

Résonances de la bête: il volto umano dell'animalità nel XVIII secolo

ZOE LEONI

I diritti dell'uomo, i diritti dell'animale

«Come norma giuridica e principio politico-morale, i diritti umani – intesi come diritti inalienabili riconosciuti a ogni essere umano – costituiscono un fenomeno storicamente recente e radicalmente nuovo. Essi segnano l'inizio di una nuova era, tanto giovane che gli storici hanno appena cominciato a ricostruirne una genealogia»¹. È con queste parole che Stefan-Ludwig Hoffmann, nel volume da lui curato *Human Rights in the Twentieth Century* (2011), prende in mano la storia ancora 'calda' dei diritti umani e dei diritti dell'uomo. Dodici anni prima, Kenneth Cmiel, nella sua rassegna *The Recent History of Human Rights* (1999), ricostruì le origini di questo tema storiografico, notando come fino agli anni Novanta lo studio dei diritti umani fosse perlopiù relativo agli ambiti normativi e giuridici, raramente oggetto di una indagine storiografica sistematica². In questa direzione si inserì l'iniziativa di Amnesty International, che nel 1994 patrocinò una serie di conferenze affidate a storici del calibro di Patrick Collinson, Carlo Ginzburg, Emmanuel Le Roy Ladurie, Robert Darnton, Orlando Patterson ed Elizabeth Fox-Genovese³. Il ciclo di lezioni esplorò l'interazione tra storia e diritti umani a partire da prospettive transnazionali e comparate. Significativamente, fu proprio il tema dei diritti umani a cui fu dedicato il congresso dell'American Historical Association tenutosi a New York nel 1997. L'interesse storiografico verso questo ambito si intensificò negli anni successivi, con la pubblicazione di numerosi studi volti a 'storicizzare' i diritti umani e i diritti dell'uomo, scomponendone la retorica universalistica e ricostruendone le condizioni storiche di emergenza, sviluppo e appropriazione.

All'interno di questo panorama, anche la storiografia dell'Illuminismo ha conosciuto una svolta: filosofi e storici hanno iniziato a indagare non solo l'elaborazione teorica dei diritti dell'uomo, ma anche i processi di esclusione che tali diritti implicavano⁴. Questo ha portato all'emersione di ricerche sui diritti delle donne⁵, e sulle rivendicazioni di

¹ S-L. HOFFMANN (a cura di), *Human rights in the twentieth century*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 2.

² K. CMIEL, *The Recent History of Human Rights*, in «American Historical Review», 109/1, 2004, pp. 117-35.

³ O. HUFTON, *Historical Change and Human Rights: Oxford Amnesty Lectures 1994*, New York, Basic Books, 1996, p. 19; Cfr. A. MAURINI, *Created equal. La rivoluzione mancante alle origini degli Stati Uniti d'America. Con tutte le carte del processo costituzionale americano (1776-1791)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2020, p. 4.

⁴ Cfr. V. FERRONE, *Storia dei diritti dell'uomo. L'Illuminismo e la costruzione del linguaggio politico dei moderni*, Roma-Bari, Laterza, 2014; ID., *The Rights of History: Enlightenment and Human Rights*, in «Human Rights Quarterly», 39/1, 2017, pp. 130-41; L. HUNT, *Inventing Human Rights. A History*, New York, W.W. Norton, 2007; ID., *The long and the short of the History of Human Rights*, in «Past and Present», 233, 2016, pp. 323-331; J. ISRAEL, *Radical Enlightenment*, Oxford, Oxford University Press, 2001; ID., *Democratic Enlightenment*, Oxford, Oxford University Press, 2011; S. MOYN, *The Last Utopia. Human Rights in History*, Cambridge, Harvard University Press, 2010; J.N. WASSERSTROM, L. HUNT e M. YOUNG (a cura di), *Human Rights and Revolutions*, Oxford, Rowman & Littlefield, 2000.

⁵ V. ALTOPIEDI, *La rivoluzione incompiuta di Olympe de Gouges*, Roma, Edizioni storia della letteratura,

libertà e cittadinanza da parte delle persone nere e schiave nel XVIII secolo⁶. Eppure, curiosamente, resta più marginale la riflessione su una terza sfera di esclusione: quella degli animali non umani⁷. Se i Lumi hanno contribuito all'affermazione della dignità dell'uomo, anche in relazione alle categorie subalterne, la questione dell'animalità è stata per lungo tempo trascurata. Solo di recente si è assistito a una riscoperta del tema nel contesto del pensiero settecentesco. In questa direzione si collocano alcuni lavori essenziali, tra cui quello di Elisabeth de Fontenay, che ha posto le basi della questione con *Le silence des bêtes* (1998), riflettendo criticamente sulla tradizione filosofica occidentale e il suo rapporto con l'animalità; i fascicoli speciali della riviste «Dix-huitième siècle» (n. 42, 2010) e «Annales historiques de la Révolution française» (n. 377, 2014) intitolati rispettivamente *Les animaux des Lumières* e *L'animal en révolution* che hanno dato nuova visibilità al tema; e, ancora, studi come quelli di Éric Baratay, *L'Eglise et l'animal* (2015), sul rapporto teologico e filosofico con il tema dell'animalità tra XVII e XX sec., di Nathaniel Wolloch, *The Enlightenment's Animals: Changing Conceptions of Animals in the Long Eighteenth Century* (2019), che analizza la trasformazione delle rappresentazioni dell'animale nella cultura illuminista, e di Sarah R. Cohen, *Enlightened Animals in Eighteenth-Century Art: Sensation, Matter, and Knowledge* (2021), che esplora il ruolo della sensibilità animale nell'estetica e nella scienza dell'epoca.

Tra le poche ricerche che affrontano in modo sistematico il rapporto tra diritti degli animali e pensiero dei Lumi, si distinguono le opere di Pierre Serna: *L'Animal en République. 1789–1802. Genèse du droit des bêtes* (2016) e *Comme des bêtes. Histoire politique de l'animal en Révolution (1750-1840)* (2017). In esse, Serna mostra come il sistema politico-simbolico della temperie tardoilluminista⁸ abbia dato forma a un confronto inedito tra uomo e animale, soprattutto nel periodo rivoluzionario⁹. Infatti, è proprio quando si allarga la sfera della cittadinanza ai soggetti considerati fin lì ai margini dell'umanità – come schiavi e mendicanti – che prende corpo anche una riflessione, per analogia, sulla condizione animale. Il frequente uso della parola 'schiavitù' come metafora dell'uomo ridotto a bestia sotto il giogo del dispotismo ne è un segno evidente. Così, nel momento in cui i diritti naturali diventano fondamento del diritto positivo, si apre anche lo spazio per pensare, seppur indirettamente, a una giustizia estesa agli

2023; ID, *Oltre Olympe de Gouges: i diritti delle donne nella Francia rivoluzionaria*, in D. CECERE, A. DI RICCO, A.M. RAO (a cura di) *Norma e contestazione nel XVIII secolo*, 2023, pp. 83-95; M. DI GIACOMO, *L'Illuminismo e le donne*, Roma, Università La Sapienza, 2004; H. L. SMITH, *All Men and Both Sexes: Gender, Politics, and the False Universal in England, 1640–1832*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 2002; T. SYLVANA, *The Enlightenment Debate on Women*, in «History workshop journal», 20, 1985, pp. 101-124; B. TAYLOR, *Feminism and the Enlightenment 1650-1850*, in «History workshop journal» 47, 1999, pp. 261-272.

⁶ É. ANDRAD, *A opacidade do iluminismo: o racismo na filosofia moderna*, in «Kriterion», 137, 2017, pp. 291-309. R. BLACKBURN, *The American Crucible: Slavery, Emancipation and Human Rights*, New York, Verso, 2011; A. MAURINI, *Dalla schiavitù al razzismo nella giustificazione biblica dell'America protestante nel XIX secolo*, in «Storicamente», 20, 2024, pp. 1-26; ID., *Created equal*, cit.; J. ROBERTS, *Slavery and the Enlightenment in the British Atlantic, 1750–1807*, New York, Cambridge University Press, 2013; D. SCOTT, *Conscripts of Modernity: The Tragedy of Colonial Enlightenment*, Durham, Duke University Press, 2004. G. TURI, *Schiavi in un mondo libero*, Roma-Bari, Laterza, 2002.

⁷ Ove possibile si privilegerà l'uso di questa espressione per maggiore precisione concettuale e coerenza filosofico-ontologica; l'espressione 'animale', sottintendendo 'non umano', verrà generalmente accettata per una migliore scorrevolezza del testo.

⁸ Cfr. V. FERRONE, *Storia dei diritti dell'uomo*, cit., pp. 359-415.

⁹ P. SERNA, *Comme des bêtes. Histoire politique de l'animal en Révolution (1750-1840)*, Paris, Fayard, 2017, p. 12.

animali¹⁰. Apice di questo percorso è, come evidenzia Serna, il concorso bandito dall'Institut national de France nel 1802 con il tema «Jusqu'à quel point les traitements barbares exercés sur les animaux intéressent-ils la morale publique ? Et conviendrait-il de faire des lois à cet égard ?»; dopo la Rivoluzione del 1789 e l'incontro tra l'argomentazione scientifica e le suggestioni politiche del nuovo ordine, diventa possibile immaginare un capovolgimento radicale: l'animale, da oggetto silenzioso del dominio umano, inizia a entrare, almeno come questione morale, nel perimetro del diritto e della cittadinanza¹¹.

Un decentramento antropocentrico? L'alterità animale

Questo passaggio decisivo – sebbene solo sul piano concettuale – dall'animale concepito come semplice oggetto naturale al suo riconoscimento come soggetto, si radica in una fitta trama di dinamiche sociali, culturali e intellettuali che agiscono come autentici vettori di trasformazione all'interno dell'orizzonte filosofico dell'Illuminismo. A guidare questo mutamento sono anzitutto il nuovo naturalismo e la rinnovata anatomia del vivente: due saperi che, attraverso figure centrali come Linneo, Buffon, Bonnet e d'Azyr, riscrivono i legami tra le specie e ridisegnano le gerarchie dell'organico. A partire da Buffon, la grande narrazione della natura non potrà più sottrarsi al confronto con il concetto di *dégénération* e con l'idea, tanto ambigua quanto sfuggente, di *espèce*: nozione che, tentando di ridefinire il vivente, traccia un confine tanto netto quanto insanabile tra l'animale e l'umano¹².

Quella che si manifesta è una vera e propria epifania della natura, originata dai progressi imponenti delle scienze naturali settecentesche ma destinata a riflettersi trasversalmente su tutti gli ambiti del sapere. La storiografia dell'età moderna inizia così a rileggere il progresso della civiltà umana come indissolubilmente intrecciato alla storia dell'impiego degli animali. Sul finire del XVIII secolo, infatti, diventa sempre più arduo immaginare lo sviluppo umano senza riconoscere nello sfruttamento delle risorse naturali – e dell'animalità in particolare – una condizione necessaria all'avanzamento culturale¹³. Insieme a questo, con la trasformazione del tessuto sociale, la borghesia emergente inaugura una nuova era della sociabilità: se in passato il possesso di animali – in particolare quelli esotici, rari e straordinari – era prerogativa delle corti aristocratiche e serviva a mettere in scena il potere, il dominio sull'altrove e la ricchezza senza limiti¹⁴, ora si assiste a una mutazione radicale del loro significato simbolico. Gli animali esotici, un tempo trofei viventi delle conquiste coloniali o meraviglie da esibire nei giardini zoologici privati, cedono il passo a creature più familiari, docili e integrate nella quotidianità domestica. Liberato dalle fatiche del lavoro manuale, il borghese si ritaglia uno spazio di intimità entro le pareti della propria abitazione, dando forma a una nuova sensibilità incarnata nei rituali del salotto. È qui, nei ritmi lenti della conversazione, della

¹⁰ Ivi, p. 217.

¹¹ P. SERNA, *L'animale e la Repubblica. 1789-1802, alle origini dei diritti delle bestie*, tr. it. Milano, Mimesis, 2019 (orig. *L'Animal en République. 1789-1802. Genèse du droit des bêtes*, 2016), pp. 215-6.

¹² Cfr. V. FERRONE, *Il mondo dell'Illuminismo. Storia di una rivoluzione culturale*, Torino, Einaudi, 2019, pp. 129-79.

¹³ N. WOLLOCH, *Animals in Enlightenment Historiography*, in «Huntington Library Quarterly», 75, 2012, pp. 53-68.

¹⁴ Cfr. C. VERACINI, *Uso e commercio degli animali non umani nell'espansione portoghese (Secoli XV e XVI): Le testimonianze dei viaggiatori italiani*, in «RiMe» 8, 2021, pp. 11-42.

lettura e della musica, che l'animale domestico – spesso un cagnolino o un uccellino – assume un ruolo centrale: non più emblema di potere, ma simbolo di agiatezza, di ozio raffinato e di affetto disinteressato. Accarezzare il proprio animale diventa gesto emblematico di un'etica borghese fondata sulla tenerezza, sul controllo delle passioni e su una civiltà degli affetti. La gentilezza verso gli animali viene innalzata a segno distintivo del buon gusto e della superiorità morale, mentre chi li maltratta è stigmatizzato come bruto, insensibile o addirittura pericoloso per la tenuta stessa dell'ordine sociale. La bestia amata, dunque, diventa specchio dell'anima: addomesticarla significa, in fondo, addomesticare sé stessi¹⁵.

In continuità con quanto già accennato, la teoria giusnaturalista – con la sua visione del diritto naturale e dello stato di natura¹⁶ – si intreccia con l'emergere dell'idea di un cristianesimo naturale e con il crescente interesse per la zoologia e per lo studio della vita animale, manifestato persino da ambienti del cattolicesimo più conservatore, tradizionalmente legati a una visione genesiaca e gerarchica dell'essere¹⁷. È in questo terreno fertile, un vero e proprio humus culturale e intellettuale, che prende forma un rinnovato concetto di animalità forgiato sì dalle nuove scoperte – fisiche, biologiche, anatomiche e geografiche – e dalla nuova socialità, ma su cui aleggia ancora uno spettro: il velo oscuro del cartesianesimo. Come osserva Serna, la quasi totalità delle tesi presentate all'Institut nel 1802 si misura, in modo più o meno esplicito, con l'eredità della concezione meccanicistica dell'animale¹⁸. Al cuore di tale retaggio si erge il *Discours de la méthode* di Cartesio, testo fondativo di una gerarchia ontologica che per un secolo ha giustificato il distacco radicale tra l'umano e il non umano. Qualunque filosofo, nel XVIII secolo, si interroghi sulla legittimità morale del trattamento riservato agli animali, è costretto a confrontarsi con quella che sarà definita la '*monstrous thesis*'¹⁹ cartesiana – non solo simbolo del radicale razionalismo meccanicista del secolo precedente, ma anche emblema delle sue fratture, delle sue gerarchie e delle sue più profonde controversie.

In linea generale, la decostruzione della tesi cartesiana²⁰ prende forma attorno a una svolta decisiva dello sguardo filosofico: si abbandona progressivamente l'antico interrogativo 'gli animali possiedono ragione?' per approdare alla questione più urgente e tangibile 'gli animali possono soffrire?'. Questo slittamento concettuale segna una vera frattura epistemologica, e trova il suo cardine polemico nella quinta parte del *Discours de la méthode*, là dove Cartesio sancisce con impeccabile rigore la frattura ontologica tra l'uomo e l'animale. Privi sia di ragione che di linguaggio, gli animali sono relegati al rango di semplici ingranaggi naturali, automi viventi che reagiscono a stimoli secondo

¹⁵ E. JOY MANUCCI, "Malheur aux faibles !": *Condamnations de l'oppression des animaux*, in «Dix-huitième siècle», 28, 1996, p. 355.

¹⁶ Per un'indagine teorica su come il giusnaturalismo, e in particolare il pensiero di Grozio, abbia contribuito all'esclusione degli animali dalla sfera del diritto naturale cfr. J. RODMAN, *Animal justice: The counter-revolution in natural right and law*, in «Inquiry», 22, 1979, pp. 3–22. Per una disamina più completa sul concetto di natura e diritto naturale nell'età dei Lumi cfr. V. FERRONE, *Storia dei diritti dell'uomo*, cit., pp. 135–278.

¹⁷ Cfr. E. BARATAY, *Le Christianisme et l'Animal: Une Histoire Difficile*, in «Ecozon», 2, 2011, pp. 120–138; ID., *Zoologie et Église catholique dans la France du XVIIIe siècle (1670–1840): une science au service de Dieu*, in «Revue d'histoire des sciences», 48, 1995, pp. 241–265.

¹⁸ P. SERNA, *L'animale e la Repubblica*, cit., pp. 91–5.

¹⁹ N. K. SMITH, *New Studies in the Philosophy of Descartes*, New York, Russell and Russell, 1963, pp. 135–6.

²⁰ La quale impegna a fondo la scienza settecentesca, soprattutto quella tardoilluminista. Cfr. V. FERRONE, *Il mondo dell'Illuminismo*, cit., pp. 17–24, 36–8, 51.; ID., *Una scienza per l'uomo*, Torino, UTET, 2007, pp. 3–48.

leggi meccaniche, incapaci di coscienza, interiorità o dolore autentico. In questo sistema, ogni elemento ritenuto superfluo dal punto di vista esplicativo – l'anima sensitiva, le forme sostanziali aristoteliche, l'intenzionalità – viene spazzato via come residuo di un'antica metafisica²¹.

A sorreggere questa visione è una limpida architettura dualista, fondata sulla distinzione irriducibile tra *res cogitans* e *res extensa*: la prima, sede esclusiva del pensiero, viene riservata all'uomo; la seconda, materia estesa e priva di anima, definisce invece l'intero regno animale²². In questa rigida partizione ontologica, l'anima – elevata a sostanza pensante – diventa privilegio umano, mentre l'animale, pur animato, viene spogliato dell'anima stessa. Cartesio propone due prove decisive per distinguere l'uomo dalla macchina, note, nella lettura di Keith Gunderson, come il 'test del linguaggio' e il 'test dell'azione'²³. Il primo si basa sull'incapacità di un automa di produrre un discorso articolato e creativo²⁴; il secondo sull'impossibilità, per una macchina, di agire con flessibilità in situazioni impreviste, come fa invece la ragione umana²⁵. Gli animali, eseguendo le loro funzioni con una perfezione automatica, rivelano, secondo Cartesio, l'assenza di intelletto: non agiscono, reagiscono²⁶. Questa visione trova ulteriore conferma nel *Monde*, dove l'organismo animale è assimilato a un orologio i cui movimenti dipendono unicamente dalla disposizione dei suoi organi, senza necessità di postulare alcuna anima sensitiva o vegetativa²⁷. Ne *Les Passions de l'âme*, Cartesio spinge oltre questa meccanicizzazione, spiegando persino le emozioni – o meglio, i loro segni esteriori – come effetto del moto degli 'spiriti animali', microscopiche particelle che attraversano i nervi mettendo in moto il corpo²⁸. L'intera vita affettiva degli animali è così ridotta a dinamica materiale. Privati dell'anima sensitiva, agli animali viene negato ogni accesso all'esperienza soggettiva: nessun dolore, nessuna paura, nessun desiderio, se non in senso puramente analogico. Tale concezione ha ricadute etiche dirompenti: se l'animale non prova dolore nel senso proprio del termine, allora anche i suoi lamenti o le sue convulsioni non sono che riflessi meccanici, analoghi al cigolio di una ruota²⁹, ed è su questa base che Cartesio può giustificare, implicitamente, pratiche come la vivisezione o l'abuso. Se non vi è soggettività, non vi è violazione³⁰. Sebbene studiosi come Cottingham o Gaukroger³¹ abbiano cercato in tempi recenti di mitigare la brutalità di questa lettura, rimane il fatto che proprio questa immagine – l'animale come puro automa – diventa nel Settecento il bersaglio polemico privilegiato dell'Illuminismo.

²¹ L. NEWMAN, *Unmasking Descartes's Case for the Bête Machine*, in «Canadian Journal of Philosophy», 31, 2001, pp. 389-90.

²² C. ADAM, P. TANNERY (a cura di), *Œuvres de Descartes* (da qui AT), Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1964-1974, vol. VI, p. 46.

²³ K. GUNDERSON, *Descartes, La Mettrie, Language, and Machines* in «Philosophy» 39, 1964, pp. 193-222.

²⁴ AT, vol. VI, pp. 56-7.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ M. SPALLANZANI, *Descartes e il 'paradosso' degli animali-macchina*, in «Bruniana & Campanelliana», 17, 2011, p. 193.

²⁷ AT, vol. XI, p. 202.

²⁸ AT, vol. XI, pp. 357-411.

²⁹ AT, vol. XI, p. 370 e AT, vol. III, p. 85.

³⁰ G. STEINER, *Descartes on the Moral Status of Animals*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», 80, 1998, p. 286.

³¹ J. COTTINGHAM, 'A Brute to the Brutes?': *Descartes' Treatment of Animals*, in «Philosophy» 53, 1978, pp. 551-59 e S. GAUKROGER, *Descartes' System of Natural Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

Il Settecento si configura come un secolo profondamente ambivalente: da un lato, il trionfo della ragione illuministica; dall'altro, l'esaltazione della sensibilità come nuova bussola etica³². Da una parte la fede incrollabile nel progresso e nell'ordine razionale del mondo, dall'altra un senso crescente di nostalgia per un legame perduto con la natura primordiale. Ed è precisamente nel punto di intersezione tra questi vettori che si colloca la figura dell'animale: creatura silente ma carica di eloquenza, che, proprio nel suo mutismo, costringe l'uomo a riflettere su di sé, sulla propria coscienza, sui propri limiti. In questo contesto, la rigida visione cartesiana dell'animale macchina – priva di anima, ragione e sensibilità – inizia a vacillare sotto i colpi congiunti del sentimento e della scienza sperimentale. L'animale, lungi dall'essere un ingranaggio animato da leggi meccaniche, si rivela progressivamente come soggetto dolente, capace di sofferenza, destinatario di attenzione morale.

Uno degli espedienti retorici più incisivi del dibattito settecentesco consiste nello spostare l'asse della riflessione: dalla ragione alla sensibilità, dall'anima pensante alla capacità di soffrire. Si tratta di una trasformazione concettuale profonda, che tradisce l'influenza crescente del sentimentalismo come linguaggio morale, politico ed estetico. Nel cuore del XVIII secolo, sentimento e ragione cessano di essere forze antagoniste: la sensibilità si eleva a strumento di conoscenza, criterio etico, fondamento della giustizia³³. Come osserva Lynn Hunt, il linguaggio dei diritti non si sviluppa unicamente all'interno delle austere geometrie della razionalità giuridica, ma emerge anche – e forse soprattutto – da un lento e diffuso processo di educazione del sentimento. Romanzi, *pièces* teatrali, sinfonie e arie d'opera forgiavano un pubblico sempre più capace di riconoscere la sofferenza dell'altro – umano o animale – come un'eco della propria³⁴. Questo risveglio emotivo, parallelo alla riflessione filosofica, comincia a corrodere le barriere tra le specie, ponendo le basi per una nuova grammatica dell'empatia. La sofferenza, ovunque si manifesti, inizia a valere come fatto morale³⁵.

Anche le arti figurative si fanno portavoce di questo mutamento. Nei quadri di Jean-Baptiste Greuze – come *L'oiseau mort* – il dolore per la perdita di una creatura fragile assume a rivelazione morale, a testimonianza del risveglio emotivo di un'intera civiltà. In questo nuovo orizzonte, l'animale cessa di essere mera appendice biologica, semplice oggetto meccanico come nel modello cartesiano, e si fa soggetto morale, superficie riflettente del nostro stesso sentire.

³² Cfr. V. FERRONE, *Storia dei diritti dell'uomo*, cit., pp. 104-16.

³³ J. RISKIN, *Science in the age of sensibility*, Chicago, University of Chicago Press, 2010, p. 7.

³⁴ Cfr. L. HUNT, *op. cit.*, pp. 29-31.

³⁵ Cfr. A. GARRETT, *Animals and Ethics in the History of Modern Philosophy*, in T. L. BEAUCHAMP, R. G. FREY (a cura di) *The Oxford Handbook of Animal Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 2014, pp. 70-3.



Figura 1. J-B. Greuze (1800 ca.), *L'oiseau mort*, olio su tela, Musée du Louvre, Département des Peintures.

Eppure, a fronte di tale slancio ideale, si dischiude un volto più oscuro e sottile; come osservano Jacques Berchtold e Jean-Luc Guichet, l'Illuminismo intrattiene con la questione animale un rapporto duplice e, in fondo, contraddittorio. Se da un lato apre le porte a un'etica interspecifica, dall'altro rischia di ridurre l'animale a uno specchio narcisistico, un semplice pretesto per l'autoanalisi umana. In questa torsione concettuale – in cui l'animale viene evocato non per sé, ma per ciò che rivela sull'uomo – si manifesta però anche una fecondità inattesa: all'interno della cornice giusnaturalista, l'animale assurge a 'grado zero' dell'umanità, punto di partenza da cui misurare l'evoluzione morale della specie. Spogliato di ogni sovrastruttura culturale, l'animale diventa strumento euristico, soglia con cui l'uomo si pensa al di fuori di sé stesso³⁶. Attraverso questa dialettica, il Settecento ci lascia un'eredità complessa e sfuggente, un gioco di luci e ombre in cui l'animale emerge non tanto come soggetto autonomo, quanto come chiave di volta per decifrare le tensioni morali e filosofiche di un'epoca in profondo travaglio.

Parole d'animali, scopi umani: l'uso strategico della sofferenza animale

Tra i più eccentrici ed eclettici oppositori diretti della teoria cartesiana sull'animale si annovera Jean Meslier, figura tra le più singolari e radicali del panorama filosofico e religioso del XVII secolo. Nato e morto prete di campagna, fu pensatore clandestino, seminatore di idee velenose — e insieme liberatorie — in un'Europa moderna già attraversata da inquietudini profonde. Destinato alla carriera ecclesiastica più per dovere filiale che per intima convinzione, riceve una formazione rigorosa nel seminario di Reims, dove la circolazione delle idee gianseniste lascia un'impronta profonda nell'ambiente, e forse nell'animo stesso del giovane abate³⁷. Tuttavia, già allora avverte in lui un'insofferenza crescente verso i rituali, i dogmi e la vita di una Chiesa che, pur

³⁶ J. BERCHTOLD e J-L. GUICHET, *Introduction*, in J. BERCHTOLD e J-L. GUICHET (a cura di), *L'animal des Lumières*, «Dix-huitième siècle», 42, 2010 pp. 3-18.

³⁷ G. MOËNE, *Jean Meslier, Prêtre Athée et Révolutionnaire*, in «The French Review», 77, 2003, p. 116.

pretendendo di guidare le coscienze, gli appare come un'impalcatura di menzogne, utile solo a consolidare il potere e l'ignoranza³⁸. Il 7 gennaio (verosimilmente del 1689), riceve la nomina a curato della parrocchia di Étrépnigny per volontà dell'arcivescovo Le Tellier. Per quarant'anni esercita il suo ministero in silenzio, tra le mura di una parrocchia anonima, vivendo una doppia vita: all'esterno, il curato devoto e irreprensibile; nell'intimo, un pensatore che scrive – con l'ostinazione di chi sa di non poter mai parlare – un'opera destinata a esplodere solo dopo la sua morte. Quel testo, *Mon Testament*, redatto in tre copie³⁹ e affidato in segreto al destino degli uomini futuri, è un atto d'accusa furente e sistematico contro la religione cristiana, lo Stato monarchico, l'ordine sociale fondato sull'oppressione e sull'ignoranza.

Ma il *Mon Testament* non è solo una denuncia: è anche un'esercitazione filosofica nel senso più radicale del termine, una discesa armata nella notte delle idee. In esso convivono, in una sintesi tesa e originalissima, l'invettiva morale del predicatore laico, la lucidità del materialista e la logica spietata del cartesiano disilluso. La novità del pensiero meslieriano risiede proprio nella capacità di tenere insieme la critica teorica e l'urgenza pratica; egli non si limita a smascherare il cristianesimo come favola fraudolenta, ma ne denuncia soprattutto la funzione storica: strumento di manipolazione collettiva, garanzia della conservazione del potere, giustificazione delle ineguaglianze più feroci.

In questo senso, il rapporto di Meslier con il cartesianesimo è insieme ambiguo e illuminante. Non si tratta di un'adesione: Meslier non è un cartesiano, ma ritiene i '*nos Cartesiens*'⁴⁰ «i più assennati e giudiziosi tra i filosofi devoti a Dio»⁴¹. Tra i sistemi ancora compromessi con l'orizzonte cristiano – e quindi, a suo giudizio, fundamentalmente viziati – quello di Cartesio gli appare come il meno fallace, il più utile, se non altro per il rigore del metodo e per la chiarezza del linguaggio⁴². Il dubbio cartesiano, liberato così dalla sua funzione provvisoria e non più finalizzato a ricostruire una metafisica religiosa, diventa in Meslier una lama implacabile, uno strumento per tagliare alle radici ogni pretesa di verità rivelata⁴³.

È proprio a partire dalla tesi cartesiana dell'animale macchina che Meslier elabora alcune delle pagine più taglienti del suo attacco non solo alla filosofia moderna, ma all'intera civiltà cristiana. In quella che appare, nella sua superficie, come una riflessione sul rapporto tra uomo e animale, egli individua in realtà la chiave di volta per scardinare dall'interno un intero sistema teologico, sociale e politico. Se Cartesio, per salvare la spiritualità umana, riduce gli animali a puri meccanismi privi di sensazione e coscienza, Meslier, con gesto opposto e simmetrico, eleva gli animali per umiliare l'uomo⁴⁴. E, con lui, abbatte l'intero edificio della trascendenza. In questa inversione si condensa il suo progetto filosofico: far crollare le fondamenta del regime spirituale per rivelarne l'origine

³⁸ M. DOMMANGET, *Le Curé Meslier: Athée, communiste et révolutionnaire sous Louis XIV*, Paris, Julliard, p. 22.

³⁹ I. WADE, *The Manuscripts of Jean Meslier's 'Testament' and Voltaire's Printed Extrait*, in «Modern Philology», 30, 1933, pp. 381-82.

⁴⁰ J. DEPRUN, R. DESNÉ, A. SOBOUL (a cura di), *Œuvres de Jean Meslier* (da qui OM), Paris, Anthropos, 1970, vol. 3, pp. 61, 209-366, in particolare Malebranche e Fénelon cfr. A. MAESTRONI, *Meslier lettore di Fenelon*, in «Rivista critica di storia della filosofia», 38, 1983, pp. 131-58.

⁴¹ J. MESLIER, *Mémoire contre la religion*, Paris, Editions Coda, 2006, p. 505; M. DOMMANGET, *op. cit.*, pp. 116-7.

⁴² M. DOMMANGET, *op. cit.*, p. 259.

⁴³ E. VERLEY, *Meslier et les animaux-machines*, in «Revue d'histoire de l'Église de France», 53, 1967, p. 85.

⁴⁴ E. JOY MANUCCI, «*Malheur aux faibles !*», cit., p. 358.

umana, troppo umana, e quindi contingente, arbitraria, ingiusta.

La sua impresa, dunque, è duplice: demolire la religione e al tempo stesso proporre un'alternativa materialista, egualitaria, immanentista, libera da ogni superstizione. L'argomentazione di Meslier si sviluppa infatti secondo tre direzioni complementari: la critica dei principi, l'appello all'esperienza e la denuncia morale⁴⁵. Ciascuna di queste linee non è fine a sé stessa, ma contribuisce a sgretolare un tassello fondamentale del potere costituito in cui la tesi di decostruzione dell'idea di animale macchina gioca un ruolo fondamentale. È su questo terreno, in apparenza tecnico e biologico, che si combatte in realtà una battaglia totale contro il dualismo cartesiano, la teologia cristiana e l'ordine sociale dell'*Ancien Régime*⁴⁶.

Nel primo livello, Meslier contesta i principi fondativi del pensiero cartesiano, in particolare la distinzione tra *res cogitans* e *res extensa*. A suo giudizio, questo dualismo è il vero peccato originale della filosofia moderna: attribuire alla mente un'origine separata dalla materia, cercare in un principio esterno ciò che è già pienamente spiegabile nella natura⁴⁷. La materia, per Meslier, non è una passiva estensione geometrica, come vuole Cartesio, ma una realtà viva, attiva, modificabile, dalla quale scaturiscono tutte le facoltà che l'uomo attribuisce a un'anima immateriale. I corpi viventi provano passioni, agiscono, soffrono, desiderano: sono materia cosciente, non involucro di un principio ultraterreno⁴⁸. La mente, la volontà, la coscienza non sono realtà separate, ma espressioni della materia stessa, che non è mera estensione passiva bensì materia viva, sensibile, capace di azione e trasformazione. In questo senso, il materialismo di Meslier si pone non solo contro il dualismo spiritualista, ma anche contro l'impoverimento meccanicistico della materia moderna: essa non è una struttura geometrica morta, ma è il reale stesso nella sua potenza, nel suo movimento, nel suo dolore. È su questo terreno che prende forma la sua critica più incisiva al cartesianesimo, non da un punto di vista esterno, ma da dentro la sua stessa architettura teorica. Il punto di rottura è rappresentato dalla teoria dell'animale: è proprio qui che Meslier individua l'emblema della violenza concettuale insita nel dualismo cartesiano. La sensibilità animale, misconosciuta e negata, è elevata da Meslier a principio critico della filosofia: è il corpo dell'animale, con la sua carne viva e vulnerabile, a denunciare l'infondatezza dell'illusione spiritualista.

La seconda linea argomentativa si fonda sull'esperienza, su ciò che si vede, si sente, si tocca. Meslier smaschera l'assurdità della tesi cartesiana sull'animale macchina con una serie di domande tanto semplici quanto devastanti: se gli animali non provassero nulla, perché la natura avrebbe dato loro occhi per vedere, orecchie per sentire, bocche per gustare, cervelli per pensare? «Che illusione! Che fantasia! Che follia!»⁴⁹, esclama con forza. Le macchine non provano emozioni né pensieri, ma gli animali – lo si vede ogni giorno – reagiscono, soffrono, si guidano, comunicano. L'esperienza quotidiana è sufficiente a smentire il dogma metafisico: gli animali non sono oggetti, non sono strumenti, e non possono essere trattati come tali. In questo rovesciamento del paradigma cartesiano, Meslier afferma la piena continuità tra uomo e animale, e scardina con essa la possibilità stessa di un'anima immortale, di un mondo ultraterreno, di un Dio separato dalla natura. La verità, insita nella natura stessa dell'animale, e dunque autoevidente, è

⁴⁵ E. VERLEY, *op. cit.*, p. 75.

⁴⁶ E. DE FONTENAY, *Le Silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Paris, Fayard, 1999, p. 256.

⁴⁷ OM, vol. 3, pp. 31-3.

⁴⁸ OM, vol. 2, pp. 446-74.

⁴⁹ OM, vol. 3, p. 93.

che non esiste un Dio, non esiste un 'altro' ma esiste l'esperienza della sofferenza e dell'ingiustizia, tanto metafisica quanto sociale.

Da qui prende le mosse la terza forma della critica, la più potente e radicale: quella morale e politica. Meslier denuncia come la tesi dell'animale non sia solo un errore filosofico, ma una giustificazione teorica della violenza, un'ideologia che legittima il dominio – prima sugli animali, poi sugli uomini. Quando egli racconta con orrore la 'festa dei gatti', in cui gli animali vengono impiccati in piazza per puro divertimento⁵⁰, non si limita a stigmatizzare la crudeltà: dimostra che essa «soffoca ogni sentimento di gentilezza e benevolenza nel cuore degli uomini»⁵¹, rendendo gli esseri umani insensibili alla sofferenza e docili all'oppressione. La violenza esercitata contro gli animali è la pedagogia della violenza politica. Non a caso, Meslier afferma che le religioni sono create per mantenere l'uomo schiavo, e che i potenti abusano della semplicità e dell'ignoranza dei popoli, promettendo ricompense immaginarie in cambio di sofferenze reali.⁵² La religione, così come il dualismo cartesiano, non fa che dividere e giustificare: dividere il corpo dall'anima, il povero dal ricco, l'uomo dal creato, e giustificare queste gerarchie come naturali o volute da Dio.

È proprio attraverso la figura dell'animale che Meslier compie la torsione più profonda del suo pensiero, quella che trasforma la polemica filosofica in un vero progetto di distruzione dell'ordine simbolico, morale e politico dell'*Ancien Régime*. L'animale, nella sua sofferenza muta e nella sua capacità sensibile di patire, diventa la leva con cui sollevare l'intero edificio metafisico e teologico della società cristiana. Il gesto più radicale di Meslier consiste nello spostare il baricentro del discorso teologico-filosofico: non è Dio a motivare l'esistenza del mondo, è la sofferenza del mondo – e in primo luogo quella animale – a smentire l'esistenza di Dio. L'animale diventa il punto di rottura e di passaggio, l'elemento scandaloso che fa esplodere le finzioni religiose e dischiude la possibilità di un pensiero materialista non più meccanico ma affettivo, incarnato, sensibile⁵³. Con questo gesto, egli compie una trasvalutazione completa della metafisica: non più l'anima a fondare la dignità dell'essere, ma la capacità di soffrire; non più l'uomo come immagine di Dio, ma l'animale come specchio dell'uomo e del suo potere. L'animale, da oggetto negato, si fa oggetto filosofico. E con esso, tutta la realtà materiale acquista finalmente voce, corpo, gravità. È a partire da questo nuovo paradigma, che Meslier può affermare: «Alla favola religiosa non bisogna sostituire una favola profana, ma a tutte le favole la realtà materiale»⁵⁴. E quella realtà, quella più indiscutibile e scandalosa, è la sofferenza degli innocenti – uomini o animali che siano.

Dopo la morte di Jean Meslier, avvenuta nel 1729, il manoscritto del *Testament* sembra perdersi tra le pieghe del tempo, fino a ricomparire nel 1762, quando Voltaire ne pubblica un estratto. Tuttavia, l'operazione voltaireana non è neutrale: egli espunge con cura le sezioni più esplicitamente atee, rimodellando il testo per veicolare un messaggio di stampo deista. In questa versione rielaborata, la figura dell'animale non è più utilizzata per argomentare l'inesistenza di Dio, ma diviene invece strumento di critica al giudaismo

⁵⁰ Cfr. R. DARNTON, *Grande massacro dei gatti altri episodi della storia culturale francese*, tr. it. Milano, Adelphi, 1988 (orig. *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*, 1984), pp. 109-11; M. DOMMANGET, *op. cit.*, pp. 58-9; OM, vol. 3, pp. 373-4.

⁵¹ OM, vol. 1, p. 216.

⁵² OM, vol. 2, pp. 15-146.

⁵³ M. DOMMANGET, *op. cit.*, p. 261.

⁵⁴ OM, vol. 3, pp. 196-7 e F. BRION, *La sagesse colérique de Jean Meslier, prêtre athée et parrhêsiaïste*, in «Cahiers philosophiques», 120, 2009, p. 53.

e alle atrocità – morali e materiali – contenute nell'Antico e nel Nuovo Testamento⁵⁵.

Più in generale, il rapporto di Voltaire con la questione animale costituisce un ambito ricco e stratificato, oggetto di numerose indagini, soprattutto in relazione alla sua – non sempre lineare – adesione al vegetarianismo durante il soggiorno a Ferney⁵⁶. Tuttavia, sarebbe riduttivo leggere questa attenzione esclusivamente in chiave dietetica o morale: essa affonda piuttosto le sue radici in una più ampia riflessione filosofica, che investe la metafisica, l'etica, la politica, e che trae ispirazione da una pluralità di fonti. Tra queste, oltre il già citato *Testament*, spiccano le opere di Porfirio e gli scritti pitagorici, che già ponevano in discussione la legittimità dell'uccisione animale e l'arroganza umana di fronte alla vita non umana. Ma altrettanto significativa fu, negli anni Quaranta del Settecento, la scoperta dell'India e della religione dei Brahmani⁵⁷, la quale offriva un esempio di civiltà fondata sul rispetto della vita in tutte le sue forme, in contrasto stridente con la brutalità dei costumi occidentali⁵⁸. È quindi sulla scorta di questo dialogo interculturale e filosofico che Voltaire elabora una visione dell'animalità non più subordinata alla logica della dominazione, ma capace di interrogare l'ethos stesso dell'uomo occidentale⁵⁹. Molto interessanti in questo senso sono i testi in cui l'animale compare non solo come oggetto di riflessione ontologica, ma soprattutto come figura strategica all'interno di una più ampia critica delle istituzioni religiose e sociali. L'animalità, in tal senso, non è un semplice tema tra gli altri, ma diventa un nodo attraverso cui Voltaire mette a nudo le contraddizioni della civiltà occidentale, i suoi miti fondativi e i suoi dispositivi di potere: in questa prospettiva, il nesso tra questione animale e anticlericalismo assume un'importanza centrale.

Il primo passo di questa decostruzione consiste nel rifiuto radicale, come fece Meslier prima di lui, della concezione cartesiana dell'animale macchina. Voltaire, attraverso testi diversi e distanti nel tempo, dal *Traité de métaphysique*⁶⁰, al *Philosophe ignorant*⁶¹, dalle *Lettres philosophiques*⁶² agli articoli enciclopedici⁶³, non cessa di combattere l'idea che gli animali siano automi privi di coscienza⁶⁴. Il suo tono, spesso ironico e caustico, mira a ridicolizzare i sostenitori di questa tesi, mostrando l'assurdità di una concezione che nega l'evidenza dei sensi⁶⁵. In particolare, nel *Dictionnaire philosophique*, Voltaire si scaglia con veemenza contro Cartesio e i suoi epigoni, accusandoli di 'vergogna' per aver

⁵⁵ Cfr. OM, vol. 3, pp. 431-88 e A. SUTCLIFFE, *Judaism in the Anti-Religious Thought of the Clandestine French Early Enlightenment*, in «Journal of the history of ideas», 64, 2003, p. 116.

⁵⁶ R. GALIANI, *Voltaire, Porphyre et les animaux*, in «Studies on Voltaire and the Eighteenth Century», 199, 1981, pp. 125-38; C. MERVAUD, *Voltaire à table*, Paris, Desjonquères, 2015; R. LARUE, *Le végétarisme dans l'œuvre de Voltaire (1762-1778)*, in «Dix-huitième siècle», 42, 2010, pp. 19-34.

⁵⁷ R. LARUE, *op. cit.*, p. 26.

⁵⁸ M. FOURCADE e I. G. ŽUPANOV (a cura di), *L'Inde des Lumières. Discours, histoire, savoirs (XVIIe-XIXe siècle)*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2013; E. T. ANNANDALE, *The publication of Voltaire's dialogue entre un brachmane et un jésuite*, in «Romance notes», 21, 1980, pp. 76-82; L. ROCHER (a cura di), *Ezourvedam: a French Veda of the eighteenth century*, Amsterdam, John Benjamins, 1984, pp. 77-84.

⁵⁹ Cfr. C. MERVAUD, *Bestiaires de Voltaire*, in «Studies on Voltaire and the Eighteenth Century», 6, 2006, pp. 1-200.

⁶⁰ *Œuvres complètes de Voltaire* (da qui OCV), Paris, Garnier, 1883, vol. 22, pp. 191, 202-205, 213-4, 216.

⁶¹ OCV, vol. 26, pp. 47-96.

⁶² OCV, vol. 22, pp. 123-6.

⁶³ OCV, vol. 17, pp. 565-7.

⁶⁴ Cfr. C. MERVAUD, *op. cit.*, p. 24.

⁶⁵ C. BORGHIERO, *Voltaire en face des cartésiens*, in «Studies on Voltaire and the Eighteenth Century», 10, 2006, pp. 173-92.

affermato che le bestie non abbiano né conoscenza né sentimento⁶⁶. A differenza dei metafisici razionalisti, Voltaire adotta un metodo empirista e sensibilibista: per lui, come per Meslier, la sensibilità degli animali non è qualcosa da dedurre logicamente, ma una realtà immediatamente accessibile all'osservazione. Gli animali soffrono, gioiscono, temono, ricordano; in questo senso, l'argomento voltairiano è tanto più forte quanto più si appella all'esperienza comune, scardinando così l'apparente razionalità delle dottrine filosofiche che vorrebbero negare l'evidenza del sentire animale⁶⁷. A differenza di Meslier, per Voltaire la sensibilità nei confronti dell'animalità non conduce a una negazione radicale di Dio, ma piuttosto a una messa in discussione della volontà di dominio e della tracotanza contenute nella scrittura vetero- e neotestamentaria, nonché nelle religioni che da essa hanno preso forma. In Voltaire, dunque, la critica all'antropocentrismo religioso non si traduce in ateismo, ma in un deismo disincantato, che cerca di separare la figura di Dio dalla violenza compiuta in suo nome. Un nodo centrale di questa riflessione riguarda la nozione stessa di anima, il cui fondamento teologico e antropocentrico Voltaire mette radicalmente in discussione. L'anima, un tempo intesa come principio vitale condiviso da tutti gli esseri viventi, è stata nel tempo sequestrata dall'uomo, rivestita di razionalità e immortalità, e posta in opposizione alla mera vita animale⁶⁸. L'uomo, incapace di accettare la propria fragilità e somiglianza con gli altri esseri viventi, si è inventato un'anima che lo rendesse simile a Dio, e dissimile dall'animale. Ma, osserva Voltaire, non esiste nessuna prova reale di questa pretesa superiorità: anzi, in molti casi gli animali si mostrano più morali, più affettuosi e più coerenti dell'uomo⁶⁹. L'animale, quindi, non solo mette in discussione le gerarchie ontologiche imposte dalla metafisica, ma diventa anche uno specchio critico dell'umanità stessa: nella misura in cui l'animale è umanizzato, è l'uomo che viene animalizzato⁷⁰.

Questa strategia di ribaltamento trova uno dei suoi bersagli principali nella religione. Per Voltaire, la religione istituzionale, e in particolare quella ebraico-cristiana, ha svolto un ruolo centrale nella costruzione di un immaginario in cui l'animale è reso sacrificabile, legittimamente uccidibile, ridotto a puro mezzo. Ma questa violenza ritualizzata e canonizzata non si esaurisce nell'atto di sacrificare la bestia: come per Meslier, è proprio attraverso l'animale che si allena l'occhio alla violenza, si abitua il cuore all'ingiustizia, si costruisce una soggettività che accetta l'orrore come norma. Questo elemento è centrale nella sua critica alle religioni rivelate, in cui il ricorso al sacrificio animale viene descritto come una pratica barbara, superstiziosa e crudele: nella *Bible enfin expliquée*⁷¹, Voltaire cita casi tratti dalla Bibbia, dal Levitico e da altri testi sacri, per mostrare come la religione abbia legittimato comportamenti aberranti – tra cui sacrifici sanguinosi e persino rapporti sessuali tra umani e animali – che egli interpreta come il segno di una degenerazione della ragione religiosa in superstizione brutale.

Questa linea di pensiero viene ulteriormente sviluppata nella parte introduttiva dell'*Essai sur les mœurs*,⁷² dove Voltaire mostra come l'idolatria e il fanatismo abbiano

⁶⁶ OCV, vol. 17, pp. 137-41.

⁶⁷ R. LARUE, *op. cit.*, p. 19.

⁶⁸ OCV, vol. 17, pp. 149-54.

⁶⁹ R. LARUE, *op. cit.*, pp. 19-24.

⁷⁰ R. GIRAUD, *Rousseau and Voltaire: The Enlightenment and Animal Rights*, in «Between the Species», 1, 1985, p. 6.

⁷¹ OCV, vol. 30, pp. 96, 120.

⁷² «Les hommes auraient été trop heureux s'ils n'avaient été que trompés ; mais le temps, qui tantôt corrompt les usages et tantôt les rectifie, ayant fait couler le sang des animaux sur les autels, des prêtres, bouchers accoutumés au sang, passèrent des animaux aux hommes ; et la superstition, fille dénaturée de la

portato non solo alla strumentalizzazione dell'animale, ma anche alla giustificazione di sacrifici umani. Nei suoi testi, Voltaire descrive con ironia e orrore migliaia di animali sgozzati nei templi, vittime di una teologia crudele che pretende di placare la collera divina con il sangue. Ma questa scena sacrificale è solo la prima faccia di un meccanismo più vasto. L'animale, immolato sull'altare, è la maschera dell'uomo oppresso: parlando della bestia, Voltaire allude all'individuo che vive sotto il dominio del clero, all'essere umano ridotto al rango di strumento, di vittima, di corpo disponibile al potere. Ciò emerge con chiarezza nel *Traité sur la tolérance*, dove l'animale assume il ruolo di doppio dell'uomo comune: il contadino ignorante, la donna schiava, il popolo manipolato, insomma chiunque sia privo di voce e di potere⁷³. La compassione negata all'animale diventa l'anticamera dell'ingiustizia tollerata nella società. Nel passo dedicato all'intolleranza nell'ebraismo, Voltaire richiama il patto negato alle bestie – ovvero l'estensione del patto che Noè stipulò con Dio, che proibiva di nutrirsi del sangue degli animali – un'estensione paradossale della razionalità animale che serve a mettere in luce le contraddizioni della religione⁷⁴. Nel medesimo passaggio, Voltaire utilizza la crudeltà come strumento per screditare la religione giudaica, accusandola di atrocità inconcepibili per un popolo eletto da Dio. Partendo dalla condanna ingiusta di Jean Calas, Voltaire analizza così tutti i casi in cui la violenza, alimentata dal fanatismo religioso, si manifesta con estrema durezza. Se originariamente il trattato è un appello in difesa di un uomo perseguitato per le sue convinzioni religiose, la riflessione volteriana si trasforma in un vibrante atto d'accusa contro gli abusi della giustizia e contro ogni forma di fanatismo.

È in questa direzione che si deve leggere anche il rifiuto della 'scala degli esseri'⁷⁵, quell'ordinamento gerarchico che vorrebbe disporre l'intera creazione in un ordine ascendente, dal minerale all'uomo, fino agli angeli e a Dio. Voltaire rifiuta questa costruzione come una finzione metafisica priva di base scientifica: la natura, secondo lui, è troppo varia, troppo complessa, troppo imprevedibile per essere ridotta a uno schema rigido e lineare. Ma, soprattutto, tale scala non descrive la realtà: la produce⁷⁶. Essa legittima una visione piramidale del mondo in cui l'uomo occupa la cima e l'animale il fondo, riflettendo così le stesse disuguaglianze che strutturano la società umana⁷⁷. In questo modo, la gerarchia tra gli esseri si trasforma in gerarchia tra gli uomini: chi è considerato 'più vicino all'animale' – per religione, sesso, condizione sociale – può essere dominato, escluso, sfruttato. È questo il punto in cui la critica all'animalità incrocia la critica alla società.

Il *Dialogue du chapon et de la poularde* rappresenta, in tal senso, un esempio paradigmatico della capacità voltairiana di utilizzare la figura animale per svelare l'ipocrisia dei costumi umani. Due animali da cortile, castrati e ingrassati per soddisfare i palati dei nobili, dialogano sul destino riservato loro dalla società. La loro conversazione, ironica e amara, mette in luce la crudeltà di un sistema che fa della violenza un'abitudine, della mutilazione una necessità, della sofferenza un dettaglio

religion, s'écarter de la pureté de sa mère, au point de forcer les hommes à immoler leurs propres enfants, sous prétexte qu'il fallait donner à Dieu ce qu'on avait de plus cher.». OCV, vol. 11, p. 103.

⁷³ OCV, vol. 25, p. 40.

⁷⁴ OCV, vol. 25, p. 70 n 7.

⁷⁵ OCV, vol. 18, pp. 123-5.

⁷⁶ Cfr. A. O. LOVEJOY, *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*, Cambridge, Harvard university press, 1936, pp. 64, 219-20, 260-2; e contro la necessità metafisica Cfr. F. M. KNEER, *The chain of becoming. The philosophical tale, the novel, and a neglected realism of the Enlightenment : Swift, Montesquieu, Voltaire, Johnson, and Austern*, New York, Columbia university press, 1983, pp. 195-216.

⁷⁷ E. DE FONTENAY, *op. cit.*, p. 596.

trascurabile. Ma ciò che rende questo testo così potente non è solo la denuncia della sofferenza animale, quanto il modo in cui questa denuncia si intreccia con una critica più ampia al potere, alla religione, alla tradizione. L'animale parlante non è semplicemente un pretesto letterario: è una voce che smaschera la brutalità travestita da civiltà⁷⁸. Questa medesima allegoria viene ripresa e ulteriormente articolata in *Le Taureau blanc*⁷⁹, dove l'animale non è più solo una figura sacrificata, ma un soggetto cosciente. Nel racconto, Nabucodonosor trasformato in toro bianco attraversa una serie di umiliazioni e incomprensioni, fungendo da specchio parodico delle deformazioni del potere e della saggezza quando filtrate attraverso la superstizione e l'autorità religiosa, ma anche da emblema della condizione umana offesa nella sua dignità e nel suo desiderio di verità⁸⁰. Anche qui, Voltaire unisce il tema dell'animalità alla critica dell'autorità religiosa, mostrando come la trasformazione dell'uomo in animale sia una metafora della degradazione a cui conduce il fanatismo. L'animale, simbolo dell'altro per eccellenza, rivela così la verità dell'umano: nella misura in cui viene zittito, maltrattato, sacrificato, egli diventa lo specchio della vittima umana, della follia istituzionalizzata e della crudeltà giustificata da scritture e riti. L'animale non è l'essere umano: è ciò che si diventa quando ci si lascia addomesticare dalla religione e dalla tradizione.

Negli stessi anni in cui Voltaire attacca con veemenza la religione giudaica e cristiana, un'altra figura sta elaborando una propria e singolare visione intellettuale: si tratta di Nicolas-Edme Rétif, scrittore prolifico e controverso, destinato a diventare uno degli avversari più acuti e implacabili del marchese de Sade. Rétif nasce nel 1734 a Sacy, figlio di un agiato proprietario terriero trascorre l'infanzia e la giovinezza nel podere familiare, noto come La Bretonne. Inizialmente indirizzato verso la carriera ecclesiastica, frequenta un collegio a Vermenton, ma ben presto emergono i segni di una natura profondamente inquieta, insofferente a ogni forma di disciplina imposta. La sua indole ribelle e libertina segna così una netta frattura con le aspettative familiari e lo conduce a una vita incerta e priva di stabilità. In fuga da un destino già scritto, Rétif si trasferisce ad Auxerre, dove intraprende l'apprendistato nella tipografia di François Fournier. È proprio nella bottega di Fournier che Rétif inizia a padroneggiare l'arte tipografica, destinata a divenire per lui non soltanto un mestiere, ma il mezzo privilegiato attraverso cui esprimere e diffondere la propria visione del mondo⁸¹. Spirito appassionato dell'Illuminismo, fervente ammiratore di Rousseau e Voltaire, Rétif si dedica instancabilmente alla scrittura, affrontando i temi più disparati con uno zelo quasi enciclopedico. La sua produzione letteraria spazia dai romanzi autobiografici – tra cui spicca il monumentale *Monsieur Nicolas, ou Le Cœur humain dévoilé*, in cui l'autore svela con disarmante franchezza i moti più intimi dell'animo umano – ai romanzi erotici, come *Le Paysan perversi, ou Les Dangers de la ville*, ispirato alla *Pamela* di Samuel Richardson, ma declinato secondo una sensibilità più realistica e disillusa. Accanto alla narrativa, Rétif si distingue anche per un'intensa attività di riflessione sociale e progettualità riformatrice. In *Le Pornographe*, propone un'originale riforma del sistema della prostituzione, mentre in *L'Andrographe* delinea un vasto piano di regolamentazione dei costumi, concepito come un codice morale destinato all'intera Europa, con l'ambizioso intento di contribuire al

⁷⁸ OCV, vol. 25, pp. 119-20.

⁷⁹ OCV, vol. 21, pp. 483-510.

⁸⁰ Cfr. C. MERVAUD, *op. cit.*, pp. 158-67.

⁸¹ Cfr. R. LANSSELLE, *Rétif de la Bretonne, ou la folie sous presse. (S')écrire, (s')inscrire, (s')imprimer*, in «Essaim», 16, 2006, pp. 65-87.

bene universale⁸².

L'avvento della Rivoluzione francese segna per Rétif un periodo di crisi: viene più volte arrestato e le sue opere – già vendute con difficoltà – smettono di essere acquistate. Per sopravvivere, installa in casa una piccola tipografia per stampare in proprio i suoi testi, investendo tutte le sue risorse in questa attività. Recentemente, fra tutta questa sterminata produzione letteraria, ha ottenuto un rinnovato interesse un romanzo in particolare: *La Découverte australe*, un'opera utopica che ha stimolato nuove riflessioni critiche e storiche. La vicenda narra la storia d'amore tra il popolano Victorin e la nobile Christine: per sposarla, Victorin progetta con il suo servitore Jean Vezinier una macchina volante, usata per rapire Christine e condurla a Mont-Inaccessible, dove fonda una comunità utopica che in vent'anni cresce fino a contare più di trecento membri.

Volendo ampliare il proprio regno, Victorin intraprende un viaggio verso i Mari del Sud insieme al figlio minore, Alexandre, alla ricerca di nuove terre da conquistare. Durante questa spedizione, si imbattono in un vasto arcipelago popolato da creature meravigliose e inquietanti: esseri ibridi, a metà strada tra l'uomo e l'animale — uomini-cane, uomini-maiale, uomini-toro, e altri ancora. Nel corso dell'esplorazione, ogni coppia appartenente a queste specie viene catturata e condotta sull'isola madre, dove ha inizio un processo di 'civiltà': le componenti animali vengono progressivamente represses, mentre si conservano e si affinano unicamente quei tratti ritenuti virtuosi. Come osserva acutamente Laurent Loty, *La Découverte australe* si configura non solo come un'opera letteraria di finzione, ma anche come un sofisticato strumento speculativo: un laboratorio narrativo in grado di prefigurare un'ipotesi trasformista e di anticipare – con sorprendente anticipo rispetto alla sua formalizzazione concettuale nel secolo successivo – un'utopia coloniale ed eugenetica⁸³. I discendenti di Victorin giungono infine alla scoperta della Megapatagonia, un continente opposto all'Europa, situato all'estremità opposta del globo. In questo luogo remoto, incontrano Noffub (anagramma trasparente di Buffon), il quale introduce gli uomini volanti al complesso sistema politico, metafisico ed etico dei megapatagoni. Tale sistema si fonda su una concezione della natura incentrata sulla continuità tra le specie e su un ordine radicalmente egualitario e antitirannico, in cui l'umanità non occupa più una posizione centrale nel cosmo, ma si riconosce come parte integrante della 'grande catena dell'essere'⁸⁴. A conclusione di questo percorso filosofico, i protagonisti decidono di redigere una costituzione per il loro regno, basata su principi di uguaglianza, virtù nei costumi e comunanza tra le specie, sintetizzando così l'ideale utopico, eugenetico e coloniale insito nel racconto.

All'interno dell'opera si colloca un inserto di notevole rilievo intellettuale e simbolico: la *Lettre d'un singe aux animaux de son espèce*. In questo scritto, César-singe – una scimmia ibrida, nata dall'unione tra una donna di Malacca e un babbuino – prende la parola per raccontare la propria vicenda esistenziale. César narra la sua adozione da parte di una nobile dama, la quale, con rara sensibilità, lo educa all'arte della lettura e della scrittura, risvegliando in lui non solo la facoltà razionale, ma anche la dimensione

⁸² J. M. GOULEMOT, *Utopies Pré-Révolutionnaires et Discours Réglementaires: Le Cas Rétif de La Bretonne*, in «Revue européenne des sciences sociales», 27, 1989, pp. 99-100.

⁸³ L. LOTY, *La découverte australe (1781) : une utopie évolutionniste et eugéniste*, in «Études rétiviennes», 4-5, 1986, p. 33.

⁸⁴ Questa volta, in chiave antigerarchica, la grande catena degli esseri viene proposta come un continuum in cui tutte le forme di vita – minerali, vegetali e animali – sono interconnesse e ugualmente degne di rispetto, riprendendo idee che trovano la loro radice non solo in Buffon ma anche in scritti precedenti come il *Telliamed* di Benoît de Maillet. Cfr. D. COWARD, *The Philosophy of Restif de La Bretonne*, in «Studies on Voltaire and the Eighteenth Century», 283, 1991, p. 430.

affettiva e morale. Attraverso questa lettera, egli si propone di denunciare con forza le atrocità perpetrate dagli esseri umani nei confronti del mondo animale, rivendicando al contempo l'urgenza di una riforma sociale autentica e profonda.⁸⁵ L'intento di questo testo appare chiaramente delineato già nell'*Avis sur les pièces*, dove viene esplicitata la sua funzione testimoniale: dare voce, attraverso un essere naturale, alle disuguaglianze e alle ingiustizie che dominano la società umana. Una società che, invece, dovrebbe fondarsi sui principi fondamentali dell'uguaglianza, della fraternità e della solidarietà universale⁸⁶.

César non è soltanto il protagonista della *Lettre*, ma anche l'autore di un testo che, come sottolinea il prefatore, svela il significato più profondo dell'intera *Découverte australe*. In esso si manifesta la consapevolezza dell'origine animale dell'uomo, la lucida constatazione della sua disumanità verso i propri simili – siano essi umani, animali o ibridi – e, insieme, l'apertura a una possibilità utopica: una speranza realizzata nelle terre australi, dove prende forma una confraternita politica in armonia con l'ordine naturale, fondata sulla continuità tra le specie e sulla reciproca coesistenza⁸⁷. La *Lettre d'un singe* si iscrive pienamente nella tradizione settecentesca del 'selvaggio filosofo' o del 'critico esterno', offrendo uno sguardo decentrato e ironico sulla civiltà europea, in maniera analoga a quanto proposto da Denis Diderot nel *Supplément au Voyage de Bougainville*⁸⁸ nonché da numerosi altri testi dell'epoca che mettono in discussione il mito del progresso. La radicalità della sua critica si nutre chiaramente del pensiero di Jean-Jacques Rousseau, in particolare dei *Discours sur les sciences et les arts* (1750) e del *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), nei quali si afferma una visione profondamente anti-progressista e una lettura morale della storia come perdita irreparabile dell'innocenza originaria⁸⁹.

Riprendendo un tema centrale della letteratura filosofica settecentesca, César celebra paradossalmente l'ignoranza, non come semplice mancanza di sapere, ma come forma di saggezza protettiva. Egli afferma: «L'ignoranza è certamente un'imperfezione; essa può essere pericolosa, ma la scienza ha dei rischi che mi inquietano. Il più antico e sacro tra i Libri degli uomini insegna che c'era un albero della conoscenza del bene e del male, dal quale l'uomo non dovrebbe cibarsi per restare libero dalle pene della vita e vivere in eterno»⁹⁰. In queste parole, riecheggia una diffidenza profondamente rousseauiana nei confronti del sapere come fattore corruttore dell'innocenza e come origine della caduta dell'uomo.

La lettera prosegue con un'accusa severa e senza indulgenze nei confronti del comportamento dell'essere umano verso gli altri animali, suoi fratelli naturali. Tale comportamento, contrassegnato da una crudeltà sistematica, non solo perpetua la sofferenza altrui, ma si ritorce inevitabilmente contro colui che la esercita, generando un ciclo vizioso di violenza e alienazione⁹¹. Da questa follia, osserva César, germinano le

⁸⁵ L. LOTY, *Un Homme-singe et un Homme-de-nuit à l'origine d'une anthropologie satirique, transformiste et progressiste*, in «Études rétiviennes», 52, 2020, p. 201.

⁸⁶ R. DE LA BRETONNE, *La découverte australe par un homme volant* (da qui DC), Leïpsick, vol. 3, *Avis sur les pièces*, pp. 6-9.

⁸⁷ M. MENIN, *Animalità, compassione e alterità in Restif de La Bretonne. Una lettura incrociata della Lettre d'un singe e della Découverte australe*, in «Intersezioni, rivista di storia delle idee», 2, 2023, pp. 189-206.

⁸⁸ L. LOTY, *Un Homme-singe*, cit., pp. 196-7.

⁸⁹ Cfr. M. MENIN, *op. cit.*, pp. 192-3.

⁹⁰ DC, vol. 3, *Lettre d'un Singe*, p. 23.

⁹¹ DC, vol. 3, *Lettre d'un Singe*, p. 31.

strutture artificiali della società umana: le disuguaglianze sociali, le norme coercitive, le leggi oppressive, i pregiudizi morali, la vergogna e, non da ultimo, i divieti sessuali – da Rétif definiti come l'autentico orrore del Creato. Muovendosi all'interno di questo impianto critico, César si propone di esaminare puntualmente ciascuno di questi aspetti, articolando un discorso che parte da una radicale messa in discussione della religione e della sua morale normativa. Da lì, la sua analisi si estende alla denuncia della disuguaglianza sociale, fondata sulla concentrazione della ricchezza nelle mani di pochi e sulla miseria diffusa tra i molti. Infine, l'Uomo-scimmia mette sotto accusa l'intrico di poteri che gravano sull'individuo moderno: il potere divino, quello naturale e quello temporale, spesso in contraddizione tra loro, e tutti egualmente responsabili della soggezione dell'essere umano e dell'infelicità che ne deriva⁹². Una particolare veemenza è riservata, all'interno della *Lettre*, alla condanna della schiavitù dei *nègres* e agli abusi sistemici che ne derivano. È proprio in questo passaggio che la connessione profonda tra animalità, diritti e legittimazione coloniale si fa esplicita e centrale. L'argomentazione di Rétif si fa netta, priva di ambiguità: la sua scrittura si trasfigura in un'arma, una spada affilata brandita contro l'ingiustizia, impiegata per smascherare la brutalità di un sistema che riduce esseri umani, uguali per dignità e appartenenza alla specie, al rango di bestie da soma. Il parallelismo tra *nègres* e *animaux* è reiterato con costanza e rigore: ogni forma di violenza inflitta agli animali trova la propria tragica eco nelle sofferenze inflitte agli esseri umani più marginalizzati. La metafora zoologica, lungi dall'essere degradante, diventa qui uno strumento di denuncia, volto a rivelare l'ipocrisia di una civiltà che si proclama razionale e illuminata, ma che fonda la propria prosperità sull'assoggettamento dei corpi 'altri'. In uno dei passaggi più intensi e provocatori della lettera, César si rivolge direttamente al lettore con toni che mescolano sarcasmo e rivelazione etnologica: «Voi sapete – o forse non sapete, poiché vedete senza davvero vedere, come spesso accade a voi altri – che esistono uomini di due colori: neri e bianchi. I neri sono i più antichi, se ha ragione l'Uomo-*Buffon* con la sua teoria fondata sul calore del centro della Terra. E anche qualora si sbagliasse, a me pare evidente che questo animale pericoloso, l'uomo, sia originario delle stesse terre da cui provengono anche noi scimmie, cioè l'Asia o l'Africa. I nostri rapporti con lui ne costituiscono una mezza prova»⁹³. Attraverso questo ragionamento, Rétif – per bocca dell'Uomo-scimmia – compie un gesto radicale: destabilizza le gerarchie dell'antropocentrismo, ricollegando l'uomo alla sua animalità originaria e riconducendo l'umano a un'origine geografica condivisa con i non-umani. Il calore dei tropici non è percepito come luogo di 'decadenza' o 'primitività', viene riabilitato come culla della vita e della naturalezza. La denuncia della schiavitù non si limita così a un piano morale, ma si estende a una riflessione sulla genealogia dell'umanità, rifiutando le logiche coloniali e razziali che giustificano il dominio. Il parallelismo tra condizione animale e condizione servile prosegue con coerenza nelle pagine successive, dove la scimmia – voce narrante e testimone incarnata – rievoca le violenze e i soprusi subiti per mano degli uomini, ponendoli in diretta analogia con le sofferenze inflitte quotidianamente agli schiavi. Attraverso la sua esperienza, il testo denuncia un sistema in cui l'arbitrio del potere si esercita con eguale brutalità su tutte le

⁹² Anche Rétif crede nell'istanza materialista che vede uomo e animale accomunati dalla medesima necessità, ma rifiuta la visione meccanicistica di Cartesio, opponendo invece l'idea che la materia, opportunamente organizzata, sia capace di pensiero e intelligenza, e che ogni creatura possieda una scintilla di spiritualità e vitalità animata. Cfr. D. COWARD, *op. cit.*, p. 438.

⁹³ DC, vol. 3, *Lettre d'un Singe*, p. 52.

forme di alterità, siano esse biologiche, culturali o sociali⁹⁴. È l'uomo bianco, separato dagli altri unicamente dal colore della pelle, a manifestare i tratti più ferini e diabolici⁹⁵. Ma il testo si configura, anche, come un continuo dialogo intertestuale con l'intera *Découverte australe*. Le immagini e le parole che rappresentano gli Uomini-Animale assumono infatti una valenza ambivalente: da un lato, essi incarnano creature ibride in cammino verso l'«umanizzazione», intesa come compimento superiore dell'animalità stessa⁹⁶; dall'altro, evocano l'idea di razze meticce, nate da incroci fecondi tra gruppi differenti – immagine che riflette la profonda convinzione di Rétif nell'interfertilità universale come principio fondativo dell'umanità⁹⁷. Il romanzo si offre così come una riflessione ambigua, al tempo stesso speculativa e politica, sulle applicazioni pratiche e sulle implicazioni morali delle ricerche condotte nei laboratori antropologici d'Europa, le colonie. Criticando i fondamenti dell'ordine monarchico e aristocratico, Rétif propone una nuova organizzazione sociale ispirata a principi di efficienza produttiva e valorizzazione individuale, che riflette le tensioni ideologiche dell'età rivoluzionaria, fondata però sempre su una violenza originaria: gli atti di rapimento perpetrati da Victorin, nonché lo sfruttamento della vulnerabilità e dell'innocenza delle creature catturate, vengono abilmente elusi nella narrazione, lasciando spazio alla descrizione idealizzata di una colonia «prospera e felice», nella quale l'oppressione si traveste da civilizzazione⁹⁸.

Cosa resta dell'animale?

Come si può vedere nei casi di Meslier, Voltaire e Rétif, nel contesto del pensiero francese di matrice illuminista, l'attenzione rivolta all'animale si configura più come un riverbero di sensibilità emotiva che come un'autentica consapevolezza della specificità dell'animalità. Più che di un interesse rivolto all'alterità animale in sé, si tratta di un ecologismo del sentimento, una forma di cura che, lungi dal rivolgersi all'animale come soggetto autonomo, si manifesta come riflessione sull'umano e sulle sue possibilità di relazione con il mondo naturale. In questa prospettiva, risulta dunque fecondo investigare le origini di tale attenzione, che trova una sua espressione simbolica nel 1802 con l'istituzione del concorso promosso dall'Institut national de France.

La cosiddetta «questione animale» in questo quadro non si configura come un dilemma etico nel senso rigoroso del termine, ovvero come indagine sulla responsabilità morale dell'essere umano nei confronti delle altre specie. Al contrario, essa si sviluppa come una questione sostanzialmente antropocentrica: la riflessione non concerne tanto le modalità di trattamento degli animali, quanto piuttosto la definizione di un tipo d'uomo capace di esercitare una cura autentica verso la natura e, più specificamente, verso le creature che la abitano. Come si vede nei casi di Voltaire e Rétif, la scala gerarchica dell'essere permane in gran parte intatta, assegnando all'animale un ruolo eminentemente strumentale e retorico. Esso diviene figura speculare e terreno di proiezione utopica (o, a

⁹⁴ Cfr. DC, vol. 3, *Lettre d'un Singe*, pp. 53, 56-9, 81-3.

⁹⁵ DC, vol. 3, *Lettre d'un Singe*, p. 62.

⁹⁶ L. LOTY, *L'invention du transformisme par Rétif de la Bretonne (1781 & 1796)*, in «Alliage», 70, 2012, p. 35.

⁹⁷ L. LOTY, *Un Homme-singe*, cit., p. 52.

⁹⁸ Cfr. G. PACINI, *Colonial Predicaments, Eugenic Experiments, and The Evacuation of Compassion: "Perfecting" The Hybrid Creatures In Rétif's La Découverte Australe*, in «Symposium», 60, 2006, pp. 171-2.

seconda delle interpretazioni, ucronica⁹⁹) attraverso cui l'uomo, affinando la propria sensibilità, si avvia a una rinnovata legittimazione del proprio posto nel creato. Anche quando, mediante la prosopopea, l'autore dona all'animale una parvenza di soggettività, come nelle favole di Voltaire o nella celebre lettera di Rétif, la voce animale resta incardinata nel paradigma antropocentrico, traducendo e riflettendo valori e interpretazioni rigorosamente umane.

Nel lungo Settecento, mettere in discussione lo statuto dell'uomo paragonandolo alla bestia diventa un esercizio speculativo e politico¹⁰⁰. Si possono ipotizzare diverse matrici per questa funzione attribuita all'animale: l'influenza delle religioni orientali (spesso rilette in chiave esotica o idealizzata), il peso crescente della letteratura di viaggio e delle *lettres édifiantes*, l'impatto dell'episteme naturalistica nella sua forma tassonomica e degenerativa. In particolare, l'opera di Buffon, con la sua teoria della degenerazione, e quella di Linneo, con la sua classificazione degli 'uomini notturni' e 'mostruosi', contribuiscono a una nuova visione della natura e dell'umano¹⁰¹.

All'interno di questo contesto, la figura dell'animale assume una valenza di contestazione anarchica e rivoluzionaria, particolarmente evidente nella letteratura clandestina, come testimoniano le opere di Jean Meslier e l'uso ironico e dissacrante che Voltaire fa dell'animale per smascherare i dogmi del potere, e in particolare della religione. Tale impiego dell'animale come strumento critico, soprattutto in Rétif, trova il suo fondamento nella disputa scientifica tra fissismo e trasformismo, che attraversa il periodo con crescente intensità: molti pensatori abbracciano il trasformismo non tanto per una rigorosa adesione alla sua validità scientifica, quanto per il potenziale sovversivo che esso offre nel mettere in crisi la narrazione universale imposta dall'*Ancien Régime* e dalla Chiesa cattolica¹⁰². Contestualmente, le teorie materialiste, alimentate dalle scoperte della zoologia e dell'anatomia sperimentale, erodono le tradizionali barriere tra umano e animale, sostenendo, come fa La Mettrie, che anche l'animale è capace di emozioni e pensiero, a condizione che la materia sia organizzata per poterli esprimere. In questo senso, emerge un netto rifiuto della concezione cartesiana dell'animale come semplice automa, considerata un residuo superato di un sistema di pensiero ormai obsoleto, che trova nella religione cattolica il suo humus.

È poi inevitabile che autori come Rétif mettano in parallelo il tema della schiavitù – un tema particolarmente sentito in quegli anni – con la questione animale, soprattutto in seguito all'intensificarsi della tratta atlantica dopo l'abolizione dell'*asiento* da parte della corona spagnola e la fine del monopolio inglese. Nel volgere di pochi anni si susseguirono eventi di portata storica: la fondazione della Société des amis des Noirs nel 1788, la rivolta di Saint-Domingue nel 1789, e l'emergere delle *slave narratives*, narrazioni autobiografiche di ex schiavi come *The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano* (1789).

Le prime autentiche iniziative a tutela dei diritti degli animali, infatti, non sorgeranno in Francia, ma sarà piuttosto il Parlamento del Regno Unito a compiere la mossa pionieristica. Nel 1822, con l'approvazione del Martin's Act, si introdurrà per la prima

⁹⁹ Cfr. V. FERRONE, *Il mondo dell'Illuminismo*, cit., pp. 41-55.

¹⁰⁰ Cfr. E. BARTAY, *La mort de l'animal dans l'imaginaire catholique (France, XVIIe-XXe siècles)*, in «Revue de l'histoire des religions», 212, 1995, p. 455.

¹⁰¹ Per una prospettiva più ampia sull'immaginario del Nuovo Mondo nell'età dei Lumi Cfr. A. GERBI, *La disputa del Nuovo Mondo*, Milano, Adelphi, 2000.

¹⁰² Cfr. C. GRIMOULT, *Évolutionnisme et fixisme en France. Histoire d'un combat (1800-1882)*, Paris, CNRS Éditions, 1998, pp. 9-19.

volta un divieto esplicito e sanzioni contro la crudeltà inflitta al bestiame, un provvedimento che già tradisce l'intreccio profondo tra interesse economico e benessere animale. Questo impulso legislativo inglese troverà presto una manifestazione organizzata nella nascita, nel 1824, della Royal Society for the Prevention of Cruelty to Animals, la prima associazione dedicata alla protezione degli animali. La Francia, al contrario, dovrà attendere più di vent'anni per vedere sorgere la sua Société Protectrice des Animaux (1845). Il cammino normativo francese proseguirà con il generale Grammont, che il 2 luglio 1850 promulgherà una legge contro il maltrattamento degli animali domestici, ma la svolta più radicale, che consacrerà l'animale come soggetto autonomo e libero da vincoli esclusivamente antropocentrici, si affaccerà solo nel corso degli anni Settanta del Novecento. Sarà allora che, il 15 ottobre 1978, a Parigi, presso la sede dell'Unesco, la Ligue Française pour la Défense des Animaux (L.F.D.A.), insieme ad altre associazioni animaliste, sottoscriverà la Déclaration universelle des droits de l'animal. In quegli stessi anni, filosofi come Peter Singer con *Animal Liberation* (1975), Richard Ryder in *Victims of Science* (1975), Andrew Linzey con *Animal Rights* (1976) e Stephen Clark in *The Moral Status of Animals* (1977) apriranno una riflessione profonda e controversa, in chiave utilitaristica, sui pro e i contro del progetto riformista per la liberazione animale, mettendo a tema la questione morale in termini nuovi e radicali. Riprendendo, con libertà, le parole di Donna Haraway a proposito della primatologia, si potrebbe affermare che anche nel cuore dell'Illuminismo l'animalità – o meglio, la figura dell'animale non umano – diventa un crocevia instabile di saperi, un campo di tensioni teoriche in cui si riflettono le contraddizioni del progetto moderno. È lì, tra le pieghe dei nuovi discorsi sull'uomo, sulla ragione e sulla società, che l'animale non umano viene al tempo stesso escluso e interrogato, marginalizzato e reso necessario. Come altri grandi apparati simbolici e teoretico-politici della tradizione occidentale, anche la questione animale nell'età dei Lumi prende avvio da un principio ordinatore, un 'uno', e tenta di costruire un 'noi' – razionale, sociale, umano. Ma il racconto si incrina presto: al centro di questa narrazione cova il dramma del dominio, la ferita della differenza, l'utopia irrisolta di un'umanità che si definisce solo tracciando il confine con ciò che umano non è¹⁰³.

¹⁰³ Cfr. D. J. HARAWAY, *Primatology is Politics by Other Means*, in «Philosophy of Science Association», 2, 1984, p. 493.