

I DIRITTI DEGLI ANIMALI NELLA FILOSOFIA CONTEMPORANEA

Un filosofo animalista di inizio secolo: Piero Martinetti.

Agli inizi del novecento anche a causa delle nuove scoperte nel campo dell'etologia e della fisiologia il dibattito sul problema animale riprende vigore, e, in particolar modo, si discute sulla possibilità o meno di una psicologia degli animali, la cui esistenza presupporrebbe che gli animali siano dotati di coscienza. Fra i filosofi che in questo periodo si occupano di tali questioni un posto molto rilevante è occupato da Piero Martinetti. L'amore ed il rispetto che egli dimostra agli animali sono un caposaldo del suo idealismo etico-religioso, mentre la sua visione religiosa lo porta a seguire una forma di vegetarianesimo molto rigida, paragonabile per intransigenza forse solo a quella praticata dalla tradizione eretica dei catari. Nel 1926 Martinetti pubblica nella raccolta *Saggi e discorsi* un saggio intitolato *La psiche degli animali*, dove affronta il problema della legittimità della nostra interpretazione della vita degli animali e propone una tesi volta a dimostrare che esistono delle affinità tra la coscienza dell'uomo e la coscienza dell'animale. Dopo un cenno sulle difficoltà della psicologia animale che derivano dall'impossibilità di comprendere a fondo "l'altro" persino quando si tratta di un nostro simile, avvia una profonda critica all'automatismo degli animali discusso dalla teoria cartesiana per poi continuare ad attaccare la teoria dei tropismi di Loeb che riduce la psicologia animale agli stimoli dell'azione fisico-chimica; infine dimostra i gravi limiti della tradizione scolastica che nella divisione della coscienza in senso ed intelligenza nega all'animale l'apertura alla vita spirituale.

"Essa teme", scrive Martinetti riferendosi alla scolastica, "che tolte le profonde barriere tra l'uomo e l'animale, se ne possano derivare, circa la loro comune natura ed origine, delle conseguenze che essa giudica pericolose."

A sostegno della sua tesi, Martinetti si avvale dell'apporto di fondamentali studi di importanti filosofi e psicologi a lui contemporanei quali Wundt, Forel, Mackenzie e De Sarlo, e di alcuni riferimenti a filosofi del passato: tra l'altro discute favorevolmente sia la tesi leibniziana sulla "unità di natura tra l'uomo e l'animale" che quella sulla realtà della sofferenza animale. Mentre prende le distanze da uno dei suoi maestri spirituali, Kant, che considera

"l'animale una cosa, escludendolo dal campo del diritto e della morale"

si accosta ad un altro filosofo tedesco: Schopenhauer. Con quest'ultimo filosofo, Martinetti condivide sicuramente l'origine indiana della sua filosofia, nella quale l'animale riveste un ruolo di sacralità e di simbolo dell'eterno e la comune rivendicazione di intelletto e di coscienza dell'animale. E' sufficiente confrontare alcuni passi fondamentali dell'opera di Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, per evidenziare come il suo pensiero sulla conoscenza della casualità e sulla apprensione dell'oggetto da parte degli animali, è ampiamente ripreso e sviluppato da Martinetti tanto da costituirne un elemento centrale di tutto il saggio *Sulla pietà degli animali*. Sul problema della casualità della coscienza animale, Martinetti si sofferma in particolare in una delle sue opere più importanti, *Introduzione alla Metafisica*, dove spiega che

"il concetto di casualità non appare certamente ab initio in questa sua forma logica pura, che è opera del pensiero riflesso: l'intuizione casuale spontanea antecede, com'è naturale, qualsiasi considerazione riflessa sulla causa; essa appartiene già, per quanto in modo ancora iniziale ed imperfetto alla coscienza animale".

Per quel che riguarda la pietà che l'uomo dovrebbe portare agli animali, è interessante notare come un passo dei *Parerga und Paralipomeni* di Schopenhauer tradotto da Martinetti può essere considerato quasi come il manifesto di una filosofia animalista:

"Questa dedizione totale al presente, propria degli animali, è la precipua causa del piacere che ci danno gli animali domestici. Essi sono il presente personificato e ci rendono sensibile il valore di ogni ora di pace e di tranquillità, mentre noi col nostro pensiero andiamo al di là di essa e la lasciamo passare inavvertita".

Quindi nella prospettiva filosofica di Schopenhauer e di Martinetti l'animale è dotato sia di intelletto che di coscienza e per questo la sua sofferenza deve suscitare nell'uomo una profonda pietà, in quanto

"non soltanto l'attività, ma gli stessi atteggiamenti, i gesti, la fisionomia tradiscono l'espressione di una vita interiore: una vita forse estremamente diversa e lontana dalla nostra, ma in ogni modo ha anch'essa il carattere della coscienza e non può essere ridotta ad un semplice meccanismo fisiologico".

L'aspetto fisionomico quale espressione vitale dello spirito animale è per Martinetti molto importante: l'aspetto fisico (negli animali come negli uomini) gli appare come un simbolo vivente di una realtà superiore che può dischiudere alla Ragione, alla verità, alla conoscenza intuitiva dell'Unità assoluta. Si può dunque interpretare l'occhio di un animale quasi come una sorta di cifra linguistica, di parola-animale che porta l'uomo a comprenderne ed accoglierne l'essenza spirituale; così come le parole sono dei simboli di intuizioni che possono

"risvegliare in noi le sintesi superiori dell'esperienza, ad abbreviare in noi il processo del pensiero che in altri si è venuto lentamente svolgendo di intuizione in intuizione".

Su questo problema in particolare si soffermerà un allievo di Martinetti, Francesco Ferrari, che sosterrà che

"la psiche animale si identifica con la stessa realtà e quindi può superare in portata anche la psiche dell'uomo. In questo caso l'animale riuscirebbe a comprendere la morte come essa è veramente, un fenomeno inerente a tutte le attività ed imprescindibile, appunto per questo, da ogni forma di vita".

La psiche degli animali non è quindi ferma alla sfera sensorio-percettiva e all'anima sensitiva, bensì, per la filosofia di Martinetti, essa ruota verso una dimensione di spontanea intelligenza, dove anche la

"vita istintiva presente è la creazione dell'intelligenza. Sono gli atti intelligenti di individui vissuti in altre età geologiche, che hanno creato gli istinti: anche là hanno dovuto sorgere di tanto in tanto individui più intelligenti, le cui abitudini sono state imitate e trasmesse, indi perfezionate a lunghi intervalli da nuovi atti d'intelligenza; quindi tutta la saggezza dell'istinto è stata anch'essa intelligenza viva e creatrice".

L'intento di Martinetti è quello di presentare l'animale come un essere intelligente che differisce solo di grado, ma non di natura dall'uomo; per questo nel *Breviario Spirituale* egli afferma che

"anche gli animali sono capaci di moralità, di affetto, di riconoscenza; anch'essi godono e soffrono ed esprimono coi mezzi più suggestivi i sentimenti che essi provano: il dolore delle bestie perseguitate a morte, delle madri ferite che supplicano per i loro figli, ha qualche cosa di umano".

Il dolore degli animali come la sofferenza degli innocenti testimonia il mistero dell'esistenza e nello stesso tempo rivela per Martinetti l'aspetto tragico della realtà, dove il problema del male suggella la malvagità e l'apparenza del mondo fenomenico. Davanti a queste insuperabili difficoltà che segnano la vita, Martinetti propone una morale superiore, dove la giustizia e la carità orientano l'uomo al di sopra di un'etica autonoma in virtù di un fondamento religioso che riveste l'azione di qualche cosa di alto e di divino.

Anche per questo motivo, la pietà rappresenta il vero legame che deve intercorrere tra natura, uomini ed animali, perché solo attraverso l'unione di tutti gli spiriti individuali si può realizzare la virtù morale. Si tratta inoltre, secondo Martinetti, di eludere la forma empirica dell'esperienza temporale per cercare una dimensione dell'eterno alla quale possano aspirare tutti gli esseri viventi. La posizione di Martinetti dunque non si limita a rivendicare la dignità dell'animale, bensì vuole dimostrarne i diritti e sostenerne le "facoltà spirituali latenti". In tal modo vengono riscattate con notevole forza teoretica le vicissitudini e i soprusi che il mondo animale ha dovuto subire in tutta la sua storia, anche da una parte della tradizione filosofica occidentale cristiana. Anche per questo Martinetti afferma che

"la morale buddistica ha sulla evangelica questo vantaggio: essa insegna la carità verso tutti gli esseri, non soltanto verso gli uomini. Essa è servita a diffondere nelle turbe indiane sensi di mitezza, di rispetto della vita animale di fronte a cui noi dobbiamo vergognarci come barbari".

La rivendicazione della coscienza, dell'intelletto e della libertà degli animali da parte di Martinetti non vuole essere una forma di umanizzazione, bensì una dimostrazione del carattere "ignoto" e "misterioso" della loro anima.

"In ogni essere dobbiamo quindi pensare, come noi, un momento almeno iniziale, di attività e di libertà, che lotta e si libera: il processo di creazione e di elevazione. Ogni essere ha dinanzi a sé una molteplicità di possibilità, di direzioni che la coscienza gli rivela: e la coscienza non è appunto che in funzione della libertà".

Il mondo animale non può infatti essere ridotto ad una riduzione del mondo umano, cioè un'interpretazione guidata dalle nostre categorie di pensiero, il compito della coscienza si realizza solo attraverso un'elevazione in grado di trasformare e unificare la natura con lo spirito in una armonia totale e solo allora

"gli uomini riconosceranno che vi è fra tutte le creature un rapporto ed un'obbligazione vicendevole ed estenderanno, senza sforzo, a tutti gli esseri viventi quei sensi di carità e di giustizia, che ora consideriamo come dovuti soltanto agli uomini".

I filosofi e gli animali oggi.

In epoca recente le preoccupazioni per i danni causati dalla specie umana all'ecosistema hanno ulteriormente messo in discussione le concezioni antropocentriche e fatto aumentare l'interesse per le tematiche ambientali ed animaliste.

La nuova riflessione sui rapporti tra l'uomo e i non umani può inoltre inquadrarsi nel cambiamento del clima filosofico verificatosi intorno agli anni '60, quando si ha una transizione dalle ricerche di metaetica ed analisi del linguaggio a quelle di etica normativa ed emergono temi appartenenti in senso proprio alla bioetica. Nel contesto di tali riflessioni, ponendosi al centro del dibattito il concetto di persona umana e dei suoi diritti, si assiste ad un approfondimento della nozione stessa di umano e della crucialità di tale nozione in rapporto, ad esempio, al diritto alla vita. Il che ha condotto a interrogativi analoghi concernenti i non umani.

L'istanza di una nuova moralità che si occupi dei rapporti che l'uomo deve intrattenere con l'ampia sfera del non umano, si collega anche alla presa di coscienza che la sopravvivenza della nostra specie è strettamente collegata a quella delle altre. La nascente ecologia infatti insegnava in quegli anni che

"ognuno è legato a tutti gli altri" e, forse, come scrive Gianni Vattimo "in un'epoca in cui l'umanità si vede sempre più minacciata nelle stesse elementari possibilità di sopravvivenza (la fame, la morte atomica, l'inquinamento), la nostra radicale fratellanza con gli animali si presenta in una luce più immediata ed evidente"

e ci spinge ad un'etica della cura verso i non umani, minacciati con noi e come noi.

Tuttavia accanto a questa motivazione, quella della comunanza nella paura per la morte, se ne può scorgere un'altra. Infatti seppur separati nella storia, umani e non umani si sono trovati vicini nel momento in cui alcuni umani sono stati posti, perché considerati tali dall'intera comunità, in una situazione da animali. Ed allora ecco la scoperta che l'animalità è una condizione, non un fatto di natura e che la stessa umanità è una condizione che deve essere riconosciuta, e che non può mai venir garantita. Secondo Luisella Battaglia

"non esiste, in altri termini, dopo Auschwitz, una natura umana il cui possesso assicuri il tranquillo godimento dei diritti: il diritto di essere trattati come umani può venir revocato da un momento all'altro. Sappiamo ormai cosa significa essere trattati come animali, sfruttati come animali, uccisi come animali. La reificazione dell'uomo, la perdita di ogni sacralità della persona, quindi il colmo dell'inumano, ha suscitato un tale orrore, ha traumatizzato così profondamente la coscienza morale da riverberarsi anche sul termine di paragone, il non umano".

Oggi i modelli di bioetica animale sono molteplici. Ogni modello ha la sua filosofia e il suo sistema di pensiero, per cui non è facile giungere a conclusioni omogenee e definitive. Tuttavia si può affermare che vi sono tre impostazioni principali relativamente al rapporto uomo-animale dal punto di vista etico.

La prima si basa sulle conseguenze delle azioni in termini di piacere e pena, e si ispira, modificandolo, all'utilitarismo classico e viene denominata "etica della liberazione animale" o "utilitarismo delle preferenze".

La seconda è una prospettiva giusnaturalistica che postula l'esistenza di diritti naturali degli animali e viene solitamente chiamata "teoria dei diritti animali".

La terza infine che può essere ricondotta ad un'etica della responsabilità umana, dove i doveri verso gli uomini, gli animali e la natura sono adeguatamente bilanciati.

Movimento di liberazione animale: Peter Singer.

Verso gli anni settanta assistiamo all'emergere del cosiddetto movimento di liberazione animale ed alla sua richiesta di porre fine allo "specismo", termine coniato dallo psicologo di Oxford Richard Ryder nel 1970 ed inserito nell'*Oxford English Dictionary* dove è definito

"discriminazione o sfruttamento di certe specie di animali da parte degli esseri umani sulla base dell'assunto della superiorità umana".

Come suggerisce lo stesso termine "specismo", il movimento di liberazione animale pone un parallelismo tra gli atteggiamenti dei razzisti verso i membri di una razza che considerano inferiore e gli uomini che discriminano gli animali in base alla specie. In entrambi i casi c'è un gruppo interno che giustifica lo

sfruttamento da esso operato nei confronti di un gruppo esterno sulla base di una supposta differenza, motivazione moralmente inaccettabile.

"Pur riconoscendo che l'accezione di un fondamentale principio di uguaglianza tra tutti gli esseri umani rappresenta un passo avanti, i teorici della liberazione animale affermano che l'idea di un'uguaglianza umana continua ad escludere dal cerchio incantato moltissime creature senzienti".

I teorici della *liberazione animale* si domandano perché se siamo finalmente in grado di comprendere che l'appartenenza ad un'altra razza non è una buona ragione per considerare con minore importanza i suoi interessi, dovrebbe essere una buona ragione farlo per gli appartenenti a specie diverse. Nel decennio successivo alla sua fondazione il movimento conosce una grossa crescita nell'ambito del dibattito sul trattamento degli animali, dalla sperimentazione agli allevamenti, dall'uso delle pellicce alla caccia alle balene. La forza di tale movimento si deve in parte alle sue basi filosofiche che permettono che la critica allo "specismo" sia formulata con molto rigore, molti filosofi infatti condividono la tesi che, per sé sola, una differenza di specie non costituisce una ragione eticamente difendibile per attribuire agli interessi di un essere una considerazione superiore a quella attribuita agli interessi di un altro.

Colin McGinn, eminente professore di filosofia alla Rutgers University, New Jersey, qualifica lo "specismo" come una tesi confutata.

Ma colui che si suole affermare sia l'ispiratore del movimento di liberazione degli animali è Peter Singer, filosofo australiano, attualmente direttore del Centre of Human Bioethics presso la Monash University di Melbourne.

Il suo interesse per la condizione degli animali è iniziato dopo aver conosciuto alcuni vegetariani ed è culminato nel 1976 con la pubblicazione del libro *Animal Liberation*. In esso viene presentata per la prima volta una critica organica dal punto di vista filosofico dell'attuale condizione di sfruttamento degli animali. In particolare vengono trattati i temi degli allevamenti intensivi e della vivisezione.

Partendo anche lui, come Henry Salt, dai principi dell'utilitarismo benthamiano li modifica, sostenendo che bisogna basarsi su una prospettiva differente che può essere detta della "media" o della "preferenza", cioè che tenga conto della felicità media di tutti i soggetti coinvolti. Il motivo del passaggio da una teoria all'altra è abbastanza ovvio: la prima visione di utilitarismo (chiamato comunemente utilitarismo della "somma") presenta il grosso difetto di non calcolare il benessere di ogni singolo soggetto, ma soltanto il risultato finale come somma degli effetti. Sicché un'azione che provochi una utilità alta per molti a fronte di gravi sofferenze per pochi sarà comunque preferibile e approvata purché nella somma totale la felicità di molti superi la sofferenza di pochi. Questo ad esempio nel caso della vivisezione porterebbe a giustificare gli esperimenti più aberranti su pochi animali e anche su esseri umani se questi permettessero di salvare molte vite umane.

Singer invece, con la prospettiva cosiddetta della "media", cerca di tenere conto della situazione di tutti gli interessati, sia pure indicata in termini di utilità media: e questo è particolarmente importante, fa notare Silvana Castiglione, quando nel calcolo si vogliono inserire anche gli animali.

In questa seconda prospettiva non bisogna sommare algebricamente tutte le singole conseguenze, ma bisogna valutare le preferenze di tutti gli individui coinvolti. E fra queste preferenze bisogna tenere in maggiore considerazione quelle più essenziali come ad esempio il desiderio di sopravvivere. Singer sostiene che

"il fondamentale principio di eguaglianza, su cui poggia l'eguaglianza di tutti gli esseri umani, è il principio dell'eguale considerazione degli interessi"

e che questo principio deve essere esteso a tutti gli animali. Il che però non significa che gli animali, umani e non-umani, debbano essere trattati allo stesso modo, ma che la stessa quantità di sofferenza ha lo stesso valore e quindi deve pesare in modo eguale, qualunque sia l'essere che la sperimenta. Tutti gli animali (umani e non umani) sono uguali, perché tutti sono capaci di avere interessi: per esempio, l'interesse a evitare il dolore, a sviluppare le proprie capacità, a soddisfare i bisogni primari di cibo e di riparo, a godere di rapporti amichevoli e di amore con gli altri, ad essere liberi di realizzare i propri progetti senza interferenze non necessarie da parte di altri. Singer è fermamente convinto che solo un principio morale di questo tipo possa consentire di definire una forma di eguaglianza che abbracci tutti gli uomini con tutte le loro differenze, ma anche che questo principio debba conseguentemente essere esteso anche alle altre specie.

"In altri termini, suggerisco che, avendo accettato il principio di eguaglianza come base morale valida per i rapporti con altri della nostra stessa specie, siamo con ciò impegnati ad accettarlo anche come base morale valida per i rapporti con quelli al di fuori della nostra specie- gli animali non umani".

In *Etica pratica* Singer illustra come il principio dell'eguale considerazione degli interessi, unico principio che secondo lui può essere una base solida per qualsiasi discorso di etica, implichi che il tener conto degli altri non dipende dalla loro razza o dalle loro capacità, infatti, se non fosse così potremmo sentirci autorizzati a sfruttare un membro di una razza diversa dalla nostra. E, riprendendo nuovamente

Bentham, afferma che la capacità di soffrire è la caratteristica vitale che garantisce ad un essere il diritto ad un'eguale considerazione degli interessi.

"La capacità di provare dolore o gioia è un prerequisito per avere interessi in generale, una condizione che deve essere soddisfatta prima che si possa parlare di interessi in modo significativo".

Dunque quale sia la natura dell'essere, il principio di eguaglianza richiede che la sua sofferenza conti quanto l'analoga sofferenza di ogni altro essere. Singer arriva ad affermare che se un essere non è capace di provare dolore o esperienze di gioia o felicità, non c'è nulla da prendere in considerazione. Infatti il limite della sensibilità è il solo confine difendibile per il tener conto degli interessi altrui e tracciare questo confine mediante altre caratteristiche, quali l'intelligenza o la razionalità, sarebbe arbitrario.

E proprio per confutare la tesi che soltanto gli esseri dotati di ragione e capaci di usare il linguaggio sono soggetti morali, e quindi esseri aventi diritti, fa ricorso all'argomento dei *casi marginali*. Non tutti gli esseri umani, infatti, hanno il pieno possesso del raziocinio e dell'abilità linguistica: basti pensare ai neonati, ai bambini molto piccoli, e soprattutto ai menomati mentali e a coloro che soffrono di gravi turbe psichiche. Eppure, noi consideriamo aberrante il negare che si possano applicare anche ad essi le categorie morali: non saranno soggetti morali attivi, nel senso che non si può pretendere da loro un comportamento moralmente consapevole, ma sicuramente sono dei soggetti morali passivi, vale a dire dei destinatari di nostri precisi doveri morali, primo fra tutti quello di rispettarli e di non farli soffrire. Il che significa che quando ci riferiamo agli umani marginali per includerli nella sfera dell'etica non prendiamo in considerazione la loro razionalità o abilità linguistica, bensì la loro capacità di soffrire, la loro qualità di esseri sensibili. E a questo punto non si vede perché lo stesso ragionamento non possa venire applicato ai non umani.

Ne segue che verso gli animali noi abbiamo non soltanto dei doveri indiretti, come diceva Kant, ma dei veri e propri doveri diretti, che vedono gli animali stessi quali destinatari in prima persona. In definitiva la posizione di Singer è incentrata sul dovere morale di non causare dolore e sofferenza a nessuno degli esseri, umani e non umani, che sono in grado di sperimentarli. Riguardo alla sperimentazione animale Singer arriva ad affermare che

"ogniquale volta uno sperimentatore sostiene che il proprio esperimento è abbastanza importante per giustificare l'uso di un animale, dovremmo chiedergli se sarebbe disposto a usare un umano ritardato dal livello mentale simile a quello dell'animale che lui vuole usare. Se risponde di no, siamo autorizzati a ritenere che vuole usare un animale non umano solo perché dà minore valore agli interessi dei membri delle altre specie rispetto ai membri della propria, inclinazione che non può essere ammessa più di quanto non possa esserlo il razzismo o qualsiasi altra forma di discriminazione arbitraria".

Le connessioni fra razzismo e specismo sono poi meglio evidenziate in alcune domande:

"Ma se la sperimentazione sugli umani ritardati e orfani non è giusta, perché è giusta quella sugli animali non umani? Che differenza c'è fra i due, eccetto il puro fatto che, biologicamente gli uni sono membri della nostra specie e gli altri no? Questa non è, da un punto di vista morale, una differenza rilevante, così come non lo è il fatto che un essere non è membro della nostra stessa razza. Effettivamente l'analogia fra specismo e razzismo è valida sia in pratica che in teoria nel campo della sperimentazione. Lo spiccato specismo porta a dolorosi esperimenti su altre specie, con la scusa dei loro contributi alla conoscenza e della possibile utilità alla nostra specie. Lo spiccato razzismo ha portato a dolorosi esperimenti su altre razze, con la scusa dei loro contributi alla conoscenza e della possibile utilità per la razza di chi compie esperimenti. Sotto il regime nazista in Germania, quasi 200 dottori, alcuni dei quali eminenti nel mondo della medicina, presero parte ad esperimenti su prigionieri ebrei, russi e polacchi".

Il concetto di sofferenza non cambia in base alla specie o alla razza, al massimo cambia in base all'intensità: pertanto l'interesse ad evitare la sofferenza accomuna gli esseri umani e gli animali e deve essere valutato in maniera uguale.

Sembrerebbe allora che Singer abbia una posizione totalmente abolizionista nei confronti della vivisezione, mentre in realtà il filosofo australiano lascia aperta una possibilità che per altro ha attirato le ire di tutte le associazioni antivivisezionistiche abolizioniste e gli ha causato molte critiche di incoerenza ed accuse di collusioni con case farmaceutiche.

Infatti Singer ritiene che, coerentemente con la sua posizione utilitaristica ed antispecistica, la valutazione sulla laicità morale di un esperimento debba tenere conto del numero dei soggetti coinvolti e della sofferenza che si provoca o si evita nelle specie coinvolte. Pertanto gli unici esperimenti permessi sono quelli in cui saremmo disposti a utilizzare in maniera alternativa animali o esseri umani "marginali" come afferma quando dice che

"dal momento che un pregiudizio specista, come pure razzista, non ha giustificazioni, un esperimento non può essere giustificabile a meno che non sia così importante da giustificare anche l'impiego di un

ritardato umano [...] Se veramente fosse possibile salvare molte vite con un esperimento che costasse una sola vita, e non ci fosse nessuna altra maniera di salvare quelle vite, potrebbe essere giusto fare quell'esperimento".

In un testo del 1994, *Ripensare la vita*, Singer fa un ulteriore passo avanti e propone una ridefinizione totale dello stesso concetto di "persona".

Egli sostiene, infatti, che noi spesso usiamo il termine persona come sinonimo di essere umano, mentre invece tecnicamente "persona" è un essere dotato di determinate caratteristiche, quali per esempio l'uso della razionalità e l'autocoscienza. Dunque una persona non è per definizione un essere umano, ma qualsiasi essere sia in grado di ragionare e abbia coscienza di sé. E la scienza oggi ha dimostrato che vi sono esseri, quali le grandi scimmie, che possono rientrare a pieno titolo in questa categoria. Tuttavia non fa alcuna differenza per noi, se un essere è una persona o meno, rispetto al modo in cui dobbiamo trattarlo, infatti l'importante è se sia o meno in grado di soffrire e solo da questo deve dipendere la nostra sollecitudine ed il nostro agire, non dal grado di razionalità ed autocoscienza che possiede. Tuttavia, sottolinea Singer

"una volta lasciato cadere l'assunto che, per avere diritto alla vita, un animale deve essere umano, dovremmo cominciare a considerare le caratteristiche e le capacità che un animale deve possedere per avere quel diritto. Nel farlo, tuttavia, non potremo non renderci conto che se poniamo il confine a qualsiasi livello al di sopra del mero possesso della vita, alcuni esseri umani non riusciranno a raggiungerlo. Allora diventerà molto difficile continuare a sostenere che questi esseri umani hanno un diritto alla vita, se nello stesso tempo si nega tale diritto ad animali con caratteristiche e capacità uguali o superiori".

Tom Regan e la teoria dei diritti.

Un altro autore di spicco dell'animalismo contemporaneo è l'americano Tom Regan, professore di filosofia presso l'Università del Nord Carolina. Egli ha legato il suo nome alla teorizzazione di veri e propri diritti attribuibili agli animali, soprattutto nella sua opera del 1983, *The Case of Animal Rights*, che costituisce quasi una summa di tutte le problematiche animaliste, da quelle strettamente filosofiche, come l'analisi e in molti casi la confutazione delle posizioni di Tommaso, Cartesio e Kant, a quelle concrete quali la vivisezione, gli allevamenti intensivi, la caccia alle balene e la conservazione della diversità biologica. Regan condivide con Singer l'idea di base che gli animali hanno rilevanza morale diretta, ma non accetta la prospettiva utilitaristica, non ritenendola idonea a tutelare gli animali in tutte le circostanze, in quanto sempre aperta al calcolo utilitaristico dei maggiori benefici e comunque troppo legata a considerazioni antropocentriche. Esiste invece, secondo lui, la teoria dei diritti per cui:

"certi individui hanno dei diritti morali (per esempio il diritto alla vita), e li hanno indipendentemente dalla considerazione del valore delle conseguenze che deriverebbero dal loro riconoscimento. Per la teoria dei diritti, in altre parole, i diritti sono più importanti dell'utilità e sono indipendenti da essa".

Ciò che importa, secondo Regan, non sono le valutazioni in termini di conseguenze apportatrici di felicità, bensì la possibilità di attribuire ad una certa categoria di esseri, umani e non, un valore intrinseco.

Per stabilire se anche agli animali possa essere applicata la teoria dei diritti, il filosofo americano inizia formulando una distinzione tra agenti morali e pazienti morali. I primi, rappresentati dagli esseri umani adulti e normali, sono dotati di razionalità, responsabilità ed autocoscienza e, pertanto, sono in grado di compiere azioni seguendo le proprie scelte etiche. I pazienti morali, invece, non sono in grado di formulare dei principi morali e pertanto non sono nemmeno responsabili dei danni che i loro comportamenti possono provocare.

All'interno della categoria dei pazienti morali è, inoltre, possibile fare un'ulteriore distinzione tra

"individui coscienti e senzienti (ovvero capaci di provare piacere e dolore), ma privi di altre capacità mentali, e individui non solo coscienti e senzienti, ma anche dotati delle altre capacità di ordine cognitivo e volitivo".

Secondo Regan in quest'ultima categoria rientrano, tra i membri del genere umano, i neonati e tutti coloro che presentano delle menomazioni o deficienze mentali e psichiche, che tuttavia abbiano conservato un certo livello di sensibilità e di facoltà cognitive, mentre per quel che riguarda gli altri animali, vi rientrano sicuramente tutti i mammiferi di età superiore ad un anno. E questi pazienti morali, pazienti nel senso che sono destinatari dell'agire morale altrui, devono essere considerati, al pari degli agenti morali, come *soggetti-di-una-vita*, ovvero in grado di condurre una vita che può essere migliore o peggiore per loro stessi e rendersene conto:

"gli individui sono soggetti-di-una-vita se hanno credenze e desideri, percezioni, memoria, senso del futuro (anche del proprio futuro), una vita emozionale, nonché sentimenti di piacere e dolore, interessi-preferenze e interessi-benessere, capacità di dare inizio all'azione in vista della gratificazione dei propri interessi e del conseguimento dei propri obiettivi, identità psico-fisica nel tempo e benessere individuale, nel senso che la loro esperienza di vita è per loro positiva o negativa in termini logicamente indipendenti della loro utilità per altri e dal loro essere oggetto di interesse per chiunque altro".

Esistono inoltre due tipi di teorie che riguardano il comportamento degli agenti morali nei confronti dei pazienti morali: quelle dei doveri diretti e quelle dei doveri indiretti.

"Le prime sostengono che almeno alcuni dei nostri doveri nei confronti degli animali sono doveri che abbiamo direttamente verso di loro; le seconde sostengono che tutti i doveri che abbiamo nei confronti degli animali sono doveri verso qualcun altro (ad esempio Dio)".

Regan ritiene che da un punto di vista etico noi abbiamo dei doveri diretti verso gli animali e che in conseguenza di ciò possiamo identificare un principio morale, definito del danno, che può essere applicato sia agli agenti che ai pazienti morali.

"Tale principio afferma il dovere diretto prima facie di non danneggiare nessun individuo che in qualche modo possa venire danneggiato, cioè nessun individuo che abbia credenze e desideri, e che sia capace di agire intenzionalmente e di sperimentare benessere".

Per dimostrare che non abbiamo doveri diretti solo nei confronti degli agenti morali, Regan introduce il concetto di "valore inerente" che costituisce la parte più originale della sua teoria:

"Coloro che soddisfano il criterio del soggetto-di-una vita possiedono uno specifico tipo di valore- il valore inerente- e non vanno né considerati né trattati come meri ricettacoli".

Nella filosofia kantiana, che rappresenta la versione più classica di etica deontologica, il fondamento per assegnare valore inerente ad un essere è l'autonomia, propria dei soli umani, unici agenti morali. Ma se seguiamo Kant nell'attribuire valore inerente ai soli agenti morali, avremo problemi nel giustificare il nostro rispetto per tutti quei membri appartenenti alla nostra specie che risultano incapaci di agire come agenti morali. E' dunque ragionevole aspettarsi che almeno una delle caratteristiche e delle facoltà su cui è fondato il valore inerente si trovino in qualche misura anche nei non umani. E secondo Regan, che intende fornire una versione moderna ed interspecifica di etica deontologica, di un'etica cioè che consideri kantianamente anche gli animali come fini, sono allora possessori di tale valore tutte quelle creature che sono in grado di rendersi conto se stanno meglio o stanno peggio a causa delle azioni altrui. Perciò

"se postuliamo il valore inerente degli agenti morali e riconosciamo la necessità di attribuirlo in misura uguale a tutti loro, siamo razionalmente tenuti a fare lo stesso nei confronti dei pazienti morali. Pertanto, tutti gli individui che possiedono valore inerente lo possiedono in misura uguale, siano essi agenti o pazienti morali. Per chi intende correttamente le nozioni di animale e di uguaglianza- ossia per chi considera animali tutti gli agenti e i pazienti morali e indichi con il termine uguaglianza l'uguale possesso, da parte loro, di valore inerente- tutti gli animali sono uguali. Quello di valore inerente è quindi un concetto categoriale, qualcosa che o si ha o non si ha".

Quindi tutti i *soggetti-di-una-vita* in quanto tali sono dotati di valore inerente, e hanno quindi il diritto basilare ad essere rispettati nella loro natura, nella loro costituzione psico-fisica, il diritto a seguire la vita che la loro natura consente, senza venire ostacolati volontariamente da nessuno.

Per quel che riguarda tutti quegli umani marginali che sono completamente menomati o pazzi tanto da non avere mai istanti di lucidità e gli animali cosiddetti inferiori, che non soddisfano quelle condizioni minime di consapevolezza e di processi cognitivi per rientrare nella sfera dei *soggetti-di-una-vita*, Regan sostiene che hanno una qualche "cittadinanza" nella sfera dell'etica, ma che non possono venire considerati come titolari di diritti. Nei loro confronti si devono attuare meccanismi di tutela basati sulla benevolenza e sul dovere generale di non procurare sofferenza; inoltre la crudeltà va sempre scoraggiata in quanto non si può mai tracciare una linea di demarcazione certa tra una categoria e l'altra, e nel caso di dubbio occorre applicare i parametri della categoria superiore.

L'etica della responsabilità umana.

L'etica della liberazione animale, come abbiamo visto, avrebbe la pretesa di far parte del più vasto e generale movimento di emancipazione, di progressivo allargamento delle frontiere morali ad altri soggetti. Ma la domanda che sorge spontanea è fino a che punto tale analogia regge, infatti come fa notare Luisella Battaglia

"l'egualitarismo interspecifico è davvero il postulato più idoneo per estendere i confini della comunità morale fino ai limiti del senziente o esistono altre strategie della ragione in grado di fondare un'etica animalista?"

In generale la questione animale viene connessa al possesso di una "natura", di un valore "inerente" o al riconoscimento di interessi legati alla capacità. La lotta per i diritti, in questo contesto, viene dunque collegata a una rivoluzione futura, in cui gli animali saranno liberati dalla schiavitù umana. Ma non è in verità necessario estendere i diritti ai non umani al fine di sostenere che possiedono un valore intrinseco e meritano protezione, giacché è possibile parlare del rispetto dovuto alle entità viventi a tutti i livelli. Il concetto di rispetto ha il pregio, rispetto a quello di diritto, di portare minori difficoltà concettuali e normative, ed inoltre, per chi non condivide le tesi estreme dell'egualitarismo interspecifico, un discorso che faccia leva sulle responsabilità umane può configurarsi come un'alternativa ragionevole e praticabile. Così, accanto all'etica della liberazione animale ed a quella dei diritti, si sono venuti delineando recentemente approcci meno estremi che si possono ricondurre a talune forme di etica della responsabilità umana.

Si intende porre il problema del valore delle varie forme di vita organica per arrivare ad una visione globale, che consenta di bilanciare adeguatamente i doveri verso gli uomini, gli animali e la natura. Si attribuisce un'importanza prioritaria alla nozione di responsabilità umana nei confronti degli altri esseri, con un significativo ridimensionamento del rilievo della nozione del diritto, centrale invece, nell'impostazione emancipazionista. E non è rara la critica allo stesso concetto di diritto che viene considerato inapplicabile alla sfera dei non umani in quanto è un concetto propriamente umano, assente fra le altre specie.

Questa è ad esempio la posizione di John Passmore, quando dice che

"una cosa è dire che è sbagliato trattare gli animali con crudeltà, un'altra che gli animali hanno dei diritti. [...]L'idea che il concetto di diritto possa applicarsi ad altri che agli esseri umani mi sembra del tutto insostenibile".

Secondo Passmore il riconoscimento di regole nei confronti delle altre specie significa che sono gli uomini che hanno perso taluni diritti, non che gli animali ne hanno acquistati, in quanto non possono averne dato che non appartengono alla società umana. Egli riconosce che dal punto di vista ecologico l'uomo costituisce un'unica comunità biotica con le piante, la terra e tutti gli altri esseri viventi, ma solo nel senso del ciclo vitale che coinvolge tutti. Il fattore caratteristico di una comunità è per lui la comunanza di interessi e il riconoscimento di un impegno reciproco tra i suoi membri e

"gli uomini ed i batteri non spartiscono gli stessi interessi né tanto meno hanno obblighi reciproci".

Tuttavia sostiene anche la necessità di abbandonare la dottrina per cui l'uomo, nei suoi rapporti con la natura non è soggetto a censura morale, in quanto una responsabilità morale ricade su chiunque distrugga. Solitamente Passmore viene criticato in questi suoi ragionamenti, perchè si richiama a una nozione troppo schematica di comunità trasponendo meccanicamente alla comunità biotica le regole ritenute valide per la comunità umana. Inoltre per sostenere la tesi dell'assenza di comuni interessi fra umani ed altre specie si avvale di un esempio estremo (rapporto uomo/batterio) e quindi poco rappresentativo, considerandolo invece paradigmatico.

Un'impostazione sostanzialmente riconducibile a un'etica della responsabilità umana è presente anche in Mary Midgley, autrice di numerosi saggi sulle relazioni uomo-animale, come *Beasts and Men* del 1979 e *Animals and Why they Matter* del 1983, tradotto in Italia col titolo *Perché gli animali*. L'autrice parte dalla constatazione che la competizione tra la specie umana e quella animale per l'appropriazione del territorio e delle risorse è ormai finita. L'uomo è divenuto il dominatore quasi assoluto e fornito di mezzi tecnici tali da essere in grado di distruggere tutta la vita animale del pianeta (compresa quella umana). Il che rende doveroso, secondo Mary Midgley, un ripensamento del nostro rapporto con gli animali atto a superare la cosiddetta "esclusione assoluta", vale a dire l'idea che gli animali non hanno diritto ad alcuna considerazione morale. Tuttavia la Midgley sostiene che una certa dose di specismo è comprensibile. Il legame di specie è forte, la preferenza naturale per i propri simili esiste, ma ha un fondamento biologico, non culturale. La Midgley cerca di elaborare un percorso intermedio tra la posizione di Singer e Regan, l'egualitarismo interspecifico, e la posizione tradizionale che identifica nella specie umana il confine ultimo di ogni considerazione morale. Esistono dei legami di affinità all'interno delle varie specie che non vanno sottovalutati, ma occorre gettare un ponte tra di esse, anche in considerazione del fatto che tra l'uomo e gli animali sono sempre esistiti, oltre ai rapporti di conflitto, quelli di compenetrazione. La salvezza dell'uomo è legata a quella di tutti gli altri esseri viventi e va vista inserita nella biosfera, nell'ecosistema globale.

Fra le varie teorie etiche finora analizzate possiamo trovare notevoli differenze. Infatti, mentre nell'etica della liberazione animale e nella teoria dei diritti si compie il tentativo di vanificare la nozione stessa di specie, bollandola come pregiudizio ingiustificabile, l'etica della responsabilità umana recupera tale

concetto, opponendosi alla considerazione degli animali come persone ed elaborando una visione dell'uomo come membro della comunità biotica, parte di un più ampio sistema ecologico, tale quindi da sostenerne i doveri. Comune alle tre impostazioni è il rifiuto dell'antropocentrismo assoluto, come modello ideologico inteso a legittimare comportamenti di oppressione e di sfruttamento nei confronti degli animali. Tuttavia essenzialmente diversi sono gli esiti, infatti mentre nei primi due indirizzi, anche se in misura differente, l'antropocentrismo viene respinto come approccio globale che subordina gli interessi animali a quelli umani e li fa divenire mezzi ad uso e consumo di questi, nel terzo indirizzo l'antropocentrismo viene solo corretto, e se ne offre una visione moderna, accettabile, illuminata: l'uomo non è dominatore assoluto della natura, ma suo custode. Emerge in questo modo una differenza cruciale relativa allo statuto stesso degli animali non umani considerati come titolari di diritti (Regan), o portatori di interessi (Singer), o come destinatari di doveri (Passmore e Midgley). Luisella Battaglia in *Etica e diritti degli animali* sottolinea come

"a ben riflettere, la tesi dell'inapplicabilità dei diritti ai non umani acquista plausibilità ove si assuma il termine diritto in senso rigorosamente tecnico; la stessa tesi, tuttavia, risulta assai meno sostenibile ove si impieghi il termine nel senso generico del linguaggio quotidiano, estrapolandolo dal suo originario contesto di significato: in tal caso, essa rischia facilmente di convertirsi nella tolleranza di ogni tipo di trattamento. Non avere diritti, per gli animali, significa allora non godere in pratica di alcuna tutela giuridica efficace ed essere quindi soggetti a una oppressione quasi illimitata" e poco più avanti aggiunge che "la tematica dei diritti degli animali si colloca in quella tradizione di pensiero che ha inteso allargare l'ambito della considerazione morale ad altri soggetti, in senso umanistico e umanitario. [...] Siamo noi a riconoscere dei diritti i quali non esistono in natura (la debolezza dell'argomentazione di Regan sta nel fare dei diritti una categoria astratta, metastorica, se non metafisica), ma emergono da un faticoso travaglio sociale e culturale, come una proiezione della nostra rinnovata concezione umanistica".

Luisella Battaglia si domanda se però sia realmente inevitabile l'alternativa tra l'animale umanizzato (ovvero elevato a persona come in Singer e Regan) o deificato (retrocesso a mero oggetto). Pare infatti che finora l'unica strada tentata per sottrarre l'animale allo stato di oggetto sia stata quella di renderlo simile all'uomo e quindi di antropomorfizzarlo. Il quesito fondamentale con cui confrontarsi sarà allora quello di comprendere se sia veramente necessario essere simili all'uomo per meritare rispetto. Forse si dovrebbe invece ripensare il concetto stesso di animalità, visto tradizionalmente in modo negativo, e recuperarne la specificità. Così come dice Luisella Battaglia che ritiene che

"lo sforzo, e la sfida, di una nuova etica interspecifica debba essere quello di superare l'umano come paradigma unico. Si tratta di considerare l'animale come prossimo senza farne un homunculus [...] Occorre invece rivendicare e difendere la sua diversità, per esigerne il rispetto. A ben riflettere, rispettare qualcuno solo nella misura in cui è simile a noi è una concezione ben misera di rispetto. Quello dovuto ai non umani dovrebbe pertanto fondarsi su una filosofia della diversità che riconosca il valore e garantisca i diritti dei non umani in quanto tali e non in quanto umanizzati, o aspiranti all'umanità".