



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea
magistrale
in Scienze Filosofiche

Tesi di Laurea

Nutrirsi di problemi

Briciole di filosofia etica e socio-antropologica sull'alimentazione

Relatrice

Ch.ma Prof.ssa Isabella Adinolfi

Correlatore

Ch.mo Prof. Giulio Azzolini

Laureanda

Elisa Marconato

870600

Anno Accademico

2022/2023

Indice generale

L'ANTI-PASTO.....	1
IL PRIMO.....	10
«Nonostante la ripugnanza riguardo alle cose personali».....	10
L'altra metà della mela.....	11
Vestire chi è nudo e nutrire chi ha fame.....	14
Una parentesi forzata.....	17
Il corpo come bilancia giusta.....	22
Attenti al cane.....	27
Sequela Dei: la decreazione.....	38
Senza orecchie come ventre affamato.....	45
Disconosci te stesso.....	48
IL SECONDO.....	54
La mancata rivoluzione del maiale: una (breve) storia.....	60
Nutrirsi di metafore.....	67
Niente sale, passatemi solo un po' di compassione: Liberazione per l'animale.....	70
La Ragione Ragionante: Liberazione dell'animale.....	82
Un cavo teso tra la scimmia e...: Liberazione dall'animale.....	90
Nell'odierna fattoria del Grande Macellaio capitalistico.....	99
IL DOLCE.....	104
Tra digiuno sacro e digiuno profano: il disturbo anoressico.....	106
Un <i>conatus</i> di vomito: il disturbo bulimico.....	111
Una fame da bue?.....	113
Verso l'infinito e oltre: fenomenologia del desiderio.....	115
Malattie dell'infinito presente.....	118
Soluzione: insieme vuoto.....	127
L'AMARO.....	131
Senza tendere la mano.....	132
Amare riflessioni complicano la digestione.....	134
BRICIOLE.....	139
ELENCO DEGLI INGREDIENTI.....	148

L'ANTI-PASTO

Ben altrimenti mi interessa un problema dal quale dipende la salvezza dell'umanità molto più che da qualche curiosità da teologi: il problema dell'alimentazione¹.

Eccola, un'altra che vuole parlare di cucina. E non avete tutti i torti: non solo nel passato periodo di isolamento e reclusione forzata tutti si sono interessati alla pratica culinaria per sopperire alla mancanza di attività, ma l'interesse è esploso in questi ultimi anni a tal punto da poter parlare di ossessione: periodici e rubriche dedicati alla cucina, canali youtube e social adibiti alla riproposizione di ricette (ma anche alla triste presenza dei cosiddetti “mukbang”²); ad ogni schermo siamo bombardati di tutorial e di programmi televisivi, e i cartelli pubblicitari che suggeriscono dove mangiare sbucano da tutte le parti. Ma più che di *foodismo* – il fatto che il cibo abbia invaso ogni ambito del vivere ben oltre la sua funzione di conservazione del vivere – la deriva che sta prendendo induce a parlare addirittura di *foodporn*. Il cibo, si sa, è gratificante prepararlo, è gratificante mangiarlo, è gratificante addirittura presentarlo e vederlo, ma con le nuove, comiche tendenze sta diventando qualcosa di appunto pornografico – derivante, proprio come nell'analogo sessuale, dallo iato tra desiderio e realizzazione, e poggiante sull'anticipazione del soddisfacimento in vece dell'esperienza. Solo in una società sempre a dieta, cioè solo quando è presente, quale simbolo del raggiunto benessere, il cibo può diventare problema filosofico – e in effetti l'ossessione ha fatto venire voglia di parlare di cibo pure a me! Che entri dalla bocca, ed esca dalle orecchie, dunque: le vostre.

Gran parte della nostra vita è in pratica organizzata attorno a questa esigenza: se solo riflettiamo sulla disparità tra tutto il tempo che destiniamo ogni giorno per rendere possibile il nutrimento - alla

¹ F. Nietzsche, *Come si diventa ciò che si è. Ecce Homo e altri scritti autobiografici*, intr. e cura di C. Pozzoli, trad. di C. Buttazzi, Feltrinelli, Milano 2010, p. 181.

² Per chi non fosse aggiornato degli strabilianti ritrovati del digitale, si tratta di canali in cui una persona ingurgita spropositate quantità di cibo davanti alla telecamera, affinché gli utenti abbiano la possibilità di dar vita alle fantasie alimentari (pregustare cibi che non si assaporeranno mai) o mangiare “insieme” a qualcuno. In questo ben poco gratificante fenomeno emerge il bisogno di una dimensione sociale del mangiare che vada oltre la semplice soddisfazione fisiologica, dimensione che sta evidentemente venendo meno.

coltivazione e crescita, alla raccolta e macellazione, alla lavorazione e imballo, al trasporto ed esposizione, alla vendita e acquisto, alla preparazione e consumo - e i rari istanti riservati a pensare a cosa è il nutrimento in sé e per sé; se solo ci figuriamo l'acquirente medio che non questiona mai gli alimenti e l'alimentazione, e anzi se ne sta impassibile di fronte allo scaffale carico di decine di marche di cereali, allora, magari, il mio proposito di concentrarmi sul cibo non risulterà pretesto campato in aria tanto per riempire le pagine di una tesi. Da studente di filosofia affronto l'argomento "cibo" come concetto scevro delle sublimazioni culturali cioè con l'intenzione di focalizzarmi sull'atto di nutrirsi in quanto tale; ponendomi la domanda "in che modo le nostre intuizioni e ragionamenti sul mangiare influenzano quello che mangiamo e come?" mi propongo di svelare cosa c'è dietro il cibo, e chi è l'uomo attraverso esso: una via d'accesso laterale, una strada ferrata anche se non segnata distintamente sulle carte, per riaprire la domanda sulla Natura, sulla natura umana e sulla natura dell'etica.

Per far questo non seguirò le orme di quegli autori che hanno cercato di "nobilitare" l'arte della culinaria enfatizzando l'analogia del cucinare con il pensare, del gusto palatale con quello estetico, o addirittura del giudizio morale con quello estetico; mi riferisco ad autrici quali Sor Juana, Carolyn Korsmeyer e Janet McCracken citate da Francesca Rigotti nel suo testo *La filosofia in cucina*. Un caso che siano tutte donne? Mi chiedo, sapendo di non sapere risposta, se la propensione a parlare del domestico, del pratico, del vicino sia legato al nostro cromosoma X o la causa è da ricercare nella storia e nell'ideologia che ci hanno volute relegate all'atto quotidiano di manipolare le cose e di pensare ad esse? Quesiti per (altri) filosofi...

In ogni caso la loro analogia tra parola (pensata) e cibo non è campata in aria, e ha anzi radici antiche: Platone - in senso dispregiativo, bisogna dirlo - accostava le persone del retore e del cuoco per l'astuzia con cui lusingano l'anima e il palato coi piaceri, per la capacità di produrre in eccesso. Ma *trait d'union* più evidente è che genere logico-linguistico e genere alimentare condividono lo stesso destino: passare per la caverna della bocca, al crocevia tra la funzione nutritiva e quella respiratoria.

Con la bocca «si respira, si inghiotte, si assapora, si parla; è questo un luogo di transito corporeo sovrinvestito dall'umano che, in questa sede, rompe il suo isolamento esistenziale facendo comunicare l'esterno con l'interno»³. Per ironia della natura nello stesso apparato si confondono il più basso e il più alto, il tipicamente umano (tale ce lo arroghiamo) e ciò che rimane al grado animale: «la parola e i baci, da un lato, e, dall'altro, il mangiare, il bere, lo sputare»⁴. La bocca è tutto questo insieme, una porta (*os-tium*) per inghiottire cibo e “sputare sentenze” la quale, più che la bistrattata ghiandola pineale esemplifica il rapporto, spesso conflittuale, tra anima e corpo, tra ragione e passione. Non è un caso che molti antropologi e sociologi, ma anche storici, si siano occupati con sempre maggior partecipazione del tema del cibo e dell'alimentazione: in esso è stata vista la cifra della cultura, del progresso di una civiltà come, per esempio, parallelo alla cottura degli alimenti (leggasi Levi-Strauss), della sublimazione attraverso il senso estetico oltre, e sopra, quello gustativo. La questione corpo e mente diventa allora quella del rapporto, nell'alimentazione, tra natura e cultura – quanto c'è nell'atto del mangiare di animale? Dove si intravede (se si intravede) l'uomo? E come si rapporta con la sua materialità? Andando al sodo, si può dire in via preventiva che mangiare è sia natura che cultura, partecipa di entrambe, ma in quali ordine e proporzione?

È una questione difficile da digerire, perché nel trattarla c'è sempre, celato, il timore di venire gettati nella “pattumiera del sistema” o risucchiati nel tritatum del mondo bestiale, ma allora è necessario chiedersi come mangia l'uomo *se questo è un uomo*. E non nascondersi dietro la risposta, comoda, della preparazione del cibo: perché anche là, dietro l'artificialità, continua a premere la natura, vuoi nella forma dell'istintivo soddisfacimento del godimento, vuoi nella forma di un immaginario, ipotetico “stato di natura” in cui sfamarsi non sarebbe più occasione di condivisione ma drammatica necessità di sopravvivere. Se si tratta di mangiare senza pensare, o di parlare a vanvera come coloro che vedono nella pizza napoletana un traguardo della civiltà (come bastasse al cannibale di sedere a tavola, forchetta in mano, per misurarsi civile) tanto vale chiudere la bocca.

3 G. Harrus-Révidi, *Psicanalisi del goloso*, in F. Rigotti, *La filosofia in cucina*, Il Mulino, Bologna, 2004, p. 29.

4 R. Bodei, *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, il Mulino, Bologna 2014, p. 134.

Per il galateo il cibo, al di là di qualche forzato complimento alla padrona di casa sulle portate, non dovrebbe essere argomento di conversazione; al contrario ritengo che seguire le persone a tavola sia un ottimo modo per riscontrare le loro teorie sul corpo e sulla mente, perché vedo nel desco un banco di prova per la tenuta dei discorsi sull'umanità dell'umano, che per ora rimane in veste di domanda.

Per il filosofo dei grandi sistemi è un affare talmente elementare da sembrargli incomprendibile il solo porlo come problema, così lontano dallo straordinario da scadere nell'irrilevante. È il caso di ricordargli che pure lui, quando suona mezzodì e preso dalla fame, deve scendere dal piedistallo e sedere a tavola sul suo culo⁵ - quando lo fa, a cosa pensa? Se come Socrate mangia per vivere e non viceversa, come decide di vivere e mangiare?

La filosofia dopotutto nasce come onnicomprensiva messa in dubbio del reale, l'universo passa sotto il suo sguardo critico e indagatore, perché non una cosa così normale, routinario, indispensabile come il cibo? Forse che la sua necessità lo rende per ciò stesso indiscutibile? È proprio nel banale, o nel tramandato come tale, che deve mettere le mani il filosofo: sviscerato, analizzato, decostruito, trasformato, ecc. il cibo si presenterebbe per quello che è, e noi con lui. Dunque che il filosofo vada alla ricerca dello scontato e del cibo – e con la paga di cui mediamente dispone, pure del cibo scontato!

Al di là di divertenti aneddoti sulle preferenze e avversioni alimentari dei nostri buontemponi di filosofi, la letteratura a riguardo è scarna, nessuno di loro si è occupato in maniera esaustiva e sistematica del cibo, nemmeno gli autori che ho selezionato in corso d'opera. Risulta in effetti essere tema secondario rispetto alle grandi domande teoretiche, logiche, esistenziali, scientifiche, ecc. – e non intendo affatto ribaltare la priorità, magari aspettandomi da Nietzsche un'analisi accurata dei suoi salumi torinesi!, quanto piuttosto individuare quei nuclei teoretici che vanno inevitabilmente a influenzare il modo “da filosofi” di consumare il pasto, tali da farne la messa in pratica d'una filoso-

⁵ Mi sono permessa questa volgarizzazione solo per addossare la responsabilità a Montaigne.

fia di vita. Assumere cibo non è questione di scelta (la scelta non è sartrianamente questione di libertà di scelta, siamo gettati in dispensa) e pensiamo solo perché mangiamo, ovviamente, ma retrospettivamente, e se coerenza vuole, ci portiamo il cervello a tavola e parliamo come mangiamo: vita e pensiero sono indissociabili, e dalla soggettività della prima è possibile trovare elementi che ci permettono di decollare verso l'universalità del secondo. È per questa coincidenza tra modo d'essere, di pensare e di nutrirsi che, pur nelle periferie del sistema, le note a margine sul cibo ci incuriosiscono come filosofi: non solo riflettono le specifiche *Lebenswelten*, il modo di questionare la realtà e le risposte che ci diamo, ma anche la loro tenuta.

Come Schopenhauer - l'ascetico che pranzava lautamente in bei ristoranti - involontariamente ci insegna, spesso e volentieri il cibo tradisce i discorsi e quasi parla per noi, ignari di esibirci a tavola come una bestia ripresa di nascosto nel suo territorio.

Il filosofo, specie se un cinico senza buone maniere, alza il piatto per vedere che c'è sotto, e trova che il cibo è un insieme di cose: lavoro e impegno, parola e gesto sociale, pensiero e memoria, umanità e convivialità; è libertà, esistenza, responsabilità, scambio, ecc. tutto insieme in una impegnativa faccenda di testa. Molto più che il semplice atto di "mandar giù", il cibo gli insegna tanto il radicamento nella materia (nel bisogno e nel legame con il piacere) quanto la trascendenza (propria del dovere, della contestazione, della creatività); e il rapporto che instauriamo con esso indica subliminalmente dove e come ci posizioniamo tra queste due polarità ideali. Vi trova insomma l'ambiguità ontologica del suo Esserci: la scelta nella gettatezza in un mondo di necessità, il pensiero laddove c'è un corpo.

Come nella classica, già da altri scandagliata, questione del rapporto mente/corpo, anche il filosofo a tavola si fa strabico davanti a due possibile vie: l'una che dice che "è da mangiare" e non è possibile che non lo sia (la maggior parte dei filosofi li troviamo qui a gozzovigliare); l'altra che dice che "non è da mangiare" ed è necessario che non lo sia (la meno battuta via dell'astinenza influenzata

dal dualismo platonico). “E io ti dico che questo sentiero è inaccessibile se percorso del tutto, infatti non potresti avere mantenimento da ciò che non è mangiabile (poiché non ti è possibile), infatti è lo stesso mangiare e essere”.

Al di là di questo vezzo stilistico, ciò che intendo con difficoltà presentare è proprio la seconda via: quella dello stacco e della differenza dall'animale proprio lì dove sembriamo loro più vicini, nel nutrirci - la via poco invitante della rimozione, della critica, dell'indifferenza, della problematizzazione con esito negativo, senza per questo (o almeno spero!) cadere nel rischio di rendere il cibo un estraneo dell'esistenza, quasi a voler riproporre un mito della caduta dell'anima nella disgrazia del corpo. *Darwin docet* che non siamo caduti, per errore o per colpa, chissà da dove, anzi è proprio il cibo l'argomento teoretico più incisivo per minare, su basi scientifiche, ogni distinzione radicale mente-corpo, inciampo per ogni forma di idealismo.

Nella mente dei filosofi che hanno messo in discussione il *loro* consumo di *quel* cibo non troviamo la ricerca autolesionistica, quanto piuttosto la messa tra parentesi del dato o un esperimento mentale di infedele non-accettazione della terra e della sua intima logica. Ritornando alla scissione natura/cultura credo di poter affermare che nessun filosofo si sia mai sognato di disconoscere l'eccedenza dell'alimentazione umana rispetto allo sfamarsi animale, il dibattito sta semmai nella determinazione della natura di quel surplus. La cultura, ritengo, non basta a riscattare illuministicamente il cibo verso l'uscita dallo stato di naturalità di partenza che egli deve imputare a se stesso in quanto corpo: farlo consegnerebbe il cibo ad una cultura immateriale, puramente simbolica, come se il cucinarlo bastasse a renderlo umano: la tecnologia, le buone maniere, un libro di ricette insolite o esotiche, la storia della pratica sono, sì, prodotti antropici, ma quali sublimazioni del medesimo principio che domina il mondo declinato nella battuta di caccia, nel divorare e l'essere divorati, nell'antagonismo,... Il cibo è *anche* simbolo, non tuttavia riducibile ad esso.

Le proposte *à la carte* che seguiranno: l'articolata riflessione di Simone Weil; la *vexata quaestio* dell'alimentazione vegetariana; la (una) lettura del fenomeno dei disturbi alimentari, vogliono esse-

re l'esposizione di un mo(n)do possibile di diversa relazione con il cibo, quella di una non-azione altrettanto profonda dell'azione, declinata secondo le tre forme di rifiuto. Anche il rifiuto, ritengo, è accanto al piacere una via di accesso all'interpretazione filosofica dell'esperienza, anche nel disgusto si esplica il «libero progetto della persona singola a partire dalla relazione individuale che la unisce a quei diversi simboli dell'essere»⁶, e interrogarlo traccia le linee generali dei disegni della persona.

Nelle tre macro portate che intavolerò, salta all'occhio un rapportarsi al cibo particolare, disturbato e turbato da ciò che la nutrizione comporta fino all'afflizione e al senso di colpa. Poco importa se ciò va a guastare l'esperienza sensoriale: di fronte al piacere del senso del gusto, vuoi per principio vuoi per anteponimento d'un bene altro, essi predicano una certa indifferenza, o quantomeno la neutralità. È molto da filosofi in effetti: fin da Platone abbiamo ricevuto una graduatoria dei sensi che privilegia quelli “nobili” della vista e (meno) dell'udito che guidano il processo speculativo, da quelli “bassi”, papille gustative comprese, declassati per l'intrinseca vicinanza a ciò che è carnale e materiale. In quanto organo tattile, il gusto non solo si attiva tramite un contatto fisico diretto - laddove obiettività e universalizzazione richiedono invece una presa di distanza - ma per conoscere, e conosce sempre e solo il particolare, deve anche necessariamente distruggerlo. Kant neanche lo prende in considerazione proprio perché rappresenta una facoltà che riferisce unicamente alla necessità biologica, provocando godimento in vece della conoscenza – forse che giudichiamo con la ragione se la minestra è buona o insipida?

Spinto al limite la noncuranza per il sapore del cibo, ciò che alcuni filosofi rivendicano è che nulla, neanche andare al supermercato, sia esente da coscienza e responsabilità; che, finché non si materializzerà per magia come nei banchetti di Harry Potter, il cibo viene sempre con condizioni e pone domande: “se”, “come”, “perché io”, “devo”, “scelgo”, “l'Altro”.

⁶ Un altro celebre autore, non più conosciuto per le sue opere di quanto non lo fosse per l'incuria personale: sporco dalla testa ai piedi, smemorato nei pasti e incurante del loro contenuto (purché non sia crostacei, che nausea!), trattò fino al disprezzo il proprio corpo non come corpo che gode ma come attrezzo atto a maneggiare altri attrezzi. La frase è di Jean-Paul Sartre, *L'Essere e il Nulla*, Il Saggiatore, Milano 1984, p. 706.

Nonostante prenda il nome di storia, civiltà, lavoro, amore, l'impulso di nutrirsi in prima persona (doloroso e urgente per molti) rimane, e rimane come epifenomeno dell'unica volontà inesorabile che manda avanti la vita e che, astuzia della Natura, manovra i singoli fantocci illusi di protagonismo.

La mucca che allatta il vitello – immagine che colpì il romanticismo di Goethe – fa presto a rivelarsi una crudele Matrigna, abile a creare il bisogno di piacere ma non a rendere quel che promise allor.

Ma anche negli spogli, deserti campi può crescere una ginestra, destinata a soccombere alla colata mortale senza, per questo, essersi piegata fino a quel momento: è la sfera del consapevole. Uno sguardo capace di trascendere ogni volta la legge dei corpi a mo' di frammento della natura che contraddice se stessa.

Il problema che si apre con la banale domanda sul cibo è quello dell'inizio del microcosmo umano: “di cosa” e soprattutto “come” ci nutriamo, come alimentiamo l'umanità è una via, trasversale e poco convenzionale (magari chissà, anche tortuosa, sconnessa e senza uscita!) per definire la nostra umanità. *Ecce homo. Ma quale homo?*

Se non esistono piccole parti, ma si possono dare trattazioni filosofiche per ogni tema, cercherò di non essere “un piccolo attore” trattando la questione in maniera più teoretica possibile.

Seguitemi orbene: vi invito a cena a parlare della cena (che sia una cosa seria: come Wilde odio le persone che prendono i pasti alla leggera!). E ne tratterò come si cucina un piatto: quanto può essere diverso dallo scrivere un saggio? Dopotutto la conoscenza è interpretabile come un'assimilazione di idee e concetti disparati che, digeriti e metabolizzati divengono attributi del soggetto, proprio come i nutrienti. Lo stesso è il pungolo che mi spinge in cucina o in una sala di lettura: il sentore d'un forte appetito (di conoscenza) e di sete (di sapere). Impugno dunque il mio bastoncino di legno e raccolgo le basi con cui lavorare - ingredienti che troverò nel grande supermercato del libri che nel mondo contemporaneo è la biblioteca, o meglio ancora, quelli del mio orto, frutto del mio pensiero.

Questi sì son più genuini, ma - come tutti i prodotti di produzione propria - più piccoli e meno brillanti, e certamente meno vari: non certo avocado e ananassi troverò nel mio giardino. Ebbene non mi resta che adattarmi alla necessità e attingere un po' qui, dai miei pochi frutti freschi, un po' lì, dai molti prodotti e conservati da altri.

Pensieri selezionati e scomposti nel pian di lavoro: la filosofia è la cuoca che, sapendo riconoscere le proprietà dei singoli elementi e alimenti dà il meglio di sé nell'amalgamarli, cuocerli e condirli insieme in un unico pasticcio, se non gustoso, almeno non indigesto.

Nel mentre che in cucina la cuoca sfacchina, mescola e impasta, voi sedetevi comodi a tavola “verbivori” voraci di Verità, ché tra poco vi sarà presentato il menu del giorno - e se, come spero, questa mia passata di “verbura” soddisferà il languore per un piatto diverso, allora non leggete, mangiate!⁷

⁷ «Leggo nella misura del possibile unicamente ciò di cui ho fame, quando ne ho fame, e allora non leggo: mangio.» (S. Weil, *Lettera quarta*, in *Attesa di Dio*, Adelphi, Milano 2008, p. 30).

IL PRIMO

Una cornice di allegre canzoni, musica e versi, improvvisati dal gruppo di operai e disoccupati al tavolo accanto, racchiude l'emaciata figura di una Simone Weil finalmente di buon umore: dopo le continue privazioni di una (breve) vita, il viaggio in Italia rappresenta un momento di nutrimento spirituale, affettivo ma anche, perché no, calorico: finalmente un piatto di pasta - al sugo, e per di più economico.

Dissolta l'ultima nota, la chiusura della fiaschetteria significa altresì la chiusura di questa parentesi di leggerezza alimentare. E quei carboidrati, prima sublimati dalla gaiezza e fraternità del momento, tornano a essere ciò che sono: la base della piramide alimentare, fonte primaria di energia per l'organismo - e senza la base, crolla la struttura con conseguente denutrizione proteico-energetica e inedia. Proprio questa funzione di mandare avanti la macchina-corpo era ciò che tormentava la filosofa e causava tanto travaglio al suo pensiero quanto, di riflesso, al corpo. Mangiare era per lei uno sforzo, motivo di dolore più che di piacere, in una disposizione così risoluta, determinata a privarsene che costringe a chiedersi: perché?

«Nonostante la ripugnanza riguardo alle cose personali»⁸: una personalità

Lo dico senza volontà di sminuirla, c'era in lei una *meravigliosa* volontà di inefficacia: probabilmente è la causa della durezza geniale che rende i suoi libri così avvincenti – e la spiegazione di una morte che lei stessa s'impose *per eccesso* (aveva già i polmoni colpiti e volle mangiare, a Londra, solo razioni francesi)⁹

Per chi la conobbe questo essere strano, alieno agli affanni che agitano la maggior parte degli uomini¹⁰ appariva prossima a una caricatura da bestiario medievale: agglomerato fantastico dell'archeti-

8 S. Weil, *Lettera sesta, Minuta 1*, in *Attesa di Dio*, Adelphi, Milano 2008, p. 63.

9 G. Bataille, *La vittoria militare e la bancarotta della morale che maledice*, in *L'aldilà del serio e altri saggi*, tr. it. Napoli, Guida, 2000, p. 64.

10 «Portava abiti neri, sgraziati e macchiati. Pareva non vedesse nulla davanti a sé, spesso urtava i tavoli passando. Senza cappello, i capelli corti, irti e spettinati le creavano ali di corvo intorno alla faccia. Aveva un gran naso da ebrea magra, la carnagione giallastra usciva da quelle ali sotto occhiali cerchiati d'acciaio. Metteva a disagio: parlava lentamente, con la serenità di un'indifferenza totale; la malattia, la stanchezza, la miseria o la morte non contavano nulla ai suoi occhi. Supponeva a priori negli altri il più calmo distacco. Esercitava un fascino, e per la sua lucidità, e per le sue idee da allucinata» (G. Bataille, *L'azzurro del cielo*, Einaudi, Torino 1978, p. 51-52).

po socratico, dell'asceta cristiano e del saggio stoico – sua caratteristica più bizzarra?: l'estraneità rispetto a tutto ciò che rappresenta il sale della vita. Per l'amica Petrement era un solitario gnostico che non si adagiava sull'identificazione platonico-evangelica tra Dio, Bene e Giustizia per giustificare una fuga mistica, ma si dava da fare per migliorare la società. E, unitamente ai classici greci, era anche estimatrice di San Francesco – oggi diremmo una hippie: nata con la camicia, si spogliò progressivamente di tutti i suoi averi, distribuendo il sovrappiù del salario a casse integrazione e organizzazioni di aiuto e adeguando il suo alloggio di Le Puy¹¹ alla media delle case di operai e disoccupati: il fiabesco antro d'una “trolesse” insomma.

Lacerata tra le aspirazioni e il senso d'impotenza, tra il desiderio di verità e l'aspirazione a una felicità terrena¹² – scontro che si manifestava nel contrasto con il proprio corpo - risultava all'esterno una donna bipolare: appassionata ma apatica e fredda anche con le figure a lei più care; compassionevole ma disumana agli occhi dei compagni – l'universale, si sa, affascina e irrita insieme; in bocca solo parole di Amore eppure nessuno riusciva ad amarla davvero¹³. Non *lei* doveva essere amata.

L'altra metà della mela

Prima che la sventura uccidesse la sua giovinezza, le fotografie ce ne rivelano la bellezza. Ciò nonostante Simone, da sempre estranea al contatto fisico, non volle coltivare quelle possibilità e rifuggì volontariamente le relazioni amorose, quasi spaventata dall'idea che qualcuno potesse amarla¹⁴. Vediamo perché anche questo aspetto ha un nesso con l'alimentazione e può aver influito nel suo specifico rapporto col cibo. L'amore è il grande tema della filosofia, a partire dall'eloquente etimologia; ma la tensione verso ciò che si desidera, perché privi, non è anche in fondo il nucleo del cibarsi? Coincidenza che il *Simposio* platonico sia ambientato ad un banchetto?

11 Giovane professoressa scompigliata e vestita da uomo che, all'uscita da scuola, infiamma gli animi di operai e disoccupati al caffè, e paga pure il conto. Appena scesa alla stazione, del paesino di Le Puy, tutti s'accorsero con uno sguardo che non si trattava d'un missionario: anzi, per alcuni articoli sensazionalistici, l'Anticristo era arrivato.

12 «Vocazione [di pensatore, ecc.] o vita felice? Che cos'è meglio» (S. Weil, *Quaderni, I*, Adelphi, Milano 1982, p. 379).

13 Vivere con verità significa saper sostare nella paradossalità, l'incarnazione di quell'armonia di tendenze opposte che caratterizza pienamente solo il piano dell'ipostasi divina.

14 «Quando c'è incontro morale, è amicizia. Quando c'è incontro fisico, è amore. Ma solo in quanto può esserci amore senza desiderio. È questo a causarmi, dopo il Luxembourg, una repulsione e un'umiliazione felicemente invincibili: essere oggetto di desiderio» (S. Weil, *Quaderni, I, cit.* p. 185).

La brutta e vecchia Penia di figli ne ha di fatto due: gemella di Eros, la fame è analogamente brama di totalità, di intero, perché ricerca nell'altro da sé il riempimento di sé, indispensabile per ricomporre l'unità autosufficiente che un tempo l'androgino era. Lo sguardo desideroso di pienezza rivolto all'amato è il medesimo con cui guardiamo un pezzo di carne: è un'esperienza di ricomposizione di quell'unità autosufficiente che pensiamo di poter essere, attraverso l'assimilazione. Il rischio che Simone paventava nel rapporto passionale era che l'uomo, incapace di discernere i due piani né di elevarsi dal piano carnale, invece di mantenere nella dualità l'unità delle alterità così come la descrive Hegel (ossia un separato che non è più separato), amasse mangiando l'altro, pretendesse dall'amato di diventare se stesso.

Come il qualcosa di cui ci nutriamo sparisce nel momento stesso in cui ci ristora, cessa di esistere in quanto tale nella misura in cui riempie, ed "il vivente sente il morente"; così nelle relazioni interpersonali ella scorgeva la tendenza a cercare di fagocitare l'altro: amiamo da cannibali o da avvoltoi, dirigendo le nostre preferenze solo a ciò che è assimilabile (di fatto, digeribile) e si accorda alle esigenze del nostro animo, ovunque esso risieda. Saturno che divora i suoi figli raffigura in modo macabro l'amore filiale, quello passionale: una donna-vampiro che prosciuga l'involucro umano, spento e ormai vuoto, raccolto tra le sue braccia¹⁵. Cos'altro è l'anima gemella se non una persona (ossia una maschera) plasmata a nostra somiglianza, narcisistico riflesso delle nostre aspettative, nutrimento capace di apportarci con la sua presenza conforto, energia, stimoli – stesso effetto di un buon pasto¹⁶? Non appena «cessa di essere commestibile, non lo si ama più e lo si lascia a chiunque può a sua volta trovarvi un alimento. L'amore umano è limitato dalle trasformazioni»¹⁷.

Da una parte, nel tempo, l'uomo ama ciò che dell'altro gli conviene – è il regno della violenza, seppur implicita, perché ancor prima di amarlo, l'altro è già posseduto, individuato come un che di "possedibile" (al modo in cui a nessuno verrebbe in mente di poter mangiare uno stivale, ricono-

15 Mi riferisco al quadro *Amore e dolore* di E. Munch.

16 *Pensieri sull'amore, la forza, la giustizia*, tratto da *Pagine scelte*, Marietti 1820, Bologna 2019, a cura di G. Gaeta p. 270. Anche in *Attesa di Dio*, nel commento al *Pater* ci imbattiamo ne «gli esseri che amiamo» all'interno dell'elenco di tutti gli stimoli che danno energia: «ogni cosa che travasi in noi una qualche capacità di agire equivale a un po' di pane» (S. Weil, *Attesa di Dio, cit.*, p. 92).

17 *Ivi*, p. 266.

sciuto precedentemente come incommestibile – a meno di essere un disperato Charlot); dall'altra parte, *sub specie aeternitatis*, l'Amore soprannaturale è più forte della morte, «non fa né subisce ingiustizia alcuna [...]. E quando agisce, non agisce di forza, perché ciascuno acconsente in tutto all'amore. L'accordo che si stringe per scambievolmente consenso è giusto [] (Simposio 196c)»¹⁸. L'amore terrestre è qualcosa che deve essere superato, platonicamente asceso verso arte, la cui cifra non è la trasformazione ma il rispetto¹⁹ tipico di colui che lascia esistere e basta – soddisfatta della sola contemplazione, l'ispirazione artistica «si rifiuta di distruggere, di consumare, di mangiare»²⁰. L'unione (breve) con la bellezza è più vera dell'amore perché l'estetica può vantare il valore dell'indipendenza reciproca del conoscente e del contemplato rispetto alla situazione dell'innamorato-affamato: egli si trova, al contrario, completamente in balia della passione e dell'affezione, suggestionato dal pensiero, dalla presenza, dalla fruibilità dell'altro – di qui il di lei timore quasi anoressico di divorare ed essere divorata, segno di svuotamento di identità. Insomma, di questa affezione di gola che quaggiù chiamiamo amore, sempre sotto dipendenza e condizione (la condizione del cambiamento), Simone non intendeva essere oggetto di consumo, petalo violentato d'un "m'ama non m'ama", e si risolse a rendersi, come alcuni la trovavano, «imman- giabile»²¹.

18 *L'ispirazione occitana*, tratto da S. Weil, *I Catari e la civiltà mediterranea*, Marietti, Genova, 1996, in *Pagine scelte, cit.*, p. 171.

19 «Rispettare ciò che si desidera: fonte della pietà, dell'arte, della contemplazione... Platonismo. Platone. Non vi sono che due forme d'amor: l'amore *tirannico* (*Repubblica IX*), e l'amore *platonico* (*Fedro*)» (S. Weil, *Quaderni, I, cit.*, p. 166).

20 G. Fiori, *Simone Weil, biografia di un pensiero*, Garzanti, Milano 1981, p. 152. E ancora: «è una debolezza cercare in chi si ama, o desiderare di donar loro, altro conforto da quello che ci danno le opere d'arte, le quali ci aiutano per il semplice fatto di esistere» (S. Weil, *Quaderni, I, cit.*, p. 161). Eccola: un'altra nota a margine di Platone! Come ha ben detto, lui, che «è vietato toccare le cose belle» e che, per questo, ogni ricerca e conquista sensuale è per sua natura sadica: guai a chi svilisce l'amore, tanto meglio sarebbe «non appropriarsi di ciò che si ama... non mutarvi nulla... rifiutare la potenza...» (*Ivi*, p. 155).

21 Marie-Magdeleine Davy, *Simone Weil*, Editions Universitaires, Paris 1961, p. 13, in G. Fiori, *Simone Weil, biografia di un pensiero, cit.*, p. 21.

Vestire chi è nudo e nutrire chi ha fame

Se solo avesse seguito il consiglio del dottor Roberts, nutrirsi bene, avrebbe con tutta probabilità superato la tubercolosi, e invece:

*French professor starves herself to death*²²

Non la malattia, ma la privazione accompagnò la professoressa di filosofia a quello che fu definito un «suicidio in stato di turbamento mentale»²³. In realtà in quella luminosa stanzetta d'ospedale Simone aveva mantenuto una sostanziale lucidità mentale: leggeva, scriveva, discuteva con i cari, con il suo caratteristico sguardo sereno e distaccato dalle cose. Dietro l'exasperante insistenza con cui rifiutava ogni cibo solido affinché lo si mandasse ai prigionieri di guerra francesi c'era la consapevolezza di dover morire e l'impossibilità morale di nutrire se stessa, quando loro, i suoi compatrioti, stavano morendo di fame²⁴.

“Delirio! Il morbo la sta facendo farneticare”. “No” – comunicano allo staff medico gli amici stretti – “«mangiava poco anche prima di entrare in ospedale»²⁵, si figuri che anche in tempo di crisi era l'unica francese a stare veramente a tessera!²⁶”.

Come le è venuto in mente – lei che era giudicata da tutti una mente brillante e acuta – di collegare la rinuncia al cibo offertole con la comunanza a coloro cui era negato? Attraverso quale percorso ha sentito di dover seguire questo filo logico fino all'endura? Se nell'istante della morte stanno «la norma e la meta della vita»²⁷, il significato dell'esserci, e lei n'era convinta, allora vale la pena di seguire alcune tappe significative della breve biografia per dare spiegazione e spessore a ciò che appare assurdo. Dopotutto anche il regime alimentare copre gran parte dell'arco della nostra esistenza, e rientra nel cambiamento radicale di tutta l'anima in cui consiste la filosofia.

22 G. Fiori, *Simone Weil, biografia di un pensiero, cit*, p. 9. Così il *Tuesday Express* di Ashford intitola il fatto di cronaca avvenuto il 31 agosto 1943, breve e incisivo, avrebbe catturato la curiosità per questa figura (si sa, i filosofi non sono tutti a posto!) ma non l'interesse per questa povera (letteralmente) sconosciuta che verrà sepolta anonimamente.

23 *Ibidem*.

24 *Ibidem*. «Data la situazione generale e permanente dell'umanità in questo mondo, mangiare fino a saziarsi è un abuso» diceva già in *La connaissance surnaturelle*, Gallimard, Paris 1958, p. 177, in G. Gaeta, *Leggere Simone Weil*, Quodlibet, Macerata 2018, p. 366.

25 *Ivi*, p. 16.

26 *Ivi*, p. 17.

27 S. Weil, *Lettera seconda*, in *Attesa di Dio, cit.*, p. 25.

Senza ulteriori preamboli, entriamo nel vivo della sua biografia, agli inizi del cammino della sua vita quando, giovinetta con occhiali, abiti maschilini e una copia de *L'Humanité* in tasca s'imbatte, filosofa al femminile, nella filosofa femminista De Beauvoir. Dall'incontro-scontro, questa memoria:

Invidiai un cuore capace di battere attraverso la terra. Non so più come avviammo la conversazione; lei dichiarò con un tono tagliente che oggi sulla terra contava una cosa sola: *la rivoluzione che avrebbe dato da mangiare a tutti*. Con un tono non meno perentorio io replicai che il problema non consisteva tanto nel dar la felicità agli uomini, quanto nel reperire un senso alla loro esistenza. Essa mi squadrò e disse. "Si vede bene che non ha mai avuto fame"²⁸.

Sentenza che interruppe da lì in poi i suoi rapporti con quella «piccola borghese spiritualista». Saturata di discorsi vaghi, aveva una diversa esigenza: una «filosofia esclusivamente in atto e pratica»²⁹, in contatto diretto con l'oggetto da conoscere. Di qui i molti anni dedicati ad approfondire la questione del lavoro manuale e intellettuale, della mediazione tra corpo e mondo e tra scienza e applicazione, della sventura e della dignità, dell'abbruttimento e dei diritti, ecc. attraverso l'esperienza diretta. La scopriamo fuggire le astrazioni in fabbrica quale ingranaggio per l'Alsthom, risucchiata nella macchina della Carnaud, o bestia da soma alla Renault «a lasciar lordare per pochi soldi la tua carne servile, la tua carne morta, mutata in pietra dalla fame»³⁰; in sciopero accanto ai minatori, e - per non farsi mancare niente - nei campi insieme a Thibon; ma anche a fare un bagno di realtà in Spagna, volontaria per il fronte repubblicano.

Guidata com'era dall'idea di una solidarietà incondizionata con coloro che «senza morire sono divenuti delle cose per tutto il corso della loro vita»³¹ - nella convinzione che solo vivendo personalmente la miseria umana risulta possibile accettare le condizioni di esistenza dell'esistenza - ella scelse che il suo posto fosse accanto agli ultimi, poco importa se ci si ricopre di catrame.

Alla base delle scelte esistenziali del filosofo – quantomeno del filosofo che avverte l'impossibilità di “starnare fuori” e che rifiuta di arrestare la sua vita a un livello astratto di conoscenza - v'è il prin-

28 S. de Beauvoir, *Memorie di una ragazza perbene*, Gallimard, Paris, 1958, p.331, in M. Zani, *Invito al pensiero di Simone Weil*, Mursia, Milano 1994, p. 22. Corsivo mio.

29 S. Weil, *Quaderni, IV*, Adelphi, Milano 1993, p. 396.

30 *Poèmes, suivis de Venise sauvée; Lettre de Paul Valéry*, Gallimard, Paris 1968, p. 13; in G. Raimbault, C. Eliacheff, *Le indomabili, Figure dell'anoressia: Simone Weil, l'imperatrice Sissi, Caterina da Siena, Antigone*, Leonardo Editore, Milano 1989, p. 26.

31 S. Weil, *Oeuvres Complètes*, Gallimard, tomo II, vol 3, p.231, in Zani, *Invito al pensiero di Simone Weil, cit.*, p. 73.

cipio secondo cui la realtà concreta, affinché sia conosciuta (e nella conoscenza, la rivoluzione) debba essere vissuta dall'interno perché è nella pratica, della mente e del corpo (o della mente nel corpo) che risiede il proseguimento della ricerca teorica e la messa in gioco della validità di quelle teorie³². Perché azione e pensiero devono sempre coincidere, finanche nel mangiare. Se la tavola è, per tutti noi, luogo di condivisione con gli altri, allora anche entrare in cucina è un modo concreto di varcare la soglia delle differenze di classe – differenza sociale che Bourdieu ha acutamente individuato all'origine della stessa percezione del gusto³³. Anche il cibo è una delle tante barriere sociali di cui ripudiava l'esistenza, perciò se ella, smessa la tuta operaia, continuava a rifuggire il *suo* nutrirsi e il *suo* pensiero di nutrirsi, il motivo era che erano *suoi*, ossia appendice di una privilegiata condizione sociale in cui il cibo volendolo sarebbe disponibile. Nell'identificazione di abbondanza e depauperamento, a mangiare quanto la sua posizione permetteva, instillandosi di nuovo nei privilegi borghesi, sarebbe stata “fuori posto” quanto Alessandro Magno all'umile desco di Diogene. Già dagli scritti d'esordio prende forma una filosofia comunista in senso lato: una marxiana “marziana” che militava nel sindacalismo anarchico contro ogni forma di potere statalizzante, partito compreso; una rivoluzionaria umanista che intendeva la questione sociale come inseparabile dalla questione religiosa – ossia questione di coscienza. E questo fin dalle prime esperienze biografiche, a partire dall'umiliazione di Versailles quando, bambina, si impresse nella sensibilità e nell'intelligenza un orientamento che la spinse ad abbracciare sempre la causa dei vinti e la protese alla ricerca non tanto dell'inattuabile elisione, quanto di un equilibrio tra diseguali nella logica della *forza*.

32 «Ma quando si è dentro, com'è diverso! Ora, è così che sento il problema sociale: una fabbrica dev'essere [...]un luogo dove ci si urta dolorosamente ma tuttavia anche gioiosamente con la vita vera» (Lettera a Albertine, tratta da *La condizione operaia*, SE, Milano 1884, in *Pagine scelte*, cit., p. 107).

33 Non solo il cibo è indicatore dello status di benessere raggiunto, come fa presente Nietzsche: «A che cosa mirano dunque questi conviti? A essere rappresentativi! Ma di che cosa, per tutti i santi? Della classe? - No, del denaro: non si ha più classe» (F. Nietzsche, *Aurora*, § 203, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1964-2004) - ma il gusto stesso declinato nella gerarchia buono/cattivo, raffinato/grossolano è socialmente costruito, trasmesso all'interno di una certa classe, ereditato dai membri di quella classe e utilizzato come segno di distinzione dalle altre, inferiorizzate.

Una parentesi forzata

Il senso di repulsione per l'abuso e il sopruso della forza è condensato nell'analisi dell'*Iliade*, poema-specchio in cui si riflette l'intera storia dell'umanità e che costituisce un'indagine metafisica sulla questione della forza stante al centro di ogni vicenda terrena.

Percepita dall'uomo quale sovrana assoluta delle proprie azioni esteriori, la forza non è una qualità acquistabile che egli possa darsi da sé; tutt'altro: mobile e pendolare, essa, piombando dall'esterno, pesa egualmente su tutti e si impossessa e del vincitore e del vinto, entrambi trasformati in cose dal contatto con la spada³⁴, entrambi sventurati. Siccome colui che esteriormente si avvale della potenza fisico-sociale, pure ne è paradossalmente posseduto e trascinato, anche in lui, vincitore, Simone riconosce una vittima, uno schiavo, un operaio, un mendicante – in breve, un uomo soggetto alle medesime leggi che governano il mondo naturale.

Miglior modo di sottrarsi all'ingranaggio sarebbe idealmente parlando il rifiuto totale, l'unico ragionevole: la compassione, che impone l'uso moderato della forza stessa, non servirsene fin dove è possibile ma fin dove è giusto, nella consapevolezza della volubilità della fortuna. Accorgersi della comune soggezione alla forza e del suo effetto disumanizzante portano l'uomo a sollevarsi dalla pressione della necessità (equivalente di *force* negli scritti successivi), e sulla carta verso un sentimento di cosmopolitica fratellanza: «Tutto in questo mondo è esposto al contatto della forza, senza eccezione alcuna, a parte l'amore»³⁵. Solo l'amore impersonale, cioè la compassione, in quanto insignita d'incondizionatezza, consente di comunicare con gli altri senza mangiarli, senza distruggerli – tale compassione è «direttamente proporzionale all'accettazione della propria sofferenza»³⁶.

La richiesta di mandare i suoi viveri ai francesi affamati, difficilmente praticabile lì per lì, non era l'atto volontaristico e martirizzantesi del singolo individuo (in tal caso sarebbe privo di importanza) quanto una protesta impersonale all'abuso della forza, «il grido di dolorosa sorpresa che suscita nel

34 Uniformità della sventura perché la freddezza dell'acciaio è distribuita parimenti sulla punta e sull'impugnatura. In S. Weil, *L'ispirazione occitana*, cit., p. 171

35 *Ibidem*.

36 S. Weil, *Quaderni, II*, Adelphi, Milano 1985, p. 228.

profondo dell'anima il male inflitto» e che «sorge sempre dalla sensazione di un contatto con l'ingiustizia attraverso il dolore»³⁷. Come gli scioperi della fame puntano a richiamare l'attenzione su un'ingiustizia subita, così in quel gesto paradigmatico Simone vedeva non una forma di carità individuale né la ricerca di riconoscimento civico per la propria caratura morale³⁸, ma la presa di consapevolezza dell'iniquità della situazione e il segno tangibile³⁹ di una possibile contro-spinta rispetto alla forza: ad essa bisogna risponderle con la facoltà dell'amore soprannaturale e del consenso al bene, facoltà che, instaurando rapporti interpersonali sotto l'impronta della compassione per la condizione umana⁴⁰, permette all'uomo di realizzarsi compiutamente, di diventare ciò che è, e di imitare l'equa distribuzione divina della pioggia e della luce del sole su tutti⁴¹. Concepire e approntare l'uguaglianza nella società reale è un'operazione contro-naturale, e stupefacente solo nella misura in cui non sia assimilabile ad un'operazione di "acquisto": la carità «dell'uomo provvisto di pane [che] ne dia un pezzo a chi ha fame» non è diverso dal gesto con il quale si compra un oggetto, se ha di mira l'aumento del proprio senso di potenza. Vedere e volere che l'altro, lo sventurato così misero e tapino da apparire invisibile, conservi ed eserciti la sua volontà, la «facoltà di libero consenso»: questa è uguaglianza, di più: "questa è armonia e proporzione", avrebbe esclamato Pitagora. Ma per vederlo, per persuadersi che l'altro è un essere umano, bisogna che, come nelle fiabe, la

37 S. Weil, *La persona e il sacro*, tratto da S. Weil, *Morale e letteratura*, trad. N. Maronger, ETS Editrice, Pisa, 1990, in *Pagine scelte, cit.*, p. 181.

38 Colui che è stato mosso a compassione perché ha avuto la capacità di concepirla in un'altra circostanza materiale e sociale, colui che, mentre si domanda perché è permesso che l'affamato abbia fame, si dirige automaticamente a cercare del pane ancor prima di ricevere risposta, colui «ha già ricevuto il suo salario con quel solo pensiero. Il Cristo ringrazia coloro i quali non sapevano a chi stessero dando da mangiare» (S. Weil, *Attesa di Dio, cit.*, p. 112).

39 «La beneficenza – nutrire, vestire, ecc. - non ha valore in se stessa, ma come segno» (S. Weil, *Quaderni, II, cit.*, p. 234).

40 Con l'amore naturale si ama solo un nome proprio, mai l'universale in senso proprio: l'esperienza umana parte dal particolare e al particolare si rivolge.

41 «Il nostro amore deve avere quella stessa estensione attraverso tutto lo spazio, quella stessa uguaglianza in ogni porzione dello spazio che ha la luce del sole». In *Attesa di Dio*, p. 56. Dalle penetranti immagini di Platone, la Weil recupera e tiene cara l'assimilazione di Dio al Sole che «dà e non riceve niente in cambio» (S. Weil, *Quaderni, II, cit.*, p. 86).

principessa diventi la guardiana d'ocche e il principe il povero: bisogna mettere il proprio io nel corpo dell'altro⁴², rifiutarsi di bere dall'elmo pieno d'acqua quando tutti intorno sono assetati⁴³.

L'Amore soprannaturale di cui parla Weil è per tutti sì, ma nella amara consapevolezza che se il *malheur* della sottomissione alla necessità naturale ci livella sul piano metafisico (rendendoci tutti oscillatamente diseguali), non così l'oppressione sociale la quale è un'aggiunta umana, storica, contingente⁴⁴. Nel discorso sull'ineluttabilità del principio della forza, quello sulla disuguaglianza sociale tenta di mimetizzarsi e di farsi mandar giù come dato di fatto, una disparità naturale, ma (con buona pace della narrazione neo-liberista) ci sta come un pezzo indigesto e Simone, da marxista qual era, l'ha sputato fuori dalla sua riflessione: la disparità sociale tra classi non è che una costruzione ideologica e come tale può essere de-costruita, attenuata, livellata. Se venire a capo del problema della forza è impossibile, ed etichettarlo come "problema" addirittura illogico, non la sventura - il grande enigma della vita umana - che è intrinsecamente ed essenzialmente un male sociale, e nel sociale può trovare riscatto - chi patisce la fame "grazie a" uno stipendio da fame certo non trova godimento nel principio dell'obbedienza alla necessità divina o nel pensiero che prima o poi, chissà quando, la forza muterà prescelto. È con loro, tra quelli che non contano per nessuno, che troviamo la Weil, non mai tra i privilegiati, i burocrati, gli imprenditori, gli affaristi, ecc. i quali, seppur non moralisticamente colpevolizzabili del possesso della forza, niente mettono in atto per ridimensionare la lotta per la potenza e il peso dei loro privilegi⁴⁵.

42 «Nutrire chi ha fame; l'atto di nutrire è semplicemente il segno che si riconosce che egli esiste» (*Ivi*, p. 243). per la filosofa ciò che ha pienamente valore è il segno improntato dall'impersonale e orientato all'impersonale, ma senza il gesto concreto di nutrirlo, il suo riconoscimento è fittizio.

43 Mi riferisco all'aneddoto sul leggendario gesto di Alessandro Magno che, per solidarietà coi soldati traversanti il deserto, rifiutò di dissetarsi, citato in *Ivi*, p. 249. Amare il prossimo tuo, compatirlo «significa desiderare per lui il sollievo materiale più che il progresso spirituale» (S. Weil, *Quaderni, IV, cit.*, p. 231).

44 «Sembra che l'uomo non riesca ad alleggerire il giogo delle necessità naturali senza appesantire nella stessa misura quello dell'oppressione sociale, come per il gioco di un equilibrio misterioso» (S. Weil, *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1983, p. 68).

45 Lotta per la corsa al potere, possesso e difesa dei privilegi sembrano guidati dal puro e semplice egoismo dell'unico con la sua proprietà: "volesse il cielo che così fosse!", si lascia scappare la Weil: non sarebbe quantomeno un'azione illimitata. La verità è che non sono i singoli capitalisti "cattivi" ma il Capitale, la legge che domina il sociale e che richiede a ciascuno di sacrificare gli altri e perfino se stessi per il suo scriteriato, indeterminato accrescimento. Non è il benessere che estinguerà livellerà le disuguaglianze, perché nel viaggio al termine della notte l'uomo trova (o cerca di trovare) non il benessere ma la potenza – ed essa «asservisce tutti, potenti e deboli» (*Ivi*, pp. 53,54 e 56).

E quando quei sofferenti e affamati non avevano gli strumenti intellettuali per rappresentare se stessi e la propria condizione, Weil sentiva di dover divenire coscienza della loro sofferenza e della loro fame attraverso la sua voce e il suo corpo.

Dall'*amor fati* di ascendenza greca la filosofa ereditò la rivelazione che tutto fosse al suo posto nel mondo, tuttavia ciò non coincise (come non avvenne negli stoici, in Spinoza o in Nietzsche) in una passiva rassegnazione a un mondo sociale dove, in effetti, «nulla è a misura d'uomo; c'è una sproporzione mostruosa tra il corpo dell'uomo, lo spirito dell'uomo e le cose che costituiscono attualmente gli elementi della vita umana»⁴⁶.

Dopo che dai vasi alla sua soglia, Zeus ha distribuito casualmente beni e mali, «il resto dell'anima [la parte non eterna, per dirla con Plotino, e della quale Dio continua a prendersi cura] è abbandonato al volere degli uomini ed è in balia delle circostanze. Così tocca agli uomini badare che non venga fatto del male agli uomini»⁴⁷. Ella infatti non si ritirò nell'arida contemplazione, ma continuò a militare - a favore dell'uomo nella sua materialità, delle sue condizioni materiali - «in modo reale e non fittizio; e questo può avvenire soltanto mediante *i bisogni terrestri* dell'uomo»⁴⁸ perché se vogliamo che l'uomo si elevi e apporti miglioramenti all'umanità, non si può lasciarlo senza cibo, in condizioni misere di vita.

In continuità con l'altra sua guida intellettuale, Marx, da cui ereditò la grande idea che «nella società come nella natura tutto si svolge mediante trasformazioni materiali. [...] Desiderare non è nulla, è necessario conoscere le condizioni materiali che determinano le nostre possibilità di azione»⁴⁹, e contro la pura astrattezza dei borghesi diritti della persona, la Weil pose l'attenzione sull'imperativo etico-politico di garantire che tutti gli uomini *nella loro concreta realtà fisica* di braccia, occhi, pensieri, tutto⁵⁰, abbiano i beni materiali sufficienti per un'esistenza dignitosa e necessari per un miglioramento interiore.

46 *Ivi*, p. 108

47 S. Weil, *La persona e il sacro*, cit., p. 200.

48 S. Weil, *Obbligo e diritto*, tratto da S. Weil, *La prima radice. Preludio a una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*, SE, Milano 1990, pp. 13-18, in *Pagine scelte*, cit., pp. 237-238. Corsivo mio.

49 S. Weil, *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, cit., p. 22.

50 S. Weil, *La persona e il sacro*, cit., p. 177.

Il pensiero è un lavoro, e per fare bisogna essere liberi. L'esistenza stessa della libertà umana richiede che sussistano le condizioni concrete che ne permettano una piena esplicazione, altrimenti dietro l'agire si celerebbe la coercizione del bisogno. Se libertà, come dice la Weil, non è un rapporto tra desiderio e soddisfazione dello stesso, ma la messa in prova delle proprie attitudini rispetto a un fine preposto e dunque anteposizione del pensiero rispetto alle azioni concernenti i mezzi, allora tale preliminare considerazione da parte dell'intelletto non deve trovarsi nelle condizioni di sottomissione (alle cose e alle persone) cui i bisogni sensibili costringono, o sarebbe una scelta tanto libera quanto quella di Jean Valjean. All'affamato non elargire riso, dice Confucio, ma insegnagli a coltivarlo: in pratica forniscigli gli strumenti e le condizioni materiali per un autonomo sostentamento.

L'obbligo ha da essere ascritto alle esigenze specifiche dell'essere umano⁵¹, primariamente fisiche (la più evidente e impellente delle quali è la fame), e conseguentemente intellettuali: *primum edere, deinde vivere, demum philosophari*⁵²) – queste esigenze sono addirittura sacre per la filosofa, nel senso di incondizionate: «la loro soddisfazione non può essere subordinata né alla ragione di Stato, né ad alcuna considerazione di denaro, di nazionalità, di razza, di colore, né al valore morale o altro attribuito a una data persona»⁵³.

In queste parole, leggiamo l'espressione di un marxismo indirizzato ad «una moralità superiore»⁵⁴, orientato affettivamente ai grandi ideali di solidarietà ed eguaglianza, e rivoluzionario⁵⁵ solo nella misura in cui fosse stato capace di realizzare d'un colpo la pienezza dell'uomo, in tutti i sensi.

51 «L'obbligo ha per oggetto i bisogni terrestri dell'anima e del corpo degli esseri umani quali essi siano. A ogni bisogno corrisponde un obbligo. A ogni obbligo corrisponde un bisogno» (*Dichiarazione degli obblighi verso l'essere umano*, in *Écrits de Londres et dernières lettres*, Gallimard, Paris 1957, in *Pagine scelte*, cit., p. 228).

52 Vivere non è ancora pensare, ma da qualche parte deve pur partire: non ci si accultura a stomaco vuoto.

53 *Ivi*, p. 230.

54 S. Pétrement, *La vie de Simone Weil, I*, Fayard, Paris 1973, p. 422; in G. Fiori, *Simone Weil, biografia di un pensiero*, cit., p. 117.

55 Assunta dalla burocrazia del partito sempre più come fine in sé, e dunque improduttiva, la rivoluzione weiliana è invece intesa in un quadro di lotta di classe, operai e pacifismo come uno strumento di *lotta contro tutto ciò che ostacola la vita*. L'obiettivo finale sarebbe una divisione di responsabilità tra operai e dirigenti – per questo il suo è stato tacciato di irrealistico utopismo.

Il corpo come bilancia giusta⁵⁶

Uno sventurato giace sulla strada, mezzo morto di fame. Dio ne ha misericordia, tuttavia non può mandargli del pane. Ma io sono là, per fortuna non sono Dio; io posso dargli un pezzo di pane. È la mia unica superiorità s Dio.⁵⁷

Noi ci dimentichiamo di sfamare, o trovare un alloggio per gli altri; per noi mai. E perciò per amare veramente gli altri, bisogna imparare a non amarsi, a dimenticarsi di mangiare, come ce lo dimentichiamo, quando si tratta di altri.⁵⁸

Nei Vangeli Gesù ha vestito e nutrito: si è rivelato agli affamati moltiplicando i pani e i pesci, e ancora oggi il suo corpo si transustanzia nel pane eucaristico; è probabile che le Nazioni Unite dovranno rivolgersi a lui per raggiungere l'ambizioso, sempre procrastinato obiettivo della "Fame Zero", non avendo ancora chiaro quale possa essere la (preferibilmente sollecita) soluzione a un livello globale di fame e denutrizione senza precedenti⁵⁹. Quando i dati nudi e asettici non impressionano, lo fanno efficacemente le immagini di bambini pelle e ossa e col ventre gonfio, lo sguardo rivolto a noi – immagini che (intra)vediamo circoscritte negli spot umanitari tra un talk show e l'altro, o negli annunci "pubblicitari" prima del tutorial youtube su cosa mangia l'influencer per mantenersi in forma. La verità è che la consapevolezza che un bambino da qualche parte sta morendo rimane, al di là della filantropia salva-coscienza, un rimorso con cui conviviamo, un'amarrezza tollerabile tanti gli «emollienti morali per lenire una coscienza sporca»⁶⁰: questo succede quando un problema collettivo interessa una parte di mondo, una parte che non è la nostra.

Come avrebbe reagito Simone, lei che scoppiò a piangere alla notizia della carestia cinese, possiamo immaginarlo; ma anche lei, attivista agguerrita, sapeva che le iniziative pratiche per porre soluzione a questa polarità alimentare non ce le offre la sensibilità, sapeva che un pio desiderio non gui-

56 S. Weil, *Quaderni, I, cit.*, p. 276.

57 S. Weil, *Quaderni, IV, cit.*, p. 210.

58 L. Tolstoj, *Il primo gradino ed altri scritti*, A.I.I. M. Manca, Genova 1990, p. 10.

59 Come senza precedenti è il paradosso per cui il cibo per sfamarli a sufficienza ci sarebbe! «Al giorno d'oggi», spiega Raj Patel (economista britannico coinvolto nel problema della crisi alimentare), «produciamo più cibo di quanto sia mai accaduto nella storia dell'umanità, eppure più di una persona su dieci sulla Terra ha fame. L'inedia di 800 milioni coincide con un altro primato nella storia: gli affamati sono sopravanzati dal miliardo di abitanti sovrappeso del pianeta» (R. Patel, *I padroni del cibo*, Feltrinelli, Milano 2007, p. 7).

60 *Ivi*, p. 9.

da l'azione e che l'indignazione da sola non basta se non a darsi una parvenza di dignità: riguardo alle cose umane non si può adagiarsi nell'irriflesso proponimento al cambiamento, bisogna sì capire ma «non vi è alcuna opposizione, come io credevo, tra la regola spinoziana [...], considerata come salvaguardia intellettuale e l'azione sociale»⁶¹. Come agire? Oggi il male estremo parrebbe richiedere l'estremo rimedio di un'organizzazione globale sovra-nazionale. Ma questo grosso animale collettivo, un apparato burocratico-direttivo⁶² divorante l'individualità, la nostra filosofa anti-autoritaria e individualista non l'avrebbe mai proposto, neanche nella idilliaca forma di un'associazione (allargata) dei Cavalieri della Tavola Rotonda come quella organizzata da bambina⁶³. Anch'esso presupporrebbe la sovra-imposizione di una disposizione interiore, laddove invece le condizioni oggettive «a titolo di limite ideale»⁶⁴ dovrebbero consentire un'organizzazione sociale priva di oppressione.

Ma come eliminare l'oppressione alla radice, tra le altre cose, della disuguaglianza alimentare? Affatto rassegnatosi allo stato di cose degli anni '30, Simone apre il suo ricettario e suggerisce il menu dell'avvenire, da consegnare a tutte le osterie affinché chiunque avesse di che mangiare (secondo bisogni) e saldare il conto (secondo disponibilità): soppressione della grande industria e rinnovamento del rapporto tra lavoro e scienza, ricostituzione del rapporto dell'uomo-mondo attraverso il lavoro manuale, biunivocità tra questo e il capitale intellettuale, ma soprattutto decentramento. Il cambiamento, se avverrà (il se è d'obbligo dato che «viviamo un'epoca priva di avvenire» in cui «non c'è più speranza»⁶⁵), non sarà calato o imposto dallo Stato che dallo *status quo* non si schioda,

61 S. Weil, *Quaderni, I, cit.*, pp. 154-155. Dunque conoscenza non coincide con, e non si ferma a, contemplazione estatica, anzi il materialismo è sia metodo di conoscenza simbolica del mondo sia di messa in atto. L'educazione al pensiero, la conoscenza del mondo, mirano a realizzare il rapporto tra pensiero e azione che è la virtù: perché «è nel momento in cui esercitiamo realmente il metodo che cominciamo a esistere realmente» (S. Weil, *Lezioni di filosofia*, a cura di M. C. Sala, Adelphi, Milano 1999, p. 70).

62 È la forma apparato (militare, poliziesco, burocratico) e non l'esistenza della proprietà privata dei mezzi di produzione all'origine delle disuguaglianze: si ha sfruttamento ogniqualvolta lavoro intellettuale e manuale siano separati, laddove il primo sia alla direzione dell'esecutivo. Anche un'organizzazione del genere, sovra-nazionale, per quanto umanitaria nelle intenzioni, non sarebbe equa nel regolare l'equa distribuzione delle risorse. La vera «rivoluzione che darà da mangiare a tutti» poggia sull'abolizione dell'oppressione sociale. E ciò non può avvenire per tramite d'un organismo centralizzato, mano visibile (o appendice) del potere economico: il rischio maggiore sarebbe che «la collettività si impadronisca di tutto ciò che l'individuo non è in grado di dominare» (S. Weil, *Riflessioni* p. 110).

63 G. Fiori, *Simone Weil, biografia di un pensiero, cit.* p. 31.

64 S. Weil, *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, p. 42.

65 *Ivi*, p. 12.

ma “dal basso”: si tratta di «lottare per creare le condizioni di un lavoro libero e cosciente», ossia punto di partenza è la coscienza. Coscienza di classe ma anzi tutto, coscienza di sé.

In certi ambiti del sociale, nell’epoca dei grandi partiti di massa, la soluzione pare essere più che altro una ri-soluzione personale, nel senso che il percorso verso l’umano rispetto dell’essere umano attraverso gli obblighi non può costituire a sua volta un obbligo imposto dall’alto del sociale, ma essere un ammaestramento individuale che attraverso l’esempio conducesse l’anima alla conversione. Che lo schiavo baciato dal Sole venga ucciso dai compagni è indizio che il rivolgimento dell’anima sorga *sponte sua* dall’interno e che la figurativa rotazione dell’anima, «di per sé non trasferibile a un intero popolo, e che tuttavia ha indubitabilmente effetto comunitario»⁶⁶, interessa la singolarità, la ragione individuale, la coscienza che, se è sempre in preda al destino esteriore, non lo è interiormente⁶⁷. Nella sua e nostra anima «vi è già un’inclinazione naturale, debole, ma che esiste, ad alleviare i mali»: affinché il cilindro rotoli giù dal piano inclinato, ossia per agire in modo da soccorrere chi è in stato di bisogno, non si deve accrescerne l’inclinazione ma abolire gli ostacoli di percorso: la disattenzione e l’interesse impediscono alla compassione di esercitarsi: «un solo pezzo di pane dato a qualcuno che ha fame è sufficiente a salvare un’anima – se è dato nel modo giusto»⁶⁸.

Anche in questo passo significativo:

Tutti i cristiani sanno di dover udire, un giorno, Cristo dir loro: «ho avuto fame e *tu* non mi hai dato da mangiare». Tutti si rappresentano il progresso come un passaggio a uno stato della società umana nel quale, prima di tutto, la gente non soffrirà la fame. Nessuno a cui la domanda venga posta in termini generali, penserà che sia innocente chi avendo cibo in abbondanza e trovando sulla soglia della propria casa un essere umano mezzo morto di fame, se ne vada senza dargli aiuto.⁶⁹

la filosofa parla al singolare e sembra chiamarci in causa direttamente: “non rivolgerti ai grandi sistemi e non adagiarti nel pretesto che la singola azione non può cambiare il mondo, fai quel che

66 G. Gaeta, *Leggere Simone Weil*, cit., p. 218.

67 S. Weil, *Quaderni*, I, cit., p. 163.

68 S. Weil, *Quaderni*, IV, cit., p. 117, corsivo mio. Questa è la manifestazione concreta del richiamo cristiano all’amore verso il prossimo: amarlo lo sconosciuto «prostrato ai bordi della strada» come se stesso significa «dargli da mangiare, anche se non se ne avesse abbastanza per sé, non per amore di Dio ma perché ha fame» - prodigarsi in opere buone per amore di Dio non è diverso, per la Weil, dall’obbedienza del cane ai comandi del padrone (rotola, fai il morto) in cambio del biscottino: è ancora una «sensibilità animale» (*ivi*, p. 155). Considerare ogni essere umano, in quanto pensante, come degno di soccorso e amore in se stesso e senza aspettativa di ricompensa, questo è sovranaturale.

69 S. Weil, *Obbligo e diritto*, cit., p. 238.

devi, accadrà quel che può». Magari il problema non si risolverà ma «l'azione compiuta in questo modo è una leva. *Può darsi* che essa conduca a situazioni migliori – nelle quali il dovere è meno commisto di male. Può darsi solamente»⁷⁰.

Tutto ha dimensione etica, anche mangiare, tanto più che la fame ci rivela noi stessi: come rispondiamo agli imperiosi crampi di stomaco? Per gli egizi giustificabile era l'anima che dopo la morte potesse dire: «non ho fatto patire la fame a nessuno»⁷¹, per Weil, convinta che l'azione morale sia categorica e non ipotetica, non è diverso: si agisce bene, si soccorre chi ha fame e si mangia con coscienza, non per un fine ma perché è giusto, «non per pietà, o per simpatia, o per capriccio, [...] neppure per un effetto naturale del temperamento, ma per desiderio di fare quanto giustizia esige»⁷² nella stoica consapevolezza che la virtù sola è in nostro potere⁷³. Simone Weil più che ingenuamente ottimista fu speranzosa nell'idea che l'unica soluzione possibile sia reclamare l'autogestione dei singoli⁷⁴, che - previo riconoscimento di non essere dei meri consumatori - possono vivere in maniera diversa⁷⁵; certo l'incarico è disagiata per l'uomo contemporaneo, ma senza lo sforzo, «l'insperabile è chiuso alla ricerca e ad esso non conduce nessuna strada».

E se tutti agissero secondo giustizia nel «considerare sempre le piccole cose come una prefigurazione delle grandi»⁷⁶ e coltivando gli elementi omogenei e infinitamente piccoli⁷⁷ sarebbe già un primo

70 S. Weil, *Quaderni, I, cit.*, p. 275.

71 *Ibidem*.

72 S. Weil, *Quaderni, II, cit.*, p. 42. Così, nell'atto di nutrire chi ha fame il Cristo non è il fine ma la causa: «che l'io sparisca in modo tale che il Cristo per mezzo dell'intermediario costituito dalla nostra anima e dal nostro corpo soccorra il prossimo» (*ivi*, p. 321).

73 «Possiamo agevolmente sopportare che le conseguenze delle nostre azioni dipendano da casi incontrollabili; ciò che dobbiamo a ogni costo sottrarre al caso sono le nostre azioni stesse» (S. Weil, *Riflessioni, cit.*, p. 80).

74 Che si voglia parlare di riformismo o battersi per la rivoluzione, ogni inizio deve partire da un rinnovamento morale della coscienza dell'uomo se non vuole essere mera illusione fallimentare.

75 Spiega l'esperto Gaeta che l'oppressione sociale «non può essere eliminata per via rivoluzionaria se non si trova il modo di sostituire i vantaggi, vale a dire l'unità d'azione, la distinzione delle funzioni tra chi comanda e chi esegue, la limitazione del consumo» (G. Gaeta, *Leggere Simone Weil, cit.*, p. 37).

76 S. Weil, *Quaderni, I, cit.*, p. 377.

77 È l'infinitesimale che fa la differenza tra il comportamento animale e quello soprannaturale (*Quaderni, IV, p. 51*), è «il chicco di senape, la perla nel campo, il lievito nella pasta, il sale nel cibo. Questo infinitamente piccolo è Dio, vale a dire infinitamente più di tutto» (S. Weil, *Una costituente per l'Europa. Scritti londinesi*, trad. di D. Canciani e M. A. Vito, Castelvechi, Roma 2013, p. 72).

passo per condizionare il comportamento delle masse e concretizzare il presupposto di ogni progresso sociale: «la buona volontà illuminata degli uomini che agiscono in quanto individui»⁷⁸.

La solidarietà weiliana non rappresenta certo la “causa” o “ragion sufficiente” della sua critica della (o meglio, alla) ragione dietetica; mi limito ermeneuticamente a individuare aspetti che hanno contribuito a rendere il terreno fertile: tra questi, la presa di coscienza che, prima delle “parole, parole e soltanto parole”, l’atto di mangiare chiama a una responsabilità⁷⁹, che quantunque l’unica via per vivere che conosciamo, comunque è anche possibile pensare altrimenti: vivere “non mangiando”, ossia anteponendo il “non” all’aver e al preferire. Ancor più il farlo con giustizia, pensando agli eccessi e sprechi che comporta e ai costi per coloro che non li possono sostenere, demistifica un po’ il nostro umanesimo.

Di fronte alle narrazioni che fanno della necessità naturale e della forza metafisica un’ideologia indiscussa ed erigono la sopravvivenza a loro vessillo, Simone rispose col rifiuto, portandosi «molto avanti sulla strada di un umanesimo un po' meno bugiardo»⁸⁰, per cui è impossibile passare la frontiera dell’umanità senza la certificazione (sempre)verde di un pensiero partecipato.

Chiunque ha la sua attenzione e il suo amore rivolti di fatto verso la realtà esterna del mondo, riconosce allo stesso tempo che è tenuto, nella vita pubblica e privata, all’unico e perenne obbligo di portare rimedio, *nell’ordine delle sue responsabilità e nella misura del suo potere*, a tutte le privazioni dell’anima e del corpo che sono suscettibili di distruggere o mutilare la vita terrestre di un essere umano, quale egli sia⁸¹.

Kantiana, Simone non transige: bisogna agire in modo tale da trattare l’umanità come fine, non a titolo conclusivo come se la struttura dell’oppressione metafisica fosse automaticamente ribaltabile nel suo contrario - giacché «vi sarà *sempre* costrizione da fame»⁸² così come costrizione sociale –

78 S. Weil, *Riflessioni*, cit., p. 42. Sarebbe pura utopia! Sì, ma non sarebbe sogno... dopotutto quando si agisce «ci si può solo dirigere verso un ideale» (*ivi*, p. 75).

79 «Ognuno di quelli che sono penetrati nella sfera dell’impersonale vi incontra una responsabilità verso tutti gli esseri umani» (S. Weil, *La persona e il sacro*, cit., p. 184). Quella avanzata dalla filosofa è una responsabilità che interessa l’io come suo soggetto agente, ma è al tempo stesso e innanzi tutto pregna di impersonalità, perché solo l’amore disinteressato e soprannaturale sfonda le barriere comunitarie per farsi spirito realmente cosmopolita.

80 F. Riva, *Filosofia del cibo*, Castelvecchi, Roma 2015, p. 61.

81 S. Weil, *Dichiarazione degli obblighi verso l’essere umano*, in *Pagine scelte*, cit., p. 228.

82 S. Weil, *Quaderni*, I, cit., p. 163.

eppure ugualmente agire, avendo di mira «solo l'ideale del suo contrario»⁸³ e «riparare nella creazione tutto ciò che può essere riparato. Dopo di che i bambini moriranno sempre ingiustamente, anche in una società perfetta. Nel suo sforzo maggiore l'uomo può soltanto proporsi di diminuire aritmeticamente il dolore del mondo»⁸⁴.

La sottrazione del pane quotidiano è stato il suo contributo simbolico e aritmetico alla causa.

Attenti al cane

Si addestrano i cani con lo zucchero e la frusta. È necessario addestrare il cane in noi con lo zucchero e la frusta. È indifferente quale dei due si usa. Il dolore che ci s'infligge non è un fine, non più che il piacere. Il fine è l'addestramento. Non si deve addestrare troppo bene il cane»⁸⁵

Quattordicenne Simone si paragona al geniale fratello matematico e la contezza della distanza incolmabile dalla sua precoce intelligenza e dell'impossibilità di poter raggiungere il regno della ben rotonda Verità, la fanno cadere in un profondo stato di depressione, a partire dal quale cominciò a ridurre drasticamente l'assunzione di cibo e la soddisfazione di qualsiasi altro bisogno. Esito più significativo di questa caduta adolescenziale nelle «tenebre interiori» è stata la scoperta che ha motivato il suo superamento: «la certezza da me acquisita era che quando si desidera un po' pane, non si ricevono pietre»⁸⁶ ossia che Verità è Amore e Bene, e che «qualsiasi essere umano, anche se le sue facoltà naturali sono pressoché nulle, penetra in questo regno [...], se solo desidera la verità e fa continuamente uno sforzo di attenzione per afferrarla»⁸⁷. Il semplice desiderio di verità non basta, o meglio, non è desiderio se non c'è *attenzione*.

83 *Ivi*, p. 147.

84 A. Camus, *L'uomo in rivolta*, NuovoPortico Bompiani, Milano 1987, p. 331.

85 S. Weil, *Quaderni, II, cit.*, p. 283.

86 S. Weil, *Attesa di Dio, cit.*, p. 25.

87 *Ivi*, p. 25.

Da procedura di critica nei confronti della realtà sociale⁸⁸, il concetto di attenzione passa progressivamente a indicare una via specifica di porsi in direzione di Dio e risultante dalla sospensione di qualsiasi orientamento della volontà e dell'intelligenza. Come a scuola la concentrazione è stimolata dal gioco del silenzio, così nell'anima la voce dell'io va tacitata perché solo mettendo tra parentesi il dato soggettivo è possibile percepire con attenzione se stessi e le cose con una visione personale e impersonale insieme.

Sembra trattarsi di uno sforzo considerevole, tanto più che ella lo giudica il *lavoro* più importante per l'essere umano, e invece non dobbiamo compiere alcunché. La condizione è la semplice attesa a vuoto, guardare alla radura con un silenzio interiore totale, l'esito: l'accoglienza dell'Essere così com'è. Il percorso? Come lo scienziato che si accinge a fare un esperimento deve lavorare in un ambiente asettico, privo di fattori di disturbo e con il massimo grado di controllo, così l'attenzione si realizza in condizioni di isolamento, da tutto. Anche il bambinesco gioco del silenzio insegna a dare alla mente parziale facoltà di concentrarsi. Il rifiuto del cibo viene come corollario collaterale, in quanto analogo dell'irrequietezza del cuore, del tumulto dei fastidi e dei piaceri, della forza di gravità che attraggono l'essere umano verso il basso dei legami materiali, ostacolandone l'attingimento della trascendenza e il congiungimento con Dio.

Riempire lo stomaco favorisce la pigrizia, la sonnolenza, l'immobilità, è in fondo un problema di pesantezza fisica; analogamente la metafisica *pesanteur*, «modello di tutte le costrizioni»⁸⁹, attrae verso il basso la materialità tutta, e per accidente, opprime e schiaccia anche l'uomo interiore, e lo fa ineluttabilmente ogniqualevolta egli si trovi a soggiacere passivamente alle passioni e agli oggetti del desiderio. Ciò che ci compete in quanto uomini è di mettere in atto delle strategie per inibire questa legge di gravità, applicare delle forze interiori (in "negativo": perché implicano non una po-

88 Nelle *Riflessioni* sul significato del lavoro, il concetto di attenzione aveva acquisito la forma dell'orientamento conoscitivo del lavoratore, di quel lavoratore-modello che non è l'impiegato dell'anno: la sua attenzione consiste nella capacità di abbracciare per intero il processo tecnico della produzione, avere coscienza dello scopo del suo lavoro. Pare essere una riproposizione della coscienza di classe del proletariato ma direzionata al superamento della distinzione tra lavoro manuale e intellettuale.

89 S. Weil, *Quaderni, I, cit.*, p. 275.

tenza muscolare ma un'esercitazione a farsi cavi) che facciano da contrappeso a ciò che ci trattiene nello stato di schiavitù che il bisogno rivela.

Non di libertà interiore si parla: nutrirsi è questione di forza naturale che ci blocca quaggiù, nella prigione del mondo vegetativo in cui il bene non entra⁹⁰. Il filo dell'attaccamento va spezzato per Weil perché con le sue fami e le sue seti il corpo *distrae*, richiama a (fastidiosa) attenzione e «trattiene l'uccello a terra con la stessa efficacia di una grossa catena di metallo»⁹¹. I bisogni corporei coi loro meccanismi impietosi sono quelle stesse catene che costrinsero Niobe dai bei capelli ad accantonare il dolore e pensare a mangiare, dato che pure i più nobili sentimenti vengono sospesi di necessità, quando priorità biologica chiama. Sul piatto della bilancia: o pane terrestre o libertà, dice il Grande Inquisitore: principio che la Weil rimpicciolisce dalla società (caratterizzata dalla brutalizzazione e asservimento del lavoratore in cambio dei beni materiali di sussistenza) all'interiorità, con il suo assoggettamento ai recalcitranti capricci del corpulento cavallo nero.

Negare il bisogno fino in fondo allora? Che assurdità. Simone non dismette il corpo, condizione di esistenza e unico ponte di comunicazione con il mondo e concretizzazione della volontà⁹², e continua a nutrirsi (soprattutto di cipolle e pomodori ci raccontano) – se no, come si sarebbe presentata ai picchetti? Esistono in fondo due specie di fame a seconda di come il corpo è in grado di percepirli ambivalentemente, allo steso modo i dolori fisici, le fatiche e le voluttà: «alcuni fanno perdere il mondo per tutta la loro durata [...]. Altri costituiscono un contatto con il mondo»⁹³. Anche patire la fame può essere un bene, dipende da come ci trova quando ci tocca, dall'abilità dell'auriga di foraggiare di ambrosia e nettare il ronzino quel tanto che basta per far procedere la carretta.

Non c'è via migliore che addestrare l'animale affamato che è in noi, tenerlo sotto controllo, ed emergere come quell'*esserci* che, invece di incanalare l'energia in clorofilla come i vegetali o in di-

90 S. Weil, *Quaderni, II, cit.*, p. 247.

91 S. Weil, *Attesa di Dio, cit.*, p. 56.

92 In considerazione del fatto che «un desiderio dell'anima, finché non è passato attraverso la carne per mezzo di azioni [...] rimane un fantasma e non agisce su di lei» (S. Weil, *L'amore di Dio*, trad. di G. Bissaca e A. Cattabiani, intr. A. Del Noce, Torino, Borla, 1968, p. 212).

93 S. Weil, *Quaderni, I, cit.*, p. 193.

namismo animale, la direziona altrove. O quantomeno può farlo: «l'uomo [che] mangia il sole»⁹⁴ trasforma l'energia della decomposizione delle sintesi organiche, essere incarnato qual è, in attività meccanica, ma può, in parte, anche in energia «radiante»⁹⁵ «che arresta»⁹⁶, come fece il suo modello San Francesco che si sforzò di sostituire il più possibile la non-violenza alla violenza – si tratta in soldoni dell'abbandono della spinta muscolare per la pur efficace contemplazione del Bene, paradossale forza-non- violenta o gandhiana azione-non-agente⁹⁷.

“Come può accadere questo? Sembra complesso...” - “Fai attenzione, perché parte dal semplice, e passa per la tavola”.

Tanto la dieta rigida quanto il rifiuto di un alloggio riscaldato e di arredamento rientravano infatti in un generale procedimento di addestramento del corpo e di sua amministrazione da parte dell'attento *hegemonikon*⁹⁸, che, proprio come il demiurgo, sostituendo la volontà con delle regole, imprime un *telos* sulla materia preesistente. «Si tratta di crearsi un'abitudine. Addestramento. Cominciare l'addestramento con le piccole cose, quelle per le quali l'ispirazione è inutile»⁹⁹, non per macerarsi nelle rinunce o procurarsi superbo dolore. Il fine è l'affrancamento dalla tirannia del bisogno, nel medesimo percorso di liberazione dagli *idola* che Bacone presupponeva per l'acquisizione di un obiettivo sguardo da scienziato, e che è anche affrancamento dallo stomaco. L'animale che comunque sono: la rondine macchinalmente diretta agli insetti¹⁰⁰ o il cane verso il fumettistico osso, non è libero di *non* soddisfare il bisogno né di appagare il piacere dei sensi laddove gli è possibile; ma - ribatte Simone - è l'animale che non voglio *solo* essere e che dunque bisogna educare perché ciò significa affermarsi come uomini e partecipare della trascendenza.

94 S. Weil, *Quaderni, I, cit.*, p. 332.

95 E «l'energia luminosa e l'energia meccanica non si trasformano l'una nell'altra, se non avendo come intermediario il nutrimento» (ivi, p. 357).

96 «Che ogni attività abbia al centro dei momenti di arresto» (ivi, p. 333).

97 Unico modo per sottrarsi alla *pesanteur* è distaccarsi dai risultati, dagli utili della propria azione: «Agire non *per* un oggetto, ma *a causa di* una necessità. Non posso fare altrimenti. Non è azione, ma una specie di passività. Azione non-agente» (ivi, p. 370).

98 Chiave di accesso alla verità più che alla felicità è l'auto controllo, lo stoico distacco dalle cose terrene: una dieta morigerata rientra necessariamente perché «non c'è padronanza di sé senza disciplina, e non c'è altra fonte di disciplina per l'uomo oltre lo sforzo richiesto dagli ostacoli» (S. Weil, *Riflessioni, cit.*, p. 77): parlare di controllo è facile, come reagisce il filosofo alla fame e alle voglie? Sarà capace di sostituire la volontà al capriccio, la regola all'impulso?

99 S. Weil, *Quaderni, I, cit.*, p. 118.

100 «Schiava della natura è la rondine che corre perpetuamente dietro agli insetti» (S. Weil, *Quaderni, I, cit.*, p. 128).

Resta il fatto che educarlo troppo bene sarebbe illogico, permaniamo come corpo, materia, bisogno. L'educatore cinofilo (agghiacciante figura che solo i post-moderni potevano inventarsi!) sa che scopo dell'addestramento dell'amato Pluto non è eliminarlo ma renderlo un Pluto-educato; così il filosofo addestra se stesso avendo di mira la temperanza e si instrada nell'aristotelica via mediana di un ascolto (lo zucchero della citazione) pronto al rimprovero (la frusta)¹⁰¹. Contro la dilatante intemperanza di stomaco, la privazione risulta necessaria come ponte privilegiato verso il concreto accesso alla realtà e alla necessità della materia, mantenendo la propria dimensione umana; epperò, d'altro canto, presa come monolite a sé stante e intesa in senso malauguratamente cristiano, la privazione può risultare pericolosa nel far precipitare l'angelo pascaliano nella bestia auto-compiacente: perseguita vanno propriamente la *temperanza* (σωφροσύνη) e la rinuncia non adottata «come una regola di condotta in sé, ma solo come un ripiego provvisorio»¹⁰².

Nell'ideale weiliano di libertà, desideri e avversioni, piaceri e dolori presenti nel corpo vanno compresi, non cancellati. Fatica e fame portano il marchio della finitudine e la cifra della necessità di questa vita: bisogna subirli passivamente come le sensazioni di colore distogliere l'attenzione come se il sapore del cibo in tavola non mi riguardasse più della vernice delle pareti di casa - il gusto, ce l'ha insegnato Galileo, è una qualità secondaria e come tale dipende interamente dal soggetto. A lui non compete di negare certe impressioni - ché il rosso della penna o l'amaro del caffè si imprimono sì necessariamente negli organi di senso da risultarci impossibile percepirli diversamente o non percepirli punto -; ma la capacità di tralasciarle, di dominare l'influenza che sensazioni possono avere sui pensieri. Farsi come l'acqua nei taoisti, «indifferente a tutti gli oggetti che vi cadono dentro, essa non li pesa»¹⁰³ - sapendo che a lui, umano, spetta di non assecondare i piaceri cui il corpo ci indirizzerebbe, ma di adoperare il corpo come strumento per «mutare il

101 All'amica Pétrement, scandalizzata nel vederla riposare a terra, dirà di figurarsela come un filosofo cinico, e salutarla con un "Buongiorno, cane" – sia l'augurio amicale sia l'epiteto zoomorfo sono tenuti insieme nella stessa frase, ad indicare come nella sua persona convivano l'essere umano e l'istinto animale. Ma tranquilla, è addomesticato e non morde. Aneddoto contenuto in S. Pétrement, *La vie de Simone Weil, I*, Fayard, Paris 1973, p. 367, in G. Raimbault, *cit.*, p. 44.

102 S. Weil, *Quaderni, I, cit.*, p. 141.

103 S. Weil, *Lettera quinta*, in *Attesa di Dio, cit.*, p. 46.

rapporto fisico tra sé e il mondo»¹⁰⁴, ossia far penetrare nel corpo le dittatoriali leggi dell'universo e della materia come spina nelle carni, solo così concepire l'universale¹⁰⁵.

Nell'operazione cognitiva di isolamento interiore e di attenzione, il mangiare di gusto e per il gusto appare più fuori posto di un vegano alla grigliata di Pasquetta: il godimento infatti catalizza tutta la concentrazione e l'interesse su di sé, obliando tutto il resto – che è, in fin dei conti, ciò che ci attrae di un buon cibo, no? Non è forse con la Madeleine in bocca, che Proust può assaporare «un piacere delizioso [che] m'aveva invaso, isolato[?]. Senza nozione della sua causa. M'aveva subito reso indifferenti le vicissitudini della vita», indicando proprio nel gusto un'esperienza centralizzante e pervasiva che relega nell'insipida oscurità tutto il resto.

Non così viveva la nostra Weil, che intendeva mettere nell'anonimato tutto fuorché' il pensiero e nella scatola di *madeleines* la conoscenza vera. Certo, la sua non fu un'indifferenza di tipo sensoriale: il (buon) sapore non le era estraneo – altrimenti non avrebbe chiesto all'infermiera di portarle, se proprio qualcosa portarle doveva!, un purè di patate buono come quelli di sua madre – giacché la percezione gustativa è legata inevitabilmente alla nostra conformazione fisiologica e può essere obnubilata solo in limitati¹⁰⁶, involontari momenti di scarsa attenzione a ciò che si sta facendo. Se l'attenzione di cui disponiamo è una quantità contingentata, allora dobbiamo trasferirla dai moventi bassi (che costitutivamente racchiudono più energia¹⁰⁷) ai moventi elevati: canalizzare la concentrazione in una direzione, e sospendere tutto il resto. Indifferenza significa per lei

104 S. Weil, *Quaderni, I, cit.*, p. 228. Che fare delle passioni? «Farle discendere, ricondurle a un punto e disinteressarsene. Trattare così, in particolare, tutti i dolori. Impedire loro di avvicinare le cose» (*ivi*, p. 278).

105 «La sofferenza, per l'appunto, fa perdere l'universo (per esempio il dolore fisico [della fame]). Ma si sa che esso continua ad esistere. Lo si sa, ma non se ne è ben sicuri. Si tratta di divenire tali da esserne sicuri. Niente di più. Basta questo» (*ivi*, p. 226).

106 Non così limitati in certuni, rari casi: pare che Wittgenstein dimenticasse spesso, preso dai suoi ragionamenti, di nutrirsi con regolarità, ma quando se ne ricordava: tre chili di fiocchi di avena! Lasciando da parte, nella sua isolata capanna norvegese, questa originale personalità, possiamo riscontrare anche noi quotidianamente che il livello di attenzione per ciò che stiamo mangiando tende ad annullarsi per stanchezza, impegni e altri pensieri per la testa: ciò ha senso anche dal punto di vista evolutivo, giacché un organismo si sarebbe male o affatto adattato all'ambiente con un sempre alto grado d'attenzione. La distrazione serve, alla Weil in particolare serviva per volgere il tot di attenzione di cui umanamente disponeva dalle cose “buone da mangiare” a quelle “buone da pensare”.

107 «Se è vero che la stessa sofferenza è molto più difficile da sopportare per un motivo elevato che per un motivo basso – la gente che restava in piedi, immobile, dall'una alle otto del mattino, d'inverno, difficilmente l'avrebbe fatto per salvare una vita umana o per il paese, lo faceva più facilmente per un uovo» (S. Weil, *Quaderni, I, cit.*, p. 357) allora è evidente che la ricerca dell'appagamento strutturale, della fame *in primis*, monopolizza la cura dell'esserci rispetto a tutti i valori sovra-strutturali.

noncuranza per ciò che viene ingerito, o meglio: intenzionale riduzione del peso del cibo (gustoso) per via dell'importante ascendente ch'esso ha sul pensiero (e le sue scelte)¹⁰⁸.

Un fine gnoseologico l'attende: non c'è sapere universale nel riferimento alle sensazioni corporee e dunque il corpo non è criterio di verità. Per l'in-sensata filosofa, bisogna liberarsene. La libertà, sostiene, non è un utopico salto mortale dal dominio della necessità alla libertà pura e semplice, sarebbe infantile concepirla così¹⁰⁹, quanto piuttosto un "salto vitale" da una necessità subita com'è la fame, ad una necessità brandita e coscientemente maneggiata¹¹⁰ – fare di necessità virtù, come si dice. Insomma l'uomo davvero libero non si riconosce perché se ne sta, somaro, impassibile davanti alle balle di fieno, indeciso se mangiare o affamarsi, ma perché riconosciutovi l'imperativo della sopravvivenza e la «necessità in ambedue i casi, ma non la stessa», domina la sensibilità anticipandone il pensiero; risolutosi a non essere alterato dalla fame, ricrea «volontariamente, consciamente, metodicamente le condizioni della propria esistenza»¹¹¹: potremmo dire, con uno slogan contemporaneo, che il filosofo "mangia consapevolmente", e insieme a Socrate per uno scopo diverso dal solo vivere, e certamente non il solo godere, perché «chi pensa soltanto a salvare la sua vita la perderà»¹¹².

*Lecture sovrapposte: leggere la necessità dietro la sensazione, leggere l'ordine dietro la necessità, leggere Dio dietro l'ordine*¹¹³

Diventata in Weil il sistema privilegiato, quasi un «sentimento permanente»¹¹⁴, in grado di correggere il dominio delle sensazioni e vagliare le possibilità vere del corpo e della mente di fronte alla

108 «Non si scelgono le sensazioni. Ma si sceglie (a condizione di un apprendistato) ciò che si sente attraverso di esse» (S. Weil, *Quaderni, I, cit.*, p. 229).

109 «Sfuggire alla necessità? Come i bambini? Ma ci si perderebbe questa vita preziosa – e ciò si paga con una schiavitù di altro tipo – innanzitutto di fronte alle passioni» (*ivi*, p. 132); e poco oltre insiste nel ribadire che «la libertà è un limite [la libertà intesa come necessità superata, poiché la libertà d'indifferenza non è che un sogno]» (*ivi*, p. 136).

110 «Così, colui che si crede sottomesso a una natura capricciosa è schiavo, colui che si sa sottomesso a una natura determinata da leggi rigorose è cittadino del mondo (Marco Aurelio)» (S. Weil, *Quaderni, I, cit.*, p. 129), e oltre: «la necessità è rispetto all'individuo, ciò che vi è di più basso – costrizione, forza, "una dura necessità" – la necessità universale libera da essa» (*ivi*, p. 333).

111 *Ivi*, p. 132.

112 *Vangelo secondo Matteo*, 16, 25.

113 S. Weil, *Quaderni, II, cit.*, p. 205.

114 S. Weil, *La condition ouvrière*, Gallimard, Paris 1968, p. 116; in G. Fiori, *Simone Weil, biografia di un pensiero*, *cit.*, p. 133.

necessità, la privazione (alimentare) ha il potere di creare l'abitudine dall'interno, di forzare l'attenzione verso ciò di cui l'essere umano deve propriamente alimentarsi: la ricerca della verità, cammino in cui chiunque può implicitamente mettersi purché sappia disancorare le proprie finalità dall'aggancio dei falsi idoli del piacere quotidiano. Fattore di crescita e comprensione, l'autodisciplina non è acquisibile all'istante, né tanto meno con facilità perché contraddice ciò che *conatus* comanda: optare per la rinuncia al desiderio di mondanità è una deliberazione di morte: «una morte più radicale della morte carnale e che fa altrettanto orrore alla natura: la morte di ciò che in noi dice “io”»¹¹⁵. All'estremo grado l'affrancamento sarebbe l'estinzione del potere che i bisogni hanno di modificarci, sarebbe la morte del Sé. Non quella del corpo però: troppo facile. Contraria al suicidio¹¹⁶ come forma di sterile manifestazione della propria volontà, Weil intese lo spegnimento dell'esigenza del bisogno come morte della propria *prospettiva*. Nella mente dell'uomo che domina gli istinti vitali, che non elimina le sensazioni ma “legge” attraverso di esse, è attecchito il pensiero:

Anche se muoio, l'universo continua. Questo non mi consola se sono diverso dall'universo. Ma se l'universo è per la mia anima come un altro corpo, la mia morte cessa d'avere per me più importanza di quella di uno sconosciuto. Così pure le mie sofferenze. [...] Occorre un apprendistato. Si tratta insomma di perdere la prospettiva¹¹⁷.

Il vero suicida è colui che, avendo direzionato l'attenzione a riconoscere il sé individuale in tutte le cose, sa di essere nulla come essere umano e nulla più che una cosa tra le cose. E dalle cose dipendente. È questa dipendenza dall'urgenza del nutrimento che, malvolentieri, smaschera la subordinazione al non-io dietro la nostra pretesa di assolutezza, e che ci rende (o dovrebbe) umili¹¹⁸.

Non ci sembra di assistere ad un re-boot del platonismo fuori tempo massimo? alla riesumazione del dualismo anima-corpo che pensavamo di aver seppellito nel cimitero degli idealisti? – cimitero

115 S. Weil, *L'amore di Dio*, tr. Di G. Bisacca e A. Cattabiani. Intr. di A. Del Noce, Borla, Torino, 1968, pp. 107-108.

116 Nella direzione di una stoica accettazione della morte, non in quanto mia ma in quanto legge inscritta nel mondo, accettazione nolente perché non desiderata, ella sostiene che : «bisogna morire – non suicidarsi, morire, essere ucciso, non alla lettera, ma quasi, sentire nelle cose esterne il freddo della morte» (S. Weil, *Quaderni, I, cit.*, p. 280).

117 S. Weil, *Quaderni, I, cit.*, p. 226.

118 «La superbia della carne consiste nel credere che essa attinga la vita in se stessa. La fame e la sete le fanno sentire che dipende dal di fuori. Il sentimento di dipendenza la rende umile» (S. Weil, *Quaderni, IV, cit.*, p. 118).

senza fiori né visitatori perché ancora non si sa da quale delle due stia.

Dopotutto l'addestramento alle "diverse letture" del mondo presuppone, per riuscire, uno sguardo dall'alto al basso, come la liberazione dalla tirannia del bisogno presuppone l'immagine di un carceriere carneo che esercita il controllo su «questa coperta scaldavivande sudaticcia e asfissiante che è il corpo»¹¹⁹ e da cui l'individuo deve evadere. Difficile per l'uomo guardare altrove, nel simbolico "alto", perché «il corpo è una tomba. [...] Possa il mio corpo essere uno strumento di supplizio e di morte per tutto ciò che è mediocre nella mia anima. [...] In che modo? Trattare la parte inferiore dell'anima come un bambino che si lascia gridare finché ne ha abbastanza e si zittisce. Niente nell'universo l'ascolta»¹²⁰. Il corpo viene taciuto. Taciuto dall'universo perché è mosso da spinoziana necessità, da Simone perché, con la cognizione che «tutto ciò che è minore dell'universo è sottomesso alla sofferenza»¹²¹, anelava a godere del distacco (recita con l'*Upanisad*¹²²), a nutrirsi del cosmo, identificandovisi, mediante la rinuncia, e di quella divina indifferenza - alla fame, al piacere¹²³ - farsi coerente portavoce. Oh come dev'essere sentire lo spazio, essere innervati di universo in ogni sensazione, piacevole o gravosa che sia: dopotutto sono felice anche soffocata nell'abbraccio fraterno – che importa se fa male, quando è amato?

Parlare di anima distinta o contro il corpo è futile¹²⁴, ciò che davvero sporge è il pensiero, ed è a seconda di come lo rivolgiamo che avremmo due opposti sguardi sulle cose. Il dualismo, se v'è, è gnoseologico, non ontologico né soteriologico: lungi dal voler individuare uno Spirito, la cui esistenza distaccata dalla materia della materia non avrebbe punto bisogno, la Weil sembra sostenere la

119 J. Garff, *SAK. Søren Aabye Kierkegaard : una biografia*, Castelvechi, Roma 2000, p. 335.

120 S. Weil, *Quaderni, IV, cit.*, p. 264.

121 S. Weil, *Quaderni, I, cit.*, p. 225.

122 «Upanisad. L'atman – che l'anima di un uomo prenda per corpo l'universo intero» (*ibidem*), solo così Narciso sarà davvero completo: amare la propria anima non si può, attaccarsi a nulla non si può, distaccarsi da tutto non si può, allora dovere e natura dell'uomo che ama è cambiare attaccamento, fare della Totalità oggetto d'amore. Trasferire attraverso abilità e abitudine il proprio io finito al di fuori, in oggetti diversi dal proprio corpo fin nella dimensione universale, significa amare tutto: «l'universo intero, il cielo, le stelle, il mare» e «farne il corpo corrispondente» (*ivi*, p. 205).

123 «Disgusto e preferenza come terza dimensione. L'indifferenza è dietro. [...] Tutto vi esiste allo stesso titolo» (S. Weil, *Quaderni, II, cit.*, p. 254).

124 Non distinzione sostanziale ma valutativa, di considerazione: «L'anima è l'essere umano (il corpo umano...) considerato come avente valore in sé» (*ivi*, p. 142). «Opposizione tra corpo e anima, grossolana, - vera: desiderare servitù o libertà» (*ivi*, p. 166).

possibilità una percezione differita, quella sensibile e quella razionale: esistono cioè due visioni e per conoscere le idee, le essenze delle cose nel regno ove abita la verità, bisogna disporre della ragione soprannaturale e porre il pensiero fuori del corpo naturale, farne astrazione – al modo in cui lo scienziato ci insegna a vedere “realmente” dietro la mela un ammasso di particelle, nella distinzione tra quella e il tavolo sottostante una differenza di legami molecolari, all’interno del fusillo la somigliante catena del Dna, ecc.¹²⁵

Se per la Weil il momento massimo di verità è la morte dell’individuo, coerentemente in vita dobbiamo fare esercizi di morte «non la morte propriamente detta, ma un equivalente»¹²⁶.

Piccola nota biografica: quando il senso di colpa per l’abbuffata mi prende, ecco che interviene mia madre e con lei, quasi a corollario, la voce comprensiva e carezzevole: “non vedi che è la bambina che è in te che ti sta parlando, che implora la soddisfazione di un bisogno (vedremo di che tipo al capitolo 3)? Tu sei quella bambina, accettala”. Bell’immagine, penso. Troppo bella, però. Tanto acccondiscendente da sembrare la dissimulazione d’una natura diversa, intollerabile. “Perché una bambina” c’è da chiedersi “e non un ingordo epulone (magari sudaticcio, come il corpo vituperato da Kierkegaard) che strepita per avere soddisfazione? Perché non un animale che si spolmona a reclamare attenzione? Acconsentirvi sarebbe più malagevole”. Bollata di negatività, la conversazione si chiude.

Ma è così, ho scoperto, che anche la Weil s’immagina, al nocciolo, il bisogno di cibo descrivendolo in termini così pregni di agitazione, di scompostezza, di caos, di grida da associarci all’animalità. A spaventarla è proprio il dire “io”, l’io che quando si mangia (e si mangia sempre in prima persona, e nel mangiare si ri-propone la propria persona¹²⁷) fa emergere in vesti individualistiche il vero, velato soggetto che si nutre: l’universale, onni-pregnante Volontà di vivere.

125 «Luce e ombra, bene e male – immagini nel mondo della correlazione dei contrari. Contrari per noi. Se si pensano gli atomi, la luce e l’ombra non sono dei contrari. E questa stessa è un’immagine di un’altra verità» (ivi, p. 304).

126 Ivi, p. 280.

127 «La carne induce a dire io», *Lettera seconda*, in *Attesa di Dio*, cit., p. 15.

Questi animali sono ciò che in me, con diversi accenti di tristezza, di esultanza, di trionfo, di paura, di angoscia, di dolore, e in ogni altra sfumatura emotiva, grida di continuo: io, io, io, io, io. [...] Quindi ottenere, se possibile, il loro silenzio totale. La cosa migliore è che possano morire prima del corpo. Finché il corpo obbedisce loro, essi credono di dialogare con l'universo¹²⁸.

Voltare le spalle al *Wille* è impossibile: non viviamo nel paradiso terrestre – né sarebbe appetibile¹²⁹ - un paio d'ore e avremmo ancora l'urgenza di aprire la credenza, quello che Weil si propone è erigere un'architettura dell'anima temprata dal dominio di sé e salda di fronte al ventaccio che, *flatus vocis*, dice "io". E se non si può cancellare l'immagine della fame, essa può comunque venire trasfigurata, riscritta allegoricamente d'un significato spirituale che veda nella «sete, fame, castità – privazioni carnali di ogni tipo - nella ricerca di Dio» delle «forme sensibili del vuoto. Il corpo non ha altro modo di accettare il vuoto. (Aver fame, sete di Dio)»¹³⁰. Nella sua pedagogia gastronomica, il corpo va ridotto a mezzo per applicare alle emozioni e ai bisogni uno sguardo obiettivo, quasi di osservatore scientifico: strumentalizzazione del dolore in funzione dell'attenzione, obbedienza alla materia in funzione dell'elevazione – troppo facile amare ciò che accade (tale è, per la filosofa, l'unico modo di concepire la volontà divina¹³¹) nell'agio e nella comodità, bisogna amare la fame quanto l'appagamento, «l'atto di spazzare quanto la camera spazzata. Questo non significa necessariamente provarvi piacere»¹³².

Nell'ottica della filosofa, anche i morsi della fame – quand'anche dolorosi e insopportabili - sono al pari della contemplazione estetica del bello e della morte senza speranza in un aldilà, dell'attività dell'intelligenza, degli intermediari, rientrano nella categoria di «tutto ciò che strappa»¹³³ dall'illusione.

128 S. Weil, *Quaderni, IV, cit.*, pp. 264-265.

129 «Il "paradiso terrestre" sarebbe *desiderabile*? Lì nulla potrebbe insegnare all'uomo il principio stesso del dominio di sé, cioè il trattare il proprio corpo come *cosa*. Non vi sarebbero altre regole di vita che le proprie passioni...» (S. Weil, *Quaderni, I, cit.*, p. 133).

130 *Ivi*, p. 386. Trasfigurazione presente anche in *Quaderni, II, cit.*, p. 38: «Che esse [le parti basse di me stesso] amino come si ha sete e fame. Solo il più elevato ha il diritto di essere saziato. (Uso della sete e della fame)».

131 «Vi è identità tra: Dio vuole questo, e: questo è» (*ivi*, p. 255).

132 *Ivi*, p. 218.

133 S. Weil, *Quaderni, IV, cit.*, p. 406. Non solo l'Amore, nei suoi vari platonici gradini, congiunge l'anima al mondo delle idee: esistono per la nostra spiritualista tante scale di ascensione, tanti ponti di mediazione per raggiungere il piano divino. Quelli da me elencati sono alcuni di tali mezzi di intermediazione che, come il bastone per il cieco, separano e collegano i due estremi come un limite che non è un confine: anche al di là della porta chiusa mia sorella mi parla, c'è dialogo e percezione senza sguardo, c'è comunicazione senza contatto diretto.

Ma allora, come voleva nutrirsi Simone, dato che comunque «noi abbiamo bisogno del pane» e «siamo esseri che senza sosta attingono energia»¹³⁴? Come si nutre davvero un'anima umana? Mossa dal desiderio di superare i limiti naturali del corpo, e quindi virtualmente satolla solo quando i supermercati avranno messo sul mercato ciò di cui aveva bisogno - un pane spirituale - ella auspicava a nutrirsi di Dio, a mangiare propriamente solo luce¹³⁵ (con grande frustrazione della madre che inutilmente la riempiva di missive di bacon e formaggi per tenerla su). Emblema di tutti gli oggetti di attaccamento mondano, di tutti i beni, il «pane di quaggiù» va lasciato nel paniere, ciò che bisogna chiedere al (confuso) cameriere è un'energia trascendente¹³⁶.

Occorriamo di energia, non solo materiale ma anche morale, tale da soddisfare la fame di bene che presentiamo, pur sconosciuto, al centro dell'anima e che solo la sostanza di Dio nutre – e guai se questa sostanza manca, ché «il resto dell'anima, nella sua inedia, mangerebbe ben volentieri l'uomo»¹³⁷. Il punto finale dell'attenzione correttamente orientata è fare del nostro corpo un tramite simbolico che del bene contenuto in tutte le cose materiali ne usi l'energia per «operare una sintesi clorofilliana»¹³⁸. Ben radicata nel terreno umido e ricco di nutrienti, la mitologica e metaforica donna-albero assorbe dal suolo i nutrienti e dalla luce i fotoni, nell'uno e nell'altro caso un'alimentazione senza distruzione, per innalzare il proprio «stelo divino»¹³⁹.

Sequela Dei: la decreazione

Pur da sempre dichiaratamente agnostica e implicitamente cattolica, tre contatti diretti e reali con la persona di Dio costringono la Weil a riproporsi, nonostante la mancanza di dati di quaggiù, il problema della sua esistenza – problema per modo di dire perché per lei non sarà questione di formula-

134 S. Weil, *Attesa di Dio*, cit., p. 92.

135 Pare che Simone, da quanto ci racconta l'amica Pétrement, le avesse confidato il desiderio di indagare della possibilità di servirsi di clorofilla per nutrirsi di sola luce solare e minerali, dato che «non c'è che una colpa: non essere capaci di nutrirsi di luce» (S. Weil, *Quaderni*, II, cit., p. 145).

136 «Perché qualora i nostri atti venissero alimentati esclusivamente dalle energie terrene, sottomesse alla necessità di quaggiù, non potremmo compiere o pensare altro che il male» (ivi, p. 93).

137 G. Fiori, *Simone Weil, biografia di un pensiero*, cit., p. 286.

138 Ivi, p. 276.

139 S. Weil, *Quaderni*, IV, cit., p. 381. «Un albero si muove solo verso l'alto. Simbolo dello stato di contemplazione» (ivi, p. 252).

re una dimostrazione onto-cosmologica: l'importante è che esista un seme interiore di desiderio che ci molesta nel vivere quotidiano con la domanda di Bene, e tanto basta. Ma torniamo ai tre episodi, che furono a essere precisi tre eventi imprevisi e inspiegabili (come tutti i contatti estatici, «lingua mortal non dice quel ch'io sentiva in seno»¹⁴⁰): nell'estate del 1935, seguendo una processione di donne portoghesi; negli splendidi giorni di Assisi della primavera '37 quando «per la prima volta nella mia vita, qualcosa più forte di me mi ha obbligata a mettermi in ginocchio»¹⁴¹; infine nell'abbazia benedettina di Solesmes nel novembre del 1938, dove, piena di gioia, ha lasciato il suo corpo a soffrire di emicranie nell'angolo. Dapprincipio la filosofa s'era posta il problema del rapporto dell'uomo con la trascendenza nei termini di una mediazione aritmetica del tipo $a:b=b:c$ in cui il dominio di b comprende l'amore per il prossimo, la meraviglia per la bellezza del cosmo e per quella della prassi dei sacramenti. Ora, con la discesa e presa divina, l'aspetto del rapporto è quello di un contatto diretto, istantaneo (anche se è più corretto dire atemporale) con Dio.

Tali esperienze inspiegabili, letteralmente perché fuori del linguaggio, chiamano a una riflessione; ella rispose "eccomi" e svolse un pensiero filosofico-teologico originale, basato sull'idea che l'infelicità dell'uomo sia dovuta alla distanza estrema da Dio¹⁴², e identificante lo stesso atto divino di porre il mondo in essere all'origine della lontananza. Egli si sarebbe infatti allontanato dal creato nel momento stesso della creazione, affinché il mondo potesse esistere come creato. In opposizione alle classiche teologie che puntavano l'attenzione sulla differenza ontologica sostanziale tra Creatore e Creato, Weil adotta una concezione di Dio simile a quella che sarà di Jonas, per cui gli orrori di Auschwitz (e in generale le tragedie dell'umanità che Lo piazzerebbero sul banco degli imputati) risultano appianati solo all'interno di una concezione non più onnipotentistica di Dio¹⁴³. In questa prospettiva, il primo giorno della creazione Dio disse «Tzimtzum» e contrazione fu: con questa for-

140 G. Leopardi, *A Silvia*, in *Canti*, Garzanti, Milano 2012, p. 188.

141 S. Weil, *Lettera quarta*, in *Attesa di Dio*, cit., p. 28.

142 «Il male è la distanza tra la creatura e Dio. Sopprimere il male è de-creare; ma questo, Dio può farlo solo con la nostra cooperazione» (S. Weil, *Quaderni, II, cit.*, p. 301).

143 «Ribellarsi contro Dio a causa della sventura umana, al modo di Vigny o di Ivan Karamazov, significa rappresentarsi Dio come un sovrano» (ivi, p. 227). Rappresentarselo così, come principio di potenza, significa rappresentare feuerbachianamente se stessi in stato di (falsa) divinità, la teologia tradizionale è un'antropologia capovolta.

mula cabalistica la creazione passa a significare, da espansione e realizzazione di altro da sé rispetto a Dio, un depotenziamento della sua essenza, una accettata una diminuzione di parte del suo essere: «Dio insieme a tutte le sue creature è meno di Dio da solo»¹⁴⁴. In quel limite (accettato) al proprio essere, lì, nel vuoto che s'è creato, ci siamo noi – la nostra condizione essenziale è infatti la finitezza, l'essere un debito che Dio può rimettere «solo facendo che io cessi di essere. Che io cessi di essere fin da quaggiù»¹⁴⁵, in quanto sguardo parziale sul mondo. Si sa che le relazioni a distanza non durano, tanto più che i due amanti continuano a mancare agli appuntamenti¹⁴⁶, così tra creato e Creatore la non coincidenza viene ad essere identificata con il male, proprio come nell'emanatismo neoplatonico. Prodotto da un atto d'amore per contrazione, l'uomo che vuol sopprimere il male e sconfiggere l'infelicità derivante dalla sua natura deve «colmare lo spazio intermedio tra l'umanità e la divinità, sicché il tutto si trovi collegato in se stesso»¹⁴⁷, ossia, con le parole della Weil, deve decessarsi. Il cammino che l'uomo percorre è lo stesso percorso da Dio – una e la stessa è la via all'insù e la via all'ingiù - e passa per la propria consapevole contrazione. Una doppio abdicazione. Il Dio weiliano, *quaerens lassus*, «si è negato in nostro favore per dare a noi la possibilità di negarci»¹⁴⁸, deve cioè essere salvato attraverso la restituzione di quell'essere che Egli ha perso per noi, e dunque passando attraverso la sofferenza e la rinuncia, banalmente quella alimentare: «rinuncia. Imitazione della rinuncia di Dio nella creazione. [...] È per noi l'unico bene»¹⁴⁹. È il cibo a conservare la nostra esistenza che è lo schermo tra Dio e il mondo, impedendone il contatto diretto e la concordanza¹⁵⁰. Dio stesso nell'ultima cena e nella crocifissione ci ha insegnato come esercitare la rinuncia ad essere, come diventare cibo per lui: «l'uomo mangia Dio ed è mangiato da Dio, e questo in due sensi, uno perde, l'altro salva»¹⁵¹. Ogni ente, perfino i rifiuti, i pezzi

144 S. Weil, *Attesa di Dio*, cit., p. 106.

145 S. Weil, *Quaderni, IV*, cit., p. 321.

146 «Dio e l'umanità sono come un amante e una amante che si sono sbagliati circa il luogo dell'appuntamento. Ciascuno è lì prima dell'ora, ma sono in due posti diversi, e aspettano, aspettano, aspettano» (*ivi*, p. 178).

147 S. Weil, *La rivelazione greca*, Adelphi, Milano 2014, pp. 140-141; in G. Gaeta, *Leggere Simone Weil*, cit., p. 180.

148 S. Weil, *Attesa di Dio*, cit., p. 107.

149 S. Weil, *Quaderni, II*, cit., p. 97.

150 «Io sono tutto. Ma questo io è Dio. E non è un io. Il male produce la distinzione, impedisce che Dio sia equivalente a tutto» (S. Weil, *Quaderni, I*, cit., p. 372).

151 S. Weil, *Quaderni, II*, cit., p. 288.

difettosi, gli oggetti di scarto, il pane ammuffito dell'ostia, tutto esiste a Dio piacendo, ma «il pane non può rifiutarsi, mentre noi abbiamo facoltà di disobbedire»¹⁵², di farci trasparenti come il vetro e lasciar trapassare la luce. Il riconoscimento delle clausole teologiche della e per la nostra sussistenza dovrebbe condurci alla rescissione del contratto: gran bel regalo quest'esistenza, ma non posso accettarlo!¹⁵³

Dio si è svuotato della sua divinità e ci ha riempito di una falsa divinità. Svuotiamoci di essa. Questo atto è il fine dell'atto che ci ha creati. In questo momento, Dio con la sua volontà creatrice mi mantiene nell'esistenza perché io vi rinunci¹⁵⁴

Di seguito il procedimento di reso, con spese a carico dell'acquirente:

Accettare di essere solo una creatura e nient'altro. È come accettare di perdere tutta l'esistenza. E accettare di non essere altro che questo è come accettare di essere niente. L'essere che Dio ci ha dato è a nostra insaputa un non essere. Se desideriamo il non-essere, l'abbiamo. Dobbiamo solo rendercene conto. Il nostro peccato consiste nel voler essere. L'espiazione sta nel non voler più essere; e la salvezza per noi consiste nel vedere che non siamo¹⁵⁵

Dio non perdona i suicidi - ammonisce il cristiano, ma neppure è ciò che ci viene qui da lei previsto: è la parte dice "io" a dover morire, ricordate?, «la parte peribile dell'anima, quando il corpo è ancora vivo. È così che un corpo di carne passa direttamente al servizio di Dio»¹⁵⁶. Eppure rispetto alla riflessione precedente che vedeva nella privazione uno strumento di attenzione, qui appare maggiormente (e proporzionalmente alla occorrenza, nei *Cahiers*, di citazioni sul buddhista Milarepa che, per sopravvivere, si nutriva solo di ortiche trovate fuori della sua ascetica grotta) l'idea di auto-consumazione mistica condotta sino al totale annullamento di sé, schema che la Weil ricavò dalla spiritualità catara. L'atto morale autentico, sotto l'aspetto delle scelte esistenziali, consiste nell'imitazione dell'atto di creare proprio di Dio, è cioè nella *rinuncia* che prescrive di «svuotarsi della propria

152 S. Weil, *Lettera quarta*, in *Attesa di Dio*, cit., p. 33.

153 «Egli sceglie i suoi doni in modo che noi siamo liberi di rifiutarli», l'esistenza stessa pare un dono da tenere in gran considerazione e invece «Dio me la dà perché io desideri perderla» - che mattacchione! (S. Weil, *Quaderni, IV*, cit., p. 58).

154 *Ivi*, p. 177, «Dobbiamo svuotarci della falsa divinità con la quale siamo nati. Impedire loro di mangiare l'albero della vita. Impedirci di essere falsi dèi. La morte ci avverte che non siamo dèi. Per questo è per noi così dolorosa» (S. Weil, *Quaderni, II*, cit., p. 137).

155 S. Weil, *Quaderni, IV*, cit., p. 248. «Tutto ciò che in me è prezioso, senza eccezione, viene da altro luogo che da e, non come dono, ma come un prestito che deve essere continuamente rinnovato. Tutto ciò che è in me, senza eccezione, è assolutamente senza valore» (S. Weil, *Quaderni, II*, cit., p. 80).

156 S. Weil, *La connaissance surnaturelle*, p. 252, in G. Gaeta, *Leggere Simone Weil*, cit., p. 287.

falsa divinità, negare se stessi, rinunciare a essere con l'immaginazione il centro del creato¹⁵⁷, riconoscere che tutti i punti del mondo sono altrettanti centri a pari titolo, e che il centro vero è situato al di fuori del mondo»¹⁵⁸. Quello che propone è la spartana rinuncia ai beni materiali, con cognizione di causa, concependoli cioè come condizione e causa necessaria per quelli spirituali, e nondimeno lasciarli da parte

Rinuncia. Rinunciare ai beni materiali; ma alcuni di essi non sono forse la condizione per certi beni dello spirito? Si è forse in grado di pensare nello stesso modo quando si ha fame [...]? Dunque, bisogna rinunciare anche a questi beni dello spirito. Che cosa resta quando si è rinunciato a tutto ciò che dipende dall'esterno? Forse niente? Allora si è veramente rinunciato a se stessi. Nudità spirituale. [...] Umiltà in vista dell'assimilazione a Dio¹⁵⁹

Togliersi il pan di bocca si fa allora metafora viva dello svuotamento divino e come rifiuto dalla centralità del sé, tipica dell'individuo che mangia e mangiando giudica, con atteggiamento implicitamente signorile, il commestibile a *sua* disposizione, ponendosi al centro della rete (o in cima alla catena) alimentare; l'uso principale della fame (analogo della privazione, del dolore) è d'insegnare che si è niente.

La de-creazione creaturale indica un cambiamento nella veduta e lo sguardo è ciò che salva - uno sguardo decentrato perciò indifferente alle proprie egoiche esigenze. E quest'idea ha avuto per lei delle ricadute pratiche - alimentari - giacché produce nell'anima un «reale mutamento, sia pure infinitesimale»¹⁶⁰. Contro la tendenza umana ad espandere se stesso, ella ha abdicato la sala da pranzo.

Ne *La conoscenza soprannaturale* intuiamo il motivo della paradossale convivenza della spoliazione nutritiva con la sincera, energica affermazione della volontà di vivere e di apprezzare la bellezza del mondo di quaggiù¹⁶¹: qui il concetto di de-creazione viene interpretato come un doppio movimento, demolizione della propria prospettiva sostanziale, da un lato, e simmetrica nuova nascita,

157 «Ogni uomo immagina di essere al centro del mondo» illudendosi di costituire il punto di fuga centrale della prospettiva spaziale e temporale. Il problema maggiore che individua la Weil è che tale illusoria centralità diviene giudizio di valore «a causa dell'intima connessione in noi fra sentimento del valore e sentimento dell'essere; quanto più l'essere si discosta da noi tanto meno denso ci appare» (S. Weil, *Attesa di Dio*, cit., p. 118).

158 *Ivi*, p. 119.

159 S. Weil, *Quaderni*, I, cit., p. 364.

160 *Ivi*, p. 98.

161 «L'oggetto della mia ricerca non è il soprannaturale, ma questo mondo. Il soprannaturale è la luce» (S. Weil, *Quaderni*, II, cit., p. 72).

dall'altro: «ciò che io nominavo io, me, è distrutto, liquefatto; al suo posto, c'è un essere nuovo, cresciuto grazie al seme gettato da Dio nell'anima»¹⁶².

Come in Dio, così nell'io dunque: negare l'individualità - paradossale che dall'individualità comunque parte - è il risultato di questo doppio movimento insieme distruttivo e costruttivo e comporta un orientamento mistico alla vita come procedura indispensabile per approssimarsi alla verità¹⁶³. Acciuffiamo ora *Kairos* per il biondo ciuffo perché è questo il momento di ribadire, dopo tante occorrenze del termine, che la Weil si pone in esplicita linea di continuità con la corrente della mistica cristiana – quella di san Francesco, san Giovanni della Croce e santa Caterina da Siena, pur con le innumerevoli distanze concettuali¹⁶⁴, ma alla cui formazione riconosce l'influenza della tradizione gnostico-manicheo-catarata¹⁶⁵ e del misticismo upanisadico e taoista: l'idea di un pensiero intuitivo puro e immediato superiore al discorsivo, l'assunto di un'azione non agente (sospensione del giudizio che ritrovò nella ben nota *epoché* scettica) e sulla sua tesi performativa del distacco assoluto (*asakta*) e della privazione (*anatman*).

Nella cucina della Weil tutti questi ingredienti si mescolano in una ricetta originale – di un cibo che non è per il palato di tutti - incentrata nel tentativo di superare la violenza della materia, attraverso il medio del corpo e l'azione metodica su di esso – pur con sofferenza¹⁶⁶.

162 S. Weil, *La connaissance surnaturelle*, Gallimard, Paris, 1950, p. 253, in M. Zani, *Invito al pensiero di Simone Weil*, cit., p.144.

163 Il misticismo «corrisponde all'uso purificatore dello scetticismo» che si sforza di «sradicare le letture, di cambiarle, per giungere alla non-lettura» (S. Weil, *Quaderni*, II, cit., p. 267).

164 Quanto quei santi si sarebbero a loro volta riflessi nel pensiero di questa cattolica non cristiana, che predicava l'illogicità della tesi dell'immortalità delle loro anime, dell'esistenza della Provvidenza nell'ottica di una teologia impersonale e necessitarista, talvolta sfociante in accenti di panteismo?

165 Per l'amica Pétrement era lei stessa una gnostica *post litteram*, e tuttavia bisogna ricordare la notevole differenza nella concezione creazionistica: il Creato non è un regno indipendente, né tanto meno regno delle tenebre (secondo la dottrina dei due principi), ma è sorto nell'atto stesso del ripiegamento di Dio per quello ch'ella intese essere un atto d'amore; in esso non vige il male assoluto ma l'obbedienza alla necessità, che sotto certi aspetti (con uno sguardo divino) appare saggia. È a partire dalla propria carne che si dipanano le forme implicite dell'amore, ed è nelle cose di quaggiù che le si colgono i segni di Dio senza i quali il desiderio di Bene non avrebbe ragion d'essere.

166 La via del distacco e quella dell'amore sono una e una stessa – sempre, beninteso, che l'amore in questione sia sovrannaturale. La Weil intrise di spiritualismo e cattolicesimo sia lo stoico *Amor fati* per la trama logica dell'esistenza, sia lo spinoziano *amor Dei* per la necessità, sofferenza compresa. Il filosofo tutto ama, anche il dolore, lo ama non più, come nel procedimento dell'attenzione, per trasfigurarla verso un che di "più alto", ma semplicemente perché è.

Il mistico è colui che ha compiuto il doppio movimento¹⁶⁷ della decreazione-creazione tramite l'ascesi, un individuo¹⁶⁸ che, venuta meno la pesantezza esistenziale che lo pressava sotto forma di inquietudine, dolore, fame, ecc. comunque sceglie questo mondo quaggiù - e sull'atteggiamento verso le cose di quaggiù misura la sua fede¹⁶⁹ - per vivere diversamente, con mente diversa. Estinti i desideri terreni¹⁷⁰, quando «si possiede allora il non-appagamento» che è «un contatto con altra realtà, un possesso di altro tipo»¹⁷¹, lo si vedrà nutrirsi di necessità perché «anche gli eremiti tibetani mangiano tutti i giorni qualche chicco d'orzo»¹⁷², ma fondante l'esistenza stessa in un non-luogo, altro dal mondano, dal punto di vista del pulcino che ha forato il guscio orfico del mondo¹⁷³. A questo signor Nessuno, è difficile trovare una collocazione a tavola, ma a lui qualsiasi posto risulta indifferente, e qualsiasi pietanza pure, perché ha abbandonato sé medesimo come corpo per identificarsi con Dio e «da lì abbassa il proprio sguardo, fuso con quello di Dio, su tutti gli esseri e su ogni cosa»¹⁷⁴. Lo sguardo autentico e obiettivo da rivolgere a questo mondo non è dentro di esso.

Dopo lunghe peregrinazioni nel bosco degli inganni, Cappuccetto Rosso ha trovato alfin il lupo, ad attenderla a fauci spalancate – così il mistico weiliano ha vagato a lungo nel labirinto mondano dei falsi idoli, ma alla fine raggiungerà il centro e lì Dio ad attenderlo, «per mangiarlo». Come l'ingenua, assillante bambina della fiaba sguscia fuori dalla pancia del lupo arricchita: più prudente e

167 «Duplice movimento. Cerchio. Ritorno all'inferiore trasfigurato. Il mondo è il suo nutrimento immortale» (S. Weil, *Quaderni, I, cit.*, p. 281).

168 Lo è ancora? In fin dei conti «tutto lo sforzo dei mistici è sempre stato volto a ottenere che non ci fosse più nella loro anima nessuna parte che dicesse "io"» (S. Weil, *La persona e il sacro, cit.*, p. 182).

169 Misticismo non è il via libera a un fuggifuggi generale dalle responsabilità di un mondo disdegnato, ma involge l'idea che l'Amore impersonale, solo, può e deve tradursi nella forma della simpatia e del rispetto verso tutti gli esseri umani, del cui nutrimento corporeo e spirituale aver cura. Spiega la filosofa che l'atteggiamento di una persona nei confronti di Dio non si evince dal modo in cui ne parla, ma dal modo di comportarsi di fronte al mondo e alle cose terrestri, al modo in cui «non c'è fuoco in un piatto cucinato; ma si sa che è stato posto sul fuoco» (S. Weil, *Quaderni, IV, cit.*, p. 182). La proiezione dell'amore soprannaturale sulle cose carnali (come dare un tozzo di pane a uno sventurato) è il solo modo di constatare «che il suo pensiero è uscito dal mondo» (*Ivi*, p. 185).

170 Più che estinti, mi correggo, bisogna dire che l'energia da essi contenuta va indirizzata altrove: «tutto il desiderio che la natura ha messo nell'anima umana e che è legato al nutrimento, alle bevande, al riposo [...] deve essere sottratto e diretto esclusivamente sull'obbedienza a Dio» (*ivi*, p. 171).

171 S. Weil, *Quaderni, I, cit.*, p. 279.

172 S. Weil, *Quaderni, II, cit.*, p. 234.

173 «L'anima la cui testa sporge fuori del cielo mangia l'essere (amrta). Quella che è all'interno mangia l'opinione» (*ivi*, p. 284).

174 S. Weil, *Lettera sesta*, in *Attesa di Dio, cit.*, p. 57.

smaliziata, così pure lui «ne uscirà, ma cambiato, ormai divenuto un altro, giacché è stato mangiato e digerito da Dio»¹⁷⁵. Mistico stomaco in subbuglio, non brontola per trovare immediato, irriflesso soddisfacimento alla fame che, come ogni passione obnubilante, ispessisce il velo che separa dell'universo: «se possibile, astenersi da ogni azione nei momenti in cui un velo spesso circonda la bottiglia»¹⁷⁶, va ripetendosi, e laddove non è praticabile: «agire conformemente a pensieri avuti in momenti migliori», quando era arrotolato nel «cielo come una pelle»¹⁷⁷... legge morale dentro di me, protetta dal tappeto stellato avvolgente me¹⁷⁸.

Se egli si pone dinanzi alle cose rinunciando al possesso¹⁷⁹, se ricerca il silenzio e rinuncia alla tirannia del piacere, se giudica il banchetto da un punto di vista esterno ed estraneo, be', consiglio di non invitarlo a cena.

Senza orecchie come ventre affamato¹⁸⁰

Compatitelo, non lo fa mica apposta: è il marchio biologico della sua finitudine, strascico del *conatus essendi* di cui lui uomo, solo, è consapevole, ma che accomuna ogni ente che, nella sua pochezza, ce la mette tutta per completare l'ottetto. Trovando, in genere, una fonte esterna al proprio bisogno di energia fisico-vegetativa (distinta per la filosofia da quella soprannaturale), egli si illude di portare in sé il principio di conservazione: «solo la privazione fa sentire il bisogno. E, in caso di privazione, egli non può impedirsi di volgersi verso un commestibile QUALSIASI»¹⁸¹. Nella fame e nella sete stanno il segreto della nostra miseria (cioè «che alcune cose entrano in noi e altre escono da noi. Nutrimento. Attaccamento»¹⁸²) e la radice della superbia con cui una parte crede di avere presa sul futuro e di aver il diritto di mangiare e bere prossimamente.

175 *Ivi*, p. 123

176 S. Weil, *Quaderni, I, cit.*, p. 268.

177 *Ivi*, p. 263.

178 «Conformare la mia anima al corso del tempo. Fare entrare nell'anima le rivoluzioni degli astri» (S. Weil, *Quaderni, II, cit.*, p. 203).

179 «Distacco (tyaga) è usare di questo mondo come se non se ne usasse» (*ivi*, p. 358).

180 E. Lévinas, *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, trad. it. Di A. Dell'Asta, con intr. Di S. Petrosino, Jaca Book, Milano, 2016, p. 135.

181 S. Weil, *Quaderni, II, cit.*, p. 145.

182 *Ivi*, p. 179.

In effetti ciò che ci distingue in quanto viventi, e caratterizza la vita stessa, è il porsi in relazione; non solo, palesemente, per sopravvivere estrapolando dal contesto ciò di cui non disponiamo, ma fondamentalmente per affermarsi come vivente - Hegel l'ha già spiegato meglio di me! Quando però l'idealistica identità mediante riconoscimento (e quindi dipendenza del soggetto dalla sua negazione) si riferisce al bisogno vitale, sensibile dell'essere organico, la relazione si presenta propriamente come *appetito* dell'alterità, bisogno di X di entrare in relazione con Y per continuare a persistere nell'esistenza.

L'egocentrismo prospettico che la teologia Weil abbiamo visto rinnegare è, traslato, proprio questo effetto boomerang di costante ritorno all'in-sé, ossia la presupposizione dell'essenzialità di X, la cui apertura a Y, Z, K, ecc. è sempre e solo orientata all'assimilazione: «appena c'è *bisogno, desiderio*, anche reciproco, c'è oltraggio»¹⁸³. L'ente vivente nella nuda vita, nell'esistenza al grado zero, tende a classificare l'altro, il non-X, sempre come un per-sé. Se il senso della relazione umana primaria è d'essere uno slancio vitale orientato alla soddisfazione del proprio bisogno - «e qualsiasi soddisfazione del bisogno è, per qualche verso, nutrimento»¹⁸⁴ - allora il reale non è mai tale (rimane tutt'al più un noumeno inconoscibile, o secondo i nostri interessi, incommestibile), ma rappresenta la soluzione al nostro appello di pienezza: «al mondo non c'è che cibo e mangiatore»¹⁸⁵. L'alimentazione è il paradigma di questa transazione non concordata con l'Alterità la cui energia, assimilata, diventa *mia*, diventa *me*. Esaminando questo fenomeno di carburazione, anche Sartre non può fare a meno di portare alla luce «una delle tendenze più fondamentali della realtà umana: la tendenza a riempire. [...] Una buona parte della nostra vita passa a turare buchi, a riempire vuoti, a realizzare e a fondare simbolicamente il pieno»¹⁸⁶. Inoppugnabile rilevazione, risponderebbe Simone, ma una contro spinta a questa tendenza naturale c'è, ed è lo sforzo soprannaturale a fare lacuna del sé dentro di sé, ad accogliere il vuoto anziché riempirlo¹⁸⁷. Svuotarsi di divinità per spalancare un angolo vuoto in cui

183 S. Weil, *Quaderni, I, cit.*, p. 117.

184 *Ivi*, p. 130.

185 *Ivi*, p. 256.

186 «Il nutrimento» continua poco oltre «è il mastice che otturerà la bocca; mangiare tra le altre cose vuol dire turarsi» in J-P, Sartre, *L'essere e il nulla*, trad. it. Di G. Del Bo, Il Saggiatore, Milano, 1975, p. 735-736.

187 «Tutti i peccati sono tentativi di colmare dei vuoti» (S. Weil, *Quaderni, II, cit.*, p. 38).

accogliere il divino, giacché dove (e se) «si produce come un risucchio d'aria, sopravviene allora una ricompensa soprannaturale. Essa non viene se si ha un altro salario; è questo vuoto a farla venire»¹⁸⁸: ma perché farlo è così difficile da risultare una richiesta se non astrusa, certo troppo esigente?

Semplice, chiedere di restare senza ricompensa alcuna, di brancolare - senza volerne l'uscita - nella «notte oscura» è contro natura, anti-gravitazionale. Tanto più che di quel nesso dipendenza/assorbimento il vivente gode, e si tratta sempre del *proprio* godimento: «si ama l'essere da cui si dipende senza rimedio e da cui ci si attende del bene o un sollievo al male»¹⁸⁹. Godiamo in misura pari al grado di bilanciamento dello squilibrio, al senso di appropriazione dell'alterità: umanamente parlando sentire qualcosa come “mio” costituisce per l'individuo un sereno piacere, e anzi privato della possibilità di adoperarsi per qualcosa da poter battezzare “suo” perderebbe, direbbe Aristotele, la molla della sollecitudine e lo sprono all'azione¹⁹⁰; alla base del godimento sta il fatto che l'uomo si compiace coscientemente di trovare in sé un vuoto, quello che il bisogno gli rivela, facilmente colmabile: più che vivere di relazione si può dire che l'essere umano vive del godimento che trae dalla relazione, del ritorno dall'alterità all'inseità. Con una formula da moralista bacchettone, la vita è egoismo ontologico (nel nostro caso pure consapevole), giacché crediamo che la nostra prospettiva coincida col mondo stesso e chiamiamo bene ciò che vi sia accorda, giacché «nel godimento io sono assolutamente per me. Egoista senza riferirmi ad altri – sono solo senza solitudine, *innocentemente* egoista e solo, [...] assolutamente sordo nei confronti degli altri»¹⁹¹.

188 S. Weil, *Quaderni, I, cit.*, p. 374.

189 *Ivi*, p. 387.

190 Quanto fosse diverso l'atteggiamento della madre per un figlio suo rispetto all'altrui lo sapeva bene Platone, che cercava vanamente di correggerlo nella sua città ideale e comunitaria, ma anche noi banalmente proviamo soddisfazione nel quotidiano delimitare il mio dal tuo: il mio compagno – guai se mi lascia per diventare l'uomo di un'altra!; la mia camera da letto – rifugio per i miei momenti di voluta solitudine; il mio gatto – quanto è diverso dagli altri!; il mio cibo preferito – anche questo mi dà parvenza di identità e unicità... L'uomo si compiace dell'appropriazione in senso lato: dell'atto del possesso, ma anche della sua possibilità, vissuta come anticipazione: ed ecco spiegato anche il successo delle trasmissioni “mukbang” cui ho accennato nell'introduzione.

191 E. Lévinas, *Totalità e infinito, cit.*, p. 135. Il corsivo è mio, per evidenziare come questo atteggiamento individualistico non sia *imputabile* all'essere umano a mo' di colpa ma un franco, naturale elemento costitutivo *attribuibile* alla natura umana (e in generale alla Natura tutta, se solo ne fosse cosciente).

Perfino la formula che il monaco buddhista pronuncia nell'antichissimo rito del ciod di sradicamento dell'io:

per periodi di tempo incommensurabili, nel corso di esistenze ripetute, io ho preso in prestito da esseri innumerevoli - a scapito del loro benessere e della loro vita – il mio nutrimento, il mio vestiario e ogni sorta di favori per mantenere il mio corpo in salute, nella gioia e per difenderlo contro la morte

suona alle orecchie della Weil «molto artificioso ed immaginario»¹⁹², l'equivalente (senza considerare gli interessi!) del prestito non viene mai restituito, se non con un simbolico “nutritevi di me”.

Tutto intorno a te, tutto intorno per te: nell'essere un vivente, l'essere vivente esiste nella innata intenzionalità strumentale di assimilazione nutritiva del mondo, del quale si considera il centro di gravità permanente. Nella ferina caccia alla soddisfazione del bisogno, nel godimento e nella ricerca del godimento, non vediamo l'Altro che per le proprietà e i nutrienti che ci fanno comodo, mai per se stesso dunque: come il classico leone che si fissa sulla gazzella, così il padre di rientro dal lavoro apre il frigo e, non vedendoci più dalla fame, punta alla pastasciutta da scaldare, tanto acuto verso ciò che corrisponde alle proprie esigenze, quanto cieco verso tutto il resto. Senza colpa, certo. Ma ciò, sostiene Simone, non toglie il fatto che esistano altre modalità di governare il nostro minuscolo regno formato stomaco, o quanto meno di riconoscerlo tale.

Disconosci te stesso

Un sovrano illegittimo, obietta la Weil, perché solo con un atto di violenza all'ordine delle cose può dichiarare un'identità il flusso continuo di stati e percezioni coscienziali che chiaramente e indistintamente percepisci, solo ignorante della legge metafisica della necessità puoi vestirti, particella insensibile che sei per l'universo, del chimerico velo di “io” o “me stesso”.

Colui che, al contrario, con i propri pensieri, stati d'animo e azioni *non* si confonde, è ben instradato verso l'elevazione al livello dell'impersonalità divino, è libero¹⁹³: scatenatosi, lo schiavo degli appe-

192 S. Weil, *Quaderni, II, cit.*, pp. 270-271.

193 «"Io sono libero" è come una contraddizione, perché ciò che non è libero in me dice "io"» (S. Weil, *Quaderni, II, cit.*, p. 74).

titi esce dal suo *antrum cardiacum*, abbandonando ora l'immagine di sé impressa sulla parete, ora l'ombra di sé proiettata al suolo dal sole, ora quella riflessa nello specchio d'acqua, finché, sollevata la testa, non vede più niente di se stesso¹⁹⁴. Per lui il ritorno (inevitabile) entro l'individualità non porta più con sé l'illusione ottica del punto di vista¹⁹⁵, ma la consapevolezza della sua condizione ontologica e il marchio di fabbrica per cui esiste «come un non-essere che ha l'aria di esistere»¹⁹⁶. Morti-ficarsi: vivere morendo, mangiare svuotandosi... la contraddizione, incomprendibile all'intelletto umano ma contrassegno della natura dell'Uno-Dio¹⁹⁷ è ciò che determina una paralisi nell'anima, ma anche permette l'ingresso di Dio nel vuoto che si è creato¹⁹⁸ Ebbro di Dio e presolo a modello, l'uomo de-creato si personifica come un essere impersonale, a mo' di metamorfico ibrido dei due aspetti: egli conserva delle sembianze personali solo nel senso che è «un qualcosa che attiene al fatto di essere una persona [cioè continua a vivere], ma non è il fatto stesso di esserlo»¹⁹⁹. Farsi immagine di Dio non è impersonalità a priori (condizione irrealizzabile de facto) ma la facoltà della rinuncia alla persona, il sacrificio della propria “prospettiva” – prospettiva a cui l'uomo è sottoposto primariamente dal giogo delle sensazioni.

All'ombra de' cipressi e dentro l'urne, inciso sulla lapide della platonica tomba non leggiamo “il corpo”, ma il corpo che dice “io” e nella misura in cui continua a ripeterlo²⁰⁰ – a se stesso a mo' di

194 S. Weil, *Quaderni, I, cit.*, p. 261. Avendo di mira questo percorso di distruzione dell'io la Weil, che in gioventù tanto aveva trattato del “soccorso a chi ha fame”, può ora interpretare quel gesto umanitario come condizione necessaria affinché l'altro, liberato dalla condizione di bisogno, possa autonomamente accedere alla verità soprannaturale e consapevolmente recidere se stesso: «niente è peggiore della sventura estrema che distrugge l'io dal di fuori, poiché allora non lo si può più distruggere da se stessi» (S. Weil, *Quaderni, II, cit.*, p. 297).

195 In epoca rinascimentale, la riscoperta della centralità dell'uomo e della sua capacità di razionalizzare il mondo si tradusse nella svolta prospettica di Brunelleschi: l'occhio, il mio occhio, è il polo-io verso cui confluisce tutto l'ambiente circostante. Per la Weil solo «l'universo è l'immagine di Dio, ma non l'universo visto da un punto di vista» (S. Weil, *Quaderni, II, cit.*, p. 32).

196 S. Weil, *Quaderni, IV, cit.*, p. 116.

197 In lui aspetti ontologici opposti convivono in modo armonico: infinità e finitezza, trascendenza e immanenza, volontà e necessità, ecc. «Contro una millenaria tradizione di pensiero che valorizza esclusivamente il modo di ragionare deduttivo come fonte di certezza, la Weil assume dunque una posizione che fa della contraddizione, dell'assurdo, del paradosso il perno stesso della conoscenza del vero» (M. Zani, *Invito al pensiero di Simone Weil, cit.*, pp.140-141).

198 «Questo sentimento di impossibilità è il sentimento del vuoto. Contemplerlo a lungo con accettazione significa aprire il passaggio alla grazia» (S. Weil, *Quaderni, I, cit.*, p. 398).

199 S. Weil, *Attesa di Dio, cit.*, p. 137.

200 «Il peccato in me dice “io”» (S. Weil, *Quaderni, I, cit.*, p. 371); e più pesante il giudizio nei *Quaderni, II, cit.*, p. 215: «la lebbra sono io. Tutto ciò che io sono è lebbra. L'io come tale è lebbra». Con tali premesse, le privazioni che

rassicurante auto convincimento e alla realtà tutta, la quale viene compresa solo in riferimento alla propria persona. All'apparenza come un dormiente, l'uomo nel sepolcro neanche in vita fu proprio sveglio, tardo e imbambolato davanti alla verità che tutto è Uno e che l'uno che s'era creduto è labile illusione – la sua unica sicurezza: che una volta nato, vuole vivere. Ma la magia della presunzione fa tutto quel che vuoi, e se la utilizzi, che avviene laggiù? Bibbidi-bobbidi-Tu! La *volontà* di vivere s'è trasformata in uno scintillante, rigonfio *diritto* a vivere; il godimento prolungato di un bene nella rivendicazione a goderne ancora per usucapione; la necessità di nutrirsi per perdurare nel via libera assoluto e assolto a fare il possibile. È difficile mettere in discussione il mangiare proprio per questo, che per quanto si ritardi l'appagamento, per quanto sia forte la sua volontà, Milarepa finirà col mangiare (si racconta: qualsiasi cosa trovasse mischiato a farina, e poi dicono che mangio male io!); è problematico per il fatto che nutrirsi è facile e che «vi sono casi in cui una cosa è necessaria per il solo fatto che è possibile». Per lo stomaco «*la possibilità implica una necessità*»²⁰¹ e ogni volta che «sorgono pensieri come “bisogna che io sia felice”, “bisogna che io mangi”, “bisogna che io sia alleviato da questo dolore”»²⁰² stiamo ragionando da stomaco parlante. Il «diritto di permanenza» è ciò che la Weil critica allorché cita l'aneddoto del mendicante, il povero che così legittimava la sua richiesta d'elemosina a Talleyrand: “Signore, bisogna pure che io viva”, ricevendone la dura risposta: “Non ne vedo la necessità”»²⁰³. Alla base del malinteso tra i due c'è la spontanea, inevitabile, seppur ingiustificata inferenza che dalla necessità ad auto-conservarsi deduce la relativa potestà, tale per cui «ogni volta che esce da noi qualcosa, abbiamo un bisogno assoluto che rientri in noi almeno l'equivalente, e siccome ne abbiamo bisogno, crediamo di averne diritto. Nostri debitori tutti gli esseri, tutte le cose, l'universo intero. [...] Il credito principale che pensiamo di possedere sull'universo è la permanenza della nostra personalità»²⁰⁴. Ogni volta che sediamo a tavola per assi-

Simone si impose avevano di mira la morte per inedia dell'io in se stessa.

201 *Ivi*, p. 147

202 S. Weil, *Quaderni, IV, cit.*, p. 210.

203 S. Weil, *Attesa di Dio, cit.*, pp. 94-95. Rispondersi che non è necessario è facile, un po' meno è esserne completamente e talmente persuasi da comportarsi di conseguenza. Beh, la vita privata (in entrambi i sensi) dimostra una rara coerenza con le sue affermazioni.

204 *Ibidem*.

milare un altro organismo nel nostro, stiamo implicitamente affermando questo diritto. Allora, oh Padre nostro che sei nei cieli, rimetti a noi i nostri debiti e facci rinunciare, oltre al pane quotidiano nel suo caso, «a tutto ciò che chiamiamo io»²⁰⁵, alla personalità che ha preferenze, che bada al proprio giardino e segue la propria strada, alla perenne ricerca della felicità, la sua ovviamente. E non ci indurre in questa tentazione, ma liberaci dal male – e il male nella mente di Simone è il prodotto dell'assoluta distanza tra bene e necessità, assimilabile a quell'ingiustizia cosmica che Anassimandro ascrive a tutte le cose per il fatto di essersi separate dall'origine²⁰⁶. Alla scaturigine del male morale: la nostra “persona”, sagomata dal *principium individuationis*, rendendoci un'esistenza separata imponente *un* punto di vista incapace di farsi semplice vista. Eppure, ci riprende Pavese, un giorno o l'altro «verrà la morte e avrà i tuoi occhi» Possiamo anche semplificarla come “pulsione di morte”, ma il valore veritativo e quasi espiatorio ch'ella diede alla fine biologica non scaturì da un oscuro e inesplicabile inconscio freudiano, ma fu coscientemente motivato dall'interpretazione della nascita e del trapasso quali entrata e uscita dalla Totalità, dalla pienezza dell'Indistinto, in breve da Dio²⁰⁷.

La vita biologica dell'io è colpevole perché mente a se stessa, adattando il pensiero al bisogno e la propria azione alle pretese dell'autoconservazione fisico-personalistica; è nell'errore in tanto in quanto vita paradigmatica di quell'io prospettico che a Simone non andava giù: in attesa della dipartita fisiologica del primo «secondo l'ordine del tempo», almeno svigoriamo l'altro, perché sapervi rinunciare, noi frammenti dispersi della totalità, è modello di giustizia²⁰⁸ – ancorché penoso. Sgombrare il sé, de-creare, vuotarsi: la filosofa si arrischia in un esperimento concreto, un esperimento ot-

205 *Ibidem*.

206 «Le cose soffrono ingiustizie le une dalle altre e subiscono espiazioni» (S. Weil, *Quaderni, I, cit.*, p. 299).

207 «La verità è dalla parte della morte. Non è possibile amare la verità con tutta l'anima senza strappo» (S. Weil, *Quaderni, II, cit.*, p. 53).

208 «Unico rimedio, consenso reale e perpetuo alla morte e alla perdita di tutti i beni perituri senza eccezione» (S. Weil, *Quaderni, I, cit.*, p. 269), nella convinzione che autentica giustizia è «essere come sarebbe la materia incosciente – se fosse cosciente. Immagine di Dio» (S. Weil, *Quaderni, IV, cit.*, p. 111).

tico in cui anche «il dolore, la fatica, la fame danno al tempo il colore dell'infinito»²⁰⁹ e scandiscono la via per «sperimentare il nulla»²¹⁰ - e il naufragar le fu dolce²¹¹ in questo mare.

Amante più della verità che della vita²¹², Simone, guardando al corpo come a oggetto di mediazione che vincola alla natura ma che permette, d'altro canto, di reagire in maniera soprannaturale, propone diverse, mai stabili (e, ah! me, non organiche) considerazioni sul cibo: privilegio, ingiustizia, bestialità, prigionia, disattenzione, prospettiva, ma anche ponte, bilancia, addestramento, arretramento, esperimento – il tutto insaporito dalla denuncia pepata: denuncia del tracotante superomismo dell'animale che è in noi, della pretesa di indipendenza e della centratura su di sé, dell'ingigantimento del bisogno, del rapporto scontato tra vivere e distruggere, della violenza sociale. Come la mirazione della parata della *force* non la indusse alla volgare tentazione di simpatizzare col più forte, così il riconoscimento di ciò che significa nutrirsi, di ciò che si nasconde dietro le mollicelle di pane dalla innocente parvenza di sparse briciole nel sentiero, la indusse al rifiuto, ad arrestarsi di fronte alla casa di marzapane.

Non entrare, si ammonisce, è un trabocchetto e un travisamento del vero: perché solo «soffrendo la morte coscientemente si dissipa l'illusione e si ritrova allora la realtà»²¹³, si impara a comprendere che «io non possiedo niente, neppure la mia miseria. [E che] se lo si comprende si può subire il do-

209 *Ivi*, p.106

210 S. Weil, *La persona e il sacro*, cit., p. 197. «Il digiuno costituisce una *conoscenza sperimentale* del carattere irriducibile del nutrimento, e di conseguenza della realtà dell'universo sensibile» (S. Weil, *Quaderni*, II, cit., p. 272), perciò più che una verifica attiva e industriosa fu una prova negativa.

211 La morte, quale terribile scenario per l'uomo comune! «E io, io, io?» continua a chiedersi, angosciato della sua sorte, preoccupato di dimostrare in infinite prove la sua essenziale immortalità. Weil lo biasima: quanta bellezza nel coincidere con il mondo, quanta dolcezza nella rinuncia alla volontà e alla discriminazione: l'anima bella (d'un bello kantiano) non ha interesse, o scopo, o preferenze, perché vive nell'universale. Cambia una vocale e l'assenza di intenzione diventa essenza della bellezza del mondo, imitare questo stato implica la rinuncia alla volontà. Bisogna arrivare a «sapere che la cosa più preziosa non è radicata nell'esistenza. Questo è bello. Perché? Perché proietta l'anima fuori del tempo» (S. Weil, *Quaderni*, II, cit., p. 215).

212 S. Weil, *Attesa di Dio*, cit., p. 166. «In certi momenti, dovuti a un eccesso di afflizione fisica, l'illusione sparisce completamente. Allora si vede a nudo la propria esistenza [...]. È orribile. Ed è la verità.» (S. Weil, *Quaderni*, IV, cit., p. 392, corsivo mio).

213 «Mediante il divenire egli mangia l'immortale. Il divenire stesso è il suo nutrimento immortale. È perché si crede il quest'illusione che si soffre la morte» (S. Weil, *Quaderni*, I, cit., p. 280).

lore senza desiderare il sollievo, la fame senza desiderare di cibarsi, ecc. Si è laddove i desideri sono realtà»²¹⁴.

214 S. Weil, *Quaderni, I, cit.*, p. 374.

*Divento ottusa quando cominciano a baluginare parole
astratte.
Vado in cucina a parlare di cavoli e banalità.
Provo a ricordare e osservare cosa fa la gente.
Sì, tieni gli occhi aperti, lascia che la voce bisbigli.
L'economia è lo scheletro, la politica è la carne,
guarda chi picchiano e chi mangiano.²¹⁵*

II SECONDO

Se nel capitolo precedente la riflessiva Simone Weil aveva segnata la via verso la considerazione – il riconoscimento – dell'alimentazione come problema, ovvero del comune atto di introiettare cibo visto non *internamente* come un dato di fatto ma *esternamente* come azione individuale e collettiva da porre sotto esame critico, ora lo sguardo della ragione (iper)critica intende ritornare *interno*. In altre parole, operiamo ora una traslazione da una dimensione quantitativa sostanzialmente indeterminata (l'astratto "cibarsi") a una dimensione dotata di una precisa determinazione qualitativa. Traslazione da cui consegue un cambio tanto nell'imputato quanto nell'imputazione. A essere chiamata ora al banco della ragione è una categoria alimentare: la carne.

Anche in questo caso, all'uomo abitudinario gettato nel circuito routinario il problema semplicemente non appare. E non lo fa perché esso viene celato dallo sguardo che prende il dato e il consuetudinario (soprattutto se gradevoli al palato) come degli essenziali, indiscutibili a priori non soggetti al giudizio. Uno sguardo non obiettivo per il quale se una determinata azione è legale ed è generalmente accettata dalla comunità, allora il problema non solo è risolto, ma non si pone nemmeno. Inserito com'è nella follia della normalità, il suo pensiero si appiattisce sulla realtà data e, schiavo del realismo, ne ignora la profondità, le fondamenta e le architravi invisibili.

Ciò non sorprende: d'altra parte la forma della carne come alimento dell'uomo civilizzato è simile

215 M. Piercy, *In the men's room(s)*, in *Circles on the Water*, Alfred A. Knopf, Inc., 1982, p. 80, citato in C. Adams, *Carne da macello. La politica sessuale della carne. Una teoria critica femminista vegetariana*, trad. di M. Androozzi e A. Zabonati, VandA edizioni, Milano 2020, p. 111.

alla pelle che abitiamo nella misura in cui anche essa *nasconde*. La preparazione e l'impiattamento del cibo in portate esteticamente concilianti diventa assieme modo per esorcizzare ciò che stiamo per inserire in bocca e per oscurare il processo di produzione che ne è alla fonte²¹⁶. A consegnare tranquillità al consumatore è dunque il velo di ignoranza e superficialità che impedisce uno sguardo acuto sul mondo e sul piatto: bistecca, cotechino, ragù, baccalà, tartare, paté rappresentano una miriade di sostantivi diversi nella forma, ma la sostanza *ti esti?* La carne, a voler essere brutalmente diretti, altro non è se non il polposo e palpabile corpo di un animale morto - o tale, almeno, quando lo troviamo nel piatto. Quale bestemmia farlo notare a persone civili riunitesi per condividere pacificamente il pasto! Esse si seccano della constatazione, dacché «quando stiamo mangiando, la parola uccidere ci appare del tutto fuori luogo e inopportuna e radicalmente “sbagliata”, come non avesse assolutamente a che fare con ciò che tranquillamente stiamo facendo ogni volta che mangiamo carne. In quei momenti – come efficacemente scrisse Marguerite Yourcenar – serenamente e pacatamente “digeriamo le agonie” di esseri viventi»²¹⁷.

Puntualizzare il legame esistente tra il piatto pronto e una vita finita, tra il banchettante e lo scopo ultimo di quella fine, mette l'uomo di fronte alla quotidiana, sia banale che schietta trasgressione del solenne comandamento: “Tu non ucciderai”, dis-velando la relazione col mondo tale per cui un organismo considera naturale assorbire in sé tutto e tutti, e vede nella natura stessa una ben fornita dispensa.

Per Rousseau il vegetarianesimo è la condizione naturale per il buon selvaggio che ancestralmente eravamo: se la civiltà ha introdotto alimenti carnei, trattasi di una manifestazione della più generale e sostanziale degenerazione dallo stato di innocenza. In realtà, sappiamo di nascere onnivori, retaggio dell'antica e graduale trasformazione da sedentarie scimmie fruttifere a spaesati ominidi delle praterie costretti a drizzar la schiena. E sappiamo che, a essere sintetici, la carne ha effettivamente

216 «Le nostre pietanze di carne in buona parte mascherano e modificano talmente, attraverso la preparazione e la trinciatura, la forma dell'animale che mangiando non ci si ricorda della loro provenienza», N. Elias, *Il processo di civilizzazione*, Il Mulino, Bologna 1988, p. 249.

217 *Nutrirsi dell'altro. Viaggio antropologico nell'inconscio alimentare*, in B. Coppola, P. D'Alconzo ed E. De Conciliis, *L'albero della cuccagna. Il cibo e la mente*, Napoli, Cuen, 1997, pp. 93-166.

aumentato l'introito calorico-proteico determinante per lo sviluppo cerebrale – “senza fosforo non c'è il pensiero”, recita la *Weltanschauung* materialista di Jacob Moleschott. È la presenza dei canini nella dentatura umana a (di)mostrarcelo. Quella stessa presenza esibita quasi con orgoglio da certuni, che la trasformano da prova o indizio finalizzati a una conoscenza a mera giustificazione finalizzata al mantenimento di un atto. Persone che, senza rendersene conto, si confutano da sole, nel momento in cui desiderano rimuovere la presenza di un dente del giudizio dalla medesima dentatura, svelando così che a ragionar per loro sono la ricerca del piacere e la fuga dal dolore.

La tesi rousseauiana dell'origine dell'alimentazione carnea come degenerazione della civiltà non regge quindi di fronte all'evidenza scientifica, ma un altro è il nucleo del discorso: la questione è in realtà l'interrogarsi se nella nostra odierna società questo genere di alimentazione sia ancora necessario e non piuttosto un che di evitabile, onde sfuggire dall'errore di fare di un'affinità biologica un imperativo categorico. La tesi che il vegetariano sostiene è che il nostro modo di mangiare ci appare irrinunciabile, perseguito senza minima resistenza, non perché sappiamo essere il migliore, quanto, piuttosto, perché per noi è diventato come una “seconda natura”²¹⁸. Difficile è mettere in discussione la carne, prima ancora che astenersene, perché banalmente siamo abituati a mangiarla: per la tradizione storico-culturale del nostro paese, per consuetudine familiare, per il supporto emotivo che il cibo da sempre dà all'individuo, e non da ultimo quale preferenza indotta dall'influsso della televisione e delle multinazionali del cibo. Tutto vero, ma alla base niente di tutto questo non starebbe in piedi se non piacesse. Un'abitudine non nasce dal nulla: perché una certa pratica diventi tale occorre anzitutto che essa sia in grado di dare un concreto surplus all'amabile bestia umana. e infatti ci si nutre di carne, nonostante la sua causa prima sia un'altrui morte, nonostante la sua mancanza di necessità (talvolta perfino la sua dannosità) ai fini della sopravvivenza e della salute, nonostante il pernicioso effetto a livello ambientale globale, presente e futuro, di cui tale modo di alimentarsi è re-

218 Tale è nella riflessione pascaliana la tirannia dell'abitudine, e per preservarla troviamo ogni sorta di argomenti o attiviamo meccanismi di difesa. In psicologia si parla di reattanza per riferirsi alla comune reazione di ribellione a schemi, affermazioni o indicazioni esterne interpretate come imposizioni alla nostra persona o restrizioni alla nostra sacrosanta libertà.

sponsabile - per il semplice, banale e per ciò stesso incrollabile motivo che essa è buona. A ben vedere è questa la prima e l'ultima ratio dell'uomo onnivoro.

Il nutrimento - come atto di recupero delle forze e di trasmutazione di una frazione dell'energia altrui in energia propria - provoca piacere. Piacere che non opera distinzioni riguardo ai dettagli dell'appropriazione e se l'appropriazione viene considerata da Levinas alla stregua di un "egoismo innocente" perché ontologico, lo si può davvero considerare tale quando si entra nella questione dell'alimentazione umana?²¹⁹

Nell'atto di nutrimento di un organismo complesso, sia esso umano o meno, l'appetitoso non necessariamente coincide con l'abbisognato, con ciò che è tassativo per la sopravvivenza: un concetto semplice per cui è d'uopo «discernere l'essenziale dall'accidentale. L'uomo ha bisogno, non di riso o patate, ma di nutrimento»²²⁰ - concetto, questo, già sostenuto nell'antichità da un filosofo amante dei fichi e del formaggio, volgarizzato come un goliardico gozzovigliatore, ha necessità (naturale e necessaria) di dissetarsi, non del vino (naturale e non necessario). La sopraffazione sul vivente condotta per il gusto personale non è dunque un bisogno vitale ma l'esercizio della *propria* volontà di potenza eretta a difesa della *propria* posizione "unica".

Ma l'uomo non vive di sola ragione. E allora, pur di non dover sforzarsi di riconsiderare i suoi appetiti, pur di non incamminarsi verso un futuro dai toni insipidi distruggendo il piacere dei pasti per come li conosce, ha creduto meglio di raccontarsi una rasserenante storia di cui essere indiscusso, vorace protagonista. Tacitate le esopiche bestie parlanti, che, modelli e specchi di saggezza, potrebbero interrogarci e mettere in discussione i violenti assunti teorici e pratici che ha fatto suoi, si è creato un mondo magnificamente apparecchiato in cui di cadaveri a suo uso e consumo ce n'è sem-

219 Un notabene chiarificatore, dato che finora - *mea culpa* - li ho impiegati come sinonimi: la nutrizione è il processo involontario di assorbimento dei nutrienti contenuti nell'alimento che ho deglutito e di eliminazione degli scarti: una volta trasformato in bolo, non ho più il potere di decidere se digerirlo o meno. L'alimentazione è invece un'azione "volontaria", dettata dalla scelta di una determinata gamma di alimenti in base alla disponibilità oggettiva dell'ambiente (la dieta mediterranea rispetto, per fare un esempio, all'alimentazione orientale) e dalla propensione soggettiva della vista, del gusto, dell'olfatto, del pensiero, ecc. Se fosse solo questione di nutrizione non impiegheremmo un'eternità a fissare il menu prima di ordinare.

220 S. Weil, *Obbligo e diritto*, tratto da *La prima radice. Preludio a una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*, SE, Milano 1990, in *Pagine scelte, cit.*, p. 241.

pre in abbondanza, mentre di interpellanze alle (sue) ragioni fatte passare per Ragione non se ne intravede nemmeno una. Accecato da questa auto-narrazione non scorge l'ombra che lo accompagna, segreta e taciuta, dietro molti aspetti della vita ordinaria: non scorge il lato oscuro dell'alimentazione.

Nel piatto che abbiamo lasciato, il relitto di un'esistenza incorporata che fu. Ma che oggi la gallina sia morta, o forse ieri, non si sa, assume scarsa importanza etico-comportamentale, perché, in fondo, "mangiare ed essere mangiati" è l'ineluttabile decreto della natura - legge che nella tirannia del bisogno primario caccia il lupo dal bosco e comanda un rapporto aggressivo con l'ambiente, così fondamentalmente violento che il nostro umano vocabolario conserva talvolta l'immaginario dello sbranare e dell'avventarsi. Per l'appetito la carne viene (appunto) sbranata e divorata, magari mentre alla televisione il solito documentario sulla savana riprende il pasto dei leoni, provocando nello spettatore un singolare sentimento di timore misto a frenesia predatoria.

Il possibile, nella misura in cui è anche probabile e perciò facile a ottenersi, diventa *ipso facto* uno scontato modo di essere al mondo - denunciava la Weil. Sicché la lotta per la sopravvivenza viene fatta "sacra", separata dal regno del dubbio e delle alternative possibili, posta come indiscutibile dato di fatto a cui adeguarsi. Conseguentemente, pure l'onnivorismo in cui si nasce gettati viene visto come un che di superiore, pre-condizione calata dall'alto (e dal di dentro) sulla quale esiste potere di dominio o di cambiamento. Così ogni volta che l'uomo assimila e prende per sé a discapito dell'altro da sé, non fa che proiettare con intento giustificazionista il naturale principio di nutrirsi sul *suo* nutrirsi. Inverando in tal modo un atto di passiva emulazione dell'indifferenza insita nel cacciare da parte del paradigmatico leone, del comportamento di sopraffazione che vediamo compiersi nel mondo, in vece di un loro ripensamento. Appellarsi alla naturalità dell'alimentazione carnea significa fondere la ricerca del Bene e del Giusto al principio a-morale per cui esistere è uccidere, espresso nella terribile formula della Volontà di autoconservazione²²¹. Principio che nel regno stret-

221 «Per una necessità della natura, ogni essere, chiunque egli sia, esercita, per quanto può, tutto il potere di cui dispone», S. Weil, *Quaderni, I, cit.*, p. 316.

tamente animale viene conseguito incoscientemente, ma che ovviamente non conserva alcuna “innocenza” quando applicato da esseri coscienti - il cane che morse il gatto, che si mangiò il topo comprato al mercato, è infatti mosso da istinto meccanico a nutrirsi, mentre mio padre avrebbe ben potuto evitare l’acquisto!

Racchiuso in questa (frequente) motivazione vi è il rischio di fare della cultura del cibo una copertura ora dissimulata ora sublimata della Violenza, e parallelamente di mutare la Natura da madre indifferente a immaginaria stampella a uso dell’umano confabulatore. E troviamo qui quello che costituisce in fondo il denominatore comune ai vari modi di “essere vegetariani”: un allontanamento - più o meno esteso, più o meno consapevole - dall’ordinaria violenza naturale, spesso convenientemente coperta con assunti fisiologici o filosofici.

Se è proprio nell’egoistico godimento del mangiare che appare incontestabilmente lontano dall’assoluto e vicino a tutti gli altri organismi, se è nell’inerzia del cibo che si trova scaraventato nell’animalità che è (in) lui, Streben dell’uomo in quanto uomo è allontanarsi dall’allontanamento dall’Assoluto che caratterizza il piano animale e individuare un di più, un qualche elemento eccedente e di rottura rispetto alla pura naturalità. Non a torto, giacché la coscienza dell’altro da sé «attraversa perfino quel gesto che sembra in tutto e per tutto sottomesso allo stesso principio del nutrirsi che domina incontrastato il mondo dei viventi»²²². Ma se davvero ognuno di noi fa l’assoluto respirando, mangiando, dormendo²²³, allora il punto non è determinare che esiste una qualità umana eccedente i bisogni biologicamente condivisi, a mo’ di supplemento²²⁴ che sublimi la feroce necessità della fisiologia, ma individuare l’espressione dell’umanità nel gesto del cibarsi, nella scelta radicale *se* cibarsi, come se l’era posta la Weil, e nella scelta più fattibile di *cosa* cibarsi. Perché l’allontanamento discorsivo dall’animalità non coincide necessariamente con un concreto distacco all’atto pratico e alimentare; ma è proprio nella dimensione pratica (del comportamento e dell’agire)

222 F. Riva, *Filosofia del cibo*, cit., p. 148.

223 Ossia, parafrasando Sartre, manifesta la sua umanità in ogni singolo momento della vita e non solo nella spesso studiata riflessione cosciente.

224 Nella definizione aristotelica dell’uomo, non è che la razionalità si aggiunga all’animalità come il cappello alla testa o la forchetta alla mano, ma costituiscono ambedue termini compenetranti di una struttura originaria.

che è rilevante soffermarsi, in quanto banco di prova e di verifica delle speculazioni teoretiche sull'umanità-animalità e sul limite tra le due. Curiosamente quindi, l'argomento della convivialità, così caro all'animale sociale sedicente non-bestiale, apre le porte a un'idea di realizzazione dell'*humanitas* in quanto oltrepassamento della mera *animalitas* (seduti a tavola l'una e l'altra sono per ora delle potenzialità). Idea che costituirà esattamente il punto di approdo teoretico della presente analisi, e che tiene in serbo (abbandonandone il sostrato cinico) il fondamentale quesito critico di Diogene: dopo aver girovagato infruttuosamente per le strade di Corinto anche lui si risolse a intrufolarsi in un opulento banchetto aristocratico e, puntando la lanterna sui nobili volti intenti a sgranocchiare, triturare e deglutire abbaiò: “cerco l'uomo”.

Diamo avvio alla ricerca con la canonica storia della filosofia e - tenendo da parte il pur interessante dibattito sull'origine dell'alimentazione carnea nella specie *homo*²²⁵, e sapendo data la “presenza” dell'onnivorismo nell'uomo, nella sua anatomia (quindi pure nella sua psicologia?) - enucleiamo le principali, più sostanziose tappe del travagliato e lungo processo di definizione di una teoria e prassi vegetariane. Sulle spalle di questi (selezionati e non esaustivi) episodi si costruisce la discussione attuale, e ancora in trasformazione, sul tema dell'etica animale.

La mancata rivoluzione del maiale: una (breve) storia

Cominciamo la nostra storia sul vegetarianesimo con un pesante, maleodorante montone. Non diciamone il nome, è probabile che farà una brutta fine: meglio non affezionarsi. Tanti anni fa, in un paese lontano lontano, la nostra grossa bestia viveva mansueta pur assillata dalle mosche. Un mattino - di non si sa quale giorno dato che, atemporale non-Esserci, non distingue lo “ieri” dall’“oggi” - si sveglia cullata dalla brezza e accarezzata dai raggi del sole. È tempo di cercare erba da brucare, e allora eccola risalire pimpante i fianchi del monte più vicino. Cammina e cammina, faticosamente raggiunge il crinale; ma chi ti vede a interrompere il suo pasto? Uno smilzo ragazzino, di nome Isacco (questo il montone non lo sa, ma io sono il cantastorie dopotutto!) e un adulto, chiamato Abramo, che, con sguardo accigliato, prepara un altare. Per dimostrare la tenuta della sua fede, l'uomo deve infatti sacrificare ciò che tiene di più caro al mondo perché è Dio stesso ad aver richiesto un sacrificio. E sapete, bambini, che ancora oggi si racconta e si trasmette il racconto passato alla storia come

²²⁵ Disputa ferina tra i sostenitori della centralità della carne nell'evoluzione umana e coloro i quali, osservando la dieta dei primati a noi più vicini – scimmie antropomorfe, non a caso - affermano la sua apparizione più tarda e inessenziale.

“sacrificio di Isacco”? – ma di chi, secondo voi, è il sacrificio? Del fedele figliolo che, fiducioso, si sottomette alla volontà del babbo? Del padre che, uomo di fede, obbedisce alla chiamata a costo di incommensurabile dolore personale? Entrambi? “Ma allora perché”, si chiede ottusamente il montone, “quel degno cristiano si avvicina verso di me con il coltellaccio alla mano? Vuoi vedere che agli occhi di Dio il sacrificio è il loro - a loro la Grazia, la salvezza eterna, la chiave per le porte del Paradiso - ma a uscirne male sono in fondo io? Non l’Agnello, io son montone”. Così riflettendo, non fa in tempo a filarsela che scopre il suo ramificato capoccione impigliato ai rami dell’arbusto vicino, messo lì a bella posta dalla Provvidenza a conclusione e perfezionamento della dimostrazione di credo del patriarca. Tira, tira, ma più si dibatte più si ingarbuglia, e in men che non si dica la mano è già stesa sopra di lui; mugghia l’ariete: “Abramo! Abramo! Eccomi! Sono qui, guardami! Non stendere la mano contro di me e non farmi alcun male. Ora che Dio sa che lo temi, non rifiutarmi perché anche io sono Suo figlio!”. Cosa strilla, l’uomo non capisce (non a lui, in fondo, il Signore provvede) e vibra il colpo. Mancando però il bersaglio, perché a trattenere il braccio al grido di “ferma questa inutile strage!” è apparso, *philosophus ex machina*, l’angelo custode della bestia, non disceso dal Cielo ma corso, tutto sudato, da Samo. È Pitagora, che, sedutosi insieme ai due meravigliati personaggi, racconta loro le ragioni che hanno spinto tante menti e tanti stomaci alla scelta per il “no” (brevemente, però, perché i sicari del tiranno gli sono alle calcagna e intorno, solo campi di fave) - ovviamente lui la storia del vegetarianesimo la conosce tutta, tante sono state le sue reincarnazioni. E con questo espediente, il nostro montone approfitta della distrazione per saltellare via verso nuove avventure. Non preoccupatevi più per lui: vive nell’attimo, senza traumi del passato od ombre del futuro, e quest’esperienza non la dimenticherà, perché ha già dimenticato. Ah, il suo nome è Simeone. Simeone il Montone, bello no?²²⁶

Ipsa dixit che la moda passeggera ed effimera del vegetarianesimo ha emesso il suo primo vagito nell’antichità quando, accanto alle domande sull’archè, sugli dèi, sulla virtù, sugli astri, ci si chiese anche cosa sia giusto mangiare. Canonico iniziatore del movimento è stato Pitagora, che nel suo *pythagorikòs bìos* vedeva il corollario dell’adesione all’orfismo. La setta pitagorica sostiene l’accessorialità dell’opzione carnea, la sua non necessità, nelle circostanze date e favorevoli di una natura

226 Privare l’animale del nome significa privarlo della risorsa esistenziale necessaria perché, di fronte a un sopruso, possa sostenere al grido di “Habeam corpus!” il suo essere corpo vivente e non cifra consegnata alla sostituibilità. Come gli ebrei del ghetto, i neri nelle navi negriere e i precari nella società liquida, anche gli animali del sistema allevamento/mattatoio, sostiene Massimo Filippi, sono resi anonimi, sostituiti da un codice: quello che ne fa prodotto – rintracciabile e sostituibile. Se il nome è quella maschera che fonde insieme pelle e ossa, membra e viscere, sangue e sudore, che rende un mucchio di pezzi *un individuo*, allora è chiaro che levarglielo, magari riferendoci al singolo come fosse la specie, risulta funzionale alla sua già presupposta e voluta scorporazione. L’industria ha dato ragione a Cartesio. «Dare, o meglio, restituire un nome agli animali rappresenta allora un gesto eminentemente rivoluzionario, quel gesto che rimette le cose a posto, che riunifica le parti smembrate, che mette in scacco le pratiche di riduzione dell’Altro, che ricusa la nostra visione gerarchica del mondo» (*Not in my name*, in *Nell’albergo di Adamo, Gli animali, la questione animale e la filosofia*. A cura di M. Filippi e F. Trasatti, Mimesis, Milano- Udine 2012 p. 283).

così generosa da offrire grani, frutti e vegetali per banchetti senza spargimenti di sangue. Le città sono sufficientemente progredite e ricche da permettere una scelta eccedente la questione della pura e semplice sopravvivenza – argomento che, nell’opulenta e splendida Atene del V secolo in cui una maggiore complessità nella vita economica e culturale ha permesso l’emergere di nuovi bisogni di contro alla frugalità (imposta) d’un tempo, anche un altro ampio filosofo farà suo, quando immaginerà per i membri della città ideale una dieta vegetariana²²⁷. L’Idea che Platone prese a imitazione e di cui dobbiamo farci partecipi è la moderazione, perché una dieta disciplinata è indizio di un’anima equilibrata, temperata dal rifiuto dell’avidità e della bramosia - distrazioni individualistiche dal bene comune e che suscitano squilibri nello sviluppo della città ideale.

Nel pitagorismo, in ogni caso, la questione etica di ascolto del pianto della natura e di denuncia della sopraffazione attraverso la quale l’uomo prende ciò che non può dare, veniva posta da un lato come veicolo di contestazione sociale (il rifiuto dei consolidati riti sacrificali rientrava nella generale critica all’altrettanto consolidato sistema di valori); dall’altro come condotta purificatrice dell’uomo prometeico che, trafugato il fuoco (alimentare) agli dèi, ne ha segnato inevitabilmente la distanza. La dieta carnea è, nella loro prospettiva mistica, il tratto distintivo della condizione d’incompletezza umana, della tristezza e dell’inferiorità del nostro vivere rispetto alla pienezza divina o alla floridezza propria dell’Età dell’Oro. Rifiutare il dono di Prometeo in favore del *modus vivendi* orfico assurge a via, semplice e privilegiata, di ricongiungimento con gli dèi; e significa percepire la natura come vivente e avvicinarsi a essa in maniera estatica invece che con conflittuale, ostile volontà di dominio.

Niente di particolarmente “animalista” in questa prima astensione dalla carne animale: essa tende a

227 Nella descrizione in Libro II, par. XII-XIII, 372a- 372e, e oltre in Libro VIII, par. XII, 559 la carne non viene mai citata, in virtù della distinzione tra appetiti necessari e appetiti superflui. È poi curioso che già Platone avesse fatto emergere un problema per noi oggi pressante: quello delle sproporzionate esigenze degli animali da bestiame per quantità di risorse alimentari necessarie al loro sostentamento. Molto prima di Frances Moore Lappé (che nel suo *Diet for a Small Planet* fa notare lo “spreco” di terre coltivabili per mantenere l’esigente zootecnia quando potrebbero essere destinate a bocche umane), Socrate disse a Glaucone: «E non dovremmo prenderci una porzione del territorio dei vicini se vorremmo aver terra sufficiente per pascolare e arare? e non dovranno essi pure prendersene del nostro, se covano anche loro sconfinata brama di ricchezza, oltre il limite del necessario?» (Platone, *La Repubblica*, trad. F. Sartori, intr. di M. Vegetti, Laterza, Bari 2011, Libro II, par. XIV, 373d).

caratterizzarsi come una condotta buona per l'uomo più che per l'animale²²⁸, sforzo umano per l'umano, insignito del compito di superare i propri limiti naturali – un tafano della prospettiva antropocentrica, questo, che, col suo più o meno insistente ronzio, tenderà ad accompagnare l'uomo in ogni sua riflessione sull'alimentazione carnea. Tanto più che con l'avvento del cristianesimo - adorante un Dio che certo non si prende cura dei buoi (ammicca il filosofo ad Abramo) - l'animale è allontanato dalla dimensione del sacro, dal giardino dell'Eden in cui pure tutti erano vegetariani, scacciato in un mondo ferino senza nemmeno aver posato gli occhi sul cruciale pomo. Il vegetarianismo cristiano di cui San Francesco è il popolare emblema, pur nella sua particolarità e rilevanza, non contrasta con la generale teologia da mattatoio, perché si declina piuttosto come un ascetismo, cioè, ancora, come una purificazione dell'anima *dell'uomo e per l'uomo*, la cui mortificazione non ha affatto a che vedere con un senso di responsabilità per le creature, ma con un avvicinamento personale al rapporto diretto con la persona di Dio.

Qualcosa cambia nell'epoca moderna, dove in un romito castello - mentre nel giardino antistante Erasmo e Moro discutono del ritorno all'armonia pacifica con la natura e Da Vinci apre tutte le stie di pollame - è seduto un mesto Michel de Montaigne, profondamente assorto nella redazione dei *Saggi*. Per lui, demolitore delle certezze assolute della ragione, i nostri osannati ragionamenti sono frutto dell'istinto incontrollato tanto quanto gli impulsi degli animali: la labilità del confine tra ciò che si fa “per istinto” e ciò che si fa “per arte” lo induce infatti a negare l'esistenza di qualsivoglia superiorità²²⁹, se non quella imposta dall'arroganza e dalla violenza che stava guidando, proprio in quel periodo, i conquistatori verso le colonie²³⁰. Non con forti argomentazioni, ottenendo che il giu-

228 Come sempre, delle eccezioni: il tema della sensibilità verso l'animale è argomento di ampia discussione nel saggio *Del mangiar carne* di Plutarco, filosofo di fatto preoccupato dell'orrore e della brutalizzazione che accompagna la vita e schizza la morte dell'animale considerato in sé; violenza motivata non da necessità, da indigenza ma da avidità e tracotanza. Astinenti furono anche Porfirio - che al già menzionato argomento della compassione, ne aggiunge uno di grande fortuna postuma: quello dei casi marginali – e Teofrasto, per cui «sotto tutti i rapporti, dunque, la razza degli animali ci è apparentata ed è la stessa nostra, poiché i mezzi di sussistenza sono gli stessi per tutti come l'aria che respirano, [...] ed un sangue rosso scorre in tutti gli animali» (Teofrasto, *Della pietà*, Isonomia Ed., 2005, pp. 264-265, citato in G. Ditadi, *I filosofi e gli animali*, p. 12).

229 Neppure quella di matrice linguistica dato che l'incomprensione comunicativa è un argomento legittimamente ribaltabile, dunque fallace.

230 L'eurocentrismo ponente la razza bianca al timone della civilizzazione della barbarie e l'antropocentrismo collocante la *specie homo* al vertice della natura sono motivati da semplice superbia, la stessa per cui anche Dio, per farsi accogliere e considerare, deve assomigliarci.

sto sia fatto forte, ma argomentando con la forza²³¹, l'uomo si giustifica a uscire dalla sua posizione ontologicamente mediana per elevarsi a dominatore della terra e dei suoi abitanti. Così, ispirandosi a Plutarco e alla sua affermazione del comune possesso di sensibilità e intelligenza, anche Montaigne unisce sentimento - l'obbligo universale di compassione e benignità - alla critica sferzante contro le antropocentriche pretese della ragione auto-insignitesi del diritto di opprimere sia le altre "razze" umane sia gli altri animali.

Non fu l'unico. Numerosi sono stati i filosofi moderni che, magari non avviandosi verso il medesimo percorso di ridimensionamento della ragione umana tracciato da Montaigne, rapportavano ugualmente denuncia dello schiavismo razzista alla difesa dei diritti animali, rievocando in tal modo le tesi di un antico "fisico pluralista", anch'egli vegetariano (dato che alimentava tanto la sua filosofia quanto il suo corpo di radici naturali): Empedocle²³². Per questi, l'animale costituisce il miglior rappresentante dell'Alterità, abusata e ridotta a uno stato di inferiorità in quanto alterità dal medesimo atteggiamento di dominio intraspecifico: categorie deboli quali sono state i neri, gli indigeni, i colonizzati sono cadute nella riduzione simbolica dell'uomo diverso al "quasi animale", ossia sono stati previamente e ideologicamente disumanizzati per legittimarne il trattamento, ammutoliti per permetterne lo sfruttamento e la manipolazione: difficile immaginarsi tutto questo senza l'abbassamento valoriale delle specie non umane²³³, comun denominatore di ogni discriminazione.

Nei tempi moderni l'argomento empedocleo della vessazione sulle bestie come propedeutica di

231 Nelle due metodologie di argomentazione, l'appello alla ragione (universalistica) e l'imposizione della forza (circoscritta), i fautori della seconda non si espongono mai nel formulare proposizionalmente la propria legittimità: se l'argomentazione può essere a ragione smentita, meglio rimanere non-argomento che si avvale solo della propria forza operativa. Nella scissione del circolo teoria e prassi (per la quale i comportamenti non ricevano uno sfondo teoretico) sta la condizione della barbarie, l'assoggettamento di coloro che a questo "argomento" non hanno modo di controbattere.

232 Il filosofo dei quattro elementi e delle forze cosmiche dell'Amore e dell'Odio sosteneva che il nutrirsi di animali, uccisi tramite la caccia o l'industria moderna, abbia portato l'uomo ad abbruttirsi attraverso l'esercitazione abituale e naturalizzata dell'arte della violenza, dell'odio e della guerra come prevaricazione. Preservazione della vita ed estirpazione della violenza dell'uomo sull'uomo chiamano l'uomo a debellare le forme della violenza banale della quotidianità. Per lui che, si diceva, sapeva ritardare la vecchiaia, attraverso le purificazioni, venti e pioggia, saltare la tappa del macellaio del mercato non doveva essere un grande sforzo.

233 La prossimità all'animale diventa un grande contenitore da assegnare ad arte per bollare di inferiorità se non d'infamia. Scrive lo storico Keith Thomas: «una volta ritenute come bestie, le persone erano passabili di essere trattate come tali. L'etico antropocentrica ha rimosso gli animali dalla sfera della considerazione umana e ha legittimato il trattamento riservato a coloro che si suppone condividano lo status di animali», *Man and the Natural World: A History of the Modern Sensibility*, Pantheon, 1983, p. 44, in C. Adams, *cit.*, p. 85. "Bestia" è divenuto termine comune per disapprovare comportamenti abietti e criminali anche quando non si hanno riscontri analogici nelle specie "bestiali".

quella sull'umano²³⁴ si trasla nella contestazione all'oppressione schiavile; e ancora oggi, in effetti, contestare l'industria alimentare della carne rientra nel discorso ultimo sull'Altro e sull'ingiustizia sociale, sulla gerarchia verticale ed escludente che classifica le categorie umane e non umane in superiore-inferiore, dentro-fuori, importante-trascurabile.

Le moderne dichiarazioni in favore della compassione, pur avendo raramente portato all'adozione di una dieta coerente con tale dichiarata sensibilità, hanno comunque avuto come effetto l'affermazione di una morale universale, capace di sviare l'uomo dalla sua fatale abitudine al sangue. O almeno lo hanno fatto in potenza, giacché come sa bene l'uomo prometeico, ma non altrettanto bene il lievemente miope idealismo di John Oswald, è difficile portare avanti un movimento basato solo sui principi morali, se non parimenti sostenuto da interessi diretti; e a saccheggiare il mondo delle risorse e delle bestie degli habitat più remoti, il tornaconto è consistente²³⁵.

La via della liberazione dalla dieta onnivora, seppur liberazione operata dall'uomo e per l'uomo, era comunque tracciata. A porsi, ormai sessantenne, sulla sua traiettoria è stato anche il celebre Lev Tolstoj: il per lui semplice atto di astinenza dalla carne («ma nella nostra società la prima virtù, l'astinenza, è del tutto dimenticata»²³⁶) rappresenta il primo passo verso il controllo di sé e degli impulsivi, irriflessi ostacoli al percorrimto di qualsivoglia cammino morale, perché la gestione del corpo-mente significa liberazione dello stesso dai bisogni superflui e accesso al livello superiore dello spirito. Liberazione orbene, non mortificazione o negazione della dimensione fisica, ed essa sta alla base della pensabilità stessa di una nuova era di armonia post-stabilita e nonviolenza.

Per il passaggio dalla lotta del singolo contro l'oppressione degli animali alla considerazione della stessa *non* come il prodotto *ma* come la radice della civiltà della disuguaglianza, la base di ogni sopraffazione ideologica dell'Altro previamente ridotto a mera natura, occorre congedarci da Tolstoj e ascoltare una voce nuova e diversa: la voce delle prime femministe in polemica lotta contro il ma-

234 Un caso che il Kubrick di *2001: Odissea nello spazio* faccia scagliare l'ominide contro il proprio simile armato delle ossa di carcasse animali?

235 Dopotutto non le belle parole in favore della liberazione degli schiavi spezzarono le catene e affondarono le navi negriere, ma il fischio del treno, ferreo simbolo della Rivoluzione Industriale, e la scoperta di una preferibile via di sfruttamento e di maggior fonte di guadagno.

236 Leone Tolstoj, *Tolstoj verde. Il primo gradino e altri scritti*. A.I.I. M. Manca, Genova 1990, p. 14.

schio prometeico. Al suo atteggiamento di dominio reificante che ha oppresso l'altro sesso insieme all'altra specie, all'interpretazione antagonista della società che induce gli individui a indurirsi di fronte allo sguardo animale, la donna in rivolta contrappone una società libertaria fondata su cooperazione e fraternità, che riconsegna ad ogni individuo l'unicità e la capacità d'iniziativa di cui è stato derubato.

La riflessione del contemporaneo movimento ecofemminista poggia proprio sul parallelismo tra questione femminile, ambientale e animale. Per autrici come Carol Adams, Andrea Dworkin, Susan Griffin, Van Plumwood, Donna Haraway esiste una connessione storico-concettuale del sessismo con tutti gli altri -ismi, in particolare, con le manifestazioni del dominio patriarcale sulla *physis* evidenti nell'abuso di risorse e nella discriminazione del non-umano. Il processo di riduzione di uomini e animali a cifre, unità di produzione e consumo slegate dalla vita cui intrinsecamente riferiscono, è il medesimo: è sulla premessa di disumanizzazione dell'animale che vanno riconosciute in atto le medesime condizioni di sfruttamento, impotenza, violenza e marginalizzazione gravanti sul corpo dell'animale e della donna e sostenenti la struttura della disuguaglianza umana – l'addomesticamento sta alla subordinazione sociale come la caccia sta all'assassinio.

Se il mistico invitato dalla Weil era commensale di poca compagnia, la conversazione si vivacizza ora che prende la parola la femminista, convinta che anche le scelte alimentari siano scelte strategiche in ambito politico e dunque saltare la portata di carne simboleggia il rifiuto del controllo della cultura dominante. Perché - è questo che ella sostiene - il femminismo «non riguarda mai “solo” le donne; è un discorso critico che tende a rivolgere domanda scomode su ogni cosa»²³⁷. La neutralità tacita incoraggia sempre l'oppressore, mai la vittima: bestia, minoranza o diversità che sia.

Prototipo di ogni disuguaglianza e sfruttamento è la subalternità di Madre Natura in quanto femmina e in quanto naturale. E forse non è dunque un caso che i colpevoli della caduta dell'uomo nel

237 L. Birke, *Exploring the Boundaries: Feminism, Animal, and Science*, in C. J. Adams, J. Donovan (eds.), *Animals and Women: Feminist Theoretical Explorations*, Durham, NC, Duke University Press, 1995, p. 33; in *Donne, ambiente e animali non umani: riflessioni bioetiche al femminile*, a cura di C. Faralli, M. Andreozzi e A. Tiengo, LED, Milano 2014, p. 186.

peccato siano una donna, un albero da frutto e un animale. Componente del consolidato dominio patriarcale è l'oggettificazione delle donne e degli animali, entrambi considerati teoreticamente e trattati socialmente come *cose* affini, *proprietà* deambulanti, *beni* mobili; entrambi consumati²³⁸ con «arroganza carnivora»²³⁹.

Nutrirsi di metafore

*Una Parola fatta Carne è di rado
e con tremore consumata
e forse resta ignota
ma se non sono in errore
ciascuno di noi ha gustato
con estati furtiva
giusto il cibo assegnato
alla nostra forza precisa*²⁴⁰

Molti dunque si sono espressi in difesa degli animali e contro il loro consumo. L'uno e l'altro, la dieta carnea e la questione della considerazione morale animale, sono aspetti inscindibili. Un dato di fatto che il modo primario di entrare in contatto quotidiano con gli animali non domestici sia quello di aggirarsi nel banco frigo del supermercato. Perciò, siccome l'alimentazione carnea è il modo più comune attraverso cui l'essere umano interagisce con loro²⁴¹, il vegetarianismo risulta un non così pretestuoso punto di partenza per discorrere un po' del più generale tema del rapporto dell'animale-uomo con la sua e l'altrui animalità. Soggetto, questo, di cui tutti i filosofi si sono in vario modo e grado occupati, perché «l'animale ci guarda e noi siamo nudi [senza riferimenti essenziali] di fronte a lui. E pensare comincia forse proprio da qui»²⁴². Ragionare dell'animale è la via onto-antropologi-

238 Con un'espressione che mettiamo in nota per non scandalizzare quell'onestuomo di Abramo ancora in ascolto, la Adams descrive il processo di reificazione, smembramento dell'identità e della volontà, consumo come de «lo stupro degli animali e la macellazione delle donne», in Adams, *cit.*, p. 78.

239 L'espressione è di Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, Translation by C. Borde and S. Malovany-Chevallier, Vintage Books, a division of Random House, Inc., New York 2010, p. 262.

240 E. Dickinson, poesia 1651 in *Vita. Poetica. Opere scelte*, Il Sole 24 ORE Management, Milano 2008, p. 553.

241 «Per la maggior parte degli umani, specialmente per coloro che vivono in comunità urbane e suburbane, la forma più diretta di contatto con gli animali non-umani è durante i pasti: li mangiamo. Questo semplice fatto è la chiave di volta dei nostri atteggiamenti verso gli animali e anche la chiave di ciò che possiamo fare per cambiarli» (P. Singer, *Liberazione animale. Il manifesto di un movimento diffuso in tutto il mondo*, Il Saggiatore, Milano 2003, p. 96).

242 J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, Jaca Book, Milano 2006, p. 68.

ca per comprendere l'immagine che abbiamo di noi stessi come umanità²⁴³ - quella della demarcazione tra un "noi" e il "loro" è la stretta soglia da cui passa la larga via della filosofia, strada da molti battuta come battuto è il topo dall'albergatore Adamo: da lui le generazioni hanno imparato come costruirsi l'idea di uomo²⁴⁴.

Affaccendato unicamente a mandare avanti la sua attività con profitto, il proprietario propone agli ospiti della sua locanda forme reificate e mercificate del vivente fatto feticcio: tutta l'ampia varietà di alimenti carnei non è riconducibile ad altro che alla massa inerte di *un* essere un tempo vivo e vegeto il quale, nel momento in cui è stato considerato a priori come cibo, ha cessato di essere se stesso, *ciò che è*. Uccidere ha così doppia valenza, fisica e simbolica perché «uccidere consiste nel non sapere che coloro che uccidiamo esistono – se non come cose-da-uccidere»²⁴⁵.

È inevitabile che l'atto di nutrirsi ci metta di fronte alla relazionalità propria dell'Essere: il cibo è "cibo" solo in rapporto a un altro essente per il cui nutrimento è predisposto, che equivale a dire che ogni organismo viene pre-formato come un certo alimento: tale determinazione, individualizzante e definente quell'essente, è il suo legame con il nostro vivere, un vivere sempre nuovamente esigente – l'in sé, è stato precedentemente detto, viene intenzionato come per me. Cos'è lo spinacio-in-sé non ci è dato percepirlo, afferma argutamente Kant sollevando la foglia di fronte ai suoi attoniti commensali²⁴⁶, e tuttavia possiamo fenomenicamente osservare che, «dal punto di vista d'un coniglio affamato, lo spinacio è il pranzo, e per una volpe altrettanto affamata, il ben tornito coniglio rappresenta la cena. La compagna della zebra è semplicemente carne per un leone. *La forma dell'oggetto è alla fin fine irrilevante per il mangiatore; precisamente la potenzialità materiale è tutto ciò che importa*»²⁴⁷.

243 «L'idea dell'uomo, nella sua storia europea, trova espressione nella distinzione dall'animale. Con l'irragionevolezza dell'animale si dimostra la dignità dell'uomo. Questa antitesi è stata predicata con tale costanza [...] che appartiene ormai, come poche altre idee, al fondo inalienabile dell'antropologia occidentale» (M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino, 1997, p. 263).

244 «Un proprietario d'albergo, di nome Adamo, uccideva a bastonate i topi che sbucavano dal cortile davanti agli occhi del bimbo che gli voleva bene; a sua immagine il bimbo si è fatta quella del primo uomo» (T. W. Adorno, *Dialettica negativa*, trad. di C. A. Donolo, Giulio Einaudi editore, Torino 1970, p. 331).

245 S. Weil, *Quaderni, I, cit.*, p. 254

246 Rigorosamente da tre a nove!

247 Traduco così: «from the view point of a hungry rabbit, spinach is lunch, and for a hungry fox, the well-fed rabbit is dinner. A mate for the zebra is just meat to a lion. *The form of the object is finally unimportant to the eater; that it is*

Manca loro solo la parola, potente signora chiarificatrice e rivendicatrice del loro punto di vista, ma fintantoché ne sono sprovvisti, gli animali sono un singolare aberrante, una totalità compatta e tanto indistinta quanto una notte di vacche tutte nere. Sono l'Animale²⁴⁸, e su essa categoria possiamo immaginare tutto, giustificare tutto, e mangiare tutto - dacché della materia organica del maiale non si spreca niente. Si butta solo il grugnito.

L'operazione necessaria a fare dell'animale animato un prodotto edibile è, per Carol Adams, un premeditato intervento cognitivo e linguistico di annullamento dell'originaria *Bedeutung* della bestia in questione per darne un nuovo *Sinn*, quello del taglio in questione: è questo il perno logico del suo *Carne da macello*²⁴⁹. È la tesi del "referente assente", tale per cui, affinché possiamo avere la fiorentina nel piatto, il vitellone deve sparire²⁵⁰, dev'essere opportunamente allontanato dal suo significato ontologico: «gli animali [i referenti in carne e ossa] vengono resi assenti attraverso il linguaggio che rinomina i loro corpi morti prima che il consumatore se ne alimenti. La nostra cultura mistifica il termine "carne"»²⁵¹ attraverso tecnologia²⁵², gastronomia e consumo, strumenti che scorporano l'identità dell'animale nel quale vedono cibo con le zampe, massa di forme geometriche già disegnate per il coltello del macellaio, e ripropongono l'annientamento del soggetto individuale. Soggetto trasformato in oggetto grazie alla comoda designazione di "carne", termine collettivo che accorpa in un *unicuum* indistinto una moltitudine di specie uniche particolari. Così, circoscrivendo

potential material is all that matters» (L. R. Kass, *The Hungry Soul. Eating and the Perfectioning of Our Nature*, University of Chicago press, London 1999, p. 21, corsivo mio).

248 Non di variegata collezione di specie, ognuna con le sue prerogative ed esclusività, ma di categoria animale parliamo noi filosofi: per aumentare la distanza tra la nostra specie e gli altri animali e costruire così una riconoscibile controparte rispetto a quella categoria, diminuiamo sofisticamente le differenze che sussistono all'interno di quella categoria.

249 Il titolo gioca sull'uso linguistico della metafora per accostare questione specista e questione femminile, dato che la società patriarcale e la relativa industria culturale hanno fatto del corpo della donna "un pezzo di carne" e della donna stessa un oggetto fruibile di un desiderio "commestibile". Il problema che l'autrice evidenzia del femminismo tradizionale è di non essere uscito dall'oppressione letterale e metaforica e collegare patriarcato e consumo di carne: se la violenza sulla donna la fa *sentire come* un brandello di carne, gli animali sono *tangibilmente* fatti a brandelli.

250 L'animale sparisce in senso ontologico perché letteralmente muore, è cadavere, ma anche definizionale dato che nel mangiarlo cambiamo il modo di parlare: la mucca diventa arrosto e il maiale una salsiccia.

251 C. Adams, *cit.*, p. 81.

252 Parlare della catena di produzione alimentare invece che delle fasi della (breve) esistenza di una mucca o di indice di conversione proteica per sostenere che il consumo di cereali è superiore rispetto alla massa finale della carcassa, è più astratto e meno disturbante.

con il linguaggio i limiti del proprio mondo e del proprio pensiero²⁵³, per l'uomo è molto più efficace, è molto più facile. Chi soffre nel tagliare la bistecca? "Nessuno" stiamo uccidendo dopotutto, e Ulisse ancora sogghigna del riuscito inganno.

Liberazione animale dal piatto e dall'etichetta nutrizionale che si portano addosso appena venuti al mondo sarebbe come salvare la povera Meti dallo stomaco di Zeus, atto di «Giustizia. Essere continuamente pronti ad ammettere che un altro è altra cosa da ciò che si legge quando egli è presente (ovvero quando si pensa a lui) [...] che egli è certamente altra cosa, forse tutt'altra cosa, da quel che in lui si legge»²⁵⁴. Non mitologico ma reale affrancamento di tutti gli assoggettati che sono, al tempo stesso e non sotto il medesimo rispetto, presenti e assenti proprio come gli animali - lontanamente presenti nell'orrore nauseante di sangue e urla dei macelli, fattisi talmente assenti nelle illustrazioni del libro di ricette che raramente, mentre si mangia, percepiamo di interagire con un animale²⁵⁵.

*Ogni essere grida in silenzio per essere letto altrimenti.
Non essere sordi a queste grida²⁵⁶*

Invisibilità fisica e invisibilità linguistica che finiscono per celare un'esistenza visibile, e tradursi in invisibilità morale.

Niente sale, passatemi solo un po' di compassione²⁵⁷

253 «I limiti del mio linguaggio significano i limiti del mio mondo», prop. 5.6 in, L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Feltrinelli, Milano, 2022, p. 195.

254 S. Weil, *Quaderni, I, cit.*, p. 258.

255 «Ci vediamo consumatori di briciole di maiale, hamburger, controfiletto e così via, piuttosto che di 43 maiali, 3 agnelli, 11 mucche, 4 vitelli, 2500 polli e tacchini e 861 pesci [...]. Parlare di carne [...] ci rende complici di un linguaggio che maschera la realtà», C. Adams, *cit.*, p. 126.

256 S. Weil, *Quaderni, I, cit.*, p. 258.

257 Dal libricino *Un po' di compassione*, sorto da una lettera di Rosa Luxemburg all'amica Sonja Liebknecht risalente al 1917: assistere, incarcerata e impotente, alla scena di inumana violenza d'un soldato su un bufalo muto e sfinito fa passare tutta questa grandiosa guerra davanti ai lacrimanti occhi della filosofa e rivoluzionaria. Compassione, parola che ultimamente non gode di buona fama, in quanto ispira diffidenza a colui che la confonde con la pietà (dal marcato richiamo a un rapporto paternalistico di subalternità) e a chi non vede il senso di diminuire la propria quantità di potenza o perfezione caricandosi improduttivamente dei pesi altrui. Potremmo seguire Kundera nel suo romanzo e intendere la com-passione come co-sentimento: un «vivere insieme a qualcuno la sua disgrazia, ma anche provare insieme a lui qualsiasi altro sentimento: gioia, angoscia, felicità, dolore. Questa compassione [...] designa quindi la capacità massima di immaginazione affettiva, l'arte della telepatia delle emozioni. Nella gerarchia dei sentimenti è il sentimento supremo» (M. Kundera, *L'insostenibile leggerezza dell'essere*, Adelphi, Milano 1985, p. 31).

Liberazione per l'animale

Il mondo che viviamo, o la Vita che “mondeggia”, non permette certo una prassi assolutizzante e radicale tale per cui l'uomo che si sente rispettoso del valore intrinseco d'*ogni ente* severinamente inteso per il fatto che esso è (e dunque non solo animale), potrebbe praticamente negare il principio di violenza. Ciò minerebbe alle fondamenta la stessa sussistenza biologica come introiezione a cui non possiamo sottrarci né materialmente né simbolicamente, perché se è possibile provare a immaginare uno scenario senza dualismo, è impossibile pensarlo (e agire di conseguenza) senza dualità. Trasposto al nostro ambito “alimentare”: l'assenza (o il difetto) di spargimenti di sangue per imbandire i nostri banchetti non equivale al bando di spargimenti *tout court*: di linfa vegetale, per esempio – vegetali al cui nutrimento i pitagorici invitavano senza problematicità - ma anche di energia e di calore. Bisogna pur mangiare, e dunque anche la scelta vegetariana semplicemente allarga il cerchio del sacro agli animali o alcuni di loro e continua a riproporre la medesima logica di appropriazione. Ma allora, a livello di una filosofia di vita, cosa aspettarsi dall'individuo etico? Quali differenze tra gli esseri “valorizzare” e preservare sapendo che questa stessa “valorizzazione preservante” non è che un'altra ingiustizia? Quali le scelte verso cui incamminarsi? *Auspicialmente* verso il principio puramente positivo della non-negazione, *fattibilmente* verso la tradizionale pratica del minor male possibile: all'interno della ineludibile trappola del negativo (riposta anche dalla auto-correzione weiliana che pure è una forma di violenza – sul sé) astenersi quantomeno dalla “necazione” degli altri viventi, alimentandosene, è, anche se uno solo, un buon primo passo. La consapevolezza che la bontà “illogica” estesa a ogni ente per il fatto che è l'unico, è il solo - la compassione per il cavallo stramazzone, come per la foglia secca accartocciata o perfino per lo strozzato rivo gorgogliante – non possa essere coerentemente adottata nell'ambito della vita pratica, non dovrebbe essere un invito ad abbandonare tale scelta, come se il “nobile” *divertissement* per la caccia e la cognizione della legge che struttura la Natura nella forma di una continua caccia ontologica fossero sullo stesso piano. Un'etica del puro positivo che elimini la violenza strutturale è impossibile (anche “togliersi di

mezzo”non sarebbe che una ulteriore conferma della violenza) ma la Hazel “tornata alla terra” non è certo Reddin! - cingendo fino alla fine l’amata Foxy tra le braccia ella certo riconferma una opinabile gerarchia tra gli enti, nondimanco attira l’attenzione sulla necessità di un intervento e una riparazione.

Il rifiuto della carne rappresenta sempre una forma di irruzione dell’utopia nella norma del sacrificio; i ripetuti rifiuti: limitate a crepe e fenditure squarcianti il mare di divina indifferenza. Se per vivere bisogna pur mangiare tanto vale “mangiare bene”²⁵⁸ e per il vegetariano, perché no?, mangiare il bene. E la spinta (non) muscolare viene dal cuore prima che dallo stomaco.

Viaggio al termine del male, più che sua radicale rimozione: è la ragione capitale che conduce sempre più persone, non solo filosofi, all’abbandono delle proteine animali, ben consci che ciò comporti pure l’abbandono del (o di un certo) godimento e del legame affettivo con certe ritualità. A issare su questo primo gradino non è (se non raramente) la lettura di un saggio sulla storia ragionata del vegetarianesimo, ma l’esplorazione dell’abisso dietro quel pezzo di carne acquistato a pochi euro. Scrutando all’interno degli allevamenti²⁵⁹ l’esistenza bio-politicamente (o tanato-politicamente) controllata in ogni suo aspetto e sbirciando ciò che di indicibile accade nel buio oltre la spessa parete dei mattatoi – di quel mondo sotterraneo abilmente celato alla vista tramite lo spaventoso strumento di violenza che è il muro, «ahi quanto a dir qual era è cosa dura»! L’essere umano, purtroppo, tende a provare se non compassione almeno la consapevolezza di essere coinvolto, nel momento in cui gli effetti delle sue azioni gli sono gettati davanti agli occhi, con tutta l’innegabile sgradevolezza dell’acerbo vero – è difficile che lo interessino nel profondo, quando “semplicemente” li sa. Il fatto che molti onnivori si rifiutino di fissare lo sguardo su cosa si nasconda oltre il velo di Maya per non

258 Dal titolo di J. Derrida, *«Il faut bien manger» o il calcolo del soggetto*, trad. it di S. Maruzzelli e F. Viri, Mimesis, Milano 2011.

259 Chiamarli allevamenti è fin troppo generoso! Negli allevamenti intensivi (i famigerati CAFO: *Concentrated Animal Feeding Operation*) gli animali non sono allevati come il termine materno lascerebbe intendere, ma più propriamente alimentati in batteria: dopotutto sono lì per espandere fino al maggior limite consentito e nel minor tempo necessario la propria massa. Poco importa se l’efficienza comporti un aumento delle sofferenze di vita dell’animale, gravato da un peso insostenibile: la leggerezza della prosperità.

guastarsi l'appetito, dimostra che è proprio lì che bisogna cominciare a scavare, nella conoscenza che non si vuole *sentire*²⁶⁰.

*Vorrei semplicemente [...] avere un pensiero per loro, prima di cominciare, per tutti questi corpi torturati, violentati, feriti, umiliati [...] Aggiungerei: a questi corpi ai quali è rifiutato il loro essere corpi*²⁶¹

Nella storia della filosofia prende corpo una “voce diversa”²⁶²: quella già menzionata del pensiero femminile, la cui non muscolare forza sta nel colpire lo stomaco mirando al cuore attraverso la teorizzazione di un’“etica della cura”²⁶³; questa si prende carico del mondo vivente nel suo complesso poggiando sulle categorie nuove di contatto, relazione e comunione. Nel far questo, interseca inevitabilmente la sensibilità animalista, spronando a “sostenere lo sguardo”. Ecco cosa chiama a interessamento e azione: il contatto con gli occhi – specchi della sofferenza mercificata alla nostra mercé; riflesso dell’incolpevolezza d’un male mai commesso, non conosciuto, assaliti in virtù di ciò che sono e non di ciò che fanno.

Anche se prima o poi praticamente tutte le specie hanno conosciuto la propria versione edibile, a transitare massicciamente nei macelli²⁶⁴ sta la triade dei fieri gallinacci, i mansueti bovini e i vituperati suini – per loro ogni condizione di arrivo è ben accetta²⁶⁵, con loro ogni relazione che non sia

260 Che è il motivo per cui Tolstoj aveva ribadito l’importanza filosofica di un tour nei macelli: finché esisteranno quelli, Guerra e Pace si alterneranno incessantemente, perché tutto ha inizio poco a poco, perfino uccidere. E se analizziamo il sistema industriale intensivo di reclusione animale, le analogie con le guerre attuali sono impressionanti: prevenzione, pianificazione, indifferenza, farisaico umanesimo e pubblicizzazione.

261 J-L. Nancy, *Dell’anima*, in *Indizi sul corpo*, a cura di M. Vozza, Ananke, Torino 2009, p. 65.

262 Dal libro di Carol Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press 1982.

263 Un’etica di quotidiana preoccupazione e sollecitudine in cui i per sé astratti principi di dovere e responsabilità (parlerò ancora, a tal proposito, di Jonas) sono legati a un impegno pratico, attivo e, punto fondamentale, emotivo. L’obiettivo è costringere a non svignarsela con una riflessione astratta e oggettiva, ma immedesimarci, pensarci come un “poter essere dentro” a una situazione.

264 A destare preoccupazione è in effetti un altro muro impenetrabile, non di cinta ma di protezioni giuridiche che circondano il modo in cui gli addetti ai lavori trattano quotidianamente gli animali. Continuano ad aumentare gli stati che approvano decreti atti a estromettere i capi d’allevamento dalla protezione sancita dagli statuti anti-crudeltà (per onor di cronaca a cavarsela peggio quanto a tutele sono i gallinacci, guarda caso i più richiesti e mangiati). Pratiche come la mutilazione volontaria, la tortura, l’uccisione di animali ancora coscienti non sono da ritenersi crudeli o illecite, nel caso in cui vengano compiuti all’interno di una pratica agricola. Vedasi D. J. Folson, *Beyond the Law: Agribusiness and the Systemic Abuse of Animals Raised for Food and Food Production*, Archimedian Press, New York, 1996.

265 Malati e dalle membra rotte, incapaci di deambulare per il peso, gravide e piccoli nati durante il trasporto, anziani se capita,... da tutto ciò il lavoro nei macelli li renderà liberi.

economica deve essere soppressa, perché ogni avvicinamento umano deve avere per scopo la produzione e solo la produzione²⁶⁶. La nostra prospettiva, tarata sulla nostra economia, difficilmente si intreccia con quelle prospettive sul mondo, costruite a partire dalle specifiche forme e sensibilità delle altre specie, e che sono a tutti gli effetti altri mondi²⁶⁷. Quello che invece siamo chiamati a fare è invece incontrare quei mondi e sfiorarne gli abitanti nella loro vulnerabilità, instaurare un dialogo sulla base della comune appartenenza a un orizzonte di finitudine. Bisogna chiedersi se è possibile instaurare un rapporto di imitazione, partecipazione e presenza tra l'uomo incapace di intendere paura, dolore, agonia dietro la voce animale, e il corpo altrui; verso un sistema di carne e sensi autocoscienti²⁶⁸ in cui riconoscerci vittime della stessa tragedia di esistere e di quel dolore universale che, schopenhauerianamente²⁶⁹, non risparmia nessuno.

La principessa delle fiabe, che “per disdetta un giorno divenne civetta”, temporaneamente relegata alla condizione animale da un incantesimo, ha la possibilità di vedere con occhi diversi la realtà: ma sempre la metamorfosi si presenta come castigo, in attesa di magico intervento. Così per il consumatore immedesimarsi nella vita incorporata dell'animale da macello risulta spiacevole e molesto: un'autentica dannazione. Per il suino che grida la sua sofferenza non vi sono incantesimi, ma solo la

266 Il ritmo di abbattimento dei bovini è talmente alto (ogni dodici secondi, intervallo che Timothy Pachirat ha deciso di rendere come titolo del suo saggio *Every Twelve Seconds: Industrialized Slaughter and the Politics of Sight*, dalla sua esperienza di infiltrato in un mattatoio) che anche gli operai più simpatetici finiranno per piegarsi alla logica frenetica e meccanica della catena di (s)montaggio.

267 Le specie costruiscono l'ambiente in cui vivono a seconda del loro specifico apparato sensoriale: il gatto Giuliano ed io condividiamo lo stesso spazio, ma il suo salotto non è lo stesso che esperisco io – l'ambiente e la percezione dell'ambiente dipendono dall'inclinazione degli organi specifici a selezionare e processare secondo criteri utilitaristici ciò che è rilevante e vitale. Attribuendo significati e categorie efficaci agli aspetti “interessanti” della propria *Umwelt*, le diverse specie arricchiscono il mondo - un mondo epistemologicamente più sfaccettato, eticamente più impegnativo, ontologicamente più reale. Se scomparisse un punto di vista, quello di un pollo da batteria come di un manzo da macello, l'Essere si direbbe in meno modi: «questo punto di vista unico a cui si doveva la percezione dei trilli di tanti uccelli canterini e delle prime gocce del temporale sulle foglie, questo punto di vista non c'è più [...]. D'un colpo il mondo si è ristretto [...]. uno strato della realtà sprofonda, una concezione articolata e completa dei fenomeni farà ormai difetto alla nostra filosofia» (E. Chevallard, *Sans l'ourang-outan*, Minuit, Parigi 2007, p. 18, citato in *Nell'albergo di Adamo*, cit., p. 61). Ogni animale ucciso è dunque un universo che svanisce.

268 «Che l'animale completamente assorto nel mondo-ambiente non ipostatizzi, come l'uomo, semioticamente, linguisticamente e concettualmente un “Io” separato dal mondo in cui vive, invero non implica affatto che non abbia un'autocoscienza o un'anima nel senso di qualcosa di irriducibile alla pura materia inerte e passiva, o una sua propria “personalità” che lo distingua come specifico individuo con specifici e liberi comportamenti» (E. R. A. Giannetto, *Heidegger e il carnologofallogocentrismo*, in *Nell'albergo di Adamo*, cit., p. 90).

269 Anche per il pessimista filosofo tedesco per cui tutti i livelli della natura mostrano uno spettacolo di miseria, sopraffazione e contesa, la base fattuale della giustizia sta nell'«immediata partecipazione, indipendente da ogni altro riguardo, alla sofferenza di un altro e con ciò all'impedimento o annullamento di questo dolore» (A. Schopenhauer, *Il fondamento della morale*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 213).

speranza che l'umano cuore di pietra si sciolga. E se Heidegger può sottolineare come l'animale non muore come muore l'essere umano, nondimeno la vulnerabilità somatica e la carnalità patita di cui l'umanità fa cosciente sfoggio sono condivise da altri soggetti "pazienti", molti dei quali finiscono nel piatto.

*Tereza urlava: «Ma io non sono morta!
Ho ancora tutte le mie sensazioni!»
«Anche noi le abbiamo» ridevano i cadaveri»²⁷⁰*

Nel quadro della teorizzazione femminista della rilevanza del corpo fisico vissuto e percepito (sede soggettiva della memoria dell'esperienza di sé), la condivisione somatologica inter-specifica che esperiamo dagli indizi del corpo altrui fornisce un senso morale primario²⁷¹, e in questo atteggiamento proto-etico l'uomo tornerebbe il bambino attento all'elemento esistenziale del corpo animale, riguardoso del suo essere-nella-carne e padrone delle sue facoltà sensomotorie.

La fenomenologia della compassione parte quindi dalla considerazione diretta che il corpo che noi, solo, siamo, è una grande ragione.

Come rispondere dunque al moderno essere razionale, al quale «la sollecitudine per l'animale irragionevole sembra oziosa, [...] e l'ha lasciata alle donne»²⁷²? Con la ricerca per l'attenzione perduta, raccomanda la donna: bisogna prestare attenzione, anche allo sgradevole - e ciò comprende quel procedimento di disgregazione industriale²⁷³ che fa di una bestia compartecipe del nostro stesso destino di finitudine, un referente assente la cui finitudine, però, la determiniamo noi. Questo è il viaggio da compiere.

270 M. Kundera, *cit.* p. 30.

271 Ciò che Ralph Acampora ha definito *sinfisìa* corporea: «Il termine "sinfisìa" designa il senso di condivisione con altri di un nesso vitale come viene sperimentato in un contesto somatico di interrelazioni dirette o sistemiche» (Ralph R. Acampora, *Verso un ethos postumano della simpatia somatica*, in *Nell'albergo di Adamo*, p. 269). L'appello alla fisicità è necessario a distinguerla dalla matrice solo psichica della simpatia altruistica di Hume e Shaftesbury, la quale può offrire una giustificazione razionale all'immedesimazione intellettualistica, ma non sufficiente ad articolare una concreta esperienza di convivialità.

272 T. W. Adorno, M. Horkheimer, *cit.*, p. 265.

273 «*Destinati, intrappolati*: la camera della morte; chi percuote, chi incatena, chi trafigge, chi decapita, chi smembra, chi spacca gambe, chi sega anche e toraci, chi strappa l'amnio, chi incide la pelle, chi lacera, chi riempie vasche, chi scortica, chi sbudella, chi sventra, chi strappa. - Tutto attraverso un guazzabuglio di apparati [...] di morte, smembramento e completa dissoluzione di creature innocenti, docili e gentili, vivaci, selvagge - Inferno» (T. Olsen, *Yonnondio: From the Thirties*, Dell, 1974, p. 135).

Ed è lo stesso Tolstoj, redentosi dalla passione giovanile per la caccia, che si offre di fare da Cicerone al turista: non al municipio, né allo zoo, né in cattedrale lo conduce a di-vertirsi, piuttosto a dare un'istruttiva occhiata fuori mura ai luoghi di smembramento organizzato, ai luoghi di indifferenza e di violenza: i mattatoi. In quei non luoghi urbanisticamente isolati e concettualmente trascurati si abbandona l'a-valutatività per il comandamento suino: «tutti gli animali sono uguali, ma alcuni sono più uguali degli altri»²⁷⁴.

Lì tutti i metodi più cruenti e sanguinari sono giustificati dal fine ultimo che è il piatto di fronte a noi, al di là della narrazione per cui il nostro mangiar carne è normale e “naturale”²⁷⁵. Lì nessuna dimensione del possibile, nessuna comprensione dell'ordine delle cose, nessun conforto da un pensiero di trascendenza o che esista qualche umano solidale con loro - solo sbarre, ganci e catene in un interminabile presente.

Con questo presupposto di totale impotenza e mancanza di interiorizzazione del dolore (giacché il dolore per l'animale è solo esteriore), seguire l'animale incatenato nello stato di natura ch'è per loro la società umana, nell'empatica identificazione con masse straziabili, in massa e in serie straziate, solo tale straziamento sentendo, non è molto invitante: occorre sottrarsi al pensiero.

«Perciò siete contenti se sono altri, al mattatoio e nei centri di produzione, a farlo al posto vostro»²⁷⁶! La distanza: dogma metafisico all'origine della banalità del male²⁷⁷ e della malvagità del banale, perché ogni sorta di ingiustizia inevitabilmente sorge quando si separa intellettualmente la propria azione da ciò che comporta sulla pelle altrui, quando l'uccisione viene reinterpretata distogliendo l'attenzione dai responsabili: pur non essendo né sadico né intrinsecamente malvagio,

274 G. Orwell, *La fattoria degli animali*, Mondadori, Milano 2016, p. 123.

275 Il carnismo (termine coniato dalla psicologa Melanie Joy a indicare l'insieme di credenze atte a promuovere e a tutelare il consumo di carne) si poggia su quattro N: è normale, naturale, necessario e “nice”, buono – e su questi elementi introiettati fin dall'infanzia e socializzati con il tempo, si basa l'alimentazione carnea come dato di fatto, routine pericolosamente non discutibile. «È tempo di riappropriarci di ciò che sembra politicamente neutro, denaturalizzare ciò che riteniamo naturale, per comprendere quali relazioni di potere si nascondano al suo interno», sostiene la Grazioli in *Capitalismo carnivoro, Allevamenti intensivi, carni sintetiche e il futuro del mondo*, il Saggiatore, Milano 2022, p. 181.

276 D.Gregory, *The Shadow That Scares Me*, James R. McGraw (ed.), Doubleday & Co., Inc., 1968, pp.69-70, citato in C. Adams, *cit.*, p. 87.

277 Siamo abituati a considerare il male come una devianza eccezionale, in realtà tutti commettiamo il male quotidianamente, mancando al nostro dovere morale ed epistemico – mancanza che è cieca non-volontà più che incapacità.

l'essere umano compie - a onore del suo essere bestia tra le altre bestie - normalmente e senza cosciente intenzione atti sadici e malvagi per superficialità e distacco da altre prospettive, per la difficoltà di formare il pensiero che produce il rapporto. È difficile perché doloroso, responsabilizza - per questo egli prova dispetto o fastidio per «le persone che vorrebbero indurci a formare rapporti che non vogliamo formare»²⁷⁸. Mal comune e mezzo ordinario è la cecità che ci porta a essere complici, a mentire a noi stessi per la facoltà di mettere da parte «sé e il crimine che si commette. Non stabilire la relazione tra i due. Io sono, e il crimine avviene»²⁷⁹ - ecco il cardine della licenza assoluta, la piccola chiave che apre la porta agli orrori di Barbablu.

Mentre la vita quotidiana ci induce, specialmente nel rapporto con gli animali, a un vedere che in realtà è un guardare l'altro senza vederlo realmente, quello difeso da Tolstoj è un vedere che confonde - diretto e in prima persona, come fece egli stesso nella vicina Tula - un vedere per credere, vedere per capire, ed eventualmente condannare e ricredersi: la vista, organo filosofico per eccellenza, svegliando dal sonno dogmatico del companatico, rende impossibile pensarsi ulteriormente "dal di fuori", perché testimonianza materiale e visiva alla mano (e nel caos degli strilli dei maiali, anche orale), non possiamo fingere inconsapevolezza.

Non più: dopotutto, acquisita l'angosciosa posizione eretta, dobbiamo rettamente riconoscere che «non siamo struzzi» o cieche talpe del sottosuolo, e perciò «non possiamo credere che se ci rifiutiamo di guardare ciò che non desideriamo vedere, questo non esisterà»²⁸⁰: la filosofia ha il compito di smascherare i feticci, prodotti dall'immaginazione e alimentati dall'ipocrisia alimentare, di mettere di fronte alla cruda verità che, sostiene e incarna con convinzione il romanziere, per soddisfare la fame, bastano pane e polenta, non intingoli, salse e dessert. È questo il nucleo di sensibilità universale e illimitata che Tolstoj coltivava e sperava esercitato dall'uomo, perché solo nella dimenticanza

278 S. Weil, *Quaderni, II, cit.*, p. 309.

279 *Ibidem.*

280 *Ivi*, p. 25.

di sé è possibile congiungere la propria esistenza con quella altrui, solo con il sentimento è possibile incamminarsi, gradino dopo gradino, «verso una vita superpersonale»²⁸¹.

L'umanizzazione non deve tendere a una condizione di benessere o felicità, ma a uno stato di contatto. La frase di dubbia attribuzione adorniana²⁸² ribadisce proprio questo: che una Auschwitz sempre nuova si erige quando una società funzionalmente differenziata e parcellizzata rende poco chiara l'attribuzione della responsabilità della violenza, scaricata rigorosamente su vittime impotenti e a noi dissimili²⁸³; quando la mera forza e l'organizzazione burocratica garantiscono la tirannia solo in seguito “razionalmente” giustificata. Ribadisce che Treblinka non finisce se il giustificazionismo si presenta in forma di placante cantilena: “non è che un animale, la sua sofferenza è d'un grado inferiore”. “Animale” – dal dizionario, sinonimo di selvaggio e sensoriale, bestiale e brutale, stupido e irrazionale... tutto ciò è strumentale alla gnoseologia: come l'antagonista brutto e cattivo della fiaba spinge il lettore a simpatizzare per il protagonista, il non io deve essere inferiore e volgare perché possa essere sacrificato per un bene a lui estrinseco, per poterlo legittimamente divorare, «affinché l'unità del pensiero autoconservantesi possa ingoiarlo senza scrupoli»²⁸⁴.

281 *Ivi*, p. 57.

282 Non isolato al passato storico, il genocidio non è un evento unico e irripetibile, anzi non è proprio finito perché «Auschwitz inizia ogni volta che qualcuno guarda a un mattatoio e pensa: sono solo animali». A tal proposito Charles Patterson e Helmut Kaplan fanno notare non solo che la prospera istituzione del macello, made in USA, è stata utile modello dei campi di sterminio dell'Olocausto, (e che molti lavoratori di questi ultimi hanno svolto un'utile esperienza di tirocinio nell'industria della carne), ma sottolineano anche l'esistenza di processi analoghi nell'Arte della Repressione. Processi di distanziamento e de-sensibilizzazione; di “animalizzazione” delle vittime abbassate a bruta materia; di de-individualizzazione tale per cui a morire è l'esemplare reso anonimo e quantificato, mai l'individuo; di ottimizzazione del procedimento in scala industriale. Analogo il trattamento dei *downer* e l'eliminazione dei piccoli, ma anche le tecniche di miglioramento genetico delle razze, il tutto in un quadro di omertà che, oggi, non possiamo più giustificare con un “noi non sapevamo”. Che l'animale del prosciutto del pranzo sia fatto della nostra stessa materia, che abbia dovuto passare per atrocità e morte perché lo potessimo assaporare, a ciò il mangiatore non pensa: in questo secondo Joseph de *Il penitente* (romanzo di Isaac Singer) siamo tutti dei nazisti nei confronti degli animali.

283 «Più un animale si allontana per sembianze e comportamenti da noi, più tendiamo a credere che la sua gerarchia nell'empireo dei sensi e del raziocinio sia basso. Portare esempi dell'intelligenza umana in termini di somiglianza a quella umana implica che quelli di più difficile paragone ne saranno tenuti ai margini» (F. Grazioli, *cit.*, p. 39). Paria più visibile: il pesce, di cui poco importa sapere che ha un sistema nervoso centrale, se ce l'ha nascosto dietro lineamenti alieni - squame, pinne e vani boccheggiamenti aumentano talmente la distanza dal soggetto immedesimante che molti vegetariani non li tengono in considerazione morale.

284 «Ciò giustifica il suo principio, e aumenta le brame. Il sistema è il ventre divenuto spirito, l'ira è il segno di ogni idealismo» (T. W. Adorno, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 1970, p. 21).

Distanza e diversità - «Gige. Io sono diventato re, e l'altro re è stato assassinato. [Io sono sazio, e l'altro è stato abbattuto]. Nessun rapporto tra le due cose. Ecco l'anello»²⁸⁵, ecco lo stesso processo mentale che permette la trasformazione di un animale in carne e di un essere umano in cadavere.

Il pensiero femminile - occorre ribadirlo - noncurante delle ripetute smorfie del sardonico uomo prometeico, ribadisce l'impossibilità dell'indifferenza alle sofferenze altrui, la necessità dello sviluppo di una cultura della cura compassionevole. Componente, quest'ultima, che richiede la fantasia di figurarsi di entrare dal salumiere dal punto di vista e di partenza del maiale, cioè l'incontro sentito di corpi senzienti per cui provare istintiva pietà.

Un incontro problematico per diversi motivi, in qualche modo implicitamente presenti nella retorica domanda che l'onnivoro talvolta pone al vegetariano: com'è possibile preoccuparsi degli animali, quando al mondo ci sono milioni di persone sofferenti? Di fronte a tale quesito malposto si intuisce anzitutto il primo di detti motivi: che la compassione diviene prassi solo al confine tra uomo e animale e risulta sottoposta ai criteri di un'economia egoistica. Così come, secondo l'adagio reazionario, l'America spetterebbe agli Americani, parimenti l'umanità sarebbe appannaggio esclusivo degli esseri umani. Assumendo in tal modo per dato che non tutti possano sempre goderne perché di compassione, in un essere umano, ce n'è una quantità limitata ed essa va con parsimonia dilazionata solo a chi ne è degno, a chi è come no (e anche lì si dà spesso come illusoria parvenza) – l'accrescimento indefinito del raggio d'azione della compassione sarebbe una maledizione insostenibile.

Nella narrazione non ci si concentra sull'inutilità del bisogno del sacrificio animale per la nostra soddisfazione, quanto sul fatto che la scialuppa non ha spazio per tutti, chi gettare a mare: uomo o animale? Ancor prima di delineare questa irrealistica situazione, la costruzione dell'alterità animale si presta a individuare in partenza chi saranno i sommersi, chi i salvati, senza aspirazione alcuna a fabbricare scialuppe più capaci e resistenti agli urti. La chiave del successo sta nell'essere selettivi nella misericordia.

285 S. Weil. *Quaderni, II, cit*, p. 309.

Il secondo problema è che l'idea di morte è qualcosa che deve essere rimosso in tutte le sue componenti dalle coscienze: il sistema di massa, semplificando gli individui animali in collettivi generici, libera dalla necessità di essere empatici con loro. D'altro canto, nessuno mai approverebbe la costruzione di macelli con pareti di vetro. L'invisibilità dei non-viventi che abitano quei non-luoghi è più che apprezzato se va a impedire quel contatto diretto con il bovino determinato che patisce la propria morte²⁸⁶, che muore come *quella* mucca, non come lombata alla piastra. "Vissuta", per mancanza di contatto, come poco coinvolgente, la morte di dieci volte la popolazione umana l'anno per fini alimentari non sorprende, non disturba perché «la catena di morte del macello non è che una realtà tra le altre. Le urla degli agnelli sono un rumore di fondo, uno dei mille rumori che frastornano i nostri giorni»²⁸⁷. Da un lato cullati da concezioni individualiste e spicciativamente umanistiche, dall'altro adagiati sul dogma gratuito e istituzionalizzato della violenza, l'uomo perde la facoltà di immaginarsi nei panni del non-io o in una circostanza in cui l'io non conti affatto. Egli ha sottobanco dichiarato «guerra alla pietà»²⁸⁸ affinché possano proseguire la reificazione strumentale e la «violenza industriale, meccanica, chimica, ormonale e genetica cui [...] sottopone da due secoli la vita animale»²⁸⁹; affinché il volto (che per Levinas è all'origine del riconoscimento etico dell'Altro-da-sé, corporeo e vulnerabile) sia rimosso da ciò che stiamo masticando.

La trascendente forza dell'utopia non trova radicamento, e come in una pellicola distopica (e, a sbirciare nei macelli, dai toni horror degni d'un John Carpenter) «il sistema ci insegna a non sentire l'anomalia, anestetizzando lentamente, giorno dopo giorno, pasto dopo pasto, il nostro senso dello scandalo»²⁹⁰

286 Se davvero, come disse il filosofo Heidegger (forse prima di parlare di animali meglio rivolgersi a etologi cognitivi e zoologi), gli animali non muoiono ma cessano semplicemente di esistere, sarebbero di difficile spiegazione i rituali funebri e le forme di lutto di alcuni degli animali sociali studiati. Se fosse vero, qualcuno dovrebbe dirlo anche ai maiali da macello che, per protocollo, vanno eliminati uno alla volta in separata sede perché la visione dello scannamento dell'uno provoca una paura incontrollabile negli altri, con tutti i danni alla merce e alla resa del prodotto ch'essa comporta.

287 Susanna Tamaro per "Corriere della Sera" (https://www.corriere.it/cultura/10_marzo_28/pianto-agnelli-dolore-mondo-tamaro_5a1f6106-3a40-11df-87c6-00144f02aabe.shtml).

288 J. Derrida, *cit.*, p. 67.

289 *Ivi*, p. 65.

290 F. Grazioli, *cit.*, p. 151.

Il risultato è quello di una progressiva atrofizzazione dell'empatia e di una generale assuefazione alla dicotomia gerarchico-valoriale proprie di un mondo in cui uccidere è pratica accettata, in cui la standardizzazione di violenza e sfruttamento attraverso l'incantesimo della "naturalizzazione" ne permette l'evasione dalla sfera dell'attenzione.

In questa cornice psicologico-istituzionale entro cui senso di comunione e sentimento non contano - la pietà può essere distrutta insieme alla causa che l'ha suscitata - ed entro cui, tinteggiati come "solo animali", gli umani stessi possono pacificamente non curarsi degli animali che non sono loro e delle loro terribili condizioni di vita, ma mangiare e passare oltre. In questo quadro desolato e poco accogliente, in cui si finisce per sentirsi muta figura urlante circondata di maschere sopite in una passività inculcata, mi basterebbe l'indignazione non pacificata con la crudeltà della vita, con la

lacera condizione universale. Ero d'accordo, ma non sull'accettazione (implicita) di questo male. E se, all'origine di tale lacera condizione, vi era appunto la infinita cecità del vivere, ebbene, era questo vivere, e la sua oscura sostanza, che io chiamavo in causa.²⁹¹

La lista degli argomenti che molte umane voci hanno portato contro il carnismo, a mostrare l'intenzionalità e l'implicazione del "mangiatore di pane" e bistecca, potrebbe qui continuare - e, inascoltate, continuano oggidi a segnalare nuovi problemi e questioni (su quella ambientale mi soffermerò brevemente in conclusione); ma la rivoluzione non è mai accaduta, né possiamo dire che esistano segnali di un'imminente liberazione degli orwelliani maiali dalla mano, strumento armato di strumenti²⁹², del fattore Jones.

Il vegetariano - non in qualità di medico né di chimico, ma per semplice (ma, a quanto pare, terribilmente ardua) empatia - si esprime in favore dei miliardi di animali uccisi²⁹³, bloccati, marchiati, castrati, inseminati, separati dai piccoli, mutilati, isolati, caricati, appesi, storditi, sgozzati (a questo punto i partecipi si sprecano), ma giunto al momento cruciale del passaggio dal descrittivo al perfor-

291 A. M. Ortese, *Il mare come spaesamento*, in *Il mare non bagna Napoli*, Adelphi, Milano 1994, p. 10.

292 Attrezzi usati contro gli animali sono tra le prime cose ad essere distrutte dopo la cacciata dei bipedi dalla fattoria, simboli della loro sopraffazione, dato che, come sostiene un'altra pensatrice al femminile, Hannah Arendt, «la violenza - in quanto distinta dal potere, dalla forza o dall'autorità - ha sempre bisogno di *strumenti*» (H. Arendt, *Sulla violenza*, Guanda, Parma 1996, p. 4).

293 56 miliardi per l'esattezza, senza considerare gli animali marini e le uccisioni "non istituzionalizzate" - o tali erano le stime nel 2007 secondo la FAO.

mativo, del trasferimento di “sé” in “loro”, si rende conto dell’inutilità di parlare a chi non ha le sue orecchie. Rinunciare alla carne per pietà, contenersi al nutrimento necessario e sufficiente per principio di beneficenza? Il sogno di un uomo ridicolo. Nemmeno la visita al macello è bastevole quando «non vi è fetore al quale l’olfatto non finisca per abituarsi, non vi è rumore al quale l’udito non possa assuefarsi, né mostruosità che l’uomo non abbia imparato a considerare con indifferenza»²⁹⁴. «Se non lo capisci non c’è molto che io possa dire, e se lo capisci non c’è bisogno che io dica alcunché»²⁹⁵; e fu così che, dopo aver parlato di prescindibilità dalla carne, di compassione, purificazione e temperanza, di bellezza e di smascheramento della radice oppressiva, e dopo aver condito tutto ciò con una limpida (e sonora) esperienza diretta sensoriale nei luoghi della mattanza, alla fine il nostro vegetariano semplicemente - *non dixit*.

La Ragione Ragionante

Liberazione dell’animale

È evidente che, sia in filosofia quale “questione animale”, sia in gastronomia, in forma di re-definizione culinaria, ma anche in tutti gli altri ambiti in cui la scienza descrive gli animali, in un modo o nell’altro parliamo *per* gli animali. Come veramente sono le loro storie non ci è dato saperlo: è impossibile ascoltare la voce d’un animale, e solo alteratolo in una specie d’uomo o specchio in cui rifletterci lo deghneremmo di umano ascolto. Una certa misura di violazione c’è sempre, anche nel tentativo di salvaguardarli: quale più evidente sovrapposizione della voce umana sulla natura che non parlare di “diritti animali”? D’altra parte occorre pur essere realisti: forse che la conquista di una più ampia sfera di diritti all’interno di una società patriarcale non abbia in certa misura costituito una “omologazione”, un appiattimento, una spinta alla parificazione del femminile tramite imita-

294 L. Tolstoj, *Il primo gradino*, cit., p. 17. Se il buon Dio sperava di condurci a pena dando agli animali urla simili a quelle umane, ha mancato: nella sua onniscienza avrebbe dovuto piuttosto instillare un po’ di sensibilità nel cuore dell’essere umano, di questo uditorio non-udente, giacché, alla fine, anche l’auto-proclamato amante degli animali, anche «la signora dal cuore tenero mangia questo cadavere con l’assoluta sicurezza del suo buon diritto», *Ivi*, p. 24.

295 L. Meyer, *Paperback Thriller*, Random House, 1975, p. 4, citato in C. Adams, cit., p. 140.

zione del maschile? Ma per quanto i diritti abbiamo i loro rovesci, per quanto cioè quell'estensione dei diritti non risolvesse (e non abbia in effetti risolto) la questione dell'alterità calpestata, nondimeno ha fortemente contribuito a dare maggior rilievo e dignità alle stesse calpestate. Ha rappresentato un passo - certamente non sufficiente, ma molto probabilmente necessario - per l'induzione nel collettivo di una diversa sensibilità.

E questo per il semplice motivo che per la compassione non esiste dimostrazione o convincimento, che essa non può generalmente costituire il risultato a lungo termine di una persuasione per mezzo di argomentazioni, fossero anche quelle sensoriali fornite dall'ingresso nei mattatoi. Una fantomatica discesa negli Inferi industriali in cui tentare la scioccante "cura Ludovico" comprometterebbe le abitudini alimentari solo temporaneamente: senza una stabile conversione dello sguardo, torneremo presto a girarlo dall'altra parte, a spostare l'ago della bilancia dal giusto all'utile. Se l'abitudine indurisce e opacizza la riflessione, la compassione può essere solo il risultato tardivo di una prolungata educazione. Perché se essa, come aveva chiaramente ed efficacemente mostrato Spinoza, si fonda sulla percezione di una similarità, di una vicinanza con ciò che è l'oggetto della compassione stessa, è evidente che perché essa sia coltivata occorra educare (abituare) a un diverso legame dell'essere umano con il mondo animale. La fuga dal carnismo è impossibile laddove l'animale domestico o da reddito è considerato una proprietà di cui disporre: se la compassione è sovente così esigua per l'animale che più ci è vicino, come pensare di poterla indurre verso animali che sono distanti?

La compassione verso la bestia sofferente e offesa, se da una parte può essere certamente sostenuta dalla percezione dell'essere umano stesso (e quindi di sé) come di una bestia sofferente e offesa, dall'altra necessita di un elevamento della dignità dell'animale: bisogna combattere l'idea ancora dominante di una discontinuità, di primato sottinteso ogniqualvolta si ha a che fare con animali come cibo. Non basta ricondurre l'uomo alla Natura al di fuori del mondo della cultura che si è creato, occorre far uscire l'animale dalla sfera dell'alterità. Occorre forse antropomorfizzare l'ani-

male perché gli sia attribuita una maggiore considerazione, e quindi una maggiore tutela.

Lo strumento principale a tale scopo è in fin dei conti non è che quello elementare al quale il femminismo ha fatto ricorso nel recente passato: lo strumento del diritto. Così come una diversa sensibilità (e sensibilizzazione) del mondo maschile verso quello femminile è stato reso possibile anche dall'inclusione del secondo nella sfera (fino ad allora esclusivamente maschile) dei diritti al lavoro e alla partecipazione politica, parimenti una minore indifferenza verso le sofferenze animali provocate dal carnismo sarebbe l'esito, tanto importante quanto lento a maturare, di un'abitudine a considerare l'animale (non solo domestico) come titolare di diritti. L'animalismo dei sentimenti deve lasciar posto a un animalismo più "cerebrale": un appello alla ragione supportato da argomenti razionali.

Tale è stata in sostanza la vocazione tardo-novecentesca del movimento in favore della tutela dell'animale e della consequenziale revisione nella pratica alimentare. Un approccio non a caso pionieristicamente promosso dall'anti-sentimentalista Peter Singer, autore di *Liberazione animale*. Contrario, come ragione richiede, all'attribuzione di dignità e rispetto solo nel momento in cui l'animale (quello attraente) tesse legami emotivi con la comunità umana - tale per cui il buon borghese si cura del *proprio* cane, solo nella misura in cui esso è, per l'appunto, il proprio cane - il lavoro di Singer è volto a trattare il più avallutativamente e logicamente possibile lo specismo. Smontare tale forma di discriminazione delle altre specie fondata su di una supposta superiorità con una rivendicazione dei diritti animali significherebbe l'inizio di una nuova etica normativa (di tipo estensionistico) e passerebbe per l'adozione della dieta corrispondente come obbligo etico²⁹⁶ - una rivoluzione "presa del Pig Palace"²⁹⁷!

Una strada, questa, che intende realizzarsi nella pratica in quanto va a livellare la relazione asimmetrica uomo-non uomo proprio in ciò che l'umano (liberale) ha di più caro - i suoi diritti, per l'appun-

296 La scelta vegetariana, che è sempre una valutazione personale, sarebbe giusta e dovuta non tanto per ragioni simboliche (potremmo dire per un'etica dei principi) ma come contributo alla riduzione del gioco domanda-offerta del mercato, ai fini sì della fine delle sofferenze animali, ma secondo un'etica delle conseguenze.

297 Se la Bastiglia deteneva pochi carcerati, la presa dell'allevamento intensivo di suini più grande del mondo sarebbe un momento rivoluzionario - la concreta rivoluzione capitanata da Palla di Neve e Napoleone - non solo simbolicamente ma anche effettivamente, dato che la struttura (un grattacielo di 26 piani) "ospita" seicentomila maiali.

to. Che non si pone tanto il problema del rischio di umanizzazione dell'altro da sé - antropomorfizzazione che pare ineliminabile laddove ogni comportamento è interpretato in funzione delle nostre esigenze di sopravvivenza - ma cerca di gettare ponti tra diverse specie. E nell'eliminare ogni forma di infondata discriminazione, taccia come intrinsecamente sbagliata tutta una serie di comportamenti quotidiani, alimentazione carnea *in primis*.

La contemporanea questione dei nuovi soggetti di diritto (soggetti *passivi*, dato che gli animali non si possono attivamente muovere per il riconoscimento degli stessi e non hanno a loro volta dei particolari doveri nei confronti degli altri) attribuisce tutela a coloro che prima avevano rilevanza marginale, indiretta e strumentale, considerandoli portatori di interessi propri. Naturalmente non di tutti i diritti si sta parlando - il voto ai paperi e l'istruzione pubblica ai topi rimangono esclusiva del mondo dei fumetti - ma esclusivamente della basilare salvaguardia della vita, della non sofferenza, della libertà. Tutte condizioni del tutto inconciliabili con il (moderno) sistema-allevamento, dove la misura del loro benessere qualitativo è subordinata alla misura del ricavato prodotto.

Di interessi animali tratta ampiamente il filosofo australiano, per il quale un coerente approccio filosofico di stampo utilitarista e consequenzialista deve farsi carico delle ripercussioni oggettive che le nostre scelte - nostre in quanto proprie di una specie capace di riflettere su di sé e sulle sue relazioni, e di elaborare conclusioni coerenti a partire dalle stesse - hanno su altri soggetti. Questioni che sarebbero parse moralmente irrilevanti a un Kant, il quale avrebbe volentieri licenziato il maggiordomo piuttosto che rinunciare al suo arrosto stracotto: Singer abbraccia il pensiero del filosofo del cielo stellato per quanto riguarda la forma della legge morale, avente di mira il soggetto come fine e non come mero mezzo, ma intende andare oltre, estendendone la volta celeste. Gli interessi animali alla protezione non devono essere oggetto di tutela perché le sevizie nei loro confronti sarebbero diseducative, ma in quanto gli animali stessi hanno in sé un autonomo valore. Essi sono soggetti di rilievo morale al pari degli umani, i quali - ricorda Mary Midgley - non *sono come* animali ma *sono* animali. E ciò è suffragato non dal possesso di eguali o paragonabili capacità razionali o comunica-

tive (altrimenti la sfera del diritto sarebbe, come detto, allargata anche a quella dei diritti civili e politici) ma dalla possibilità di provare dolore, di soffrire. Sofferenza che è sofferenza, chiunque ne sia la vittima: per quale motivo scuoiare mille maiali dovrebbe essere meno esecrabile (e legalmente punibile) che uccidere un singolo essere umano, se non per mero errore prospettico? La base del trattamento morale è il non voler far male al prossimo, e il danno percepito non dipende dal Q.I. ma dal sistema nervoso - queste sono le basi di una nuova giustizia, la prima ad essere inter-specifica.

La base filosofica e per noi interessante cui l'autore si rifà - l'utilitarismo delle preferenze - guida l'analisi della possibilità di estendere i diritti umani anche a soggettività non umane: la domanda è se le norme vigenti nel nostro albergo possano valere anche nelle dimore altrui: tane, anemoni o nidi che siano. Numero di zampe e villosità sono criteri estrinseci per valutare del diritto alla vita di un vivente, così come è estrinseco il possesso di linguaggio dell'argomento cartesiano o del grado di intelligenza razionale: con Bentham, è la capacità inter-specifica di provare piacere e dolore²⁹⁸ a fungere da prerequisito per parlare di interessi in assoluto (interessi-benessere e interessi-preferenze che possono venir accresciuti o inibiti); è il danno che, *nella sua prospettiva*, riveste l'azione a renderla infondata nel codice morale. Il peso, frutto di calcolo e misura è per filosofi come Singer (figlio di Bentham e di Mill) il criterio dell'azione morale, considerato il fatto che il breve godimento del palato offerto da un alimento è irrisorio rispetto al "prezzo" pagato dal referente un tempo presente.

Pur partendo dal medesimo terreno di monismo razionalista, su un diverso piano - in opposizione a quello singeriano, ma in certa misura anche parallelamente adesso - si è mosso il giusnaturalista Tom Regan. Egli intendeva trattare i diritti in maniera rigorosa, come entità oggettive e fondamentali e non soggette a calcoli, a limitazioni dipendenti dalle qualità dei singoli individui: la sua teoria deontologica non ammette transazioni di sorta, in favore di un'uguaglianza assoluta che si traduce

298 In questo caso il diritto (nozione correlata al dovere di veder considerato il proprio interesse all'autoconservazione e alla salute come eguale a quello di ogni altro essere portatore del medesimo), viene trasferito all'animale sostituendo il criterio di inclusione: dalla razionalità alla percettibilità: non è importante sapere se comunicano o riflettono, la domanda per Bentham è: "possono soffrire?".

in pratiche abolizioniste piuttosto che in esiti “welfaristi”. I diritti naturali e inalienabili, per l’animalista statunitense, derivano dal valore intrinseco ad ogni essere vivente, non previo riconoscimento di simili esperienze sensoriali (come in Singer) ma per l’incontestabile fatto di essere un soggetto-di-una-vita, che sviluppa il suo essere nel mondo. E lo fa indipendentemente dalle valutazioni che un particolare vivente - l’uomo - può o meno attribuirgli sul piano logico, spostando il focus dagli interessi agli individui. Il riconoscimento dei diritti fondamentali all’animale vivente (uomo incluso) in quanto vivente crea così una sorta di cappa protettiva attorno al medesimo.

*Non si tocca! è scritto su ogni fronte di cane o d’uomo.
Non si passa: è detto in ogni ala d’uccello o di poeta.
Da qui, Via! - è stampato in lettera di fuoco
su ogni corpo umano e animale²⁹⁹.*

In effetti, se la ragione fosse l’unico fondamento dell’agire etico, tutti i lettori di *Liberazione animale* o di *I diritti animali* cambierebbero ipso facto la propria alimentazione! Ciò non accade non solo a causa dell’impossibilità di quantificazione oggettiva di piaceri e dolori, come se avessimo un termometro interno a misurarli, ma anche per l’ovvia assenza nell’algoritmo³⁰⁰ del fattore egoismo. Di fronte alla scarsa disposizione degli esseri umani a rinunciare all’abitudine ricevuta, di fronte all’attaccamento alle credenze consolidate, di fronte alla loro riluttanza a porgere l’orecchio a ciò che non tange i loro propri interessi, il convincimento mediante fredda analisi non pare destinato ad avere una lunga strada. Quantomeno, non finché la pratica istituzionalizzata non arriverà a garantire agli *animali non umani* i diritti che sono loro dovuti, invece di legittimare la logica dell’asservimento e del possesso.

Il pensiero femminile, dipanatosi dalla constatazione che la matematizzazione del mondo sia la radice teorica del dominio tecnico sulla natura e sulle sue creature e dello sfruttamento di ogni vivente etichettato come “risorsa” – radice da cui si ramificano tutte le disuguaglianze – ritorna nella di-

299 A. M. Ortese, *Le piccole persone*, Adelphi, Milano 2016, p. 40.

300 I parametri utilitaristi per la valutazione dell’azione morale infatti comprendono: intensità, durata, certezza, vicinanza, grado di purezza e mescolanza, prolificità, estensione.

scussione per riaffermare l'insufficienza etica della ragione "calcolante" giacché risulta sfuggente e impraticabile nell'etica privata. Se quindi, a livello collettivo, la spinta istituzionale all'assegnazione agli animali di taluni fondamentali diritti non può che avvicinare gli stessi agli esseri umani, erodendo le attuali modalità imperanti di concepire il rapporto uomo-animale secondo le logiche dell'estraneità e del dominio strumentale, a livello personale la sensibilità torna a far sentire la propria voce. Il lato emotivo, precedentemente bollato come insufficiente, dev'essere quindi recuperato e mantenuto, non contro l'argomentazione analitica, anch'essa in sé insufficiente, ma accanto ad essa.

Due approcci diversi e complementari³⁰¹: laddove l'allargamento del cerchio dei diritti attribuisce valore solo previo riconoscimento di una condivisione percettiva e percepibile, ossia mantiene fisso il centro simbolico (il sé in corpo di uomo, prevedibilmente maschio), il pensiero femminile modella invece una spiegazione di tipo contestuale in cui l'importanza non è assunta dall'analogia con il soggetto ma sta nella *relazione*, nel modo in cui il soggetto agente si relaziona al non-umano³⁰².

Un modo amoroso di porsi di fronte all'animale come d'arrampicatore sulla roccia³⁰³: di contro all'egoismo, propone il sentimento di derivazione humanea (legato al ruolo dell'immaginazione); all'analisi distaccata risponde con l'esperienza vissuta; all'imparzialità, reagisce con un moto simpatetico. L'accesso a uno spazio comune venato di *pathos* e di non zuccheroso amore può, forse, favorire la costruzione di un'ontologia relazionale che tronchi le operazioni strumental-reificanti di appropriazione, assoggettamento e reclusione dell'altro in gabbie concettuali (legittimante predisposizione alla costruzione di quelle reali).

301 La differenza è un fatto esistente, il dualismo invece è un'interpretazione degenerata dello stesso in termini valoriali: i lembi della differenza sono ora superiori ora inferiori. Processo, questo, che, attraverso i meccanismi di esclusione e di inglobamento concettuale dell'Altro (tale per cui è definito come una mancanza in relazione al Sé), è stato funzionale alla costruzione dell'identità: umanità, cultura, maschio, ragione, ecc. esistono solo per opposizione a: animalità, natura, femmina, emozione, ecc.

302 Contro la centralità di matrice illuministica dell'uomo nella sua dimensione tecnico-scientifica (ossia come mente e pensiero), l'obiettivo dell'ecofemminismo è riscattare l'uomo come corpo in relazione e incontro, per «smascherare le premesse stesse dell'oppressione e, una volta superata ogni forma di dualismo gerarchico, promuovere una visione relazionale della realtà» (*Donne, ambiente e animali non umani, cit.*, p. 16).

303 L'esempio è di Karen Warren che specifica come non ci sia «fusione tra i due, ma la complementarità di due enti di cui è riconosciuta la separatezza, la differenza, la reciproca indipendenza, e che pure *sono in relazione*»; *The Power and the Promise of Ecological Feminism*, in *Environmental Ethics*, Vol. 12, n. 1 (1990) p. 137; tratto da *Donne, ambiente e animali non umani, cit.*, p. 225.

Complementarietà, dunque. Non solo nella misura in cui non risulta più la dissociazione tra il privato e il pubblico, il personale e il collettivo, il sentimentale e l'istituzionale, la conoscenza e l'empatia. Quando prendiamo il vegetarianesimo come scelta del singolo, inserito in una realtà sociale dove la regola è rappresentata dalla dieta onnivora, è certamente innegabile che la ragione capitale che ha condotto un numero considerevole e crescente di persone all'abbandono delle proteine animali non sia stata la lettura di un testo sui diritti animali o un saggio sulla storia ragionata del vegetarianesimo, ma l'esplorazione - visivamente ed emotivamente attiva - dell'abisso che si cela dietro alla porzione di carne ben confezionata.

D'altra parte non è possibile rimanere confinati a ciò, se non si accetta che la propria condotta anticarnista continui ad essere a sua volta confinata, ad essere nient'altro se non eccezione a una regola generale. Il livello normativo, istituzionale, se da un lato attinge a quel deposito di sensibilità e sensibilizzazione preparato dalla sommatoria di tali scelte emotive private, dall'altro è indispensabile per poter creare una norma nuova, una diversa abitudine. Diritti nuovi creano nuove norme e nuove limitazioni, nuovi divieti - un diverso campo del lecito. E in questo nuovo campo, in questo ambiente rinnovato in cui il precedente ovvio cessa di essere tale e in cui anche ciò che prima era motivo di piacere e gioia si tinge di nuovi poco armonici colori, potranno crescere nuove generazioni, che crescendo in un diverso habitat culturale diversamente penseranno (e mangeranno).

Ma dal punto di vista filosofico, la complementarietà mostra un diverso e più profondo carattere poetico, che si sintetizza, quasi hegelianamente, in un nuovo positivo che possa portare a una rilettura di ciò che è incorporato in maniera acritica e irriflessiva, a una compartecipazione con ciò che era fuori della considerazione morale.

Lo "spirito del cuore" spinge a vedere nell'essere animale - sia esso più o meno gradevole all'aspetto, più o meno simile a noi, più o meno rispondente ai nostri bisogni fisiologici e psicologici - non uno strumento per un fine (alimentare), ma semplicemente un altro essere. Un essere diverso da noi

ma accomunato a noi e agli altri esseri animali dal fatto di essere vivente, dalla capacità di percepire (a suo modo), di riprodursi (a suo modo) e di provare dolore (a suo modo).

Lo “spirito della ragione”, se da un lato in quanto tale sposta necessariamente l’asse della relazione verso l’uomo (e forse soprattutto verso un particolare genere di uomo), dall’altro opera una traslazione necessaria anche dal lato operativo. E questo per il semplice e banale motivo che l’animale non può liberarsi da sé. La pavimentazione della strada verso la “liberazione animale” spetta alla stessa specie che ha prodotto ciò da cui l’animale deve essere liberato. La via per la liberazione non può prescindere dalla dimensione umana e dalla considerazione della prospettiva umana, a costo di ricevere l’accusa di antropocentrismo, un po’ come gli orari e gli strumenti di cura di una clinica veterinaria non possono che dipendere da colui o colei che poi dovrà concretamente aiutare l’animale. Vediamo così aprirsi una terza via “edificante” e in rapporto alla vita, che ha interesse e cura per il vivente. Perché se la ragione mostra che all’animale devono essere riconosciuti dei diritti, in ciò è implicito il fatto che sia un dovere da parte dell’uomo quello di sottomettersi a ragione e rendere effettivo un simile riconoscimento. Ecco la complementarità: la voce calda del sentimento suggerisce all’essere umano l’astrazione dal sé e la considerazione dell’altro in quanto altro, la voce pacata della ragione gli intima di seguire un dovere che è al di sopra dei propri più immediati bisogni. Una nuova morale animalista - non del sentimento, non del diritto, ma dell’uomo razionale e sentimentale, serio ed empatico allo stesso tempo - finisce così per emergere. La morale del dovere.

Un cavo teso tra la scimmia e...

Liberazione dall’animale

E il Piccione ne approfittò per aggiungere: «Tu vai a caccia di uova, fin qui ci arrivo benissimo; che vuoi che m’importi allora se sei una bambina o una serpe?»

«Importa a me, e tanto» si affrettò a dire Alice.³⁰⁴

304 L. Carroll, *Alice nel paese delle meraviglie*, trad. e cura di M. D’Amico, BUR, Milano 2010, p. 80.

Fin qui abbiamo visto seduto a tavola non Caio o Sempronio, né un particolare filosofo, ma l'Umano – un punto senza dimensioni comprendente tutti e nessuno, l'uomo qualunque: il termine “uomo” è stato inserito nel discorso con assoluta innocenza, come se a tale significante corrispondesse un significato ben preciso e scevro da ogni ambiguità. Ma nell'istante in cui si compie la traslazione dall'uomo come agente responsabile delle sofferenze animali causate dalla propria alimentazione all'uomo come essere spinto a porre - alla sua natura e *in virtù* della medesima - un dovere a cui confrontarsi, allora occorre porre sotto analisi ciò che l'uomo è. L'essere-uomo passa dunque da “predicato” a “copula”.

Senza scomodare il citatissimo Darwin³⁰⁵, basta sporgere la testa indietro di un poco, nel breve Novecento, a vedere il filosofico ingresso della pluralità e dell'alterità ontologiche, l'integrazione di altre visioni e l'ibridazione con altre realtà; in un policentrismo che, abbandonata la zavorra del sé-centrismo, s'è equipaggiato di un sé più “ecologico” e interconnesso, inserito all'interno di un intreccio di relazioni in cui le distinzioni uomo-soggetto e mondo animale-oggetto si sfumano. Si passa dall'essenza all'ibridazione, dalle specie ai processi di speciazione.

Più che essenza immutabile di principio, l'uomo è un cantiere aperto verso un progetto altrettanto in divenire: con Deleuze bisogna passare per un processo di dis-identificazione dei rami della dicotomia - il che non vuol dire correre il rischio di “abbassare l'essere umano al livello di animale” (timore che presuppone ancora una visione verticistica dell'evoluzione) quanto costruire un'ontologia sociale che riconosca il retaggio dell'animale nella formazione dei predicati umani. Inferire dal ca-

305 Molti dei tratti, dei poteri e delle attività credute peculiarità dell'umano hanno medesima origine delle altre specie: la differenza non è sostanziale ma di grado, e la stessa intelligenza, tradizionalmente e indubitabilmente assunta come caposaldo della dignità umana, non è che una delle tante riuscite attività di adattamento all'ambiente. Condividiamo molto, più di quel che ci piace ammettere, con i mammiferi, per i quali c'è chiara evidenza (accanto alle basilari esperienze di fame, sete, rabbia, reazione,... dove noi li confiniamo) di facoltà sensitive e mnemoniche, di gioco e apprendimento, di socializzazione e di moralità. Se invece di rinchiuderli, menomarli, ucciderli giovanissimi, li osservassimo fattivamente, allora scopriremmo che anche gli animali possono manifestare intelligenza e autocontrollo, comunicazione e cooperazione: negare in partenza quelle condizioni e gli stimoli ambientali perché queste caratteristiche si rivelino, per poi giudicare del risultato, dissertando di dicotomie preconfezionate e tacciandoli di “mera istintività” o “mera natura”, significa riproporre una fallacia logica (quella della profezia che si auto-realizza). «”A voi Signori miei gli occhi volgete/ Osservate voi stessi; indi di noi, se non vi spiace, ragionar potrete”./ Doveva il saggio can parlare a voi, / Che de' difetti altrui sol vi curate, / Glia ltri soltanto riprendete, e poi / Voi stessi in obblivion sempre lasciate» (G. Leopardi, *Puerilia, I Filosofi e il cane*, citato in A. Anedda, *Le piante di Darwin e i topi di Leopardi*, Interlinea, Novara 2022, p. 176).

rattere di specializzazione, e non d'emancipazione, della soggettività umana³⁰⁶ un giudizio di "superiorità"³⁰⁷ dipende dal fatto che l'appartenenza ad una certa specie imbriglia il (necessariamente) valutante in una determinata, particolare (e perciò stesso ben difficilmente imparziale) visione valutativa della realtà.

*Ho l'impressione, Grillo, che quella pozione ti abbia corrotto non solo l'aspetto, ma anche la mente, e che tu ti sia imbottito il cervello di idee strane e del tutto aberranti. O è stato piuttosto qualche godimento da porco ad avvincerti con un incantesimo a questo corpo?*³⁰⁸

Ma difficile per la scimmia che nello specchio vede mirabile apostolo, essere obiettiva su se' stessa: quella scimmia - che alla maggiore socialità, con tutti i suoi inganni e complotti, ha risposto con un incremento d'intelligenza³⁰⁹ - è ancora dentro di noi, e instancabilmente calcola mezzi, costi e benefici per raggiungere il proprio tornaconto, atavico Azzecagarbugli che parla di moventi, legittimità, disonestà perché solo lei, in tutto il Creato, ne ha bisogno. Ecco la nostra unicità! Premeditare³¹⁰, macchinare e ordire a tal punto da diventare morale – la genealogia della legge morale dentro di me. Non c'è solo questo. L'uomo è anche un cavo teso – e la caduta, direbbe Kierkegaard, dipende da

306 «Io spero di poter dimostrare anche agli antropologi di formazione filosofica, [...] quanto uniche nel loro genere appaiono le caratteristiche e le prestazioni specifiche dell'uomo *proprio quando* le si esamina con gli occhi del naturalista, cioè in quanto prodotto di un processo evolutivo naturale». Questo il proposito di K. Lorenz in *L'altra faccia dello specchio*, Adelphi, Milano 2007, p. 23.

307 Più onesto da parte nostra parlare di "più utile" relativamente all'animale in questione piuttosto che "migliore" in senso assoluto: l'eccellenza di ogni specie (la razionalità umana? La velocità della gazzella? La misteriosa di cavallinità di Bucefalo?) dipende da ciò che essa è.

308 Plutarco, *Gli animali usano la ragione*, in *Del mangiar carne. Trattati sugli animali*, Adelphi, Milano 2001, p. 82. In questo dialogo l'eroe greco Ulisse, venuto a chiedere alla maga Circe di liberare dall'incantesimo i compagni "maializzati", si sente poi da uno di loro stessi rispondere che lo scambio sarebbe sfavorevole. Rispetto al rapporto immediato e senza pretese con la terra florida, la condizione umana pare poco appetibile, scandita com'è dal lavoro del corpo e dallo sforzo dell'anima – costretta alla virtù, l'anima nostra deve essere continuamente plasmata secondo ideali di bene e giustizia, sempre in tensione verso l'uscita dai limiti che ci sono propri.

309 L'ipotesi sull'intelligenza machiavellica sostiene proprio questo: che la socialità e la vita in gruppo di certi animali abbia comportato l'aumento delle dimensioni del cervello, e non viceversa. La nostra intelligenza creativa e scientifica ci viene tutta da qui, «prodotto di una lunga storia naturale incentrata sulla capacità di ingannare più di quanto si sia ingannati e di complottare più di quanto si sia vittime di complotti» (Mark Rowlands, *Il lupo e il filosofo. Lezioni di vita dalla natura selvaggia*, trad. Nicoletta Lamberti, Mondadori, Milano 2011, p. 64). Nella nostra capacità di tener d'occhio i comportamenti dei simili, valutare i rapporti in termini di profitti e deficit, soddisfazioni e rischi previsti, stiamo mettendo in pratica il nostro pedigree scimmiesco.

310 Il più grande contributo della scimmia al mondo, spiega Mark Rowlands, è «invenzione della premeditazione. Se il capovolgimento del rapporto tra riproduzione e piacere è l'invenzione scimmiesca, allora possiamo definire la premeditazione come l'invenzione scimmiesca», *ivi*, p. 77

come ci giochiamo il rapporto³¹¹ – è un ponte in costruzione tra la «più scimmia di qualsiasi scimmia» e quella scimmia (nuda) ch'essa ha aperto in potenza.

Si apre dunque la possibilità per l'uomo di diventare ciò che ancora non è, qualcosa d'altro (di più) di un mero raccontastorie autoreferenziale. Un animale che, per complessità corporea, riesce anche a chiedersi cosa questo suo casuale e necessario accrescimento del cervello comporti all'atto pratico: se nella testa di questo mostro incomprensibile c'è un sistema più aperto che negli altri animali, risulta più aperto anche il campo della scelta.

E se la maggiore complessità neuronale rende l'uomo capace - sebbene in maniera per lo più discontinua - di astrazione dal mero sé organico concreto (astrazione di cui le precedenti vie della compassione e della legislazione erano manifestazioni), allora lo è anche di comprendere quale sia il suo dovere al di là del contingente tornaconto personale. Capace di porre su di sé un dovere che assieme lo completa - in quanto essere umano partecipe delle possibilità insite nell'essere "umano" - e lo limita nel suo essere umano in quanto organismo determinato. Il dovere alla rinuncia.

Dovere umano di non infliggere inutili patimenti, corrispondente al diritto da parte di ogni animale a veder garantita la propria vita sensibile e il proprio benessere (di contro alla non-vita e al mero mantenimento del sistema industriale alimentare).

Dovere etico cui precede il dovere euristico di abbandonare, superandola, la concezione tradizionale cartesiana - peraltro oramai screditata pure dalla scienza - e di riconoscere l'esistenza di forme di coscienza, memoria, autopercezione e sperimentazione, di piacere e sofferenza nel mondo animale.

Dovere di essere fedele alla peculiarità che rende l'uomo capace di differire dall'eterotrofia violenta e appropriativa degli animali non umani, situazione dalla quale loro non riescono a svincolarsi ma da cui l'uomo, "aperto all'autenticità", può potenzialmente rispondere con la solidarietà universale.

Prassi necessaria per degli esseri razionali è, classicamente, l'attuazione della virtù, ma non tanto

311 Tale era per Kierkegaard la contorta definizione del soggetto: un rapporto che si mette in rapporto con se stesso di fronte ai bracci della sintesi necessità/possibilità, tempo/eternità, finito/infinito, datità/trascendenza. In opposizione a Hegel, sostiene che, in quanto di questo rapportarsi che noi siamo l'io ne è consapevole, l'io abbia anche una libertà reale, per quanto limitata, tra possibilità delimitate da una necessità più o meno forte ma di cui ha responsabilità.

nei termini cristiani di astinenza dai piaceri carnali come fossero incarnazione del male assoluto, quanto intesa come quel grado di violenza che essi sono in grado di fare alla violenza, lavorando affinché il male scompaia.

Un secondo a base di carne, indicato senza pensarci troppo al cameriere pregustandone il sapore, ha un significato più profondo: significa in parte cedere alle richieste del “secondo cervello” e alla sua protensione impulsiva al piacere, come all’inclinazione ferina al sangue e alla non più indispensabile caccia. E significa anche ritornare (in)volontariamente allo stato selvaggio di dipendenza dall’istinto che all’ulular del lupo, ancestrale compagno di branco, risponde a tono.

Il cane deve essere addestrato. Lo sosteneva la Weil, nella cui riflessione il cibo ha rappresentato la logica obbligatoria e necessitante del corpo ma anche la via più “agevole” e solida dell’edificazione di sé attraverso la padronanza di sé. Non a voler riesumare il dualismo ontologico - la distinzione tra anima e corpo ricordiamo essere «grossolana» rispetto a quella vera tra «servaggio e libertà»³¹² - ma a pungolare nella carne l’uomo affinché lui, che non è struzzo, che non è la pianta «[che] non esercita alcun controllo né ha facoltà di scelta riguardo alla propria crescita», possa «arrivare al punto che l’uomo sia il meno passivo possibile»³¹³. Se non esistesse un minimo di poter d’azione su di sé e si rimanesse a mo’ di canne al vento, fragili e incoscienti, non si darebbe affatto dilemma etico. E l’uomo si nutrirebbe limpidamente come le altre specie. Ma anche nel determinismo più geometrico che uno Spinoza ha lasciato in eredità, l’uomo ha una certa capacità di autodeterminazione: di farsi trascinare dalla potenza del mare in tempesta e dallo stomaco invogliato dall’abitudine al buon sapore, o governare la sua piccola barchetta a remi forgiando anche ciò che subisce³¹⁴.

A ogni istante il pilota – con la debole forza dei suoi muscoli sul timone e sui remi, debole, ma *indirizzata* – fa equilibrio a quella enorme massa d’aria e

312 S. Weil, *Cahiers*, I, Plon, Paris, 1970, p. 78 in G. Fiori, *cit.* p. 151. E anche: «L’uomo vivente non può in alcun caso evitare di essere incalzato da tutte le parti da una necessità assolutamente inflessibile: ma, poiché pensa, ha la facoltà di scegliere tra cedere ciecamente al pungolo con il quale essa lo incalza dal di fuori, oppure conformarsi alla raffigurazione interiore che egli se ne forgia; ed in questo consiste l’opposizione tra servitù e libertà» (S. Weil, *Riflessioni sulle cause della libertà e dell’oppressione sociale*, *cit.*, pp. 77-78)

313 S. Weil, *Quaderni*, I, *cit.* p. 124.

314 «La grandezza dell’uomo consiste sempre nel ricreare la sua vita. Ricreare ciò che gli è dato. Forgiare anche ciò che subisce», *ivi*, p. 157.

d'acqua. *Niente è più bello di una barca*³¹⁵

Perché se il timoniere comprende, e conseguentemente agisce, pur tra vento, onde e flutti, la sua barca naviga diversamente.

Intrinseco all'addestramento dell'animale in se stessi è il limite, con cui viene fatto esercizio di ordine nella sensibilità, misura della volontà che dice all'illimitato del desiderio «ciò che Dio ha detto al mare: non andare oltre»³¹⁶. Marchio animale che internamente c'è, e rimane: chimerica fusione del Cane che abbaia e morde per ricevere la soddisfazione del piacere, e della Scimmia strategica e calcolatrice che macchina per assumere una posizione di potere³¹⁷.

Non lo fanno certo “apposta”, e sono stati di incommensurabile beneficio evolutivo: se si comportano come le galline che si gettano addosso alla compagna ferita è perché ogni individuazione organica si porta dentro una natura animale, una necessità meccanico-fisica ad allargarsi «così come un gas si espande in TUTTO lo spazio che gli è consentito»³¹⁸. Ecco, il successo dell'alimentazione carnea sta nell'aver coniugato queste due aspetti: la spinta irriflessa al piacere e la caccia al potere.

Istintività senza cattiveria certo, ma su cui il dovere umano - esattamente in quanto umano - richiede di porre un freno, anche violento. Un controllo operato dall'intelletto sull'istintività, controllo capace di fare violenza alla violenza di questi animali interni sempre pronti a emergere. Anche nell'atto di mangiare - farli tacere.

Probabilmente la filosofa viveva così, sdoppiata: messasi a distanza da se stessa in quanto animale, disgustata dalle sue richieste ad ogni costo, ma pur sempre riconoscendo nella possibilità del distacco l'impronta irripudiabile del corpo stesso – un'estranea a tavola che mangiava come non fosse lei a farlo. È la voce dell'animale proclamante l'”io” a ritenersi centro di gravità permanente per scho-

315 *Ivi*, p. 130.

316 S. Weil, *Quaderni, III*, cit, p. 108.

317 Mangiare carne non è solo questione di piacere come sembra averla delineata all'inizio, ma anche di senso di potenza e libertà acquisita, di un certo status di benessere cui è tanto difficile rinunciare quanto il buon sapore: da lusso per pochi, con l'abbassamento dei costi di produzione e con il boom economico, il piatto di carne ha significato per “il popolo” l'appropriazione aspirazionale di ciò da cui sono stati esclusi, non più privilegio di pochi ma diritto di tutti - diritto di cui gli statunitensi sono i più convinti assertori: consumando ogni giorno ventidue milioni di polli (otto miliardi l'anno, l'equivalente della popolazione umana nei loro stomaci) essi attestano la propria riuscita socio-economica. L'hamburger è il simbolo della vittoria.

318 S. Weil, *Quaderni, II*, cit, p. 83.

penhaueriano *principium individuationis* incarnato, implicitamente legittimato ad ogni appropriazione degradante dell'altro da sé: degrado di materia organica per conservare materia organica, a patto che sia la propria. E allora non serve trovarvi giustificazioni ch  la vita   un dato di fatto.   l'animale in noi che si fonda sulle cose negandone autonomia e intangibilit  rispetto al S , fagocitandole senza condizioni, senza discernimento ("se niente importa" recita un famoso libro del vegetariano Foer) con l'unico, autentico proposito del conseguimento del piacere, vero carattere di manifestazione naturale della volont  di potenza. Difficile trovare in tutto ci  la tanto celebrata ragione dell'uomo. Quella tecnica e strumentale sta sempre all'erta nel a trovare giustificazioni, a formulare un supremo "principio di ragion concupiscente" per ogni aggressione³¹⁹. La civilizzazione che antepone senza problematizzazione i mezzi ai fini, non   che «questo movimento di segregazione, questo nascondere dietro le quinte ci  che   divenuto sgradevole»³²⁰. Da questo spettacolo umano, oscillante tra il drammatico e il comico, l'uomo stesso   chiamato a congedarsi. E per farlo deve ridefinirsi in quanto creatura difendente quelle potenzialit  insite nella propria natura, caratteristiche esclusive del proprio ramo evolutivo, lasciando che negli altri rami le scimmie *facciano le scimmie*.

Apostrofa la Creatura:

Il mio cibo non   quello dell'uomo. Non uccider  agnelli e capretti per saziarmi; ghiande e bacche mi daranno sufficiente nutrimento [...]. L'immagine che ti mostro   *pacifica e umana* e devi renderti conto che, se la rifiuti, sar  solo per capriccio o per crudelt ³²¹

facendosi cos  portatrice di una nuova sensibilit : di un modo di vedere, sentire e assaporare completamente diversi, insieme a una razionalit  non tradita dall'Illuminismo storico³²². Una Ragion

Pratica Pura qualificante un uomo impersonale che, sapendosi rapporto con l'universo al pari degli

319 Ancora per l'anti-idealista Schopenhauer l'intelletto – e la coscienza non   che un epifenomeno del cervello – ha una posizione di subordinazione alla volont , nel senso che   l'ultima a tenere le redini dell'agire, valendosi dei moventi consapevoli e razionali che l'intelletto   in grado di offrirle. Moventi a posteriori per degli scopi che la Volont  incarnata nell'uomo a priori voleva, e che inconsapevolmente e irresistibilmente si sarebbe procacciata.

320 Z. Bauman, *Modernit  e olocausto*, Il Mulino, Bologna 1989, pp. 28-34.

321 M. Shelley, *Frankenstein*, Garzanti, Milano 2015, pp. 148-149, corsivo mio.

322 Mi riferisco agli ispiratori di molti spunti di questo paragrafo, i filosofi della Scuola di Francoforte per cui il progresso della civilt  occidentale non   che un regresso nel momento in cui si fonda su una ragione intesa come dominio tecnica della natura e considerazione dell'efficienza degli strumenti li gettati, al posto di una sua pi  illuministica comprensione. Il dominio strumentalizzante degli animali   profondamente irrazionale, il loro maltrattamento   un inferno, perch  autentica Razionalit  va intesa come fine della strumentalizzazione, «un modo di pensiero e di azione che   volto a ridurre l'ignoranza, la distruzione, la brutalit  e l'oppressione» (H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della societ  industriale avanzata*, Einaudi, Torino 1991, p. 156).

altri rapporti³²³, sia capace di co-sentire affetti e passioni altrui in quanto altrui, animali compresi, e rinunci così a imporre la propria lettura del mondo sulle altrui, più deboli. La rinuncia a qualcosa di cui si ha il potere, all'anello dell'invisibilità pur stretto tra le dita, spingerebbe una parte della natura contro natura gravitazionale³²⁴, in dolorosa marcia fuori dalla caverna in cui si mangia così bene. Significherebbe il parto di un umano finora impensato che abbia di mira non la felicità o il "viver bene", ma un "bene vivere" slegato dal "proprio" e dal bisogno del sacrificio. Una liberazione della vita individuale e collettiva dal dolore e dalla violenza, previ riconoscimento e conoscenza della violenza e del dolore; una rinuncia alla "lotta" contro gli altri animali conseguente all'esperienza della medesima lotta; un abbandono dell'automatismo avvenuta dopo constatazione dello stesso; un uso attivo della ragione, per contrastare tutto ciò che opprime, umilia e ferisce. Se le sventure altrui perdono di significato anche per l'uomo più umile, quando egli abbia ottenuto sufficiente potere e la sua indifferenza sufficiente legittimazione - la ragione se ne discosta.

Ecco dunque la questione finale posta dalla ratio del vegetariano: quale senso ha l'Uomo se non è *umano*? se la ragione di cui egli s'incensa non è che alle dipendenze dell'istintuale conservazione? Senza l'umanità (nel contatto e nella comprensione con ciò che dall'umanità esula³²⁵) - pensa la Creatura, assemblaggio di cadaveri e scarti di mattatoio - l'uomo non è che un contenitore di viscere, e la civiltà non è che giustificazionismo al ragionevole massacro.

E vediamo a questo punto l'uomo – che non esiste per l'Universo inumano – allearsi con l'inumanità totale dell'universo in questo principio (o legge) che è proprio dell'universo: il più debole io – universo – non lo conosco³²⁶

323 «Il bene – non voler cambiare che cosa? Il mio posto, la mia importanza nel mondo, limitata dal mio corpo e dall'esistenza di altri spiriti, miei uguali» (S. Weil, *Quaderni, I, cit.*, p. 251).

324 «Meccanica umana. Chiunque soffre cerca di comunicare la propria sofferenza – sia maltrattando, sia provocando pietà – al fine di diminuirla. [...] Questo è imperioso, come la forza di gravità. Come ci si libera di ciò? Come ci si libera di ciò che è come la gravità?» (S. Weil, *ivi*, p. 367).

325 «La vera bontà dell'uomo si può manifestare in tutta purezza e libertà solo nei confronti di chi non rappresenta alcuna forza. Il vero esame morale dell'umanità, l'esame fondamentale (posto così in profondità da sfuggire al nostro sguardo), è il suo rapporto con coloro che sono alla sua mercé: gli animali. E qui sta il fondamentale fallimento dell'uomo, tanto fondamentale che da esso derivano tutti gli altri» (M. Kundera, *cit.*, p. 310). Troppo facile essere corretti e rispettosi coi "superiori", il carattere morale emerge per Kundera quando si tratta con compassione e civiltà il "subalterno", colui che non ha alcun potere e su cui non grava alcuna motivazione egoistica: trattare l'animale con umanità non per paura o per interesse ma perché è la cosa giusta.

326 A. M. Ortese, *cit.*, p. 32.

In una comunità che ha raggiunto potenzialità tali da sottrarre al consumo di carne il proprio fondamento giustificativo, l'uomo che si giova dell'accesso a falsi bisogni (più che al bisogno di libertà) e che uccide per il proprio vantaggio è doppiamente ingiusto e si rende complice della logica del potere, adattandosi «per capriccio o per crudeltà» alla naturalità e al principio del “pesce grande”, cavalcando l'impotenza contestuale delle vittime, e addirittura producendola³²⁷.

Alla fastidiosa presenza del vegetariano, espressione della possibilità di una vita libera(ta) dal sacrificio animale, l'onnivoro - immagine micro-sociologica della società - cerca di giustificare il proprio rituale dietetico ribadendo il binomio “natura e uomo” e caricando tutta la propria nobiltà sulla congiunzione. Lo fa senza chiarire in alcun modo i criteri secondo i quali occorrerebbe abbracciare ora la prima, ora la seconda. E, mutando quasi in predicato tale congiunzione, rischia di fare dell'animalità un modello da raggiungere, invece che un monito contro l'enfasi dell'irriflessa istintività e del male voluto: l'Islandese che ha avvertita la cieca noncuranza della Natura come malvagia distribuzione di baci e calci («baci pochi e calci tanti»³²⁸) rinuncia a mettere ordine in quel rapporto e anzi lo riconferma nel suo rapporto con il non-umano, scalciando per il pianeta armato di forchetta e coltello.

In attesa che più ampi diritti e una più ampia sensibilità conducano l'essere umano verso il dovere di un più ampio modo di essere “umano”, la risposta della ragione non strumentale a questo onnivoro non può essere che una - attiva, ma ricca di sconforto - pazienza.

E se:

l'eliminazione della violenza e la riduzione della repressione al grado richiesto per proteggere uomini e animali dalla crudeltà e dall'aggressione sono condizioni preliminari per la creazione di una società umana.³²⁹

il nostro vegetariano razionale, moderno diogene, può anti-cinicamente abbandonare i commensali.

327 Com'è evidente osservando l'abilista industria della carne che indebolisce i corpi al fine di meglio sfruttarli.

328 A. Zanzotto, *Luoghi e paesaggi*, Bompiani, Milano 2012, p. 29.

329 H. Marcuse, «La tolleranza repressiva», in R. P. Wolff, B. Moore Jr. e H. Marcuse, *Critica della tolleranza pura*, Einaudi, Torino 1968, p. 79, citato in *Nell'albergo di Adamo*, cit., p. 245.

Per lui che si allontana dall'umanità al suon d'un "*omnis humani a me alienum puto*", la cena si conclude qui.

Nell'odierna fattoria del Grande Macellaio capitalistico³³⁰

Dal suo trespolo nell'angolo alto della sala, tutto vede il corvo; ma a suggello di questo selvaggio combattimento verbale di barbari balbettanti, ognuno dei quali abbaia all'altro la sua senza venir a capo di nulla, non sentenzia col suo esemplare "mai più" e si risolve ad andarsene anche lui. Ci sono cose più importanti da discutere e allora spicca il volo verso un'altra antichissima assemblea di animali³³¹, custode del mondo che, tutto, respira: non serve un àugure o un sacerdote per prevedere dalle sue parabole aeree sciagure e calamità, solo puntare un occhio critico sulle terre che sorvola: tra estati torride, incendi e uragani monsonici il principe delle nubi passa sopra sconfinite piantagioni mono-colturali irrorate di cocktail chimici e inquinamento delle falde acquifere, zone desertificate e polmoni verdi in agonia, mari di letame e oceani spopolati, biodiversità strangolate e popolazioni scheletriche dalla fame... l'atmosfera inquinata in una «primavera silenziosa»³³².

Uno spettro si aggira dietro tutto questo, lo spettro della zootecnia – perché la carne si muove ben oltre lo spazio della dispensa; al di là delle inestinguibili persecuzioni sugli animali che si originano secondo necessità (della forza di cui disponiamo) e secondo l'ordine d'ogni tempo; al di là dell'ingenua immagine bucolica della fattoria. La carne ha assunto un peso completamente diverso rispetto al passato in cui le voci dei filosofi precedentemente rievocate erano, tutto sommato, poco consistenti - quindi piuttosto che disquisire intellettualisticamente della tenuta delle loro argomentazioni, meglio chiedersi: che cos'è l'industria della carne *oggi* che è stata in grado di inserirsi nel tes-

330 Il capitalismo rimanda alla presa sul corpo animale fin dal suo etimo: da "caput", "bestiame"; e come il bestiame, anche risorse e merci, lavoratori e consumatori, tutto (vivente e non) è ontologicamente smembrabile, smerciabile, sostituibile, sfruttabile. Tutto è carne macellabile.

331 Dal titolo *L'assemblea degli animali. Una favola selvaggia*, Einaudi, Torino 2020, dell'enigmatico autore Filelfo.

332 Dall'omonimo manifesto ambientalista di Rachel Carson: il titolo vuole far notare come le specie animali che salutavano con il loro canto l'arrivo della bella stagione siano scomparse con l'avvento e l'utilizzo massiccio dei magici DDT, più che pesticidi dei veri e propri biocidi (uccidendo ogni specie di insetti, gli uccelli che su quelli basavano il proprio sostentamento sono stati costretti a emigrare e/o ridursi). Il sunto del libro è che la biodiversità si fonda su reciproci equilibri complessi e legami fragili che si influenzano a catena.

suto del sistema capitalistico, cavalcandolo? E quali le sue implicazioni per il pianeta e il suo futuro? A chi o cosa il progresso che accettiamo come dono del cielo scarica i costi *veri* dell'hamburger così conveniente? Questioni che - poste da chi, dietro l'amore per l'albero, sa esserci la fabbrica disboscatrice, e impietosito dalla gallina sgozzata del mattatoio, vi vede i calcoli dell'industria zootecnica - impongono di passare dall'esperienza (personale) dell'empatia all'analisi dello scheletro economico-politico, e se possibile, tenere i piedi nelle due staffe³³³.

A prestare ascolto agli avvertimenti di Cassandra, è stato Hans Jonas, euristicamente preoccupato dello scatenamento di Prometeo, dell'aumento geometrico della potenza distruttiva di una tecnica che ha raggiunto livelli tali da richiedere una nuova etica. Contro il principio economico che la scienza contemporanea (diversamente da quella greca, legata all'arte) ha fatto proprio per usare la regolarità della natura ai fini del dominio e del profitto, il filosofo analizza l'esistente con la nuova, minacciosa questione dei grandi problemi ambientali e si fa portatore di un'etica olistica tenendo presente che non tutto il fattibile si debba fare. Il potere congiunto al pensiero razionale implica di per sé un principio di responsabilità (individuale³³⁴e collettiva) che ponga un freno di potere al potere.

L'agire umano ha cambiato portata, e le conseguenze si sono fatte irreversibili: allora l'imperativo categorico kantiano non va più inteso antropocentricamente, o come fosse legato al "qui ed ora": le buone intenzioni che lastricano le autostrade iper-inquinare non sono più permesse. Improntata all'inclusione e all'autocontrollo, al rispetto e al dovere verso il non-io sconosciuto e ancora da venire, la legge morale deve avere effetti compatibili, anche a lungo termine, con la permanenza della vita sulla Terra intera.

Se sul passato si è impotenti, al futuro si può guardare con la testa sulle spalle per un cambiamento avveduto, prima che esso si faccia passato irrimediabilmente - o che si faccia passato ovunque. Il

333 Una posizione non molto comoda dato che «dopo aver ascoltato Ostrica, un bicchiere di latte non è più una deliziosa bevanda in cui inzuppare biscotti al cioccolato. Sono vacche costrette con la forza a farsi ingravidare e imbottire di ormoni» (C. Palahniuk, *Ninna nanna*, trad. di M. Colombo, Mondadori, Milano 2005, p. 172).

334 Con la Weil, «non cominciare *mai* un'azione senza passare prima un lungo momento ad afferrare, con uno sguardo, tutte le possibili conseguenze (tutte le responsabilità)» (S. Weil, *Quaderni, I, cit.*, p. 155).

problema – e motivo per cui Jonas si diceva pessimista al riguardo – è passare dalla previsione alla mobilitazione fattuale del sentimento: perché l’uomo, nella sua miope attività di pianificazione individualistica e momentanea, vuole coltivare il suo giardino in pace, senza modificare i suoi metafisici costumi per il benessere di realtà soltanto immaginate. Il suo primo imperativo è l’interesse affinché il guadagno sia maggiore della perdita - in questo l’anima è come un’industria scritta in piccolo.

In termini di giustizia, equità e pari opportunità, il nostro sistema alimentare è carente. Ma non fallisce solo in questo. Quasi tutti siamo interessati a qualcosa di più di un insieme di assunti politici. A noi interessa l’ambiente, interessa la sostenibilità, la sorte degli altri esseri viventi [...]. In questo senso più ampio, l’attuale sistema alimentare è un deserto. [...] Il modo in cui mangiamo oggi scatena anche la sistematica crudeltà contro gli animali, esige livelli non sostenibili di energia e sfruttamento delle acque, contribuisce al riscaldamento globale e fornisce terreno fertile per le malattie, oltre a limitare la nostra compassione e il piacere dei sensi³³⁵

I segnali di una incompatibilità della globalizzata “cultura della bistecca” per come essa si presenta organizzata oggi con l’equilibrio degli ecosistemi e con la sopravvivenza della vita sul pianeta - ci sono. Ma essi vengono bellamente minimizzati, posposti alla logica del profitto che l’insaziabilità dell’appetito globale alimenta³³⁶. A quante bocche fameliche è in grado di allargarsi il sistema? Indefinite – *meatless* come l’accumulo di capitale - ché la “mano invisibile” non ha occhi, ma si tiene ben stretto il denaro, misura di tutte le cose: e la carne sarà anche un affare sporco retto su fondamenta di lacrime, sangue e sudore, ma è un business con un fatturato appetibile³³⁷. Che coinvolga animali (merci particolari dotate di respiro e di anima alla latina, più simili all’uomo di quanto gli piaccia ammettere) non cambia il plus valore che tali merci producono, al pari di jeans e spazzolini:

335 R. Patel, *cit.*, pp. 214-215.

336 O è l’offerta di carne, veloce e a buon mercato, ad alimentarne la domanda? Domanda e offerta certo si intrecciano in un circolo vizioso, ma un punto di partenza c’è: ed è proprio l’insieme di investimenti e rivoluzioni tecnologiche che hanno interessato il settore zootecnico, unitamente ai processi di globalizzazione e apertura dei mercati, il tutto in un terreno fertile di ideologia neoliberista – fattori che hanno permesso una progressiva accessibilità alle proteine animali da parte degli acquirenti, ai quali deve sempre essere garantita l’illusione di avere libertà di acquisto. E comunque, nel dubbio se sia nato prima l’uovo o la gallina, noi ci mangiamo entrambi! Problema risolto.

337 Nel 2021, le più grandi multinazionali della carne (veri e propri *trust* che inglobano spietatamente le piccole aziende e dettano legge sul mercato) come la JBS, la Tyson Food e la Cargill hanno censito dei fatturati annui rispettivamente di 450, 43 e 165 miliardi di dollari. «Il valore economico del continente della carne a livello mondiale passa dunque nel 1961 da 65 miliardi di dollari [...] a 838 miliardi nel 2020. senza accennare a fermarsi» (OECD/FAO Agricultural Outlook 2021 – 2030, OECD Publishing, Paris 2021, <https://doi.org/10.1787/19428846-en>., citato in F. Grazioli, *cit.*, p. 56). Non sorprende che queste floride multinazionali - che, nella narrazione, “sfamano il pianeta” (cioè le classi medie) – ricevano sussidi e investimenti, e protezione legislativa da parte degli stati, nonostante il bilancio negativo nei confronti dell’ambiente e della società.

dunque l'apparato industriale dà il proprio sostegno all'immagine antropocentrica della natura, contro i tentativi di estendere la giustizia agli animali.

Tutti gli inconvenienti ambientali, migliaia di conigli nel cappello da prestigiatore dell'industria fordista³³⁸, non sono che “esternalità negative” quando il re della giungla artificiale vuole godersi il meritato pasto, e crogiolarsi nell'improbabilità di raggiungere un “effetto soglia” efficace, risulta un modo auto-benevolo per non opporre alcuna resistenza al sistema, continuando a riempire il carrello ignari d'esser parte del problema.

Colui che si astiene fin che può³³⁹ dal consumo di carne – nella consapevolezza di pitagorica memoria che «rifiutarsi di mangiare carne non può essere una forma di originalità puramente individuale o semplicemente gastronomica: significa rifiutare in blocco tutto un sistema di valori, espresso attraverso un determinato modo di comunicazione tra gli dei e il mondo degli uomini»³⁴⁰ – vede nel suo rifiuto una critica al sistema, ai riti sacrificali, al consumismo trimalchionico velato di civilizzazione, alla cultura patriarcale, alla disuguaglianza socio-economica.

Ciò che nel non-sense del paese delle meraviglie neolibériste poteva essere un potente scardinamento della struttura capitalista, dell'horkheimeriano grattacielo poggiate sull'indicibile sofferenza degli abitanti di sotto, gli animali agonizzanti negli scantinati, *in atto* ha perso il suo potenziale eversivo di rendere il dibattito costruttivo, a più d'una dimensione. Nessuna teoria critica sfugge al campo gravitazionale del mercato, tutte le scelte finiscono, alla pari, nel buco nero della società aperta che

338 Ford stesso riconobbe infatti il proprio debito nei confronti dell'efficiente procedura di frammentazione che aveva luogo nei macelli: «L'idea ci venne in generale dai carrelli sui binari che i macelli di Chicago usano per distribuire le parti dei manzi» (H. Ford, *My Life and Work* [1922], in A. Nevins, *Ford: The Times, The Man, The Company*, Charles Scribner's Sons, 1954, pp. 471-72). Corpi divisi in piccoli pezzi sempre meno riconoscibili nella loro forma originaria attraverso un processo a catena, serializzato e caratterizzato da velocità, automazione e movimento frenetico delle bestie da soma (lavoratori e animali), che poteva benissimo essere capovolto: dallo smembramento di un corpo visto obbligatoriamente come oggetto meccanico e inerte, all'assemblamento di meccanismi e pezzi altrettanto inerti.

339 “Fin che può” perché dalle scarpe al rossetto, dal piumone invernale allo yogurt di metà mattinata, ... tutto quello che tocchiamo, compriamo, consumiamo è il risultato della sofferenza altrui; nessuna dieta ha la pretesa di essere etica al 100%: tutto è costruito sulla dipendenza dalla morte. L'impegno etico non si pone la scelta intransigente per un “non uccidere alcuno”, “non distruggere il generico vivente”, ma nella decisione quotidiana se la nostra vita si consuma *totalmente* nell'ottica dell'aggressione generalizzata o se sia possibile porvi dei limiti. La differenza non è fra chi segue una condotta santa e moralmente corretta e chi decide viziosamente di non adottarla, come se la morale fosse una prospettiva tribunizia distinguente tra un “giusto” e uno “sbagliato”: il punto significativo è stabilire se l'alimentazione a base di animali chiami quantomeno a una riflessione filosofica e introspettiva e fino a che punto ciò comporti una qualche trasformazione precettistica.

340 M. Detienne, *I giardini di Adone. I miti della seduzione erotica*, intr. Di J.-P. Vernant, Einaudi, Torino 1975, p. 54-55.

ha assorbito il pluralismo e il suo potere contestatore: le grandi industrie trasformiste hanno semplicemente riposto negli scaffali un carnet più vasto di prodotti che tranquillizzassero tutti, che li facesse sentire responsabili e coscienziosi, quasi a voler battere il proprio senso morale nel registratore di cassa: vegetariani, vegani, fruttariani, crudisti, l'universo dell'equo e solidale (da leggere "commercio equo" come una freddura), e chi più ne ha più ne metta – tutti a mangiare su piatti di piombo cibo biologico, in cui il capitalismo, ingrediente taciuto d'ogni pasto, sta come il prezzemolo.

Il vegetariano che inizialmente aveva illustrato la scelta per il rifiuto come esito di una generale inclinazione alla pace, ora è allarmato dai costi irragionevoli delle politiche alimentari in atto; ma di fronte ad esse non è che un bambino nella folla in preda al festoso delirio del consumo, ignorato mentre indica il re nudo di fronte all'evidenza, con le vergogne al vento: inutile opporsi, con orecchie da mercante quello fingerà d'essere splendidamente agghindato giacché le voci contrarie, le contestazioni al sistema produttivo in quanto particolare modo di produzione, sono state inglobate nel e dal suo sistema di gestione, diventate materia di preferenza, di gusto, di sensibilità personali... piccole stanze defilate, isolate tra loro ma col vantaggio di poter essere arredate secondo la propria inclinazione: inoffensivi locali del grattacielo globale che ancora sta in piedi.

È la storia di una società che precipita, e che mentre precipita si ripete per farsi coraggio:

“Fino a qui tutto bene”

“Fino a qui tutto bene”

“Fino a qui tutto bene”

Il problema non è la caduta, ma l'atterraggio.³⁴¹

341 Chiusura del film di Mathieu Kassovitz: *L'odio*.

IL DOLCE

Eredità della primordiale alimentazione scimmiesca, non condivisa, per esempio, da altre specie esclusivamente carnivore: la passione per i sapori dolci e grassi. Ed ecco che, milioni di anni dopo, come terza portata si erge sul tavolo il tiramisù, tradizionale preparazione veneta e cavallo di battaglia della cucina della nonna. Datemi una manciata di secondi, e vi solleverò il piatto, vuoto. Alzo gli occhi e la televisione è ancora accesa, il volume manca ma non è necessario: scorrono le immagini - tra luci psichedeliche, conduttori eleganti e altrettanto tirati ospiti dall'artefatto sorriso, coinvolti a commentare il servizio sulla famiglia reale inglese, l'occhio cade sulla co-conduttrice dalla figura perfetta. E il confronto è dietro l'angolo. Quante calorie avrò assunto?

Introduciamo così una questione attualissima, quella dei disturbi alimentari, che nulla ha a che vedere con l'inadempimento delle buone maniere a tavola come potrebbe far pensare l'espressione: è il drammatico sintomo di una società post-moderna in cui il culto della magrezza è stato eretto a idolo e forma di marketing e consumo. Quando il soddisfacimento della fame, bisogno primario, passa in secondo piano, ecco che compaiono sulla scena le anoressie (il rifiuto dell'alimentazione) e le bulimie (il rifiuto alimentare, dove l'alimento ingerito è letteralmente rigettato). E con esse la domanda: cosa è diventato il cibo in mancanza di un'etica alimentare, di un *nomos* nella *gastro-nomia*? È ancora bisogno, oppure si può parlare di desiderio? Per molte persone, certo, si è evoluto in ossessione.

Su come impostare un corretto stile alimentare, i filosofi, personaggi spesso litigiosi e polemici, sono tutti d'accordo: misura, misura e ancora misura, rievocando il sempiterno ideale di autocontenimento e moderazione proprio di quei Greci che guardavano a quel che mangiavano come questione etica - perché anche lì, nell'aspetto più essenziale della vita, si deve tendere alla virtù. Ma la vita

moderna è abbandonata all'eccesso e in essa «la nozione di misura è ovunque perduta [...] tutto ne viene corrotto. Anche la vita privata»³⁴²; e – scontratosi con le circostanti forze pulsional-biologiche, sociali ed economiche - il prezioso concetto greco di temperanza è ormai divenuto impensabile tanto nel vivere civile quanto nell'interiorità, ritiratasi dall'azione e dal pensiero. Esso ha lasciato il posto all'*hybris* alimentare, nel tempo del diffuso (seppur non completo) benessere economico³⁴³ in cui l'uomo non sapendo più cosa e perché mangiare, si aggira disorientato tra nevrosi, salutismi e cibi spazzatura, nella confusa dicotomia tra denutriti e ipernutriti, tra anoressici e bulimici.

Non è questa la sede di entrare nel merito tecnico-clinico: sarebbe un argomento di discussione lungo e tedioso per un simposio tra amici come il nostro! Questo vuole essere un tentativo di possibile comprensione interpretativa non una individuazione di *una* diagnosi universalizzante né la spiegazione dell'animo altrui (ciò cui gli attribuisco corrisponde a verità o sto parlando di me?). Tanto più che “so di non sapere” al di fuori del mio campo: sintomatologia dettagliata, diagnosi e trattamento sono da lasciare ai tecnici: psicologi, sociologi, nutrizionisti che siano, giacché, come afferma Massimo Cuzzolaro, i disturbi alimentari dipendono dalla combinazione di molti fattori che agiscono su un individuo: predisposizione biologica, cause psicologiche e anche la pressione sociale. Il resto ai filosofi: le riflessioni congettural-teoretiche sullo sfondo entro cui va collocato e interpretato questo fenomeno, sul rapporto uomo-cibo, sono pane (o briciole) per i nostri denti.

Nella consapevolezza che si tratta indiscutibilmente di un problema legato a culture specifiche, o per meglio dire a specifici conflitti interni alla società occidentale, il filosofo si sforza di «non confondere, però, gli effetti patoplastici della cultura, quelli che modellano la forma che prendono i sintomi, con i processi patogenetici, quelli che provocano le malattie»³⁴⁴, ossia si propone di scavare in profondità nelle caratteristiche antropologiche che generano, *in primis*, le condizioni di possibilità di quel malessere. Data l'inscindibilità del rapporto tra la dimensione strutturale e quella storico-

342 S. Weil, *Quaderni, I, cit.*, p. 140.

343 Si può rifiutare un alimento (secondo reazione anoressica oppure bulimica) solo quando il rifiutato è un rifiutabile, ossia è a disposizione.

344 Massimo Cuzzolaro, *Anoressie e bulimie. Troppo o troppo poco: un'epidemia dei nostri tempi*, il Mulino, Bologna 2004, p. 39.

sociale, il fenomeno anoressico-bulimico risulta inevitabilmente sostenuto dal discorso sociale e non si potrebbe pensare senza considerare il contesto, con la cui complicità si evidenzia. E tuttavia la singolarità non si riduce ad essere un suo mero epifenomeno. Serve una teoria della coscienza, pertanto nocciolo della trattazione filosofica del rifiuto anoressico-bulimico del cibo sarà l'analisi della posizione del soggetto in quanto tale attraverso una categoria altrettanto filosofica come quella di *desiderio*; sarà la riconduzione degli epifenomeni patologici alla struttura di fondo piuttosto che l'analisi esauriente del carosello della società attuale, che con la sua eccessiva offerta di cibo, unitamente a un sempre più acuito isolamento inter-relazionale, con il suo dicotomico, oscillante messaggio a ingrassare con libertà (secondo un'etica del piacere) e a dimagrire (per etica della razionalità), va a indurre molti soggetti alla malattia.

Tra digiuno sacro e digiuno profano: il disturbo anoressico

Ancora una volta, la parola alla Weil.

Se la ragazza della premessa si è abbandonata al rapido inghiottimento dell'appetitoso alimento (con il conseguente senso di colpa bulimico), non così l'ipovedente filosofa francese che, guardando alla portata attraverso gli occhiali spessi come fondi di bottiglia, pensa fra sé:

«Ero un dolce, zuccherato, profumato, destinato a diventare un'offerta agli dèi. Ma la sventura mi ha fatto cadere nelle tue mani, e vedi quel che sono diventato [escremento]! Da rileggere spesso. Questa storia è fatta proprio per me. Ecco cosa faccio delle cose belle di cui mi nutro»³⁴⁵.

Il suo rapporto contrastante con l'atto di alimentarsi emergeva, l'abbiamo visto, in un quadro di profonda riflessione filosofica - qualsiasi discorso sul mangiare mette in campo sempre una relazione con l'alterità: cosa rimane dell'altro dopo la trasformazione esterno-interno? Dove si colloca il confine tra l'amare e l'uccidere, la costruzione di sé e la distruzione?

Disturbata da quel nutrimento che caricava (e la caricava) di profondi sensi di colpa perché atto a protrarre l'esistenza dell'io attraverso l'annullamento di entità "belle", tuttavia l'esperienza personale di diet-etica di Simone Weil - fisicamente anoressica - non è propriamente risolvibile attraverso

³⁴⁵ S. Weil, *Quaderni, III, cit.*, p. 94.

il ricorso al pur ampio spettro dei disturbi alimentari che conduce schiere di ragazze alla perenne dieta: così se il rapporto dell'uomo con il cibo poteva manifestarsi come disturbato e s-criteriato in epoche anche remote, solo di recente assistiamo al legame indissolubile con l'immagine del corpo, con il timore di vederlo ingrassare.

L'esito epifenomenico è il medesimo: il rifiuto. A divergere è la motivazione. Spettro delle ragazze con disturbi alimentari non è certo l'angoscia per il barbaro, narcisistico "cannibalismo" con cui ci nutriamo (sostituendocene) all'altro-da-sé: il loro grande spauracchio sono le calorie, quelle che il dolce a inizio capitolo decisamente conteneva e che portano tante anoressiche al diniego a priori, le bulimiche al rigetto a posteriori. Nasce qui, nel mantenimento unicamente esteriore del corpo attraverso il cibo fattosi idolo, l'assorbimento d'ogni attenzione per la gestione, il bilancio e la quantificazione dell'introito alimentare e dell'attività fisica, il tutto volto a esasperare la magrezza: esacerbata la dialettica interno/esterno, la ragazza non si occupa più della funzionalità e dell'attività delle membra dell'organismo, ma si dedica solamente alla facciata visibile, a ciò che è percepito dallo sguardo esterno.

Il protagonismo della forma fisica del corpo, a discapito della materia, determina – evitandoci grossolane semplificazioni - la differenza tra due fenomeni che sono molto lontani fra loro: la terribilmente comune anoressia delle moderne digiunatrici e quella misteriosa ed elitaria delle sante medievali.

I valori fondanti l'atteggiamento anoressico sembrano gli stessi: l'ascesi e il controllo, al limite tra la vita e la morte, interpretati come esercizio di potere (mentale e spirituale) sulla propria esistenza, della volontà impostasi sul corpo – controllo che offre all'individuo un senso di soddisfatto compimento verso la spiritualità di contro alla precipitazione nella fisicità. Tuttavia ora vetrine, schermi e passerelle sono i nuovi monasteri di pubblica santità dove l'auto-consunzione e il controllo degli impulsi golosi trovano espressione, dove ciò che conta è stare in linea, farsi immagine accettata e raggiungere l'ideale - il peso ideale, incentrato sull'aspetto. Con profondo disappunto di Platone,

per cui l'idealità non ha niente da spartire con il corpo e per cui l'attenzione alla fisicità, lui che uomo dalle spalle larghe aveva sostenuto l'importanza della ginnastica nella formazione del buon cittadino, è da associarsi all'espressione *mens sana in corpore sano*: dalla ellenica cura del corpo come metafora dell'incorporeo pensiero si passa al pensiero ossessivo dell'anoressica per la triade cibo-corpo-peso. Dietro il ripiegamento narcisistico su se stessa c'è la convinzione che il digiuno e l'ideale estetico permettano l'accettazione sociale: l'anoressia post-moderna non è tanto mistico strappo dal mondo in cui il cibo assume significato religioso, né *imitatio christi* o affermazione della propria individualità come volontà (volontà anche impegnata considerato il fatto che personaggi come Santa Caterina e Simone Weil³⁴⁶ hanno espresso la loro fede attraverso l'impegno, la lotta e la fatica, invece di solo digiunare) ma piuttosto tendenza all'omologazione all'ideale di femminilità incentivato da un discorso sociale che, in modo inaudito rispetto al passato, valorizza la magrezza. Laddove il discorso etico (pur presente) della tensione all'idealità serve come fondamento dell'estetica, laddove non c'è protensione spiritualistica a rompere con l'insieme organico verso una radicale alterità ma solo egotismo che di quel corpo diventa schiavo, quello che all'apparenza poteva sembrare un platonismo tormentato si ribalta, rivelandosi uno spiritualismo di maniera, un materialismo³⁴⁷ dove i principi etici di dovere e volontà rappresentano solamente le condizioni di realizzazione della perfezione dell'immagine e dove il cibo, affatto elemento inessenziale, diventa vera e propria ossessione. E il "non mangiarlo" non libera, anzi: «l'immagine estetica ideale del corpo-magro diventa il padrone rispetto al quale l'anoressica si fa serva»³⁴⁸.

346 Lungi dal voler immolare la Weil sull'altare della santità e beatitudine, l'intento è considerare a quali esigenze morali, a quale elaborazione filosofica corrisponda una tale scelta alimentare, all'apparenza etichettabile come patologica. La ricerca della Verità deve essere attuata con tutto il proprio essere, con la persona nella sua totalità – corpo compreso: la Verità agisce sul corpo smascherando le sue passioni come effimere e limitanti, svuotandolo del cibo per renderlo capace di contenere Dio.

347 Come scrive M. S. Palazzoli le "nostre" anoressiche sono «materialistiche proprio in quanto sono spiritualmente così deboli da essere incapaci di spiritualizzare il proprio corpo, sì che vengono travolte dal suo aspetto materiale» (M. S. Palazzoli, *L'anoressia mentale*, Feltrinelli, Milano, 1963, p. 177).

348 «La servitù all'Ideale (superegoico) dell'emaciazione del corpo, il cui valore estetico-immaginario consiste non tanto nell'esibizione di una bellezza formale del corpo – anche se la clinica insegna che l'anoressica, nel suo delirio percettivo, spesso si vede bella – quanto nella realizzazione di una sorta di padronanza stoica sui propri appetiti che mira al governo (per privazione) del corpo pulsionale» (M. Recalcati, *L'ultima cena: anoressia e bulimia*, Mondadori, Milano 2000, p.140).

L'odierno progetto dualistico di costruzione anoressica del sé non condivide la cultura dell'ulteriorità proprio del religioso o del mistico che, con una vera, non intellettualistica professione di fede, rinunciavano al nutrimento per una realtà altra, insondabile, spirituale; per testimoniare all'universalità umana, attraverso la propria carne individuale, la possibilità di realizzare il soprannaturale nel naturale. Se l'attesa weiliana di Dio era tesa a mettergli a disposizione tutto il proprio spazio, in quello stesso spazio l'anoressica si chiude all'orizzonte dell'universalità, imbozzolandosi ermeticamente in se stessa³⁴⁹: le gerarchie sono svanite in un dualismo senza metafisica che non pone altra qualità oltre il vestito del corpo. Per quanto "mentalizzato", idealizzato, non siamo che corpo; e in un mondo appiattito su dimensioni volgari, l'uomo e la donna cercano di adeguarsi all'una dimensione del pensiero unico.

Ora che la finitezza dell'esistenza non guarda più a Dio (lui ormai è morto!), l'etica ascetica è scomparsa o risulta malamente mescolata al tema sanitario della dieta (dieta necessaria *mentre si mangia*³⁵⁰, chiaramente), di fatto impraticabile per mancanza di scopo e di premesse essendo che il Paradiso è già in terra, realizzato nell'accesso ai consumi – un'etica sempre più sostituita a livello pratico e teoretico dalla privazione di cose superflue. Un santo digiuno non è più richiesto. Né sarebbe autentico: «cosa può essere il digiuno in questa società se non un'interruzione volontaria ed episodica che non mette in discussione il consumo stesso? [...] La morale ascetica non sarebbe oggi un gesto di generosità e di condivisione e neppure una sfida al consumismo, sarà piuttosto un consumo diverso: cibo macrobiotico, palestre, fitness, ma sempre consumo»³⁵¹. Anche la nullificazione del consumo messa in atto dall'anoressica risulta una presa di posizione debole e non sovversiva dato che il digiuno come interruzione del consumo non mette in scacco il principio alla base (l'idea post-capitalistica di possibile otturazione del desiderio), incapace com'è - lei che si è fatta fe-

349 La patologia anoressico-bulimica «deve essere pensata come risposta del soggetto a un discorso particolare com'è quello che caratterizza le società a capitalismo avanzato [...]. La portata totalmente secolarizzata di questo discorso sgancia in effetti l'esperienza del rifiuto del cibo e della sfida alla morte da ogni orizzonte collettivo, segnalando piuttosto una rottura individualistica della convivialità con l'Altro» (*ivi*, p. 292).

350 «Non è facile essere ottimisti sulla scomparsa della dialettica tra obesità e anoressia, perché l'ideale della magrezza è fisiologico alla versione consumistica del mito sociale dell'opulenza. *La città obesa deve dimagrire; e per poter dimagrire deve prima ingrassare*» (F. Riva, *Filosofia del cibo*, cit., p. 87, corsivo mio).

351 *Ivi*, pp. 84 e 87.

ticcio reificato e si è conferita lo statuto di merce - di rompere con la seduzione feticistica di cui vive la società dei consumi. L'apparente scelta anti-conformistica e anti-consumistica per il rifiuto è ambigua perché non intacca affatto le premesse collettive che portano tanto all'anoressia, quanto all'obesità e alla bulimia (eventualmente potrebbe un digiuno collettivo?): l'auto-erotismo della forma esteriore, insomma, non ha nulla a che fare con un gesto di critica o di generosa condivisione. Dal punto di vista più squisitamente filosofico, l'io che la Weil, con la sua esperienza teologico-ascetica eccedente la lettura patologizzante della rinuncia, voleva ritratto e decentrato rimane sempre al centro della contemporanea parata consumistica, tutto affaccendato a incidere l'ideale su un corpo-manichino fatto idolo monomaniaco e feticistico, totalmente oggettivato e assoggettato al mondano culto "salutistico" del magro. L'intento dunque non è affatto analogo a quello della filosofa - farsi decreto vetro trasparente che lascia passare lo sguardo di Dio – ma esasperata e diffusa azione dettata da un desiderio di "rivalità" mimetica perché, come spiega Fabiola De Clercq, l'esasperazione di un certo aspetto del corpo serve ad attirare l'attenzione dell'altro; perché, nel paradosso della mente anoressica, raggiungere quella «magrezza è l'unica chance, l'unica possibilità di rendersi visibili all'altro, visibili e allo stesso tempo irraggiungibili»³⁵². Il consenso altrui misurato sul proprio girovita.

«Per questa ragione la persona anoressica aspira all'invisibilità: da un lato il suo corpo diventa più magro, dall'altro lei si rinchioda in casa, rifiuta ogni contatto, si sottrae alla vista e al rapporto all'altro. Ma proprio il rifiuto assoluto, della vita e dell'altro, è il grido di aiuto più disperato, e il mezzo estremo per diventare visibile agli occhi di chi si rifiuta di accogliere i suoi bisogni. La persona anoressica sceglie il suo sintomo per essere vista, rischia una morte che teme per esistere per l'altro. Muore per vivere, per esserci, per rendere evidente la sua disperata fame d'amore»³⁵³

Viene da chiedersi il perché profondo di questa scelta per la separazione. La risposta della psicologia è che per l'anoressica c'è un tornaconto in tutto questo sforzo verso il "no": oggetto di paradossale godimento è l'autoerotismo, narcisistico seppur auto-consuntivo, dell'essere-in-forma, ottenuto tramite il digiuno. Digiuno in molti casi vissuto come un peso, motivo per cui la volontà che prescrive la (perenne) dieta è così debole da far aumentare sempre più le esperienze di bulimia.

352 F. De Clercq nella presentazione a: M. Recalcati, *L'ultima cena, cit.*, p. 12.

353 F. De Clercq, *Fame d'amore. Donne oltre l'anoressia e la bulimia*, Rizzoli, Milano 1998, pp. 37-38.

Un *conatus* di vomito: il disturbo bulimico

Impassibile di fronte a chi saggiamente le consiglia di non cercare i propri sintomi su Google, la ragazza dall'appetito incontrollato apre inesorabilmente il motore di ricerca e digita le parole chiave: abbuffata incontrollata, frequenti perdite di controllo, senso di colpa, malessere, fenomeni "di compensazione", vomito autoindotto, utilizzo di lassativi o digiuno, controllo del peso, etc. Migliaia di risultati confluiscono in una parola: bulimia nervosa.

Se l'alternanza di scatti parossistici di voracità smisurata e periodi di rigido digiuno rappresentava un modello di alimentazione adatto alla sopravvivenza in lontane, passate ere della nostra storia evolutiva, ora che fame e penuria sono dimenticate, questo meccanismo comincia a diventare non solo inutile ma anche dannoso e morboso: da bisogno naturale e necessario, il nutrimento diventa l'opposto, traviato da una sensibilità approssimativa e imperfetta che porta a sentire qualcosa di simile alla fame senza tuttavia provarla nel corpo. Come la volgarità della parola "abbuffata" fa notare, la bulimica non vive con serenità l'atto di nutrimento, anzi si ingozza fino al malessere fisico e alla degradazione e alla vergogna psicologiche. Si tratta di un'autentica ossessione che rende ragionevolmente impossibile l'auto-imposizione di un freno, il tentativo è fallimentare quanto l'interdizione di Barbablù alla sposa curiosa o di Dio all'uomo adamitico: l'orso bianco del paradosso è già lì, inchiodato sul pensiero di mangiare.

La domanda basilare da cui partire è: cosa scatena questa fame in una persona sufficientemente nutrita? Perché, non affamata, «si buttò sugli scaffali ingozzandosi di paste, cacciandone in bocca due, tre per volta, senza nemmeno sentirne il sapore»³⁵⁴? Quale desiderio, o quali desideri contraddittori, cerca di appagare attraverso la manifestazione di questi sintomi?

Non il piacere del palato ricerca, ché anzi il sapore a questo punto è del tutto irrilevante: la quantità è ciò che conta, il resto (nutrienti e valori nutrizionali, misura, aspetto relazionale del mangiare, salute,...) risulta indifferente, di un'indifferenza affatto weiliana, compulsiva e causata da assuefazione all'abbondanza. Moderna Tantalò, circondata da leccornie e vini di ogni tipo, la bulimica si com-

³⁵⁴ I. Calvino, *Furto in una pasticceria*, in *Racconti*, Einaudi, Torino 1959, p. 102.

porta come farebbe un affamato cui è dato il via libera all'ipermercato: incapace di sostare nell'immobilità e declinare l'offerta, si fionda disperata sul cibo, senza nulla poter afferrare, e comprendendo a posteriori – con l'insoddisfazione che ne consegue - la vanità degli sforzi. Sforzo verso il raggiungimento dell'Io ideale, magro e controllato - lo stesso della personalità anoressica – ma, contrariamente a quella, il proposito sempre fallito è indefinitamente e ciclicamente rinnovato: in questo senso la bulimia non è che l'incarnazione del fallimentare naufragio del progetto “ascetico” anoressico di fronte all'irruzione del vorace elemento oral-pulsionale che nessun cibo potrà mai colmare; sono facce della stessa medaglia, declinazioni del medesimo discorso: il circuito del desiderio nella sua dialettica tra ideale e pulsionale³⁵⁵.

La domanda bulimica suona come un “ancora, ancora, ancora...”, alla spasmodica ricerca di un oggetto, la “Cosa”, sufficiente a colmare il vuoto non fisiologico e anatomizzato legato allo stomaco quanto quello esistenziale che riguarda il cuore stesso del soggetto. Ma come il fichtiano “cattivo infinito” veniva criticato da Hegel perché si limitava a spostare l'ostacolo senza superare la finitezza, così la domanda di completezza e di soddisfacimento, sempre eccedente rispetto all'oggettuale, non trova risposta esauriente, e conduce in breve ad un'altra ricaduta. La stessa routine di questa paradigmatica ragazza sembra incarnare la celebre immagine del *Mondo come volontà e rappresentazione*, essendo la sua vita caratterizzata da un movimento fisicamente ondeggiante, un pendolo che oscilla incessantemente tra il colmare e il vuotare, tra la cucina e il bagno, passando per brevi e fugaci istanti di soddisfazione. E ogni soddisfazione è essa medesima accompagnata da un senso di nausea (affatto metaforica!) e di disillusione del presente rispetto al possibile: “non è altro che questo?”.

Una vita senza requie dall'equilibrio allo squilibrio, e viceversa, per appianare la quale sarebbe «sufficiente non mentire a noi stessi per sapere che non c'è nulla su questa terra per cui si posa vi-

355 Nella ciclica serialità di abbuffate e svuotamenti, di addizioni e sottrazioni senza equilibrio, fondamentale oggetto di godimento è per la bulimica il vomito stesso, tanto che «non vomita per continuare a mangiare ma è per continuare a vomitare che mangia» (M. Recalcati, *L'ultima cena, cit.*, p. 59). Invece, «nell'anoressia cosiddetta “restrittiva” il circuito del godimento è legato al primato che l'Ideale tende a realizzare sulla pulsione» (*ivi*, p. 61). La prima manifestazione presentifica la predominanza della pulsione e degli imperativi del godimento, il secondo disturbo incarna l'immaginaria realizzazione dell'ideale.

vere. Proviamo ad immaginare che tutti i nostri desideri vengano esauditi: dopo un po' di tempo saremmo di nuovo insoddisfatti. Desidereremmo altre cose e ci sentiremmo infelici al pensiero di non sapere cosa vogliamo»³⁵⁶ - queste sono le parole drammaticamente pessimistiche di Simone, la quale aspirava ad una trascendenza come unico autentico riempimento di senso.

La rappresentazione e il conseguente orientamento al cibo come se fosse un bene capace di riempire il senso di inquietezza esistenziale costituisce un modo *umano troppo umano* di applicare una metrica finita all'essenza infinita che caratterizza la Volontà di schopenhaueriana memoria. Parallelo confermato anche dal fatto che, in preda alla crisi, la ragazza di fatto scompare, si eclissa come soggetto, lasciando essere la sola divorazione, la sola Volontà cieca e vorace:

«Questo sforzo perenne, che costituisce l'essenza di ogni fenomeno della volontà, riesce finalmente, nei gradi più alti della sua oggettivazione, a trovare il suo primo e più generale principio; la volontà si rivela qui a se stessa in un corpo vivo che le comanda imperiosamente di nutrirlo»³⁵⁷.

Una fame da bue?

Se etimologicamente ci rimanda al piano di fameliche bestie incontrollabili, il disturbo della bulimia al contrario sembra concretizzare una risposta esclusivamente umana - come si evidenzia dal fatto che gli animali non soffrono affatto dei cosiddetti disturbi alimentari: la “caccia” alla ripetizione del soddisfacimento infinito di (inadeguate) cose finite nasce dal fatto di essere apertura infinita sulle cose, apertura mossa dal desiderio, il quale viene impropriamente identificato con il bisogno di oggetti gratificanti – fattore antropologico parimenti alla base di condotte quali il consumismo e l'acquisto compulsivo.

Il comportamento bulimico di accumulo e rifiuto non esisterebbe se non fosse possibile per l'individuo prendere le distanze da se stesso, così da non coincidere più totalmente con il proprio corpo. Mentre gli animali *sono* il loro corpo, noi *abbiamo* un corpo - che mettiamo a dieta, ingrassiamo, tuiamo, correggiamo vestendolo e truccandolo, e al limite suicidiamo: trattiamo il corpo come un oggetto a nostra disposizione, come un possesso. Questa separatezza dall'essere “semplice vita” e

356 S. Weil, *Quaderni, II, cit.*, p. 77.

357 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1989, p. 442.

presa di posizione rispetto al corpo (non immediatezza e definibilità del proprio significato che per l'individuo costituisce problema) è ciò che definisce l'essere umano: doppiezza che nessun animale condivide come non condivide la disfunzionalità alimentare. Per quello che ne sappiamo l'animale vive la vita che vive, con contingenze positive o negative che siano, egli è quella vita senza scarto: la rondine non leggerebbe mai, neanche a saperlo fare, un romanzo né andrebbe al cinema a immaginarsi o rimpiangere altre possibilità di esistenza giacché gode di vita breve ma piena. La non-aderenza a sé la possiamo definire come un buco, un vuoto, una mancanza, qualcosa di non pieno: l'Uomo, né angelo né bestia, si trova schiacciato tra due costitutivi vuoti: la mancanza da rimuovere (quella dell'Animale) e la mancanza da colmare (quella spirituale per farsi Dio). L'incompiuto si annoia e, per questo, unica specie sulla terra perennemente insoddisfatta della posizione in cui si trova, ha bisogno di un complesso apparato di interventi di riempimento (libri o poesia, tecnologia o abbigliamento, denaro o cibo...). Non è importante stabilire se un tale caratteristico fenomeno di accumulo di oggetti sia buono o cattivo, quanto descrivere e capire il problema alla base di questa dicotomia pienezza-mancanza: quale fattore sta al fondamento dell'eccesso ontico che lo porta a "mangiare" sempre di più, a desiderare ciò di cui manca e che sempre di nuovo deve essere cercato attraverso le sensazioni?

Gli interventi di riempimento del vuoto possono essere letti anche come atti di *spostamento*: se la felicità animale, sempre che di tale concetto si possa propriamente parlare, consiste nell'esperienza dell'ora presente, senza ritenzioni o protensioni; l'esserci umano il cui senso è la temporalità ha concepito un concetto di felicità che nessun "cibo" può saziare mai, un qualcosa di sfuggente che non arriva mai perché continuamente spostato – una felicità lineare. E di essa pensa che sia la cosa più importante nella vita. Attraverso la trasparente inconsistenza dei momenti che l'animale prende per ciò che sono, noi guardiamo invece al futuro come a ciò che porrà fine alla nevrotica ricerca di un senso, consolandoci con un «Non posso sopportarlo, dunque finirà. Il futuro che colma i vuoto-

ti»³⁵⁸: proiettiamo l'incompletezza presente in una possibilità di saziarsi nell'avvenire ma per quanto vogliamo che la nostra vita abbia un significato non sappiamo cosa possa averlo e così, illusi Sifiso, continuiamo a spostare massi. La sofferenza e talvolta la nevrosi nascono dal non poter riempire la vita di piccoli, ripetuti obiettivi, dal non riuscire a sostare sotto la porta carraia che recita "l'attimo" (per noi continuamente differito) - irrequietudine che spinge alla spasmodica ricerca della fantasmagorica felicità attraverso le sensazioni, nell'ossessione di dovere sentirsi e sentire in uno stato di piacere. C'è in noi una spinta all'individualistico godimento che *tutto* vuole: vuole sapere ogni cosa, avere ogni cosa, mangiare ogni cosa.

Verso l'infinito e oltre: fenomenologia del desiderio

Obbligatorio è chiedersi che cosa significhi per l'essere umano mangiare. Nel discorso alimentare che l'uomo ha creato arricchendo di ricami, manipolando e snaturando il cibo, il nutrimento è più del sotto-insieme della nutrizione propriamente detta, in quanto il rapporto con esso è anche rapporto con gli affetti, con i valori, con la vita stessa – sostiene la filosofia fenomenologica che la relazione basilare della coscienza col mondo è strutturata secondo intenzionalità, come un "dirigersi verso". Essa trova espressione nel metafisico *conatus*, nello sforzo di autoconservazione. Ma se questa spinta all'aumento della propria potenza è caratteristica comune a tutti gli essenti finiti, solo nell'essere umano prende forma cosciente e si chiama *cupiditas* o desiderio³⁵⁹. Ciò che anoressie e bulimie rivelano è che anche mangiare cibo non è solo pulsione alimentare ma significa desiderare, esprimere un desiderio di vita che richiede una relazione con l'Altro di un certo tipo.

Punto d'unione tra prospettiva teoretica ed etica, la figura del *desiderio* come lacaniana spinta alla

Cosa³⁶⁰ deve essere adeguatamente distinta da quella del bisogno: questi disturbi pongono in rilievo

358 «Il desiderio è uno slancio del pensiero verso il futuro. Un futuro che non racchiude nulla di desiderabile è IMPOSSIBILE» (S. Weil, *Quaderni, II, cit.*, pp. 47- 48).

359 «Se è l'appetito a rivelare la presenza di un semplice vivente, è invece l'inquietudine connessa al desiderio a rivelare la presenza dell'umano» (S. Petrosino, *Il desiderio. Non siamo figli delle stelle*, Vita e Pensiero, Milano 2019, p. 86).

360 «Il desiderio umano ha, secondo Lacan, il carattere negativo di un rimpianto. Esso evoca una "nostalgia fondamentale" dell'oggetto perduto. Per questa ragione non può trovare mai un appagamento definitivo in nessun oggetto presente nel mondo» (M. Recalcati, *Ritorno a Jean-Paul Sartre. Esistenza, infanzia e desiderio*, Einaudi, Torino

la negatività ontologica dell'esistenza per la costante, indelebile presenza di un'assenza, di un senso di vuoto non determinato dalla fame per un pezzo di pane o dalla sete di un succo di frutta, ma che rimanda (già con la sua bella etimologia) all'infinito, alla trascendentalità: dicendo "no" al bisogno, è il desiderio a emergere.

L'evidenza di una certa carenza – che ci distingue *per grado* dalla "pienezza" animale - e la tensione verso l'appagamento sono caratteristiche che rimangono invariate tra le due dimensioni, ma il bisogno che è possibile soddisfare alimentandosi è strutturalmente diverso dal desiderio³⁶¹ che non trova sazietà e resta qualcosa di insaziabile e oltre-biologico. Riemerge il problema della non coincidenza con sé, della non saziabilità attraverso la mera nutrizione «appunto perché il Desiderio metafisico è al di sopra della vita e perché non vi si può parlare di sazietà»³⁶². Se fossimo abitati solo dai bisogni, non ci sarebbe continua richiesta emotiva d'un "ancora": l'urgenza primaria spinge istintivamente e positivamente l'individuo verso l'oggetto, mentre il desiderio è il motore inesausto della negatività, l'uno è un fenomeno biologico di attesa, l'altro un fenomeno della coscienza di speranza e anticipazione.

Elemento differenziale tra le due figure è dunque il rimando all'infinito: l'una determinata e chiusa quanto all'oggetto, l'altra sottratta all'esperienza del limite e tendente alla Totalità e all'Infinito (come recita un'opera di Levinas); l'una concernente l'oggetto di soddisfacimento, l'altra inerente al soggetto stesso. Il desiderio deriva dal carattere trascendentale della coscienza (dal fatto di essere una irrequieta "protensione verso"), originariamente da quel nostro dispositivo mentale che ci rende capaci di intendere l'infinito linguistico-aritmetico, di pensare anche ciò che non si vede impedendo la coincidenza con il corpo di cui si diceva. In questo senso la follia dei disturbi alimentari è una follia diffusa e condivisa, inerente alla stoffa di cui siamo fatti: siamo tutti "fuori", ossia fuori di noi, oltre la nostra condizione. Il problema è che l'intreccio parallelo tra le due dimensioni porta

2021, p. 171).

361 Il bisogno [...] è la *penia* come sorgente di *poros*, al contrario del desiderio che è la *penia* del *poros*. Ciò che gli manca è fonte di pienezza e di ricchezza. Dipendenza felice, il bisogno è suscettibile di soddisfazione come un vuoto che si colma» (E. Levinas, *Totalità e Infinito*, cit., p. 115).

362 *Ivi*, p. 114.

l'individuo a mal interpretarle, a trasfigurare il desiderio (mancanza di essere) in un bisogno (mancanza di qualcosa) da sfogare su un'alimentazione incontentabile: la percezione della lacuna ma non del cosa della lacuna (un "cosa" indefinibile e innominabile perché esula dall'ordine del fenomenicamente rappresentabile) induce il soggetto che aspira a negare la mancanza a semantizzare in negativo l'infinito, riempiendolo aritmeticamente di sempre nuove unità ripetute.

Gettato in questo mondo, l'Esserci sa di nascere con uno strutturale desiderio in corpo, quello che non sa è delimitare il campo di attuazione di questa tensione, non sa propriamente *cosa* desidera, al modo in cui il disperato kierkegaardiano non afferra mai l'oggetto cagionante l'angoscia³⁶³.

Non rendendo risposta a ciò che promise allora, la Natura lascia a noi umane genti di adattarsi all'apparire del vero, ossia all'insoddisfazione strutturale che caratterizza la nostra posizione ontologicamente mediana e al dato di fatto dell'incolmabilità del vuoto. Scontenti di questo *quia*, gli uomini - il cui atteggiamento più spontaneo, infantile quasi, nei confronti di ciò che li circonda è un principio di appropriazione di tipo narcisistico e prensile - cercano una via d'uscita alla portata di mano, e di bocca: per quanto nel desiderio sia in gioco la domanda d'essere, la risposta a tale domanda rientra per l'uomo in un progetto complessivo della propria esistenza che si fissa su contenuti specifici: in un certo senso, obliato l'Essere, esistono solo gli enti, e allora i soggetti all'inquietudine che intendono farsi attivi soggetti di interpretano il desiderio come bisogno, la mancanza come assenza. *Homo faber satisfactionis suae!*

Come la giara bucata o il caradrio delle immagini platoniche, l'intenzionalità bulimica a riempire il vuoto infinito si realizza in una continua ricerca, in un consumo tendenzialmente senza fine di realtà finite, illudendosi che la sommatoria di elementi finiti quali i cibi surrogati (surrogati della Cosa³⁶⁴) possano risultare nell'agognato infinito in atto. Vivere più a lungo, guadagnare più dell'investito,

363 «Angoscia, miscuglio di desiderio e di paura [quando incontra il suo limite], nella fame per esempio» (S. Weil, *Quaderni, I, cit.*, p. 339). In entrambe le esperienze l'uomo, percependosi preda di facoltà più forti di lui, perde la padronanza di sé e precipita nella vertigine, nella paralisi, nell'afasia aventi per oggetto il nulla.

364 Cosa che per Lacan è il primo oggetto, significativo e da sempre perduto, di soddisfacimento, identificato con il modello materno. È verso l'assimilazione con il fantasma della madre come ri-fusione affettiva con la totalità perduta che il desiderio spinge, a costo di un nichilismo ascetico e mortifero. Anoressia e bulimia sono, per Lacan come per Freud, posizioni essenzialmente malinconiche di lutto e volontà di ritrovamento dell'oggetto.

mangiare senza fame: tutto ciò perché l'essere che percepisce la sua finitezza desidera al contempo la completezza di Dio, desidera essere la totalità dell'in-sé-e-per-sé (sintesi dell'interiore e dell'esteriore e dunque Sé integrale), come una pietra con l'attributo della coscienza che sia di fondamento a se stessa, sorta di *causa sui* spinoziana. Essere pietra, diventare Dio... l'uomo pare spinto dal desiderio a dissolversi in quanto uomo. Desiderio che sta «al di là della fame che può essere soddisfatta, della sete che può essere estinta e dei sensi che possono essere appagati»³⁶⁵, perché si presenta nelle vesti di un'intenzionalità senza noema, di una smania "di..." senza soddisfazione possibile. Ecco l'uomo, nella sua malagevole posizione mediana per cui, da un lato, niente di finito può completarlo e, dall'altro, l'infinito è solo indicato, bello e impossibile - motivo per cui Sartre finisce con l'affermare che l'aspirazione alla deificazione è una passione inutile e fallimentare: la giara continuerà a gocciolare.

Malattie dell'infinito presente

Alcun appagamento effettivo dunque. Non capacitandosi che il desiderio richiama a un Altro registro, l'oltre bucata rivolge altrove, intorno a sé, il proprio sforzo di tappare i buchi (nell'immagine efficace di Sartre): gli oggetti finiti della sua zona prossimale e disponibile devono essere a tal fine investiti del ruolo di "desiderati" per diventare punti di appoggio e di sostegno al desiderio - «proprio per questo il desiderio umano ha la proprietà di essere fissato, adattato, ricordato non già a un oggetto ma sempre essenzialmente a un fantasma»³⁶⁶. Quando bulimia chiama, la ragazza si confronta con l'inquietudine: apre la credenza e lì, dove cerca oggetti di appagamento, vi trova surrogati in veste di sacchetti colorati e buste lucide. Invitanti ma la loro etichetta mente: non i valori nutrizionali quanto l'investitura di fantasma è il valore che conta davvero - impilati nelle dispense, fantasmi da accumulare e consumare in gran quantità perché, evanescenti e privi di sostanza, stentano a riempire lo stomaco e il cuore che brontolano e domandano. Senza voler e poter ammettere eccezio-

365 E. Lévinas, *Totalità e Infinito*, cit., p. 61.

366 J. Lacan, *Il seminario. Libro VI. Il desiderio e la sua interpretazione (1958-1959)*, trad. it. Di A. Di Ciaccia e L. Longato, Einaudi, Torino 2016, p. 23.

ni, dietro la bulimia non c'è generalmente follia o ingordigia dunque, ma il desiderio infinito per l'infinito, la tendenza alla pienezza ideale e alla completezza attraverso l'orgia alimentare, per finire poi col rifiutare questa fusione riconosciuta come illusoria e insufficiente: non è mandando giù quel cibo che la persona si-tira-su (come il dolce della premessa sembra promettere), così come è solo a prezzo di un «ispessimento della menzogna» che Guglielmo II, perduto il dominio del mondo, orientò tutto il suo essere a una tazza di tè³⁶⁷.

Eppure la bulimica (come molti altri in costante preoccupazione di cosa mangiano e quanto, perennemente insoddisfatti del proprio aspetto), per regolare le insopportabili tensioni interne³⁶⁸, cede alla tentazione, complice la società di massa in cui viviamo – il suo stesso movimento febbrile e la riduzione della felicità ai brevi istanti di un consumo sempre possibile sono elementi che definiscono un'epoca.

I disturbi dell'alimentazione, prima sconosciuti per via della loro logica (dell'opulenza) incomprensibile, sono in effetti fenomeni fortemente paradigmatici dell'approccio al cibo nella società massificata: le sempre più dilaganti storie di anoressie e bulimie costituiscono i resoconti di malattie sociali proprie di una società fluttuante tra la spropositata quantità di beni resi accessibili e l'affermazione dell'industria della moda, proprie di una società subdola che, con sottili forme di manipolazione delle coscienze, induce ad assumere comportamenti senza la benché minima percezione della coercizione.

Anche questi problemi li metteremo in conto al capitalismo che garantisce la prosperità alimentare per sottrarla subito dopo, nella forma della disuguaglianza sociale o in quella a noi più comune della dieta; perché in fondo pure questa (poco giocosa) altalena tra snellezza e grassezza, anoressia e obesità (con la tentennante bulimia di mezzo) appare un sintomo della contraddizione interna al sistema

367 S. Weil, *Quaderni, II, cit.*, pp. 74-75.

368 Tensione tra il bisogno di fusione con il “fantasma” della madre idealizzata e il rifiuto della dipendenza attraverso l'espulsione del cibo: aspetto nucleare dei disturbi alimentari è il conflitto interiore tra ricerca di autonomia e tentazione di regresso alla dipendenza tipica dell'infanzia. Tanto il digiuno anoressico quanto la crisi bulimica non sono propriamente malattie ma tentativi di auto-salvataggio, appaiono a Cuzzolaro come «una costosa trovata, una dolorosa invenzione che persegue lo scopo di sconvolgere e, insieme, quello di conservare un assetto, un equilibrio, personale e familiare. Un'invenzione che fa star male ma è anche, in sé, un grossolano, antieconomico tentativo di autocura» (M. Cuzzolaro, *cit.*, p. 70).

capitalistico. Non sorprende che i “disturbati” dell’alimentazione vivano solo nelle società più ricche e industrializzate, interessate, possiamo ben constatarlo, da un processo di pluralizzazione, de-soggettivizzazione e atomizzazione del tempo e delle forme del consumo del cibo: mediazione, parola, convivialità, simbolo hanno lasciato spazio alla mera nutrizione e al godimento.

Il moderno rifiuto anoressico-bulimico, acuito dall’abdicazione delle famiglie dalle tavole, risulta indotto dall’assuefazione e dall’abitudine alla sovrabbondanza, ed è legato a un modello mentale che intende il cibo come prodotto, pura merce: e come ogni feticizzazione che si rispetti, la presenza del cibo non comporta (o non vuole) alcun travaglio, alcuno spreco, alcun lavoro: esso è pura immagine vendibile. Il neo-liberismo ha imparato a conoscere i suoi polli da batteria e indica loro come soddisfare l’inquietudine degli animi, di quelli degli acquirenti almeno, e tra auto nuove di zecca, telefoni cellulari dalla memoria illimitata e pantaloni all’ultimo grido, ha convertito anche il cibo in oggetto da desiderare e da comprare: cartelloni, spot, pubblicità, locali esotici e supermercati stracolmi di scelta hanno lo scopo di creare dei paradisi artificiali e di tamponare temporaneamente i sintomi senza guarire le cause. Il desiderio non deve essere estinto non perché lo si sia riconosciuto come filosoficamente inestinguibile quanto perché non ce n’è l’interesse: solo come essere inconsapevolmente desiderante l’uomo consuma, continua a consumare, e lo fa in eccesso. Quello che noi chiamiamo consumismo³⁶⁹ cavalca l’onda propizia del desiderio e si adopera per far diventare gli oggetti in vetrina e negli scaffali dei prodotti, idoli pubblicizzati come gratificanti l’infinità, quiescenti la tempesta del cuore: lo scopo è la solo apparente soppressione della mancanza in vista di una sua riproposizione *ad infinitum*. L’uomo vive di feticismi, dichiarati o menzogneri, dacché relativizzare i beni significherebbe weilianamente accettare il vuoto e metaforicamente morire - motivo per cui «l’idolatria è dunque una necessità vitale»³⁷⁰. Perché si dovrebbe convivere con angoscia e turbamento quando si può avere godimento di ciò che abbiamo a disposizione *hic et nunc*? Se sei

369 Anacronisticamente, potrei aggiungere che poteva essere tale agli esordi del boom economico, certo non oggi. Che la ragazza bulimica consumi effettivamente oppure getti la quantità esorbitante di cibo che acquista è irrilevante per il capitale, ciò che gli sta “a cuore” è la vendita.

370 S. Weil, *Quaderni, II, cit.*, p. 39.

infelice e tu lo sai: “Just eat”, e in mancanza d’altro e d’altri: fate l’amore con il sapore! Lacune e aree vuote non rientrano nella geografia della società del benessere in cui l’idea di qualsivoglia tipo di autocontrollo sembra essere così poco di moda e dove «l’idea di rinuncia sembra appartenere a un’altra età. Quella di abnegazione è appena pensabile e viene intesa come una negazione mortifera, una condanna a morte di se stessi»³⁷¹. Per l’appunto, ciò che auspicava la Weil!

L’agitata mentalità odierna è alla continua caccia di ripieghi significanti la Cosa: ma se questi, travisando gli oggetti, illudono e si prendono gioco di noi, se tutto ciò che viene presentato come soddisfacente si logora rapidamente, come affrontare i fantasmi?

Con un semplice “no”, suggerisce l’anoressica. L’atteggiamento anoressico è quello che risponde con il rifiuto a priori al cibo come surrogato del riempimento: non perché rappresenta, come il nome lascerebbe intendere, un’assenza di desiderio ma anzi una sua forma più consapevole. Tutto il catalogo di enti della dispensa-Mondo non basta a riempire l’infinità cui tendiamo, e questo è assodato: a cosa rivolgersi allora? A fantasmi, abbiamo visto, la cui vuotezza da un lato incoraggia la bulimica all’abbuffata incontrollata e convince dall’altro l’anoressica dell’inconcludenza dell’atto di nutrirsi. Entrambe cadono inesorabilmente sotto il processo di investitura fantasmagorica che fa degli oggetti tra gli oggetti (reperibili e a portata di mano) dei desiderabili diversi dagli altri corpi. Sempre quella è la logica di appiattimento del desiderio sul bisogno: la logica immobilizzante e individualizzante del bisogno di un oggetto - «quest’oggetto sarà ora il tozzo di pane, ora un’automobile, ora una donna, ora un oggetto non ancora realizzato e tuttavia definito»³⁷². Il soggetto anoressico però sa che non si tratta mai di “questo” o di “quello”, di oggetti propriamente detti, sa già che il cibo che le viene insistentemente proposto non riempie l’intransitività della domanda del desiderio. E ne nega l’incantamento insieme alla sostanza.

371 C. Ternynck, *L’uomo di sabbia. Individualismo e perdita di sé*, trad. di M. Porro, Vita e Pensiero, Milano 2012, p. 80.

372 J. P. Sartre, *L’essere e il nulla*, cit., p. 691. Anche per l’esistenzialista francese, come in Kojeve, la tendenza umana a uscire da sé è necessariamente, in quanto situata nella concretezza dell’esistenza bruta, rivolta a qualcosa, a un che di oggettivabile.

Se finora abbiamo avuto a che fare con un desiderio che è lacanianamente un'apertura a vuoto, una *noesi ab-soluta* e senza legami finiti, passiamo ad analizzare più nel dettaglio l'altro specifico disturbo alimentare – quello anoressico – dove entra in campo una diversa interpretazione del desiderio. Nella lettura hegeliana di Kojève – individuante nel riconoscimento tra autocoscienze il fondamento della costruzione della soggettività - il desiderio che inquieta tanto la ragazza bulimica quanto l'anoressica, seppur con esiti fisico-psicologici diversi, si presenta piuttosto che “desiderio d'Altro” (l'alterità assoluta, il non-nominabile e trascendente) come un “desiderio dell'altro”, un desiderio d'esser desiderato che si nutre del segno del riconoscimento del proprio essere da parte del desiderio altrui³⁷³. L'una e l'altra arrovelate dall'interrogativo: «che cosa sono io per l'Altro? Che cosa sono se l'Altro non mi vede?»³⁷⁴, non desiderano affatto il cibo (non a caso esso è ora sostituito con il niente, ora rigettato con vergogna³⁷⁵ nello scarico) ma l'identificazione dell'altra autocoscienza, l'amore dell'altro: desiderano essere il segno della sua mancanza. Nel riconoscimento profondo dell'amore la loro esistenza (esistenza che ontologicamente non è di fondamento a se stessa) non è più casuale, un accidentale eccesso del mondo, ma è diventata il senso della vita di un altro. L'esistenza viene così *giustificata*.

Pur legato al mondo dell'istintualità, il mangiare umano è infatti un universo simbolico e culturale che non si presenta solo nella forma del bisogno di nutrirsi ma del pranzare, cioè del mangiare insieme ad altre coscienze da cui ottenere identificazione: implica una relazione plurale in cui il cibo, rappresenta l'altro e diventa parte della costruzione della propria identità. Esso viene caricato dal modello psicoanalitico di un valore simbolico originato fin dall'allattamento, dove l'alimento è più che nutrimento e forma di sostentamento, ma fondamentale mezzo di comunicazione e simbolo di

373 «[...] il Desiderio umano è solamente se si desidera non il corpo, ma il Desiderio dell'Altro, se si voglia “possedere” o “assimilare” il Desiderio come tale, cioè se si voglia essere “desiderato” o “amato”, o, meglio ancora, “riconosciuto” nel proprio valore umano, nella propria realtà di individuo umano» (A. Kojève, *A guisa di introduzione*, in Id., *Introduzione alla lettura di Hegel*, Adelphi, Milano 1996, p.20; citato in M. Recalcati, *Ritorno a Jean-Paul Sartre*, cit., p. 224).

374 M. Recalcati, *L'ultima cena*, cit., p. 115.

375 La dimensione della vergogna che accompagna la quotidianità bulimica era quella valorizzata da Sartre proprio a intendere quel sentimento di cerniera tra il per-sé e il per-altro della relazione: ma se a livello antropologico il provare vergogna è “semplicemente” indicativo dello stato di dipendenza del soggetto dallo sguardo dell'altro, per la bulimica assume toni persecutori e il suo essere vista diventa insopportabile. Tra la dispensa e il bagno, *larvatus prodit*.

cura, e a partire dal quale la preparazione del cibo concretizza l'amore della madre. Amore cannibale per la Weil, per cui accettare il nutrimento significava l'incorporazione dell'essere amato dentro di sé.

Il corpo incorpora in sé ciò che ama distruggendolo. Il bambino in seno alla madre [...] tenta di rientrare nel corpo materno e viceversa incorpora in sé la sostanza della madre, che succhia e talora morde. Cannibalismo. Comunione³⁷⁶

La prospettiva così cambia: dal piano, valorizzato da Hegel e Kojève, del desiderio come dialettico riconoscimento umanizzante si passa all'immagine inquietante e predatoria della mantide religiosa che consuma l'oggetto d'amore.

Il rifiuto, fin dove possibile, della consumazione apparentemente pacifica del pasto esprimerebbe allora la volontà di impedire questa distruzione implicita dell'altro e del sé propria della relazione amorosa: per quanto inefficace e impraticabile alla lunga (alla fine un cibo "cattivo" è meglio di nessun cibo) la denuncia autonomistica dell'anoressica vuole sottrarsi, sottraendosi il nutrimento, all'assillante "mangia, mangia, bambino mio" della madre-cocodrillo – chiuso in una gabbia, il piccolo Hansel, per sottrarsi al rischio di divorazione della strega antropofaga, pensò bene di rendersi inappetibile esponendo le ossa.

Il disturbo alimentare (o si può parlare di disturbo sentimentale?), rappresenta la ribellione a tutto ciò che il cibo veicola simbolicamente, è la ribellione alla snaturazione della dimensione dell'essere in quella dell'aver, alla reificazione del sentimento, all'appiattimento dell'altro alla sola funzione di sostentamento di bisogni fisiologici cui si cerca disperatamente di rispondere con il dominio. Tutto il pane del mondo non è segno dell'amore perché l'amore che risuona nella domanda senza fondo «ancora»³⁷⁷, non è una cosa tra le altre a mo' di merce, ma un vuoto d'affettività, una domanda rivolta all'altro: tanto nella rinuncia alla consumazione quanto nell'ingozzata senza respiro incontra-

376 S. Weil, *Quaderni, II, cit.*, p. 122.

377 «L'amore domanda amore. Non cessa di domandarlo. Lo domanda... ancora. Ancora è il nome proprio della faglia da cui nell'Altro parte la domanda d'amore» (J. Lacan, *Il Seminario. Libro XX. Ancora (1972-1973)*, Einaudi, Torino 1983, p. 6; citato in M. Recalcati, *Ritorno a Jean-Paul Sartre, cit.*, p. 212).

mo la consapevolezza dell'inconsistenza dell'essere con cui ci si riempie e la percezione di rappresentare per l'altra soggettività niente più che un sacco da riempire, quando quella confondesse la cura materiale per dono d'amore, laddove si trovasse a rimpinzare di "mangime" invece di rispondere con il registro dell'essere³⁷⁸. Il rifiuto della distruzione implicita nell'incorporazione si traduce, nella mentalità anoressica, nel rifiuto di un amore unicamente capace di rispondere al buon funzionamento del corpo e si realizza nella deliberata auto-distruzione di quello stesso corpo, divenuto per l'Altro l'oggetto privilegiato di preoccupazione a scapito del proprio essere profondo e della propria domanda d'essere.

In questo conflitto inter-relazionale, che deriva dalla contrapposizione tra l'irriducibilità del desiderio alla logica dello scambio e lo sfondo attuale di oblio (dell'oblio) dell'essere, l'anoressica, nel cui animo l'impossibilità di una saturazione si è fatta consapevolezza, si schiera dalla parte del vuoto e, per dimostrare (sulla pelle) di non confondere la domanda d'essere con quella d'avere, conserva il desiderio nel suo scarto ontologico dal bisogno³⁷⁹.

Ricapitolando, l'incorporazione del cibo in se stessi è immancabilmente generatore di piacere, ma porta con sé anche il significato della assimilazione dell'altro e delle sue qualità. Lo statuto negativo della soggettività, il vuoto strutturale che abbiamo delineato, può venir saturato solo dal rapporto di individuazione da parte di altre soggettività (altrettanto infinite, ugualmente inquiete), esserne oggetto di desiderio – questo spiegherebbe perché il bambino, e l'infante che è in noi, inizia a guardare con brama il fantoccio nella mano dell'altro bambino solo per il fatto che è da lui maneggiato, da lui investito del ruolo di desiderato. Il desiderio specificamente umano, infatti, è antropogeno perché «ha per oggetto un altro desiderio, considerato in quanto desiderio», perché - differentemente

378 Ciò aiuta a chiarire l'origine dell'anoressia-bulimia come disturbo propriamente borghese tipico dell'epoca post-capitalista in cui la montagna di cose disponibili non sono sufficienti.

379 «Ella sceglie il rifiuto anoressico proprio per salvare il suo desiderio dal troppo-di-presenza dell'Altro. A questo troppo di presenza l'anoressica dice "no!"» (M. Recalcati, *L'ultima cena, cit.*, p. 68).

dall'animale - l'essere umano «non esiste in quanto essere umano che nella misura in cui viene riconosciuto»³⁸⁰.

In questo senso, spostando l'attenzione dall'individuo all'intersoggettività e al contesto delle relazioni, l'intenzionalità a vuoto di Lacan assume invece una fisionomia, la silhouette di una persona, a cui assegniamo il compito di riconoscere e confermare la nostra coscienza – con il problema non trascurabile che il desiderio così interpretato sarebbe nient'altro che la sublimazione del bisogno, una seppur nobile elevazione del movimento a boomerang ego-riferito che nell'alterità vuole solo la possibilità di soddisfacimento per sé, il ritorno all'in sé.

Il desiderio di un altro desiderio di cui parla Kojève sarebbe, a ben guardarlo, un altro bisogno dell'uomo che, non sapendo di fatto come gestire questo suo essere-nel-mondo del mondo insoddisfatto e non trovando di meglio intorno, investe di significato l'altra persona come un oggetto e si rivolge ad essa come specchio di ritorno in sé - bisogno di riconoscimento non diverso dal bisogno di nutrirsi. La domanda d'essere, abbiamo detto, non è mai data in astrattezza ma sempre come rapporto psicologico di proiezione e appropriazione sul mondo, alla cui materialità il nostro sguardo è inevitabilmente attento: l'orizzonte di mancanza dell'*Uomo* della quale l'ontologia ha disegnato i contorni si manifesta come *un certo uomo* mancante, riguarda cioè la miriade di scelte concrete, empiriche e contingenti con cui l'individuo declina tale orizzonte (disturbi alimentari compresi). L'altra coscienza infinita, con il suo desiderio, è ciò che saturerebbe la fame d'amore ed è ciò che mangiamo – quello che, dopotutto, temeva la Weil dal rapporto amoroso! Rilevante per la psicologia non è che l'anoressia sia la non azione del non mangiare niente ma l'azione del mangiare il niente, cioè (simbolicamente parlando) nel desiderio di essere ciò che può mancare all'altro, un mangiare l'altro e il suo vuoto.

Quand'anche l'investitura riuscisse nell'auto-convincimento e la soggettività divenisse presunto oggetto di desiderio, si darà non raramente il caso in cui la relazione che intrecciamo con essa non sia percepita come autentica relazione di riconoscimento reciproco, motivo di ricaduta nell'insaturo,

380 A. Kojève, *Linee di una fenomenologia del diritto*, trad. it. Di R. D'Ettore, Jaca Book, Milano, 1989, p. 225-227.

nel vuoto, nel desiderio insoddisfatto che disturba l'animo – e disturba anche inevitabilmente il rapporto con il cibo: se il riconoscimento viene a mancare o si rivela un rapporto strumentalizzante e oggettivante la frustrazione conduce alla “compensazione” dell'anoressia-bulimia. Essa è una malattia dell'anima legata all'incapacità di rapportarsi al desiderio che si è.

I contemporanei disturbi dell'alimentazione deriverebbero secondo questo presupposto socio-sistemico da disturbi d'altra natura: sono delle modalità attraverso cui la coscienza, invece di aprirsi all'altro perché disilluso dell'altro, si chiude narcisisticamente in se stesso, si focalizza, narcotizzandosi, sulle minime oscillazioni di peso, sul calcolo compulsivo delle calorie. Come una droga, il rifiuto del cibo rappresenta la risposta necessaria al contesto disfunzionale, il falso «surrogato doloroso del rapporto con l'altro: è l'interlocutore ideale che non giudica, non tradisce, non abbandona. È il partner ideale»³⁸¹. Ecco perché l'anoressia non è un'assenza di desiderio quanto piuttosto una sua distorta concretizzazione, l'esigenza di iscrivere la sua fame nell'ordine del simbolico come “fame dell'altro”.

«Non conosco persone più affamate, bisognose e avido delle persone anoressiche, e più terrorizzate dalla loro avidità. È proprio perché hanno un disperato desiderio di tutto che rinunciano a tutto. È perché non possono avere tutto, che scelgono di non avere niente. È perché sono divorate da un'assoluta fame d'amore che non accettano il cibo come surrogato materiale dell'amore»³⁸²

L'esibita superiorità anoressica rispetto al piacere del palato, lasciato snobisticamente agli interessi dell'uomo gretto e basso, deriverebbe dalla delusione relazionale: non a caso il medesimo gusto in senso estetico si sviluppa nella relazione comunicativa³⁸³ all'interno di contesti sociali, nella socialità che chiama alla condivisione – difficile andare volentieri al ristorante da solo!

Allora non è impossibile supporre che la solitudine “deliberatamente imposta” all'anoressica dalle inappaganti condizioni umane esterne stia alla base dell'indifferenza al sapore del cibo, del discredi-

381 F. De Clercq, *Fame d'amore, cit.*, p. 36.

382 *Ivi*, pp. 33-34.

383 Come disse Montaigne a tal proposito: «Nessun piacere ha gusto per me se non lo posso comunicare» (*Saggi*, a cura di V. Enrico, Mondadori, Milano 2008, p. 1049). In effetti il gusto risulta una vestizione, codificata e condivisa, del piacere e al piacere – immediato e irreflessivo, successivo. Dal naturale godimento infantile alla maggiore complessità della cultura adulta.

to della socialità (scoperta menzognera, ingannevole, illusoria) del convivio preferendole il consumo solitario. Coincidenza che anche Simone Weil preservasse cara la sua solitudine e che, ci confida l'amica Suzanne, «aveva un desiderio appassionato di tenerezza, di comunione, di amicizia, ma non sempre trovava il modo di ottenere ciò che con tanto ardore desiderava»³⁸⁴? L'esigenza di protensione affettiva all'altro³⁸⁵, delusa, deve aver contribuito al suo rapporto disfunzionale con l'alimentazione, alla sua anoressia mentale.

Soluzione: insieme vuoto

Considerato il desiderio come schopenhaueriana spinta senza destinazione, un'apertura solo formalmente tesa all'infinito ma senza possibilità di raggiungere sul piano reale il compimento pieno (un infinito aritmetico in potenza), c'è da chiedersi se ci sia una via d'uscita all'intenso male di vivere che innerva la vita anoressico-bulimica, per fermare il pendolo, oppure un movimento alternativo che insegni ad adattarsi armoniosamente ad esso. In altre parole, se il desiderio infinito non ha propriamente valenza empirica ma concerne un a priori ontologico dell'essere umano, quale spazio esiste, se esiste, per una sua conversione?

Risoluzione weiliana al male del vuoto (o male di vivere il vuoto) e al costante desiderio di riempirlo non sta nello sforzo di “non desiderare” – giacché quella manifestata dai disturbi alimentari è una fame originaria, un connaturato bisogno di nutrimento d'altra natura – né nella ricerca altrettanto impossibile di un oggetto di riempimento che ci dia pienezza. Cerotto per la malattia dell'anima inquieta potrebbe essere la rinuncia all'estinzione dei desideri per accogliere la propria solitudine quale indice della finitezza; potrebbe essere un atteggiamento di *accettazione del vuoto* e di indifferenza proprio di colui cui non importa se il proprio sforzo andrà perduto - perché non cerca compensa-

384 G. Fiori, *Simone Weil. Biografia di un pensiero, cit.*, p. 145.

385 La psicoterapia tende infatti a cercare le “cause” dell'insorgere del disturbo all'interno del contesto familiare, in particolare nel rapporto della figlia con la madre: da un lato la simbiosi con la madre è il periodo d'oro (limitato al periodo della gestazione) di autentica unione cui si vorrebbe tornare; dall'altro l'anoressia sarebbe la strategia di auto-cura per affermare la propria autonomia – l'emancipazione attraverso l'auto-emaciazione.

zioni³⁸⁶, perché non deforma la realtà accanendosi sul finito, perché non ha il sentimento del tempo lineare ma del momento: immagine mobile dell'eternità.

Se naturalmente «ogni mutamento comporta un fenomeno di compensazione»³⁸⁷ e ovunque le rotture si bilanciano come l'acqua che simbolicamente tende all'equilibrio - se pure il mio scrivere questa tesi mira a una ri-compensa(zione), che sia reale o immaginaria, e la cuoca che si strugge per riavere l'equivalente di ciò che ha dato, scrutando la reazione altrui nel bisogno di essere lodata³⁸⁸ - la via d'uscita che Weil propone è un innaturale *amor vacui*.

La difficile richiesta weiliana al soggetto anoressico-bulimico che si chiede che ne è dell'energia del suo desiderio di fame e sete non soddisfatte, sarebbe di ri-gradare, strappandola all'oggetto, quell'energia attraverso l'attenzione - procedimento che si traduce nell'«accumulare energia in Dio - in ciò che non esiste. Oppure: in tutto l'universo»³⁸⁹. Una riqualificazione del desiderio, verso ciò che di universale ed extra-empirico trascende la trascurabile particolarità dei desiderati e dei desideranti, che è molto diversa dall'annullamento del desiderio: farne a meno infatti «ci è impossibile; noi siamo desiderio. Ma se questo nostro desiderio che c'inchioda all'immaginario, al tempo e all'egoismo lo trasferiamo tutt'intero in quella richiesta [chiedere *ciò che è*] allora possiamo farne una leva che ci strappi dall'immaginario e dal tempo nel reale e nell'eternità, e fuori dalla prigione dell'io»³⁹⁰. La domanda al fondo del cuore rimane, ma si sa che non è più importante il *cosa*, quanto il *come* farlo: domanda assoluta, aperta, in attesa, spogliata d'ogni finalità definibile e tesa a un inefabile che non è esigibile.

In conclusione *non desiderare* è inattuabile, *desiderare qualcosa* è comunque una contraddizione in termini perché foss'anche tutto il contenuto della credenza, non sarebbero che alimenti in scadenza.

386 Non così funziona l'uomo, lui che dopo aver spazzato, lavato, mangiato, ecc., trova «intollerabile», orripilante «aver speso dell'energia affinché tutto si ritrovi allo stato di prima»: «è la legge della vita umana» (S. Weil, *Quaderni*, II, cit., p. 68).

387 S. Weil, *Quaderni*, I, cit., p. 303.

388 «O ancora, ci si loda da soli. Occorre una ricompensa equivalente. Inevitabile come la gravità» (S. Weil, *Quaderni*, I, cit., p. 370).

389 S. Weil, *Quaderni*, II, cit., p. 85.

390 S. Weil, *Attesa di Dio*, cit., p. 88.

Beni finiti e limitati non possono che esaurirsi e chiamare a nuovo soddisfacimento - così l'anoressica che anela al riconoscimento di un'altra autocoscienza ugualmente non troverà requie: «il desiderio è impossibile: distrugge il proprio oggetto. Gli amanti non possono essere uno, Narciso non può essere due. [...] Poiché desiderare qualcosa è impossibile, bisogna desiderare nulla»³⁹¹. Nella mancanza dell'altro (sia esso l'altro o il Tutto, espressi nel surrogato cibo) l'individuo appare finalmente come tale: un de-essere che può sperimentare l'altro da sé solo per poco, prima che la fame, segno della sua finitezza, riemerge.

La via d'uscita della Weil, pericolosamente in bilico tra la vita e l'auto-annientamento (quanta pulsione di morte ci avrebbe letto Freud!) è uno stare dentro alla contraddizione, fissare il problema in paziente attesa, accettandolo e vivendolo in se stessi: «saper stare alla mancanza e fare della carenza la leva del desiderio, come insegnano le mistiche e come insegna di nuovo l'amore»³⁹². Farsi come una parabola, equilibrio costante e precario tra finito e infinito.

Così l'anima tormentata dal desiderio che «sa con certezza solo di avere fame» non deve estinguere l'insaziabile con beni finiti – come nelle fiabe essi appaiono dorati ma appena colti tornano ciò che sono in verità, foglie secche e fiori appassiti³⁹³ - ma continuare a desiderare senza oggetto mantenendo la verità del desiderare stesso, continuare a «gridare la sua fame», giacché rischio per l'umano non è rimanere insoddisfatti ma persuadersi «con una menzogna di non avere più fame»³⁹⁴.

Come Elettra ha preferito reggere l'assenza di Oreste piuttosto che colmarla col fantoccio di chicchessia, così l'anoressica che ha elaborato la malinconia eticamente accetta il vuoto e la distanza dal soggetto amato, quand'anche facessero soffrire, nella certezza che, quantomeno, «il desiderio di lui non è immaginario. Discendere in sé stessi, là dove risiede il desiderio che non è immaginario.

391 S. Weil, *Quaderni III, cit.*, p. 95. «Narciso. Non è forse a questo che aspirano gli amanti? Essere uno, a far entrare in se stessi l'essere amato affinché divenga se stessi» (S. Weil, *Quaderni, I, cit.*, p. 205).

392 O quantomeno è ciò che caratterizza il pensiero femminile secondo Wanda Tommasi, di contro alla ricerca di riempimento (fosse anche nell'assoluto) propria dell'invadente atteggiamento maschile (*Philo-sophia: un amore che stravolge*, in *Donne in filosofia*, a cura di B. Giacomini e S. Chemotti, Il Poligrafo, Padova, 2004, p. 41).

393 «I beni di questo mondo sono come fiori che conservano il loro profumo e la loro bellezza finché non li si coglie» (S. Weil, *Quaderni, II, cit.*, p. 195). «La sofferenza, il vuoto, è in simili casi la forma d'esistenza degli oggetti di desiderio. Si elimini il velo d'irrealtà, e si vedrà che essi ci sono dati così» (S. Weil, *Quaderni, I, cit.*, p. 227).

394 S. Weil, *Attesa di Dio, cit.*, p. 165.

Fame; ci si immagina dei cibi; ma la fame stessa è reale; impossessarsi della fame»³⁹⁵. Nel riprendere ella stessa, come la sua biografia conferma, il contatto con l'acerbo vero (l'impossibilità di appagamento ne è la verità, falsi sono l'oggetto e la speranza di saziarsi³⁹⁶), la filosofa delinea una nuova condizione esistenziale in cui il punto non è più sottostare all'assillo ipnotico della pienezza, asserviti come siamo al fascino delle cose-cibo, né coincidere con Sé e il proprio corpo come fossimo buoi o caradri, ma di mantenersi razionalmente sempre a *distanza da Sé* ossia mantenendo vivo lo scarto, stando sulla soglia della cucina.

In piedi su uno scatolone, piantata fuori da uno dei tanti centri per DCA come lo era davanti alla fabbrica, Simone ammonisce ognuna delle ragazze, in attesa di essere interrogate, pesate, esaminate: “Accetta lo squilibrio e fanne una leva, per il distacco, per l'indifferenza, «Fa tacere in te tutti i motivi, tutti i moventi, e nondimeno tu agirai, mosso da una fonte di energia diversa dai motivi e dai moventi»³⁹⁷.

395 S. Weil, *Quaderni, I, cit.*, p. 236.

396 *Ivi*, p. 279. «Discendere alla fonte dei desideri per strappare l'energia al suo oggetto. Là i desideri sono veri, in quanto energia. È l'oggetto ad essere falso» (S. Weil, *Quaderni, II, cit.*, p. 117).

397 *Ivi*, p. 179.

L'AMARO

L'uomo – abitante dell'epidermide e amante della stessa – tende ad associare la nutrizione alla mera ingestione del cibo. Tutto ciò che segue a questo singolo atto concreto semplicemente non riguarda. Il primo e più banale motivo è che le frasi restanti del processo – che, in realtà, dal punto di vista temporale, costituiscono gran parte dello stesso – non hanno ricevuto da Madre Natura, per evidenti ragioni evolutive, il sigillo del piacere. Nessuna gioia indotta dai sensi quando i succhi gastrici circondano il cibo ingerito, nessun gradevole ricordo torna alla mente quando i minerali vengono assorbiti nell'intestino, nessuna occasione di allegra condivisione sociale quando acqua, urea e sodio si accumulano nella vescica.

Il secondo motivo, anch'esso banale, è il loro nascondimento ai propri occhi e a quelli altrui – sia tale nascondimento operato dalla fisiologia, dalla società o dal senso del pudore. E se ciò che è celato cessa di rimanere tale, nulla di gradito ne deriva – giacché il piacere è solo un miraggio iniziale, e ad esso possono seguire solo dolori addominali e flatulenza. O intensi sensi di colpa.

Essi giungono quando l'atto della nutrizione si crede ingenuamente concluso. E a loro modo recano in sé delle verità sullo stesso.

Ecco che si palesa il filosofo della natura. Egli, ridendo delle nostre chiacchiere sulla differenza dall'animale, non è venuto per deridere (potrebbe ben farlo!) ma per ampliare.

La nutrizione – dice – non è che uno dei processi messi in atto dal vivente perché esso sia tale e rimanga tale. Essa è necessaria all'autoconservazione, che è a sua volta condizione necessaria della caratteristica fondamentale dell'organismo: la capacità di riprodurre e trasmettere le informazioni riguardanti la propria struttura. La domanda che sorge spontanea è: come mai per conservare qualsiasi informazione, sia essa contenuta nel nucleo cellulare, in un impulso nervoso o nella forma di una proteina, è necessario sempre e continuamente nutrirsi?

Senza tendere la mano

*Due compagni alati, due uccelli
stanno sul ramo di un albero.
Uno mangia i frutti, l'altro li guarda.*³⁹⁸

Nell'antropologia weiliana il «grande dolore della vita umana» è la coscienza che il quel suo piatto di pasta in fiaschetta non lo poté mangiare con gli occhi, perché «guardare e mangiare sono due operazioni differenti»³⁹⁹ se non nello stato dell'eternità – lì solo cessa la necessità di distruggere per appagarsi, lì solo la meraviglia della cosa che semplicemente esiste. Ma l'uomo può vivere solo a sprazzi di pensiero, naturalmente influenzato dai *pensees de panse*: di tutte le cose belle quaggiù, senz'altra finalità che non la loro esistenza, noncuranti delle nostre domande di senso e di completezza, di queste l'*Homo digerens* cerca il possesso per nutrimento. Frustrato dalla «bellezza [che] promette sempre e non dà mai nulla; [e] suscita la fame» egli non si capacita che «non c'è in essa nutrimento per quella parte dell'anima che quaggiù cerca di sfamarsi; ne ha soltanto per quella parte dell'anima che guarda»⁴⁰⁰ - da questa incapacità derivano immancabilmente i crimini, le corruzioni, le debolezze. Da dove nasce il male morale? Per Simone, ellenizzatrice dei Vangeli, dal medesimo genetico frutto della conoscenza, la conoscenza del bene e del male, ossia dal «tentativo di mangiare ciò che bisogna soltanto guardare»⁴⁰¹, dall'ignoranza che «l'albero che nutre uccide»⁴⁰², dalla «curiosità [che] spinge al godimento, e la morte ne è l'effetto»⁴⁰³. Il frutto è stato proibito perché non è ammessa l'appropriazione e la distruzione nel giardino dell'Eden: *not in my backyard*, disse Dio, e da allora il bandito erra famelico alla continua ricerca dell'altra metà della mela, quella morsa da Eva, per tornare alla pienezza.

Se ella, pur nella fame, avesse anteposto la vista al gusto, la contemplazione alla fruizione, sarebbe rimasta ferma sul posto, conscia che solo se l'in-sé non si annulla nel per-sé, solo nell'interstizio tra

398 *Mundaka-Upanisad*, III, 1, 1; in S. Weil, *Attesa di Dio*, cit., p. 125.

399 *Ibidem*.

400 S. Weil, *La persona e il sacro*, cit., p. 198.

401 S. Weil, *Attesa di Dio*, cit., p. 125

402 S. Weil, *Quaderni*, II, cit., p. 208.

403 *Ivi*, p. 91.

lei e la mela si compie «un miracolo analogo a quello della perfetta amicizia»⁴⁰⁴. Ma non c'è idealismo o castello in aria che regga alla centralità del bisogno che caratterizza il vivente in quanto tale e costituisce il criterio stesso con cui la mente interpreta la realtà secondo le proprie esigenze vitali, con cui conforma e in-forma il mondo in oggetti assimilabili, mangiabili - che altro è il “mondo” stesso se non l'idea inconoscibile prodotta dalla ragione metafisica dall'estensione indefinita dell'idea conosciuta di nicchia ecologica, prossimale e funzionale? Nel continuum della curvatura spaziotemporale innumerevoli masse energetiche vengono ordinatamente incasellate nei cassetti mentali dell'essere umano ad opera dell'Appetizione trascendentale, affinché possano divenire propriamente “oggetti” a portata di mano e di bocca. Cos'è ciò che chiamiamo “albero” non ci è dato intuirlo, esso è interpretato fin da subito (prima che linguisticamente definito) come l'oggetto che fornisce i frutti, il fiume come l'oggetto che rifornisce di acqua potabile, la mucca come l'oggetto che produce latte – prima di essere un catalogo di utensili, il mondo è come un insieme di alimenti; la fame con cui ci aggiriamo in questo giardino di delizie, uno spasmo dell'Essere. Ciò avviene di necessità, per questo il rifiuto mistico di tutto ciò che è materiale, primo fra tutto il cibo, è un tentativo vano, perché, nottola di Minerva, arriva quando tutto è ormai compiuto: la frittata è fatta nel preliminare processo di identificazione del mondo con il poss-edibile.

Così il suo sogno di una giustizia soprannaturale appare irraggiungibile: la vita stessa si regge sulla morte, sulla fine dell'alterità come alterità e sua assimilazione: l'egoismo è un fatto ontologico⁴⁰⁵, afferma il già citato Lévinas. È il cerchio della vita, che da lui riparte e in lui ritorna, come se nel cinico atto di mangiare egli occupasse *immediatamente* il centro e l'origine dell'essere - e con questa rassicurante constatazione della «creazione del mondo mediante la morte-fame»⁴⁰⁶ nella quale il vi-

404 S. Weil, *Attesa di Dio*, cit., p. 161.

405 A essere precisi l'egoismo non interessa l'individuo nella sua identità - la specie di “lui” si fa beffe – ciò che conta è la prosecuzione genetica che vi è inscritta. È il gene ad essere egoista, non l'io, che anzi appare più un veicolo, un fantoccio degli interessi altrui che patisce l'illusione di guidare il proprio organismo con deliberazione. La relazione dell'io con i suoi geni egoisti e manovratori è di tipo simbiotico, una sorta di mutualismo come quella che lega il fiore pieno di polline all'ape – oppure, forse più calzante, di commensalismo: dopotutto sembra essere solo uno dei dure organismi a trarne vantaggio, e non siamo “noi” . In sostanza, più che un fatto ontologico, l'egoismo è un fatto biologico.

406 S. Weil, *Quaderni, I*, cit., p. 356.

vente si inserisce come una totalità, Mufasa continua pacificamente a sbranare antilopi e Simba a ingoiare insetti viscidissimi ma saporiti.

Amare riflessioni complicano la digestione

Nei riguardi della vita, gli esseri sono soltanto figure transitorie e l'essere che inglobano, durante l'episodio della loro esistenza, è soltanto la loro presunzione e volontà di sussistere⁴⁰⁷

Torniamo alla domanda di prima: come mai all'essere umano al pari d'ogni altro vivente non è concesso il lusso che ha un comune tavolo, quello di mantenere sostanzialmente inalterata la propria struttura per decenni senza interventi riempitivi?

La risposta, implicitamente spinoziana, risiede nella differenza di complessità tra i due enti. Ma se l'animato e l'inanimato differiscono per grado di complessità, non differiscono per il fatto di essere entrambi sistemi fisici inseriti in un ambiente fisico. E in quanto sistemi fisici, non possono esimersi dall'obbedire a quella che Sir Arthur Eddington considerava già un secolo fa come la più rilevante tra tutte le leggi: il secondo principio della termodinamica. Altrimenti (e non tecnicamente) detto: l'ordine scivola spontaneamente nel disordine. Il primo è ciò che rende più complesso un organismo rispetto a un comune oggetto inorganico, un mammifero rispetto a un fungo. Richiamandoci al primo capitolo, mangiare l'altro significa trasformarlo chimicamente in me, attraverso l'appropriazione, l'incorporazione e la de-formazione – processo che implica la perdita della sua implicita autonomia e autodeterminazione. Ma non tutto ci serve. Mentre il cristallo cresce per semplice addizione, senza sprechi, l'essere umano si ritrova con occhi più grandi dello stomaco e, limitato in quanto a capacità di assimilazione delle nutrienti omeomerie del cibo, espelle la parte inutilizzabile o eccedente dell'ingerito.

Se solo l'evoluzione ci avesse plasmati macchine perfette di riciclaggio, non ci sarebbe bisogno di altro cibo (o comunque il bisogno ne sarebbe drasticamente ridotto). Ma sarebbe una violazione di

⁴⁰⁷ M. Foucault, *Le parole e le cose*, trad. it. Di E. Panaitescu, Rizzoli, Milano 1970, p. 301.

quello stesso venerando e insieme terribile principio secondo il quale gli eventi termodinamici sono irreversibili. La freccia del tempo va, senza eterni ritorni, fondamentalmente verso una direzione: l'aumento dell'entropia finché l'equilibrio non è raggiunto, la morte termica dell'universo.

Anche Simone nei suoi *Quaderni* riflette spesso della macchina ideale (cioè irrealizzabile) di Carnot: l'uomo ne è una prova, per lui, poco cristallino, il cibo perfetto e totalmente assimilabile è irreperibile, in lui espulsione e sperpero generano l'appetizione e la spinta impulsiva ad uscire fuori di sé, a superare i limiti suoi propri, e orientarsi a ciò che lo deve continuamente completare e saziare.

Nell'alimentazione questo discorso dell'entropologia nell'antropologia è evidente: organi, cellule e organuli sono tutte strutture altamente ordinate, che quindi richiedono una sorta di auto-manutenzione per rimanere tali e non scivolare nel disordine. L'uomo che digerisce è come il «fuoco [che] distrugge ciò che l'alimenta. Se il fumo si condensasse in legno, sarebbe diverso; si avrebbe allora ciclo»⁴⁰⁸, ma non così avviene: e allora nel passaggio (quasi) irreversibile dell'ordine al disordine la tazza di Peter Pan ricevuta al compleanno, caduta in terra in decine di cocci, non tornerà *sponte sua* nella solita credenza, se non a seguito di un ingente dispendio di energia sotto forma di impropri e colla istantanea. Allo stesso modo l'organismo vivente, prendendo ordine da tritare e selezionare a seconda del proprio ordine, per poi espellerne gli scarti, produce caos su larga scala con la sua degradazione ineluttabile di energia: la maggior parte di ciò che si ingerisce diviene energia non più inutilizzabile da tessuti e organi, rendendo impossibile che l'ordine in entrata sia pari a quello in uscita. Perché inflessibile è il secondo principio.

Il cibarsi è l'emblema di questa incontrovertibilità: il passaggio dalla vita alla materia attraverso la morte e la decomposizione, e dalla materia all'energia meccanica attraverso l'assimilazione nutritiva, non possono mai invertirsi e in più si compiono con (attraverso) liberazione di calore – in una parola, ancora, entropia⁴⁰⁹. Insiste il filosofo della natura: il problema sottostante a qualcosa di apparentemente banale e non problematico come il cibarsi di qualcosa è il fatto che sia un atto tra gli

408 S. Weil, *Quaderni*, II, *cit.*, p. 379.

409 Essa è «*per un verso*, un rapporto tra l'energia e la temperatura, *per l'altro* il logaritmo di una probabilità» (S. Weil, *Quaderni*, II, *cit.*, p. 65).

atti, che porti con sé il corollario per cui ogni sistema chiuso tende nell'insieme a "scendere" verso un livellamento termico e per cui, anche a livello biologico, quando digeriamo «inghiottiamo molle tese che si distendono in noi e ci fanno correre»⁴¹⁰.

Nell'abisso del banale atto di mangiare, l'uomo non è che un particolare epifenomeno di un fenomeno, universale ma concreto, che lo trascende: la sovrapposizione tra Essere e mangiare, il fatto che esistere vuol dire in prima battuta nutrirsi di, divorare come azione fisiologica alla vita; vuol dire distruggere negando, esaurire consumando. Che cosa? L'Essere stesso.

Per ritornare al famoso detto feuerbachiano, la lingua tedesca è illuminante, se si presta attenzione alla curiosa coincidenza di pronuncia della terza persona singolare di ambedue i verbi, rendendo possibile il capovolgimento tra essere e mangiare: *Man isst was man ist*. "L'uomo è ciò che mangia", incrementando in tal modo il proprio essere, diventa: "l'uomo mangia ciò che è", come fosse propriamente l'essere in quanto tale e nella sua interezza a venire aggredito, divorato dall'esigenza di nutrirsi. Ogni forma vivente appare come una sorta di tubo digerente, attorno al quale altre funzioni si sviluppano per renderlo meglio adattato all'ambiente circostante; un filtro che setaccia l'ambiente circostante e che per preservare la forma e la vita (la sue), mette in pericolo e distrugge vite e forme - vitalità che incombe sulla varietà di vitalità. Guardandosi intorno a questa gioiosa, chiassosa tavola di amici e conoscenti, il filosofo vede (o può in brevi momenti arrivare a vedere) negli altri delle macchine cibantesi, tubature che prendono cose del mondo e le incorporano in loro.

E quelle stesse cose sono vive!, partecipi di quella forza cosmica che, nella storia della filosofia, ha unito i pensieri di Erissimaco, Bruno, Spinoza, Schopenhauer: *eros*, Volontà, respiro, *materia mundi*, chiamiamola come vogliamo, c'è una forza che permea tutta la natura, persino laddove essa sembra inanimata. Essa ostacola, a noi intellettualoidi sempre a caccia di differenze, la facile divisione

410 S. Weil, *Quaderni, I, cit.*, p. 389. «Mangiare è come assorbire delle molle il cui scatto, diretto da noi, costituirà in seguito la nostra azione. [...] La digestione scioglie la combinazione; scatto» (S. Weil, *Quaderni, II, cit.*, p. 58).

tra ciò che è vivo e ciò che non lo è: l'uno e l'altro si intrecciano in un gioco di ruoli e maschere in cui soggetti agenti e oggetti agiti si interscambiano.

Pensare al pasto che si sta avviando alla conclusione, si rivela così anche un (ri)pensamento della nozione di vita, dell'evidente nesso tra vita e nutrimento, dell'indeterminata soluzione di continuità e di coappartenenza di determinati che la Vita è. Oltre le tapparelle della sala da pranzo – finestra verso l'infinito - tutto si muove e si mesce in un *unicuum* dove brani di mondo si alimentano inesorabilmente di brani di mondo, dall'inorganico all'organico; dagli amminoacidi agli organismi unicellulari; dalle piante che assorbono acqua, luce e sali minerali, agli animali erbivori che queste ruminano, del bipede implume che, onnivoro, si nutre delle loro carni ai microrganismi che decompongono i nostri e altri cadaveri. Non solo l'animale (l'animale avvertibile dai sensi che, allevato o cacciato per l'alimentazione umana, abbiamo difeso nel secondo capitolo) meriterebbe la nostra considerazione, ma ogni ente, ogni mela e foglia di lattuga che abbiamo bisogno di distruggere per reggerci in piedi: «Forse che il verme ci guarda con maggior espressione spirituale d'un non ti scordar-di-me?»⁴¹¹ si chiederà al supponente vegetariano dalla coscienza pulita per quel suo non-risolutivo sforzo. Tutto è *cibo* per tutto nel grande supermercato dell'Essere in cui tragicomicamente si aggirano consumatori consumati, ignari d'esser ingeriti ed evacuati nel momento in cui assimilano. Non il singolo propriamente, dunque - per quanto sia egli consapevole che il suo *conatus sese conservandi* coinvolga una *himsa* continua. Chi, allora, il colpevole della violenza, della sofferenza, della caccia, della morte? La Vita: è la Vita che nel suo lavoro di lotta contro la tendenza alla morte si nutre della Vita stessa, la Vita che mangia la Vita, condannata a mescolarsi, distruggersi, smembrarsi da sé - in un rimescolarsi che, ancora una volta, ci rimanda alla descrizione schopenhaueriana della Volontà autofaga. Perennemente affamata e sussistendo null'altro al di fuori di essa⁴¹², non può che divorare perennemente se stessa.

411 G. T. Fechner, *Nanna o L'anima delle piante*, Sonzogno, Milano 1938, p. 10.

412 «Infine tutto ciò risulta evidente dal fatto che la volontà deve essere autosufficiente, e cioè nutrirsi di se stessa, perché nulla esiste esternamente a lei, ed essa è una volontà affamata: donde la caccia, l'ansietà e la sofferenza» (A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., p. 234).

«Questa lotta si può constatare in tutta la scala della natura: ed anzi, la natura stessa non è che una lotta [...]; ora questa lotta non è che la manifestazione del dissenso essenziale della volontà con se stessa. Questo conflitto universale si rivela in modo più eloquente nel mondo degli animali, che si nutre del mondo vegetale ed in cui ogni individuo è nutrimento e preda dell'altro; in altri termini: ogni animale deve cedere la materia in cui si rivelava la sua idea, affinché un altro possa giungere a sua volta a una sua propria rappresentazione; infatti un essere vivente non può mantenersi in vita se non a spese di un altro: la volontà di vivere si nutre della sua propria sostanza e fa di sé in diverse forme il suo nutrimento.»⁴¹³

Vivere non è innocuo, conclude il filosofo della natura. L'idea di un essere vivente innocente è praticamente una contraddizione in termini, dato che, per il fatto stesso d'essere un sistema localmente ordinato, richiede uno spreco: la vita si paga a caro prezzo, e il saldo è e sarà sempre in negativo. Il nutrimento è dunque un po' l'emblema di tutto questo. Quando l'essere umano (in quanto eterotrofo) si nutre, non ingerisce cibo: mangia ordine – ordine indispensabile per avere a disposizione energia utilizzabile, per cercare di prolungare il proprio, almeno per un altro po'.

413 *Ivi*, p. 224.

BRICIOLE

A conclusione del pasto, il gioviale e il taciturno, il dottrinale e il collerico, sconosciuti che si sono ritrovati a condividere la tavola comune – compensazione sociologica dell’egoismo individual-materialista che il mangiare fondamentalmente è – sono finalmente pronti per tornare a casa, dove raccontare a tutti e a cuor leggero dell’estetica di superficie delle portate, più o meno gradite, che sono state loro servite. Con mente puerile, del cibo parlano continuamente – dopotutto, echeggiando il mendicante stroncato da Talleyrand, non dobbiamo pur mangiare per vivere? - ma per di più sentono il bisogno compulsivo «di ripetere, di sottolineare, di immaginare, di fantasticare, d’inventare, di raccontare, di pubblicizzare, di moltiplicare e di amplificare in continuazione questo dire già troppe volte detto che lo riguarda»⁴¹⁴. Parlano come mangiano, ma non non parlano (né, più di tanto, pensano) al perché o al come si mangia e si decide di fare di una certa quantità di essere la mia carne: sull’ovvio nessun movimento retroattivo del pensiero critico è richiesto; inutile andare al fondo di una realtà che non riusciamo a guardare, di una verità dolorosa e indigeribile che solo pochi (quali Schopenhauer, Leopardi, Rensi) hanno saputo sostenere – che esistere è null’altro che un distruggere e le bontà culinarie mascherano solamente (a quanto pare bene!) la violenza originaria.

Viventi mangiatori di viventi, sopravviviamo, inegualmente bene, nel torrente scaturito dal sole.
Chiassosi e intercettori di segnali, sopravviviamo nel torrente che corre verso il lago dei dati.
Buoni parlatori del mondo, tentiamo di scambiare segnali leggeri contro gli oggetti del sole.
Questa festa di ingiustizia e di mortalità sarà interrotta un giorno?⁴¹⁵

Ma tra gli invitati, c’è chi prova sartiana nausea per i presupposti fondamentali(ssimi) della vita e si discosta, rifiutandola, dalla macchinale reiterazione dei medesimi gesti rituali a partire dal più irriflesso tra questi: invece di allungare le mani voraci al piatto, eccolo rivolgerlo all’ospite, stupito nel sentirsi porre la domanda “come divorare il divoratore?”.

414 F. Riva, *Filosofia del cibo, cit.*, p. 21.

415 M. Serres, *Il parassita*, a cura di G. Polizzi, Mimesis, Milano-Udine 2022, p. 209.

“L’uomo è pure ciò che non mangia”, pensa questo strano individuo che s’indigna della schietta, immediata identificazione tra essere e mangiare; che si arrovela alla ricerca d’un approdo diverso dall’esaltata, opaca violenza dell’*amor fati*; che maledice la mancanza di un’eccedenza, di una frattura che permetta un “risparmio” di mondo divorante se stesso.

Sotto la dimensione del rifiuto che ho preso in analisi, declinata in diverse forme e motivazioni, il cibo si presenta come un degno oggetto filosofico legato al tema del corpo e del nostro rapporto con l’esistenza: dopotutto anche nello sterminato campo delle abitudini/inclinazioni alimentari il soggetto sceglie il suo modo d’essere: accettare o meno il cibo o un cibo è un modo di dare significato e di prendere posizione rispetto al mondo in cui viviamo. Motivo per cui la filosofia non può astenersene per snobismo intellettuale, o quantomeno la filosofia che vede nel pensiero l’implicazione e l’elaborazione di un certo, coerente *modo di vivere* oltre alle dissertazioni di carattere iperlogico ed extrastorico. Con filosofia si può rispondere alla vita mettendo in discussione la vita. In particolare in questa mia ricetta, il cibo si presenta come icona del paradosso e della contraddizione: un oggetto materiale sì, ma che permette (quantomeno lo permette al filosofo morale che ricusa l’indifferente amoralità della Volontà) una resistenza, una contestazione, una presa in giro – in questi brevi momenti di presa di coscienza, l’uomo digerente è qualcosa che può essere superato, scalzato da un essere umano cui è concesso di negare lo stato presente. Nato nella natura, questi riesce malgrado tutto a sabotarne l’implacabile fisiologia, e, se non a dissolvere la logica del dominio di cui la fame è paradigma, quantomeno a sospenderla e discuterla, partecipe di un paradigma antitetico: l’idea della giustizia, dell’amore, del bene. E questa aspirazione ideale mal si concilia con la consapevolezza (sconosciuta a chi ragiona solo in termini soggettivi e personali) dell’intreccio inevitabile tra nutrimento e sofferenza, del fatto che ogni fame e ogni sete siano una forma di dolore, così come lo spegnimento provvisorio e precario di ogni fame e di ogni sete genera altro dolore, nel momento stesso in cui le allevia. L’atto di violenza su cui si fonda la vita non è, beninteso, solo la prevaricazione del più forte sul più fragile, quanto il principio esposto poco fa dal filosofo della natura: che rimanere

in vita esige sempre un prezzo da pagare, e tale prezzo il singolo vivente lo mette sempre in conto a ciò che è esterno ad esso.

A conclusione del pasto, il filosofo guarda alle briciole che questo ha prodotto e cui nessuno bada: sublime, lucida intuizione. Non siamo che parassiti umani: per configurarci come un principio d'ordine interno, mangiamo presso e a spese di un altro producendo disordine nell'ambiente circostante, viviamo e mangiamo troneggiando su tutta la natura, gli animali, le piante il cui profilo, le cui forme e colori divoriamo senza il loro consenso. Padroni e proprietari, scrocconi e sbafatori del mondo che nel sedere a tavola svelano il principio per cui «il potere è sempre occupazione dello spazio»⁴¹⁶, per cui «per appropriarci di qualcosa si lasciano tracce personali: sudore nei vestiti, saliva nel cibo o piedi nel piatto, rifiuti nello spazio, odore e puzza di escrementi. Ecco un teorema di diritto naturale che precede ogni diritto positivo: [...] la proprietà si acquista e si conserva con la sporcizia»⁴¹⁷. Briciole. Quella che potrebbe essere un tentativo di equità e di simbiotica apertura amorosa è quotidianamente permutata nel segno di una operazione parassitaria universale, di una relazione a senso unico verso quell'organismo involontariamente ospitante che è il mondo. Freccia irreversibile. Entropia. Tanto nei confronti delle altre specie (animali e vegetali) quanto nei confronti dell'altro essere umano, nel cui desiderio cerca nutrimento, l'uomo è un pidocchio: non dà mai quanto prende⁴¹⁸; o, al massimo, dà in cambio del suo nutrimento racconti, «termini e parole. Paga il suo pasto con frasi ben scritte»⁴¹⁹. Nella logica del flusso senza ritorno, si è messo in una buona posizione!

Guardatelo vestito, adornato, magnifico, bisogna vederlo, bisognava vederlo soprattutto, il guscio pulito del suo

416 M. Serres, *Il parassita*, cit., p. 176.

417 M. Serres, *Il mal sano. Contaminiamo per possedere?*, tr. it. Di E. Schiano di Pepe, Il melangolo, Genova 2009, p. 10; in *ivi*, p. 15.

418 «Ci rimettiamo alla vacca, essa giudica. Essa dice: do all'uomo latte, bambini, non mi ha mai reso altro che la morte. Il bove, come terzo nuovo giudice, dice di dare il suo lavoro e per ricompensa essere battuto, di finire i suoi giorni sacrificato sull'altare delle divinità. Tutti danno dunque all'uomo, che non rende mai niente. Ma scendiamo allo stesso albero: dà rifugio, dà ornamento, fiori, frutti e ombra. In cambio, come compenso o piuttosto affitto [...] lo si abbatte. L'albero giudica che l'uomo è ingrato. L'uomo munge la vacca, fa faticare il bue, fa dell'albero il suo tetto, hanno tutti deciso chi è il parassita» (*ivi*, p. 49).

419 *Ivi*, p. 51. «Ogni società dà corso a una moneta di linguaggio che si può scambiare, vantaggiosamente per lo stomaco» (*Ivi*, p. 59).

*ospite. Del molle parassita, non si vede altro che il viso
glabro e le mani, a volte, tolti i guanti di pecari.* ⁴²⁰

In questo orizzonte in cui tutto ciò che ruota attorno al cibo soggiace al principio schopenhaueriano del dolore metafisico, chiedersi fin dove è possibile mettere tra parentesi il cibo e la fame è una via sicuramente difficile da praticare perché è in questa fame (soddisfatta) che nascono tutte le domande (domande su quanta pace o quanta ingiustizia, su quanta tutela e quanto egoismo il pane quotidiano implichi) - così come il desiderio, anche quello di “essere altro” o “essere altrove”, si prepara dentro al bisogno e non può che trarre la potenza del desiderare dal corpo inchiodato qui.

Ma ancora prima è una via ostica alla comprensione dato che richiede di rinunciare alla apparentemente innocente gradevolezza della tavola - laddove la disponibilità e la fruizione del buon cibo significano anche il conseguimento del benessere, indice del “sapore della libertà”; laddove per l’essere vivente è difficile distinguere *davvero* tra bisogno di mangiare per necessità e il piacere che ne deriva.

Incomprensibile, ostica, senza uscita: se da filosofi la difficoltà merita riflessione, dall’altro indubbiamente la messa in dubbio della nutrizione è spiacevole perché impedisce al vile uomo-apparato digerente di starsene a osservare comodamente dal divano un ordine che non esiste; perché rivela che alla base della sua successiva sublimazione (nobilitazione che interessa tutti gli aspetti della vita umana) il nutrimento è un rapporto totale di tipo consumistico, effettuato da un individuo distratto che, lungi dal vedersi flagello divoratore dell’Essere, preferisce continuare ad arare e vangare, allevare e macellare, bere e festeggiare, digerire ed evacuare, tutto pur di far continuare a pompare il (muscolo) cuore. «Nessuna festa, senza parassita»⁴²¹.

Al comune mangiatore di pane - cui “togliersi di mezzo” appare un’ipotesi inconcepibile e la distruzione prospettata da Anassimandro (l’essere a sua volta assimilato come unico modo per entrare a far parte di qualcosa che lo supera), una disgrazia da evitare (di pensare) - la filosofia della Weil risponde tenacemente, e probabilmente senza successo, con il concetto di de-creazione e di distacco

420 *Ivi*, p. 33.

421 *Ivi*, p. 90.

dal sé. Con i suoi spessi occhiali, *made in Olanda* da un molatore pressoché sconosciuto, ella vide nell'atto quotidiano di indifferenza al cibo una forma di realizzazione del soggetto attraverso una abnegazione - liberazione che *non* sta al di là della materia. È curioso che anche quel panteista dagli occhi tristi non badava ai piaceri della tavola: con la sua diet-*ethica* (povera, semplice e parca come la sua dispensa composta di sole uvetta e avena) Spinoza insegna infatti un distacco che non è disprezzo del corpo, una comprensione delle sue ragioni e passioni che conduce tuttavia all'oblio di sé.

L'attenzione di entrambi i filosofi "nutriti d'immortalità" era convogliata a ben altro: la conoscenza (intuitiva o del terzo genere) del regno del Dio-*logos* o *fatum*⁴²² dove «"Tutto è numero", e il numero è vero», e «niente punti di vista, apparenze, illusione, opinioni»⁴²³ - lì, nello stato di perfezione che è la vocazione specifica dell'umano, non viviamo più in noi stessi perché non facciamo propriamente parte di un corpo. E incrementando quella conoscenza, che deve necessariamente essere *sub specie aeternitatis*, scevra da distrazioni terrene⁴²⁴, modifichiamo anche noi stessi e la natura di ciò che giudichiamo "buono", perché otteniamo più potere contro i nostri desideri, contro le gioie e le passioni indotte dall'ambiente esterno.

422 L'amor dei che il filosofo prova per esso, «l'amore che san Giovanni rivolgeva a [Gesù], è il medesimo amore che si deve rivolgere alla concatenazione matematica di cause ed effetti che di quando in quando fa di noi una sorta di poltiglia informe» (S. Weil, *La Grecia e le intuizioni precristiane*, trad. it. Di M. Harwell-pieracci e C. Campo, Borla, Torino, 1967, pp. 149-150). E anche nei *Quaderni*: «pensare Dio, amare Dio, altro non è che un certo modo di pensare il mondo» (S. Weil, *Quaderni, I, cit.*, p. 233).

423 S. Weil, *Quaderni, II, cit.*, p. 95.

424 È «liberazione effettiva rispetto al corpo. Di qui la formula di Spinoza: Colui il cui corpo...» (S. Weil, *Quaderni, I, cit.*, p. 230 da B. Spinoza, *Ethica*, V, prop. XXXIX: «Colui il cui corpo è atto a moltissime cose ha una mente la cui maggior parte è eterna»).

Sotto il travestimento del platonismo⁴²⁵, in ogni caso, appare chiaro come il modo finito umano abiti due mondi e gli sia dato soggiacere, barchetta preda delle forze esterne, alla tempesta della necessità e *insieme* all'aspirazione al bene, di essere in balia del tempo e *insieme* di dirigere il proprio desiderio fuori del tempo. Dissolto nell'ambiente (il che «non equivale a farne parte, e la capacità di fondermi con tutti implica che io non faccia parte di alcuno»⁴²⁶) il filosofo intravede nel rapporto con la corporeità la possibilità di una trascendenza non ontologica né in fuga nell'aldilà: svuotatosi di divinità egli arriva a conoscere Dio, riconoscendo che solo una parte sente e sa di essere eterna, e questa non è il corpo che mangia o la personalità che dice "io" - come non sono io che «se dico che $7+8=16$, mi sbaglio; sono io, in qualche modo, a far sì che $7+8=16$. Ma non sono io far sì che $7+8=15$. Io sono assente da tutto ciò che è vero, o bello, o bene»⁴²⁷.

Distaccarsi da tutto - in qualità spirito *nel* (e non dopo il) corpo, di pensiero *nel* mangiare, di uomo *nell'*animale che sfrutta la luce soprannaturale di Dio o la Sua conoscenza adeguata - è per Weil e per Spinoza non solo il cominciamento dell'umano, ma anche un modo di porsi al di là del bene e del male, all'interno di un Bene "negativo" «che in un certo senso somiglia più al male che a questa forma bassa [da codice penale] di bene»⁴²⁸. È in ciò che consiste la virtù, di ascendenza stoica, del non essere tegole divelte dal vento, di opporre resistenza alla caduta libera nelle precise ma cieche leggi meccaniche. Troppo facile accettarne pigramente l'ordine "naturale": ciò che conta nella vita - il fantomatico, agognato Senso Della Vita - è con quanta umanità gli individui rispondono ai bisogni

425 L'accostamento Weil-Spinoza, per quanto funzionale alla mia trattazione della questione alimentare, non deve far dimenticare che dietro l'ammirazione weiliana per la vita e il pensiero del filosofo olandese (il coraggio, il sereno spirito di povertà, la teoria dei gradi della conoscenza) sussiste una differenza sostanziale nella concezione di Dio. L'ordine violento e immorale, che per Spinoza va identificato con il *Deus sive Natura* e perciò con maturità accettato come semplicemente a-morale, è ciò che genera lo scandalo nell'uomo che quella carnefice legge di natura non l'accetta tanto facilmente. Scandalo che testimonia il Bene e la ricerca di una purezza altra. Resta il fatto che l'approccio della Weil nei confronti del corpo - approccio che non mira mai alla mortificazione totale la quale, al contrario, renderebbe più saldi i legami con l'esistenza - è debitrice del concetto di parallellismo spinoziano: l'autentico distacco è quello che lascia attuare parallelamente mente e corpo, badando alle parallele esigenze dell'una e dell'altro, e perciò la pratica alimentare si deve concretizzare nell'equilibrio, acquisito lasciando a ogni componente le proprie modalità di attuazione. In quanto oggetto e soggetto privilegiato dell'addestramento alla de-creazione, in quanto crocevia e momento imprescindibile del processo di contatto con Dio, il corpo non lo si può elidere né sublimare: va vissuto raccogliendolo nel pensiero, anche se ciò comporta la sopportazione di privazioni e scomodità al fine di svestirlo delle sue naturali pretese.

426 S. Weil, *Lettera seconda*, in *Attesa di Dio*, cit., p. 16.

427 S. Weil, *Quaderni*, I, cit., p. 372.

428 *Ivi*, p. 373.

fondamentali e come si comportano in quei momenti di condizioni difficili o estreme, quando la fortuna finisce e la fame si fa sentire. Non sempre, dunque, ma in alcuni momenti, perfino nel gesto più indispensabile per l'auto-sussistenza individuale dove si sente solo il Sé, è possibile liberarsi dalla continua, reiterante conferma della propria identità personale – e nella possibilità di distrazione da sé (con i suoi corollari organici di bisogni impellenti, di gusti, preferenze, e ossessioni alimentari) può forse dischiudersi il sorriso disincantato di una bocca finalmente non consumante, che rifiuta l'idea di conservarsi con l'atto di mordere. Un sorriso senza gatto!

Non tanto il riguardarmi dell'Altro (che ha fame, che chiama a protezione, che viene mangiato o che è simbolicamente divorante) quanto la sporgenza dalla materialità e l'accesso all'Infinito è ciò che i due auspicavano, vuoi per via matematica, vuoi attraverso la legge morale - e quell'accesso l'esperienza del gusto non lo concede, legata com'è, per suoi propri attributi fisiologici di ingestione, accumulazione e processi di sintesi metabolica, alla temporalità e al limite. Come sa chiunque sopravvive alla tirata (in termini sia di durata sia di tensione addominale) del festoso pranzo dalla nonna, mangiare ci mette di fronte alla saturazione, e non mai all'illimitatezza e all'annullamento del tempo che il pensiero agogna. Unicamente nella mente ci è possibile l'oblio: di perdere il tempo e, in un certo senso, di ubriacarci (senza postumi) d'immaginazione.

Al di là delle somiglianze tra i due filosofi, in ogni caso l'azione di mettere in forse l'alimentazione, avvertita come limitante il corpo e perpetrante ingiustizia - senza perciò stesso trovare una via d'uscita risolutiva – mette da un lato in scacco il pensiero che da essa dipende e, dall'altro, segna la possibilità di ricordare, nel semplice e quotidiano, nel piccolo e necessario, la complessa ambiguità dell'animo umano attraverso il suo stomaco. L'invitato che dice “no” all'illusorio atteggiamento signorile che il cibo veicola rappresenta una (ben maleducata) anomalia della natura: corpo soggetto ai limiti e alle imposizioni fisiologiche dell'intestino è pure in grado di eccederle con l'intelligenza della mente, per sua natura di portata infinita. E contro l'intestino può volgere la sua critica – dopo-

tutto la sua funzione non «esige una libertà totale, che comporta il diritto di negare tutto, e non implica alcun dominio»⁴²⁹?

Esiste un unico ghetto, Marty, un'enorme cloaca che fluttua nello spazio. Credo che la coscienza umana sia un tragico passo falso dell'evoluzione. Siamo troppo consapevoli di noi stessi. La natura ha creato un aspetto della natura separato da sé stessa. Siamo creature che non dovrebbero esistere per le leggi della natura. Siamo delle cose che si affannano nell'illusione di avere una coscienza. Questo incremento della reattività e delle esperienze sensoriali è programmato per darci l'assicurazione che ognuno di noi è importante. Quando invece siamo tutti insignificanti. Io credo che la cosa più onorevole per la nostra specie sia di rifiutare la programmazione.⁴³⁰

429 S. Weil, *Lettera quarta*, in *Attesa di Dio*, cit., p. 38.

430 Filosofico monologo del nichilista Rust, da *True detective* (1x 01).

Stranissimo oggetto è la filosofia, un'orsa che si nutre di sé stessa perché basta a se stessa e non ha bisogno di alimentarsi e distruggere, e perciò apre ciò che il più delle volte tendiamo a chiudere e chiude ciò che tendiamo ad aprire fin troppo. Se prestiamo sufficientemente attenzione, eccola che siede a tavola accanto a noi, a indicare nel piatto quasi svuotato un oggetto strano quanto lei, confermate e al tempo stesso smentite la natura. È quel «*rumore* improvviso, pericoloso, alla porta, che mi impedisce di finire e mi porta ad altri gesti»⁴³¹, venuto a suggerire alla folla, senza garanzia, un mo(n)do d'esistenza più giusto e meno violento; a ribadire come «non serva a nulla combattere direttamente le debolezze naturali. Dobbiamo farci violenza per agire come se ne fossimo immuni nelle circostanze in cui un dovere lo esiga imperiosamente, e nel normale corso della vita bisogna conoscerle a fondo, tenerne conto con prudenza, e sforzarsi di farne buon uso, perché tutte possono essere bene impiegate»⁴³². Non la fame, ma la virtù è il miglior condimento: bramisce l'orsa. E alla fine dei conti e della cena, la questione è sempre questa: domina la tua natura se non vuoi ch'essa domini te - la solita minestra riscaldata.

“Mmh, questo pasto non mi ha soddisfatto per niente... adesso cosa si mangia?”.

Il parassitismo al fondo della relazione si ripristina. Il rumore si perde nel brusio della conversazione. Sogno. Fino alla prossima interruzione.

431 M. Serres, *Il parassita*, cit., p. 31, corsivo mio.

432 *Ivi*, p. 14

ELENCO DEGLI INGREDIENTI

Letteratura primaria:

Eugenio Borgna, *L'indicibile tenerezza. In cammino con Simone Weil*, Feltrinelli, Milano 2018

Federica Negri, *La passione della purezza: Simone Weil e Cristina Campo*, Il Poligrafo, Padova 2005

Gabriella Fiori, *Simone Weil: biografia di un pensiero*, Garzanti, Milano 1981

Giancarlo Gaeta, *Leggere Simone Weil*, Quodlibet, Macerata, 2018

Ginette Raimbault, Caroline Eliacheff, *Le indomabili. Figure dell'anoressia: Simone Weil, l'imperatrice Sissi, Caterina da Siena, Antigone*, Leonardo Editore, Milano 1989

Simone Weil, *Quaderni. Volume primo*, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano, 1982

Simone Weil, *Quaderni. Volume secondo*, 1985

Simone Weil, *Quaderni. Volume terzo*, 1988

Simone Weil, *Quaderni. Volume quarto*, 1993

Maurizio Zani, *Invito al pensiero di Simone Weil*, Mursia, Milano 1994

Pensiero e giustizia in Simone Weil, a cura di S. Tarantino, Aracne, Roma 2009

Simone Weil, *Attesa di Dio*, Adelphi, Milano 2008

Simone Weil, *Pagine scelte*, a cura di G. Gaeta, Marietti 1820, Bologna 2019

Simone Weil, *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1983

Letteratura secondaria:

Carol J. Adams, *Carne da macello. La politica sessuale della carne. Una teoria critica femminista vegetariana*, trad. di M. Andreozzi e A. Zabonati, VandA edizioni, Milano 2020

Charles Patterson, *Un'eterna Treblinka. Il massacro degli animali e l'Olocausto*, pref. L. R. Kaplan, intr. Di M. Filippi, Editori Riuniti, Roma 2003

David Foster Wallace, *Considera l'aragosta e altri saggi*, trad. di A. Cioni e M. Colombo, Einaudi, Torino 2006

AA. VV., *Donne, ambiente e animali non-umani: riflessioni bioetiche al femminile*, a cura di C. Farralli, M. Andreozzi e A. Tiengo, LED, Milano 2014

Elena Riva, *Il mito della perfezione: fragilità e bellezza nei disturbi del comportamento alimentare*, Mimesis, Udine 2014

Erica Joy Manucci, *La cena di Pitagora. Storia del vegetarianismo dall'antica Grecia a Internet*, Carocci, Roma 2008

Fabiola De Clercq, *Tutto il pane del mondo: cronaca di una vita tra anoressia e bulimia*, Bompiani, Milano 2010

Fabiola De Clercq, *Fame d'amore. Donne oltre l'anoressia e la bulimia*, Rizzoli, Milano 1998

Fabrizio Turollo, *Le malattie del desiderio*, Cittadella Editrice, Assisi 2018

Francesca Grazioli, *Capitalismo carnivoro. Allevamenti intensivi, carni sintetiche e il futuro del mondo*, il Saggiatore, Milano 2022

Francesca Rigotti, *La filosofia in cucina*, Il Mulino, Bologna, 2004

Franco Riva, *Filosofia del cibo*, Castelvecchi, Roma 2015

Giacinto Froggio, *Mangiare: libertà o schiavitù? I disturbi alimentari psicogeni: anoressia, bulimia, obesità*, San Paolo Edizioni, Cinisello Balsamo 1997

Hans Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 2002

AA. VV., *I diritti degli animali: prospettive bioetiche e giuridiche*, a cura di Silvana Castignone, Il Mulino, Bologna 1985

AA. VV., *I filosofi e gli animali. L'animale buono da pensare*, a cura di Gino Ditadi, AgireOra Edizioni, Torino 2015

John Maxwell Coetzee, *La vita degli animali*, a cura di e con intr. Di A. Gutmann, trad. di F. Cavagnoli e G. Arduini, Adelphi, Milano 2000

Leon R. Kass, *The Hungry Soul. Eating and the Perfectioning of Our Nature*, University of Chicago press, London 1999

Leone Tolstoj, *Tolstoj verde. Il primo gradino e altri scritti*. A.I.I. M. Manca, Genova 1990

Mara Selvini Palazzoli, *L'anoressia mentale: dalla terapia individuale alla terapia familiare*, Feltrinelli, Milano 1981

Marina Balbo, *Cibo amico, cibo nemico. Un interminabile conflitto. EMDR, la soluzione possibile*, pref. di Isabel Fernandez, Mimesis, Udine 2019

Mark Rowlands, *Il lupo e il filosofo. Lezioni di vita dalla natura selvaggia*, trad. Nicoletta Lambertini, Mondadori, Milano 2011

Massimo Cuzzolaro, *Anoressie e bulimie. Troppo o troppo poco: un'epidemia dei nostri tempi*, il Mulino, Bologna 2004

Massimo Filippi, Filippo Trasatti, *Crimini in tempo di pace. La questione animale e l'ideologia del dominio*, elèuthera, Milano 2013

Massimo Recalcati, *L'ultima cena: anoressia e bulimia*, Mondadori, Milano 2000

Massimo Recalcati, *Ritorno a Jean-Paul Sartre. Esistenza, infanzia e desiderio*, Einaudi, Torino 2021

Massimo Recalcati, *Vol. 1. Desiderio, godimento e soggettivazione*, Raffaello Cortina, Milano 2012

Melanie Joy, *Perchè amiamo i cani, mangiamo i maiali e indossiamo le mucche: un'introduzione al carnismo e un processo alla cultura della carne e alla sua industria*, Sonda, Casale Monferrato 2012

Michel Onfray, *I filosofi in cucina. Critica della ragione dietetica*, Adriano Salani Editore, Milano 2011

Michel Serres, *Il parassita*, a cura di G. Polizzi, Mimesis, Milano-Udine 2022

Nell'albergo di Adamo. Gli animali, la questione animale e la filosofia. A cura di M. Filippi e F. Trasatti, Mimesis, Milano- Udine 2012

Nicola Perullo, *Il gusto come esperienza. Saggio di filosofia ed estetica del cibo*, Slow Food, Bra, 2016

AA. VV., *Nutrire la vita. Cibo, pianeta ed energia: Expo spiegato dai filosofi*, M. Donà, S. Natoli, C. Sini, a cura di E.S. Storace, Edizioni Albo Versorio, Milano 2015

Paolo Rossi, *Mangiare. Bisogno, desiderio, ossessione*, il Mulino, Bologna 2011

AA. VV., *Per gli animali è sempre Treblinka*, a cura di M. Gazola e M. Turchetto, Mimesis Eterotopie, Milano, 2016

Peter Singer, *Liberazione animale: il manifesto di un movimento diffuso in tutto il mondo*, cura di P. Cavalieri, trad. di E. Ferreri, Il saggiatore, Milano 2015

Peter Singer, Jim Mason, *Come mangiamo: le conseguenze etiche delle nostre scelte alimentari*, Il saggiatore, Milano 2016

Raj Patel, *I padroni del cibo*, Feltrinelli, Milano 2007

Rivista semestrale *Food and Philosophy*, ETS, Pisa 2022

Silvano Petrosimo, *Il desiderio. Non siamo figli delle stelle*, Vita e Pensiero, Milano 2019

Simone Pollo, *Umani e animali: questioni di etica*, Carocci editore, Roma 2016

Ugo Volli, *Figure del desiderio: corpo, testo, mancanza*, R. Cortina, Milano 2002

Vittorio Silvestrini, *Che cos'è l'entropia*, Editori riuniti, Roma 1985