "membri abbastanza tipici" di un gruppo di riferimento alla conclusione che anche altri "tenderanno ad agire come me". Elster non vede alcun difetto in questo tipo di ragionamento, *a meno che* non vengano fatte affermazioni esplicitamente causali, vale a dire, a meno che le persone non inizino a pensare che "la mia azione determinerà" che altri facciano lo stesso. Ma la concezione TDE del fare la differenza evita

Nello scenario che abbiamo appena considerato, Hope si astiene per ragioni morali indipendenti – che sono ciò che *razionalmente* la motiva. Ma ha anche un bisogno psicologico di sperare che la sua azione faccia la differenza, specialmente sul lungo periodo. Sostenere tale speranza costituisce un serio vantaggio morale, e ciò la giustifica nell'accettare la *Connessione interpersonale evidenziale* come oggetto di fede morale, sullo sfondo della concezione evidenziale del “fare la differenza”. Così, Hope può avere una fede morale giustificata nel fatto che i suoi atti di acquisto o di boicottaggio facciano una differenza, riconoscendo al contempo che i semplici fatti empirici indicano che le sue azioni non fanno alcuna differenza *causale*.

4. *Conclusion*

Le discussioni sull'inefficacia o le futili obiezioni tendono a focalizzarsi sulla questione concettuale – ossia su come l'inefficacia ponga una sfida al consequenzialismo classico. In questo contributo, mi sono invece focalizzato sul lato psicologico del problema – ossia su come la *percezione* della propria inefficacia, in quanto consumatori individuali nel gigantesco contesto industriale, possa minacciare non la nostra motivazione, ma la nostra risoluzione. Ho suggerito che possa essere usato un analogo dell'argomento morale-psicologico kantiano contro la disperazione, al fine di giustificare diverse strategie che stabilizzino la risoluzione. Tali strategie includono il focalizzarsi sulla speranza della possibilità che

i. Almeno una delle mie azioni di astensione avvenga a un punto di “soglia” del sistema, cosicché la mia scelta faccia una differenza significativa positiva rispetto ai risultati in termini di benessere.

Se la speranza di una tale centralità è psicologicamente lontana da raggiungere, le strategie alternative implicano l'adottare una fede morale, non necessariamente infallibile, in uno (o più) dei seguenti asserti:

questa specie di “magia interpersonale”. Cfr. Elster (1985: 142-145). Grazie a Ewan Kingston (che mi ha indicato l'articolo di Elster), Philip Pettit, Richard Bradley, Victoria McGeer e Kian Mintz-Woo per la discussione in merito. Tuttavia, Bradley e Mintz-Woo sostengono che questo approccio interpersonale “evidenzialista” applicato al consumo e al voto non possa essere razionalmente esteso ai casi del dilemma del prigioniero, poiché in quest'ultimo disertare è *sempre* la cosa migliore da fare, anche seguendo la TDE. Questo è presumibilmente il motivo per cui i seguaci della TDE hanno fatto resistenza all'affermazione di David Lewis (nel 1979) secondo cui “il problema di Newcomb è il dilemma del prigioniero”. Cfr. Pittard (2018) in merito.

ii. Un meccanismo sovrasensibile connette causalmente la mia astensione col fare una differenza positiva significativa in termini di benessere.

iii. La mia decisione di astenermi è una forte evidenza del fatto che una differenza positiva significativa in termini di benessere è qualcosa di probabile, anche se non c'è alcuna connessione causale tra i due.

Sebbene l'argomento abbia una struttura analoga alla prova teistica morale-psicologica di Kant, in questo caso solo una delle opzioni (ovvero (ii)) implica la fede o la fiducia in qualcosa di sovrasensibile²⁵.

(trad. it. di Andrea Aguti e Damiano Bondi)

Bibliografia

- Adams, R.M. (1979), *Moral Arguments for Theistic Belief*, in Delaney C.F. (a cura di), *Rationality and Religious Belief*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, pp. 116-140.
- Albertzart, M. (2019), *A Kantian Solution to the Problem of Imperceptible Differences*, in «European Journal of Philosophy», 27, pp. 837-851.
- Allais, L., Callanan, J. (a cura di, 2020), *Kant and Animals*, Oxford University Press, Oxford.
- Almeida, M., Bernstein, M. (2000), *Opportunistic Carnivorism*, in «Journal of Applied Philosophy», 17 (2), pp. 205-211.
- Appiah, K.A. (1986), *Racism and Moral Pollution*, in «Philosophical Forum», 18 (2), pp. 185-202.
- Barnhill, A., Budolfson, M.B., Doggett, T. (a cura di, 2016), *Food, Ethics, and Society*, Oxford University Press, New York.
- Barnhill, A., Budolfson, M.B., Doggett, T. (a cura di, 2018), *Oxford Handbook of Food Ethics*, Oxford University Press, New York.
- Boey, G. (2016), *Eating Animals and Personal Guilt: The Individualization of Responsibility for Factory Farming*, in Barnhill et al. 2016, pp. 22-29.

²⁵ Per la discussione su queste idee, sono grato a Lara Buchak, Anne Barnhill, Renée Jorgensen Bolinger, Mark Budolfson, Gabriel Citron, Silvia De Toffoli, Tyler Doggett, Gabriele Gava, Matthew Halteman, Daniel Howard-Snyder, Ewan Kingston, Tania Lombrozo, Victoria McGeer, Dan McKaughan, Kian Mintz-Woo, Philip Pettit e Leigh Vicens. Ringrazio anche i membri del pubblico e dei gruppi di lavoro alla Cornell University, alla Humboldt University di Berlino, alla Goethe University di Francoforte, alla Hungarian Academy of Sciences di Budapest.

- Bramble, B. (2015), *The Case Against Meat*, in Bramble, Fischer 2015, pp. 135-152.
- Bramble, B., Fischer, R. (a cura di, 2015), *The Moral Complexities of Eating Meat*, Oxford University Press, New York.
- Budolfson, M.B. (2016), *The Inefficacy Objection to Utilitarian Theories of the Ethics of the Marketplace*, in Barnhill et al. 2016, pp. 204-210.
- Budolfson, M.B. (2018), *The Inefficacy Objection to Consequentialism, and the Problem with the Expected Consequences Response*, in «Philosophical Studies», 176, pp. 1711-1724.
- Camus, A. (1942), *The Myth of Sisyphus*, Hamish Hamilton, London (trans. 1955).
- Chance, B., Pasternack, L. (2018), *Rational Belief and the Pantheism Controversy: Kant's "Orientation Essay" and the Evolution of His Moral Argument*, in Dahlstrom, D. (a cura di) *Kant and His German Contemporaries*, Cambridge University Press, New York, pp. 195-214.
- Chignell, A. (2007a), *Kant's Concepts of Justification*, in «Nous», 41 (1), pp. 33-63.
- Chignell, A. (2007b), *Belief in Kant*, in «Philosophical Review», 116 (3), pp. 323-360.
- Chignell, A. (2013), *Rational Hope, Moral Order, and the Revolution of the Will*, in Watkins 2013, pp. 197-218.
- Chignell, A. (2014), *Rational Hope, Possibility, and Divine Action*, in Michalson 1999, pp. 98-117.
- Chignell, A. (2016), *Can we Really Vote with our Forks? Opportunism and the Threshold Chicken*, in Chignell, Cuneo, Halteman, 2016, pp. 182-202.
- Chignell, A. (Forthcoming), *The Focus Theory of Hope (and Despair)*, in Snow, N. (a cura di), *Hope*, Oxford University Press, New York.
- Chignell, A., Cuneo, T., Halteman, M. (a cura di, 2016), *Philosophy Comes to Dinner*, Routledge, New York.
- Cuneo, T. (2016), *Conscientious Omnivorism*, in Chignell et al., 2016, pp. 21-38.
- Ebels-Duggan, K. (2015), *The Right, the Good, and the Threat of Despair: (Kantian) Ethics and the Need for Hope in God*, in Kvanvig, J. (a cura di), *Oxford Studies in Philosophy of Religion*, vol 7, Oxford, New York, pp. 81-110.
- Elster, J. (1985), *Rationality, Morality, and Collective Action*, in «Ethics», 96, 1, pp. 136-155.
- Frey, R.G. (1985), *Rights, Killing, and Suffering: Moral Vegetarianism and Applied Ethics*, Blackwell, Oxford.
- Fugate, C. (2014), *The Highest Good and Kant's Proof(s) of God's Existence*, in «History of Philosophy Quarterly», 31, 2.

- Halteman, M., Halteman Zwart, M. (2016), *Philosophy as Therapy for Recovering (Unrestrained) Omnivores*, in Chignell et al. 2016, pp. 129-148.
- Halteman, M., McMullen, S. (2018), *Against Causal Inefficacy Objections: The Real Economic Impact of Individual Consumer Choices on Animal Agriculture*, in «Food Ethics», 2-3, pp. 93-110.
- Harman, E. (2016), *Eating Meat as a Morally Permissible Moral Mistake*, in Chignell et al. 2016, pp. 215-231.
- Hill, T.E. (1979), *Symbolic Protest and Calculated Silence*, in «Philosophy and Public Affairs», 9 (1), pp. 83-102.
- Howard-Snyder, D. (2019), *Three Arguments to Think That Faith Does Not Entail Belief*, in «Pacific Philosophical Quarterly», 100 (1), pp. 114-128.
- Howard-Snyder, D. (2017), *The Skeptical Christian*, in «Oxford Studies in Philosophy of Religion», 8, pp. 142-167.
- Kagan, S. (2011), *Do I Make a Difference?*, in «Philosophy and Public Affairs», 39 (2), pp. 105-141.
- Kant, I. (1902), *Immanuel Kants Schriften: Ausgabe der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften [AA]*, hrsg. von Erich Adickes et al., Walter de Gruyter, Berlin.
- Kant, I. (1781/7), *Kritik der reinen Vernunft (KrV)*, in vol. 3-4 of AA.
- Kant, I. (1785), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (GMS)*, in vol. 5 of AA.
- Kant, I. (1790), *Kritik der Urteilskraft (KU)*, in vol. 5 of AA.
- Kant, I. (1793), *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (RGV)*, in vol. 6 of AA.
- Kingston, E. (2020), *Shopping with a Conscience? The Epistemic Case for Relinquishment over Conscientious Consumption*, *Business Ethics Quarterly*, online first, DOI:10.1017/beq.2020.13
- Lawford-Smith, H. (2015), *Unethical Consumption and Obligations to Signal*, in «Ethics & International Affairs», 29/3, pp. 315-330.
- Lewis, D. (1979), *Newcomb's Problem is a Prisoner's Dilemma*, in «Philosophy & Public Affairs», 8, pp. 235-240.
- Martin, A. (2016), *Factory Farming and Consumer Complicity*, in Chignell et al. 2016, pp. 203-214.
- Martin, M. (1976), *A Critique of Moral Vegetarianism*, in «Reason Papers», 3, pp. 13-43.
- McGeer, V. (2004), *The Art of Good Hope*, in «Annals of the American Academy of Political and Social Science», 592, pp. 100-127.
- McKaughan, D., Pace, M. (Forthcoming), *Judaeo-Christian Faith as Trust and Loyalty*, in «Religious Studies».

- McPherson, T. (2015), *Why I Am a Vegan (and You Should Be One Too)*, in Chignell et al. 2016, pp. 73-91.
- Michalson, G.E. (1999), *Kant and the Problem of God*, New York, Blackwell.
- Michalson, G.E. (a cura di, 2014), *Religion within the Bounds of Mere Reason: A Critical Guide*, Cambridge University Press, New York.
- Michaelson, E. (2016a), *Act Consequentialism and Inefficacy*, in Barnhill et al., *Food, Ethics, and Society*, Oxford University Press Oxford, pp. 210-214.
- Michaelson, E. (2016b), *A Kantian Response to Futility Worries?*, in Barnhill et al., *Food, Ethics, and Society*, Oxford University Press Oxford, pp. 215-218.
- Michaelson, E. (2018), *Consumer Choice and Collective Impact*, in Barnhill, Bulderson, and Doggett, *The Oxford Handbook of Food Ethics*, pp. 267-286.
- Nobis, N. (2002), *Vegetarianism and Virtue: Does Consequentialism Demand Too Little?*, in «Social Theory and Practice», 28, 1, pp. 135-156.
- Norcross, A. (2004), *Puppies, Pigs, and People: Eating Meat and Marginal Cases*, in «Philosophical Perspectives», 18, pp. 229-245.
- Nozick, R. (1969), *Newcomb's Problem and Two Principles of Choice*, in «Essays in Honor of Carl Hempel», a cura di N. Rescher, Reidel, Dordrecht, pp. 440-472.
- Parcell, J., V. Pierce. (2000), *Factors Affecting Wholesale Chicken Prices*, in «Journal of Agricultural and Applied Economics», 32 (3), pp. 471-478.
- Parfit, D. (1984), *Reasons and Persons*, Oxford University Press, Oxford.
- Parfit, D. (2011.), *On What Matters*, Oxford University Press, Oxford.
- Pasternack L. (2011), *The Development and Scope of Kantian Belief: The Highest Good, The Practical Postulates and The Fact of Reason*, in «Kant-Studien», 102 (3), pp. 290-315.
- Pasternack L. (2014), *Kant on Opinion: Assent, Hypothesis, and the Norms of General Applied Logic*, in «Kant-Studien», 105 (1), pp. 41-82.
- Pettit, P. (2004), *Hope and Its Place in Mind*, in «Annals of the American Academy of Political and Social Science», 592, pp. 152-165.
- Pittard, J. (2018), *Evil and God's Toxin Puzzle*, in «Nous», 52, 1, pp. 88-108.
- Raz, J. (1986), *The Morality of Freedom*, Clarendon Press, Oxford.
- Raz, J. (1980), *Utilitarianism and Vegetarianism*, in «Philosophy and Public Affairs», 9 (4), pp. 325-337.
- Van Impe, S. (2014), *Kant's Moral Theism and Moral Despair Argument Against Atheism*, in «Heythrop Journal», 55, pp. 757-768.
- Watkins, E. (ed., 2013), *The Divine Order, the Human Order, and the Order of Nature*, Oxford University Press, Oxford.

Willaschek, M. (2016), *Must We Believe in the Realizability of our Ends? On a Premise of Kant's Argument for the Postulates of Pure Practical Reason*, in T. Höwing (ed.), *The Highest Good in Kant's Philosophy*, DeGruyter, Berlin, pp. 223-244.

Wood, A. (1970), *Kant's Moral Religion*, Cornell University Press, Ithaca (NY).

Wood, A. (2020), *Kant and Religion*, Cambridge University Press, New York.

English title: Inefficacy, Despair, and Difference-Making: A Secular Application of Kant's Moral Argument.

Abstract

Those of us who enjoy certain products of the global industrial economy but also believe it is wrong to consume them are often so demoralized by the apparent inefficacy of our individual, private choices that we are unable to resist. Although he was a deontologist, Kant was clearly aware of this “consequent-dependent” side of our moral psychology. One version of his “moral proof” is designed to respond to the threat of such demoralization in pursuit of the Highest Good. That version of the argument says that the capacity that Belief and trust in God has to sustain our moral resolve licenses that Belief and trust, from a practical point of view. My goal here is to argue that Kant's proof has a contemporary, secular analogue in modern industrial contexts where the apparent “inefficacy” of an individual consumer's choices in the face of massive insensitive supply-chains is a threat to her moral resolve. My suggestion is that the Kantian approach may license us in adopting (as an item of defeasible moral Belief) an evidential decision-theoretic principle regarding what it is to “make a difference”. This in turn licenses trust – if not in God then in other right-minded people.

Keywords: Kant; futility; inefficacy objection; belief; faith; moral arguments.

Andrew Chignell
Princeton University
chignell@princeton.edu

Massimo Donà

Vino e vera realtà. I disegni della fantasia, tra leggerezza e mobilità

La natura è metamorfosi; non è una forma fissa: la sua forma è la metamorfosi; essa è metamorfosi e crisalide.

Andrea Emo, Quaderno 235, 1961

I vini bevibili soprattutto con amore sono come le belle donne, differenti, misteriosi e volubili, ed ogni vino come una donna va preso. Comincia sempre col rifiutarsi con garbo o villania, secondo temperamento, e si concede solo a chi aspira alla sua anima, oltre che al suo corpo. Apparterrà a colui che la scoprirà con delicatezza.

Luigi Veronelli, dall'intervista *Il dono di Dioniso*,
L'Espresso, dicembre 1998)

Il vino è il canto della terra verso il cielo.

Luigi Veronelli, dall'intervista *Il nettare della libertà*,
Il Manifesto, 1° dicembre 2004

Nel tessere le lodi della musica di Bizet, il filosofo dell'Oltre-uomo riteneva che l'alta qualità della medesima dipendesse dal suo sapersi avvicinare *leggera, morbida, con cortesia* (*Il caso Wagner*, Lettera da Torino del maggio 1888). D'altro canto, per il Nietzsche rinsavito dalla sbornia wagneriana, «il bene è *ormai* leggero, *anche perché* tutto ciò che è divino corre con piedi delicati»¹.

Ma anche la letteratura antica è stata spesso una convinta apologia della “leggerezza”. Lo sono stati sicuramente il *De Rerum Natura* di Lucrezio, ma

¹ F. Nietzsche, *Il caso Wagner*, in Id., *Il Caso Wagner, Crepuscolo degli Idoli, L'Anticristo, Scelta di frammenti postumi (1887-1888)*, Mondadori, Milano 1975, p. 7.

anche le *Metamorfosi* di Ovidio, scritte poco dopo il capolavoro lucreziano. Due vere e proprie apologie della “leggerezza”; la sola qualità che sembra in grado di farci riconoscere la sostanziale mutevolezza di ogni cosa.

Vere e proprie perle dell’antichità che, peraltro, avevano alle spalle due straordinarie prospettive filosofiche (Lucrezio ed Ovidio si riferivano infatti da un lato ad Epicuro e dall’altro a Pitagora), entrambe destinate a dissolvere la rigida compattezza del mondo. La stessa che tanto spesso rischia di schiacciarsi o meglio pietrificarci, proprio come lo sguardo della Medusa.

Di queste e altre cose ci parla Italo Calvino nelle pagine dedicate alla “leggerezza” comprese in quella pietra miliare della letteratura contemporanea che sono le sue *Lezioni americane*.

Calvino, insomma, vuole capire come sia possibile non farsi travolgere dalla pesantezza che domina qui, nel regno dell’umano; come si possa cioè imparare a volare. Si tratta infatti di imitare Perseo, che si librava in volo grazie ai suoi famosi sandali alati; e che fece nascere il cavallo alato Pegaso dal sangue di Medusa (l’unica mortale tra le tre Gorgoni), cui era riuscito a tagliare il collo senza farsi pietrificare dal suo sguardo.

Vuole comprenderlo perché sa che anche la pesantezza della pietra può venire rovesciata e risolversi nel suo contrario. Lo sa, anche senza averlo sperimentato *in rebus*. Di questo, insomma, è convinto il grande scrittore italiano: del fatto che tutto può diventare altro da sé, e anzitutto perché tutto ha, inscritto nella propria natura, un costitutivo bisogno di farsi altro da sé. Ma di cosa ci parla, effettivamente, questo bisogno?

Del fatto che *l’altro ci è dovuto*; e che dunque in qualche modo lo siamo già, anche se non ce ne accorgiamo.

A questo proposito, potremmo cominciare ricordando che, a differenza di Talete e di Anassimandro, Anassimene avrebbe finito per identificare “il principio” (l’*arché*) con l’aria... più o meno rarefatta; in modo tale che quella meno rarefatta desse vita agli oggetti più freddi e densi, mentre quella più rarefatta a quelli più caldi e leggeri.

Per Anassimene, la terra è piatta e sospesa nell’aria. Sotto di essa, l’aria rimane premuta dal suo strato inferiore, e in questo modo riesce a sostenerla. Un po’ come l’isola di Laputa (o Isola Volante) immaginata da Swift in quel capolavoro che sono *I Viaggi di Gulliver*.

Ma perché l’“aria”? Perché senza aria nessun abitante della terra potrebbe vivere. Responsabile della vita, dunque, un tale elemento. Soffio vitale è infatti il vento, ma anche l’anima, secondo gli antichi Greci. *Pneuma*, *Psyché*; elemento *indeterminato* che tutto mette in movimento. Che tutto muove, cioè, in virtù del proprio movimento originario.

Fatto quanto mai interessante, poi, è che Anassimene attribuisca all'aria le stesse caratteristiche che Anassimandro aveva attribuito all'*apeiron*. *Infinità e movimento* incessante.

Psyché, ossia "Spirito"; quello che anche il Vangelo di Giovanni evoca ricordandoci che "soffia dove vuole". Così si rivolge infatti Gesù a Nicodèmo: «Dovete rinascere dall'alto. Il vento soffia dove vuole e ne senti la voce, ma non sai di dove viene e dove va: così è chiunque è nato dallo Spirito» (Gv, 3, 7-8).

Ma "spirito" è anche il nome che viene dato al vino; anzi alla pianta della vite: la vite. Che, insieme all'edera, rappresenta la doppietta caratteristica di Dioniso. Lo spiega bene W.F. Otto, che nulla può, meglio della coppia "edera" e "vite", rappresentare la duplicità caratteristica del dionisiaco.

Infatti, mentre, durante la stagione invernale, la vite giace come morta per offrirci così il suo "succo infuocato" a fine estate, o meglio in autunno, l'edera fiorisce in primavera. Insomma, mentre la vite ha bisogno di luce e calore (che la fanno crescere e maturare durante l'estate), l'edera ha bisogno di ombra e di freddo (che la proteggono durante l'inverno) per poter germogliare e fruttificare già con il sopraggiungere della primavera.

Insomma, parlare di "spirito" significa parlare di una realtà che non si lascia fissare o cristallizzare nella forma di uno dei due opposti (luce e ombra, vita e morte, bene e male...); ma oscilla perennemente facendosi di volta in volta portatore di vita o portatore di morte, generatore di luce o causa di oscuramento... proprio come il "vino". Quale sostanza più del vino può infatti infondere lucidità ed energia, ma nello stesso tempo, e spesso in modo del tutto imprevedibile, può farsi portatore di obnubilamento e di infiacchimento?

Come l'aria, anche il vino non sai mai da dove viene e dove va; ti attraversa, ti muove, ti alleggerisce o ti appesantisce. In ogni caso ti muove muovendosi. Come il Dioniso incarnato immaginato da Euripide, che *vede il Dio vedendosi*.

Vino, aria e movimento, dunque: leggerezza e instabilità. Ad indicare quella che per Kandiskij era anche la verità messa a fuoco dal fare artistico. *Movimento puro*; che viene detto molto meglio dall'aria che dall'*apeiron* anassimandro.

Secondo Anassimene, infatti, Anassimandro non era riuscito a rendere ragione del generarsi delle cose tutte dall'*apeiron*. Certo, aveva fatto riferimento ad una sorta di colpa o ingiustizia originaria in base a cui le cose, che nel principio erano identiche, cioè indeterminate, avrebbero finito per "separarsi" da quella condizione primigenia. Individuandosi e rompendo così l'unità assoluta sancita dall'*apeiron*.

Ma non aveva saputo rinvenire la condizione di possibilità di questa “ingiusta” separazione.

Insomma, dal concreto all’astratto; dalla relazione identificante e originaria ad un isolamento destinato a rendere ragione del fatto che ogni esistenza terrena si concepisce come autonoma, ossia, come isolata dalle altre; un po’ come l’individuo isolato (il Robinson Crusoe) idealizzato dall’economia capitalistica classica – contro cui si sarebbe scagliato Marx rivendicando, al contrario, l’originaria *politicità* dell’esistenza umana; sempre e originariamente “relazionale” e dunque “comunitaria”.

Ma come dal concreto sia possibile l’astratto, ecco... questo non si spiega, almeno dal punto di vista anassimandreo.

Per Anassimene, invece, le cose derivano dall’aria in virtù di un doppio processo: di rarefazione da un lato e di condensazione dall’altro. «Condensata e rarefatta appare in forme differenti: quando si dilata fino ad essere molto leggera diventa fuoco, mentre poi condensandosi diviene vento: dall’aria si producono le nuvole per condensazione e se la condensazione cresce, l’acqua, se cresce ancora, la terra. E all’ultimo grado le pietre. Sicché i contrari fondamentali per la generazione sono il caldo e il freddo» (Teofrasto, *Opinione dei fisici*). In virtù di una tensione oppositiva originaria, tra opposti che mai potranno annichilire il proprio altro. Ché entrambi sono solo nel loro originario e reciproco *negarsi*; e dunque nel non poter mai agire da soli nell’orizzonte dell’esistente.

Insomma, condensandosi, l’aria diventa vento, quindi nuvola, acqua, terra, e infine pietra. Mentre, rarefacendosi, diventa fuoco. Condensandosi, dunque, diventa fredda e rarefacendosi, invece, si scalda. Così abbiamo i due contrari da cui si generano tutte le cose: il caldo e il freddo.

Aria, dunque, come forza originaria in grado di animare il mondo intero. Direbbe Anassimene: *come l’anima nostra, che è aria, ci sostiene, così il soffio e l’aria circondano il mondo intero*.

Non è un caso che una delle morti più terribili sia quella provocata da soffocamento; che fa mancare l’aria. Aria è infatti respiro, movimento vitale, flusso che rende vive tutte le cose.

Da questo punto di vista, potremmo anche dire che il principio, per Anassimene non è solo ragione di vita, e dunque di movimento per le cose tutte, *ma è esso stesso movimento*. L’aria, infatti, è per definizione elemento instabile. L’aria, insomma, non “sta”.

Da cui un’interessante questione: come mai sin dall’antichità il sistema del sapere è sempre stato pensato come “episteme”? Ossia, come conoscen-

za solida, ben fondata e stabile, connessa all'attributo dell'immutabilità (si pensi solo alle "idee" platoniche)? Come mai si è pensato di poter fissare una volta per tutte la verità delle cose, se già con Anassimandro e con Anassimene si era capito che il principio che di tutto rende ragione ha da essere tutt'altro che stabile, solido, ben fondato... come secondo Parmenide, invece, avrebbe dovuto essere?

Come mai tutto questo, se il principio non può avere la stabilità dell'essere, ma solo la volatilità dell'aria?

Come non vederlo?... che, nella contrapposizione tra principio mobile ed indeterminato e principio solido e incontrovertibile, ad essere chiamata in causa è la contrapposizione tra due concezioni del sapere come quelle messe a tema da Ernesto Grassi nel suo *Potenza della fantasia*.

Da un lato abbiamo il modello di sapere razionale rigorizzato dallo Hegel e fatto proprio dalle scienze moderne e contemporanee, e dall'altro quello affidato alle libere ali della fantasia. Il sapere logico-deduttivo e quello fantastico; ma come non riconoscere l'illusorietà caratterizzante il modo in cui si presentano le cose là dove si fanno riconoscere come oggetti in qualche modo stabili?

Certo, con il linguaggio logico possiamo dire di sapere le cose, ma solo a condizione di riuscire ad inscrivere all'interno di relazioni che le rendano necessariamente vuote, e soprattutto incolori e insapori... come il mondo scritto in caratteri matematici e geometrici immaginato da Descartes e Galilei.

Mentre il sapere fantastico (poetico e artistico) riconosce i propri discorsi quali semplici specchi «dell'eterna contraddizione in cui sorgono le immagini... grazie ad una luce che fa risplendere gli oggetti invertendo la loro immagine»².

Il sostenitore di questa tesi, cioè Ernesto Grassi, è anche consapevole, poi, del fatto che il sapere logico-razionale e dimostrativo si fonda su assiomi assolutamente indimostrabili (che esso mai potrà comprendere); che per questo fungeranno da metafore vaganti e senza senso, spettrali come tutto quel che si libra nell'aria senza consistenza (come i fantasmi tanto amati da Giulio Giorello). E che comunque mineranno, con la propria infondata aleatorietà, tutta la costruzione edificata a partire dalla convinzione che il vero abbia a che fare con la dimensione universale e immutabile che Platone chiamava "mondo delle idee".

Forse, cioè, la rigidità e la pesantezza di quel che riusciamo di volta in volta a conoscere è originariamente minata da un principio che non viene

² E. Grassi, *Potenza della fantasia*, Guida, Napoli 1990, p. 37.

da fuori; che non fa capo, cioè, ad un'altra logica. Ma costituisce piuttosto il fondamento stesso di quel sapere deduttivo e dimostrativo che solo ad universali sembra disposto a riconoscere lo statuto di vera e autentica realtà.

Forse, dunque, si tratta di imparare a riconoscere l'originaria leggerezza di tutto quel reale che troppa metafisica avrebbe voluto costringere e incatenare alle forme algide e immutabili che siamo soliti concepir come "idee". Spacciando queste ultime come il *senso vero* che nessun dinamismo e nessun flusso esperienziale avrebbero mai potuto scalfire.

Insomma, si tratta di far agire lo "spirito" (espressione moderna per indicare l'antico *pneuma*), e di consentirgli di vivificare le rigide tassonomie con cui siamo soliti ingabbiare e sedare l'inquietudine che caratterizza l'esperienza di ognuno di noi. Si tratta di comprendere il rovescio delle determinatezze presenti; di farle riflettere sullo specchio della fantasia, e lasciare che si alleggeriscano sino a prendere il volo, assecondando gli inarrestabili volteggiamenti di una vita sempre ambivalente e sempre ancora da definirsi. Sempre troppo leggera per sopportare definizioni di sorta, e il pesante ancoraggio ai principi eidetici che, soli, sembrano consentirci di definire i suoi (della vita) protagonisti.

Per questo è quanto mai interessante capire perché Italo Calvino, nell'introdurre la sua prima lezione americana, abbia riconosciuto di cercare una definizione complessiva della propria operazione... e abbia ritenuto di poterla trovare nel concetto di *sottrazione di peso*.

«È venuta l'ora che io cerchi una definizione complessiva per il mio lavoro; proporrei questa: la mia operazione è stata il più delle volte una sottrazione di peso; ho cercato di togliere peso ora alle figure umane, ora ai corpi celesti, ora alle città; soprattutto ho cercato di togliere peso alla struttura del racconto e al linguaggio»³.

Non a caso questa prima lezione americana è dedicata al concetto di "leggerezza". Calvino afferma di aver sempre cercato di togliere peso tanto agli umani, quanto ai corpi celesti, tanto alle città quanto alla struttura del racconto e al linguaggio medesimo.

Ecco perché l'autore del *Barone inesistente* riconosce nell'opera di Lucrezio la prima grande espressione poetica nelle cui pagine «la conoscenza del mondo diventa dissoluzione della sua compattezza, percezione di ciò che è infinitamente minuto e mobile e leggero... *anche perché* la vera realtà di questa materia, *per Lucrezio*, è fatta di corpuscoli invisibili... *insomma*, la

³ I. Calvino, *Lezioni americane*, Mondadori, Milano 1999, p. 7.

più grande preoccupazione di Lucrezio sembra quella di evitare che il peso della materia ci schiacci»⁴.

Anche qualcun altro, comunque – e non solo prima di Calvino, ma addirittura di Lucrezio e di Ovidio, ossia Platone (il padre della filosofia occidentale) – era riuscito ad elaborare, da par suo, una importante e specifica apologia della “leggerezza”.

Quello stesso che, paradossalmente, aveva ritenuto di dover fondare la filosofia concependola come *episteme*. Ossia, come scienza vera. Come sapere stabile ed immutabile, ma soprattutto rigorosamente incontrovertibile. Insomma, come la più radicale antitesi della leggerezza e della fluidità.

Sì, perché è sempre Platone ad aver compreso che la *vera realtà* non può avere la pesantezza della materia fisica (le sue “idee”, infatti, erano rigorosamente prive di corpo, e dunque più leggere di ogni realtà fisica... non a caso si trovavano sospese in quel mondo “iperuranio” che più lontano non avrebbe potuto essere dalla realtà di questo mondo), e ad aver capito che la “forza” decisiva in grado di muovere tutte le cose (e di spingerle tutte verso la perfezione) è “amore” (*Eros*).

È Platone, cioè, ad aver capito per primo che amore (sì, proprio quello che per Dante *move il sol e l'altre stelle*)⁵ «è giovanissimo, delicatissimo e nella sua forma flessuoso. Infatti, non potrebbe essere in grado di insinuarsi in ogni parte, né passare inosservato, quando attraverso ogni anima prima entra e poi esce, se fosse rigido. E una grande prova della sua forma proporzionata e flessuosa è la leggiadria che *Eros* possiede più di tutti, per comune consenso. Infatti, fra bruttezza e amore c'è sempre guerra reciproca» (*Simposio*, 196 A).

Eros, infatti, non cammina sulla terra, secondo Agatone; e neppure sulle teste degli uomini, le quali non sono troppo morbide; ma «cammina e dimora, invece, fra le cose più morbide che ci sono... *Eros* deve essere delicatissimo» (*Simposio*, 195, E).

Delicato, lo definisce, dunque, l'allievo di Socrate; sia pur per bocca di Agatone. Ossia, “leggero”. Anzi, leggerissimo. Solo per questo può risultare anche “molto veloce”. E salire verso il cielo.

Sempre per la sua purezza, per la sua leggiadria; e dunque per la sua morbidezza. Nonché per la sua rotondità.

Aereo e volatile, dunque proprio come le “idee”. Anzi, come *idee in movimento*. Come una compagine di idee mosse da *Eros*. Ma anche come il pro-secco, potremmo dire, a questo punto. Come le sue sempre inquiete bollicine.

⁴ *Ivi*, p. 13.

⁵ *Paradiso*, XXXIII, v. 145.

Sì, perché tutto quello che abbiamo detto sinora sulla leggerezza e sulla metamorficità del reale, sulla sua fluidità e sulla sua rotondità, trova sì nel vino, ma soprattutto nelle bollicine veneto-friulane, la sua metafora più perfetta.

Come *Eros*, infatti, anche il prosecco si muove veloce e leggero, insinuandosi leggiadro nelle nostre vite, smascherando l'inganno connesso alla loro troppo spesso dominante pesantezza o spigolosità.

Mostrando, a chi abbia avuto la fortuna di sentirlo scendere lungo la propria gola, che i problemi, le angustie e gli ostacoli che normalmente appesantiscono la nostra vita, rendendola faticosa, rigida e spesso fin troppo preoccupata... sono in realtà quasi sempre prodotti da noi; o meglio dal nostro sguardo offuscato o quanto meno annebbiato da sempre troppi pregiudizi.

Il prosecco, insomma, ci rende tutti più leggeri; incarnazione visibile e, guarda caso, trasparente, delle dinamiche amorose, esso ci rende capaci di qualsiasi cosa. E ci fa abbandonare le opinioni infondate, liberandoci da ogni scoria. Come aveva tentato di fare Orfeo, nei confronti di Euridice.

Ci rende più sinceri e finanche più veri. Ricordandoci che possiamo alleggerirci e aprire i nostri orizzonti; che possiamo infrangere i muri con i quali troppo spesso ci illudiamo di doverci e poterci proteggere. Ricordandoci che vita e morte, verità ed errore, bene e male, bellezza e bruttezza... non sono mai così chiaramente, o meglio "astrattamente", distinguibili. E che, forse, la vera bellezza non può che nutrirsi della bruttezza e delle sue molteplici imperfezioni. Che la vera vita, cioè, non può non conoscere la morte e trasfigurarla con la propria luce; ma soprattutto che nulla di veramente buono potrà dirsi ignaro del male che, solo, sembra potero rendere riconoscibile.

In questo senso, il vino in generale, e il prosecco in particolare, ci mostrano che "natura" e "artificio" non sono affatto separati, come troppo spesso ancora crediamo.

Guai, infatti, a cercare la natura facendo piazza pulita dell'artificialità che incombe sulla nostra esperienza; guai a cercare l'arte soffocando il naturale, credendo di poterlo rendere in qualche modo inoffensivo. La vocazione dell'essere umano è infatti proprio quella di creare incessantemente artifici.

E l'essere umano è creatura naturale.

Insomma, in noi, è proprio la natura a farsi creatrice di artificialità; che, in quanto prodotte dalla natura, sono anch'esse, di fatto, assolutamente naturali.

D'altronde, i grandi artisti lo sanno bene; sanno bene, cioè, che gli artefatti più preziosi e felicemente riusciti sono quelli che, più degli altri, sanno mascherare la difficoltà e la fatica che sono state necessarie per produrli. Per questo sembrano essersi fatti (naturalmente) proprio da sé.

Così come anche la natura, per legge di compensazione, in certe sue particolari manifestazioni, sembra animata dalla stessa magia che vivifica le grandi opere d'arte; e riesce a produrre dei capolavori che sembrano davvero prodotti dalla mano di un divino *demiurgos* (creatore).

D'altro canto, cos'è il vino se non una di queste meraviglie?

Prodotto naturale e insieme artificiale. In relazione a cui un ruolo assolutamente imprescindibile è svolto dalla natura (*terroir*, clima, ecc.); e uno non meno importante va però attribuito alla *techne* (e dunque alla tecnologia), ossia alla competenza e alla sapienza del produttore.

Non è un caso che, in rapporto alla produzione del vino, l'artificialità faticosi a distinguersi dalla natura. Ed è proprio per questo che sembra essersi fatto da sé; che si offre come se fosse uscito dal vigneto senza alcuna mediazione.

Insomma, il prosecco ci invita a lasciarci alle spalle ogni forma di pesantezza; di quelle connesse alla fatica e alla sapienza che in ogni caso servono per produrlo. E le fa evaporare; proprio come accade alle sue "bollicine" – che si sciolgono e diventano leggere come delle vere e proprie bolle di sapone... sino a librarsi leggerissime nell'aria.

Perciò il vino non ha nulla da invidiare alle grandi opere d'arte; e in particolare il prosecco. Che, come le grandi espressioni dell'arte veneta (si pensi al Tiepolo, al Tintoretto, al Canova, al Palladio, ma anche ai più moderni Tancredi, Vedova e molti altri), sa elevare il sensibile e farlo volare... sì, proprio come le bollicine che continuano a renderlo decisamente inconfondibile. E magico.

D'altronde, lo sappiamo tutti: quanto più una cosa sembra semplice, tanto più probabile è che abbia alle spalle tanto lavoro, fatica, studio e impegno costanti. La cosa più difficile è dunque la vera semplicità.

Come quella che fa sembrare il prosecco un prodotto "facile"; leggero e poco impegnativo. Che si lascia bere con una significativa facilità; che si lascia bere anche nei momenti meno impegnativi delle nostre giornate.

E non è neppure un caso che nella mia regione tutto sembri oltremodo semplice. Semplici sembrano infatti le dolomiti – rilucenti lastre di roccia che a una certa ora si tingono di rosa. Così come semplici sembrano i fiumi che lo attraversano con grande e maestosa delicatezza. Semplici i suoi abitanti. Senza troppi grilli per la testa; lavoratori indefessi che guardano prevalentemente alla concretezza dell'esistenza. Semplici i declivi che accompagnano gli alberi e i vitigni sino a risolversi nelle forme più estreme del "naturale"; perciò è proprio in Veneto e in Friuli, più che altrove, che la natura mostra come il suo Creatore sia davvero un grande "artista"; da cui la quantità di

opere d'arte da esso gelosamente custodite. Che continuano a farci credere di essere state rese possibile da una potenza che ha l'aria di essere davvero e semplicemente "naturale".

Venezia, Tiepolo, Vicenza, Palladio, Possagno, Canova... ecc. ecc., il castello di Miramare, le lagune, quella di Venezia, quella di Grado... nonché i riflessi restituiti da una specularità di cui la regalità di Venezia ha saputo essere maestra.

Ecco perché muoversi nelle tre venezie è come guardare attraverso le trasparenze di un bicchiere di prosecco. Come sfogliare le pagine di quel grande filosofo (guarda caso: *veneto!*) che si sarebbe rivelato Andrea Emo; e per riconoscere nelle sue intuizioni, nelle sue potentissime metafore, i riflessi dell'universo tutto intero.

Perciò, accompagnati dal mistero custodito da *Eros*, siamo invitati, dai dolci declivi delle colline del nostro territorio, a sorseggiare e a degustare un bicchiere di vino leggero, facile, ma non per questo superficiale (è sempre Calvino ad avercelo insegnato), anzi, tendenzialmente *abissale*.

Capace cioè di *ferire* il tessuto dell'abituale, come avrebbero saputo fare i tagli di Fontana o le scomposte campiture cromatiche di Pollock... capace di farci intravedere sempre nuovi sentieri, sempre nuove possibilità, e sempre inedite contaminazioni. Come quelle che tanto spesso rendono il sogno più reale della realtà e la realtà più evanescente del sogno.

D'altronde, questo è un territorio intriso di tensione onirica; perciò le meraviglie da esso custodite sono impregnate di "grazia". E soprattutto di "delicatezza".

Come se a "scriverlo" fosse stato proprio l'*Eros* evocato da Agatone. D'altro canto, *Eros* ha nel Veneto e nel Friuli le sue terre d'elezione; non a caso è proprio a Verona che viene ambientata da Shakespeare l'immortale vicenda di *Giulietta e Romeo*.

Anche perché solo l'amore può farci riconoscere il cuore onirico di qualsivoglia itinerario esperienziale; ma soprattutto la natura immaginifica di ogni percezione, anche di quelle più reali.

Facendoci capire che non vediamo mai quel che vediamo, ma sempre e solamente quel che siamo capaci di sognare; e che sogniamo solo quel che ci appartiene più realmente e profondamente. Come il prosecco... che, nella sua diafana coloritura, pastellata e pudica, e soprattutto mai violenta, riesce a farci riconoscere sentieri sconosciuti, a farci vedere quel che il mondo, forse, non è mai stato, ma sempre può ancora essere.

Facendoci sognare e rendendoci capaci di sperimentare un *altro* stile di vita; che potremo riconoscere anche nei gesti più apparentemente insi-

gnificanti della nostra quotidianità. E ci fa toccare con mano il fatto che la “grazia” e la “dolcezza” sono sempre a portata di mano, anche se troppo raramente ce ne rendiamo conto.

Infatti, lo sappiamo tutti – ce lo ha insegnato Platone – che “amore” è alimentato e reso effettuale sempre e solamente dal *mistero della bellezza*; come quella di cui sono stati e continuano ad essere prodighi il Veneto e il Friuli Venezia Giulia. Come quella che si palesa nelle immagini sinuose e dinamiche di cui è fatta ogni grande opera (anche filosofica). Immagini trasfiguratrici, e capaci di disegnare le infinite declinazioni della trasparenza... in ognuno dei riflessi di cui è ancora capace anche un semplice bicchiere di autentico prosecco (veneto o friulano che sia) – che continuerà imperterrito a testimoniare di una vita che può sempre farsi “nova” e tornare ad essere ancora una volta leggera... trasportandoci lungo le magiche vie di una terra finalmente trasfigurata. Bella, vera e paradisiaca, e da noi sempre amorevolmente curata, ma soprattutto rispettata.

English title: Wine and true reality. The designs of the imagination, between lightness and mobility.

Abstract

It is an attempt to show how some of the essential characteristics of the Principle conceived as absolute instability and pure movement come together in the nature of wine (and prosecco in particular). Of a principle conceived as a synonym of unbreakable lightness. And therefore as a symbol of another metaphysical option, as opposed to the one that would dominate throughout the history of the West. The metaphysical option that Ernesto Grassi would have brought back to the power of “fantasy”. In short, it is a question of rethinking the fantastic universal of Vico, of rethinking the Baroque, and of conceiving the cognitive or creative operation as a true subtraction of weight – according to the precious indication of Italo Calvino. It is a question of rethinking the relationship between wine and eros; in order to finally be able to leave behind the erroneous belief that in reality absolute polarities would really be recognizable. Able to allow himself to be led back to rigid and immovable forms, and to make us believe that it would be precisely to them to arrive.

Keywords: wine; lightness; Eros; Prosecco; fantasy.

Massimo Donà
Università Vita-Salute San Raffaele, Milano
dona.massimo@hsr.it

Adriano Fabris

Etica del bere

1. L'essere umano non vive solo perché mangia. Vive, può vivere, perché beve. Siamo infatti composti, com'è noto, di acqua. Lo siamo per quanto riguarda all'incirca il 60% del peso del corpo, se si considera un maschio adulto, del 50/55% di tale peso, se si considera una femmina, e fino al 75% di esso se si prende in esame un neonato. L'acqua è dunque essenziale, più necessaria ancora del cibo, per la nostra sopravvivenza. Lo è non solo in quanto ne abbiamo bisogno, ma soprattutto perché fa già parte di noi.

In altre parole, l'acqua non solo può e dev'essere incorporata dall'essere umano, ma è già insita nel suo corpo. Questo è un fatto. E questo fatto introduce una differenza sostanziale, per quanto riguarda il rapporto che abbiamo e che dobbiamo avere con l'acqua – e in generale con ciò che possiamo bere – rispetto a quel che concerne la nostra relazione con il cibo, e in generale con ciò che risulta per noi commestibile. Infatti, noi ci rapportiamo per lo più a ciò che mangiamo nelle forme dell'incorporamento e dell'assimilazione. Ingurgitiamo, digeriamo, assumiamo principi nutritivi, che ci consentono di crescere, di sostenerci, finanche d'ingrassare. A causa di questo processo possiamo a nostra volta trasformarci in cibo: in cibo per alcuni animali non umani, ed eventualmente – se ve ne sono ancora – per esseri umani antropofagi.

Diverso è invece, strutturalmente, il nostro rapporto con l'acqua. Di acqua, come dicevo, siamo fatti. E dunque essa ci è consustanziale. Si tratta solo di garantire ai liquidi presenti nel nostro corpo il corretto ricambio. Grazie all'acqua insomma, molto più immediatamente che grazie al cibo, ci scopriamo parte del mondo, della realtà, del cosmo. Per questo la nostra responsabilità nei confronti dell'acqua è ancora maggiore rispetto a quella di cui possiamo farci carico rispetto al cibo (Bompan, Fragapane, Iannelli, Pravettoni, 2019).

2. Il globo terrestre è infatti coperto di acqua per circa il 70%, tra oceani, calotte polari, fiumi e laghi. Vi sono poi le falde sotterranee e gli strati di vapore presenti nell'aria. Non stupisce quindi che la nostra sinergia con il cosmo, la consapevolezza della nostra appartenenza a esso – ciò che Arne Naess chiamava “ecosofia” (Naess, 1994) – si realizza soprattutto sul piano di una comune struttura liquida: della consustanzialità a cui accennavo. D'altronde il liquido amniotico è l'esperienza primordiale, al tempo stesso reale e simbolica, del nostro essere presi, avvolti, da un altro che ci custodisce, e del nostro sentirci ed essere parte di esso.

Tuttavia, come mostrano varie esperienze quotidiane, nei confronti dell'acqua abbiamo un atteggiamento ambiguo. La consideriamo cioè in modi differenti e anche contrapposti fra loro. Ciò si verifica, a ben vedere, perché è ambigua la nostra stessa relazione con tale elemento ed esso, appunto, ci si presenta in forme a sua volta ambigue (Borgomeo, 2020).

L'acqua è infatti fonte di vita ma anche causa di distruzione. È il fiume che scorre pacifico, ben delimitato dai propri argini, ma anche il mare in tempesta, che cancella – come all'inizio del libro della *Genesi* – ogni orizzonte, ogni distinzione tra il livello della nostra esperienza e la dimensione celeste. È ciò la cui forza riusciamo a sfruttare contenendola attraverso una diga oppure, ad esempio, imbottigliandola e commercializzandola. È il luogo in cui possiamo far convogliare i nostri rifiuti, certi che nelle fogne – nei luoghi cioè in cui il *liquido* è trasformato in *liquame* – essi saranno portati via.

Fin qui ho parlato dei vari modi in cui ci rapportiamo all'acqua che è fuori di noi e di cui comunque, pur come animali di terra ferma, abbiamo essenzialmente bisogno, dal momento che – come abbiamo visto – essa fa parte di noi. Ma c'è anche da considerare il ruolo che l'acqua gioca, in relazione a noi, sul piano sociale e culturale (Sorcinelli, 2016). Ciò si ricollega, molto in generale, a quella funzione di collegamento che viene resa possibile appunto da ciò che è liquido: da ciò che favorisce, proprio per questa sua qualità, non già la creazione di barriere, bensì lo sviluppo di legami.

È l'acqua con cui ci laviamo, per il benessere nostro e altrui: nonostante il fatto che, in alcuni momenti della storia, si ritenesse che ciò, addirittura, facesse male. È l'acqua che, per lo sviluppo delle nostre comunità, trasportiamo e canalizziamo attraverso gli acquedotti. È l'acqua che serve, ad esempio nelle cure termali, per mantenerci in salute o per curare piccole o grandi patologie. È l'acqua che troviamo richiamata nei miti fondatori delle grandi religioni. È l'acqua del mare, che attraversiamo e navighiamo da sempre per andare più agevolmente in altri luoghi, per lavoro o piacere.

Anche l'acqua, come e più del cibo, è dunque, sotto vari aspetti, un bene relazionale: è qualcosa di condiviso e crea, a sua volta, relazioni (Fabris, 2019).

3. L'acqua, ripeto, è indispensabile per la nostra sopravvivenza. Dobbiamo berla. Non beviamo però solo acqua. Beviamo anche Coca-cola, ad esempio, e soft drinks. Beviamo – soprattutto in Italia – anche vino. Beviamo alcoolici e superalcoolici. In particolare, anzi, i filosofi hanno un rapporto particolare con il vino. Ben lo sappiamo: la storia della filosofia è fatta anche di simposi (Donà, 2011; Scruton, 2010).

Le bevande, dunque, sono molte e hanno svolto nelle varie tradizioni, e continuano a svolgere, un ruolo molto importante. Non hanno solo scopi nutrizionali, visto che non riescono sempre a compensare la carenza di tutte sostanze che il cibo solido può offrirci. Giocano anch'esse ruoli culturali e sociali molto precisi (Müller, 2005).

Le popolazioni nomadi di pastori e di allevatori bevevano soprattutto latte e suoi derivati: addirittura dai 5 ai 10 litri al giorno. Ma sorbivano anche, in situazioni di emergenza, il sangue degli animali, che veniva prelevato dalla vena giugulare. In ampie zone dell'Asia – ma da tempo ormai in tutto il mondo – si beve the, mentre – per quanto riguarda l'America Latina e, a partire da qui, altre parti del globo – si preferiscono bere caffè oppure succhi derivati dalla frutta. Soprattutto però è la birra a essere la bevanda più diffusa, tradizionalmente, in molte popolazioni europee, ma anche africane e sudamericane. La birra era infatti considerata come una sorta di “pane liquido” e spesso veniva assunta, in tutte le fasce d'età, per sostituire il cibo vero e proprio. Ad esempio gli jívaro, una popolazione nativa ubicata nell'attuale Ecuador, preferivano la birra – che veniva ricavata dalla manioca – all'alimentazione consueta. Gli uomini giungevano a berne fino a 15 litri al giorno, le donne fino a 8 litri e i bambini fino a 2 litri.

Ma, ripeto, le varie bevande non avevano – e tuttora hanno – solamente la funzione di nutrire. E neppure, sempre come accade anche con il cibo, sono in grado di favorire semplicemente la convivialità (Basil, 2020). Molte di esse infatti, quelle fermentate e dunque con caratteristiche alcooliche, sono in grado di provocare ebbrezza.

Proprio questi effetti sono stati sfruttati socialmente, militarmente e, addirittura, religiosamente. Già i Germani, come ricorda Tacito, affrontavano questioni politiche e commerciali durante i banchetti, e preferibilmente ubriachi. Ai soldati, fino alle ultime guerre mondiali, non si lesinava l'alcool prima della battaglia. Ma soprattutto gli sciamani e alcuni sacerdoti ricava-

vano da certe bevande quello stato di estasi, quella capacità di *trance* che consentiva loro di entrare in contatto con la sfera divina.

4. Nella riflessione contemporanea, tuttavia, è il vino la bevanda che viene privilegiata, soprattutto – come accennavo – per quanto riguarda la riflessione filosofica. Ciò avviene soprattutto, ovviamente, nei contesti occidentali. Qui il rapporto con il vino è affrontato in particolare da una prospettiva estetica – all'interno cioè dell'elaborazione di un'estetica del gusto – e in un'ottica gnoseologica, cioè come un viaggio di scoperta verso quella nuova esperienza delle cose che il vino è in grado di dischiudere (Perullo, 2021).

L'approccio che viene normalmente seguito è quello che parte dal soggetto percipiente: o, meglio, dalla sua capacità di assaggiare e di gustare un determinato prodotto. Questa capacità, naturalmente, dev'essere educata e affinata. E non a caso sono di moda, da qualche tempo, scuole di degustazione, che magari forniscono anche un diploma di sommelier.

L'aspetto di fondo, però, di quest'approccio al vino, il modo cioè in cui si realizza la relazione competente, sobria e piacevole al «frutto della vite e del lavoro dell'essere umano», è dato dal fatto che il punto di accesso a tale relazione risulta pur sempre un punto di accesso soggettivo. È il soggetto umano che sta al centro dell'esperienza di assaggio e di bevuta, che la può sviluppare, in maniera sempre più sofisticata e ne può godere. È il soggetto umano quello che deve scoprire il proprio talento gustativo, e lo può affinare ed educare. È attraverso l'incontro consapevole e competente con il vino, di cui solo il soggetto umano può farsi carico, che possono essere dischiuse tutte le potenzialità di un liquido che l'essere umano stesso è in grado di produrre, sviluppare e curare con grande creatività.

Nell'esperienza del vino si verifica dunque, certamente, una relazione, si realizza un incontro. È l'incontro non solo con un prodotto organico, vivo, ma – per il tramite di esso – con il mondo da cui è stato tratto per quanto riguarda la sua materia prima, con gli altri esseri umani che lo hanno realizzato e con i quali lo si condivide, finanche con quelle divinità a cui storicamente si offrivano determinate libagioni o a cui ci si collegava simbolicamente proprio bevendolo. Da questo punto di vista tale incontro ripropone ciò che Heidegger, proprio partendo dall'esempio di una brocca in grado di contenere una qualche bevanda, sviluppa nella sua trattazione del cosiddetto *Geviert* (Heidegger, 2015). Ma – ripeto – il rapporto che emerge in tutti questi casi ha pur sempre al centro il soggetto. Anzi: è proprio aperto, costituito, goduto dal soggetto. Senza una presa di coscienza individuale non sarebbe infatti possibile realizzarlo.

Invece, come abbiamo visto all'inizio, noi non beviamo soltanto per gustare, più o meno consapevolmente. Beviamo perché siamo noi stessi qualcosa di liquido. Beviamo perché il liquido fa già parte di noi.

Dobbiamo dunque allargare lo sguardo. Dobbiamo cambiare prospettiva. Dobbiamo considerare la soggettività umana come qualcosa che fa esperienza di ciò che la attraversa e la sostanzia. E che, al tempo stesso e proprio perché ne è attraversata, è parte di quella dimensione liquida che rappresenta un aspetto consistente del mondo in cui viviamo.

5. Dobbiamo allora riprendere più in generale la questione del rapporto con ciò che ci disseta. Dobbiamo allargare lo sguardo, dicevo, al di là di approcci parziali che si concentrano sul fruitore, più o meno esperto, oppure su questa o quella bevanda, fruita nelle sue caratteristiche organolettiche, culturali, simboliche. Come nel caso del mangiare, anche qui, nel caso del bere, bisogna partire dalla relazione in cui siamo coinvolti sia noi, sia ciò che assumiamo dall'esterno.

Si tratta di nuovo del problema di come istituire, mantenere e giustificare una relazione buona, corretta, giusta. Si tratta di un problema etico. Ciò significa che tutte le relazioni che abbiamo ricostruito con ciò che possiamo bere devono essere considerate, ovvero ri-considerate, a partire da ciò che le rende buone, corrette giuste.

Su questi temi è emersa di recente una grande sensibilità. E ciò è avvenuto proprio perché, considerate in una prospettiva più ampia, molte sono le questioni che c'interessano propriamente e che devono essere affrontate. Sono questioni che riguardano soprattutto, di nuovo, l'acqua e che rientrano nella disciplina della cosiddetta "water economy" (Barilla Center for Food and Nutrition, 2016).

Non si tratta, come nel caso del cibo, di dover affrontare il tema etico della necessaria uccisione (di un animale o di una pianta) per poter sopravvivere. L'acqua, certo, è principio della vita, è qualcosa di nostro, ma non è un essere vivente. Anche se è parte fondamentale degli esseri viventi.

Allarghiamo dunque lo sguardo. Abbiamo a disposizione, nel nostro pianeta, 1,4 miliardi di chilometri cubi d'acqua. Ma solo 45.000 chilometri cubi (lo 0,0003% del totale) sono teoricamente fruibili e solo dai 9 ai 14.000 chilometri cubi (lo 0,001% del totale) sono effettivamente disponibili per l'essere umano, perché di sufficiente qualità e a costi accettabili.

Si tratta dunque di limiti ben precisi. Su tali limiti incidono ulteriormente, però, altre situazioni. La localizzazione di tali risorse idriche, nel nostro pianeta, è disomogenea: il 64,4% delle risorse idriche totali è situato in soli 13

paesi, mentre altri paesi vivono una situazione di grande penuria. Per di più l'acqua la usiamo male. Il 70% serve per l'agricoltura, il 22% per l'allevamento, il resto per usi domestici. E spesso la sprechiamo. L'esempio più evidente è quello degli allevamenti intensivi, oltre che – in tutta evidenza – quello dell'agricoltura a ciclo continuo. A questo proposito è interessante introdurre il concetto di “acqua virtuale”, cioè di quel consumo, per dir così, “invisibile” di acqua che è necessario per produrre un determinato alimento, sia di origine animale oppure vegetale. Anche di ciò, infatti, bisogna tenere conto per quanto riguarda le scelte alimentari sostenibili che siamo chiamati a fare.

Lo scenario che ho brevemente delineato individua in sintesi una serie di problemi che attengono anzitutto a questioni di giustizia. E in base al rispetto o meno di quest'istanza di giustizia noi possiamo compiere, in maniera motivata, determinate scelte etiche riguardo al nostro rapporto con l'acqua: affinché esso non sia predatorio, cioè unicamente determinato da una sfrenata logica di consumo. C'è infatti una questione di giustizia nel modo di rimediare alle disegualianze nell'accesso ai beni idrici delle varie popolazioni del mondo: ciò che spesso porta a quelle vere e proprie “guerre dell'acqua” che in futuro, probabilmente, s'intensificheranno. Per rispondere a questa situazione, com'è noto, l'ONU ha riconosciuto, in una sua risoluzione del 29 luglio 2010, l'acqua come un “diritto umano universale”, da rispettare come tale. C'è poi una questione di giustizia, oltre che di sostenibilità, nel modo in cui le persone che hanno accesso all'acqua la sfruttano e la utilizzano. Si tratta in questo caso di una giustizia che va esercitata sia nei confronti degli altri esseri umani sia nei riguardi del pianeta stesso, nell'ottica di un rispetto del cosiddetto “oro blu”: al punto che alcuni si sono spinti a pensare che l'acqua stessa, come tale, abbia specifici diritti (Borgomeo, 2020). C'è ancora un problema di giustizia nel modo in cui i vari Stati, al loro interno, considerano la questione della proprietà delle risorse idriche. Sono un bene comune, che lo Stato può solo gestire, oppure una risorsa che può essere venduta a privati? Le risposte sono diverse anche all'interno della stessa Europa. C'è infine un tema di giustizia anche e soprattutto nei confronti delle future generazioni. L'acqua la stiamo sprecando. I mutamenti climatici stanno fortemente incidendo sulla disponibilità di questa risorsa. Esercitare la giustizia nei confronti delle future generazioni richiede che si ponga il problema del mantenimento, anche per loro, di una disponibilità sufficiente e qualitativamente fruibile di questo bene.

6. Tali questioni di giustizia, per essere affrontate, rimandano certamente a decisioni comuni, attinenti all'ambito della politica, e a negoziazioni fra gli

Stati, sempre più difficili in quanto nessuno è disposto a cedere i propri privilegi per condividerli con altri. Si parla a questo proposito di “*water grabbing*”, cioè dell’accaparramento delle risorse idriche da parte del più forte a discapito di chi è più debole (Bompan, Fragapane, Iannelli, Pravettoni, 2019). Ma tali questioni attengono, anche e soprattutto, all’ambito dell’individuo, alla sfera dei suoi comportamenti concreti. Dal momento che non vi è ancora, su questo piano, una eticità condivisa, le istanze che provengono dalla moralità individuale o dall’etica di specifici gruppi acquistano sempre maggiore spazio e incidenza. Lo si è visto con il diffondersi dei movimenti ecologici giovanili, che hanno svolto e stanno svolgendo un ruolo di stimolo, se non addirittura di supplenza, rispetto alle decisioni, insufficienti o nulle, delle istituzioni. Quello che però manca, in questo scenario, è una cornice etica consapevole e condivisa, che indirizzi e motivi le azioni individuali o dei gruppi, entro i limiti e nella portata che di esse sono propri.

In questo quadro quel modello di etica relazionale che già è stato applicato alla dimensione del mangiare può forse dare qualche indicazione (Fabris, 2019). Si tratta di un’etica che assume, anche nel caso dell’atto del bere, un approccio che non parte dal soggetto umano, dalla sua centralità, dalle sue esigenze, dal suo gusto, bensì – allargando la prospettiva – dalla sua stessa sopravvivenza, presente e futura. In parallelo, però, tale sopravvivenza non è da ricercarsi nel lasciare alla dimensione liquida del nostro mondo tutto lo spazio che potrebbe prendersi, quasi che essa possedesse una sorta di personalità e, a sua volta, il diritto di affermarsi, anche a nostre spese (magari affogandoci in un’inondazione o negandosi nella siccità). Proprio l’allargamento dello sguardo ci consente invece di comprendere che solo nell’equilibrio tra utilizzo e conservazione delle risorse – un equilibrio che va sempre di volta in volta determinato, a seconda delle situazioni che ci si prospettano – vi è la possibilità d’instaurare un corretto rapporto. E a determinarlo siamo chiamati, appunto, noi.

Tutto ciò si realizza con meno problemi, da un punto di vista etico, perché – come dicevo – nel caso del bere non si tratta di uccidere per sopravvivere, come nel caso del nostro rapporto con le fonti di cibo. Più ancora a tale equilibrio siamo motivati perché anche noi – come pure ho più volte rimarcato – siamo fatti di acqua, almeno in parte. Il rispetto e la salvaguardia della dimensione liquida del mondo può dunque essere intesa, più agevolmente, come un rispetto e una salvaguardia di noi stessi, e motivarci ad azioni giuste.

Su questo sfondo, relativo a quel rapporto con le risorse liquide che in generale chiamiamo “bere”, possono essere giustificati e promossi anche i comportamenti che riguardano l’uso, sovente squilibrato, di tali risorse, in

particolare dell'acqua, e che mettono in questione i rapporti interumani. Ne ho parlato in precedenza. Sono soprattutto le questioni riguardanti la disparità di accesso, lo sfruttamento dissennato a scapito degli altri, la tendenza a fare di ciò che è comune una proprietà privata, l'attenzione per le generazioni future. Un'etica del bere, che si pone nella prospettiva della relazione e del rispetto nei confronti di ciò che è esterno, ma anche di ciò che è interno a noi, può essere d'aiuto per comprendere, scegliere e giustificare, in tutti questi casi, azioni buone.

In particolare, poi, l'acqua si manifesta come ciò che risulta, appunto, *dentro e fuori* di noi. Solo che questo essere "fuori" viene a sua volta utilizzato per sviluppare e farci esprimere meglio la nostra interiorità. E insieme, contemporaneamente, tale interiorità – ciò che appunto noi siamo – è in grado non solo di rispecchiarsi nello specchio liquido di cui, per gran parte, è fatto il mondo, ma soprattutto d'immergersi in esso. Ecco perché proprio l'acqua, da risorsa, può diventare simbolo: simbolo del principio della vita, simbolo di possibili legami, simbolo di ciò che costantemente muta, pur mantenendo una sua consistenza.

7. Un'ultima annotazione, mi permetto concludendo, proprio su questo aspetto metaforico e simbolico della dimensione liquida. Mi riferisco in particolare a Zygmunt Bauman. Bauman, com'è noto, fa della metafora della liquidità la metafora fondamentale per comprendere il nostro tempo. Tutto è liquido per lui: i comportamenti sociali, le strutture del mondo in cui oggi viviamo, persino l'amore (si veda ad esempio Bauman, 2011).

Tutto giusto, certamente, tutto vero. Forse si tratta di una metafora un po' insistita, di una chiave che talvolta apre un po' troppe porte, ma che certo risulta pertinente. Lo è in quanto rimarca l'instabilità, l'adattabilità, la non rigidità dei modi di pensare e di essere che sono propri di del nostro tempo.

E tuttavia l'uso – anzi, l'abuso – di questa metafora non considera l'aspetto di cui parlavo all'inizio. Noi infatti siamo fatti d'acqua. Noi siamo in buona parte liquidi. Di ciò dobbiamo tenere conto. Lo siamo non da ora, bensì da sempre. Il problema dunque non è il rimarcarlo, ma è gestire questa situazione. Ecco perché non si tratta, solo, di sviluppare un'etica del bere, ma di vivere pienamente e adeguatamente la nostra liquidità: quella liquidità che ci è così connaturale perché – lo dico un'ultima volta – *anche noi siamo acqua*.

Bibliografia

- Basil, P. (2020), *Elogio dell'ospitalità*, trad. it. di A. Castellazzi, il Saggiatore, Milano.
- Bauman, Z. (2011), *Modernità liquida*, trad. it. di S. Minucci, Laterza, Roma-Bari.
- Barilla Center for Food and Nutrition (2016), *Eating Planet. Cibo e sostenibilità: costruire il nostro futuro*, Edizioni Ambiente, Milano.
- Bompan, E., Fragapane, F., Iannelli, M., Pravettoni, R. (2019), *Atlante geopolitico dell'Acqua. Water grabbing, diritti, sicurezza alimentare ed energia*, Hoepli, Milano.
- Borgomeo, E. (2020), *Oro blu. Storie di acqua e cambiamento climatico*, Laterza, Roma-Bari.
- Donà, M. (2011), *Filosofia del vino*, Bompiani, Milano.
- Fabris, A. (2019), *Etica del mangiare. Cibo e relazione*, Edizioni ETS, Pisa.
- Heidegger, M. (2015), *Saggi e discorsi*, trad. it. di G. Vattimo, Mursia, Milano.
- Müller, K.E. (2005), *Piccola etnologia del mangiare e del bere*, trad. it. di F. Ferraresi e C. Bini, il Mulino, Bologna.
- Naess, A. (1994), *Ecosofia. Ecologia, società e stili di vita*, a cura di A Airoidi e G. Salio, Red Edizioni, Milano.
- Perullo, N. (2021), *Epistemology. Wine as Experience*, Columbia U.P., New York.
- Scruton, R. (2010), *Bevo, dunque sono. Guida filosofica al vino*, Cortina, Milano.
- Sorcinelli, P. (2016), *Storia sociale dell'acqua. Riti e culture*, Odoya, Bologna.

English title: Ethics of Drinking.

Abstract

More than half of the human being's body weight is made up of water. Thanks to water, we discover that we are part of the world. That is why our responsibility for water resources is even greater than our responsibility for food. This essay identifies and discusses some ethical issues of our behaviour towards the so-called 'blue gold'.

Keywords: ethics; drinking; water resources; universal human right; blue gold.

Adriano Fabris
 Università di Pisa
adriano.fabris@unipi.it

Paolo Gomasasca

Il genocidio della fame

1. “Crispy Numbers”?

Si dice che il richiamo alla “brutalità” dei dati contenga sempre una carica antiretorica difficilmente surrogabile. Eppure, il modo di calcolare quante persone soffrono la fame non è così oggettivo e imparziale come ci si aspetterebbe¹. Con tutta la circospezione richiesta, dunque, è opportuno esaminare i parametri che vengono normalmente utilizzati.

Ogni anno, verso la fine di settembre, arriva puntuale un report che si intitola: *The State of Food Security and Nutrition in the World*. Viene preparato dal WFP (World Food Programme), in collaborazione con la FAO, l'IFAD (International Fund for Agricultural Development), l'UNICEF, e naturalmente il WHO. L'attenzione che merita è fuori discussione, tenuto conto che

¹ Prendiamo – solo per fare un esempio – il 2009, un anno particolarmente preoccupante: il numero delle persone malnutrite supera la cifra inimmaginabile del miliardo (FAO, *The State of Food and Agriculture. Livestock in the Balance*, FAO, Roma 2009, p. 6). Una notizia politicamente complessa da gestire, visto che si trattava di comunicare al mondo che un sesto della popolazione globale era condannato a morte. Un fallimento insopportabile. D'improvviso, gli MDGs (Millennium Development Goals) si erano trasformati in un insulso *flatus vocis*. Ma qualcosa cambia, a partire dal report 2012, perché la FAO decide di cambiare i parametri di misurazione e il totale complessivo di affamati nel 2009 torna sotto il livello di guardia, cioè quello mediaticamente “accettabile”: 853 milioni. L'Economist segnalò la cosa, non senza nascondere una certa perplessità: *Not a billion, after all* (in «The Economist», by J.P., 10 ottobre 2012). A quel punto, sradicare la fame torna ad essere un traguardo possibile. Che fine hanno fatto, però, i 170 milioni di persone che sembrerebbero fuori pericolo? La domanda è stata posta da Thomas Pogge, che sarcasticamente osò indicare le strane manovre di ricalcolo della FAO come delle specie di *Hunger Games* (T. Pogge, *The Hunger Games*, in «Food Ethics», 1 (2016), pp. 9-27). Per un'analisi dettagliata di questa complicata vicenda politica, rinvio a P. Gomasasca, *Etica del cibo*, Morcelliana, Brescia 2021, pp. 13-28)

il WFP è la principale organizzazione umanitaria e agenzia delle Nazioni Unite impegnata sul fronte dell'assistenza alimentare, tanto nelle situazioni di emergenza, quanto nel lavoro paziente di co-costruzione di pratiche di resilienza, insieme alle comunità locali colpite dalle carestie. Ogni anno, le razioni alimentari distribuite ammontano a 15 miliardi, a un costo stimato di 61 centesimi di dollaro a razione. E proprio nel 2020, in piena crisi pandemica, è arrivato anche il Premio Nobel per la Pace: «per i suoi sforzi nel combattere la fame, per il suo contributo nel migliorare le condizioni per la pace nelle aree colpite da conflitti e per la sua azione nel guidare gli sforzi per prevenire l'uso della fame come arma di guerra e conflitto»².

Insomma, uno standard operativo di alto livello, che funziona nel ritardare il rischio di un collasso planetario, ma che – in prospettiva, soprattutto se non cambiamo radicalmente il modello produttivo – è palesemente insufficiente. Nel report 2021, i dati che la consueta *Hunger Map* ci mostra sono a dir poco desolanti³: la stima di quanti hanno sofferto la fame nel 2020 si aggira tra 720 and 811 milioni. Considerando la media dell'intervallo indicato (768 milioni), stiamo ragionando su 118 milioni in più rispetto al 2019, 161 se consideriamo il limite superiore dell'intervallo. A destare particolare preoccupazione è stata la brusca impennata che, in termini assoluti e proporzionali, ha superato la crescita demografica: secondo le stime, lo scorso anno le persone sottoalimentate erano circa il 9,9% della popolazione mondiale, contro l'8,4% del 2019⁴.

Osservando con più attenzione, poi, la mappa rivela quanto sia grave la situazione nel Sud del mondo: più di metà di tutte le persone sottoalimentate (418 milioni) vive in Asia, oltre un terzo (282 milioni) vive in Africa e una quota più esigua (60 milioni) in America latina e nei Caraibi. E se vogliamo andare a guardare ancora più da vicino, ci accorgiamo di qualcosa che sarebbe stato davvero ingenuo non sospettare: la fame è cresciuta soprattutto in Africa, dove si stima che la prevalenza della sottoalimentazione sia di oltre due volte superiore a quella di ogni altra regione (siamo ormai al 21% della popolazione).

Consideriamo, infine, che la mappa cattura anche livelli di fame meno estremi di quelli che finora abbiamo osservato, non meno preoccupanti: sono tre miliardi gli adulti e i bambini che non hanno potuto accedere a una dieta alimentare sana, in gran parte per via dei costi eccessivi. Per tacere

² <https://www.nobelprize.org/prizes/peace/2020/press-release/>

³ <https://hungermap.wfp.org/>

⁴ <https://www.fao.org/news/story/it/item/1415609/icode/>

della pandemia che, inutile dire, ha certamente aggravato la situazione⁵. Non si può però non vedere, al contempo, che la tendenza negativa era già iniziata a metà del 2010, infrangendo quello che fino a lì era parso un calo irreversibile.

Tutto questo significa, dati alla mano, che ci stiamo sempre più allontanando dal Goal 2 dell'Agenda 2030, anche solo valutando i primi due target:

2.1 Entro il 2030, porre fine alla fame e garantire a tutte le persone, in particolare ai poveri e le persone più vulnerabili, tra cui neonati, un accesso sicuro a cibo nutriente e sufficiente per tutto l'anno;

2.2 Entro il 2030, porre fine a tutte le forme di malnutrizione; raggiungere, entro il 2025, i traguardi concordati a livello internazionale contro l'arresto della crescita e il deperimento nei bambini sotto i 5 anni di età; soddisfare le esigenze nutrizionali di ragazze adolescenti, donne in gravidanza e allattamento e le persone anziane⁶.

Il WFP calcola che, se la tendenza attuale dovesse confermarsi, falliremmo l'obiettivo di sviluppo sostenibile 2 (Fame zero entro il 2030) per una differenza enorme: quasi 660 milioni di persone; da notare che, per circa 30 milioni di queste, il motivo sarà plausibilmente correlato agli effetti duraturi della crisi sanitaria. C'è poi un ulteriore problema, concatenato con quello dell'aumento del numero di affamati, che di certo non aiuta la situazione: è l'aumento della popolazione mondiale. E anche se non c'è accordo tra gli esperti sulle stime demografiche a tendere⁷, lo spettro di una catastrofe malthusiana sembra tornare ad ossessionare i nostri già fragili immaginari⁸.

⁵ Cfr. FAO, IFAD, UNICEF, WFP, WHO, *The State of Food Security and Nutrition in the World. Transforming Food Systems for Food Security, Improved Nutrition and Affordable Healthy Diets for All*, FAO, Roma 2021.

⁶ <https://www.un.org/sustainabledevelopment/hunger/>

⁷ Gli esperti delle Nazioni Unite prevedono il plateau demografico a 10.9 miliardi a fine secolo; altri gruppi di ricerca, invece, ritengono che il picco arriverà prima (2070), e sarà più basso, circa 9.7 miliardi, per poi declinare a 9 entro il 2100. La differenza dipende principalmente dal modo in cui viene calcolato il tasso di fertilità: se, come si tende a fare all'ONU, considerandolo in sé, oppure invece in relazione alle *policies* che, ad esempio, spingono le ragazze a continuare il percorso scolastico o quelle che gradualmente consentono un più facile accesso ai metodi contraccettivi (cfr. D. Adam, *How Far Will Global Population Rise? Researchers Can't Agree*, in «Nature», 597 (2021), pp. 462-465).

⁸ Jeffrey Sachs lo va dicendo dal 2008: cfr. J.D. Sachs, *The Specter of Malthus Returns*, in «Scientific American», 299 (2008), 3, p. 38; più recentemente, cfr. B. Montano, M. García-López, *Malthusianism of the 21st Century*, in «Environmental and Sustainability Indicators», 6 (2020), 100032, pp. 1-13.

Incubi a parte, la realtà che la mappa della fame ci mostra è quella di una sconfitta pesante, che appare ingiustificabile, soprattutto se la confrontiamo con la retorica altisonante con cui l'Agenda 2030 fu lanciata nel 2015:

Nell'intraprendere questo grande viaggio collettivo, promettiamo che nessuno verrà lasciato indietro. Riconoscendo che la dignità della persona umana è fondamentale, desideriamo che gli Obiettivi e i traguardi siano raggiunti per tutte le nazioni, per tutte le persone e per tutti i segmenti della società. Inoltre, ci adopereremo per aiutare per primi coloro che sono più indietro⁹.

Come minimo, questa contraddizione tra promessa e realtà vale come appello a una militanza anti-povertà finalmente seria. Quanto ora segue non avrà però come focus quel che potremmo (ancora) fare per invertire il trend. Vorrei soffermarmi su due aspetti di fondo del problema fin qui esposto: 1) il modo in cui viene calcolato il numero delle persone malnutrite; 2) la responsabilità – ammesso che vi sia e che sia imputabile – della malnutrizione globale e la traduzione dell'accesso al cibo in rivendicazione giuridica.

2. Solo una questione di calorie

Tutto il calcolo, e la conseguente mole di dati che viene analizzata, interpretata e infine diffusa, dipende da come stabiliamo che una persona è malnutrita. Quale parametro, in altri termini, definisce la soglia sotto la quale una persona è da considerarsi affamata? Tendiamo a sottovalutare la domanda, ma optare per un certo criterio di misurazione non è una scelta eticamente neutrale¹⁰. È quel che ora dobbiamo dimostrare.

È noto che la FAO si è quasi sempre basata su un parametro univoco: le calorie. «I termini “malnutrizione” e “fame” – leggiamo nel Report 2012 – sono stati interpretati come riferiti alla persistente incapacità di ottenere abbastanza cibo, cioè, una quantità di calorie sufficiente a condurre una vita sana e attiva»¹¹. Più nel dettaglio, questo significa che

⁹ ONU, *Trasformare il nostro mondo: l'Agenda 2030 per lo Sviluppo Sostenibile*, Risoluzione 70/1, adottata dall'Assemblea Generale il 25 settembre 2015; <https://unric.org/it/wp-content/uploads/sites/3/2019/11/Agenda-2030-Onu-italia.pdf>

¹⁰ Cfr. F.M. Lappé, J. Clapp, M. Anderson, R. Broad, E. Messer, T. Pogge, T. Wise, *How We Count Hunger Matters*, in «Ethics & International Affairs», 27 (2013), 3, pp. 251-259.

¹¹ FAO, IFAD, UNICEF, WFP, WHO, *The State of Food Insecurity in the World. Economic Growth Is Necessary but Not Sufficient to Accelerate Reduction of Hunger and Malnutrition*, FAO, Roma 2012, p. 50.

il metodo della FAO è basato sulla misurazione del consumo calorico [*dietary energy intake*], intendendo “sufficiente” in riferimento al bisogno energetico standard stabilito dai nutrizionisti. Di conseguenza, un essere umano è da considerare malnutrito se il livello del suo apporto calorico abituale è sotto la soglia che i nutrizionisti valutano come appropriata. Come tale, la “malnutrizione” è stata definita come una forma estrema di insicurezza alimentare, che si verifica quando la disponibilità di energia calorica è inadeguata a coprire persino il fabbisogno minimo di una vita sedentaria¹².

Se viene spontaneo domandarsi per quanto tempo bisogna stare sotto la soglia standard per essere contati nel numero degli affamati, la FAO ha una risposta pronta:

dato che il nostro interesse è quello di evidenziare la malnutrizione profonda, cronica, il periodo di riferimento dovrebbe essere abbastanza lungo perché le conseguenze del basso apporto calorico risultino dannose per la salute. Sebbene non vi siano dubbi che una scarsità temporanea di cibo possa essere stressante, l'indicatore FAO si basa su un anno intero¹³.

Più nel dettaglio, la FAO calcola prima il valore della prevalenza di sottanutrizione (*Prevalence of Undernourishment*, in sigla PoU), selezionando un individuo x , scelto a caso in una determinata popolazione e confrontando il suo consumo energetico giornaliero con un livello soglia minimo MDER (minimum dietary energy requirement), giudicato necessario per condurre una vita sana e attiva. Se $f(x)$, cioè il consumo energetico abituale di x è sotto soglia (quindi con $x < \text{MDER}$), possiamo calcolare la distribuzione di probabilità: $\text{PoU} \equiv \int_{x < \text{MDER}} f(x) dx$. A questo punto, moltiplicando PoU per la grandezza di una popolazione abbiamo finalmente la stima del numero di persone che soffrono la fame (NoU)¹⁴.

Tale è, dunque, la scelta metodologica da cui dipende lo strumento di calcolo adottato in sede ONU. Volendo essere schematici, gli indicatori considerati sono quattro:

- 1) l'apporto calorico;
- 2) il consumo calorico;
- 3) la vita sedentaria, come standard minimo di consumo calorico giornaliero (fissato a 1.800 kcal al giorno¹⁵);

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Cfr. FAO, IFAD, UNICEF, WFP, WHO, *The State of Food Insecurity in the World. The Multiple Dimensions of Food Security*, FAO, Roma 2013, p. 45.

¹⁵ Cfr. FAO, *The Sixth World Food Survey*, FAO, Roma 1996, p. 43.

4) l'anno intero, come periodo di tempo minimo di misurazione del deficit calorico.

Il primo elemento che colpisce è il fatto di focalizzarsi esclusivamente sull'apporto energetico. Non è necessario essere un nutrizionista per intuire il problema, ma è abbastanza ovvio che gli esseri umani non vivono di sole calorie. Fosse così semplice, davvero basterebbe un po' di zucchero per risolvere elegantemente il problema della fame nel mondo.

Il secondo elemento problematico è l'idea di misurare soltanto il consumo di calorie. Come si può pensare che tutto quello che una persona mangia venga automaticamente trasformato in energia? Pensiamo, ad esempio, ai parassiti o alle malattie che limitano pesantemente l'assorbimento calorico. Il risultato del calcolo è dunque sottostimato, visto che la FAO non sta considerando chi, magari, al quantitativo standard di calorie ci arriva, ma di fatto ne assimila ben poche.

Il terzo indicatore del parametro convince ancora meno: 1.800 kcal al giorno sembrano davvero poco adeguate a chi deve lavorare molte ore al giorno, come di norma accade nei contesti gravati dalla povertà. Di nuovo, allora, è utile sollevare un dubbio: perché la FAO non sta contando come malnutriti milioni di persone, che di certo non fanno una vita sedentaria?

Infine, ragioniamo sul quarto indicatore e cioè che si entra nel novero degli affamati a condizione – come si è detto – che il cibo manchi per almeno un anno. È ovvio pensare che la sofferenza (o, meglio, lo stress, come si esprime la FAO) potrebbe durare meno di dodici mesi ed essere altrettanto debilitante. Pensiamo a un bambino che nasce in Somalia. Attualmente è il paese che più di ogni altro registra livelli di fame estremamente allarmanti¹⁶. Ci sono

¹⁶ Ci riferiamo qui alla graduatoria stilata in base all'*Indice Globale della Fame*, un importante strumento multi-statistico messo a punto dall'International Food Policy Research Institute (IFPRI) e pubblicato annualmente in partnership con la ONG tedesca Welthungerhilfe. Dal 2008, ne esiste anche una versione in italiano, a cura del Centro di Volontariato Internazionale (CESVI). Vale la pena notare, non senza nascondere ulteriore perplessità, che l'indice misura la fame in modo assai più sofisticato di quanto riesca a fare il parametro della FAO. Anzi. Pare proprio ci sia una non troppo velata intenzione di prenderne le debite distanze. Lo si intuisce leggendo la definizione di "undernutrition": «Il termine sottanutrizione va oltre le calorie e indica carenze di uno o più dei seguenti fattori: energia, proteine, vitamine e minerali essenziali. La sottanutrizione è il risultato di un'inadeguata assunzione di alimenti in termini quantitativi o qualitativi, di uno scarso assorbimento delle sostanze nutritive dovuto a infezioni o altre malattie, o di una combinazione di tutti questi fattori, che sono a loro volta causati da insicurezza alimentare a livello familiare; da salute materna o cura della prole inadeguate; o da inadeguato accesso a sanità, acqua potabile e strutture igienico-sanitarie» (K. von Grebmer, J. Bernstein, F. Patterson, M. Wiemers, R.N. Chéilleachair, C. Foley, S. Gitter, K. Ekstrom, H. Fritschel, *L'indice globale della fame. Fame e sistemi alimentari in contesti di conflitto*, trad. it. di L. Cojazzi,

almeno due aspetti nella vita di questo bambino che l'indicatore della FAO non riesce a misurare:

- a) con tutta probabilità, sua madre ha sofferto, durante la gravidanza, un periodo di malnutrizione, danneggiando in misura permanente la salute del figlio¹⁷;
- b) un ulteriore periodo senza cibo, anche breve, avrà su di lui effetti devastanti a lungo termine.

Si vede bene allora come la questione del calcolo non sia esclusivamente tecnico-metodologica: avere un parametro in grado di catturare anche la sofferenza di questo bambino è anche una questione etico-politica. Il che ci porta al secondo aspetto del problema della fame, quello della responsabilità.

3. *Fame come crimine*

«Chiunque muore di fame muore ammazzato»¹⁸. Lo ha affermato Jean Ziegler, in veste ufficiale di *Special Rapporteur* sul diritto al cibo, per conto della Commissione sui diritti umani delle Nazioni Unite. Peraltro, Ziegler è stato anche più scioccante di così, quando arriva ad affermare che la fame è, a tutti gli effetti, un «genocidio silenzioso»¹⁹.

Se non lo vogliamo ridurre a una banale provocazione retorica, l'appello alla categoria giuridica dei crimini contro l'umanità dovrebbe farci riflettere: forse siamo davvero di fronte a una ri-feudalizzazione del mondo, capace di erodere progressivamente i principi dell'89. Conviene allora partire dall'articolo 7 dello *Statuto di Roma della Corte Penale Internazionale* del 1998, dove si dà la definizione attualmente in vigore di crimine contro l'umanità: «Ai fini del presente Statuto, per crimine contro l'umanità s'intende uno degli atti di seguito elencati, se commesso nell'ambito di un esteso o sistematico attacco contro popolazioni civili, e con la consapevolezza dell'attacco»²⁰.

CESVI Fondazione Onlus, Dublino-Bonn-Milano 2021, p. 37; disponibile sul sito: <https://www.globalhungerindex.org/pdf/it/2021.pdf>).

¹⁷ Cfr. D.E. Sahn, *Is Food the Answer to Malnutrition?*, in R. Herring (ed.), *The Oxford Handbook of Food, Politics and Society*, Oxford University Press, Oxford 2015, pp. 407-430; cit. p. 424.

¹⁸ J. Ziegler, *Report of the Special Rapporteur of the Commission on Human Rights on the Right to Food*, Fifty-seventh Session, (UN Doc. A57/356), United Nations, New York 2002.

¹⁹ Cfr. J. Ziegler, *L'impero della vergogna*, trad. it. di M. Fiorini, Tropea, Milano 2006.

²⁰ International Criminal Court, *Rome Statute of the International Criminal Court*, United Nations, Roma 1998, p. 3 (<https://www.icc-cpi.int/resource-library/documents/rs-eng.pdf>).

L'elenco, come noto, va dall'omicidio fino all'apartheid e alla schiavitù, passando per lo stupro, senza dimenticare le torture e le persecuzioni di gruppo su base razziale. Ma non vi è traccia della fame, almeno per come normalmente viene intesa. Il punto dirimente allora è capire se è possibile includerla come una delle fattispecie.

Gli elementi, stando alla definizione che abbiamo estratto, sono cinque: 1) ci deve essere un attacco; 2) gli atti rilevanti devono essere parte dell'attacco; 3) l'attacco dev'essere su larga scala o sistematico; 4) l'attacco dev'essere diretto contro una popolazione civile; 5) ci deve essere consapevolezza dell'attacco.

I primi due elementi sembrerebbero subito da escludere. "Attacco", in effetti, è un termine inequivocabile, che implica una qualche forma di violenza e di coercizione, orchestrate nella cornice ben definita di un conflitto armato. È vero che la fame può essere *conflict-driven*, cioè può benissimo verificarsi in un teatro di guerra, ma questo non significa che sia sempre rubricabile *qua talis* come atto di guerra. Certo, laddove è deliberatamente impiegata come arma di distruzione di massa, ricade senz'altro tra gli atti il Tribunale Penale Internazionale ha competenza a giudicare, in base all'art. 8 dello *Statuto di Roma*: «affamare intenzionalmente, come metodo di guerra, i civili privandoli dei beni indispensabili alla loro sopravvivenza»²¹. Normalmente, però, la fame non è intesa in questo modo giuridicamente stretto, cioè come un attacco violento, diretto a colpire una popolazione civile. Come andare avanti ad argomentare?

La giurisprudenza internazionale, a questo a riguardo, ci può offrire più di una sponda. Già nel '48, tanto per cominciare, la *Convenzione per la prevenzione e la repressione del crimine di genocidio* specificava, all'articolo 1, che di genocidio si può parlare anche se l'attacco avviene in tempo di pace²². A questo possiamo aggiungere anche un altro punto, che viene – stavolta – dall'operato del Tribunale penale internazionale per il Rwanda. Nel caso *Akayesu*²³, si ritenne che «un attacco possa essere non-violento in sé, come il fatto di imporre un sistema di apartheid [...]; o anche il fatto di esercitare su una popolazione la pressione ad agire in un certo modo può ricadere nell'ambito di un attacco, se questo è organizzato su larga scala o in maniera sistematica»²⁴.

²¹ *Ivi*, p. 6.

²² <https://www.ohchr.org/EN/ProfessionalInterest/Pages/CrimeOfGenocide.aspx>

²³ Si tratta dell'imputato Jean Paul Akayesu, ex sindaco della località di Taba durante il genocidio, che fu poi condannato all'ergastolo per il massacro di duemila tutsi.

²⁴ La citazione è tratta dal paragrafo n. 581 del giudizio dalla Camera I del Tribunale, il 2

Insomma, non c'è bisogno di fare la guerra ai poveri per commettere crimini contro l'umanità: la fame può soddisfare i primi due requisiti della definizione, se appunto la intendiamo come un attacco non-violento, anche al di fuori della cornice di un conflitto armato. È come se provassimo a considerarla al pari della schiavitù: le persone che oggi vivono nella povertà estrema sono spesso soggiogate all'esercizio di un potere oppressivo che, magari, se sono particolarmente fortunati, non li uccide, ma determina già di per sé una violazione della loro dignità umana e, come suggerisce opportunamente Sartre, innesca un moto di indignazione ribelle²⁵.

Viene allora spontaneo chiedersi: se parliamo di “schiavi” affamati e (a volte) arrabbiati, chi sarebbero oggi i “padroni”?

Su tale questione, Ziegler non si è limitato a una generica denuncia delle dinamiche tossiche del mercato globale. È stato quantomeno imbarazzante sentirlo fare certi nomi, coinvolgendo precisi attori internazionali che ci aspettiamo agiscano al di sopra di ogni sospetto: «gli Stati – così sosteneva Ziegler in un Report del 2005 – dovrebbero evitare di prendere, a livello di WTO, IMF o World Bank, decisioni che possono condurre a violazioni del diritto al cibo in altri paesi»²⁶. Il motivo è presto detto: non pare proprio che i diritti umani siano in cima alle agende commerciali neoliberaliste. Non si tratta, con ciò, di negare che l'agricoltura sia anche un'attività commerciale. Che però il cibo sia solo business, forse questo potremo legittimamente contestarlo, e senza bisogno di negare gli obiettivi benefici del libero commercio degli alimenti.

Nel frattempo, abbiamo guadagnato anche un altro punto: se gli affamati sono considerabili come schiavi, dal momento che ci sono istituzioni che, a vario livello e titolo, impongono scelte commerciali che li danneggiano pesantemente, allora questo parrebbe soddisfare anche i requisiti 3 e 4 della definizione di crimine contro l'umanità: stiamo in effetti parlando di intere popolazioni civili decimate dalla fame, a causa di una serie sistematica di atti, organizzati su larga scala da politiche agricole tendenzialmente favorevoli al Nord del mondo. Resta però ancora da capire l'ultimo aspetto: la questione della consapevolezza.

settembre 1998 (<https://unictr.irmct.org/sites/unictr.org/files/case-documents/ict-96-4/trial-judgments/en/980902.pdf>).

²⁵ La fame, scrive Sartre nei Cahiers, «è rifiuto di avere fame [...]. Essa implica il progetto di un se-stesso liberato dalla fame, quindi dalla schiavitù» (J.-P. Sartre, *Quaderni per una morale*, a cura di F. Scanzio, Mimesis, Milano 2019, p. 520).

²⁶ Commission on Human Rights, Jean Ziegler, *Report of the Special Rapporteur on the Right to Food*, UN doc. E/CN.4/2005/47 (24 January 2005), par. 52. (<https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/G05/104/24/PDF/G0510424.pdf>).

Non è ovviamente pensabile – sia detto a scampo di equivoci – sostenere che, ad esempio, il direttore generale della WTO sia *tout court* un criminale, esattamente come lo è stato, ad esempio, Duško Tadić, condannato dal Tribunale internazionale per la ex-Jugoslavia, a causa degli efferati delitti commessi nel campo di prigionia di Omarska. Ma nella giurisprudenza internazionale il concetto di *mens rea*, come ha fatto giustamente notare Blunt, non indica solo la cattiveria diretta di un aguzzino²⁷. Ci sono ovviamente gli esecutori materiali dell’attacco, ma c’è anche chi si trova nella posizione politica di progettarlo e commissionarlo. A questo livello, per essere incriminati è sufficiente essere consapevoli delle conseguenze prevedibili dell’attacco. Al limite, potrebbe persino mancare l’intenzione diretta di compiere un massacro, come nel caso della “sconsideratezza” (*recklessness*)²⁸: l’attore trascura ingiustificatamente il rischio prevedibile che si verifichino le conseguenze di scelte politiche folli. È il grado minimo di *mens rea*, ma comunque sufficiente a far scattare l’imputazione.

Dunque, sembra che i requisiti della definizione di crimine contro l’umanità siano teoricamente tutti soddisfabili anche nel caso della fame. Lo ha ben argomentato la Kearney, consentendoci di arrivare a una conclusione politica – almeno sulla carta – piuttosto impegnativa:

i dati ben pubblicizzati, come l’Indice Globale della Fame, offrono informazioni prontamente accessibili a riguardo dei tassi di malnutrizione entro i confini nazionali, cosa che scalza la possibilità per un governo di rivendicare che non ci sia “conoscenza” del fatto che le sue politiche generano inedia su larga scala. Dato che i leader hanno la capacità di evitare la carestia e la maggior parte delle morti per fame, coloro che consapevolmente scelgono di non farlo stanno sconsideratamente, consapevolmente, o forse persino intenzionalmente, fomentando una vasta sofferenza e dovrebbero di conseguenza essere perseguiti per crimini contro l’umanità²⁹.

A questo punto la questione diventa procedurale, perché occorre capire a quali condizioni è possibile chiamare uno Stato a rispondere di crimini alimentari, tenuto conto anche dei limiti di mandato del Tribunale penale internazionale. Su questo specifico aspetto del problema, quindi, è ragio-

²⁷ G. Blunt, *Is Global Poverty a Crime Against Humanity?*, in «International Theory», 7 (2015), 3, pp. 539-571; cit. p. 555.

²⁸ Cfr. M.E. Badar, *The Concept of Mens Rea in International Criminal Law. The Case for a Unified Approach*, Bloomsbury, London-Berlin-New York 2013.

²⁹ D. Kearney, *Food Deprivations as Crimes Against Humanity*, in «New York University Journal of International Law and Politics», 46 (2013), 1, pp. 253-290; cit. 274-275. Cfr. anche A. de Waal, *Mass Starvation. The History and Future of Famine*, Polity Press, Cambridge (UK) 2018.

nevole che il dibattito sia aperto. Una posizione più debole, ma non meno rilevante nelle conseguenze, è ad esempio quella di DeFalco, che propone di intendere le carestie non come crimini in quanto tali, ma piuttosto come mezzi criminali, potenzialmente in grado di generare atrocità più facilmente inquadrabili come crimini e quindi perseguibili³⁰.

Nel frattempo, Howard-Hassmann ha senz'altro ragione nel sostenere che ormai è tempo che il diritto al cibo abbia il suo specifico trattato³¹. Naturalmente, anche questo non risolverebbe il problema giuridico della sua esecutività (*enforceability*). Dopotutto, nessuna dichiarazione universale è, di per sé, legalmente vincolante, a meno di prevedere, e poi implementare, un quadro *ad hoc* di tutele positive. Ciononostante, un trattato sul diritto umano al cibo sarebbe comunque cruciale dal punto di vista etico, perché servirebbe a smontare il pregiudizio duraturo secondo cui la fame colpisce alla cieca i diseredati della terra, o persino li punisce in base a un oscuro calcolo retributivo³². Una credenza difficile da contestare, visto che ci protegge dalla scomoda verità che la fame è, invece, in qualche misura sempre *man-made*.

Questioni procedurali a parte, è venuto il momento di capire di che tutele specifiche si tratta, quando parliamo di diritto al cibo adeguato.

4. *Cibo (adeguato) come diritto*

È grazie alla risoluzione 7/14 del 27 marzo 2008 che il Consiglio per i Diritti Umani delle Nazioni Unite afferma con chiarezza la necessità di introdurre il diritto umano al cibo³³. Sono tre le tutele che questo *claim-right* può innalzare a difesa degli affamati. 1) Innanzitutto, la disponibilità (*availability*): vuol dire esigere una quantità di cibo sufficiente a garantire una vita sana e attiva. Sia che provenga da risorse naturali, sia che venga

³⁰ Cfr. R.C. DeFalco, *Conceptualizing Famine as a Subject of International Criminal Justice: Towards a Modality-Based Approach*, in «University of Pennsylvania Journal of International Law», 38 (2017), 4, pp. 1113-1187.

³¹ Cfr. R.E. Howard-Hassmann, *State Food Crimes*, Cambridge University Press, Cambridge 2016, p. 221.

³² Questa è una credenza tipicamente malthusiana, secondo cui la fame sarebbe da intendere come la giusta pena per i peccati del popolo contro Dio (cfr. J.R. Butterly, J. Shepherd, *Hunger: The Biology and Politics of Starvation*, University Press of New England, Hanover-London 2010, p. 35).

³³ United Nations Human Rights Council, *Resolution 7/14: The right to food*, 27 March 2008; disponibile all'indirizzo: https://ap.ohchr.org/documents/E/HRC/resolutions/A_HRC_RES_7_14.pdf

coltivato, cacciato, pescato o prodotto, il cibo deve semplicemente esserci ed essere acquistabile, sui mercati o nei negozi di alimentari; 2) poi, la questione rilevante è l'accessibilità (*accessibility*): non basta che il cibo ci sia, bisogna anche garantire che le persone riescono ad averlo. Concretamente, stiamo parlando di accesso economico e fisico, che sono poi le due componenti della *Food Security*. L'idea è che le persone devono potersi permettere l'acquisto di cibo, senza compromettere altri bisogni primari. Questo significa – cosa mai ovvia – garantire salari minimi e sistemi di protezione sociale efficienti. C'è poi la questione dell'accessibilità fisica: qui lo strumento del diritto al cibo si premura di tenere in conto anche le persone vulnerabili, come ad esempio i bambini, gli anziani, o le persone con disabilità, per le quali potrebbe in effetti non essere semplice comprarsi di che vivere; senza dimenticare chi vive in aree remote o in zone di guerra. 3) Infine, ultimo, ma non meno cruciale, il tema dell'adeguatezza (*adequacy*): è il punto in cui il diritto al cibo diventa più sensibile, più capace – cioè – di intercettare la singolarità del rapporto delle persone con il consumo alimentare, laddove diventa anche culturale. Lo sforzo è tenere nel giusto conto alcuni item soggettivi, come l'età individuale, le condizioni di vita, la salute, l'occupazione, e il sesso. Sono dettagli che possono fare la differenza: ad esempio, se il cibo disponibile e accessibile è molto calorico, ma poco nutriente, non sarà adeguato, soprattutto per un bambino. A maggior ragione se non è garantito un livello sufficiente di salubrità alimentare (*Food Safety*): se il cibo è, ad esempio, contaminato da pesticidi, ormoni o sostanze incompatibili con il consumo umano, siamo decisamente sotto la soglia dell'adeguatezza. Infine, non è nemmeno adeguato quel cibo, che pure c'è (grazie – ad esempio – agli aiuti umanitari), ma non è culturalmente consistente, ovvero confligge con le abitudini alimentari di chi dovrebbe consumarlo.

Insomma, si tratta di un diritto oltremodo esigente. Del resto, la posta in gioco etica è assai elevata: «il diritto al cibo non è il diritto ad essere nutriti, ma primariamente il diritto di nutrire se stessi con dignità. Ci si deve aspettare che le persone soddisfino i loro bisogni, attraverso i loro sforzi e usando risorse proprie. Per farlo, occorre che ciascuno viva in condizioni tali da permettergli di produrre cibo o acquistarlo»³⁴.

Pare chiara la preoccupazione di evitare derive assistenzialiste. È la que-

³⁴ UN OHCHR, FAO, *The Right to Adequate Food*, Fact Sheet No. 34, United Nations, Geneva 2010, p. 3; disponibile sul sito: <https://www.ohchr.org/Documents/Publications/FactSheet-34en.pdf>

stione dell'*empowerment*, evocata qui giustamente a scongiurare gli effetti passivizzanti delle tradizionali forme caritative di contrasto alla povertà alimentare.

5. *La voce degli affamati*

Torniamo allora ai numeri della mappa, pensando che ciascuna di quelle persone che entra nel calcolo degli affamati ha titolo a far valere il suo *claim* (cioè a esigerlo giuridicamente). Si vede bene quel che Steinbeck aveva visto bene: la linea che separa *hunger* e *anger* è sottile come un capello³⁵. Possiamo anche prendere quei 768 milioni tutti insieme, come se fossero davvero l'incarnazione del «popolo dell'abisso» descritto da Jack London, «schiacciato dal maledetto Tallone di Ferro»³⁶. London aveva anche lanciato un avvertimento: il popolo oppresso degli affamati è anche una «bestia ruggente», cosa che aveva suscitato lo stupore di Trotsky, tenuto conto che il romanzo è del 1907³⁷:

Non avevamo via di scampo. In quel momento la testa della colonna passò. Non era una colonna, ma una confusa massa di gente, un torrente inquieto che riempiva la via; era il popolo dell'abisso esaltato e assetato che s'era levato ruggendo per chiedere il sangue dei padroni. L'avevo già visto, quel popolo dell'abisso, avevo attraversato i suoi ghetti e credevo di conoscerlo, eppure mi sembrava di vederlo per la prima volta. La sua muta apatia era svanita: dava ora uno spettacolo affascinante e terribile. Mi si levava ora davanti in vere ondate di rabbia, ruggendo e brontolando, carnivoro, ebbro del whiskey dei depositi assaliti, ebbro d'odio e della sete di sangue. Uomini, donne e bambini, in cenci e stracci, feroci e cupe intelligenze senza più sembianze umane nei volti, ma bestiali, tigri ormai, incarnati anemici e gran ciuffi di peli, volti pallidi a cui la società vampiro aveva succhiato la linfa vitale; megere appassite e vecchi barbuti dalla testa di morto, gioventù corrotta e vecchiaia cancrenosa, facce di demoni, asimmetriche e torve, corpi deturpati dalla malattia e dal morso d'una eterna carestia, feccia e schiuma della vi-

³⁵ «La linea di demarcazione tra fame e rabbia [*between hunger and anger*] è sottile come un capello» (J. Steinbeck, *Furore*, trad. it. di C. Coardi, Gruppo Editoriale L'Espresso, Roma 2002, p. 255.)

³⁶ J. London, *Il Tallone di Ferro*, trad. it. di G. Sallustro, Feltrinelli, Milano 2004, p. 18.

³⁷ L. Trotsky, *Lettera a Joan London, figlia dello scrittore Jack London*, in Id., *La vita è bella*, a cura di D. Bidussa, Chiarelettere, Milano 2018, pp. 49-53: «L'accumulazione dell'odio sociale, l'aumento irreversibile di capitalismi sanguinosi, tutte queste questioni Jack London le ha sentite con spirito intrepido che ci costringe continuamente a domandarci con stupore: ma quando furono scritte queste righe? Era veramente prima della guerra?» (p. 50).

ta, orde urlanti, epilettiche, arrabbiate, diaboliche. Poteva forse essere altrimenti? Il popolo dell'abisso non aveva nulla da perdere, fuorché la sua miseria e la pena di vivere. E che cosa aveva da guadagnare? Null'altro che un'orgia finale e terribile di vendetta³⁸.

Il tempo che abbiamo a disposizione per agire non è molto, dunque, vale la pena ricordarlo, soprattutto a chi cinicamente aspetta che le cose si riequilibrino malthusianamente³⁹. Magari è anche per questa ragione di urgenza che la FAO, nel 2013, ha introdotto un nuovo sistema di calcolo della malnutrizione, basato direttamente sulla “voce degli affamati” e denominato Food Insecurity Experience Scale (FIES)⁴⁰. L'aspetto innovativo è che si tratta di un parametro che misura, tramite la somministrazione di un questionario, l'esperienza diretta che le persone subiscono quando non hanno cibo a sufficienza. Un passo, questo, di coinvolgimento partecipativo che ha un indubbio valore etico, oltre che ovviamente politico, visto che si tratta pure di evitare che la voce di chi soffre la fame diventi un grido di vendetta. Basta leggere la prima domanda del questionario per capire il significato dei nuovi indicatori: «Eri preoccupato che non ci fosse più cibo da mangiare?»⁴¹.

L'angoscia adesso è uno degli elementi chiave dell'insicurezza alimentare⁴². Certo, verrebbe subito da dire che non c'era bisogno di fare domande per saperlo. Ma anche se la risposta è in certa misura ovvia, il fatto che il parametro di calcolo sia finalmente in grado di mostrare inequivocabilmente la correlazione tra scarsità di cibo e stress psicologico⁴³ significa che qui non stiamo più ragionando di distribuzione di probabilità del consumo abituale giornaliero di calorie, riferito a un individuo x, scelto a caso come rappre-

³⁸ J. London, *Il Tallone di Ferro*, cit., p. 238.

³⁹ Non è un caso che Marx non sopportasse Malthus e la sua «fondamentale volgarità di sentimenti» (K. Marx, *Teorie sul plusvalore. Libro quarto del “Capitale”*, vol. II, a cura di L. Perini, Editori Riuniti, Roma 1973, pp. 117-118). Questa, in effetti, era la nota tesi di Malthus, tutt'altro che scomparsa oggi: «il popolo dev'essere considerato come causa precipua dei suoi medesimi patimenti» (Th.R. Malthus, *Saggio sul principio di popolazione*, trad. it a cura di A. Cabiani e G. Prato, UTET, Torino 1953, p. 478).

⁴⁰ FAO, *Voices of the Hungry: An Experience-based Food-Security Indicator*, Food Statistics Division, Roma 2012 (<http://www.fao.org/in-action/voices-of-the-hungry/fies/en/>).

⁴¹ <https://www.fao.org/in-action/voices-of-the-hungry/fies/en/>

⁴² «Researchers found anxiety was the common experience of insufficient food as respondents worried about not having enough food to eat in the future» (A. Saint Ville, J.Y. Po, A. Sen et al., *Food Security and the Food Insecurity Experience Scale (FIES): Ensuring Progress by 2030*, in «Food Security», 11 (2019), pp. 483-491; cit. p. 483).

⁴³ C.A. Myers, *Food Insecurity and Psychological Distress: A Review of the Recent Literature*, in «Current Nutrition Report», 9 (2020), 2, pp. 107-118.

sentativo di una popolazione di riferimento; qui x è uguale alla persona reale che ha compilato il questionario. L'informazione che ne ricaviamo non serve perciò a disegnare un'altra mappa. Ha piuttosto un valore di azionabilità, perché fa entrare nel radar dei policy makers i differenti livelli di vulnerabilità delle persone che il PoU non può vedere.

Ottenere questo genere di informazione *fine-grained* è costoso, richiede tempo e investimenti. Ma lo slogan "leaving no one behind", se lo prendiamo eticamente sul serio, non tollera deroghe. Diversamente, faremmo meglio a smettere di raccontarci favole rassicuranti, al costo insopportabile di così tante vite umane, cui una spiegazione, prima o poi, andrà data.

English title: The Hunger Genocide.

Abstract

In his 2003 Report, UN Special Rapporteur on the right to food, Jean Ziegler, stated that persistent hunger is neither inevitable, nor acceptable. Hunger is not a question of fate; it is manmade. The aim of this paper is to argue in favour of the view that Ziegler's claim has not to be treated as mere rhetoric. There are good reasons to take it in a strict juridical sense, in direct relation to the human right to food. As affirmed by FAO, the right to adequate food is realized when every man, woman and child, alone or in community with others, has the physical and economic access at all times to adequate food or means for its procurement. Interestingly, this human right has pushed FAO to adopt an experience-based food security indicator (FIES) in 2013, which has a clear ethical advantage: the involvement of the people who suffer hunger or malnutrition in identifying their dietary needs. This paper analyses and endorses this new indicator and its bottom-up approach, considering the drawbacks of the classical FAO indicator, based on the prevalence of under-nutrition.

Keywords: food ethics; right to adequate food; genocide; food security; food safety.

Paolo Gomasasca
Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano
paolo.gomasasca@unicatt.it

Flavia Monceri

Sicurezza alimentare e sovranità alimentare: questioni aperte

1. *Premessa*

La crisi di sicurezza alimentare emersa a seguito della recente pandemia da COVID-19 ha mostrato, una volta di più, le vulnerabilità del sistema alimentare globale, che almeno in parte possono essere considerate anche un effetto delle politiche adottate durante le crisi alimentari precedenti, ispirate a un particolare paradigma teorico sulla sicurezza alimentare. Infatti, questa più recente crisi differisce dalle precedenti perché «non è caratterizzata da un repentino incremento dei prezzi alimentari sui mercati mondiali e dei timori di una carenza di rifornimenti globali di cibo, come è stato il caso delle crisi alimentari del 1972-74 e 2007-08» e non è neppure «il prodotto di un lungo periodo di prezzi delle merci bassi e in calo che lentamente minarono i mezzi di sussistenza agricoli, come accadde negli anni 1980 e 1990» (Clapp, Moseley, 2020: 1399)¹.

Diversamente da questi casi, la pandemia «ha influenzato all'improvviso i sistemi alimentari attraverso numerose dinamiche interconnesse con molte parti in movimento, che sono spesso difficili da districare» (*ibidem*). Inoltre, secondo Jan Douwe van der Ploeg (2020: 944) questa crisi «persisterà probabilmente molto più a lungo dei rischi biomedici attuali», visto che il «Covid-19 ha rivelato, in modo impietoso, alcune delle principali debolezze delle economie tardo-capitalistiche», in particolare per quanto riguarda «i modelli egemonici per la produzione, l'elaborazione, la distribuzione e il consumo di cibo», ossia per tutte le dimensioni del sistema alimentare. Non sembra dunque singolare che una delle conseguenze di

¹ Le traduzioni dei passi citati, ove non altrimenti indicato, sono mie.

questa diversità percepita e affermata consista nella diffusa richiesta di ripensare i presupposti dell'intero sistema per procedere a sue modifiche sostanziali, per esempio nel senso di promuovere seriamente approcci e modelli di tipo agroecologico.

Come è noto, l'agroecologia ha ormai una lunga storia (Altieri, Rosset, 2019) e differenti significati nelle varie parti del mondo, fra i quali quello elaborato dalla Association of Agroecology Europe:

L'agroecologia è considerata congiuntamente come una scienza, una pratica e un movimento sociale. Ricomprende l'intero sistema alimentare dal suolo all'organizzazione delle società umane. È carica di valori e basata su principi fondamentali. In quanto scienza, dà priorità alla ricerca, ad approcci olistici e partecipativi e a una transdisciplinarietà che includa sistemi di conoscenza differenti. In quanto pratica, è basata sull'uso sostenibile delle risorse rinnovabili locali, sulla conoscenza e sulle priorità degli agricoltori locali, sull'uso saggio della biodiversità per fornire all'ecosistema servizi e resilienza, nonché soluzioni che offrano benefici multipli (ambientali, economici, sociali) dal locale al globale. In quanto movimento, difende l'agricoltura dei piccoli proprietari e familiari, contadini e comunità rurali, la sovranità alimentare, le catene distributive corte, la diversità dei semi e delle razze indigeni e cibo salutare e di qualità. (Association of Agroecology Europe, 2021; cfr. anche Wezel *et al.*, 2018).

L'importanza dell'agroecologia è stata riaffermata anche di recente, per esempio dal Secondo Simposio internazionale sull'Agroecologia presso la FAO svoltosi a Roma il 3-5 aprile 2018 (cfr. Symposium on Agroecology, 2018). Nonostante ciò, non pare che soluzioni alternative a quelle tradizionali siano ancora all'orizzonte, né che consideri con sufficiente attenzione la possibilità di modificare in modo sostanziale il regime globale basato sul paradigma della sicurezza alimentare.

Infatti, i sostenitori dell'attuale regime alimentare globale ritengono che esso abbia funzionato anche in presenza di una crisi tanto repentina e profonda, sottolineando che «la pandemia è un evento che avviene una volta in un secolo o più, e che criticarlo sulla base di tali circostanze straordinarie non è una valutazione equa», anche se certamente si potrebbe controbattere che il pericolo di una pandemia non è l'unico che il sistema attuale si trova a dover fronteggiare, visto che altri ne possono venire in mente quali «la crisi climatica, gli eventi meteorologici estremi, i conflitti, il nazionalismo economico e il crescente protezionismo commerciale, nonché il collasso del multilateralismo» (Clapp, Moseley, 2020: 1408).

A ciò si aggiunge la singolare circostanza che costituisce il punto di partenza di questo lavoro. Infatti, a fronte di un problema la cui portata è ri-

tenuta abbastanza pacificamente “globale”, vale a dire quello relativo alla necessità di garantire la sicurezza alimentare ovunque, quel che sembra mancare è proprio una capacità globale di rispondere in modo armonico e condiviso, per una serie di motivi piuttosto difficili da considerare analiticamente, ma che sicuramente hanno anche a che fare con il persistere del conflitto, latente fin dagli inizi, fra lo stato(-nazione) e la sua sovranità e il tentativo di progettare e realizzare istituzioni sovra-statali e sovranazionali in grado di lavorare di concerto per risolvere problemi connessi a questioni che rinviano a un “bene comune globale”.

2. *Dalla sicurezza alimentare alla sovranità alimentare*

Il concetto di sicurezza alimentare (*food security*) è cronologicamente precedente a quello di sovranità alimentare (*food sovereignty*), come ricorda William Schanbacher (2010: viii): «Il concetto di sicurezza alimentare è emerso nel Ventesimo secolo, quando la ricostruzione successiva alla Seconda guerra mondiale e la decolonizzazione di molti paesi del Terzo Mondo crearono un regime alimentare globale gestito attraverso complesse relazioni locali, nazionali e internazionali». Il modello di governance economico-politica incorporato in questo concetto è di tipo *top-down* perché le concrete politiche da realizzare sono affidate a “istituzioni multilaterali” e “internazionali” quali il Fondo monetario internazionale (FMI), la Banca mondiale e l’Organizzazione mondiale per il commercio (OMC). Inoltre, «il principio guida per queste istituzioni multilaterali consiste nell’idea che la crescita economica, attraverso meccanismi di mercato, offra la soluzione più adeguata per contenere la povertà e raggiungere la sicurezza alimentare», senza tenere conto delle critiche di coloro che ritengono che «un approccio alla sicurezza alimentare puramente basato sul mercato rimanga radicato nelle strutture di potere neocoloniali che hanno fallito nel creare un sistema alimentare globale giusto» (*ibidem*).

Proprio per porre rimedio a questi fallimenti, nel corso del tempo è emersa la nozione di sovranità alimentare, che predilige piuttosto un approccio di tipo *bottom-up* e che si oppone al modello economico generale, diffuso in tutto il globo, sottinteso dal concetto di sicurezza alimentare e praticato dalle istituzioni internazionali. A questo concetto, ancora in discussione, si accompagna un movimento globale costituito da «un diverso amalgama di agricoltori su piccola scala, contadini e senza terra, di lavoratori rurali, di donne, di giovani e di popoli indigeni» che attivamente «sfidano sia la

teoria sottostante al modello della sicurezza alimentare, sia le politiche che ne sono emerse» (Schanbacher, 2010: viii).

Tuttavia, prima di concentrarsi brevemente su tale nozione, sembra opportuno ricordare che in italiano “sicurezza alimentare” traduce due espressioni inglesi ossia “food safety” e “food security”. La seconda, e più recente, può essere intesa, come scrive Margherita Ramajoli discutendone dalla prospettiva del diritto alimentare,

come accesso da parte di tutte le persone ad una quantità di cibo sufficiente per condurre una vita attiva e salutare, come disponibilità in ogni momento di adeguate derrate alimentari di base per sostenere una pronta espansione del consumo alimentare e per eliminare fluttuazioni nella produzione e nei prezzi. [...]. In quest’ottica l’accesso al cibo è necessario non solo per la vita in sé e per sé considerata, ma anche per stabilire un durevole ordine sociale (Ramajoli, 2015: 277).

Tuttavia, l’affermarsi del concetto di *food security* non ha naturalmente implicato il suo sostituirsi completamente all’idea della sicurezza nel senso della “safety”, specificamente concentrata sulla «sicurezza igienico-sanitaria degli alimenti», visto che «entrambe devono convivere tra loro nell’agenda delle politiche pubbliche, specie se s’intende attribuire alla *safety* un contenuto molto ampio, comprensivo non solo di ciò che non è nocivo alla salute fisica di persone e animali, ma anche di ciò che corrisponde ad altri standard qualitativi» (*ibidem*). Anzi, dati gli avanzamenti tecnologici applicati alla produzione e conservazione dei cibi, «attualmente food safety significa anche sicurezza tossicologica (e cioè comprensiva della composizione in sé dell’alimento, senza riferimento a fattori esogeni), sicurezza nutrizionale (ossia assenza di svantaggi per il consumatore sul piano nutrizionale), sicurezza informativa (che comporta un’adeguata e completa comunicazione al consumatore in merito alle caratteristiche dell’alimento e sulle sue modalità o quantità di consumo)» (*ivi*: 278).

Da un punto di vista più generale, l’intreccio tra *food safety*, *food security* e *food sovereignty* deriva anche dallo stabilizzarsi di un “diritto al cibo”, presente già nella *Dichiarazione universale dei diritti umani* (1948) all’art. 25 in cui esso è inserito in un contesto più ampio:

Ogni individuo ha diritto ad un tenore di vita sufficiente a garantire la salute e il benessere proprio e della sua famiglia, con particolare riguardo all’alimentazione, al vestiario, all’abitazione, e alle cure mediche e ai servizi sociali necessari; ed ha diritto alla sicurezza in caso di disoccupazione, malattia, invalidità, vedovanza, vecchiaia o in altro caso di perdita di mezzi di sussistenza per circostanze

indipendenti dalla sua volontà (*Dichiarazione Universale dei Diritti Umani*, 1948; anche Schanbacher, 2019).

Tale diritto, dunque, pare configurarsi come una pretesa che può essere fatta valere non solo dal punto di vista delle previsioni giuridiche, ma anche come un principio o valore per cui lottare a livello politico, soprattutto quando connesso alla necessità, statuita anche dall'Agenda 2030, di “sconfiggere la fame” a livello globale, come indica l'*Obiettivo 2. Porre fine alla fame, raggiungere la sicurezza alimentare, migliorare la nutrizione e promuovere un'agricoltura sostenibile* (cfr. Agenda 2030, 2015).

Ora, l'emergere del concetto di sovranità alimentare viene solitamente fatto risalire al 1996, anche se la sua genealogia non è del tutto pacifica, come ricordano Marc Edelman *et al.* (2014: 916), offrendo uno sguardo ricostruttivo. Infatti, «le radici della “sovranità alimentare” sono molto discusse e avvolte nel mito» anche se numerosi studiosi le rintracciano nel ruolo de *La Via Campesina* (su cui si veda almeno Desmarais, 2009) al World Food Summit tenutosi a Roma nel 1996, mentre si potrebbe piuttosto affermare che «ciò che è chiaro in questa cacofonia di opinioni è che le visioni della sovranità alimentare si sono evolute e che non esiste alcun consenso, una realtà che molti attivisti considerano una virtù, una forza e un riflesso e riconoscimento di una diversità sul campo» (Edelman *et al.*, 2014: 914).

Come che sia, a partire dalla metà degli anni 1990, la sovranità alimentare è «emersa come una potente cornice di mobilitazione per i movimenti sociali, un insieme di norme e pratiche giuridiche e quasi-giuridiche tese a trasformare i sistemi alimentare e dell'agricoltura, e un significativo fluttuante, pieno di varie specie di contenuto», visto che è «contemporaneamente uno slogan, un paradigma, un mix di politiche pratiche, un movimento e un'aspirazione utopica» (Edelman, 2014: 959-960). Dal racconto dominante (sulle caratteristiche del quale cfr. per tutti, *ivi*: 961), emerge che la definizione di “sovranità alimentare” sia stata presumibilmente data per la prima volta dalla *Vía Campesina* nella seguente formulazione originale:

La sicurezza alimentare non può essere ottenuta senza tenere pienamente conto di coloro che producono il cibo. Qualsiasi discussione che ignori il nostro contributo fallirà nello sradicare la povertà e la fame. Il cibo è un diritto umano fondamentale. Questo diritto può essere realizzato soltanto in un sistema nel quale viene garantita la sovranità alimentare. La sovranità alimentare è il diritto di ogni nazione di conservare e sviluppare la propria capacità di produrre i suoi cibi fondamentali rispettando la diversità culturale e produttiva. Abbiamo il diritto di pro-

durare il nostro proprio cibo nel nostro proprio territorio. La sovranità alimentare è la precondizione per una genuina sicurezza alimentare (citato in *ivi*: 2014: 967).

In seguito, tuttavia, «avvenne un importante passaggio nel discorso dominante sulla “sovranità alimentare”» e in particolare la «International Planning Committee (IPC) for Food Sovereignty (una massiccia coalizione di organizzazioni della società civile, inclusa Via Campesina) sostituì nei primi anni 2000 “nazione” con “popoli, comunità e paesi” nella sua definizione» (*ivi*: 967). Ciò naturalmente segnala l'importanza di stabilire chi propriamente sia “il sovrano” sottinteso dall'espressione sovranità alimentare, una questione la cui diversa definizione dà luogo a scenari molto differenti dal punto di vista sia teorico che pratico. Infine, nel 2007, nel report finale del Forum per la sovranità alimentare di Nyéléni il concetto viene definito come segue:

La sovranità alimentare include il diritto al cibo – il diritto dei popoli a cibo salutare e culturalmente appropriato, prodotto con metodi socialmente giusti ed ecologicamente sensibili. Include il diritto dei popoli di partecipare nel processo decisionale e di definire i propri sistemi alimentari, agricoli, di allevamento e di pesca. Difende gli interessi e l'inclusione della successiva generazione e sostiene nuove relazioni libere dall'oppressione e dalla disegualianza fra uomini e donne, fra i popoli, fra i gruppi razziali e fra le classi sociali. Promuove una genuina riforma agraria e difende l'accesso ai, e la condivisione dei territori produttivi dalla minaccia della privatizzazione e dell'espulsione (*Nyéléni 2007*).

Come si vede, si tratta di una definizione molto estensiva, che tuttavia viene ulteriormente ampliata in vista della più piena inclusività, come emerge dal seguito della definizione:

La sovranità alimentare difende gli interessi e il diritto al cibo e a produrre cibo dei popoli e delle comunità, includendo quelli sotto occupazione, nelle zone di conflitto, che fronteggiano o stanno riprendendosi da disastri, così come coloro che sono socialmente ed economicamente marginalizzati, come i dalit, i popoli indigeni e i lavoratori migranti. La sovranità alimentare fornisce una cornice politica per sistemi di produzione, raccolta e ammasso alimentari, agricoli, pastorali, di pesca e di altri alimenti, determinati dalle comunità locali (*ibidem*).

Tale ampia definizione «include anche uno spettro di altri diritti, quali il diritto a gestire la terra, ed enfatizza l'empowerment contadino, l'agricoltura familiare e la libertà dalle disegualianze di genere e di altro tipo» (Agarwal, 2014: 1248). Essa, dunque, ha subito nel tempo un profondo processo di rielaborazione teso a un ampliamento che, come ancora ricorda Bina Agarwal,

«muove dapprima dal diritto delle nazioni all'autosufficienza (1996), al diritto dei popoli di definire la produzione e il commercio interno e di determinare la misura in cui essi vogliono essere autosufficienti (2002)», per poi includere «chiunque sia coinvolto nella catena alimentare – dai produttori ai distributori ai consumatori (2007)» (*ibidem*).

Ai fini del presente lavoro, tuttavia, l'elemento più rilevante consiste nel fatto che tale definizione è pensata sulla base di un approccio di tipo *bottom-up*, che considera la "sovranità" come qualcosa che pertiene non solo alle comunità locali, ma anche, come pare potersi desumere dai brani in precedenza riportati, a tutti gli individui che si trovino in una situazione di marginalizzazione tale da mettere pericolosamente in forse la possibilità di conseguire la sicurezza alimentare. Proprio perciò sorge immediatamente il problema di comprendere adeguatamente cosa s'intenda per "sovranità", visto che nella maggior parte dei casi sembra potersi intravedere un conflitto fra l'ampio ventaglio di soggetti cui viene imputata la sovranità come un diritto e la cornice statutale nella quale essi sono inseriti. Infatti, il problema, come sottolinea Christina M. Schiavoni (2017: 1-2) è che «i movimenti contadini che originariamente spinsero il concetto sotto la luce pubblica continuano a formare una base chiave di mobilitazione per la sovranità alimentare, mentre sono stati affiancati da un insieme sempre più diverso di attori sia nel Sud che nel Nord» e ciò «sta estendendo l'ampiezza della sovranità alimentare in nuovi spazi geografici e politici, producendo in tale processo fresche definizioni contestuali e sforzi in direzione della sovranità alimentare».

Ma soprattutto, in questo processo dinamico ancora in corso, i movimenti sociali hanno finito nel tempo per essere affiancati anche da attori istituzionali a livello globale e nazionale, e proprio «l'entrata formale dello stato nella politica della sovranità alimentare, e la confusione dei confini fra sovranità alimentare come movimento sociale e come obiettivo della politica nazionale, suscita alcune questioni che finora sono state poco esplorate» (*ivi*: 2). Ora, tali questioni hanno tutte a che fare più specificamente con il problema delle condizioni di possibilità di un'azione realmente *bottom-up*. Essa, infatti, sembra essere messa in discussione dall'interesse e dall'interferenza delle istituzioni politiche nazionali, internazionali, sovranazionali e globali nelle questioni relative a una sovranità alimentare originariamente concepita per salvaguardare territori, e anche interessi, *locali* e *localizzati*. Ciò spinge a una considerazione più teorico-politica dei problemi nascosti in particolare dietro l'utilizzo del termine "sovranità", sui quali vorrei soffermarmi almeno in via preliminare nella successiva sezione.

3. *La sovranità come problema*

Nel discorso sulla sovranità alimentare, come sottolinea Edelman (2014: 968), una «questione raramente esaminata riguarda il significato della “sovranità” stessa e della sua rilevanza (o mancanza di rilevanza) in un mondo sempre più globalizzato». Infatti, a suo avviso, «i sostenitori della sovranità alimentare si trovano di fronte a un paradosso, nella misura in cui gli sforzi per rafforzare la sovranità alimentare al livello nazionale inevitabilmente rafforzano gli stati con i quali essi si trovano di frequente in una relazione altrimenti conflittuale» e dunque lasciano aperta la questione non solo della portata del potere della sovranità alimentare, ma anche e soprattutto di come esso «sarà consolidato, mantenuto e fatto valere» (*ibidem*). In effetti, la cornice delineata nelle precedenti sezioni ricostruttive sembra confermare che una chiara definizione di cosa s'intende per “sovranità” sia il principale problema teorico da affrontare, soprattutto se essa vuol caratterizzarsi come pienamente “democratica”.

Il riferimento alla “democraticità” sembra potersi intendere, fra l'altro, nel senso che i soggetti pienamente legittimati ad agire in tutti gli ambiti che hanno a che fare con la produzione, conservazione e commercializzazione del cibo coincidono con tutti gli individui, e in particolare con tutti coloro che più direttamente si occupano di quelle attività. Si tratta dunque di una prospettiva di tipo *bottom-up* per la quale la “sovranità” può e deve essere esercitata a tutti i livelli, incluso quello dei “consumatori”, sulla base di principi generali che caratterizzano una comunità e per perseguire scopi comuni. In particolare, nel caso della sovranità alimentare, pare che la comunità sia quella dei (piccoli) produttori situati in un luogo specifico, che condividono valori tali da preservarli in quanto comunità culturale, economica, etica e anche politica. Lo scopo per cui tale sovranità viene esercitata, lo si è visto, è la “sicurezza alimentare” anche come portato di un “diritto al cibo” che si configura come un diritto umano.

A sua volta, la sicurezza alimentare come scopo, implica prima di tutto che la comunità dovrebbe vedersi garantita la facoltà di stabilire quali siano le pratiche e le strategie più opportune per evitare di rimanere senza cibo, ossia per garantirsi l'autosufficienza. Naturalmente, fa parte di tale autosufficienza non solo la produzione di un ammontare di cibo sufficiente per coprire il fabbisogno immediato, ma anche la possibilità di produrre più cibo di quello effettivamente necessario a *sfamarsi* in ogni momento dato, per destinarlo alla conservazione o allo scambio, in modo da facilitare anche l'autosufficienza futura attraverso un surplus conservato e riservato a tale

scopo o la vendita di tale surplus all'esterno, e tenendo anche conto del fatto che non tutti i membri della comunità, che pure hanno diritto alla sicurezza alimentare, saranno in grado di produrre il proprio cibo da soli.

Certamente, l'idea di conferire la "sovranità" alle comunità locali, e in particolare alle comunità di produttori radicate in uno specifico territorio di cui conoscono le potenzialità e i limiti pare la più immediatamente risolutiva. E tuttavia, proprio il suo punto di forza, la conoscenza del territorio e la possibilità di far uso di "saperi" specifici, può trasformarsi nel suo punto di debolezza se il problema della sicurezza alimentare viene inteso come un problema globale. Infatti, una sicurezza alimentare globale potrebbe aversi soltanto se tutte le comunità della Terra la raggiungessero *contemporaneamente* entro i contesti locali specifici la cui sommatoria dà vita al contesto globale. Tuttavia, per fare un solo importante esempio, rimane aperto prima di tutto il problema di cosa fare in tutti quei casi nei quali la sicurezza alimentare non può essere garantita per condizioni oggettive, dovute alla difficoltà o impossibilità di produrre sul territorio il cibo di cui la comunità ha bisogno, impedendo il raggiungimento dell'autosufficienza.

Da questo punto di vista, il concetto di sovranità alimentare, che pure dev'essere salutato con maggior favore rispetto al solo concetto di sicurezza alimentare, sembra trovare un limite applicativo in diverse situazioni concrete nelle quali l'esercizio di tale sovranità non riuscirebbe comunque a garantire la sicurezza alimentare (cfr. per esempio Agarwal, 2014: 1251). E pensando la questione da un punto di vista etico e (geo)politico a un tempo, ci si potrebbe legittimamente chiedere quali possibilità di esercitare pienamente la propria sovranità alimentare intesa come il portato di un "diritto (umano) al cibo" potrebbero avere gli individui e le comunità il cui posizionamento, la cui collocazione in uno spaziotempo concreto, non permette loro una qualche sicurezza dal punto di vista dell'approvvigionamento di cibo. Da questo punto di vista, definire il problema della sicurezza alimentare come un problema globale, che si lega alla necessità di sconfiggere fame (e povertà) *per ogni comunità di individui*, sembra entrare in conflitto con un'idea di sovranità alimentare che rischia di privilegiare quelle comunità che *sarebbero in grado* di garantirsi l'autosufficienza se non fossero sfruttate dai meccanismi tipici dell'attuale regime globale del cibo, escludendo tuttavia quelle che *non* ne sarebbero in grado.

Un ulteriore problema consiste nell'individuare le effettive condizioni di possibilità di una sovranità alimentare pensata in senso *bottom-up*, il che significa capace di conferire o restituire alle comunità locali quella sovranità politica ed economica attualmente detenuta dagli stati-nazione. In altri

termini, e proprio nel senso del paradosso individuato da Edelman, si pone il problema del rapporto fra la sovranità delle comunità locali e quella dello stato, sia per quanto riguarda le competenze e le facoltà, sia per quanto riguarda l'estensione spaziale di tali competenze e facoltà. La soluzione di tale problema presuppone tuttavia l'individuazione di modelli teorico-politici alternativi e innovativi, che non sembrano ancora rientrare pienamente nell'agenda della riflessione teorico-politica a livello globale, nella quale sembrano essere ancora dominanti le posizioni tendenti ad affidare allo stato come tradizionalmente concepito la gestione di tali problemi, secondo un processo di tipo *top-down*, per quanto "temperato".

Peraltro, per poter veramente tentare la realizzazione di una sovranità alimentare di tipo *bottom-up*, sarebbe necessario affrontare un altro problema teorico fondamentale di non poco conto, vale a dire la revisione del concetto di "proprietà" e dei diritti connessi, in particolare, anche se non solo, come proprietà della terra (per una introduzione cfr. Albertus, 2021). Infatti, rimane aperto il problema relativo all'esistenza di individui e comunità che non possono esercitare alcuna sovranità in vista di quella sicurezza alimentare attraverso la quale si realizzerebbe anche il loro "diritto al cibo" per mancanza dei presupposti oggettivi (per esempio per motivi climatici) che limitano l'esercizio dei diritti di proprietà della terra anche quando essi siano assicurati. D'altro lato, vi sono casi in cui si assiste all'assenza di tali diritti per esempio nel caso di gruppi vulnerabili, quali quello delle donne, quando per esempio non siano considerate in grado di avere titolo alla proprietà o non possano contare su una "sicurezza della proprietà" ("tenure security", su cui si veda, tra gli altri, German, Braga, 2021)².

Tale questione si lega strettamente al concetto di "territorio", uno degli elementi costitutivi dello Stato moderno sul quale esso esercita la sua sovranità senza che con ciò si possa dire che è "suo" in senso proprio. Tuttavia, resta il fatto che l'assegnazione, il possesso e l'utilizzo delle terre sono regolati da norme che risultano solitamente indisponibili alle comunità e agli individui e che sono invece prerogativa dello stato inteso come la comunità

² In questo contesto s'inserirebbe anche una discussione, che non mi è possibile affrontare qui, della categoria di "migranti economici", attualmente considerata non assimilabile a quella di "rifugiato" e che dunque non permette di essere "accolti" nel paese di arrivo. Infatti, in un'ottica di considerazione globale delle nozioni di sovranità alimentare e di sicurezza alimentare, la necessità di abbandonare il contesto locale originario perché esso non permette di esercitare il proprio "diritto al cibo", direttamente o attraverso i proventi del proprio lavoro, potrebbe senz'altro rientrare fra i motivi per i quali richiedere di rimanere all'interno del territorio di arrivo.

nel suo complesso, coincidente con i “confini” dello stato stesso. In altri termini, se sicurezza alimentare significa (anche) autosufficienza, allora gli individui e le comunità dovrebbero poter contare senza alcun vincolo sulle risorse del territorio in cui sono posizionati (il proprio contesto locale), in modo da poterle usare e gestire prima di tutto a vantaggio di chi abita quel territorio e che intende garantirsi la sicurezza alimentare.

Naturalmente, l’idea che sia lo stato a gestire il territorio (e le terre) per il bene di tutti, e in particolare per garantire la sicurezza alimentare a tutti coloro che lo abitano e che ricadono sotto la sua sovranità come “popolo” (secondo la nota tripartizione degli elementi dello stato moderno: popolo, territorio e sovranità) ha una sua coerenza, anche perché ubbidisce a logiche di razionalizzazione ed efficacia degli interventi necessari. Tuttavia, rimane aperto il problema di cosa fare nel caso in cui gli interessi di una comunità locale relativamente al territorio che abita e quelli dell’istituzione centrale che deve pensare al bene di tutti come “bene comune” entrino in conflitto, perché si tratterebbe di un conflitto fra due “sovranità” solitamente risolto in favore dello stato, ma che in linea di principio potrebbe non esserlo, ove ad esempio s’invocassero principi quali l’auto-determinazione e un conseguente “diritto alla secessione” variamente configurato (per una introduzione si vedano Moore, 1998; Iannello, Lottieri, 2015).

Dietro alle dimensioni appena accennate, e ad altre che non è stato possibile qui nemmeno menzionare, si nasconde un problema di fondo che ha a che fare con la definizione di “sovranità” in generale. Infatti, la definizione attuale si è cristallizzata nel corso della “modernità occidentale” in connessione con l’emergere dello “stato moderno”, in seguito affiancato dal concetto di “nazione”. La mia idea è che non si possa contare su un quadro problematico chiaro a partire dal quale analizzare il problema globale del cibo, e le soluzioni fin qui elaborate, senza riconsiderare radicalmente il concetto di sovranità in connessione con la cornice epistemica culturalmente determinata entro la quale esso continua a essere definito e applicato. In altri termini, la persistenza seppur implicita di un legame fra sovranità e modernità occidentale costituisce uno dei maggiori ostacoli sulla via dell’individuazione di una soluzione tendenzialmente globale a un problema globale, perché continua a interferire con la propria località ogni volta che sembrano a rischio gli interessi della comunità (territoriale e umana) definita stato(-nazione).

Certamente, si può affermare con Robert H. Jackson che oggi «la sovranità è un sistema globale di autorità» che si «estende attraverso tutte le religioni, civiltà, lingue, culture, raggruppamenti etnici e razziali e altre comunità e collettività in cui l’umanità si divide»; e forse, ci si può spingere anche ad

affermare che «il sistema degli stati sovrani è l'unico sistema globale di autorità che sia mai esistito» (Jackson, 2007: x). Tuttavia, meno convincente, almeno ai miei occhi, è l'idea che poiché «non c'è alcun territorio abitato in alcuna parte del pianeta che sia fuori», allora non sarebbe più possibile, come lo fu un tempo, «per molte persone, in verità milioni, vivere fuori dalla giurisdizione degli stati sovrani» (*ibidem*). Infatti, per tal via si correrebbe il rischio di trasformare quel “sistema” in una sorta di destino inevitabile, che finirebbe per far concepire una difficoltà e forse anche un'improbabilità di medio e persino di lungo periodo, come una vera e propria impossibilità che invece non ci è dato, *qui e ora*, determinare con certezza “scientifica” sulla base di una qualche legge o tendenza necessaria e universale cui sottoporre la cosiddetta “storia universale”.

In effetti, le questioni connesse alla sicurezza alimentare e soprattutto alla sovranità alimentare dovrebbero essere affrontate prima di tutto in una prospettiva epistemologica che permetta di vedere oltre quell'apparente destino, una prospettiva che svincoli il concetto di sovranità dal riferimento esclusivo, per quanto implicito, alla modernità e allo stato moderno come suo prodotto politico principe, che a sua volta non esaurisce le possibilità di configurazione della “comunità politica”. Infatti fin dalle sue origini, che possono essere rintracciate in particolare nella riflessione teorica che Jean Bodin conduce in *Les six livres de la République* (1576), il concetto di sovranità ha lo scopo di garantire, di contro alla forma imperiale, una “potestà suprema” a nuove organizzazioni politiche che si stavano in quel momento configurando, limitando o soppiantando l'analoga pretesa da parte del detentore precedente del “potere supremo” (per una introduzione al concetto cfr., fra gli altri, Piccarolo, 1957; Jackson, 2007; Grimm, 2015). In seguito, la connessione fra sovranità e stato moderno è divenuta talmente automatica da rendere quasi impossibile pensare i due concetti separatamente, ma naturalmente ciò non significa né che questa connessione sia inevitabile, né che la sovranità non esistesse prima, o non esisterà dopo lo stato(-nazione) moderno.

Infatti, il potere supremo può essere detenuto da molti tipi diversi di individui od organi e può avere un'estensione variabile, che non necessariamente coincide con i “confini” che hanno distinto il globo in stati nazione “territoriali” (cfr., fra gli altri, Larkins, 2010). Dunque, la prima questione da affrontare quando si parla di “sovranità” alimentare è stabilire a chi vada imputata la *potestà suprema*, su chi essa possa essere fatta valere e fino a dove in termini spaziali. Il punto è che una potestà suprema, se vuol definirsi tale, è sempre “superiorem non recognoscens” e non è dunque indifferente decidere se essa debba spettare a comunità locali auto-organizzate,

ad associazioni territoriali più o meno estese magari anche “transnazionalmente”, per continuare a usare i termini attuali (federazioni di comunità o di stati, ecc.), ovvero anche a organismi di portata ed estensione globale. Molti dei problemi attuali, in altri termini, potrebbero essere ricondotti a irrisolti conflitti fra pretese alla sovranità da parte di soggetti diversi, benché non esplicitati in questa forma.

4. Conclusioni

Nella situazione fin qui delineata, ciò che si perde è esattamente la sicurezza (in questo caso alimentare, ma anche più in generale), soprattutto nel suo senso di certezza di qualcosa su cui si possa contare o fare affidamento perché essa può essere realizzata per l'intervento di un potere di decidere, e poi di attuare, non limitato da un qualche *esterno*. Sfortunatamente, allo stato attuale non pare si possano rintracciare soluzioni definitive a tale problema, ma questo sarà uno dei compiti che filosofi e teorici politici si troveranno senza dubbio ad affrontare se intendono mantenere un qualche ruolo nel presente. Tale compito sarà reso ancor più difficile dal fatto che non solo la sovranità viene pensata in diretta e inscindibile connessione allo stato(-nazione), ma anche a una particolare forma di ordine o regime politico – la democrazia – che fa emergere ulteriori difficoltà alla ricerca di una soluzione, visto che l'espressione “sovranità democratica”, lo si è già accennato, rinvia a questioni ancora irrisolte.

Da un lato, infatti, non dovrebbe esserci alcun dubbio sul fatto che dal punto di vista democratico la sovranità abbia una direzione *bottom-up*, e che dunque le singole comunità sarebbero legittimate a reclamarla in qualsiasi momento anche contro lo stato in cui sono inserite, il quale non dovrebbe avere altra scelta che ottemperare al principio fondamentale per il quale la sovranità risiede nel “popolo” e solo mediatamente nell'organizzazione definita “stato”. Dall'altro lato, tuttavia, è evidente che lo stato-nazione, anche democratico, si presenta e deve presentarsi come una formazione che pretende ed esige una legittimazione a decidere e a esercitare il proprio potere sovrano (che non riconosce superiori), per garantirsi quell'obbedienza senza la quale non potrebbe garantirsi neanche la sopravvivenza. Dunque, dal punto di vista dello stato, la sovranità è e deve essere un processo di tipo *top-down*, perché è lo stato che incarna, attraverso i suoi organi ed istituzioni quella sovranità del popolo il cui trasferimento, anche se non cessione, ha dato origine allo stato stesso.

In definitiva, allora, siamo qui di fronte a un'ambiguità di fondo, dalla quale si può uscire soltanto, questa la mia conclusione, mettendo radicalmente in discussione i *presupposti moderni* da cui emergono i concetti di stato e di sovranità. Rendere espliciti tali presupposti, smascherandone la natura culturalmente e spaziotemporalmente determinata, costituisce il primo passo verso un loro possibile, e forse anche necessario, superamento nel senso di un'interpolazione o di una sostituzione con altri e diversi presupposti, magari negoziati finalmente in modo realmente interculturale, ossia ascoltando e considerando seriamente prospettive teoriche e saperi provenienti da un altrove tanto geografico, quanto e soprattutto intellettuale, cognitivo ed epistemologico. Si tratta di un compito non più ulteriormente differibile anche per tutti coloro che intendano il “problema del cibo” come un problema globale, un compito arduo perché presuppone una revisione complessiva e complessa dell'epistemologia occidentale moderna ormai da troppo tempo dominante e perciò almeno in apparenza *imprescindibile e insuperabile*: ma arduo non significa certo impossibile³.

Bibliografia

- Agarwal, B. (2014), *Food sovereignty, food security and democratic choice: critical contradictions, difficult conciliations*, in «The Journal of Peasant Studies», 41:6, 1247-1268, DOI:10.1080/03066150.2013.876996.
- Albertus, M. (2021), *Property without Rights: Origins and Consequences of the Property Rights Gap*, Cambridge University Press, Cambridge-New York.
- Altieri, M.A., Rosset, P.M. (2019), *Sulla via della Madre Terra. Agroecologia: una rivoluzione tra scienza e politica*, Aboca, Sansepolcro.
- Clapp, J., Moseley, W.G. (2020), *This food crisis is different: COVID-19 and the fragility of the neoliberal food security order*, in «The Journal of Peasant Studies», 47:7, 1393-1417, DOI:10.1080/03066150.2020.1823838.
- Desmarais, A.A. (2009), *La Via Campesina. La globalizzazione e il potere dei contadini*, trad. it. di M. Correggia, Prefazione all'edizione italiana di José Bové, Introduzione di Walden Bello, Jaca Book, Milano.
- Edelman, M. (2014), *Food sovereignty: forgotten genealogies and future regulatory challenges*, in «The Journal of Peasant Studies», 41:6, 959-978, DOI:10.1080/03066150.2013.876998.

³ Che vi siano già promettenti tentativi in questo senso lo dimostra, fra i numericamente crescenti altri, anche il recente lavoro di Boaventura de Sousa Santos dedicato alla “fine dell'impero cognitivo” (Santos, 2021).

- Edelman, M., Weis, T., Baviskar, A., Borras, S.M. Jr, Holt- Giménez, E., Kandiotti, D., Wolford, W. (2014), *Introduction: critical perspectives on food sovereignty*, in «The Journal of Peasant Studies», 41:6, pp. 911-931, DOI:10.1080/03066150.2014.963568.
- German, L.A., Braga, C. (2021), *Decentering emergent truths on tenure security: Archaeology of a global knowledge regime*, in «The Journal of Peasant Studies», 48:6, pp. 1228-1259, DOI:10.1080/03066150.2019.1682555.
- Grimm, D. (2015), *Sovereignty: The Origin and Future of a Political and Legal Concept*, trans. by B. Cooper, Columbia University Press, New York.
- Iannello, N., Lottieri, C. (a cura di, 2015), *Secessione. Una prospettiva liberale*, La Scuola, Brescia.
- Jackson, R. (2007), *Sovereignty: Evolution of an Idea*, Polity, Cambridge-Malden (MA).
- Larkins, J. (2010), *From Hierarchy to Anarchy: Territory and Politics before Westphalia*, Palgrave Macmillan, New York.
- Moore, M. (ed., 1998), *National Self-Determination and Secession*, Oxford University Press, Oxford-New York.
- Piccarolo, M. (1957), *Un termine molto usato ed un concetto poco conosciuto: la sovranità*, in «Rivista di Studi Politici Internazionali», 24:1, pp. 151-157.
- Ploeg, J.D. van der (2020), *From biomedical to politicoeconomic crisis: the food system in times of Covid-19*, in «The Journal of Peasant Studies», 47:5, pp. 944-972, DOI:10.1080/03066150.2020.1794843.
- Ramajoli, M. (2015), *Dalla food safety alla food security e ritorno*, in «Amministrazione», a. XLV, n. 2-3, pp. 271-292, DOI:10.1442/80281.
- Santos, B. de Sousa (2021), *La fine dell'impero cognitivo. L'avvento delle epistemologie del Sud*, Castelvecchi, Roma.
- Schanbacher, W.D. (2010), *The Politics of Food: The Global Conflict between Food Security and Food Sovereignty*, Praeger, Santa Barbara (CA)-Denver (CO)-Oxford.
- Schanbacher, W.D. (2019), *Food as a Human Right: Combatting Global Hunger and Forging a Path to Food Sovereignty*, Praeger, Santa Barbara (CA)-Denver (CO).
- Schiavoni, C.M. (2017), *The contested terrain of food sovereignty construction: toward a historical, relational and interactive approach*, in «The Journal of Peasant Studies», 44:1, 1-32, DOI:10.1080/03066150.2016.1234455.

Sitografia

Agenda 2030 (2015), disponibile all'URL: <https://unric.org/it/agenda-2030/> (data ultima consultazione: 30/11/2021).

Association of Agroecology Europe (2021), disponibile all'URL: www.agroecology-europe.org (data ultima consultazione 30/11/2021).

Dichiarazione Universale dei Diritti Umani (1948), disponibile all'URL: https://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/itn.pdf (data ultima consultazione 30/11/2021).

Nyeléni 2007, Synthesis report of Nyéléni 2007 forum for food sovereignty, disponibile all'URL: <http://www.nyeleni.org/IMG/pdf/31Mar2007NyeleniSynthesisReport-en.pdf> (data ultima consultazione 30/11/2021).

Symposium on Agroecology 2018, Second International Symposium on Agroecology, disponibile all'URL: <https://www.fao.org/about/meetings/second-international-agroecology-symposium/en/> (data ultima consultazione 30/11/2021).

English title: Food security and food sovereignty: open issues.

Abstract

After a very brief contextualization of the global food security crisis emerged as an outcome of the COVID-19 pandemic, I firstly address the notions of food security and food sovereignty, especially focusing on the emergence and the features of the latter. Then, in the third section and in the conclusion I argue for the need to radically address the general notion of “sovereignty”, whose current definition – even in expressions such as “food sovereignty” – is clearly linked to the framework of Western modernity and the Western modern state. My point is that in order to effectively suggest “food sovereignty” as a possible solution to “food security” as a global problem, we should radically rethink and rework the notion of sovereignty, unmasking its connections with the localized and culturally biased epistemic framework from which it emerged, and in reference to which, if unwittingly, it still keeps on being predominantly defined and applied.

Keywords: food security; food sovereignty; sovereignty and modern state; Western modernity.

Flavia Monceri
Università del Molise
flavia.monceri@unimol.it

Cibo e filosofia

T

Ulrico Agnati

Cibo e identità politico-religiosa tra paganesimo e cristianesimo

*A Luigi Alfieri
filosofo politico e giurista
nel suo settantesimo compleanno*

1. La sicurezza alimentare, quale considerata in questa sede, si pone al crocevia tra i profili spirituale, normativo (religione e legge) e materiale (la concretezza propria del cibarsi). In questa intersezione verrà affrontato un tema specifico, collocato tra ebraismo, paganesimo e cristianesimo, e contrassegnato da un intreccio di significati simbolici e sociali: il cibo consacrato agli dèi pagani e la sua consumazione, tra i divieti cristiani – che vigilano sulla non tossicità spirituale degli alimenti – e gli obblighi pagani, imposti in chiave politico-religiosa da un sistema compatto, articolato nei due ambienti che si rafforzano mutuamente.

1.1. *Daniele* 1.8: «Daniele prese in cuor suo la decisione di non contaminarsi con i cibi del re e con il vino che il re beveva; e chiese al capo degli eunuchi di non obbligarlo a contaminarsi».

Babilonia, conquistati l'Egitto e l'Assiria, estese la sua egemonia su Giuda; così nel 605 a.C. Nabucodonosor portò con sé degli arredi del tempio e alcuni membri della élite, fra cui Daniele. In questo frangente il giovane deportato prese una decisione che avrebbe potuto costargli la vita: riguardava il cibo ed era una forma di rivendicazione della propria identità.

In un testo del 1968 Lévy-Strauss individuava alimentazione e linguaggio come elementi centrali per l'espressione dei valori e delle aspirazioni dell'essere umano¹; non per nulla Nabucodonosor aveva ordinato non sol-

¹ C. Lévi-Strauss, *L'origine des manières de table*, Plon, Paris 1968.

tanto di nutrire Daniele e i suoi compagni con i cibi della mensa regale, ma aveva anche assegnato a Daniele il nome caldeo di Baltazzar.

Nel corso della sua storia, l'ebraismo ha riservato notevole attenzione alla *kasherut*, le norme alimentari, le cui indicazioni basilari si trovano nella *Torah*, in particolare nel *Levitico* e nel *Deuteronomio*. Esse vietano di cibarsi di alcuni animali, dettano le modalità di uccisione (con particolare cura per l'eliminazione del sangue) e anche di cottura e consumo (anche in relazione alle feste)². Le regole alimentari contribuiscono alla purezza e alla separatezza del popolo con il quale Dio ha stretto alleanza e lo identificano, insieme alla religione, alla lingua, alle leggi. Il cibo è un fondamentale «marcatore culturale»³.

1.2. Venendo al contesto dello scontro sul cibo del quale si dirà, osserviamo che nella civiltà romana il rito non risulta radicato nel mito, come accade nella civiltà greca, quanto piuttosto il rito stesso è centrale e portatore di ordine, con la sua standardizzazione, la sua scrupolosa esecuzione, le sue rigidità legalistiche⁴. Per quanto di nostro interesse, si riscontra uno stretto legame tra cerimonia religiosa, sacrificio agli dèi (*sacra caedes*) e banchetto con i cibi consacrati. E, ancora nella prospettiva di questa indagine, si può segnalare che i cristiani dei primi secoli, a quanto risulta dalle fonti, si opponevano allo stesso modo ai culti greci e a quelli romani, senza operare tra essi distinzioni, e si distaccavano, parimenti, dal sistema sacrificale ebraico⁵.

A Roma, in origine, era il collegio sacerdotale dei *pontifices* a sovrintendere ai banchetti sacri; successivamente, stante la *sacrificiorum multitudo*, i *pontifices* delegarono il compito ad altri sacerdoti, gli *epulones*. Il collegio degli *epulones* fu considerato tra quelli di maggior rilievo politico: ne fece parte anche l'imperatore Augusto.

“*Epulum*” nel lessico religioso indica il pasto sacro in onore di divinità. Esso avveniva nel contesto dei *sacra publica*, nei quali il sacerdote officiava *pro populo Romano*, oppure dei *sacra privata*, nei quali officiava il *pater familias* per la propria *familia*.

² S. Dazzetti, *Le regole alimentari nella tradizione ebraica*, in A.G. Chizzoniti, M. Tallacchini (a cura di), *Cibo e religione: diritto e diritti*, Libellula, Tricase (LE) 2010, pp. 87-109; E. Stradella, *Ebraismo e cibo: un binomio antico e nuove tendenze alla prova del multiculturalismo*, in «Stato, Chiese e pluralismo confessionale», 28 (2019), pp. 129-168.

³ P. Scarpì, *Il senso del cibo. Mondo antico e riflessi contemporanei*, Sellerio, Palermo 2005.

⁴ «*Rite significat bene ac recte*», scrive Festo (p. 337 L.).

⁵ M.-Z. Petropoulou, *Animal Sacrifice in Ancient Greek Religion, Judaism, and Christianity, 100 BC to AD 200*, Oxford University Press, Oxford 2008.

Gli *epulones*, addetti ai cibi sacri, celebravano l'*Epulum Iovis*, festa solenne del calendario romano, cui partecipavano gli dèi a banchetto, raffigurati da statue adagate sui *pulvinaria*. I pontefici controllavano l'esatta esecuzione del rito da parte degli *epulones* e, nel caso di errori, ne imponevano la ripetizione, al fine di mantenere la pace con gli dèi.

Nel corso di questo rito, celebrazione, sacrificio, pasto, cui prendevano parte dèi e uomini, le relazioni internazionali con la comunità soprannaturale si consolidavano, garantendo la *pax deorum*, e così pure accadeva per le relazioni all'interno della comunità civica. Il culto-sacrificio-banchetto celebrava, affermava, rafforzava l'unità politica e religiosa della *civitas* e insieme ne scandiva la ripartizione interna, in quanto la qualità e quantità dei cibi sacrificati rispecchiava, nella sua distribuzione tra i cittadini, la gerarchia della *civitas*.

2. Le pratiche religiose permeavano la vita pubblica e privata. I banchetti di frequente accompagnavano un sacrificio agli dèi e numerose erano le occasioni per tali sacrifici. Le carni della vittima finivano consumate in parte dal sacerdote, in parte dall'offerente (a casa o nel tempio), e in parte potevano essere vendute, nei mercati o nel tempio, a beneficio della cassa del tempio stesso.

Un cristiano veniva facilmente in contatto con queste carni, conoscendone la provenienza oppure ignorandola. Vista la diffusione di cibi sacrificati agli idoli, non partecipare al consumo degli stessi comportava una autoesclusione dalla vita sociale, familiare, religiosa, politica (a tutti i livelli, da quello romano-imperiale a quello locale).

Poteva accadere che un cristiano sedesse «a tavola in un tempio dedicato agli idoli», come attesta Paolo in 1Cor 8.10, perché le sale venivano concesse per matrimoni, nascite, compleanni, funerali, vittoria nelle elezioni, ricorrenze e celebrazioni della più varia tipologia.

In questo contesto vanno inserite le indicazioni in materia di cibo che nel Nuovo Testamento vengono fornite da tre autorità: Gesù, il sinodo di Gerusalemme e Paolo.

Gesù dichiara che tutti i cibi sono puri, mentre il sinodo vieta il consumo di carni sacrificate agli idoli. È dunque necessario considerare, seppur brevemente, i testi. Non verrà, però, affrontato il problema delle fonti neotestamentarie, ma semplicemente si considereranno gli eventi nel loro ordine cronologico: la predicazione di Gesù, il sinodo di Gerusalemme, le epistole di Paolo.

2.1. Gesù ha insegnato che non è quello che entra nella bocca (e che finisce nella latrina) a contaminare l'uomo, ma ciò che ne esce, perché viene dal cuore (Mr 7.14-23; Mt 15.10-20); a commento, in Mc 7.19 si legge che Gesù «così dicendo, dichiarava puri tutti i cibi».

Si tratta di una vera e propria rivoluzione, così come è usuale nella predicazione di Gesù, che inaugura una nuova era scardinando i paradigmi sedimentati; questa rivoluzione non tocca soltanto l'ambito del cibo⁶, ma finisce per dichiarare il superamento dell'economia della Legge, che prescriveva accuratamente stringenti divieti alimentari, quali non mangiare carni di animali non ruminanti e non dotati di zoccolo spartito e consentiva di consumare pesce limitatamente a quello dotato di scaglie e lische⁷.

Il Vangelo di Marco, infatti, affronta il tema del cibo nel contesto di un confronto tra le tradizioni e la Parola di Dio, mostrando la nuova rivelazione che Gesù porta all'umanità, consentendo un fondamentale progresso nella conoscenza di Dio.

È attestata l'enorme difficoltà incontrata dagli stessi discepoli nel superare le prescrizioni della Legge: Pietro, che ha già incontrato il Risorto e ha già ricevuto il dono dello Spirito Santo nella Pentecoste, tuttavia tre volte risponde «no» alla voce di Dio che gli comanda di mangiare animali dichiarati impuri dalla Legge (At 10).

Si tratta, quindi, non di cibi contaminati perché sacrificati agli idoli (idolotiti⁸), ma di animali impuri di cui non cibarsi in forza di prescrizioni mosaiche, che Gesù dichiara superate. L'ambito è dunque diverso: si tratta di compimento della Legge⁹ e non di apertura verso l'idolatria.

Riguardo alla tentazione dell'idolatria è Gesù stesso ad esservi sottoposto

⁶ Si pensi, ad esempio, alle ripetute violazioni del riposo sabbatico da parte di Gesù e alla distinzione (nel corso dell'episodio del cieco nato che ha ricevuto la vista da Gesù nel giorno di sabato) tra i discepoli di Gesù e i discepoli di Mosè (Gv 9.28). Si pensi anche al ripudio, consentito e regolato dalla legge mosaica, ma respinto da Gesù, che intende restaurare il progetto originario di Dio; vd. U. Agnati, *Profili giuridici del repudium nei secoli IV e V*, ESI, Napoli 2017, pp. 240 ss. La Legge era per un tempo specifico della storia dell'umanità (2Cor 3.7-8), era un guardiano e un precettore per l'uomo nella sua minore età spirituale (Gal 3.24-25).

⁷ Si veda Lv 11 e *supra* § 1.1.

⁸ Il vocabolo fu coniato dagli ebrei ellenisti che volevano evitare termini come ierolito e teolito, portatori di valore sacrale. Anche la tradizione ebraica vieta il consumo degli idolotiti (Dt 32.16-17; Ba 4.7; 1Enoch 19.1; Giubilei 1.11), in quanto contaminati dall'idolatria.

⁹ Mt 5.17. Gesù porta a compimento la Legge anche in materia di sacrifici, in quanto, sommo sacerdote secondo l'ordine di Melchisedek (Eb 4.24-20, 7.1-18) offre sé stesso, Agnello senza difetto, vittima pasquale (Rm 3.25, 1Cor 5.7-8), come espiazione definitiva e perfetta per i peccati dell'umanità, compiendo del tutto la Legge e abolendo il sistema sacrificale precedente, oramai superfluo (Eb 10.11-14).

e a respingerla; nel deserto, durante il confronto con Satana, il Verbo incarnato cita la Parola scritta, in particolare *Deuteronomio* 6¹⁰: Dio è uno, Lui soltanto deve essere adorato e soltanto a Lui deve essere reso il culto. E non si può servire al contempo Dio e uno o più idoli¹¹.

Richiamo, in quanto fondamentale per il prosieguo dell'indagine, un ultimo contenuto della predicazione prescrittiva di Gesù: esso riguarda gli scandali. Ci si deve guardare dal porre ostacoli ai piccoli sulla via della fede, ai cristiani non ancora stabili e maturi¹². Gli insegnamenti che impongono di evitare idolatria e scandali saranno tenuti in debita considerazione da Paolo.

2.2. Il sinodo di Gerusalemme ebbe luogo intorno al 49 d.C. Seguendo la narrazione di At 15 vediamo che l'assemblea affronta una questione specifica, sebbene di ampia portata: se si debba imporre la circoncisione ai gentili che si convertono al cristianesimo. Anche su questo punto si ha un confronto tra la Legge mosaica e il suo superamento mediante il Vangelo della grazia.

Dopo la testimonianza di Pietro, che aveva compreso, grazie alla conversione del centurione Cornelio (At 10), che la salvezza è anche per i gentili, i quali, credendo in Gesù, ottengono il dono dello Spirito Santo come accaduto a Pentecoste, prende la parola Giacomo, che presenta la propria soluzione. La proposta di Giacomo viene approvata e trasmessa, mediante lettera affidata a Paolo e Barnaba, accompagnati da Giuda detto Barsabba e Sila, e indirizzata ai fratelli di Antiochia, di Siria e di Cilicia che provengono dal paganesimo.

La parte dispositiva dell'epistola dice: «è parso bene allo Spirito Santo e a noi di non imporvi altro peso all'infuori di queste cose, che sono necessarie: di astenervi dalle carni sacrificate agli idoli, dal sangue, dagli animali soffocati, e dalla fornicazione» (At 15.28-29).

Questa decisione assembleare intende chiarire aspetti della vita quotidiana che ancora non erano stati del tutto acquisiti dal singolo cristiano e dalle comunità. Ciò anche in ragione delle difficoltà e delle implicazioni connesse all'astensione dal consumo di idoli.

Si tratta di un compromesso, di una mediazione incoerente con la predicazione di Gesù? È da sottolineare che Gesù e il concilio trattano di dif-

¹⁰ Mt. 4.8-10; vd. Lc 4.5-7.

¹¹ Gesù pone un'irriducibile alternativa tra il servizio a Dio e quello a Mammona (Mt 6.24, Lc 16.13).

¹² Mt 18.6-7.

ferenti categorie “merceologiche”: il concilio vieta cibi “idolatri” che sono altra cosa rispetto al cibarsi di animali impuri secondo la Legge mosaica. E Gesù non si è espresso direttamente in merito ai cibi sacrificati agli idoli.

Quanto stabilito a Gerusalemme perseguiva, verisimilmente, anche lo scopo di non creare fratture in seno alla chiesa tra cristiani di provenienza giudaica e cristiani di provenienza pagana e non mancava di un intento pacificatore; inoltre, alla luce delle lettere paoline, la carne consacrata agli idoli avrebbe potuto porre problemi di coscienza anche ai cristiani gentili (*infra* § 2.3).

Il concilio di Gerusalemme – organo collegiale chiamato a governare e dunque incline a una sintesi normativa che necessariamente semplifica la molteplicità del reale – pone una regola direttamente prescrittiva, formulata in termini generali e astratti.

2.3. Paolo si muove nella prospettiva pastorale e adotta un approccio casistico, offrendo indicazioni su come esercitare il discernimento individuale in relazione a ciascuna situazione. L’Apostolo dei gentili non si oppone alla soluzione di Giacomo accolta dal concilio di Gerusalemme e si fa latore della lettera, insieme a Barnaba, Giuda e Silla; dunque, possiamo presumere che condividesse la regola stabilita. In altri casi non ha mancato di opporsi frontalmente a Pietro¹³. E, di contro, le lettere paoline che circolano capillarmente, non vengono contestate dalla Chiesa di Gerusalemme, per quanto a noi noto; possiamo perciò assumere i contenuti paolini come una sorta di “interpretazione autentica” della disposizione conciliare.

Paolo tratta del cibo nella *Lettera ai Romani*¹⁴ e, più diffusamente, nella *Prima lettera ai Corinzi*¹⁵. Considereremo soltanto quest’ultima epistola, verisimilmente più antica, datata intorno al 55 d.C. Paolo, scrivendo ai Corinzi, affronta problemi e disordini della chiesa locale, tra cui divisioni in fazioni, funzioni all’interno della chiesa, orgoglio, fornicazione, processi che

¹³ Gal 2.14.

¹⁴ La *Lettera ai Romani* fu scritta a Corinto tra il 56 e il 58 d.C.; la parte rilevante del testo in materia di cibi sacrificati agli idoli è Rm 14.13-23.

¹⁵ H.F. von Soden, *Sakrament und Ethik bei Paulus. Zur Frage der literarischen und theologischen Einheitlichkeit von 1 Kor. 8-10*, in H. von Campenhausen (Hrsg.), *Urchristentum und Geschichte. Gesammelte Aufsätze und Vorträge*, I, Mohr, Tübingen 1951, pp. 239-275; G. Barbaglio, *La prima lettera ai Corinzi*, EDB, Bologna 1995, pp. 372-390; A.T. Cheung, *Idol Food in Corinth. Jewish Background and Pauline Legacy*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1999, pp. 165-284; J.F.M. Smit, *About the Idol Offerings. Rhetoric, Social Context and Theology of Paul’s Discourse in First Corinthians 8:1-11:1*, Peeters, Leuven 2000; D.E. Garland, *1 Corinthians*, Baker, Grand Rapids 2003.

vedono cristiani contrapposti, matrimonio, celibato, sessualità e famiglia (con i connessi ruoli di uomo e donna), istruzioni per la colletta.

Tra le questioni aperte nella chiesa di Corinto c'è anche quella inerente il consumo delle carni sacrificate agli dèi pagani: «quanto alle carni sacrificate agli idoli...» (1Cor 8.1). L'argomento del cibo intreccia altri soggetti e considerazioni di vasta portata, e funge a volte come spunto di riflessione, a volte come esempio utile per illustrare il corretto atteggiamento da tenere nei confronti di Dio, degli idoli, dei fratelli, di sé stessi o dei pagani¹⁶. Si tratta di un tema di sicurezza alimentare sotto il profilo spirituale.

Prendendo le mosse dalle carni consacrate agli dèi pagani, l'Apostolo offre indicazioni per contemperare la libertà del cristiano¹⁷ con la doverosa sensibilità e il fondamentale amore verso i fratelli¹⁸. Alcuni, infatti, potrebbero scandalizzarsi della libertà (1Cor 8.1-13) che può sostanzarsi nel mangiare gli idolo-titi; ciò riguarda i fratelli più fragili e tradizionalisti o, secondo l'esempio di Paolo, quelli «finora abituati all'idolo», dunque provenienti dal paganesimo. Perciò, sebbene gli idoli siano nulla (Dio è uno soltanto, gli idoli sono immagini fatte da uomini), è bene prestare attenzione alla sensibilità di tutti i fratelli per contribuire alla loro edificazione, senza scandalizzarli o forzarne la coscienza, che non sarebbe serena sia nel mangiare carni sacrificate agli idoli sia nel vedere un cristiano mangiare tali carni¹⁹. La conclusione pratica è netta: «se un cibo scandalizza mio fratello, non mangerò mai più carne per non scandalizzare mio fratello» (1Cor 8.12).

Questa conclusione pratica potrebbe apparire in contraddizione con la libertà proclamata inizialmente. Tuttavia il percorso argomentativo compiuto da Paolo rende ragione della conclusione, che non manca di coerenza con i presupposti veduti nella predicazione di Gesù, che ha dato ai cristiani libertà in materia di cibi vietati dalla Legge mosaica, ma non ha trattato di cibi sacrificati agli idoli. Di contro Gesù ha recisamente messo in guardia dal dare scandalo e ha predicato e dimostrato la preminenza dell'amore.

¹⁶ Il cibo e il mangiare insieme ricorre anche in altri passi, come 1Cor 5.11: «ma quel che vi ho scritto è di non mischiarvi con chi, chiamandosi fratello, sia un fornicatore, un avaro, un idolatra, un oltraggiatore, un ubriacone, un ladro; con quelli non dovete neppure mangiare».

¹⁷ 1Cor 6.12: «ogni cosa mi è lecita, ma non mi lascerò dominare da nulla».

¹⁸ L'amore è superiore alla conoscenza (1Cor 8.1).

¹⁹ È una questione di autopercezione del singolo cristiano, che potrebbe essere indotto a mangiare la carne consacrata agli idoli senza sentirsi a posto con la propria coscienza; pur essendo "oggettivamente" nel giusto, questi "soggettivamente" potrebbe percepirla nell'errore. Peraltro, stante che «tutto quel che non si fa con fede, è peccato» (Rm 14.23), il fatto stesso che le carni sacrificate agli idoli non siano oggettivamente contaminate, finirebbe per non svolgere alcun ruolo "scusante" o di esimente.

Limite alla libertà del cristiano sono, quindi, i doveri che impone l'amore per i fratelli – amore che richiede di contribuire alla loro edificazione e raccomanda la cura nell'evitare scandali. Sulla conoscenza in quanto tale e nella sua astrattezza deve prevalere l'amore per i fratelli e l'attenzione verso di loro; ciò porta alla conclusione precauzionale ed estrema di non mangiare carne «per non scandalizzare mio fratello» (1Cor 8.12). Questa affermazione va intesa come esempio della disponibilità totale alla mortificazione di sé, della prontezza a rinunciare ai propri diritti per amore e per diffondere il Vangelo. Infatti Paolo prosegue chiarendo questo punto con esempi autobiografici: non conduce con sé una moglie, sorella in fede, come fanno altri apostoli, tra cui Pietro (1Cor 9.5); e non si fa mantenere, sebbene il Signore abbia ordinato che chi annuncia il Vangelo viva del Vangelo (1Cor 9.14). Paolo ha scelto per sé un totale sacrificio e un pieno adattamento alla sensibilità altrui, per poter condividere con tutti il Vangelo (1Cor 9.19-23).

La *Prima lettera ai Corinzi* prosegue mettendo in luce la necessità di essere prudenti per sé, per non rischiare di compromettere la propria salvezza e porta come esempio ciò che è accaduto al popolo di Israele (1Cor 10.1-13), chiudendo con l'imperativo: «fuggite l'idolatria» (1Cor 10.14). E confronta le carni sacrificate agli idoli, che vengono riconosciuti come demòni, con il calice del Signore, contrapponendo la mensa del Signore e quella dei demòni, mutuamente esclusive e tra le quali scegliere (1Cor 10.21). Paolo pone in alternativa due fedi, due culti, due rituali: la cena eucaristica cristiana e il sacrificio pagano.

Dunque, sul versante pratico, sarà corretto desumere la seguente regola: i cristiani non devono partecipare ai banchetti nei templi pagani. Tali banchetti sono parte integrante della cerimonia e dunque del culto dei dèi (così come la partecipazione alla mensa eucaristica, alla santa cena del Signore Gesù è parte integrante del culto cristiano). Il cristiano che partecipasse ai banchetti culturali pagani, condividendo i cibi e il calice consacrati agli dèi, affermerebbe pubblicamente, tramite questa condivisione della “mensa dei demòni”, la propria adesione al culto idolatrico. È esattamente quanto richiederà di fare Decio con il suo editto nell'anno 249, che impone di partecipare alla mensa idolatra, sacrificando e consumando carni consacrate agli dèi davanti alla commissione certificatrice (vd. *infra* § 3.2).

Paolo, senza dismettere l'incrocio di vari temi e di vari piani, di princìpi generali e di casi pratici, torna a fornire indicazioni in merito ai cibi consacrati agli dèi nella conclusione del capitolo decimo. Premessa la libertà cristiana da esercitare con discernimento e attenzione per il prossimo che rende lecita la consumazione (1Cor 10.2: «ogni cosa è lecita, ma non ogni

cosa edifica»; 1Cor 10.24 «Nessuno cerchi il proprio vantaggio, ma ciascuno cerchi quello degli altri»), Paolo offre alcune indicazioni pratiche che meritano un breve commento puntuale.

In 1Cor 10.25 scrive: «Mangiate di tutto quello che si vende al mercato, senza fare inchieste per motivo di coscienza». È dunque lecito un consumo domestico (da intendersi non in collegamento con un sacrificio agli dèi e non durante un banchetto culturale presso un tempio) di qualsiasi tipo di carne. Paolo non lo esplicita, dal momento che ciò rientra nella regola di libertà; egli piuttosto considera situazioni nelle quali tale libertà deve essere limitata o assoggettata alla regola dell'amore e della cura per i fratelli fragili.

Leggiamo, inoltre, 1Cor 10. 27-29:

Se qualcuno dei non credenti vi invita, e voi volete andarci, mangiate di tutto quello che vi è posto davanti, senza fare inchieste per motivo di coscienza. Ma se qualcuno vi dice: «Questa è carne di sacrifici», non ne mangiate per riguardo a colui che vi ha avvertito e per riguardo alla coscienza; alla coscienza, dico, non tua, ma di quell'altro.

Il cristiano dotato di conoscenza può andare tranquillamente a pranzo presso i pagani e mangiare tutto ciò che gli viene offerto, incluse le carni sacrificate agli idoli, trovandosi in una abitazione privata, dunque fuori dal contesto culturale pagano. Tuttavia può accadere che qualcuno avverta il cristiano che si tratta di carni sacrificate agli idoli. Paolo non chiarisce se quel "qualcuno" sia un pagano o sia un fratello che ha uno scrupolo di coscienza e che segnala al cristiano maturo che viene servita carne dei sacrifici. Quest'ultimo, comunque, si asterrà dal mangiare la carne per dare testimonianza al pagano (il Dio cristiano non è uno tra i tanti) o per non mettere in crisi la coscienza del fratello. Non si asterrà al fine di evitare il rischio di incorrere in idolatria, in quanto essa è esclusa dal contesto non culturale del pranzo, ma non mangerà proprio per non dare «scandalo né ai Giudei, né ai Greci, né alla chiesa di Dio», per portare quanti più possibile alla salvezza²⁰.

²⁰ «Non date motivo di scandalo né ai Giudei, né ai Greci, né alla chiesa di Dio; così come anch'io compiacio a tutti in ogni cosa, cercando non l'utile mio ma quello dei molti, perché siano salvati» (1Cor 10.32-33). Si vedano anche le diverse scelte di Paolo in merito ai suoi discepoli, Tito e Timoteo, in relazione al precetto mosaico della circoncisione (Gal 2.3-5; At 16.1,3. Si tenga conto anche dell'episodio della presenza di Paolo nel tempio (At 21) che, al di là di quanto effettivamente svolto direttamente da Paolo (non è attestato che egli abbia sacrificato), sicuramente mostra una partecipazione alle attività culturali presso il tempio, stante l'esborso di Paolo a favore dei nazirei; al riguardo ritengo ancora preferibile, in quanto coerente con l'impostazione di Paolo espressa in 1Cor 10.32-33, la spiegazione fornita da Origene (*Contra Celsum* 2.1) che, giungendo peraltro ad ammettere che Paolo abbia sacrificato nel tempio (superando dunque la lettera della fonte), afferma che Paolo lo avrebbe fatto al fine di convertire gli ebrei.

Nonostante la sua articolata complessità il discorso paolino finisce per essere chiaro e capace di guidare il cristiano nella sua vita spirituale e nel suo agire quotidiano. Propongo un'estrapolazione conclusiva, indicando una gerarchia di indicazioni (o prescrizioni) fondamentali con i loro corollari.

Primo livello - Indicazione: perseguire la *salus animarum*. Corollario: non dare scandalo (con relative applicazioni pratiche in materia di cibo).

Secondo livello - Indicazione: separazione dall'idolatria. Corollario: astensione dal culto degli dèi pagani. Nello specifico, riguardo ai cibi: non si può partecipare ai conviti nei templi pagani.

Terzo livello - Indicazione: il cristiano è libero perché conosce la verità. Conosce anche che i cibi in sé non contaminano l'uomo. Corollario: si può acquistare ovunque il cibo e mangiare qualunque cibo.

Attraverso la gestione dei cibi consacrati agli idoli si può vedere un'applicazione concreta dell'indicazione di Gesù ai suoi discepoli, perché siano "nel" mondo, ma non "del" mondo. Essere del mondo significa cadere nell'idolatria, servire due padroni, non avere amore per i fratelli e procurare loro inciampi nella fede, non testimoniare ai pagani il proprio essere cristiani. Non essere del mondo significa separazione; e ritengo significativo che Paolo ne scriva ai cristiani di Corinto, che vivevano in una città fortemente multiculturale, chiamandoli, in sostanza, a una scelta che va compresa nella sua radicalità e nei suoi costi personali, sociali, economici e non soltanto, perché astenersi dai cibi sacrificati agli idoli comporta rinunce in questi ed altri ambiti.

Si tratta, in effetti, di rimarcare, anche attraverso il discriminare in materia di cibo, la priorità dell'essere cristiano sull'appartenenza a quella specifica famiglia, città, confraternita, amicizie, fazione politica, ambiente lavorativo etc. Ciò implica l'adozione di un comportamento antisociale manifesto a vastissimo raggio. La testimonianza di Tacito (*Annales*, 15.44) rimarca la sconcertante antisocialità del comportamento cristiano. E la pressione ambientale è assai intensa, tanto che Paolo scrive a questo proposito: «Nessuna tentazione vi ha còlti, che non sia stata umana; però Dio è fedele e non permetterà che siate tentati oltre le vostre forze; ma con la tentazione vi darà anche la via di uscirne, affinché la possiate sopportare» (1Cor 10.13). La tentazione è quella di conformarsi, di compromettersi, di non recidere legami contrastanti con la nuova identità di figli di Dio, appartenenti ad un'altra famiglia, obbedienti ad un solo Re e Signore.

Per questo Paolo affronta il tema con grande delicatezza, argomentando diffusamente, richiamando la metafora sportiva del temprarsi e non indulgere ai desideri; apre poi agli errori del popolo di Israele, ricordando i propri personali sacrifici (la rinuncia ai propri "diritti apostolici"), sottolinea-

ando l'esistenza di un cibo spirituale alternativo ed esclusivo, procedendo casisticamente, consentendo comunque di comprare cibo al mercato e di mangiare con gli amici, concretamente e senza imposizioni, per far filtrare nella coscienza dei cristiani di Corinto le corrette indicazioni su come comportarsi – corrette e necessarie per vincere la gara, ma che comportano rinunce costose (alle priorità, all'identità, alla socialità) che venivano messe in discussione dai corinzi.

La loro situazione, peraltro, è rispecchiata in tutte le realtà cittadine dell'impero romano; si pensi anche alla correzione in tema di cibo sacrificato agli idoli e di fornicazione (specificamente richiamati dal concilio di Gerusalemme) che ricevono le chiese di Pergamo (Ap 2.14) e di Tiatiri (Ap 2.18). Risulta evidente, anche dall'angolo visuale della consumazione dei cibi, l'alterità del cristianesimo e dei cristiani rispetto al contesto coevo.

3.1. L'attrito tra i due sistemi di regole, pagano e cristiano, viene attestato chiaramente e con dettagli tecnici da Plinio il Giovane, *legatus Augusti pro praetore* di Ponto e Bitinia, magistrato dotato anche di funzioni giurisdicenti. Verso la fine dell'anno 110 Plinio scrive all'imperatore Traiano per avere istruzioni operative nel gestire la questione dei cristiani. L'epistola di Plinio e la risposta di Traiano sono assai note; Tertulliano, nell'*Apologetico* (2.6-8), opera del 197, mostra di conoscere la risposta di Traiano. Le comunità cristiane nel Ponto sono attestate anche da 1Pt 1.1 e At 18.2. Senza entrare nel complesso dibattito del fondamento giuridico della persecuzione, ci limitiamo a osservare che Pietro e Tertulliano confermano il dialogo tra l'imperatore e il governatore: il capo di imputazione principale è l'essere cristiani. Mancano infatti altri reati²¹; un elemento per l'accusa e per darne prova (*infra* §3.2) sarà proprio il “non mangiare carni sacrificate agli dèi”, dunque, ancora una volta, una questione di identità personale su base religiosa.

L'accusa provata porta alla condanna dell'imputato; per scagionarsi è sufficiente negare di essere o di essere stati cristiani, invocare gli dèi secondo la formula stabilita dal governatore, sacrificare con incenso e vino davanti all'immagine dell'imperatore e degli dèi, maledire Cristo. Plinio richiede tutto questo perché gli è stato detto che un vero cristiano non lo farebbe mai²².

Plinio parla di *ture ac vino supplicare* – offrire incenso e vino; non si richiede il sacrificio di animali forse per la lunghezza e l'onerosità della

²¹ 1Pt 4.14-16; Tertulliano, *Apologetica*, 2.19-20.

²² Plinio, *Epistulae*, 10.96.5.

procedura. Qualsiasi forma di sacrificio, però, è contrario alle regole cristiane. Qualche decennio più tardi, in epoca antonina, Giustino martire affermerà con decisione che i cristiani non onorano «né con sacrifici vari né con corone di fiori le effigi plasmate dagli uomini, che hanno collocato nei templi e che hanno chiamato dèi» (1Ap 9.1) e che l'istituzione di incensazioni e libagioni sacrificali è dovuta all'opera dei demòni (2Ap 5.4). Atenagora, intorno all'anno 176, afferma che Dio, artefice e padre dell'intera creazione, «non necessita di sangue, grasso o del profumo di fiori e incenso»²³.

Le carni sacrificate agli idoli vengono in rilievo nella chiusura dell'epistola, nella quale Plinio, fiducioso che il contagio della *superstitio* cristiana possa essere circoscritto e fatto cessare, illustra gli effetti già percettibili che seguono a questa sua iniziale azione repressiva: i templi, rimasti quasi completamente senza frequentanti, sono ora visitati, i riti solenni da tempo interrotti (*sacra sollemnia intermissa*) vengono celebrati nuovamente, le carni delle vittime vengono vendute in abbondanza, mentre prima erano in pochi ad acquistarle²⁴.

Se si considera pienamente affidabile questa testimonianza di Plinio (escludendo quindi che si tratti della riproposizione delle voci accusatrici avverse ai cristiani e di un'occasione sfruttata dal governatore per lodare la propria azione) essa attesta una forte diffusione del cristianesimo e delle regole cristiane in materia di cibo, tanto da incidere sul mercato della carne. È interessante porre a confronto questa notizia con un episodio accaduto ad Efeso, circa 60 anni prima, quando gli artigiani locali che producevano tempietti di Artemide, suscitarono un'insurrezione popolare contro Paolo, temendo di subire dalla predicazione cristiana un contraccolpo negativo per la loro attività (At 19. 23-41).

In entrambi i casi si noti la pressione anticristiana popolare, dal basso, e la resistenza alla persecuzione dall'alto, da parte dell'imperatore. Anche per questo, forse, l'atto cultuale richiesto da Traiano – la semplice *supplicatio* – è meno complesso, strutturato e “meno anticristiano” di quello richiesto da Plinio, e non esplicita alcun consumo di cibo.

Le persecuzioni restano nella disponibilità dell'opinione pubblica locale e del governatore, pur con i limiti dettati dal livello centrale imperiale. Traiano e i suoi successori non promulgano un provvedimento generale contro i cristiani. Traiano scrive *conquirendi non sunt*, per evitare l'equivalente di una caccia alle streghe, destabilizzante socialmente per le comunità locali.

²³ Atenagora, *Legatio*, 13.2.

²⁴ Plinio, *Epistulae*, 10.96.10.

Egli, inoltre, preclude anche l'adozione di una procedura basata su denunce anonime. Plinio, accogliendo le accuse, aveva aperto la via a una serie di denunce che si era, in effetti, trovato in difficoltà a gestire e da ciò era scaturita la necessità di chiedere indicazioni all'imperatore, il quale, peraltro, non riconosce un crimine specifico, ma intende porre una misura, un freno alla persecuzione. Così si muoverà poco dopo anche Adriano, per quanto attesta Eusebio²⁵.

Plinio, Traiano, Adriano mostrano una prima fase della persecuzione contro i cristiani nella quale il sacrificio agli dèi pagani funge da strumento processuale attraverso il quale l'accusato può discoltarsi o ritrattare la propria precedente affermazione di essere cristiano.

Decio, del quale si dirà a breve, appartiene a una fase successiva, a un'evoluzione nella persecuzione, nella quale il sacrificio agli dèi pagani (in particolare il consumo di cibo, con diretto riferimento alle carni) sarà impiegato come strumento processuale per stanare il deviante.

3.2. Nel secolo III le persecuzioni sporadiche innescate a livello locale divengono persecuzioni sistematiche imposte dall'alto.

Ci limitiamo a richiamare l'imperatore Decio il quale, all'inizio dell'inverno dell'anno 249 d.C., promulga un editto che non ci è pervenuto direttamente e che, stando ai documenti rimasti, imponeva a tutti gli abitanti dell'impero (forse con l'eccezione degli ebrei) di sacrificare agli dèi, mangiare le carni degli animali sacrificati, giurare di avere sempre sacrificato; il tutto davanti a una commissione locale, appositamente istituita, incaricata di rilasciare un certificato a sacrificio avvenuto.

Decio non esplicita di perseguire i cristiani, ma questi ultimi sono direttamente colpiti dall'obbligo che fa leva sul cibo e impone un atto culturale completo. Si tratta, nella prospettiva cristiana, di idolatria che si sostanzia anche in un comportamento – il consumo degli idolo-titi – espressamente vietato dal concilio di Gerusalemme.

Confrontando gli oltre quaranta certificati ritrovati su papiro si può facilmente ricostruire una traccia comune, che costituisce il modello del documento rilasciato dalle commissioni locali. Esso è indirizzato alla commissione scelta per soprintendere ai sacrifici; è redatto in prima persona da chi richiede la certificazione. Questi, in primo luogo, declina le proprie generalità e quelle degli eventuali componenti della famiglia che lo accompagnano. Segue la dichiarazione del richiedente: egli afferma (a volte pun-

²⁵ Eusebio, *Historia ecclesiastica*, 4.9.1-3.

tualizzando di agire in ottemperanza al decreto imperiale) di avere sempre senza interruzione sacrificato e versato libagioni e manifestato la propria *pietas* verso gli dèi e ora, alla presenza della commissione, egli ha proceduto a realizzare un sacrificio, una libagione e ha mangiato le carni delle offerte consacrate. Richiede, infine, alla commissione di attestare tutto questo. Seguono, vergate da mani diverse, le sottoscrizioni di alcuni componenti della commissione. La data chiude il certificato.

Prendendo in esame uno tra i vari certificati, quello riportato in P. Oxy. 4.658 (250 d.C., da Oxyrhynchus), alla l. 12 si legge τῶν ἱερῶν ἐγευσάμην. Il verbo γεύω, che regge il genitivo, significa, per quanto di nostro interesse, “gustare”, “assaggiare”, “mangiare”; τὰ ἱερά, sostantivo neutro plurale, indica il sacrificio, l’offerta consacrata e anche la vittima sacrificale. Questa frase si ritrova correntemente nei documenti papiracei pervenutici: mangiare i cibi consacrati agli dèi è il centro del documento che attesta la buona condotta politico-religiosa dei cittadini dell’impero romano.

Nel martirio di Pionio, martire a Smirne il 12 marzo 250, documento agiografico con vari strati redazionali che ha comunque conservato e inglobato i verbali d’udienza, troviamo l’attestazione dell’imposizione della *supplicatio* e del fatto che essa si sostanziasse nel sacrificio e nel banchetto sacrificale, con il consumo della carne e del vino consacrati agli dèi. Il documento riporta che Pionio, attraversando la città con una corda al collo, intendeva esplicitamente rendere manifesto che egli e gli altri cristiani non stavano andando al «banchetto impuro», ma direttamente in carcere. Posti in una successiva occasione davanti agli idoletti, i cristiani non ne toccarono e risulta dagli atti che il funzionario preposto dovette egli stesso consumare le carni sacrificali. Un vescovo “collaborazionista” che aveva abiurato, portò al Nemesion un agnello e lo fece arrostire, offrendolo ai martiri, che non ne mangiarono²⁶.

Un codice greco della Biblioteca Apostolica Vaticana conserva gli atti del processo contro tre sorelle cristiane di Tessalonica, martirizzate nel 304 durante la persecuzione diocleziana. Nonostante le numerose questioni che riguardano la fonte, in questa sede ci limitiamo a ricordare il capo di imputazione a carico delle tre ragazze, letto dall’ufficiale in tribunale: «non vogliono mangiare le carni sacrificate agli idoli». Il governatore domanda a una ragazza: «Vuoi condividere il cibo sacro?», ricevendo risposta negativa. Lo stesso domanda, in altra occasione: «Adempi all’ordine dei nostri impe-

²⁶ *Atti dei martiri dei primi tre secoli*, introd. di V. Saxer, Edizioni Messaggero, Padova 1989, pp. 146-178.

ratori e cesari e sei pronta a mangiare oggi stesso le carni del sacrificio e a sacrificare agli dèi?»²⁷.

4. L'identità personale si sostanzia e si riflette anche nel cibo. Considerando l'intero essere formato da spirito, anima e corpo (1Ts 5.23) il cibo sostiene il corpo, appaga l'anima e non manca di implicazioni spirituali. Il cibo, nella prospettiva cristiana che qui si è considerata nel suo contrasto iniziale con il mondo coevo, deve essere spiritualmente puro per non contaminare l'identità spirituale, che è l'identità personale originaria e più profonda dell'individuo.

Le regole cristiane sulla sicurezza alimentare collidono frontalmente con il contesto coevo politeista nel quale Gesù visse. Il divieto di consumare cibo sacrificato agli idoli, contribuisce a fare dei cristiani degli atei, degli asociali, dei soggetti politicamente inaffidabili secondo i parametri correnti nel mondo pagano, che reagisce contrapponendo a tale divieto l'obbligo di dimostrare il proprio lealismo, di garantire la propria affidabilità politica, religiosa e sociale attraverso il sacrificio agli dèi e la consumazione delle carni.

Il sistema stesso di verifica è imperniato sul cibo. Un cibo la cui consumazione per i cristiani è spiritualmente tossica (si tratta di idolititi, che contaminano l'uomo con gli idoli/demòni), mentre per i pagani è segno di lealismo, appartenenza, affidabilità, omogeneità alla società e al costume dell'epoca: lo stesso cibo, in questo caso, è ierolito (o anche teolito), consacrato agli dèi della famiglia, della comunità locale, dell'impero per il bene dell'individuo e della collettività.

English title: Food and religious political identity between paganism and Christianity.

Abstract

The paper analyses the relevance of the food consecrated to pagan gods in the political and religious clash between paganism and christianity.

Keywords: paganism; Christianity; politics; religion; law; identity; food.

Ulrico Agnati
Università di Urbino Carlo Bo
ulrico.agnati@uniurb.it

²⁷ *Ivi*, pp. 192-203.

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)¹. 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

¹ 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 morale².

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

² 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)³. 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,

³ 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 carne⁴, dall'altra manca il presupposto del cosiddetto “animalismo minimale” (Allegrì, 2015: 20), cioè l'attribuzione

⁴ 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 sociale⁵.

⁵ 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 alfiere 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 titolo⁶; per esigenze di sintesi mi soffermo

⁶ 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 panspichistica, secondo la quale la natura intera è animata, cioè senziente e capace di soffrire. Il panspichismo 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. (1906²), *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

Cibo e filosofia

T

Paolo Trianni

Filosofia del vegetarianesimo e della condizione animale

Nel panorama italiano è tuttora assente una filosofia del vegetarianesimo¹. Non sono assenti, però, né una riflessione sui diritti degli animali né una riflessione complessiva sul valore morale della dieta vegetariana. Di ciò dà dimostrazione anche la nascita di associazioni autorevoli, come la “Società Vegetariana” fondata da Aldo Capitini nel 1952². D’altro canto, anche se una vera filosofia del vegetarianesimo è ancora in fase di costituzione, si registra in Italia un crescente interesse verso tutte le tematiche ambientali: dall’alimentazione biologica a quello che Richard Ryder ha denominato specismo.

Dal momento che la riflessione su queste tematiche ha delle oggettive radici filosofiche, nasce l’esigenza di inquadrare in modo sistematico i contributi che sono stati scritti su questi temi, al fine di addivenire ad una autentica e più organica filosofia del vegetarianesimo e della condizione animale. A questo riguardo, un primo obiettivo che sarebbe necessario porsi, è quello di dimostrare che vegetarianesimo ed animalismo sono presenti in tutto l’arco temporale della storia della filosofia occidentale, anche se solo negli ultimi decenni si è tornati a riflettere su questi temi con la stessa intensità con cui ci si è riflettuto al tempo dei primi filosofi greci. Un secondo obiettivo,

¹ Nel mondo anglosassone un saggio che ha questo titolo esplicito è: D.A. Dombrowski, *The Philosophy of Vegetarianism*, University of Massachusetts Press, Amhers 1984. Nel panorama editoriale italiano l’unico saggio che abbia un titolo equivalente, senza però essere inserito in una collana filosofica accademica, è quello di G. Zanga, *Filosofia del vegetarianesimo. Al di là dell’ecologia*, L’Età dell’Aquario, Torino 1987.

² Il 12 settembre 1952 Aldo Capitini, Emma Thomas e Edmondo Marcucci fondarono a Perugia la «Società vegetariana», poi divenuta «Associazione vegetariana italiana» (AVI). Cfr. E. Marcucci, *Che cos’è il vegetarianesimo?*, Società vegetariana italiana, Perugia 1953.

invece, potrebbe essere quello di dimostrare che il vegetarianesimo non è mai stato, semplicemente, un abito alimentare, bensì una scelta etica che rinvia ad una metafisica più ampia e ad un modo di vedere Dio, il cosmo e l'uomo in termini unitari e non-dualistici. Un terzo obiettivo che potrebbe porsi la filosofia del vegetarianesimo e della condizione animale, infine, è quello di dimostrare che essa non ha avuto lo sviluppo che poteva avere a causa dell'egemonico affermarsi della religiosità ebraico-cristiana. All'opposto, però, si può anche comprovare che proprio l'emergere di un ripensamento teologico su queste tematiche ha stimolato la filosofia contemporanea a rivolgere una rinnovata attenzione alla tematica animalistico-vegetariana.

In generale, comunque, in uno scenario come quello attuale, in cui la crisi ecologica è diventata la preoccupazione principale del nostro tempo, un'attenzione filosofica sulla dieta vegetariana e sugli animali in genere, è divenuta quanto mai urgente e stringente, perché può dare un contributo positivo alla soluzione dei problemi ambientali.

1. *Una rassegna antologica sui filosofi e gli animali*

Un libro pubblicato in prima edizione nel 2010 che non ha ricevuto l'attenzione che meritava, ha per titolo: *I filosofi e gli animali. L'animale buono da pensare*³. Curato da Gino Ditadi, esso propone una rassegna antologica – la più completa nel panorama italiano – sugli scritti dei filosofi occidentali che hanno trattato la tematica dell'animalismo e quella del vegetarianesimo. Nel presente capitolo ci appoggeremo a questa raccolta antologica per dare dimostrazione di come vegetarianesimo ed animalismo accompagnino venticinque secoli di storia filosofica, sebbene, come si accennava, solo negli ultimi cinquant'anni le due questioni abbiano riguadagnato la forza argomentativa che avevano alle origini del mondo filosofico greco.

Prima ancora di mettere radici tra i greci, il vegetarianesimo lo si trova già nell'*Avestā*, dove si racconta di un grande peccato originale causato non dall'aver mangiato un frutto, bensì dall'aver consumato carni di pacifici animali⁴. Il mazdenismo, come attestano anche Diogene Laerzio, Porfirio e Giamblico, che di lui furono biografici, ha esercitato un'influenza diretta su

³ Cfr. G. Ditadi, *I filosofi e gli animali. L'animale buono da pensare*, AgireOra Edizioni, Torino 2015. Il testo è corredato da un'abbondante bibliografia che si può completare consultando: S. Castignone, G. Lanata (a cura di), *Filosofi e animali nel mondo antico*, Edizioni ETS, Pisa 1994.

⁴ Cfr. G. Ditadi, *op. cit.*, p. 23. L'autore cita l'edizione francese: *Avesta. Le livre sacré du zoroastrisme*, t. I, 32,8-11, Paris 1881, rist. 1996.

Pitagora, che del vegetarianesimo occidentale si può considerare il padre ispiratore. Sebbene dei suoi scritti siano pervenuti solo pochi frammenti, i biografici che hanno narrato la vita di Pitagora lo descrivono appunto come vegetariano, concordi nel dare testimonianza del suo rifiuto di sacrificare animali agli altari degli dei⁵. I sacrifici di sangue e l'alimentazione carnea sono stati considerati una grande vergogna anche dall'agrigentino Empedocle, che era appunto seguace delle dottrine pitagoriche. Venticinque secoli prima degli odierni filosofi del diritto animale, parlava infatti dell'uguaglianza di tutte le vite⁶. Più moderata era invece la posizione di Democrito, il quale sosteneva che uccidere animali che producono danno è esente da pena⁷. Parimenti moderata è stata la posizione di Platone. Nella *Repubblica* descrive un tempo ideale dove nessuno osava gustare la carne di bue e dove non si sacrificavano animali agli dei⁸. All'interno della sua ultima opera, Platone arriva a definire la caccia (ma anche la pesca) un'attività vile e crudele propria di uomini inoperosi e indegna di lode⁹. Nella città ideale da lui descritta, l'alimentazione non prevedeva la carne¹⁰.

Un altro autore fondamentale nella storia del vegetarianesimo è Teofrasto. A lui, discepolo prediletto di Aristotele, si deve il libro IX della *Storia degli animali* attribuito in genere allo stagirita¹¹. Nella sua filosofia, che si è poi distanziata dal maestro su vari punti, troviamo il concetto generale che uomini e animali sono imparentati¹². Gli scritti di Teofrasto, anzi, suggeriscono una risposta a coloro che sollevano l'obiezione che ciò che vale per gli animali dovrebbe valere anche per le piante: «Si dirà forse che anche alle piante rubiamo qualcosa. Ma non è lo stesso genere di furto perché non è commesso contro la loro volontà. In effetti, anche se noi non le tocchiamo esse lasciano cadere i loro frutti»¹³.

⁵ Cfr. Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, VIII, 12-13, Laterza, Bari 1973; Porphyre, *De l'abstinence*, III, 26,8-9, Paris 1979; Giamblico, *Vita pitagorica*, III, 13, Laterza, Bari 1973. I riferimenti bibliografici sono presi da G. Ditadi, *op. cit.*, p. 23. Un saggio di sintesi che riprende questi testi è quello di E.J. Mannucci, *La cena di Pitagora*, Carocci, Roma 2009.

⁶ Per un approfondimento, si consideri J-F. Balaudé, *Parenté du vivant et végétarisme radical: le "défi" d'Empédocle*, Vrin, Paris 1997.

⁷ Cfr. G. Ditadi, *op. cit.*, 74-75.

⁸ Cfr. Platone, *Repubblica*, II,372 b-e.

⁹ Cfr. Platone, *Leggi*, VII, 823b-824b.

¹⁰ Cfr. Platone, *Repubblica*, II, 372 b-e.

¹¹ Questa attribuzione è sottolineata da G. Ditadi, *op. cit.*, p. 85. L'autore cita tra le sue fonti il contributo di G. Cambiano, L. Repici, *Cibo e forme di sussistenza in Platone, Aristotele e Dicerco*, in AA.VV., *Homo Edens*, DIAPRESS, MILANO 1989, p. 88.

¹² Cfr. Teofrasto, *Della Pietà*, a cura di G. Ditadi, Isonomia, Este (PD) 2005, pp. 259-265.

¹³ G. Ditadi, *op. cit.*, p. 89.

In Plutarco, invece, troviamo la sottolineatura che gli animali hanno un'intelligenza, e, potremmo dire, una meravigliata sorpresa che gli uomini siano capaci di cibarsi di carni: «Tu chiedi per quale ragione Pitagora si astenesse dal mangiar carne; io, invece, mi chiedo stupito con quale sentimento, con quale stato d'animo o in base a quale ragionamento il primo uomo abbia toccato con la bocca ciò che era frutto di un assassinio»¹⁴. Il vegetarianesimo di Porfirio recava con sé varie argomentazioni, non ultima, in base alla dottrina della metempsicosi, che cibarsi di carne ed equivarrebbe ad una forma di cannibalismo. A suo dire, gli animali erano dotati di sensibilità ed erano ragionevoli. Secondo Porfirio, inoltre, l'amore per la natura dovrebbe tradursi in attenzione per le creature innocenti, e chi scegliesse di diventare vegetariano sarebbe un uomo tendenzialmente più buono del carnivoro¹⁵. L'attualità di queste tesi di Porfirio, è dimostrata dal fatto che le sue riflessioni farebbero da sfondo agli scritti firmati negli anni Settanta da Peter Singer¹⁶. In generale, comunque, va registrato che in vari filosofi del tempo – Pitagora, Teofrasto, Plutarco, Porfirio – è presente una comune associazione tra il mattatoio – o la caccia – e la guerra.

Quella appena riportata, è una sintetica e parziale rassegna dei filosofi greci che si richiamano al vegetarianesimo. È chiaro, però, che potrebbe essere scritta anche una storia della filosofia greca non-vegetariana. Il più illustre nome da fare è sicuramente quello di Aristotele, che difendeva una diseguaglianza di fondo tra uomo e animale. Lo stagirita riconosceva una sorta di gerarchia sociale simile a quella tra maschio e femmina che gli faceva associare la bestia allo schiavo, entrambi accomunati, a suo dire, dall'essere “destinati ad altri”¹⁷. Tra i non-vegetariani si potrebbe citare anche Crisippo, e, in generale gli stoici, i quali, recuperando la letteratura aristotelica, sono stati accusati da Plutarco e Porfirio di essere attratti dal logos della dispensa, più che dalla comprensione filosofica. Sebbene non ci siano arrivati testi diretti, la visione stoica risulta dunque essere antropocentrica e finalistica.

Aristotele, e gli stoici che a lui si richiamano, appaiono comunque minoritari e persino controcorrente rispetto ad una tendenza filosofica largamen-

¹⁴ Plutarco, *L'intelligenza degli animali e la giustizia loro dovuta*, a cura di G. Ditadi, Isonomia, Este (PD) 2000, pp. 239-240. Il testo contiene tutti gli scritti dedicati da Plutarco agli animali. È comunque possibile consultare anche: Plutarco, *Del mangiare carne*, M. D'Auria Editore, Napoli 1999.

¹⁵ Cfr. Porfirio, *Astinenza dagli animali*, Bompiani, Milano 2005.

¹⁶ È questa una delle tesi principali del volume di D.A. Dombrowski, *Porphyry and Vegetarianism: A Contemporary Philosophical Approach*, De Gruyter, Berlin-New York 1987.

¹⁷ Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, VII, 1149b.

te animalista e vegetariana. Rispetto a quanto riportato, premeva appunto sottolineare che l'etica del vegetarianesimo è all'origine stessa del pensiero filosofico occidentale ed uno dei suoi temi più caratterizzanti e ricorrenti.

2. *Dalla filosofia greca al vegetarianesimo cristiano:
il superamento dell'antropocentrismo biblico attraverso la teologia
dei diritti degli animali*

È possibile dimostrare che l'avvento del cristianesimo ha bloccato per quindici secoli lo sviluppo di quel vegetarianesimo e di quell'animalismo che erano diffusamente presenti nel pensiero greco. È parimenti possibile comprovare, però, che proprio il dibattito teologico sul diritto degli animali che si è sviluppato nel mondo anglosassone a partire dal fine Settecento, ha fornito degli stimoli importanti alla contemporanea riscoperta filosofica del vegetarianesimo e dell'animalismo.

Soprascedendo al fatto che questo particolare sviluppo del pensiero occidentale non manca di paradossalità, è un dato oggettivo il riconoscimento che l'affermazione storica del cristianesimo – e dell'antropocentrismo biblico e della sensibilità semitica ad esso collegati – siano il motivo principale dell'eclissi che la sensibilità vegetariana ed animalista hanno vissuta all'interno delle civiltà dell'Occidente nonostante la sua viva gravidanza nei principali filosofi greci. Anche Ditadi, non senza sfumature polemiche, attribuisce proprio alla teologia cristiana il tramonto di quell'attenzione animalistico-vegetariana che era invece comune e diffusa agli albori della filosofia greca: «Con Porfirio il dibattito sugli animali nel mondo antico è al crepuscolo. Poco a poco la riflessione filosofica è sostituita da una eclettica e confusa teologia cattolica»¹⁸.

Effettivamente, è difficile negare che la tradizione teologica della chiesa – dalle sue origini fino alla modernità –, abbia sempre legittimato l'alimentazione carnivora, ed abbia semmai perseguitato quei gruppi religiosi vicini allo gnosticismo e al dualismo, come ad esempio i catari, che proclamavano la necessità di astenersene. Negli anni Sessanta, per questa sua presunta difesa dell'antropocentrismo, il cristianesimo – e in particolare la Bibbia –, sono state accusate da Lynn White, forse il principale storico moderno che abbia indagato le radici della crisi ambientale, di tutte le devastazioni eco-

¹⁸ G. Ditadi, *op. cit.*, p. 33.

logiche che hanno messo a repentaglio la sopravvivenza del pianeta¹⁹. Cercheremo di dimostrare che queste accuse non sono pienamente giustificate, perché un certo antropocentrismo è già presente in Aristotele e negli stoici, inoltre, per spiegare il carattere dispotico dell'uomo occidentale moderno nei confronti della natura, bisognerebbe chiamare in causa anche altre filosofie, come quella di Cartesio e Bacone. È vero, tuttavia, che la tradizione teologica ha messo in opera una progressiva demitizzazione e denumizzazione delle risorse naturali in virtù della quale l'uomo occidentale guarda ad esse, per dirla con Heidegger, come ad un semplice "fondo di magazzino".

Va considerato, comunque, che la Bibbia, almeno rispetto alla questione animalistico-vegetariana, non è un testo univoco, e si presta ad interpretazioni ermeneutiche non solo diverse, ma persino divergenti e contraddittorie. Se Gen 9,3, ad esempio, autorizza al nutrimento "di tutto ciò che muove ed ha vita", il passo precedente – Gen 1,29 – era invece il trionfo del vegetarianesimo, perché non menzionava minimamente gli animali. L'esegesi cristiana, al momento, non ha prodotto una spiegazione esaustiva su quale possa essere la ragione di questa palese divergenza, che i teologi dogmatici spiegano con il peccato originale di cui si parla nel capitolo terzo. Un ulteriore passo biblico che incrocia la riflessione su questi temi, è Dt 15,23, perché in esso è presente una esplicita proibizione a mangiare il sangue degli animali. I biblisti chiariscono tale proibizione sostenendo che il sangue, in quanto simbolo di vita, appartiene solo a Dio²⁰.

In un breve articolo, ad ogni modo, non è possibile approfondire le questioni esegetiche o i vari passaggi teologici che nella storia del cristianesimo hanno portato al consolidarsi del costume alimentare carnivoro. Mariani, ad esempio, ricorda come il tema del vegetarianesimo è stato affrontato anche in alcuni concili o sinodi locali, dove, all'opposto, ad essere criticato è stato proprio il rifiuto a mangiare le carni²¹. Queste prese di posizione ecclesiali meriterebbero una verifica attenta delle fonti ed un approfondimento maggiore, preme puntualizzare, comunque, che la motivazione ultima che ha portato le autorità ecclesiastiche a condannare correnti come l'encratismo, il paulicianesimo o il bogomilismo, non è stata certamente la difesa dell'a-

¹⁹ Cfr. L. White, *Le radici storico-culturali della nostra crisi ecologica*, in «Il Mulino», 2 (1973), pp. 251-263.

²⁰ Cfr. R. Virgili, *Il gemito del creato e il compito dell'uomo*, in G. Bormolini, L. Lorenzetti, P. Trianni (a cura di), *Il gemito della creazione. Spunti biblici e teologici per un'etica cristiana vegetariana*, Lindau, Torino pp. 21-32.

²¹ Un sintetico resoconto storico di questi sinodi si trova in A. Mariani, *Do per cibo il verde dell'erba*, Centro Gandhi, Pisa 2005, pp. 30-31.

limentazione carnivora, quanto il timore che essa segnasse un ritorno allo gnosticismo e al dualismo di matrice orientale. D'altro canto, persino Clemente Alessandrino riteneva gli asceti indiani fossero dei precursori ispiratori degli encratiti²². Va segnalato, inoltre, che questa influenza gnostico-dualista è alla base di vari testi apocrifi che presentano un Gesù animalista e vegetariano²³. Una tale narrazione cristologica è stata congetturata non soltanto in relazione allo gnosticismo, ma anche in virtù di un ipotetico rapporto di Gesù con la setta ebraica degli esseni²⁴. Sebbene questo genere di tesi non siano documentate e provengano spesso da ambienti non esegetici e non teologici, va comunque preso atto che esiste una gnosi cristiana che è da sempre vegetariana.

Ad ogni modo, se la dieta carnivora ha ricevuto all'interno della tradizione cristiana una sorta di legittimazione stabile, si deve essenzialmente ad Agostino e Tommaso. Nel primo è facile comprendere come il sospetto verso il vegetarianesimo si legasse alla lotta contro il dualismo manicheo: «Alcuni tentano di estendere il comandamento [Non uccidere] anche alle bestie selvatiche e domestiche, sicché non sarebbe lecito ucciderne alcuna. Perché dunque non anche alle erbe e a tutti i vegetali che si alimentano attaccandosi al suolo con le radici? Anche questi esseri, sebbene non abbiano sensazione, si considerano viventi [...]. Ma non per questo, quando si ode dire “Non uccidere”, si deve intendere che è un delitto spezzare un ramoscello e prestar fede stupidamente all'errore dei manichei»²⁵. Tommaso di Aquino, riprendendo Agostino ma anche Aristotele, affermò in modo netto che «È lecito sopprimere le piante per l'uso degli animali e gli animali per l'uso dell'uomo»²⁶. Con il frate domenicano, e in virtù dell'autorevolezza riconosciuta al suo pensiero, la riflessione teologica sulla questione animale e sul vegetarianesimo pareva essersi chiusa. Per cinque secoli la civiltà cristiana non ha più messo in discussione la legittimità dell'alimentazione carnivora. Alla fine del Settecento, però, all'interno del mondo anglicano è iniziato

²² Clemente Alessandrino, *Stromateis*, I, XV.

²³ Tra i testi di questo carattere che possiamo citare, ci sono gli *Atti di Tommaso*, le *Omellerie Pseudo Clementine* – dove i cibi carnei erano considerati di Satana –, il *Vangelo dei dodici apostoli* (o *Vangelo della vita perfetta*) e *I detti islamici di Gesù*.

²⁴ Questa tesi la si trova esposta in E.B. Szekely, *La scoperta del Vangelo esseno della pace*, Edizioni Naturvi, Genova 1992, pp. 10, 34-35. Si basa su questo testo anche il volume di V. Bellucci, *Cristo era vegetariano?*, Editoriale Programma, Padova 2013.

²⁵ Agostino, *De Civitate Dei*, I 20-21.

²⁶ Tommaso D'aquino, *La Somma teologica*, vol. 17, Adriano Salani, Milano 1966, q. 64, art. 1, 165. Per un approfondimento si consideri: B. Prella, *Gli animali nella Summa theologiae di san Tommaso d'Aquino*, in «CredereOggi», 162, 6 (2007), pp. 19-35.

un ripensamento teologico sui diritti degli animali che ha portato, in epoca più recente, alla sistematizzazione di una vera e propria teologia degli animali, e, successivamente, alla nascita di una teologia del vegetarianesimo. Vari passi concettuali hanno contribuito alla genesi di questa nuova visione teologica: il riconoscimento della sofferenza e dell'intelligenza animale; la riscoperta dei passi "animalisti" della Bibbia; il ripensamento teologico sull'antropocentrismo biblico; la rilettura di alcuni padri della chiesa che, come Girolamo, sono stati vegetariani; e la risacralizzazione della natura.

Per quanto riguarda il primo punto, si accennava che in ambito anglicano, a partire dalla metà Settecento, alcuni pastori hanno iniziato a sviluppare una riflessione teologica sui diritti degli animali anche in aperta polemica con Tommaso. Si possono ricordare, al riguardo, autori come John Hildrop, che nel 1742 pubblicò il saggio: *Free Thought upon the Brute Creation*; Richard Dean, che nel 1768 diede alle stampe *An Essay on the Future Life of Brutes*; o Humpry Primatt, che nel 1776 firmò il volume: *A Dissertation on the Duty of Mercy and Sin of Cruelty to Brute Animals*²⁷. Gli autori menzionati, ma se ne potrebbero citare anche altri, hanno inaugurato una nuova stagione teologica improntata al rispetto della vita animale, e, in parte, al vegetarianesimo. Pure in altre confessioni cristiane, però, è andata affermandosi una sensibilità animalista e vegetariana. È possibile rammentare, ad esempio, la vicenda di Lev Tolstoj, il quale, da amante della caccia, è arrivato ad affermare che «la rinuncia alla alimentazione animale è la prima tappa di una vita morale»²⁸. Tra i teologi luterani che hanno riflettuto sul vegetarianesimo, invece, possiamo menzionare anche Karl Barth, il quale, commentando il passo del Deuteronomio nel quale viene proibito di consumare il sangue degli animali, annotava che tale proibizione è un segno che l'attuale violenza sugli animali non risponde al volere originario di Dio, e che verrà un giorno in cui non si farà loro più male, precisando, però, che il vegetarianesimo è un'anticipazione non richiesta della pace escatologica²⁹. Sul tema, forse sulla

²⁷ Gli scritti di questi autori, con estratti antologici, si possono consultare in A. Massaro, *Alle origini dei diritti degli animali. Il dibattito sull'etica animale nella cultura inglese del XVIII secolo*, LED, Milano 2018, e Id., *I diritti degli animali. Una riflessione cristiana*, EMP, Padova 2018.

²⁸ L. Tolstoj, *Il primo gradino. Saggio sull'alimentazione vegetariana*, Michele Manca Editore, Roma 1989, p. 24. Tra le fonti di Tolstoj va ricordato il libro di Howard Williams, *The ethics of diet*, pubblicato a Londra nel 1883, di cui curò la prefazione all'edizione russa.

²⁹ Cfr. K. Barth, *Church Dogmatics*, vol. 111, *The Doctrine of Creation*, Parte 4, p. 339 [trad. it. *Dogmatica ecclesiale*, Centro Editoriale Dehoniano, Bologna 1980]; citiamo l'edizione inglese a cui si richiama anche A. Linzey, *Teologia animale. I diritti degli animali nella prospettiva teologica*, Cosmopolis, Torino 1998, pp. 7-8.

sua scia, aveva iniziato a riflettere anche Dietrich Bonhoeffer³⁰. Dichiaratamente vegetariana, invece, è l'etica universale di Albert Schweitzer fondata sul "rispetto per la vita"³¹.

Un secondo passaggio che ha contribuito alla nascita della teologia degli animali e a quella del vegetarianesimo, è stata la riscoperta dei passi animalisti della Bibbia. Paolo De Benedetti, per commemorare uno dei nomi più noti, ha raccolto e commentato molti di questi passi³². Anche guardando al solo panorama italiano, però, gli autori che negli ultimi anni hanno dedicato dei saggi a questo tema sono vari altri³³.

Un ulteriore passaggio che è stato funzionale alla nascita di un nuovo approccio cristiano nei confronti della natura, è stato la rimessa in discussione del presunto antropocentrismo biblico. Se si prende in esame la storia della filosofia occidentale, ad esempio, è possibile scagionare la Bibbia dalle critiche che un certo mondo ecologista ha sollevato verso di lei, dimostrando che lo sfruttamento della natura non deriva soltanto dal libro della Genesi, ma anche da filosofie ad essa indipendenti, come quella cartesiana, quella baconiano o l'illuminismo. Che le accuse di antropocentrismo rivolte al mondo cristiano siano esagerate ed infondate, comunque, lo afferma anche la recente enciclica di papa Francesco *Laudato si'* al numero 67. Questo luogo comune, quindi, si può considerare superato o in via di superamento³⁴.

Nel ripensamento complessivo che ha portato alla genesi di una teologia animalistico-vegetariana, trova spazio anche il riesame della tradizione cristiana. Essa, come si è visto, ha portato piuttosto argomenti contrari, tuttavia nei padri della chiesa non è del tutto assente tale sensibilità³⁵. Un nome, in particolare, è diventato il riferimento di questo novo approccio teologico: quello di san Girolamo. Quest'ultimo, infatti, che avrebbe anche potuto

³⁰ Bonhoeffer, in una sezione della sua *Etica*, pur senza parlare di vegetarianesimo, argomenta delle considerazioni sui diritti della vita naturale (cfr. A. Linzey, *op. cit.*, p. 22).

³¹ Cfr. A. Schweitzer, *Rispetto per la vita*, Edizioni di Comunità, Milano 1983, p. 255.

³² Cfr. P. De Benedetti, *Teologia degli animali*, Morcelliana, Brescia 2007; Id., *E l'asina disse...*, Edizioni Qiqajon, Magnano (BI), 1999.

³³ Cfr. M. Damien, *Gli animali. L'uomo e Dio*, Piemme, Casale Monferrato 1987; P. Stefani (a cura di), *Gli animali e la Bibbia. I nostri minori fratelli*, Garamond, Roma 1994; U. Peters, *Animali*, in P. Eicher (a cura), *I concetti fondamentali della teologia*, vol. I, Queriniana, Brescia 2008, pp. 72-88.

³⁴ Cfr. P. Trianni, *Towards a Theological Overcoming of Anthropocentrism. The Vegetarian Choice*, in «Ethics in Progress», 11 (2020), pp. 54-65.

³⁵ Per una rassegna sui padri si consideri G. Bormolini, *I vegetariani nelle tradizioni spirituali*, Il Leone verde, Torino 2000. Un approfondimento che si sofferma sulla riflessione che i padri della chiesa hanno dedicato alla creazione naturale, si trova anche in J.R. Flecha, *Il rispetto del creato*, Jaca Book, Milano 2001, pp. 28-31.

diventare papa, ha raccomandato, soprattutto in *Adversus Jovinianum* (Contro Gioviniano), l'importanza di astenersi dalle carni³⁶.

Si lega ai padri della chiesa, almeno in parte, anche la rinnovata spiritualità della natura e la recente tendenza teologica a risacralizzarla. Questa tendenza, infatti, affonda le sue radici nel pancristismo, che, già presente in Paolo e in autori patristici come Gregorio di Nissa e Massimo confesare, è stato rielaborato in epoca moderna da P. Teilhard de Chardin, E. Mersch, M. Blondel, o J. Monchanin³⁷. È attingendo agli autori citati che, più di recente, Raimon Panikkar ha fondato la sua ecosofia³⁸. Quest'ultima, comunque, vorrebbe essere una versione cristiana dalla "deep ecology" del filosofo norvegese Arne Naess³⁹. Ancor più in questa direzione di risacralizzazione teologica della natura, va la recente proposta teologica della "deep incarnation", soprattutto da parte del cattolico australiano Denis Edwards, del protestante danese Niels Henrik Gregersen e dall'anglicano Christopher Southgate⁴⁰.

Questo movimento teologico, che dai diritti degli animali è arrivato alla "deep incarnation", ha reso possibile quella che oggi si chiama *Animal Theology*. Sulla scia di quest'ultima, è di recente nata, nonostante le evidenze contrarie della Bibbia e una tradizione teologica sfavorevole, anche una vera e propria teologia del vegetarianesimo⁴¹. Essa è espressione di un sentire ecclesiale di base in progressiva espansione, come dimostra la nascita di varie associazioni e centri di ricerca che si dedicano al promozione di etica alimentare⁴². Una tale genitivizzazione teologica, comunque, è stata possibile grazie al fatto che non ci sono documenti del magistero dichiaratamente oppositivi. Tuttavia, sebbene nulla impedisse l'avvio formale di questa nuo-

³⁶ Per un'analisi specifica con la citazione delle fonti, si consideri: R. Criscuolo, *Il vegetarianesimo in san Girolamo*, in G. Bormolini, L. Lorenzetti (a cura di), *Collaboratori del creato*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 2013, pp. 84-93.

³⁷ Per un approfondimento del tema, si legga P. Trianni, *Il Cristo come cosmo. Spunti per una teologia ecologica a partire dalla cristologia* in E. Garlaschelli, G. Salmeri, P. Trianni, *Ma di' soltanto una parola... economia, ecologia, speranza per i nostri giorni*, EDUCatt, Milano 2013, pp. 37-46. In lingua inglese si può consultare il volume di A.D. Galloway, *The Cosmic Christ*, Nisbert & Sons, New Brighton (NZ) 1951.

³⁸ Cfr. R. Panikkar, *Ecosofia. La saggezza della terra*, Jaca Book, Milano 2015.

³⁹ Cfr. A. Naess, *Ecosofia*, Red Edizioni, Milano 1994.

⁴⁰ La *deep incarnation* cerca di dimostrare come, con Cristo, Dio entri nel tessuto della creazione per condividere il destino dell'esistenza biologica (cfr. N.H. Gregersen, (ed.), *Incarnation: On the Scope and Depth of Christology*, Fortress Press, Minneapolis (MN) 2015).

⁴¹ Cfr. P. Trianni, *Per un vegetarianesimo cristiano*, EMP, Padova 2017.

⁴² Si consideri, ad esempio, il Centro Studi Cristiani Vegetariani, che ha un sito, un canale youtube ed una collana di saggi specifici sul tema presso l'Edizioni Messaggero di Padova.

va teologia del genitivo, per arrivare alla sua formalizzazione è stato necessario adottare un metodo induttivo – quello della “comprensione oggettiva” – e appoggiarsi alla prospettiva dello “sviluppo della dottrina” a cui ha fatto riferimento anche papa Francesco in *Evangelii Gaudium* 129. Condizioni indispensabili, queste ultime, per inventare percorsi teologici innovativi che siano capaci di rinnovare la chiesa ed adattare il suo magistero alle esigenze della contemporaneità. La teologia del vegetarianesimo dà dimostrazione di quanto la riflessione ecclesiale sia capace di ripensarsi e di rinnovarsi, e sta dando un contributo significativo per rendere il cristianesimo maggiormente ambientalista ed ecologico. Tra i suoi vari compiti, c'è anche quello, ad esempio, di contestare le tesi poco o per nulla fondate che cercano di proporre un Gesù vegetariano che non avrebbe moltiplicato i pesci o mangiato l'agnello pasquale⁴³. Un altro tema, per certi aspetti il più emblematico, di cui essa deve occuparsi, è quello che abbiamo denominato “apologia di Gesù”, perché varie religioni non hanno in stima il cristianesimo per i suoi abiti alimentari, e perché molti animalisti si allontanano dalla chiesa o non si avvicinano ad essa a motivo della sua presunta insensibilità nei confronti degli animali, ritenendo Gesù, dal momento che non era vegetariano, una figura spirituale inferiore ad altri maestri⁴⁴.

3. *Dal vegetarianesimo cristiano e dalla teologia degli animali alla contemporanea filosofia del vegetarianesimo*

Se è oggi pacifica una teologia del vegetarianesimo, lo è ancor più una filosofia del vegetarianesimo e una filosofia della condizione animale. Dopo aver documentato che la sensibilità animalista della cultura filosofica greca è stata soffocata dalla teologia cristiana, ma anche rilanciata dallo stesso ripensamento teologico settecentesco sull'antropocentrismo biblico, rimane da evidenziare come filosofia e teologia si siano intersecate e si intersechino nella riflessione contemporanea che mette a tema l'animalismo ed il vegetarianesimo.

Un primo nome da fare, la cui influenza è arrivata fino a Peter Singer e Tom Regan, è quella del filosofo e giurista inglese Jeremy Bentham, che, vissuto a Londra a cavallo tra Settecento ed Ottocento, è considerato un teorico della filosofia del diritto ed un precursore dei diritti degli animali. Bentham introdusse un interrogativo retorico rispetto agli animali che è poi

⁴³ Queste tesi, appoggiate ai soli testi apocrifi, sono presentate da A. Mariani, *op. cit.*, p. 89.

⁴⁴ Cfr. P. Trianni, *op. cit.*, pp.131-140.

diventato una categoria concettuale paradigmatica: «La domanda da porsi non è se sanno ragionare, né se sanno parlare, ma se possono soffrire»⁴⁵. Rispetto a queste convinzioni di Bentham, è difficile stabilire se siano state direttamente influenzate dai pastori anglicani che in quel medesimo periodo si occupavano dei diritti animali, o se, all'opposto, sia stata la sua riflessione ad ispirare la loro teologia. Una ricerca che chiarisca questo dubbio sarebbe sicuramente augurabile, quello che maggiormente merita di essere segnalato, però, è che filosofia e teologia, sin dai suoi esordi, per quanto riguarda la riflessione sui diritti degli animali sono state interdipendenti e complementari. Uno dei limiti della pur ottima ontologia di Ditadi, è appunto quello di non aver ospitato estratti di teologi come il sacerdote inglese J. Hildrop, autore, nel 1742, della prima opera filosofica interamente dedicata agli animali, o il saggio anonimo *Clemency to Brutes*, pubblicato diciannove anni più tardi. Lo stesso discorso vale per i lavori già citati del reverendo R. Dean e quelli successivi – a conferma di una continuità ed un crescendo nel dibattito teologico –, di J. Granger, di H. Primatt e di J. Toogood.

Non è possibile esaminare il contenuto di questi testi, ma è evidente che la successiva teologia degli animali del sacerdote e teologo della facoltà teologica di Oxford Andrew Linzey, ne dipende direttamente. *L'Animal Theology* di Linzey, come dimostra il sottotitolo del suo saggio, riflette anch'essa sui diritti animali, ma da una prospettiva prettamente teologica che guarda ai teologi che lo hanno preceduto, anziché ai filosofi del diritto. Questo lo si può cogliere anche dalla sua successiva attenzione ai testi apocrifi, sebbene sul piano esegetico tali testi sollevino molte perplessità⁴⁶. La ricerca di Linzey, comunque, sebbene prettamente teologica, si è legata a quella del filosofo dell'università del Nord Carolina Tom Regan, a riprova di come, nella riflessione contemporanea sull'animalismo ed il vegetarianesimo, argomentazione teologica e argomentazione filosofica siano tra loro interconnesse⁴⁷. Regan, a sua volta, ha collaborato con Peter Singer, a dimostrazione ulteriore di come, tra gli autori che hanno riflettuto sulla tematica animale, ci sia una linea di pensiero comune ed una continuità di fondo⁴⁸. Con Regan e Singer, però, la filosofia della condizione animale ha raggiunto una sorta

⁴⁵ J. Bentham, *The Principles of Moral Legislation*, cap. XII, sez. 1, Nota, New York 1948, p. 311, citato in G. Ditadi, *op. cit.*, p. 209.

⁴⁶ Cfr. A. Linzey, *I detti di Gesù*, Armenia, Milano 2001.

⁴⁷ Cfr. A. Linzey, T. Regan, *Gli animali e il cristianesimo. Per un'etica compassionevole*, Son-da, Casale Monferrato 2012.

⁴⁸ Cfr. T. Regan, P. Singer (a cura di), *Diritti animali, obblighi umani*, Gruppo Abele, Torino 1987.

di acme che si distanzia da quella di Linzey. Se quest'ultimo, infatti, riflette sui diritti degli animali da una prospettiva che rimane essenzialmente biblico-teologica. Regan e Singer, invece, hanno spostato le loro considerazioni sugli animali su di un piano maggiormente filosofico. Nello specifico, essi si sono occupati della questione dell'eguaglianza rispetto ai diritti.

Proprio su quest'ultimo nodo tematico, però, le loro visioni hanno finito con il divergere. Per comprendere meglio questa loro diversità di vedute, e più in generale per essere coscienti di quali siano le tematiche oggi dibattute nell'ambito della filosofia del diritto animale, è necessario passare in rassegna, sia pure in modo sintetico, le posizioni di entrambi. Singer, professore dell'università di Princeton e poi di Melbourne, viene ritenuto un precursore della liberazione animale, benché, come si accennava, già in Teofrasto siano presenti degli spunti di riflessione che rinviano al moderno diritto degli animali⁴⁹. Il saggio firmato da Singer nel 1975, *Animal liberation*, rimane comunque paradigmatico, perché prende posizione avanguardiste contro lo specismo e in difesa dell'uguaglianza⁵⁰. La riflessione del professore di Princeton, però, si rifà direttamente a quanto Bentham aveva scritto due secoli prima, annotando che «Non importa quale sia la natura dell'essere, il principio dell'eguaglianza richiede che la sua sofferenza riceva un'eguale considerazione»⁵¹. Va puntualizzato, però, che la filosofia di Singer non afferma un'assoluta uguaglianza di valore tra uomini e animali. L'uguaglianza di cui egli parla riguarda soltanto gli interessi, nello specifico l'interesse alla vita e a non soffrire. Perseguendo questa linea di pensiero, egli riconosce così dei doveri diretti verso gli animali senza per questo riconoscere loro dei diritti. Contro questa posizione utilitaristica che non attribuisce valore autonomo agli animali, ma solo alle preferenze o soddisfazioni di un soggetto, insorge appunto Regan, nei cui scritti più maturi argomenta invece che tutti gli individui animali devono avere dei diritti. Sostenendo di basarsi su un principio morale elementare, scriveva appunto Regan che «Il problema che abbiamo dinanzi non è: «Il diritto, oggi come oggi, conferisce diritti e status giuridico agli animali?», domanda alla quale la risposta è evidentemente “no”. Il problema è: “Deve il diritto accordarglieli?”»,

⁴⁹ Cfr. G. Ditadi, *Rifiuto del sacrificio di sangue ed estensione del diritto agli animali in Teofrasto*, in S. Castignone, L. Lombardi Vallauri (a cura di), *Trattato di biodiritto. La questione animale*, volume VI, Giuffrè, Milano 2012, pp. 47-62.

⁵⁰ Cfr. P. Singer, *Liberazione animale*, Mondadori, Milano 1991.

⁵¹ Cfr. P. Singer, *All Animals Are Equal*, in «Philophic Exchange», 1 (1974), pp. 103-116, p. 107.

domanda alla quale la mia risposta è “sì”»⁵². Pur differenti negli esiti, queste riflessioni sul diritto degli animali hanno sollevato ampi dibattiti che sono giunti anche in Italia⁵³. La discussione, d'altro canto, non si è mai fermata nemmeno negli Stati Uniti, come attesta una recente opera collettanea a cui ha dato un contributo significativo il filosofo morale della Georgetown University Tom Lamar Beauchamp⁵⁴.

La ricostruzione fatta sulla genesi della filosofia del diritto animale e del vegetarianesimo, è ovviamente parziale. Accanto ai nomi citati bisognerebbe citarne numerosi altri, in particolare Henry Stephen Salt, che a Londra, nel 1892, pubblicò *Animal's Rights considered in Relation to Social Progress*. In occasione della sua ristampa, nel 1980, Singer scrisse in prefazione che essa era la migliore opera filosofica del XIX secolo in difesa dei diritti animali⁵⁵. Lo stesso Salt dedicò al vegetarianesimo un saggio specifico, *Plea for Vegetarism*, che fu fondamentale anche per Gandhi, il quale, pur di origine jainiste, era stato tentato di abbracciare la dieta carnivora attribuendo ad essa uno dei punti di forza dell'uomo occidentale.

Una ricostruzione completa delle fonti di questo nuovo genitivo filosofico e teologico, comunque, dovrebbe dare spazio anche alla possibile influenza del mondo religioso indiano. Non soltanto, infatti, i primi filosofi greci ne potrebbero essere stati direttamente influenzati, ma persino la sensibilità animalista del Sette-Ottocento inglese, come dimostra l'attenzione al vegetarianesimo della Società teosofica che nel mondo anglosassone era ben conosciuta⁵⁶. Alcuni teologi contemporanei, come il gesuita Francis Xavier Clooney docente all'Harvard Divinity School, pensano appunto il vegetarianesimo più alla luce del pensiero indiano che di quello occidentale⁵⁷.

⁵² T. Regan, *L'esigenza di una riforma*, in S. Castignone (a cura di), *I diritti degli animali*, Il Mulino, Bologna 1985, p. 275. Tra i vari saggi dell'autore rimane un classico il volume pubblicato in originale in inglese nel 1983: *I diritti degli animali*, Garzanti, Milano 1990.

⁵³ Le indicazioni bibliografiche che si potrebbero dare sono tante. Oltre al volume già citato curato da Castignone e Lombardi Vallauri, si segnalano: F. D'Agostino, *I diritti degli animali*, in «Rivista Internazionale di Filosofia del diritto», 71 (1994), pp. 78-104; E. Baccarini, T. Cancrini, M. Perniola (a cura di), *Filosofie dell'animalità. Contributi ad una filosofia della condizione animale*, Mimesis, Milano 1992.

⁵⁴ Cfr. T. Lamar Beauchamp, *The Human Use of Animals: Case Studies in Ethical Choice*, Oxford University Press, Oxford 2008. Del medesimo filosofo si consideri anche: *Rights Theory and Animal Rights*, in L. Tom Beauchamps, R.G. Frey (eds.), *The Oxford Handbook of Animal Ethics*, Oxford University Press, Oxford 2011.

⁵⁵ Cfr. G. Ditadi, *op. cit.*, p. 242.

⁵⁶ Cfr. A. Besant, *Vegetarianism in the Light of Theosophy*, Theosophical Publishing Society, London 1894.

⁵⁷ Cfr. F.X. Clooney, *Vegetarianism and Religion*, in «America», (1979), pp. 133-134.

Studiare il vegetarianesimo tenendo conto della riflessione filosofica e religiosa indiana, però, sposterebbe l'indagine su questo tema su tutt'altri registri cosmologici e metafisici che non possono essere toccati in questo articolo.

Conclusioni

Nel presente contributo si è cercato di documentare come vegetarianesimo ed animalismo siano temi fondanti della filosofia greca, che, oscurati dal pensiero cristiano, dopo un'eclissi durata quasi venti secoli sono tornati ad essere rilevanti anche grazie alla teologia moderna, che ha saputo ritrattare il presunto antropocentrismo biblico. Si è quindi cercato di mettere in evidenza quali siano le basi delle odierne teologie del vegetarianesimo e della condizione animale e di quali siano i legami complementari con la contemporanea filosofia del diritto animale.

L'articolo riporta i principali argomenti fondativi di queste nuove istanze filosofico-teologiche, ma anche le principali obiezioni che ad esse sono state contrapposte, sebbene, già nel mondo greco fosse diffusa l'idea che l'evidenza estetica del sangue e quella del dolore non necessiterebbero di ulteriori argomentazioni. Tralasciando le obiezioni scientifiche, che non possono essere oggetto di questo studio, le obiezioni filosofiche contemporanee non si discostano da quelle antiche, come quella ad esempio, che la "logica" vegetariana sia contraddittoria e inattuabile, giacché la rinuncia all'alimentazione carnivora dovrebbe essere estesa anche al mondo vegetale. A questa obiezione, di cui sono ben consapevoli i monaci del jainismo che si lasciano morire di inedia coscienti che il vivere comporta necessariamente l'uccisione di altri esseri viventi, ha già dato una risposta Teofrasto nel terzo secolo avanti Cristo. Nei nostri giorni, comunque, la questione etica del vegetarianesimo si pone in modo nuovo rispetto al passato, sia perché l'industria della carne danneggia l'ambiente in vari modi, sia perché, a differenza di quanto avveniva nei secoli passati dove la disponibilità proteica era molto più limitata, si può fare a meno di carne e pesce. In altri termini, l'eventuale irrazionalità della "logica" vegetariana o vegana non dispensa dall'interrogarsi se sia un'azione effettivamente morale uccidere un animale per il solo piacere del palato, e sapendo quale sia il suo costo ecologico.

Ancora meno accoglibile appare la posizione di coloro che ritengono la macellazione animale un atto riprovevole, ma inevitabile e comunque accettabile, se si uccidono le bestie con rispetto, come se il mettersi "i guanti" in

un mattatoio evitasse loro la paura, il dolore e non li privasse, in ogni caso, del diritto universale alla vita. La macellazione è sempre una “cosificazione” dell’animale, che diventa un gesto ancor più immorale e assurdo proprio quando con gli animali si sia avuta una “relazione personale” o la si ritenga comunque possibile, perché capaci di memoria ed emozione. Priva di ogni fondamento, infine, è la piramide evolutiva che hanno in mente quelle persone che trattano cani e gatti come membri della famiglia e considerano tutti gli altri animali solo un bene commestibile.

Va da sé, comunque, che il rispetto animale ed il vegetarianesimo non potranno mai diventare una sorta di dogma teologico o un comandamento. Questa opzione di vita, infatti, non può che rientrare nell’ambito del consiglio evangelico e del carisma spirituale. La scelta vegetariana, molto più modestamente, è solo un’azione morale in linea con il nostro tempo.

English title: Philosophy of vegetarianism and the animal condition.

Abstract

The article reconstructs the genesis of the philosophy of vegetarianism and the animal condition, illustrating its interconnections with Christian thought and its future developments in the philosophy of animal law. In particular, it is documented how the animalist and vegetarian sensitivity of the first Greek philosophers was eclipsed with the advent of Christianity, and then resumed also thanks to the theological rethinking on biblical anthropocentrism put in place in the eighteenth century by Anglican theologians who led to two new theologies of the genitive: that of animals and that of vegetarianism.

Keywords: philosophy of vegetarianism; animalism; Pythagoras; Theophrastus; Porphyry; animal law; theology of vegetarianism; speciesism.

Paolo Trianni
Pontificia Università Gregoriana
Università di Trento
trianne@unigr.it

Nicola Perullo

Per un'etica relazionale come dietetica della cura: sul mangiare carne

0. L'etica alimentare è la più antica pratica filosofica sul cibo: si tratta di stabilire ciò che è giusto o sbagliato mangiare, orientando a tale pensiero un coerente modo di vivere (appunto una *diata*, nel senso ippocratico). Ma il “giusto” e lo “sbagliato” nel cibo corrispondono di necessità a determinati contenuti o, piuttosto, possono configurarsi quali *dis-posizioni* che emergono secondo le *modalità* in cui l'alimento si offre e si consuma? Si tratta, in altri termini, di un'etica che si modella sull'ontologia che classifica ciò che è mangiato, indipendentemente dal modo in cui si mangia, oppure di un'etica relazionale e modale nella quale entra in gioco anche l'estetica nei termini di attenzione percettiva, sensibilità e cura nei confronti di ciò che si mangia e, allo stesso modo, delle ecologie nelle quali si fa esperienza del cibo? Vorrei cercare di rispondere a tali questioni con una riflessione sul pensiero vegetariano, nella quale si toccheranno anche, in funzione del tema, alcuni aspetti riguardanti, più in generale, il rapporto tra umano e animale¹. Nell'epoca del pensiero polarizzato, dove ogni differimento o sospensione di immediato giudizio è interpretato come cedimento alle tesi dell'avversario ovvero come irresponsabilità, proporrò una *dietetica della cura* quale pratica della responsabilità *concreta e situata* che svia da ogni rigido precetto formale. In particolare, suggeriremo una condotta alimentare basata sulla situazione, cioè sull'attenzione presente lungo un'occasione

¹ Per una rassegna del pensiero sull'animale in filosofia, si veda, per esempio, É. de Fontenay, *Le silences des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Fayard, Paris 1998 e, della stessa autrice, *Sans offenser le genre humain. Réflexions sur la cause animale*, Albin Michel, Paris 2008. Si vedano anche: B. Cyrulnik (éd.), *Si les lions pouvaient parler. Essay sur la condition animale*, Quarto Gallimard, Paris 1998 e B. Cyrulnik, É. de Fontenay, P. Singer, *Les animaux aussi ont des droits*, Seuil, Paris 2013.

specifica in cui il momento della decisione non consegue da una presunta applicazione meccanica di regole fissate da principi a priori (chiameremo questo modello “etica della scelta” o anche “logica della scelta”), ma da ragioni che si configurano di volta in volta e che, di conseguenza, costituiscono regola di se stesse (chiameremo questo modello “etica della cura” o anche “arte della cura”²). Attraverso la proposta di una dietetica della cura come scelta ragionata all’interno di una determinata ecologia dell’esperienza, vorrei suggerire una via alternativa a quella della polarizzazione dietetica a favore di un modello estetico ed etico *relazionale* che, piuttosto che prendere preventivamente posizione, si *dis-pone* alla situazione e agisce secondo una prospettiva che è irriducibile a principi formali predeterminati³.

La condotta alimentare *veg-* costituisce un caso particolare ma molto importante e trasversale da poter essere preso a paradigma di una più generale concezione dietetica di cui etica ed estetica risultano aspetti essenziali. Infatti, da una parte, l’azione necessaria di mangiare implica da subito una percezione gustativa che si declina secondo diverse risposte possibili (gradi di piacere, livelli di apprezzamento o disgusto, persino indifferenza⁴); dall’altra, poiché mangiare è introdurre dentro di sé (assimilare o *ospitare*) un’esteriorità che si consuma, emergono immediatamente questioni in ordine al *cosa* e al *come* sia giusto, opportuno, lecito, compiere questo atto. Una dietetica della cura nel senso che proporremo, dunque, suggerisce il passaggio dalla domanda “*che cosa* mangiare?” a “*quando-mangiare-cosa?*”⁵.

² Come è noto, la nozione di cura ha avuto nel XX secolo i suoi più eminenti modelli in Heidegger e Dewey, rispettivamente attraverso la carica ontologica propria del concetto di *Sorge* – si veda M. Heidegger, *Sein und Zeit*, M. Niemeyer, Halle 1927 (trad. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976) – e la pregnanza estetico-esperienziale del concetto di *Mind* – si veda J. Dewey, *Art as Experience*, Minton, Balch & Company, New York 1934 (trad. it. a cura di G. Matteucci, *Arte come esperienza*, Aesthetica, Palermo 2007). Alla presente proposta risultano pertinenti entrambe le caratterizzazioni, anche se quella che si elabora a partire da Dewey è più diretta: *Mind* denota, per Dewey, un verbo e non un sostantivo, una pratica di corrispondenze in un campo esperienziale. Nella letteratura più recente, per la nozione di cura qui utilizzata ci riferiamo anche ad A. Mol, *The Logic of Care*, Routledge, London-New York 2008. Si vedano anche i lavori di Luigina Mortari, che ha dedicato molti testi alla questione, tra cui L. Mortari, *Filosofia della cura*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2015.

³ Sull’estetica della relazione, vedi N. Perullo, *Estetica ecologica. Percepire saggio, vivere corrispondente*, Mimesis, Milano-Udine 2020. Sull’etica del mangiare come specifica applicazione dell’etica come relazione, vedi A. Fabris, *Etica del mangiare. Cibo e relazione*, Edizioni ETS, Pisa 2019.

⁴ Cfr. N. Perullo, *Il gusto come esperienza. Saggio di filosofia e estetica del cibo*, Slow Food Editore, Bra 2012.

⁵ Per un’etica vegetariana di tipo normativo si vedano, tra gli innumerevoli riferimenti, il classico di Peter Singer, *Animal Liberation*, Harper Collins, New York 1975 (ed. it. a cura di P.

Si tratta di una dietetica flessibile e *saggia* (in un senso che preciseremo più avanti) ovvero capace di accordarsi con l'esperienza nei termini di una regolazione senza regole⁶.

1. Sono opportune alcune precisazioni al fine di chiarire sfondo e destinazione di questo discorso e, insieme, evitare i fraintendimenti che ogni concettualizzazione del "gastronomico" rischia di trascinare con sé. In breve: condivido la posizione – espressa anche recentemente con grande efficacia⁷ – secondo cui il cibo è un'istituzione sociale; la gastronomia, in quanto costruzione di modelli di *produzione* di cibo (agricoltura, allevamento, pesca, ecc.), di sua *elaborazione* e trasformazione (cucina e conservazione) e di suo *consumo* (gusto), è un dispositivo strutturalmente legato, tra le altre cose, a relazioni sociali, nel più ampio senso possibile (status sociale, potere politico ed economico, ritualità, valori affettivi e "identitari", ecc.). Ora, senza dubbio il motivo gastronomico occidentale moderno – solitamente riferito alla Francia del XVIII e XIX secolo, a Grimod de la Reynière e soprattutto a Jean-Anthelme Brillat-Savarin – si sviluppa saldamente all'interno della società borghese e del sistema capitalistico, secondo non secondarie analogie col sistema del "buon gusto" che caratterizza, nello stesso periodo, la nascita e lo sviluppo settecentesco dell'estetica come disciplina filosofica⁸. Non è qui il luogo per evidenziare nuovamente i parallelismi tra estetica e gastronomia⁹; basti solo ricordare che è proprio a partire dalla nozione di "buon gusto" borghese, connesso a prestazioni culturali sottoposte a valuta in denaro (la società degli spettacoli coincide *anche* con la società dei ristoranti) che si arriverà prima all'esibizione culturale dell'expertise gustativa e, successivamente, al consumo ostentativo svuotato di ogni specifica conoscenza.

Ora, la dietetica alimentare inerisce allo sfondo appena richiamato, da una parte perché dalla prima modernità (XVI secolo) si gettano le basi di una nuova dietetica, non più fondata sui principi ippocratico-galenici della scuola medica salernitana ma su quelli della scienza analitica e del metodo

Cavaliere, *Liberazione animale*, Il Saggiatore, Milano 2015) e il più recente H. Lemke, *Ethik des Essens: Eine Einführung in die Gastrosophie*, De Gruyter, Berlin 2007.

⁶ Vedi F. Jullien, *Un sage est sans idée. Ou l'autre de la philosophie*, Seuil, Paris 1998 (trad. it. di M. Porro, *Il saggio è senza idee. O l'altro della filosofia*, Einaudi, Torino 2002).

⁷ F. Monceri, *Mangio, quindi sono? Cibo, potere, interculturalità*, Edizioni ETS, Pisa 2021.

⁸ Si veda N. Perullo, *L'altro gusto. Per un'estetica dell'esperienza gustativa*, Edizioni ETS, Pisa 2021². Si veda anche P. Bourdieu, *La distinction. Critique sociale du Jugement*, Les Éditions de Minuit, Paris 1979 (trad. it. a cura di M. Santoro, *La distinzione. Critica sociale del gusto*, il Mulino, Bologna 2001).

⁹ N. Perullo, *Per un'estetica del cibo*, Aesthetica Preprint, Palermo 2006.

sperimentale, in particolare su una nuova ontologia della sostanza edibile. Dall'altro, perché avviene una più forte separazione tra gola e salute, tra buono gustativo e salutare¹⁰. In questo quadro, la dietetica moderna "libera" la gola nella gastronomia come pratica del piacere "coltivato" e del "buon gusto" socialmente appreso. Questo discorso è, al contempo, ontologico, estetico, etico e politico, e la questione dell'allevamento, della trasformazione e del consumo/gusto del cibo animale lo mostra, come ora diremo, assai chiaramente.

2. Nel 1989 Jacques Derrida pubblica *"Il faut bien manger" ou le calcul du sujet*: una conversazione/intervista con Jean-Luc Nancy apparsa su «Cahiers Confrontation» e poi ripubblicata nella raccolta *Points de suspension* (1992). Non è un caso che il verbo "mangiare" compaia in riferimento alla nozione di soggetto, la quale è qui associata a quella di calcolo. Attraverso un'analisi di alcuni pensatori – Hegel, Nietzsche, Freud, Lacan, Lévinas e soprattutto Heidegger – Derrida opera una decostruzione dell'idea di soggetto che non equivale a una sua distruzione, piuttosto a una sua ridefinizione. Mangiare e consumare mettono in gioco anche – seppure non soltanto – i rapporti tra umano e non-umano. Dopo aver precisato come l'esclusione dell'animale dalla filosofia riguardi anche i filosofi più critici verso la moderna nozione di soggetto, quali appunto Heidegger e Lévinas, Derrida ricorda che una riconsiderazione dell'animale non comporti «andare in difesa di un vegetarianismo, dell'ecologismo o delle società protettrici degli animali»¹¹. La mossa che si compie è diversa: da un lato, secondo il filosofo l'animale rappresenta il continuo pungolo alla filosofia da parte di un'esteriorità inasimilabile; dall'altro, e più in relazione al nostro tema, si tratta di ripensare la nozione di sacrificio quale «messa a morte non criminale», attraverso «ingestione, incorporazione o introiezione del cadavere. Operazione reale quando il cadavere è "animale", operazione simbolica quando il cadavere è "umano"»¹². Tale mossa promuove una nuova idea di soggetto.

¹⁰ Su questo tema, cfr. J.-L. Flandrin, *Condimenti, cucina e dietetica tra XIV e XVI secolo, e Dalla dietetica alla gastronomia, o la liberazione della gola*, in J.-L. Flandrin, M. Montanari (a cura di), *Storia dell'alimentazione*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 381-395; pp. 534-551. Si veda anche, dello stesso autore, *La cucina europea moderna: un crocevia di esperienze culturali (XVI-XVIII secolo)*, in M. Montanari (a cura di), *Il mondo in cucina. Storia, identità, scambi*, Laterza, Roma-Bari 2002.

¹¹ J. Derrida, *"Il faut bien manger" ou le calcul du sujet*, in Id., *Points de suspension*, Gaillèe, Paris 1992, p. 292, traduzione mia.

¹² *Ivi*, p. 293, traduzione e corsivi miei.

Un nuovo soggetto – ci avviciniamo così al nostro tema – passa attraverso la decostruzione del *carno-fallo-logo-centrismo*: la questione della presenza è (anche) questione di/della carne e di «virilità carnivora»¹³ tanto in senso fisico che spirituale. Un soggetto a-venire, secondo Derrida, non può eludere il ripensamento della questione del genere: si tratta di mettere in evidenza come l'autorità e l'autonomia sono, proprio a partire da tale schema carnivoro, eminentemente maschili. Il maschile più che il femminile, la femmina più che l'animale, l'adulto più che il bambino: l'uomo virile domina la natura (vegetale e animale), sacrifica e mangia la carne. Nelle nostre culture, scrive il filosofo,

chi potrebbe diventare capo di Stato, e accedere così “alla testa”, dichiarandosi pubblicamente, e dunque esemplarmente, vegetariano? Il capo deve mangiare carne (in vista di essere d'altra parte egli stesso “simbolicamente” mangiato). Per non dire del celibato, dell'omosessualità, e anche della stessa femminilità¹⁴.

Nell'ultima parte del testo, Derrida specifica che le strutture della morale, del diritto e della politica – anche in ciò che le ordina e le sovrintende, e che prende il nome di “sovranità” – si fondano tutte sul sacrificio dell'animale, vale a dire sulla metonimia del “ben mangiare” (*bien manger*)¹⁵.

Derrida sembrerebbe dunque orientato a favore di un vegetarianismo sostanziale, ma la questione è più complessa. In un capitolo del libro scritto insieme a Élisabeth Roudinesco, *Quale domani*, dal titolo “Violenze contro gli animali”, troviamo una serie di interessanti osservazioni¹⁶. Da una parte, il filosofo francese ribadisce l'impossibilità teorica di ogni pura rivendicazione a favore dei “diritti degli animali” – essendo la stessa nozione di diritto carno-fallo-logo-centrica – e, di conseguenza, la rigorosa impossibilità di un'opzione rigidamente vegetariana: un certo tipo di cannibalismo è insuperabile. D'altra parte, Derrida conferma la sua simpatia nei confronti di una dietetica *flexitariana*¹⁷, proprio in conseguenza della necessaria decostru-

¹³ *Ivi*, p. 294, traduzione mia.

¹⁴ *Ivi*, p. 295, traduzione mia.

¹⁵ Su questi temi Derrida tornerà nel suo corso del 2001 su *La bestia e il sovrano*. Cfr. J. Derrida, *La bestia e il sovrano*, in «aut aut», 327 (2005), pp. 97-131; cfr. anche L. Odello, *Dirvozione*, in «aut aut», 327 (2005), pp. 206-223.

¹⁶ J. Derrida, É. Roudinesco, *De quoi demain... Dialogue*, Fayard-Galilée, Paris 2001 (trad. it. di G. Brivio, *Quale domani*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, pp. 92-110).

¹⁷ I *flexitariani* (neologismo coniato nel 1992 e consacrato nel 2003 dalla American Dialect Society) sono coloro che perseguono una dietetica in cui si riduce il consumo di carne senza privarsene completamente, *scegliendo* solo quella allevata e prodotta con cura e attenzione verso la sostenibilità ambientale e la sofferenza animale.

zione delle gerarchie carno-fallo-logo-centriche che orientano la struttura del pensiero in quanto tale, *ma anche* come *responsabilità* nei confronti di una situazione storica ben precisa. Derrida insiste sulle caratteristiche contemporanee della crudeltà contro gli animali e le condanna senza incertezze: *mattanza industriale, allevamenti intensivi, sperimentazioni genetiche*. Su questo tema egli torna anche nell'opera postuma *L'animale che dunque sono*:

Tutti sanno quali terribili e insostenibili quadri sarebbe in grado di approntare una pittura realistica della violenza industriale, meccanica, chimica, ormonale, genetica, cui l'uomo da due secoli sottopone la vita animale. E che cosa è diventata la produzione, l'allevamento, il trasporto e l'uccisione degli animali¹⁸.

Per questo, egli esprime massima simpatia verso tutte le filosofie animaliste e le loro pratiche, da Plutarco a Élisabeth de Fontenay. In risposta alla domanda di Roudinesco sui presunti vantaggi etici dell'industria animale e agricola per la risoluzione del problema della fame, Derrida osserva che «il consumo di carne non è mai stato una necessità biologica. Non si mangia carne semplicemente perché si ha bisogno di proteine: le proteine possono essere trovate anche altrove»¹⁹. E ad una successiva domanda sul valore culturale delle tradizioni gastronomiche, il filosofo così risponde:

Esistono altre risorse per la gastronomia. La carne industriale non rappresenta certo l'apice della raffinatezza culinaria. D'altronde, sempre più spesso – come lei certamente sa – vi è chi preferisce animali allevati in condizioni per così dire più “naturali”, su certi tipi di pascolo piuttosto che su altri, e via dicendo. Perciò, proprio in nome della gastronomia a cui lei fa riferimento, le abitudini e le mentalità dovranno subire una trasformazione²⁰.

«Esistono altre risorse per la gastronomia»: questa frase è significativa di un atteggiamento critico verso quella moderna nozione di “buon gusto” che abbiamo introdotto in precedenza, in quanto essa appare chiaramente associata all'antropocentrismo tipico del soggetto prometeico e fagocitante che si è sviluppato in modo esponenziale all'interno della cultura gastronomica borghese. La *gourmandise* si presenta come il pendant della dietetica moderna: il buono gustativo da una parte, il buono morale (e anche salutare) dall'altra. A ciò Derrida oppone un suggerimento dietetico che – potremmo

¹⁸ J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, Éditions Galilée, Paris 2006 (trad. it. di M. Zannini, *L'animale che dunque sono*, Jaca Books, Milano 2006), p. 65.

¹⁹ J. Derrida, É. Roudinesco, *De quoi demain... Dialogue*, cit. (trad. it. di G. Brivio, *Quale domani*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, p. 104).

²⁰ *Ivi*, p. 105.

dire – appare autenticamente *epicureo*: frugale, saggio ma non rigidamente precettistico. Non si tratta, cioè, di un'interrogazione ontologica sulla costituzione “in sé” della sostanza edibile. Dato che “*il faut bien manger*”, allora: «*come bisogna bien manger?*»²¹. Si tratta dunque di modalità. Ma la modalità è il terreno della relazione e delle ecologie dell'esperienza concreta.

3. Dopo avere messo in luce i tratti positivamente ambivalenti che emergono dalla posizione dietetica di Derrida, possiamo avanzare la proposta di una dietetica della cura come dietetica relazionale ed ecologica²². Una tale dietetica mi pare corrispondere meglio proprio a quell'istanza non antropocentrica e non specista che muove le intenzioni dell'opzione *veg-*. In modo apparentemente paradossale, infatti, sono le scelte vegetariane basate su principi a priori a risultare espressione del paradigma soggettivistico e individualistico contro cui, in apparenza, si pongono²³. In altri termini: l'astensione assoluta dal consumo di carne animale – per motivi diversi ma che si pongono tutti in quanto indipendenti dalla relazione specifica con quell'esperienza alimentare, nella sua concreta modalità, come diremo tra breve – è espressione di un atteggiamento antropocentrico e separatista che vede il mondo come contenitore di entità viventi isolate o isolabili; e al cui centro si colloca, controllore e responsabile della vita del pianeta nel suo complesso, proprio l'umano.

Come si è spesso osservato, la vita è l'indefinibile per eccellenza: ogni definizione della vita postula una sua (anche solo temporanea) interruzione. In questo senso, José Ortega y Gasset sostenne che la vita è sempre al gerundio: essa non è un dato ma un compito²⁴. Come stabilire allora rigidi e fissi confini definitivi tra l'umano e il vivente in generale? Si è composti in gran parte di acqua; gli animali si nutrono di vegetali; i vegetali abbisognano di acqua e di minerali, i quali sono essenziali anche per la vita umana. Umano, animale, vegetale e minerale dunque si intrecciano e si richiamano: dove finisce esattamente l'umano e dove cominciano l'animale, il vegetale e il

²¹ J. Derrida, “*Il faut bien manger*” ou le calcul du sujet, cit., p. 296. Lascio in francese la locuzione, per non perdere uno dei sensi in gioco: bisogna pur mangiare/bisogna mangiare il bene/bisogna mangiare bene.

²² Si veda il mio *Estetica ecologica*, cit.

²³ Per una posizione normativa in relazione alla opzione vegetariana, si veda per esempio: H. Lemke, *Ethik des Essens*, cit. Per un'assegnazione di posizioni sul tema (con numerosi altri riferimenti bibliografici, dato che è un ambito sul quale esiste un'ampia letteratura) si veda D.M. Kaplan, *The Philosophy of Food*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 2012.

²⁴ J. Ortega y Gasset, *Historia como Sistema*, Revista de Occidente, Madrid 1941 (trad. eng. di H. Weyl, *History as a System, and Other Essays Toward a Philosophy of History*, W.W. Norton, New York 1961, p. 200).

minerale²⁵? Se seguiamo il filo di queste domande, aprendo a una concezione continuista, radicalmente relazionale e non specista, allora il «dilemma dell'onnivoro»²⁶ assume un diverso significato: la domanda inerente al (non) mangiare animali non risponderà a un criterio di classificazione ontologico, bensì alla flessibilità situazionale e funzionale dell'esperienza concreta, secondo un'ecologia delle relazioni per la quale rispetto, cura e attenzione sono rivolti non tanto agli oggetti quanto ai processi nei quali essi accadono.

Per quale motivo si suggerisce di seguire questo tipo di strategia per una dietetica flessibile e aperta, fatta di regolazione più che di regole²⁷? Perché una rigida precettistica *veg-*, presumendo di sapere con precisione ontologica ciò che distingue le specie viventi, le separa, creando così gerarchie ed esclusioni: da una parte gli umani e gli animali (tutti o solo alcuni di essi); dall'altra, al di qua del confine, vegetali e minerali. Ma a quali esigenze dietetiche risponderebbe questo confine? Ingold mette in guardia dal rischio che esso replichi la stessa distinzione che, ancora in un recente passato, separava “noi” esseri umani superiori dagli “altri”, gli inferiori. Se, al posto della classificazione ontologica, sostituiamo le relazioni concrete, le occasioni attuali di condivisione e di coabitazione vitali con *questo* vivente *qui*, ora, che sia un animale o un sasso, allora rispetto, cura e attenzione si indirizzano verso un'esperienza ecologica complessiva della quale l'umano è parte ma che non dirige né controlla. Una dietetica della cura si collega a quella “more-than-human anthropology” di cui sono importanti esponenti, oltre a Ingold, anche studiosi come Eduardo Kohn e Donna Haraway: è nella relazione *con* l'animale, dalla sua analisi, che scaturisce una vera sensibilità ecologica ed etico-estetica²⁸. Così Elémire Zolla, descrivendo la conoscenza non duale sviluppata in India da Nisargadatta, maestro dell'induismo dell'Advaita Vedānta:

Il corpo, dai piedi alla sommità del cranio, si imbeve di alimenti, pelle e mucosa inghiottono la natura circostante, fino a diventare tutt'uno con essa. [...] Nisargadatta ripete che, attraverso i succhi, essenza del cibo, viene in essere la consapevo-

²⁵ Per questo genere di impostazione continuista, si veda per esempio T. Ingold, *Correspondences*, Polity Press, Cambridge 2020 (trad. it. a cura di N. Perullo, *Corrispondenze*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2021).

²⁶ Si veda M. Pollan, *The Omnivore's Dilemma. A Natural History of Four Meals*, Penguin, Londra 2006 (trad. it. di L. Civalleri, *Il dilemma dell'onnivoro*, Adelphi, Milano 2008).

²⁷ Si veda ancora F. Jullien, *op. cit.*

²⁸ Si veda T. Ingold, *Anthropology beyond Humanity*, in «Suomen Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society», 38 (3), 2013, pp. 5-23. Si vedano D. Haraway, *When Species Meet*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2008, E. Kohn, *How Forests Think*, University of California Press, Berkeley 2013 (trad. it. di A. Lucera e A. Palmieri, *Come pensano le foreste*, Nottetempo, Milano 2021).

lezza che dice “io sono”. Questa si attua nel mondo attraverso l'attività e si inorgoglisce attribuendosi la paternità delle azioni. Tutto questo gioco promana dal cibo, base dall'esistenza [...]. Per affrancarsi da questa conseguenza del cibo, occorre non considerarsi l'agente delle proprie azioni e dai propri pensieri, [giacché] questi sono generati dal corpo e il corpo è generato dal cibo, è cibo nato dal sole²⁹.

Anche nel buddismo, peraltro, si ritrova un modello analogo. Scrive Thich Nhat Hanh:

Nella vita di oggi la gente è convinta che il proprio corpo le appartenga e che possa farne tutto quello che vuole. [...] Secondo gli insegnamenti del Buddha, invece, il tuo corpo non appartiene a te: appartiene ai tuoi antenati, ai tuoi genitori, alle generazioni future; appartiene anche alla società e a tutti gli altri esseri viventi. Tutti loro si sono radunati insieme – alberi, nuvole, terreno, ogni cosa – per generare la presenza di questo corpo. I nostri corpi sono troppo, perché mangiare troppo fa ammalare il corpo. [...] Quando mangiamo in consapevolezza siamo in stretto contatto con il cibo. Il cibo che mangiamo ci viene dalla natura, dagli esseri viventi e dal cosmo; entrare in contatto con lui tramite la consapevolezza può darci molta gioia. [...] Il cibo che mangiamo può rivelare l'interconnessione fra l'universo, la Terra, tutti gli esseri viventi e noi stessi. Ogni boccone di verdura, ogni goccia di salsa di soia, ogni pezzetto di tofu contiene la vita del sole e della Terra. In un pezzo di pane possiamo vedere e assaporare l'intero universo!³⁰

Se la vita non è ma *si fa*, l'umanità non è un dato di partenza da appurare ma un continuo compito da realizzare. Viene dunque meno il principio analogico su cui si basa ogni ontologia tassonomica e definitoria che cristallizza ogni processo isolandolo. Per precisare ancora: non si tratta, naturalmente, di negare le *differenze* tra un uomo, un cavallo e una foglia di indivia; si tratta di concepire e percepire tali differenze come emergenze che si dispongono lungo un piano intrecciato di relazioni e comunanze, transiti e passaggi lungo l'ecologia dell'esperienza. Secondo questa proposta, non è dunque neppure corretto distinguere tra varie società intra-specifiche – umane e non-umane: vi è un'unica società, inter-specifica, nella quale ogni cosa è relazione. Il filosofo e biologo Andreas Weber ha, in tal senso, elaborato un'idea di società come *comunità metabolica* (*metabolic commoning*) basata sulla reciprocità³¹.

²⁹ E. Zolla, *Le tre vie*, Adelphi, Milano 1995, pp. 41-47.

³⁰ Thich Nhat Hanh, *L'unico mondo che abbiamo. La pace e l'ecologia secondo l'etica buddhista*, trad. it. di D. Pelech, Terra Nuova Edizioni, Firenze 2010, pp. 43-48.

³¹ A. Weber, *Enlivenment. Toward a Poetics for the Anthropocene*, MIT, Cambridge-London 2019. Anche la filosofa Lisa Heldke ha proposto un'ontologia generale a partire dall'idea di una

4. Secondo la dietetica della cura il cibo non è mai, in assoluto e indipendentemente, “animale” o “vegetale”, perché esso è mutua relazione, non solo assimilazione fagocitante, immanente processo di reciprocità tra mangiante e mangiato. L’ontologia *veg-* presuppone una relazione a senso unico: l’umano mangia e consuma, esercitando un potere di dominio che deve autolimitarsi. Come abbiamo visto in precedenza discutendo della posizione di Derrida, ciò corre il rischio di oscurare l’inerenza reciproca di questa relazione: l’umano tanto consuma quanto è consumato, in un processo che non ha fine e che deve intendersi quale espressione del plesso vita/morte: il rispetto per il vivente è innanzitutto il rispetto per il sacrificio a cui sarà chiamato, un “sacrificio senza crudeltà”, per riprendere le parole di Derrida. *Quando mangiare quale* parte della vita, dunque, è la domanda; e la risposta non può che circostanziarsi, ogni volta, anche quando si ripettesse ogni volta la stessa risposta. Una dietetica della cura non significa cioè necessariamente un’alimentazione che varia sempre: si può anche decidere *ogni volta* di mangiare nello stesso modo, ma la scelta accade ogni volta secondo le ecologie dell’esperienza che vengono incontrate.

Se una dietetica della scelta fondata su norme e prescrizioni è ontologizzante e classificante – da un lato un soggetto consumante e appropriante, dall’altro un oggetto consumato ed espropriato – una dietetica della cura, invece, si basa su una *regolazione situazionale* che si appella continuamente a *responsabilità* che emergono nell’esperienza. Essa, in altri termini, chiama a una *saggezza*: saggiare è provare, sperimentare, aprirsi allo sviluppo della situazione in modo flessibile, mantenendo la capacità di orientare i propri comportamenti verso un ideale di regolazione, potremmo dire, *catastematico*, facendo riferimento a quel piacere che, secondo Epicuro, è il più profondo e imperturbabile godimento del vivere come tale³². Carneocentrismo indiscriminato e veganismo assoluto sono dunque opposti speculari di un medesimo canone: entrambi esprimono visioni ontologizzanti che accettano il presupposto di una distinzione onto-topologica essenziale.

Alla luce di quanto chiarito, ripercorriamo in breve tre ordini di argomenti propri del modello *veg-*, mostrandone i limiti. Naturalmente, questa suddivisione risponde a un criterio didascalico: spesso i tre ordini si intrecciano

relazionalità che si basa sul parassitismo che caratterizza l’identità di ogni vivente. Si veda su questo L. Heldke, *It’s Chomping All the Way Down: Toward an Ontology of the Human Individual*, in «The Monist», 101(3), 2018, pp. 247-260.

³² Su questo tema, si veda P. Godani, *Sul piacere che manca*, DeriveApprodi, Roma 2019. Sulla saggezza, segnalo, tra i moltissimi libri, E. Westacott, *The Wisdom of Frugality*, Princeton University Press, Princeton 2016.

e si corrispondono, e *veg-* può fare riferimento a più di uno di essi, o anche a sfumature e articolazioni specifiche.

Argomento animalista. È il più antico. Lo si ritrova lungo tutta la filosofia – solo per ricordare alcuni luoghi classici: Pitagora, Plutarco, il *Rorarius* di Pierre Bayle, Jeremy Bentham, fino a Peter Singer e molti altri autori contemporanei. Esso assume il sacrificio animale come moralmente sbagliato e ingiusto in quanto non necessario, quindi necessariamente crudele. Inoltre, gli animali (ma quali?) soffrono e sentono *come* (ma come circoscrivere questa analogia?) gli umani. Abbiamo già descritto i limiti di questo paradigma esclusivista e classificatorio, che presuppone una gerarchia sempre discutibile in termini teorici assoluti: perché una mucca no, un'alga sì? Per giustificare queste scelte, si ricorre spesso ad elementi fattuali che chiamano in causa valori extra-filosofici, simbolici o religiosi (si può mangiare una mucca ma non un maiale, si possono mangiare animali uccisi e lavorati in certi modi ma non in altri, ecc.). Si procede, cioè, all'elaborazione di differenze e strutture che rimandano a motivi specifici, tradizionali o contestuali. In altri termini, le presunte basi razionali di *veg-* si rivelano, ad un'analisi formale e concettuale davvero rigorosa, intrise di valori determinati, "ambientali", funzionali.

È opportuno ribadire che la nozione di rispetto nei confronti dell'animale non corrisponde automaticamente all'astensione dal suo consumo. Sarebbero altrimenti rispettosi anche quei comportamenti rinunciatari, ma improntati all'indifferenza, di coloro che consumano solo *veg-* per ragioni salutistiche (si pensi all'ideologia *detox*). La logica del rispetto non esclude affatto – come mostrano tradizioni millenarie – la pratica del sacrificio e l'uccisione dell'animale non esclude affatto una relazione profonda: il sacrificio senza crudeltà richiede una cura che solo chi ha vissuto con l'animale è capace di realizzare. Non a caso, a differenza di quanto avviene tra intellettuali, filosofi e artisti, nelle comunità rurali *veg-* è quasi completamente assente, ad evidenziare una partecipazione attiva che non *tematizza* l'animale – oggettivandolo, distanziandolo, studiandolo – ma che vi stabilisce rapporti continui all'interno di un'ecologia dell'esperienza. Nell'analisi tematizzante e oggettivante si ha la curiosa conseguenza di allentare i vincoli relazionali con ciò che si studia: nel modello soggetto-oggetto più tipico della conoscenza occidentale, conoscere sembra soprattutto coincidere con separazione e distanza. Ma come si può conoscere il vivente separandolo? Non è il bisogno di oggettività ad avere reso possibile la vivisezione, è il bisogno di vivisezionare e dividere che alimenta la predisposizione oggettivante e distanziante.

Argomento salutista. Anch'esso è assai antico, ed esprime in modo diretto l'importanza decisiva dell'atto nutritivo in quanto introiezione ed assimilazione di vita "esterna" all'"interno"; allo stesso tempo, il cibo come salute (o come malattia), il mutuo e continuo scambio tra tale "esterno" e l'"interno" della cosiddetta "identità" fisica e psichica di chi mangia. Se la dietetica alimentare ippocratico-galenica promulgava un'idea di salute basata su considerazioni e pratiche legate all'esperienza sensibile e a una concezione – diremmo oggi – più "olistica", con la svolta analitico-referenziale della scienza moderna, basata sui costituenti oggettivi della realtà, anche la dietetica alimentare si è trasformata di conseguenza, assumendo un significato al tempo stesso più ristretto, più tecnico e più generale (statistico e anonimo). Come è noto, ad esempio, a partire dal secondo dopoguerra e dopo l'invenzione americana dell'etichetta "dieta mediterranea" (sistema alimentare in realtà ben più diffuso ed antico), il consumo di carne – in particolare quella rossa – è stato considerato una delle principali cause delle malattie cardiovascolari e tumorali. Senza considerare tutte le tendenze odierne che vedono nel consumo di animali altri pericoli per il corpo sano (tossicità e infiammazione). Tuttavia, anche questo argomento, preso in modo rigidamente formale, incontra numerose limitazioni e obiezioni all'interno dello stesso dibattito medico occidentale: si suggerisce, infatti, una contestualizzazione sempre più *tailor-made* in rapporto all'eventualità di una scelta *veg-*. Da una parte, infatti, si evidenzia come il danno del consumo di carne alla salute umana riguardi innanzitutto una questione di *quantità*; dall'altra, essa è anche – se non soprattutto – legata ai *criteri qualitativi* che ineriscono alla sua produzione. Senza dimenticare il fattore età (i pediatri discutono sulla necessità del cibo carneo per i bambini) nonché i differenti stili di vita nei quali una dietetica è necessariamente immersa e di cui è parte.

Infine, una domanda ancora più radicale ma ineluttabile: cosa è la *salute*? Cosa significa "benessere"? Nella prospettiva relazionale ed ecologica della dietetica della cura, non si possono classificare i beni del corpo in modo rigido, né questi possono essere a loro volta divisi dai beni della mente e dell'anima (una vita "più lunga"? Ma di quanto? E *come* si vive questa vita?). Il cibo che fa bene e il cibo che fa male non rappresentano categorie a priori, per quanto oggi in molti credano e facciano credere il contrario. Il cibo benefico è ciò che corrisponde a una determinata *modalità* di cui sono parte integrante, certo, anche contenuti specifici (chimico-fisici, biologici, psicologici, sociali, biografici), ma che riguarda al contempo ciò che accade e si occasiona in ogni esperienza concreta.

Argomento ecologista. Si tratta, in questo caso, di un argomento di recente fondazione: la scelta *veg-*, in particolare quella vegetariana, è motivata da ragioni inerenti alla crisi ecologica e ambientale che stiamo vivendo nell'epoca della cosiddetta *Antropocene*. L'impatto altamente inquinante e a forte dispendio energetico ed idrico dell'allevamento animale industriale è il protagonista principale contro cui muove il ragionamento contro il consumo di carne. Anche se i promotori di questa opzione possono sottoscrivere anche i precedenti argomenti a favore di questa scelta dietetica, tuttavia vi sono movimenti di ecologismo vegetariano funzionale alla sola salvaguardia del benessere ambientale del pianeta. Si tratta della motivazione vegetariana più direttamente politica, la quale per ciò stesso de-ontologizza la filosofia *veg-* a favore della sua opportunità temporale e storica. Ora, come è stato ampiamente dimostrato, allevamenti animali non industriali ma rurali e di piccola scala o – a maggior ragione – modalità di approvvigionamento tradizionali quali la caccia producono un impatto ambientale molto più basso rispetto a quello dell'agricoltura industriale (anche dell'industriale biologico). Dunque, chi segue esclusivamente questo argomento potrà persino scegliere, in una determinata situazione, di alimentarsi di carne anziché di *veg-* proprio in quanto scelta più ecologicamente sostenibile. Un cibo carneo allevato e preparato con cura, passione e attenzione, magari proveniente da caccia selvatica, è più ecologico e “puro” di un'insalata imbustata, come è stato giustamente rilevato da Michael Pollan nella prima parte de *Il dilemma dell'onnivoro*. In effetti, questo argomento si caratterizza più per essere un'indicazione collettiva e politica di dietetica della cura, situazionale e situata, che non l'espressione di ragioni formali e di principi regolativi astratti.

I tre argomenti succintamente richiamati presentano tratti comuni. Innanzitutto, intendono l'azione umana soprattutto nei termini di volontà razionale: in questo caso, una dietetica alimentare basata su un *gusto giusto*. Rinunciare alla carne sarebbe conseguenza di una preliminare riflessione razionale e calcolante, che non lascerebbe spazio a contingenze, affettività o desideri momentanei, fino al punto di esibire un'astensione programmata *nonostante* le eventuali attrattive esercitate dal gusto. Una dietetica della cura, al contrario, emerge da un tessuto ecologico complessivo, nel quale l'azione non è guidata – non in modo schiacciante ed esclusivo – da una volizione intellettuale pre-determinata e nel quale, di conseguenza, l'agire intenzionale non è l'elemento prevalente. Regole e vincoli si danno ed emergono nell'ecologia dell'esperienza, lungo un flusso nel quale l'orientamento non è dato dall'intenzione ma dall'attenzione. L'intenzione ragiona per categorie (l'animale non si mangia)

ma, così facendo, produce un'assiologia che, come abbiamo mostrato nelle pagine precedenti, è una gerarchia che rappresenta l'umano quale misura di tutte le cose, soggetto agente, giudicante e afferrante, che percepisce e consuma rispetto a obiettivi che egli stesso ha prefissato. L'attenzione, invece, procede per rapporti differenziali: il soggetto agente (umano) è solo un tratto di un agire metabolico complessivo, particolare prospettiva relazionale. In tale approccio, la scelta è generata da responsabilità che cercano di prendere in conto e di farsi carico di tutte le corrispondenze e i legami che si presentano in un'ecologia dell'esperienza. Queste corrispondenze e legami sono tanto razionali quanto passionali, tanto calcolanti quanto desideranti. Si tratta, per ripeterlo ancora, di un approccio integralmente relazionale dove non si applicano regole predeterminate ma dove le regole si generano come grammatica della contingenza, nell'immersione della situazione, anche nel caso in cui appaiono come la "stessa" decisione che si ripete nel tempo. Da quanto appena detto, segue che non vi è un'alimentazione giusta né un gusto giusto in assoluto: non si tratta di indipendenza ma di interdipendenza.

Vi è un altro aspetto che merita di essere rilevato. I tre argomenti (in particolare i primi due) esprimono una certa idea di *valore* come ciò che viene fissato e oggettivato in rapporto alla sua *purezza* – teoretica, intellettuale, morale, salutare, gustativa, politica. Giusto e ingiusto sarebbero così correlati di un "puro" ideale di riferimento. Nell'approccio ecologico della dietetica della cura, invece, i valori non sono misurati sulla purezza di un contenuto: è la modalità, il processo – necessariamente meticcio, relazionale – che risponde della sua autenticità, della sua adeguatezza, della sua coerenza etica ed estetica³³.

5. Concluderò con due esempi contrastanti, uno tratto da un film e uno da un'esperienza reale, i quali esprimono rispettivamente il rischio di un atteggiamento dietetico rigido, impermeabile, duramente ontologizzante e, invece, i benefici di quella che ho chiamato *saggezza gustativa*³⁴. Nel film

³³ Per una storia del vegetarianismo, si vedano R. Preece, *Sins of the Flesh. A History of Ethical Vegetarian Thought*, UBC Press, Vancouver-Toronto 2008 e C. Ghidini, P. Scarpi, *La scelta vegetariana. Una breve storia tra Asia e Europa*, Ponte alle Grazie, Milano 2019. Sui movimenti vegetariani in Italia, si veda A. Capatti, *Vegetit. Le avanguardie vegetariane in Italia*, Cinquesensi Editore, Lucca 2016. Se è vero che il vegetarianismo si è spesso apparentato al pacifismo (pensiamo al movimento gandhiano) e al misticismo, d'altra parte nel XX secolo il culto della salute e del corpo ha creato alleanze impreviste tra astensione da carne e movimenti non pacifici ma legati al culto della forza, come fascismo e nazismo.

³⁴ Rimando ancora al mio *Estetica ecologica*, cit.

Hungry Hearts (2014, regia di Saverio Costanzo) si mette in scena un conflitto familiare, con esiti drammatici, centrato sulla scelta di una madre ortoressica di nutrire il figlio esclusivamente con vegetali da lei coltivati per mantenerne la purezza, fisica e spirituale: agisce qui il mito dell'origine incontaminata da cui seguirebbe una quasi ineluttabile degenerazione contro cui combattere con ogni mezzo (mito che anche Derrida, nei testi dedicati al gusto, ha denunciato con forza). L'opzione più radicalmente *veg-* rischia di collocarsi lungo questa scia che, partendo da premesse ireniche, si trasforma in esiti violenti che negano ogni possibilità al dialogo, all'apertura della relazione concreta, all'esposizione alla finitudine umana. Questo film mette in scena lo sconcertante e insensato tentativo di preservare un essere umano isolandolo al fine di mantenerne quell'ipotetica purezza che conduce, all'opposto, a un più elevato rischio di morte. Il secondo esempio è invece tratto da un'esperienza che ha vissuto chi scrive, durante un viaggio in treno: l'incontro con un ragazzo con cui iniziò una conversazione a proposito di cibo e alimentazione. Questo ragazzo, pur professando la sua convinta scelta *veg-* e in risposta ad alcune mie osservazioni, mi rispose in modo spiazzante di essere un *vegano tribalista*. La mia richiesta di chiarimenti fu soddisfatta da un suo esempio, che riporto citando a memoria le sue parole: «Di regola, non mangio mai alimenti di origine animale; tuttavia mia nonna, con cui sono cresciuto fino alla maggiore età, nelle due volte l'anno in cui vado a trovarla, mi cucina polpette di carne. Ebbene, in questi due casi le mangio, perché sono cresciuto con lei e le sue polpette. C'è un legame che non mi sento di spezzare completamente». Il vegano tribalista esibiva una dietetica alimentare che, seppure incentrata su una scelta di fondo piuttosto rigida, lasciava spazio per un ascolto della situazione, per un prendersi cura della risposta dell'altro: sua nonna avrebbe sofferto del suo rifiuto, e il ragazzo si sarebbe sentito responsabile di quella sofferenza in misura maggiore del compromesso a cui andava incontro assimilando, due volte all'anno, un cibo non gradito per ragioni dietetiche ed estetiche. Credo che questa posizione esprima una certa saggezza: il ragazzo mostrò di saper acconsentire alla propria presunta "impurità" o incoerenza morale, se con "coerenza" si intende obbedienza a principi formali preordinati in anticipo. Naturalmente, si specificò che questa scelta era stata fatta per via della situazione e delle condizioni specifiche. Se le visite fossero state molto più frequenti, la ponderazione della situazione avrebbe prodotto una scelta diversa: non andare più a mangiare dalla nonna, negoziare la sofferenza di lei oppure – anche – cercare di convincerla ad ascoltare la sofferenza di lui. Nella dietetica della cura tutte le variabili sono in gioco, ogni elemento può essere quello

saliente. Essa corrisponde agli eventi: *cor-risponde*, cioè risponde *responsabilmente e di volta in volta* a ciò che l'esperienza mette in gioco. Essa genera una logica ecologica che è un'arte del regolarsi senza affidarsi a regole pregresse: come diceva Wittgenstein, la regola non è la cosa che spiega, ma la cosa spiegata, o anche: *we make up the rules as we go along*³⁵.

English title: Toward a Relational Aesthetics as Dietetics of Care: On Eating Meat.

Abstract

Food ethics is the oldest philosophical practice on food: it is a matter of establishing what is right or wrong to eat, orienting a consistent way of life (precisely a diaita, in the Hippocratic sense). Do the “right” and “wrong” in food necessarily correspond to certain contents or, rather, can they be configured as dis-positions that emerge according to the ways in which the food is offered and consumed? I will propose to question food ethics modeled on the ontology that classifies what is eaten, regardless of the modality in which it is eaten; instead, I suggest a relational and modal approach in which also aesthetics as philosophy of perception comes into play. Notably, I suggest following a dietetics of caring based upon sensitivity and care towards what you eat and towards the ecologies in which you experience food. Through the proposal of a dietetics of care as a reasoned choice within a specific ecology of experience, I would like to suggest an alternative way to that of dietary polarization. The case I analyze is vegetarian thought, firstly considering the position offered by Jacques Derrida, then focusing on an aesthetic-ethical relational model that, rather than taking a position in advance, is disposed to the situation and acts according to a perspective that is irreducible to predetermined formal principles.

Keywords: vegetarianism; philosophy of vegetarianism; animalism; Pythagoras; Theophrastus; Porphyry; animal law; theology of vegetarianism; speciesism.

Nicola Perullo

Università di Scienze Gastronomiche
n.perullo@unisg.it

³⁵ Si veda L. Wittgenstein, *Zettel*, Blackwell, Oxford 1967 (ed. it. a cura di M. Trinchero, *Zettel*, Einaudi, Torino 1986, § 302, p. 68) e L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Blackwell, Oxford 1953 (ed. it. a cura di M. Trinchero, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1967, § 83, p. 56).

Damiano Bondi

Coltivare la carne. Considerazioni etico-ontologiche sulla *cultured meat*

L'idea della carne coltivata funge da catalizzatore per un pensiero immaginativo più ampio circa la carne e le sue possibili alternative¹.

1. *Un po' di date e di dati*

Nel 1930, Frederick Edwin Smith, politico conservatore britannico amico di Winston Churchill, aveva predetto l'era della carne coltivata, sostenendo che nel prossimo futuro «non sarebbe più stato necessario [...] allevare un bue solo per mangiarne la bistecca. Da una bistecca “genitore” di selezionata tenerezza sarà possibile far crescere una bistecca grande e succosa quanto si possa desiderare»².

Nel 1932, lo stesso Churchill faceva eco a Smith sostenendo che «tra cinquant'anni la finiremo con l'assurdità di allevare un pollo intero per mangiarne il petto o l'ala, e coltiveremo queste parti separatamente in un mezzo adatto»³. La citazione di Churchill è piuttosto celebre, quella di Smith meno; fatto sta che entrambi hanno predetto qualcosa che, seppur in ritardo rispetto ai tempi previsti da Churchill, potrebbe adesso diventare realtà.

¹ C. van der Weele, C. Driessen, *Emerging Profiles for Cultured Meat; Ethics Through and as Design*, in «Animals», 3 (2013), pp. 647-662.

² Cfr. B.J. Ford, *Cultured Meat: Food for the Future*, in «The Microscope», 59 (2011) n. 2, pp. 73-81.

³ W. Churchill, *Fifty Years Hence. In Thoughts and Adventures*, Thornton Butterworth, London 1932, pp. 24-27.

Nel 2002, la NASA ha commissionato allo scienziato Morris Benjaminson e ai suoi colleghi la creazione di un cibo che contenesse proteine muscolari animali e fosse adatto per le missioni spaziali: Benjaminson e il suo *team* hanno trovato una soluzione efficace prendendo il tessuto muscolare del *Carassius Auratus* (il pesce rosso), riducendolo poi a *pellet*, e coltivandolo infine in piastre di Petri per 7 giorni. Il tessuto espantato è cresciuto di quasi il 14% con il siero bovino fetale come terreno di coltura, e di oltre il 13% con l'utilizzo di estratto di funghi Maitake⁴.

Il Nord Europa si è fatto trovare pronto per questa sfida, specialmente grazie ai pioneristici studi e ai fondi ricavati dal prof. Willem van Eelen dell'Università di Amsterdam a partire da metà Novecento. Van Eelen è considerato da molti suoi successori un visionario un po' ingenuo, poiché era convinto che fosse sufficiente ricevere investimenti adeguati per avere in pochi anni un prodotto pronto per il commercio, quando invece ancora oggi la tecnologia per la produzione della *cultured meat* non è assolutamente perfezionata né efficiente⁵. Ad ogni modo, la sua visione forse utopica ha permesso lo sviluppo di una ricerca pluriennale che inizia a dare i suoi frutti (o meglio, i suoi hamburger).

Nell'agosto del 2013, il giornalista Josh Schonwald ha assaggiato in diretta televisiva il primo hamburger prodotto in laboratorio, ad opera di un *team* dell'Università di Maastricht guidato dal prof. Mark Post⁶. Si è stimato che il costo di produzione di questo hamburger sia stato di almeno 250.000 dollari: è stato realizzato coltivando cellule staminali bovine muscolo-specifiche (miosatelliti), mediante siero bovino fetale, siero di cavallo e siero di embrione di pollo⁷.

Altri *team* di ricerca, nel mondo, stanno facendo ricerche su alcune tecnologie alternative per la produzione di carne artificiale, come la coltivazione di batteri *Escherichia coli*, l'utilizzo della biofotonica (luce per condensare materia), le nanotecnologie, o addirittura la stampa 3D, per produrre bistecche e polpette da colorare a piacere e su cui inserire diversi sapori⁸.

⁴ Cfr. P.D. Hopkins, A. Dacey, *Vegetarian Meat: Could Technology Save Animals and Satisfy Meat Eaters?*, in «Journal of Agricultural and Environmental Ethics», 21 (2008), pp. 579-596; cfr. anche N. Joshi, K. Tewari, S. Pandey, P. Nautiyal, G. Papnai, *Novel Aspects, Environmental Impacts and Future Prospects of Cultured Meat: A Review*, in «Journal of Entomology and Zoology Studies», 8 (2020), pp. 312-319.

⁵ B. J. Ford, *art. cit.*

⁶ Cfr. <https://www.rferl.org/a/stem-cells-burger-tasting/25066989.html>

⁷ E. Jönsson, *On Resurrected Nuggets and Sphincter Windows: Cultured Meat, Art, and the Discursive Subsumption of Nature*, in «Society and Natural Resources», 30 (2017), pp. 844-859.

⁸ Cfr. P.D. Hopkins, A. Dacey, *art. cit.*; B. J. Ford, *art. cit.*; Erik Jönsson, *art. cit.*

Vedremo se e quali di queste strade verrà ulteriormente percorsa. Lo sviluppo di queste tecnologie dipende da una serie di fattori di tipo non soltanto scientifico o tecnologico, ma politico, economico, e, non ultimo, etico. Noi ci occuperemo soprattutto di questi ultimi, esaminando però dapprima una questione ontologica basilare.

2. Come chiamarla?

La questione degli universali applicata a un hamburger

La carne coltivata, a livello di *marketing*, si inserisce nel filone dei sostituti alimentari della carne, come il QUORN⁹, il *tempeh*, il *tofu* e i vari prodotti ottenuti dalla lavorazione della soia. È pensata per venire incontro alle esigenze di quei consumatori che, per motivi etici, non fanno uso di carne proveniente da animali uccisi e/o fatti soffrire (magari in allevamenti intensivi), eppure desiderano mangiare qualcosa che a livello gustativo, visivo e nutrizionale si avvicini il più possibile alla carne. Tuttavia, a differenza dei suoi parenti più classici, la *cultured meat* non è un prodotto che “imita” semplicemente la forma o il sapore della carne non avendone la sostanza, bensì è carne “vera e propria”. Di conseguenza, se si può disquisire sulla liceità di chiamare “hamburger” i prodotti di soia che assomigliano all’hamburger di carne – designazione attuata da alcune aziende produttrici di prodotti vegetariani affinché essi risultassero comunque “familiari” e appetibili per il consumatore – questo problema non si porrebbe per la *cultured meat*, che è carne a tutti gli effetti. Ma è veramente così? La questione risulta più aperta di quanto sembri.

Vediamo di approfondire meglio la questione di *che cosa sia* la carne coltivata, una questione propriamente *ontologica*.

La *cultured meat* è dunque un agglomerato di cellule animali staminali – embrionali, neonatali o adulte, anche se per queste ultime le difficoltà sono maggiori –, fatte riprodurre *in vitro* con l’aggiunta di specifici antibiotici e mediante specifici terreni di coltura (ad oggi il più utilizzato, seppur costoso, è l’FBS, *fetal bovine serum*, ovvero siero ottenuto da bovine gravide).

C’è chi considera questa la «terza evoluzione nei processi produttivi della carne, dopo la caccia e la pastorizia»¹⁰, e chi per rimarcare la “superiorità

⁹ Marchio registrato dall’azienda britannica RHM, che identifica prodotti alimentari a base di proteine ottenute dalla coltivazione *in vitro* del *Fusarium venenatum*, un microfungo dalla consistenza non dissimile da quella della carne.

¹⁰ S. Welin, *Introducing the New Meat. Problems and Prospects*, in «Nordic Journal of Applied Ethics», 7 (2013), pp. 24-37.

morale” del nuovo prodotto rispetto alla carne tradizionale propone di chiamarla “*clean meat*”, carne pulita. L’“altra” carne, dunque – che non si sa bene come chiamare –, rispetto ad essa sarebbe “sporca”, in qualche modo “impura”, perché richiederebbe uccisione, sofferenza, spargimento di sangue di altri esseri viventi¹¹.

Sul versante opposto, c’è chi solleva obiezioni sul fatto stesso che la *cultured meat* possa essere considerata “carne”. Già nel 2010 Neil Stephens scriveva che quella che allora era chiamata per lo più *in vitro meat* è un «oggetto ontologico per adesso indefinito» (*as-yet undefined ontological object*): un petto di pollo “coltivato” in laboratorio è tanto pollo quanto un petto di pollo proveniente da un pollo intero? E soprattutto, la *cultured meat* è qualcosa di vivo o di morto? È un “morto vivente”, o un “vivente mai nato”¹²?

In effetti, se risaliamo indietro di qualche anno, troviamo che già a partire dal 2002-2003 i bio-artisti Oron Catts and Ioran Zurr hanno condotto numerosi progetti di coltivazione artificiale di tessuti animali (da loro definiti «oggetti semi-viventi», *semi-living objects*), poi esposti nel mondo con l’obiettivo dichiarato e provocatorio di «mettere in discussione i sistemi di credenze obsoleti, e le nostre percezioni, sulla vita e sulla morte»¹³.

Su questa scia, più recentemente F. Hocquette ha proposto di parlare, a proposito della *cultured meat*, di «proteine muscolari artificiali» (*artificial muscle proteins*), omettendo del tutto il termine “carne”, che implicherebbe la provenienza da un animale vivente.

Simili riserve vengono dal mondo della medicina nutrizionale: mentre infatti sotto il profilo proteico non c’è differenza tra la carne “animale” e quella coltivata, e sotto il profilo lipidico addirittura la *cultured meat* potrebbe essere più sana di quella tradizionale (poiché i grassi saturi di cui solitamente è ricca la carne sarebbero sostituiti con l’Omega3), lo stesso non si può dire per tutte quelle sostanze che le cellule animali assorbono fisiologicamente dall’esterno durante la vita dell’organismo, e di cui la *cultured meat* è priva. Alcune di esse, come il ferro e la vitamina B12, sono piuttosto

¹¹ N. Stephens, L. Di Silvio, I. Dunsford, M. Ellis, A. Glencross, A. Sexton, *Bringing Cultured Meat to Market: Technical, Socio-Political, and Regulatory Challenges in Cellular Agriculture*, in «Trends in Food Science & Technology», 78 (2018), pp. 155-166; A. Rorheim, A. Mannino, T. Baumann, L. Caviola, *Cultured Meat: An Ethical Alternative to Industrial Animal Farming*, in «Sentience Politics», (2016), pp. 1-14.

¹² N. Stephens, *In Vitro Meat: Zombies on the Menu?*, in «SCRITPed: A Journal of Law, Technology & Society», 7 (2010), pp. 394-401.

¹³ O. Catts, I. Zurr, *Growing Semi-Living Sculptures: The Tissue Culture and Art Project*, in «Leonardo», 35 (2002), n. 4, pp. 365-370.

importanti per l'alimentazione umana, e difficilmente addizionabili in laboratorio¹⁴. Da un punto di vista nutrizionale, dunque, la carne coltivata non è equivalente alla carne classica. È corretto parlare comunque di “carne”?

Il problema, come abbiamo cercato di evidenziare, riguarda certamente dinamiche di *marketing*, ma subito straborda dagli scaffali dei supermercati per divenire una questione di definizione essenziale: cosa è che rende “carne” la “carne”? C'è un principio sostanziale di cui gli altri sono accidentali, come gli eccipienti rispetto al principio attivo di un medicinale, tale da far sì che la sola presenza di esso giustifichi un'identica denominazione e renda diversi oggetti “equivalenti”?

Alcuni studiosi hanno in effetti proposto di risolvere il problema alla radice, cambiando prospettiva su quale sia l'unità stessa del *vivente*: Brian J. Ford sottolinea che «il nostro cibo è composto in gran parte di cellule, vive o morte. Questa semplice consapevolezza ci aiuta [...] nella conservazione e gestione del cibo in maniera sicura – e offre idee radicalmente nuove su come potremmo produrre cibo in serie per la popolazione umana in crescita nel prossimo futuro»; in breve, «il cibo può utilmente essere considerato dal punto di vista della cellula vivente»¹⁵.

Dello stesso avviso è la biotecnologa del MIT Isha Datar, che insieme al *designer* Robert Bolton ha firmato un contributo per il primo provocatorio ricettario di carne coltivata (*The in vitro meat Cookbook*, del 2014). I due si chiedono: «Perché, invece di allevare un intero organismo complesso solo per ricavarne i tessuti, non iniziamo dall'unità di base della vita, la cellula, per produrre carne?»¹⁶ Datar definisce altrove la sua prospettiva sul cibo come «(*from the*) *cell-up*» piuttosto che «*organism-down*»¹⁷.

Questa visione riduzionistica dell'organismo vivente come formato da blocchi di cellule è soddisfacente? Al di là della differenza tecnica tra la conservazione di un blocco inerme di materia e quella di una cellula vivente al fine di “comporre” cibo, ciò che scompare in una simile concezione è l'idea di animale come organismo vivente complesso avente una sua propria identità.

¹⁴ La vitamina B12 è poco biodisponibile ed è difficilmente assorbibile da parte delle cellule; lo stesso vale per il ferro, il quale in più è altamente ossidabile, e presenta dunque il rischio di diventare tossico. Cfr. J.F. Hocquette, S. Chriki, L. Tourre, *The Myth of Cultured Meat: A Review*, in «Frontiers in Nutrition», 7 (2019), n. 7. Ringrazio la dott.ssa Carmen Santangelo dell'Università degli Studi “G. D'Annunzio” di Chieti-Pescara per le preziose osservazioni in merito.

¹⁵ B.J. Ford, *art. cit.*

¹⁶ I. Datar, R. Bolton, *The Carnery*, in K. Van Mensvoort, J. Grievink (eds.), *The In Vitro Meat Cookbook*, BisPublishers, Amsterdam 2014, pp. 151-159.

¹⁷ I. Datar, *Food of the future - The post-animal bioeconomy*, <http://sxsweco.com/news/2015/isha-datar-keynote-food-future-video>, keynote 2015, cit. in E. Jönsson, *art. cit.*

Se accettiamo la visione proposta da Datar e Ford, allora in ultima analisi perde di senso anche la stessa ricerca di alternative alla carne proveniente da animale, giacché l'animale stesso non sarebbe altro che un ammasso di cellule da poter prelevare. I vincoli etici allo sfruttamento animale sono giustificati sulla base di una visione dell'essere vivente animale come un'entità irriducibile a, ancorché emergente da, i suoi elementi biologici costitutivi. L'estromissione dal concetto di "carne" di ogni nozione sulla sua provenienza è problematica, e ci conduce, a partire da questioni ontologiche, sulla soglia di problemi etici. Vediamo di approfondire questo campo.

3. *Etica della carne coltivata, tra utopia e horror*

3.1. *Naturalità della tecnologia*

Molti teorici del vegetarianismo e dell'animalismo si sono schierati in favore della *cultured meat*, una carne finalmente *cruelty-free* e in grado di essere potenzialmente più sostenibile dal punto di vista ambientale. Peter Singer nel 2013 ha scritto un elogio della carne coltivata su *The Guardian*, sostenendo che «essere vegetariani o vegani non è un fine in sé, ma un mezzo per ridurre la sofferenza sia umana che animale, e per lasciare un pianeta abitabile alle generazioni future. Non ho mangiato carne per quaranta anni, ma se la carne *in vitro* fosse disponibile in commercio, mi piacerebbe provarla»¹⁸. I giuristi sudamericani Armaza-Armaza e Armaza-Galdos hanno sostenuto che il passaggio dalla carne animale alla *cultured meat*, qualora possibile, «sarebbe un dovere morale (*would be a moral duty*)»¹⁹, e anche i filosofi morali americani Patrick Hopkins e Austin Dacey parlano a proposito di una «nostra obbligazione morale (*our moral obligation*)», sottolineando che l'ideale morale «sarebbe uno stato di cose che permettesse alle persone di mangiare carne senza contribuire alla sofferenza o alla morte degli animali. [...] Per quanto strano possa sembrare a prima vista, esiste una tale possibilità, offertaci dalla biotecnologia»²⁰.

Non sono mancate, tuttavia, alcune voci critiche all'interno della galassia veg e ambientalista: Matthew Cole e Karen Morgan (autori del fortunato ar-

¹⁸ P. Singer, *The World's First Cruelty-Free Hamburger*, in «The Guardian», 5 agosto 2013, <https://www.theguardian.com/commentisfree/2013/aug/05/worlds-first-cruelty-free-hamburger>

¹⁹ J.A. Armaza-Armaza, J. Armaza-Galdos, *Legal and Ethical Challenges Regarding Edible In Vitro Meat Production*, in C. Casabona, L. Epifanio, A. Ciriòn (eds.), *Global Food Security: Ethical and Legal Challenges*, Wageningen Academic Publishers, Wageningen 2010, pp. 513-520.

²⁰ P. Hopkins, A. Dacey, *art. cit.*

titolo *Vegaphobia*, sulle rappresentazioni denigratorie dei vegetariani sulle riviste e sui quotidiani britannici) sostengono che la *cultured meat* «perpetua l'idea che la carne sia inevitabilmente desiderabile», seguendo un processo di feticizzazione della carne tipicamente occidentale, a cui si dovrebbe opporre invece la ricerca di alternative sostenibili²¹. L'attivista americana Ziporah Weisberg si richiama al pensiero di Jacques Ellul e Herbert Marcuse per sostenere che «affidarsi alla biotecnologia per risolvere le crisi etiche riserva sempre dei pericoli, e dovrebbe essere evitato»²², e sulla stessa scia si colloca l'analista Jacob Metcalf, il quale sostiene che con la *cultured meat* si opera una sorta di deconstestualizzazione e “molecolarizzazione” della questione della sostenibilità, spostandola da un piano generale e ambientale-globale a una faccenda meramente tecnica risolvibile in laboratorio²³.

Queste visioni critiche si rispecchiano in parte in una percezione generale della carne coltivata come “meno naturale”, evidenziata da alcune ricerche sociologiche²⁴. Non possiamo qui entrare nel merito del concetto problematico di “natura”, che pure in altre sedi abbiamo cercato di trattare e anche di risolvere, proponendone un'accezione esperienziale²⁵. Rileviamo soltanto che a questo tipo di obiezioni si è ribattuto sottolineando come gli stessi dubbi sulla naturalità o meno di certe pratiche si possono sollevare anche nel caso del vegetarianismo o dell'allevamento intensivo: in che senso l'alimentazione vegetariana sarebbe più “naturale” di quella onnivora comprendente carne, coltivata o meno? Perché l'allevamento intensivo, con centinaia di bovini stipati in capannoni dotati di mungitrici automatiche e senza possibilità di movimento, dovrebbe essere considerato più “naturale” della riproduzione di cellule animali in laboratorio?

Al di là delle disquisizioni razionali, tuttavia, dobbiamo rilevare l'esistenza, di fronte alla *cultured meat*, di quello che in psicologia si chiama *moral*

²¹ M. Cole, K. Morgan, *Engineering Freedom? A Critique of Biotechnological Routes to Animal Liberation*, in «Configurations», 21 (2013), n. 2, pp. 201-229.

²² Z. Weisberg, *Biotechnology as End Game: Ontological and Ethical Collapse in the “Bio-tech Century”*, in «NanoEthics», 9 (2015), pp. 39-54.

²³ J. Metcalf, *Meet Shmeat: Food System Ethics, Biotechnology and Re-Worlding Technoscience*, in «Parallax», 19 (2013), n. 1, pp. 74-87.

²⁴ Cfr. W. Verbeke, P. Sans, E.J. van Loo, *Challenges and Prospects for Consumer Acceptance of Cultured Meat*, in «Journal of Integrative Agriculture», 14 (2015), n. 2, pp. 285-294; W. Verbeke, A. Marcu, P. Rutsaert, R. Gaspar, B. Seibt, D. Fletcher, J. Barnett, *Would you eat cultured meat?: Consumers' reactions and attitude formation in Belgium, Portugal and the United Kingdom*, in «Meat Science», 102 (2015), pp. 49-58.

²⁵ D. Bondi, *La natura come esperienza*, in «Hermeneutica», *Natura e Naturalismo*, (2016), Morcelliana, Brescia, pp. 155-172.

*dumbfounding*²⁶: la persistenza di un giudizio morale netto insieme all'impossibilità di fornirne adeguata giustificazione. Le analisi sociologiche svolte (in funzione anche di una possibile commercializzazione del prodotto) rilevano spesso una repulsione preventiva, da parte dei partecipanti, rispetto a qualcosa di prodotto *in vitro* in laboratorio, che per di più necessita di impulsi elettrici per crescere, come fosse un "cibo di Frankenstein"²⁷. Il bioeticista irlandese Martin O'Reilly sintetizza in questo modo la reazione di molte persone alla *cultured meat*: «so che la produzione di carne coltivata in laboratorio è sbagliata, ma non riesco a trovarne una vera ragione»²⁸. Probabilmente, alla fine di questo contributo, vedremo che il *moral dumbfounding* non è riservato soltanto alle persone poco avvezze al ragionamento intellettuale.

3.2. Ruolo degli animali

Un'ulteriore questione etica che anima le controversie del mondo ambientalista e vegetariano riguarda il ruolo degli animali che conseguirebbe a una produzione massiva di carne coltivata. Assistiamo infatti a una divergenza di opinioni in merito, che fa emergere una differenza di motivazioni, non sempre del tutto consce, alla base della scelta vegetariana: in breve, si può essere vegetariani perché animati dalla volontà di non far soffrire altri esseri viventi, o perché si ritiene che in qualche modo la carne sia "impura" per il benessere psico-fisico dell'essere umano. Queste due motivazioni non sempre sono incompatibili, dunque non sempre vengono chiaramente allo scoperto, ma nel caso della posizione rispetto alla *cultured meat* sì. Allo stato attuale, infatti, gli animali hanno il ruolo di "donatori" di cellule e di terreno di coltura (sotto forma di siero bovino); la loro sofferenza è dunque praticamente nulla, ma già questa loro minima presenza rappresenta per alcuni un problema: «solo la carne coltivata che fosse prodotta senza l'uso di mezzi di coltura derivati dagli animali sarebbe eticamente accettabile», sentenza in un *policy paper* un team di studiosi di orientamento pro-veg, invocando a gran voce la «bio-fabbricazione» di cellule animali integralmente artificiali²⁹. Che fine farebbero, dunque, in questo orizzonte, animali da allevamento come suini, bovini, ovipari? Che bisogno ne avremmo? E senza di noi, come potrebbero sopravvivere?

²⁶ Il concetto di *moral dumbfounding* è legato in particolare alle ricerche di Jonathan Haidt: cfr. ad esempio J. Haidt, F. Bjorklund, S. Murphy, *Moral Dumbfounding: When Intuition Finds No Reason*, in «Lund Psychological Reports», 2 (2000), pp. 1-23; J. Haidt, *The Righteous Mind: Why Good People Are Divided by Politics and Religion*, Vintage, New York 2012.

²⁷ W. Verbeke, A. Marcu, P. Rutsaert, R. Gaspar, B. Seibt, D. Fletcher, J. Barnett, *art. cit.*

²⁸ M. O'Reilly, *The Ethics of Cultured Meat*, in «The Irish Vegetarian», 13 (2012), pp. 8-9.

²⁹ A. Rorheim, A. Mannino, T. Baumann, L. Caviola, *art. cit.*

Se lo chiedono senza mezzi termini i filosofi e attivisti Patrick Hopkins e Austin Dacey: «supponiamo che prevalga la coltura della carne e che l'industria della carne allevata venga di fatto interrotta. Cosa accadrebbe a tutti questi animali? Gli animali da allevamento sono stati allevati per la loro dipendenza dagli esseri umani, e se la caverebbero male senza questo tipo allevamento». Potremmo anche rovesciare questo punto di vista in senso assolutamente non-antropocentrico, e rilevare che l'essere umano stesso è stato in qualche modo "addomesticato" da questi animali, i quali hanno fatto del loro rapporto con la nostra specie una loro condizione di sopravvivenza. Che cosa ne sarebbe di questo rapporto di addomesticamento reciproco? Hopkins e Dacey, da un punto di partenza utilitaristico, giungono a una conclusione piuttosto conciliante, facendo leva sul concetto di valore intrinseco di ogni forma di vita e prospettando un futuro irenico di convivenza in cui, ad ogni modo, vivrebbe soltanto una piccolissima parte degli animali allevati oggi: «se è vero che troppi esseri viventi, i quali hanno un valore intrinseco, sconvolgono l'equilibrio della popolazione e delle risorse e causano la morte, allora arriviamo all'idea che ci sia un numero specifico di esseri di valore intrinseco che la terra può contenere, una sorta di capacità di carico morale. Se si può sopporre una cosa del genere, allora la carne coltivata non ci impedirebbe di continuare ad allevare animali domestici per soddisfare questa capacità. Ci consentirebbe solo di soddisfare questa capacità e di non uccidere gli animali per il cibo: una situazione che non diminuirebbe il valore intrinseco ma diminuirebbe comunque la sofferenza»³⁰.

Lo scenario prospettato in questa visione è simile a quello che i filosofi olandesi Cor van der Weele e Clemens Driessen chiamano "il maialino nel cortile" (*the pig in the backyard*): «in futuro potremmo avere tutti un maiale nel nostro cortile o nella nostra comunità locale, da cui vengono prelevate alcune cellule staminali ogni poche settimane per coltivare la nostra carne, in una macchina sul piano della cucina o in una fabbrica locale. È un'idea che in una forma o nell'altra si presenta spesso nelle conversazioni sulla carne coltivata»³¹ e che, aggiungiamo noi, sembra riportare in *auge* in un contesto post-moderno il valore sociale che l'animale rivestiva nelle civiltà contadine della nostra tradizione: fino a non poche generazioni fa, infatti, in molte zone rurali d'Italia e d'Europa il modello familiare più diffuso prevedeva il possesso di alcune vacche da cui prelevare il latte giornalmente, e di galline per le uova. In questa cornice, l'uccisione e macellazione di un grande

³⁰ P.D. Hopkins, A. Dacey, *art. cit.*

³¹ C. van der Weele, C. Driessen, *art. cit.*

animale come il suino avveniva, raramente, in un contesto semi-rituale cui partecipava l'intera comunità locale.

Certo, la tecnologia permetterebbe in questo caso di recuperare il valore positivo di questo genere di tradizioni – fondate su relazioni di prossimità interpersonali e interspecifiche, su una vita a stretto contatto con la natura e con gli altri – eliminando però quelli che vengono considerati aspetti negativi, ovvero lo spargimento di sangue, l'uccisione degli animali a scopo alimentare e la sofferenza causata ad altri esseri viventi.

«Il maiale nel cortile o nella comunità, che è allo stesso tempo un animale domestico e un donatore di cellule per la carne coltivata, crea la possibilità di condividere il mondo con gli animali in modo sostenibile e coscienzioso, e allo stesso tempo di non dover smettere di mangiare carne»³².

3.3. *Cannibalismo cruelty-free*

Tuttavia, al polo opposto di questo scenario bucolico, tecnologico ed edenico al tempo stesso, se ne profila un altro non meno plausibile, ma più ambiguo, e sicuramente più *dark*: quello dell'antropofagia, anche se senza vittime. Van der Weele e Driessen non ne fanno menzione, e come loro molti altri studiosi favorevoli alla *cultured meat*, ma alcuni affrontano la questione, come ad esempio i già citati Hopkins e Dacey: «una curiosa conseguenza della capacità di coltivare la carne può sembrare bizzarra [...]: la capacità di coltivare il tessuto muscolare umano, portando così al cannibalismo senza vittime. Si fa fatica a sapere quanto seriamente prendere questo problema e quanto tempo dedicarci. Da una parte, esso innesca più di qualsiasi altro una reazione di disgusto, e fa scattare timori di problemi di salute e di piani inclinati verso feticismi contorti. Dall'altra parte, è probabile che poche persone sarebbero interessate a mangiare carne umana, e anche se lo fossero non è chiaro fino a che punto una tale eccentricità senza vittime costituirebbe un problema morale. Per i nostri scopi quindi, in questa sede, riconosceremo che questo è un problema di cui vale la pena parlare, ma lasceremo in gran parte i problemi del cannibalismo senza vittime per un'altra discussione»³³.

Neanche in questa sede abbiamo tempo e spazio sufficiente per approfondire il problema, ma ci sembra opportuno menzionarlo direttamente, poiché

³² *Ibidem*.

³³ P.D. Hopkins, A. Dacey, *art. cit.*. Altri riferimenti si trovano in: <http://www.futurepundit.com/archives/000846.html>; A. McIlroy, *Will Consumers Have a Beef With Test-Tube Meat?*, in «The Globe and Mail», 27 marzo 2006, <https://www.theglobeandmail.com/technology/science/will-consumers-have-a-beef-with-test-tube-meat/article691088/>

lo scenario del cannibalismo senza vittime ha lo stesso diritto di “cittadinanza immaginaria” di quello del maialino nel cortile. La questione, infatti, merita di essere considerata pienamente da un punto di vista morale, e non rigettata frettolosamente. Essa, tra le altre cose, come spesso fanno gli esperimenti mentali, può farci riflettere maggiormente sulle motivazioni etiche di alcune condotte che diamo per scontate: ad esempio, se accettassimo la prospettiva dell’auto-cannibalismo, o dell’etero-cannibalismo, dovremmo poi stabilire se vi sia qualche differenza tra il mangiare la carne coltivata di una persona viva e mangiare la carne di una persona appena morta. Penso che pochi sarebbero concordi nell’ammettere quest’ultima pratica tra quelle moralmente consentite, ma *perché?* Il *moral dumbfounding*, lo sbigottimento morale, contagia certamente anche i filosofi, ma non può essere un pretesto per non approfondire razionalmente i problemi o tralasciare le questioni più spinose. Lo scenario della carne coltivata, per adesso più immaginario che concreto, ci offre quantomeno la possibilità di farci riflettere eticamente sul presente; e forse anche quella di incidere sul futuro.

English title: Cultivating meat: ethical and ontological reflections about cultured meat.

Abstract

My aim in this paper is to carry out a philosophical reflection based on the state-of-the-art of the literature about cultured meat, in order to show how important is to envisage and deal with the actual questions at stake. Therefore, in the first section I will present the main historical information about in vitro meat; in the second section I will discuss the linguistic-ontological question of whether it can be defined as “meat” or not; and in the third and last section I will relate and discuss the main ethical stances in the ongoing debate.

Keywords: cultured meat; food ethics; vegetarianism; anthropophagy; environmental ethics.

Damiano Bondi
Università degli Studi di Urbino
damiano.bondi@uniurb.it

Edizioni ETS

Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa

info@edizioniets.com - www.edizioniets.com

Finito di stampare nel mese di maggio 2022