

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: <https://www.researchgate.net/publication/326843226>

Lo status morale degli animali: un percorso tra Utilitarismo e Contrattualismo

Thesis · July 2018

DOI: 10.13140/RG.2.2.13787.87843

CITATIONS

0

READS

37

2 authors, including:



[Fabio Ritondo](#)

University of Bologna

1 PUBLICATION 0 CITATIONS

SEE PROFILE

**ALMA MATER STUDIORUM – UNIVERSITÀ
DI BOLOGNA**

SCUOLA DI LETTERE E BENI CULTURALI

Corso di laurea in Filosofia

**Lo status morale degli animali: un percorso tra Utilitarismo
e Contrattualismo**

Tesi di laurea in Antropologia Filosofica

Relatore:

Prof. Roberto Brigati

Presentata da:

Fabio Ritondo

Appello I

Anno accademico 2017-2018

INDICE

Introduzione, p. 3

Capitolo 1 Diritti e libertà per gli animali: l'utilitarismo antispecista di Peter Singer

- 1) Introduzione, p. 5
- 2) Quale uguaglianza? p. 6
- 3) L'utilitarismo al servizio dei diritti animali, p. 9
- 4) Il valore delle vite animali, p. 11

Capitolo 2 L'etica kantiana e i nostri doveri verso gli animali: Christine Korsgaard

- 1) Introduzione, p. 14
- 2) Gli animali non umani tra intelligenza e razionalità, p. 15
- 3) Vite animali: tra progettualità e sacralità, p. 20
- 4) Gli animali e gli umani tra valori e morale, p. 22

Capitolo 3 Altre prospettive nella considerazione del rapporto umano/non umano

- 1) Introduzione, p. 27
- 2) Roger Scruton e il conservatorismo etico sui diritti degli animali, p. 28
- 3) James Rachels e le implicazioni morali del darwinismo, p. 33

Conclusioni, p. 38

Bibliografia, p. 39

INTRODUZIONE

Il presente lavoro ha come obiettivo l'espone alcuni dei principali approcci al problema dello status morale degli animali non umani: al problema morale che l'esistenza degli animali non umani, e il rapporto che abbiamo con loro, costituisce per noi. Una questione, quella degli animali, che nella filosofia contemporanea mostra di poter essere vista con diversi "sguardi", diversi approcci, ognuno dei quali parte da esigenze diverse, e arriva a conclusioni differenti. Le posizioni affrontate nella trattazione sono di carattere etico: gli autori esaminati sono tutti specialisti dell'etica e affrontano la questione da prospettive etiche diverse: se Peter Singer e James Rachels, basano la loro riflessione sul non umano su una visione utilitaristica che pone l'attenzione sul calcolo sofferenza/benefici, le idee di Christine Korsgaard e Roger Scruton poggiano su solide basi contrattualiste e fanno largo uso di un'etica dei doveri indiretti.

La domanda a cui gli autori cercano di rispondere, e che a mio giudizio è la più importante che possiamo farci nel merito della questione dello status morale degli animali, fa riferimento alla questione dell'esistenza di qualcosa che ci distingue dagli animali a tal punto da giustificare una superiorità, o quantomeno una diversità, dello status morale degli esseri umani rispetto a quello degli animali non umani. Cercare di rispondere a questa domanda è fondamentale sia per comprendere in che modo dobbiamo relazionarci nei confronti degli animali, o se gli animali abbiano o meno dei diritti, sia per comprendere il rapporto umano/non umano stesso, e se questo rapporto ha avuto conseguenze nella definizione della natura umana stessa e dei suoi confini. La riflessione filosofica sul mondo animale e sul non umano in generale è importante per una riflessione sulla natura umana che sia più consapevole; soprattutto per quanto riguarda la teorizzazione di una linea di demarcazione tra l'umano e il non umano, una linea distintiva che ci separa e ci divide. Questo lavoro può quindi essere considerato come parte di una più ampia riflessione che ha come oggetto non solo il non umano e la nostra relazione con esso, ma anche l'umanità stessa che, nel corso della sua storia, si è autorappresentata come categoria morale speciale per via della sua differenza e distanza dal mondo animale.

Ho ritenuto opportuno, nella stesura del percorso, dedicare il primo capitolo a una disamina delle riflessioni di Peter Singer, quindi delle ragioni dell'approccio antispecista e pro-diritti animali. In riconoscimento del testo *Animal Liberation* come punto cardine della riflessione sulla questione animale nella filosofia contemporanea, un testo che ha dato al problema morale del nostro rapporto con il non umano un'identità chiara e che ha gettato le basi per l'intero dibattito successivo. All'interno del capitolo è inclusa una disamina dell'interpretazione di Singer del principio di uguaglianza e una riflessione sull'utilitarismo e sull'apporto che quest'ultimo può dare ad una moderna etica dei diritti animali, infine metto

in rapporto l'idea della dignità della vita umana, espressione di una unicità dell'essere umano, con il valore delle vite animali.

Nel secondo capitolo passo invece all'esposizione di un approccio che parte da basi totalmente opposte: ossia l'approccio kantiano, basato sul contrattualismo e sull'etica dei doveri indiretti, qui interpretato da Christine Korsgaard. Mi sono concentrato sulla riflessione korsgaardiana in merito alla razionalità degli animali, qui intesa come base per quella linea di demarcazione di cui ho parlato sopra. La questione è se si possano definire gli animali non umani come animali razionali, e se e quanto questo conti nel bilancio della considerazione dei loro interessi. Di conseguenza ho esaminato il ruolo che il criterio della progettualità della vita ha nell'elaborazione della dottrina della sacralità della vita umana e della conseguenziale inferiorità dello status morale degli animali. Infine, tiro le somme sulla riflessione di Korsgaard riguardo alla questione animale, mostrando come si discosti da Kant e dal contrattualismo solo nelle conclusioni, ma non nell'impostazione del suo approccio.

Il terzo e ultimo capitolo tratta di due prospettive più particolari della considerazione del rapporto con il non umano. Esamino le idee di Roger Scruton, che bene esprimono le accuse mosse ai teorici dei diritti animali, di quella parte più conservatrice della filosofia, che non si riconosce nella narrazione degli animalisti riguardo alla questione morale degli animali. E infine mi occupo di un contributo di James Rachels su una prospettiva, molto interessante perché poco battuta, che dà conto di ciò che il darwinismo, e il pensiero di Charles Darwin in quanto filosofo, ha da dire sulla questione animale.

CAPITOLO 1

Diritti e libertà per gli animali: l'utilitarismo antispecista di Peter Singer

1. Introduzione

I movimenti animalisti che iniziarono a far sentire la loro voce già dai primi anni '70 del secolo scorso, devono moltissimo alle opere di pensatori come Peter Singer e Tom Regan; i due filosofi sono ancora adesso la maggiore fonte di ispirazione per le associazioni che lottano per il benessere animale. Questi movimenti hanno utilizzato e utilizzano ancora adesso argomentazioni etiche per scardinare le logiche che stanno dietro lo sfruttamento animale. Possiamo infatti attaccare l'industria della carne per la sua inefficienza e la sua difficile sostenibilità a lungo termine, così come possiamo sostenere la futilità tecnica della sperimentazione animale; o promuovere le diete vegane per motivi puramente legati alla salute; oppure, possiamo operare a monte di ciascuno di questi fattori, utilizzare l'etica e sostenere direttamente l'immoralità dell'azione umana di sterminio degli animali.

L'approccio etico prescinde dagli altri fattori: se qualcosa è sbagliato in sé, infatti, non è necessario sapere se sia anche dannoso per scegliere di non metterlo in atto. Se dunque fossimo in grado di dimostrare che non rispettare il benessere degli animali è qualcosa di profondamente ingiusto dal punto di vista morale, molti dei dati sull'allevamento industriale o sulla sperimentazione animale utilizzati per sconfiggere le difese dello sfruttamento animale potrebbero essere scavalcati e non servire più.

Al di là delle fondamentali differenze strutturali che intercorrono tra i loro due sistemi filosofici, uno di carattere utilitaristico (Singer) e uno a impronta deontologica (Regan), le loro idee partono da una base comune, ossia da una riflessione su uno dei principi cardini della filosofia morale: il principio dell'uguaglianza. Spesso, soprattutto in passato, tale principio è stato frainteso o applicato male. Un chiaro esempio è la polemica riportata da Singer tra il filosofo Thomas Taylor e Mary Wollstonecraft sui diritti delle donne¹. Quando Taylor prese di mira lo scritto della Wollstonecraft sui diritti delle donne infatti, propose ironicamente di estendere i diritti anche agli animali, basando le proprie affermazioni sull'assunto che esseri diversi hanno diritto a trattamenti diversi. Naturalmente, l'obiettivo polemico di Taylor erano le donne: dato che sono così diverse dagli uomini come potevano richiedere un uguale trattamento? Questo è un caso di fraintendimento del principio di uguaglianza: esso infatti non stabilisce uguale e identico trattamento per tutti gli esseri umani, ma uguale considerazione degli interessi. Pertanto, il principio di uguaglianza prescinde dalle differenze

¹ Peter Singer, *Liberazione Animale*, Milano: Il Saggiatore, 2009, p. 23.

tra individui e non è vincolato ad esse. Per esempio, nella lotta femminista per avere pari diritti fra uomini e donne e accedere ad alcuni diritti fino ad allora negati alle donne, tra i quali il diritto di scelta sull'aborto, non è implicato che questo diritto sia riconosciuto anche agli uomini (questo sarebbe un uguale trattamento). L'uguaglianza tra uomini e donne non prescrive che il trattamento debba essere lo stesso per entrambi i gruppi. Le differenze fattuali tra gli uomini non possono essere negate e certo continuano ad esistere, ma il principio di uguaglianza prescrive che queste differenze non devono incidere sul valore intrinseco di ogni essere umano e sul grado di considerazione dei suoi interessi.

2. Quale uguaglianza?

Fondare il principio dell'uguaglianza su un'uguaglianza puramente fattuale può sembrare un'assurdità. Già Jeremy Bentham, fondatore dell'utilitarismo moderno, chiarì che il principio di uguaglianza deve essere inteso solo come uguale considerazione degli interessi: "Ciascuno deve contare per uno e nessuno per più di uno"². Questa visione dell'uguaglianza era ancora minoritaria nell'epoca di Bentham, ma vantava già alcuni importanti sostenitori come Thomas Jefferson, che riguardo gli africani, considerati inferiori per capacità intellettuali agli europei, ebbe modo di affermare che quale che fosse "il grado del loro ingegno, esso non è misura dei loro diritti"³. Singer individua anche la fonte dell'errore etico della discriminazione su base fattuale che starebbe nella tendenza a generalizzare. Prendendo l'esempio dell'assunto razzista della superiorità dei bianchi rispetto ai neri: l'errore starebbe nell'ignorare il fatto che, considerate tutte le abilità che possono avere una certa rilevanza, esistono alcuni neri che sono più abili e capaci di alcuni bianchi in ciascuna di queste. Dunque, generalizzare affermando "i bianchi sono *di fatto* in tutto superiori ai neri" è errato perché non ha nessun riscontro fattuale⁴.

Ma, fa notare Singer, anche partendo da questa condivisibile considerazione, si può arrivare ad una forma di discriminazione ancora più complessa e avanzata: affermare ad esempio che tutti coloro che hanno un QI superiore a N abbiano diritto ad una maggiore considerazione dei propri interessi rispetto a coloro che lo hanno inferiore. Questa sarebbe per Singer, una forma di discriminazione ingiusta tanto quanto quella fondata sulla specie, sulla razza o sul sesso, anche se fondata su solide basi fattuali. Tra l'altro, non è escluso che la scienza possa davvero in futuro arrivare a determinare la superiorità di certi gruppi di individui rispetto ad altri in certe abilità rilevanti, e a quel punto sarebbe interessante vedere

²Jeremy Bentham, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, cit., cap. 17, citato in Singer, *op.cit.*, p. 29.

³ Thomas Jefferson, *Lettera a Henry Gregoire del 25 febbraio 1809*, citato in Singer, *op.cit.*, p.28.

⁴ Peter Singer, *All animals are equal*, «Philosophic Exchange», 5, 1, 1974. Consultabile a https://digitalcommons.brockport.edu/phil_ex/vol5/iss1/6/, consultato il 29/04/18.

come verranno affrontati gli annosi problemi morali che deriverebbero da una simile scoperta.

Non è sulle differenze o somiglianze che intercorrono tra esseri umani, o tra esseri umani e animali non umani, che si può stabilire un sistema etico basato su un corretto uso del principio di uguaglianza. C'è anche il rischio di incorrere nella fallacia naturalistica di Hume, il voler fondare una prescrizione su una descrizione: "No ought from an is" sono state le parole con cui il filosofo scozzese ha stigmatizzato questo errore molto comune nelle trattazioni filosofiche⁵. Dunque, bisogna definire chi possa essere soggetto di uguale considerazione degli interessi, e individuare il confine che divide questi soggetti da oggetti inanimati, come possono essere i sassi ad esempio, dei quali non ha molto senso parlare di interessi da prendere in considerazione. Abbiamo visto come determinare questo confine in base a differenze fattuali che siano individuali (QI) o di razza, specie, sesso ecc., faccia incorrere in errori morali come la fallacia naturalistica di Hume, o teorizzi società distopiche in cui gli unici ad avere interessi considerabili sono coloro che sono fattualmente "superiori" agli altri. Singer ritiene di aver trovato altrove questa discriminante, il prerequisito essenziale che può caratterizzare un essere come soggetto con interessi da preservare, nell'opera del filosofo inglese Jeremy Bentham: più precisamente quando nel 1823 scrisse:

Che altro dovrebbe tracciare la linea invalicabile? La facoltà della ragione, o forse quella del linguaggio? Ma un cavallo o un cane adulti sono senza paragone animali più razionali, e più comunicativi, di un bambino di un giorno, o di una settimana, o persino di un mese. Ma anche ammesso fosse altrimenti, cosa importerebbe? Il problema non è: "possono ragionare?", né: "possono parlare?", ma: "possono soffrire"?⁶

Singer ritiene quindi di aver trovato in questo passo di Bentham la chiave per il riconoscimento dei diritti degli animali, che devono basarsi sulla possibilità di provare dolore o piacere, possibilità che Singer considera requisito necessario e sufficiente per poter essere considerati dei soggetti con interessi. La possibilità di provare dolore determina quindi la linea di demarcazione tra quelli che possono essere considerati soggetti con interessi e quelli che non possono. L'interesse che le creature capaci di provare dolore hanno nell'evitare di provare dolore deve sempre essere preso in considerazione e rispettato; lo stesso non si può dire valga per quegli oggetti la cui incapacità di soffrire è accertata, come appunto i sassi, le statue, le piante ecc.⁷

Per il filosofo australiano è il comportamento a rivelare la sofferenza o il piacere di un essere vivente. Non è difficile dedurre la sofferenza di un animale se ne osserviamo il

⁵ David Hume, *Trattato sulla natura umana*, Roma-Bari: Laterza, 2008, pp. 496-497.

Jeremy Bentham, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, citato in: Singer, *Liberazione Animale*, p. 23.

⁷ Singer, *Liberazione Animale*, cit., p. 32.

comportamento davanti a fonti di dolore: se infatti si lamentano, si contorcono e cercano di sottrarsi alla fonte di sofferenza, questa è già una prova della loro capacità di provare dolore. Possiamo basarci anche sulla scienza: è stato infatti constatato che gli animali che presentano tali comportamenti sono quelli che possiedono un sistema nervoso centrale sofisticato (più o meno come il nostro), e che nelle specie che ne sono sprovviste, questo tipo di comportamenti non si verificano. Pertanto, è lo stesso Singer ad affermare che non si conoscono valide ragioni etiche contro il consumo ad esempio di invertebrati come vongole, ostriche e cozze, perché appunto non dotate di questo sistema nervoso e quindi non si può affermare con certezza che provino dolore⁸.

Peter Singer ha sempre contestato una certa timidezza dei filosofi nel dibattere il tema dell'uguaglianza, secondo l'australiano quando le argomentazioni porterebbero ad accettare le istanze animaliste, gli stessi filosofi cambiano direzione e producono contorti ragionamenti in difesa dello sfruttamento animale. La maggior parte degli studiosi che hanno affrontato il problema dell'uguaglianza in filosofia morale o politica, prima di Singer, se ne sono occupati sempre in termini di uguaglianza tra esseri umani. Ma allo stesso tempo dovevano, per spiegare meglio i propri ragionamenti, fare riferimenti alla condizione animale e al rapporto con gli animali non umani. Singer fa l'esempio dello studioso di etica William Frankena che nel suo *The concept of social justice*, propone un principio di uguaglianza secondo cui tutti gli uomini devono essere considerati uguali non perché lo sono in ogni aspetto, ma perché sono appunto umani, e in quanto tali condividono diverse caratteristiche, come la capacità di provare emozioni o desideri, il pensiero e la capacità di vivere appieno una vita buona⁹. Tutte le caratteristiche che secondo Frankena sono peculiari dell'essere umano e ci distinguerebbero dagli altri animali. Ma, si chiede Singer, cosa è questa capacità di vivere appieno una vita buona che noi abbiamo e gli altri animali non avrebbero? Dato che è lo stesso Frankena ad ammettere che non si tratterebbe della vita buona considerata in senso morale, e che può esistere una vita buona che dipenda solo dal concetto di piacere, sembra proprio essere una sorta di tendenza specista a far escludere a Frankena quella che sembra essere la naturale conclusione della sua argomentazione: ossia che anche gli animali condividono queste caratteristiche e possono essere protetti dal principio di uguaglianza.

Per Singer è impossibile trovare una linea di demarcazione chiara e precisa tra esseri umani e animali non umani, piuttosto esiste un *continuum* nel quale ci si può muovere gradualmente tra le specie, basandosi sulla capacità di provare dolore e piacere, dal modo più semplice di provarlo fino ai modi più complessi (come quelli umani). Dato che questa linea di demarcazione non esiste, ogniqualvolta i filosofi vogliono trovare un modo per dividere gli esseri umani dalle altre specie animali, finiscono con il parlare di "intrinseca dignità

⁸ Peter Singer, Jim Mason, *The way we eat. Why our food choices matter*, Emmaus (PA): Rodale Books, 2006; trad.it di F. Tondi, *Come mangiamo. Le conseguenze etiche delle nostre scelte alimentari*, Milano: Il Saggiatore, 2011, pp. 314-315.

⁹ William Frankena, *The concept of social justice*, citato in Singer, *All animals are equal*, p.112.

dell'essere umano", visione contestata da Singer in quanto non avrebbe una solida base filosofica dietro, ma solo una scelta di campo specista:

The truth is that the appeal to the intrinsic dignity of human beings appears to solve the egalitarian's problems only as long as it goes unchallenged. Once we ask why it should be that all humans—including infants, mental defectives, psychopaths, Hitler, Stalin, and the rest— have some kind of dignity or worth that no elephant, pig, or chimpanzee can ever achieve, we see that this question is as difficult to answer as our original request for some relevant fact that justifies the inequality of humans and other animals. In fact, these two questions are really one: talk of intrinsic dignity or moral worth only takes the problem back one step, because any satisfactory defence of the claim that all and only humans have intrinsic dignity would need to refer to some relevant capacities or characteristics that all and only humans possess. Philosophers frequently introduce ideas of dignity, respect, and worth at the point at which other reasons appear to be lacking, but this is hardly good enough. Fine phrases are the last resource of those who have run out of arguments¹⁰.

3. L'utilitarismo al servizio dei diritti animali

Un'altra prova dell'approccio specista che molti filosofi hanno avuto riguardo al principio di uguaglianza Singer la ritrova nelle teorie filosofiche che tracciano linee di demarcazione tra esseri umani e animali non umani, basandosi su caratteristiche come l'intelligenza, la razionalità, la consapevolezza di sé ecc. Che però puntualmente ignorano tutti quegli esseri umani che non possiedono alcuna di queste caratteristiche, o che le possiedono ma in misura inferiore rispetto a molti degli animali non umani più complessi: sto parlando degli esseri umani con gravi problemi cognitivi. Secondo Singer definire lo status morale degli esseri umani con problemi cognitivi costituisce un prerequisito per poter parlare con cognizione di causa dello status morale degli animali non umani. Per questo si è dedicato molto alla questione dello status morale dei disabili, proprio per spiegare la sua visione dello status morale degli animali non umani. Se tracciamo la linea che dovrebbe delimitare il nostro mondo morale in base alle capacità cognitive sembra inevitabile dover lasciare fuori anche i soggetti più fragili come gli esseri umani con problemi cognitivi. In ogni suo lavoro sui diritti animali Singer affronta anche questa complessa tematica, ponendo l'attenzione sulle affinità e le differenze che intercorrono tra gli animali non umani più complessi e avanzati come il bonobo o gli scimpanzé e gli esseri umani: soprattutto per quanto riguarda le abilità cognitive e il linguaggio.

Proprio riguardo il linguaggio è interessante l'esempio di alcune scimmie antropomorfe come il bonobo Kanzi che, secondo fonti accertate, possiederebbe un tipo di linguaggio fatto di segni. Kanzi ha infatti imparato a usare centinaia di lessicogrammi e a comprendere oltre

¹⁰ Singer, *All animals are equal*, cit., p. 113.

500 parole di inglese parlato (quando sente una parola indica il lessicogramma corretto), notevoli sarebbero anche le sue capacità di capire semplici espressioni grammaticali e di articolare alcune comprensibili parole parlate. Possiamo considerare il linguaggio dei segni di Kanzi e delle altre scimmie antropomorfe un linguaggio come quello umano, oppure possiamo rifiutare quest'idea. Ma il punto per Singer è che se rifiutassimo e innalzassimo quindi lo standard secondo cui una forma di comunicazione deve essere elevata a linguaggio, allora dovremmo non considerare linguaggio anche i segni utilizzati per comunicare da parte di coloro che non possono esprimersi con l'usuale linguaggio umano, come gli esseri umani con profondi problemi cognitivi¹¹.

Dunque, molte specie particolari di animali non umani si può dire posseggano un linguaggio e delle abilità cognitive assolutamente paragonabili a quelle di un bimbo umano di due anni o di una persona con difficoltà cognitive, e spesso maggiori di quelle di umani con profondi problemi cognitivi. Singer oltre a fare l'esempio delle scimmie antropomorfe cita anche diversi studi compiuti sui pappagalli o sui cani di razza *Border Collie*, e non solo riguardo al linguaggio, ma anche riguardo alle altre abilità cognitive e ne conviene che non tutti gli esseri umani, specialmente quelli con problemi cognitivi abbiano capacità cognitive superiori a quelle degli animali non umani. Anzi, basandosi su una dichiarazione dell'American Association on Intellectual and Developmental Disabilities, una persona per poter essere considerata mentalmente ritardata deve avere, tra le altre cose, un QI inferiore a 25, mentre si dà il caso che per esempio il bonobo Kanzi abbia raggiunto i 70 punti nei test del QI. Alla luce di tutto ciò per Singer è chiaro che non tutti gli esseri umani hanno abilità cognitive superiori a quelle degli animali non umani e ci sono animali non umani di molto cognitivamente superiori ad alcuni esseri umani con profonde incapacità cognitive.

Secondo Singer la naturale conclusione delle teorie che basano la superiorità dello status morale degli interessi degli esseri umani rispetto a quelli degli animali sulle capacità cognitive, come ad esempio la coscienza di sé o la consapevolezza di sé, è quella di tagliare fuori dalla nostra considerazione tutti gli esseri umani che non hanno la capacità di pensare razionalmente o di stipulare accordi. Con la conseguenza di poterli quindi sfruttare come facciamo con gli animali non umani. Singer vuole ovviare a questo problema bilanciando la situazione ed elevando lo status morale degli animali a quello degli umani, basandosi in questa sua visione del rapporto con il non umano, su una teoria etica utilitaristica. Il principio di utilità prescrive che un'azione o una norma d'azione (a seconda del tipo di utilitarismo¹²) debbano portare a una sorta di eccedenza di bene sul male; è quest'ultima è ciò che viene chiamata propriamente "utilità".

Una parte fondamentale dell'utilitarismo è il consequenzialismo, e anche l'utilitarismo scelto da Singer per il suo antispecismo è consequenzialista. In quanto ascrive valore morale intrinseco solo agli stati di cose, e non alle azioni, queste ultime hanno valore morale solo se

¹¹ Peter Singer, *Speciesism and moral status*, «Metaphilosophy», 40, 3-4, 2009, p. 569.

¹² Per approfondimenti: Bernard Williams, J.J.C. Smart, *Utilitarismo: un confronto*, Napoli: Bibliopolis, 1985.

rispettano o portano a un determinato stato di cose; un atto è corretto in quanto lo stato di cose da esso prodotto è migliore di ogni altro stato di cose accessibile all'agente. Non possiamo non tenere conto di queste cose se vogliamo dare un'idea chiara dell'antispecismo singeriano, in questo senso è interessante l'esempio che Singer fa di uno schiaffo della stessa potenza dato ad un bambino o ad un cavallo¹³. Senz'altro le reazioni saranno diverse, perché la quantità di dolore generata sarà diversa nei due casi. Da questo esempio un utilitarista ne ricava che in situazioni analoghe, non potendo scegliere di non infliggere dolore, non tutte le scelte sono uguali, ma è preferibile quella che realizza la minor quantità di dolore; Singer ne ricava inoltre che non esiste un individuo assolutamente privilegiato in scelte di questo genere. Nell'esempio riportato, tra il recare un dolore al bambino ed un dolore doppio al cavallo, per un'utilitarista antispecista come Singer, è sbagliata la seconda azione.

Sembra chiaro che una visione del genere ha delle forti ripercussioni sul nostro modo di approcciarci agli animali. Per quanto riguarda ad esempio il mettere a morte gli animali, o lo sperimentare su di essi, Singer, coerentemente ai suoi principi utilitaristici, non è contrario in modo assoluto. Quello che contesta è però lo specismo intrinseco a queste pratiche; uomini e animali non vengono considerati ugualmente e pertanto anche pratiche che apportano grandi sofferenze agli animali sono accettate per via dei pochi, o di non primaria importanza, benefici che possono procurare agli uomini. Per il principio utilitarista in sé, non sarebbe immorale compiere un esperimento su un animale se la quantità di dolore inflitta perde importanza a fronte di una grande quantità di bene prodotta. Ma resta il vincolo antispecista benthamiano: che ciascuno, animali compresi, conti come uno e nessuno per più di uno.

4. Il valore delle vite animali

È questo ciò che non va nelle principali fonti di sofferenza, il più delle volte inutile, per gli animali non umani: la sperimentazione animale e l'allevamento industriale. Se non necessaria, se legata a questioni di secondaria importanza per l'uomo come la cosmetica, se un esperimento comporta, come spesso accade, indicibili sofferenze per le cavie a fronte di risultati scientificamente inaccettabili o di scarsa rilevanza, la sperimentazione con cavie animali risulta essere, per Singer e i teorici dei diritti animali, profondamente immorale. È innegabile che sia per via dello specismo che da millenni caratterizza pressoché ogni tipo di cultura e di società umana (al di fuori di alcune esperienze religiose orientali), che siamo arrivati a considerare gli animali non umani come meri strumenti di ricerca o come macchine per produrre utili. Inoltre, utilizzando fonti "amiche" delle istituzioni scientifiche che fanno ricerca utilizzando animali, Singer è riuscito a dimostrare che spesso, soprattutto quando si tratta di studi psicologici sul comportamento, gli esperimenti, alcuni dei quali di una crudeltà

¹³ Singer, *Liberazione Animale*, cit., p. 31.

inaudita, vengono effettuati solo per avere qualcosa da pubblicare e continuare a ricevere fondi o addirittura per mera curiosità intellettuale. Questo capita soprattutto nei paesi anglosassoni dove è osservata nelle università la legge non scritta del *publish or perish*, che, come nota Singer, quando si tratta di discipline umanistiche è assolutamente innocua, ma che invece risulta pericolosa quando si tratta di ricerche scientifiche. La soluzione proposta da Singer è quella di costituire comitati etici di controllo composti da scienziati esperti nella disciplina di riferimento dell'esperimento, filosofi morali e gente comune che verifichino la necessità dell'esperimento e le condizioni delle cavie da quando inizia a quando ha termine. E anche quando l'esperimento viene autorizzato le cavie non devono essere maltrattate e la sofferenza dovrebbe essere ridotta al minimo indispensabile. Peggior della sperimentazione animale, per Singer, sembra essere l'allevamento industriale che ha gradualmente sostituito gli allevamenti medi e piccoli estromettendo i piccoli allevatori dal mercato in moltissime zone del nostro pianeta. Gli animali sono trattati come macchine per fare più soldi possibili, e la loro natura non viene rispettata in alcun modo¹⁴.

Considera poi una concezione che è insita nella morale ufficiale e che è bene espressa dal Cattolicesimo: la concezione che tutte le vite umane abbiano uguale valore. Questa concezione implica, secondo Singer, che tutte le vite umane siano considerabili superiori a tutte le vite non umane, e questo è dimostrato dal fatto che il Papa, per quanto protesti contro aborto ed eutanasia, non ha mai protestato contro il trattamento riservato agli animali non umani. E individua tre fondamenti di questa concezione: un fondamento appunto di carattere religioso: derivato dalla credenza di essere fatti a immagine e somiglianza di Dio, dalla credenza che Dio ci abbia concesso il diritto di dominare su tutti gli altri animali e dalla credenza che abbiamo anime immortali mentre gli animali no. Trattandosi di credenze è difficile farle oggetto di una seria riflessione filosofica: "The desirability of keeping church and state separate is sufficient basis for saying that even those who accept these religious claims should agree that in a pluralist society they should not suffice for making laws that regulate how we treat human beings and nonhuman animals."¹⁵

Poi c'è il fondamento che Singer definisce specista: che rivede per esempio nell'argomentazione di Bernard Williams dell'importanza che riveste la nostra capacità di giudizio. Dato che siamo noi a giudicare, siamo autorizzati a giudicare in nostro favore, in nostro inteso di noi come esseri umani: dunque essendo noi ad avere la capacità di giudicare, ci è permesso favorire la nostra specie invece che le altre. Per Singer questo modo di pensare è pericoloso e analogo al razzismo, e inoltre non lo ritiene convincente perché non è chiaro su cosa dovremmo basare la nostra capacità di "giudicare"; se la basassimo sulla razionalità o sul linguaggio si tornerebbe infatti al problema delle persone con profonde incapacità cognitive, che sarebbero tagliate fuori dalla concezione di "noi". Muove poi le stesse osservazioni nei confronti della posizione che lui definisce "kantiana", accusata di non

¹⁴ Singer, *Liberazione Animale*, cit. Capitolo 2: Strumenti di Ricerca.

¹⁵ Singer, *Speciesism and moral status*, cit. p. 572.

garantire l'inclusione nel mondo morale delle persone disabili, per via del contrattualismo implicito in questa posizione. Il contrattualismo vede infatti la morale come un sistema di regole che viene accettato da diverse parti, in grado di comprendere quello che queste regole vogliono dire. Chi non può intenderlo viene comunque tutelato in base a questi diritti, ma quello che si tutela non è il diritto a non far male loro, ma il diritto a non far male a chi di loro si prende cura, in qualche modo. I doveri dunque sono sempre indiretti, non verso le creature stesse incapaci di riconoscere il sistema di regole morali, ma verso chi di loro si prende cura. Singer spiega che il contrattualismo non può definire che tutti gli umani sono superiori in tutto a tutti gli animali ma al massimo può definire la superiorità di certi umani su certi umani e sugli animali, infatti:

because of the overlap in cognitive ability between some humans and some nonhuman animals, attempts to draw a moral line on the basis of cognitive ability, as Kant and the contractarians try to do, will require either that we exclude some humans—for example, those who are profoundly mentally retarded—or that we include some nonhuman animals—those whose levels of cognitive ability are equal or superior to the lowest level found in human beings. Hence we have to conclude that the standard ethical view that we find expressed in the statement by John Paul II—the view that all human beings, irrespective of their cognitive abilities, have equal moral status, and that this status is superior to the moral status of the most intelligent nonhuman animals—cannot be defended¹⁶

Come alternativa alla concezione che la vita di tutti gli esseri umani abbia lo stesso valore, che ritiene appunto per queste ragioni sconfessata, Singer propone dunque una visione più graduata che basi lo status morale di un individuo non sulle sue capacità cognitive, o meglio su una sola capacità cognitiva: quella di provare dolore, e questo deve valere sia per gli esseri umani che per gli animali non umani.

¹⁶ Singer, *Speciesism and moral status*, cit., p.574.

CAPITOLO 2

L'etica kantiana e i nostri doveri verso gli animali: Christine Korsgaard

1. Introduzione

L'etica dei doveri indiretti, cui abbiamo accennato nel primo capitolo, ci rimanda inevitabilmente a un principio che è stato la pietra fondamentale dell'etica kantiana, soprattutto riguardo alla morale interpersonale: il principio di *autonomia*. L'interpretazione kantiana del principio di autonomia, fa riferimento in modo centrale alla capacità critica: vale a dire la capacità di giudicare le proprie azioni, capacità che Kant riconosceva come prerogativa dell'uomo e non vedeva negli animali non umani. Questo è uno dei motivi per cui non possiamo esimerci dall'illustrare, pur brevemente, l'apporto del filosofo di Königsberg all'interpretazione dei nostri rapporti con il non umano. Kant, nel corso delle sue trattazioni, ha incrociato spesso il tema del rapporto tra gli esseri umani e il non umano, ad esempio in *Fondazione della Metafisica dei Costumi*, ma è nel suo saggio *Inizio congetturale della storia degli uomini* (1786¹), che si è occupato principalmente degli esseri umani e del posto che occupiamo nel mondo. Interpretando in chiave laica e razionalistica il racconto della Genesi, Kant ritiene che quando Adamo ed Eva decisero di mangiare il frutto proibito, si affrancarono dall'Istinto naturale, rappresentato da Dio, guidati da Ragione e Immaginazione, due qualità esclusivamente umane. La curiosità è accesa dalla Ragione che ci fa comparare tra cibi noti e non noti ma è l'Immaginazione a dare forma a quei nostri desideri che non riguardano l'autoconservazione o la conservazione della specie, ed è grazie a essa se possiamo andare contro la nostra stessa natura. Così diventiamo animali desideranti insaziabili e questo ci porta a saper scegliere se compiere o no una determinata azione. Il senso di colpa che proviamo nell'aver mangiato il frutto proibito esiste, per Kant, perché siamo smarriti nella contemplazione delle infinite azioni che possiamo fare, ora che abbiamo abbandonato la sicura guida dell'istinto. Dall'abbandono dell'istinto nasce anche il senso del pudore, legato alla scoperta che il coprire le zone erogene prolunga e potenzia il nostro desiderio sessuale al di fuori dei periodi di accoppiamento e della finalità procreativa. Dal pudore nasce la costumatezza, ossia il controllo della vita sessuale, di qui le buone maniere e la socialità e il desiderio di piacere agli altri che è insito in una sessualità addomesticata; tutto questo è presente solo negli esseri umani. Inoltre, Ragione e Immaginazione ci fanno un altro dono: il

¹ Immanuel Kant, *Inizio congetturale della storia degli uomini*, in *Scritti di Storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Roma-Bari: Laterza, 2009, (ed. or., *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, 1786) citato in Maria Moneti, *Fuori dall'Eden. Teorie dell'agire e animali non umani*, in *Indagine sulla Natura umana*, a cura di M. Galletti e S. Vida, Roma: Carocci, 2011.

senso del futuro non immediato, che ci ha permesso di organizzarci in vista di questo e di non morire di fame, attraverso il lavoro. Questa percezione della finalità ci porta a pensare alla Natura come un mezzo per i nostri fini, e ha aperto la strada all'antropocentrismo: ossia quella concezione che tende a porre gli esseri umani al centro di un universo in cui tutto è stato creato per l'uomo e per i suoi bisogni.

La fondazione del pensiero kantiano riguardo agli animali non umani è certamente antropocentrica: per Kant, il rispetto della sensibilità animale era infatti un dovere prima di tutto verso noi stessi, e poi secondariamente verso gli animali: si tratta della posizione dei *doveri indiretti* che già Singer critica quando analizza il contrattualismo. Questa posizione è stata il principale problema da affrontare per tutti quegli autori che vogliono ricavare dall'etica kantiana un'etica dei diritti animali che sia il più possibile rigorosa e coerente. Una di questi autori, se non la più importante, è sicuramente Christine Korsgaard, kantiana convinta, che ha incentrato buona parte della sua ricerca accademica nel cercare di armonizzare l'antropocentrismo della teoria kantiana dei doveri indiretti con una più moderna etica dei diritti animali. Korsgaard ritiene che, nonostante l'esclusione degli animali non umani dal nostro mondo morale, le argomentazioni kantiane rivelino il fondamento degli obblighi che gli esseri umani hanno nei confronti degli animali non umani: ossia il fatto che anche gli animali non umani possano essere considerati come dei "fini in sé". Approfondiremo più avanti la questione degli obblighi morali derivanti dall'esistenza degli animali non umani, per ora limitiamoci a segnalare che molti di questi obblighi dipendono dalla concezione che abbiamo del nostro rapporto con le altre creature che abitano questo mondo, se riteniamo che vi siano differenze moralmente rilevanti tra noi e loro.

2. Gli animali non umani tra intelligenza e razionalità

La visione continuista del rapporto umano/non umano, cioè quella che considera gli esseri umani come una delle tante specie che vivono in natura e non come una specie che si pone in un piano diverso rispetto al resto del mondo animale, vede il rapporto con il non umano quasi scevro di differenze tra gli esseri umani e gli altri animali: sulla base dell'idea che anche gli altri animali, come noi, abbiano e perseguano i loro interessi. Per poter affermare che gli altri animali hanno dei loro interessi, di qualunque tipo, e non semplicemente dei bisogni, bisogna provare che gli animali sono capaci di *scegliere*, e ancora adesso non è chiaro ed è oggetto di forte dibattito se gli animali abbiano o no questa prerogativa. Secondo Christine Korsgaard, gli animali in realtà scelgono, soprattutto in base all'esperienza del loro studio dell'ambiente circostante, ma il loro mondo è un mondo teleologicamente organizzato: i fini realizzati sono solo quelli subordinati agli scopi che hanno tutti i viventi in genere, per il solo fatto di dover vivere. Per Korsgaard l'animale sceglie i mezzi, non gli scopi, per questo non può avere capacità di riflessione e distacco critico. Difatti quando una preda fugge un animale predatore lo insegue e cerca di uccidere,

mentre un uomo può decidere di non uccidere, anche se pressato dall'istinto. Siamo quindi liberi di sospendere un corso d'azione, perché siamo capaci di decidere se certi fini siano degni di essere perseguiti o no. Degli animali invece si dice spesso che scelgono ed agiscono esclusivamente in base al loro istinto, ma cosa vuol dire scegliere e agire in base all'istinto?

Ancora una volta dobbiamo tornare a Kant, e all'interpretazione che Korsgaard dà della sua teoria dell'azione. Secondo Kant un'azione dipende sempre da due fattori: un incentivo e un principio. L'incentivo è quel dato che fa agire l'agente, quell'aspetto che fa apparire un oggetto come desiderabile, come degno di attenzione; il principio invece determina ciò che un agente fa, quando si trova davanti un incentivo. Principi e incentivi sono sempre accoppiati: giacché è il principio a determinare a quali incentivi essere soggetti: ad esempio per un gatto il cui principio sia catturare e uccidere piccole prede, la risposta all'incentivo della percezione di un movimento che potrebbe essere di un topo sarà sempre la stessa, e sempre finalizzata alla cattura e alla uccisione del topo. Kant fa anche l'esempio dell'essere umano che, guidato dal principio dell'altruismo, agisce normativamente quando percepisce il bisogno di qualcuno di essere aiutato. Alla luce di quest'altro esempio, l'esempio kantiano del gatto e del topo sembra mirare a dimostrare che, a differenza degli esseri umani, i principi degli animali non umani sono esclusivamente gli istinti. Nel senso che gli animali non umani rispondono sempre normativamente a un incentivo, da cui ricavano una sorta di rappresentazione mentale cui deve necessariamente seguire un'azione; la differenza tra una reazione a un incentivo e un'azione genuina è comunque una questione molto complessa, che nemmeno Kant è riuscito a dipanare definitivamente. Korsgaard tenta di chiarirla con l'esempio per cui quando sentiamo l'odore di una torta possiamo salivare o andare in cucina, ma mentre quest'ultima è un'azione, la prima non lo è².

Gli animali nascono con questo tipo di istinti e di reazioni istintive ad incentivi, ed è grazie a questo tipo di comportamento che si può dire che possono avere un "comportamento intelligente", la cui intelligenza Korsgaard ritrova nella capacità dell'animale di fare esperienza del mondo e dei suoi pericoli, e di cambiare costantemente la propria normatività, nella convinzione che più ci si riesce a adattare e a cambiare comportamenti, più si può essere definiti intelligenti. La stessa idea vale ovviamente per l'essere umano, come emerso ad esempio dalla riflessione sui concetti di normatività, normalità e salute del filosofo Georges Canguilhem, che aveva capito come una norma unica di vita fosse una privazione, una limitazione forzata per l'essere umano, e non certo la normalità. Il malato è malato perché può ammettere soltanto una norma, non è malato per assenza di norma, ma per incapacità di

² Christine Korsgaard, *Fellow creatures: Kantian ethics and our duties to animals*, Tanner Lectures on Human Values, 2004,

URL:https://dash.harvard.edu/bitstream/handle/1/3198692/korsgaard_FellowCreatures.pdf?sequence=2, consultato il 03/03/2018

essere normativo, di istituire nuove norme³. La normalità di un essere umano e di un animale non umano dipende dalle circostanze e dall'ambiente nel quale l'attività normativa si svolge. Un essere umano, così come un animale che, mutati ambiente e circostanze, non riesce a modificare il proprio comportamento e la propria attività normativa, rischia di incorrere nella patologia, e così le possibilità di sopravvivenza si riducono, soprattutto per gli animali non umani: l'animale che non riesce a adattarsi, non ha un comportamento sufficientemente intelligente per poter sopravvivere e trasmettere i suoi geni. Abbiamo dimostrato come gli animali possano senza dubbio possedere un comportamento intelligente e possano quindi essere definiti intelligenti, ma essere intelligenti non significa essere razionali: razionalità e intelligenza sono spesso confusi.

Per Korsgaard, influenzata in questo dal filosofo di Königsberg, gli animali sono intelligenti ma non razionali, e la differenza sta nel fatto che se l'animale non umano è conscio dell'oggetto desiderato, l'essere umano può essere conscio sia dell'oggetto che del motivo per cui lo desidera, quindi del motivo in quanto motivo, non in quanto oggetto, e può dunque riflettere sul motivo per cui è incentivato a desiderare quel dato oggetto. Ragionare su tale motivo significa valutare moralmente le nostre azioni, ed eventualmente modificarle, modificare i nostri comportamenti e i nostri principi, e di conseguenza gli incentivi alle nostre azioni cui accettiamo di reagire. Gli esseri umani possono inoltre optare per l'inazione in base a considerazioni morali, anche danneggiando sé stessi e la possibilità di sopravvivenza. Gli animali invece, quando non agiscono lo fanno per ragioni più pragmatiche, legate all'avere un vantaggio pratico dalla loro non azione, non certo per via di una riflessione sulle conseguenze morali che quella determinata azione avrebbe su sé stesso e sugli altri. La modificazione della condotta su base morale, o l'inazione su base morale (e non solo pratica) sono tutte caratteristiche esclusivamente umane che ci permettono, secondo Kant e Korsgaard⁴, di essere considerati animali morali e razionali. Gli animali non razionali possono certo seguire dei principi e stili di vita, ma non si concentrano e non ragionano su questi principi come facciamo noi.

Abbiamo cercato di mettere in chiaro il più possibile quelle che possono essere definite le differenze peculiari tra gli esseri umani e gli animali non umani, o meglio, le caratteristiche peculiari che differenziano l'*Homo Sapiens* da tutte le altre specie di esseri viventi che abitano questo pianeta. Che queste caratteristiche ci possano porre su un piano superiore, che ci permetta di disporre a nostro piacimento delle esistenze degli altri esseri viventi è tutta un'altra questione. Per questa ragione qualunque modo di interpretare il nostro rapporto con il non umano avrà sempre delle implicazioni etiche, e sarà sempre oggetto di riflessione morale. Gli esseri umani hanno (finora) modificato molto poco la loro interpretazione etica dei rapporti con il non umano, un'interpretazione che persiste da secoli, se non da millenni, e

³ Georges Canguilhem, *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique*, Clermont-Ferrand: La Montagne, 1943; trad.it. di M. Porro, *Il Normale e il Patologico*, Torino: Einaudi, 1998.

⁴ Korsgaard, *op. cit.*, pp. 82-87.

che trova poche eccezioni e poche differenze anche tra società umane del tutto differenti tra loro in tutto il resto.

La questione diventa ancora più chiara se si parla della cultura occidentale, che trova le sue radici nella Grecità Classica e nel Cristianesimo, nella quale è stata sempre dominante l'idea secondo cui l'uomo è superiore al creato e il cosmo è costruito attorno all'Uomo. La natura è vista come una continua concatenazione basata sull'intelligenza che parte dalle creature più infime fino ad arrivare all'uomo e poi a Dio: una visione gradualistica originata dalla dottrina platonica. Non solo Platone però, il pensiero occidentale è stato ed è largamente influenzato da Aristotele, anche per quanto riguarda il rapporto con le altre specie: l'idea dello Stagirita era che in natura le cose inferiori fossero totalmente a disposizione di quelle superiori, dunque l'Uomo, in quanto animale superiore, viene legittimato a disporre come vuole delle altre specie inferiori. Queste sono in sostanza le idee più diffuse nel pensiero degli antichi riguardo agli altri animali, nonostante le idee di Pitagora su vegetarianismo e rispetto per gli altri animali, dimenticate per lungo tempo. Altra grande fonte del pensiero comune occidentale è da ricercare nel Cristianesimo e nell'Antico Testamento. Nel libro della Genesi viene infatti narrato di come Dio, dopo la cacciata di Adamo ed Eva dall'Eden e dopo che gli uomini ebbero conosciuto il peccato, diede il permesso a Noè e dunque agli uomini di disporre come volevano degli animali⁵. Nel corso della storia del pensiero occidentale si è poi sempre ribadita la superiorità umana, sia durante la Tarda Antichità che durante il Medioevo, ma soprattutto in uno dei periodi più felici per il pensiero, l'arte e la letteratura: l'Umanesimo.

Grande esempio della cultura di quel periodo fu Pico della Mirandola, umanista del XV secolo, celebre per la sua *Oratio de hominis dignitate*, dove spiega che la ragione dietro la nascita dell'Uomo è da ritrovare nel desiderio di Dio di creare un essere capace di comprendere e lodare il resto del creato e la sua opera. L'uomo secondo Pico si differenzia quindi dal resto degli animali per la sua capacità di comprendere l'opera divina e, soprattutto, per il suo non essere imbrigliato dalla propria natura, dal proprio istinto, in poche parole, per il suo libero arbitrio: "La natura ben definita assegnata agli altri esseri è racchiusa entro leggi da noi fissate. Tu, che non sei racchiuso entro alcun limite, stabilirai la tua natura in base al tuo arbitrio, nelle cui mani ti ho consegnato"⁶.

La cultura occidentale entra poi nella modernità con René Descartes, le cui vedute sugli animali sono note a tutti gli studiosi, anche perché pesantemente criticate nel corso di secoli di studio del pensiero cartesiano; Per Cartesio gli animali non hanno autocoscienza per via dell'assenza in loro di un linguaggio portatore di significato, segno di quell'unità di anima e corpo che è fondamentale negli umani. Non avendo autocoscienza quindi non sentono neanche il dolore, non sanno pensare, e anche se possono essere più bravi degli umani a fare certe cose non sono per niente bravi a farne altre, questo perché seguono solo ciò che la

⁵ Gen. 9, 3:10.

⁶ Giovanni Pico della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate* (1486-1487), trad. it. di F. Bausi, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, Parma: Fondazione Pietro Bembo / Ugo Guanda Editore, 2014.

natura ha dato loro da fare, tutto in loro si muove per raggiungere degli obiettivi biologici. Per questi motivi Descartes riteneva probabile l'assenza di anima negli animali, anche se ammetteva di non avere ragioni sufficienti a sostenere questa tesi⁷.

Questo breve *excursus* sulla storia del pensiero occidentale è fondamentale per rendersi conto di quanto un certo modo di vedere gli animali, come appunto fossero degli utensili da utilizzare per i nostri fini, sia radicatissimo nella nostra cultura, e questo non riguarda solo gli occidentali. Questo modo di vedere porta a legittimare qualunque forma di crudeltà verso gli animali non umani, per qualunque interesse umano: anche a fronte di un beneficio modesto per gli uomini, si infliggono enormi sofferenze agli animali, e come già fatto notare da Singer e da tutti i commentatori utilitaristi: il principio di utilità viene costantemente infranto. Stando così le cose, è chiaro che gli esseri umani sono riluttanti ad abbandonare un modo di vedere le cose che è parte integrante non solo della cultura umana, ma che è anche radicato nella nostra natura, giacché la violenza e la crudeltà tra gli animali sono parte della nostra natura e della natura della maggior parte delle specie viventi⁸.

Quando giudichiamo moralmente e legiferiamo riguardo la passione per il cibo, per il sesso, o la nostra paura della morte stiamo giudicando moralmente cose che sono parte della natura umana. Ancora una volta Christine Korsgaard ci spiega⁹ che esistono atti che sono naturali, nel senso che dipendono per la loro possibilità solo dalle leggi della natura, come camminare o uccidere, e atti che dipendono esclusivamente da costrutti morali-culturali. Quando ad esempio prometti qualcosa per poter ottenere qualcos'altro sapendo di non poter mantenere la promessa, secondo Kant dovresti chiederti cosa succederebbe se tutti si sentissero liberi di poter fare false promesse per ottenere quello che desiderano: la risposta è che si svaluterebbe enormemente l'istituto della promessa, e con questa svanirebbe anche l'utilità delle false promesse per ottenere le cose che ti servono. Le promesse, così come il firmare un assegno, non sono atti che hanno origine nella nostra natura ma appartengono alla categoria dei costrutti morali-culturali, per questo non possono essere smentiti troppe volte, perché perdono valore, come abbiamo visto nel caso delle promesse, in base ai risultati a cui portano¹⁰.

Gli atti naturali invece sono difficili da prevenire o impedire perché sono indipendenti dai risultati a cui portano, in quanto non coinvolgono massime o convenzioni umane, ma dipendono per la loro possibilità solo dalle leggi della natura, e gli atti più deplorabili che commettiamo contro gli animali dipendono molto più dalle leggi di natura piuttosto che da convenzioni umane. Si tratta quindi di stabilire se gli atti più biasimabili che commettiamo nei confronti degli animali, rientrano nel naturale, e se siano davvero così inevitabili solo

⁷ Renè Descartes, *Discorso sul metodo* (Parte V), Milano: Arnoldo Mondadori, 1993, trad.it di M. Renzoni.

⁸ Christine Korsgaard, *Facing the animal you see in the mirror*, «Harvard Review of Philosophy», 16, 1, 2009, pp. 3-9.

⁹ Korsgaard, *Fellow Creatures*, cit., p.97.

¹⁰ Korsgaard, *Fellow Creatures*, cit., p. 98.

perché ci vengono naturali. Non bisogna infatti dimenticare che l'essere umano ha già ampiamente superato quelli che sono i suoi limiti naturali e anzi sembra aver fatto di questo superamento, di questa tendenza ad agire anche contro la propria natura, la sua stessa natura.

3. Vite animali: tra progettualità e sacralità

In molti tra coloro che hanno esaminato la questione degli atti crudeli che quotidianamente commettiamo nei confronti degli animali non umani, si sono convinti che la crudeltà non risieda precisamente nella morte dell'animale, ma nell'imporgli sofferenza e stress di qualunque tipo o grado. In altre parole, la crudeltà sta nel maltrattamento e nell'assoluta mancanza di rispetto della natura dell'animale, piuttosto che nel procurare la morte all'animale.

Di questa idea è per esempio anche lo stesso Peter Singer, sulla base della sua considerazione secondo cui gli animali vivrebbero così profondamente "nel momento" e non avrebbero alcuna progettualità della propria vita, che avrebbero una coscienza della vita talmente effimera da non poter permettere loro lo sviluppo di una coscienza di sé: per questa ragione l'atto deplorabile starebbe non tanto nel procurare loro la morte, quanto nel procurare loro sofferenza di qualunque tipo. Sulla base di quest'idea, la morte di un animale, anche secondo alcuni dei pensatori animalisti, sarebbe quindi meno biasimabile di quella di un essere umano perché non è la privazione della vita ad essere deplorabile, quanto lo è la fine di una progettualità: avere degli scopi, aspettative da cui poi derivano molti aspetti della tua vita; tutto questo gli animali non ce l'hanno ma vivono la loro esistenza, come dice Singer: "nel momento". Questo è un argomento particolare e presta il fianco ad alcune critiche perché, come ricorda Korsgaard¹¹, molti degli esseri umani che abitano in luoghi in cui si vive in maniera più primitiva, vivono analogamente a gli animali, con i ritmi della vita scanditi dal tempo e dalla natura, e hanno delle strutture sociali molto primitive simili a quelle degli animali più socialmente complessi, e anche loro sembra vivano più "nel momento" sicuramente rispetto a noi. Vuol dire che le loro vite hanno meno importanza delle nostre?

Se istintivamente rigetti l'idea che la vita di un indigeno del Borneo sia meno importante per uno di questi motivi, sei convinto che la vita umana ha uguale valore per tutti gli esseri umani e meriti di essere preservata e rispettata in ognuno. Una convinzione di questo tipo ha preso sicuramente campo, come abbiamo già visto, tra gli intellettuali che si occupano di tali questioni, si tratta dell'idea della *sacralità della vita*, più precisamente, della sacralità della vita umana.

¹¹ Christine Korsgaard, *Getting Animals in view*, «The Point Magazine», 2012, URL: <https://thepointmag.com/2012/examined-life/getting-animals-view>, consultato il 1/03/2018.

I sostenitori dell'idea della sacralità della vita ritengono che la vita abbia un *valore intrinseco*, un'idea che si contrappone naturalmente all'idea che le cose abbiano valore solo quando sono utili a qualcuno o a qualcosa o quando qualcuno ottenga da loro qualcosa che vuole. Ci si può chiedere: come può essere importante che una vita continui e venga preservata se questa non è importante per nessuno, o magari è anche dannosa per tutti, come può essere importante, semplicemente in sé per sé?

Per rispondere a questa domanda mi richiamerò al filosofo del diritto Ronald Dworkin, che in *Il dominio della vita* fornisce una chiara spiegazione del significato di sacro per noi e di come quest'idea di sacro si rapporti all'idea che abbiamo della nostra vita. Per Dworkin un valore può essere definito intrinseco quando non viene rapportato alla strumentalità, quando il suo valore è indipendente da ciò che le persone possano apprezzare o detestare in esso. Gli oggetti con valore intrinseco fanno parte di quegli oggetti che noi possiamo ammirare e apprezzare a prescindere dal fatto che siano apprezzati e desiderati da altri. Dworkin fa vari esempi di ciò che si può considerare avere valore intrinseco, ciò che si può definire *sacro* per noi: ad esempio il volere preservare le specie animali in via di estinzione, o ancora di più la preservazione degli esseri umani stessi: non ci sarebbero infatti ragioni strumentali per preservare la conservazione e lo sviluppo dell'umanità. Consideriamo intrinsecamente valido il fatto che la razza umana continui ad esistere, a prescindere dal rispetto dovuto al singolo essere umano. Inoltre, le nostre convinzioni sul sacro e sull'inviolabile non devono per forza coincidere con un sentimento religioso, possiamo considerare intrinsecamente cattivi i tentativi di distruzione delle specie viventi anche senza considerare queste ultime come disegni divini di un essere superiore. La sacralità che accordiamo invece a ciascuna vita umana è simile, secondo Dworkin, a quella che accordiamo alle opere d'arte: in noi è innato il senso di volere onorare o preservare il processo da cui scaturisce la vita, o l'arte. Difatti nella distruzione di un'opera d'arte biasimiamo più l'aver reso inutile, con la sua distruzione, un processo creativo magari straordinario o magari no, e la stessa cosa vale per quando sentiamo di dover preservare la vita di un essere umano: biasimiamo la distruzione di un processo creativo. È quindi più una sorta di sacralità del processo creativo che porta alla vita, piuttosto che una sacralità della vita in sé¹².

Come abbiamo visto, l'idea che la morte di un animale non umano sia meno deplorabile di quella di un essere umano ci porta inevitabilmente a una riflessione sull'idea della sacralità della vita umana, idea che abbiamo visto è spesso legata a doppio filo con la attenzione che si dà alla progettualità della vita che solo noi esseri umani dimostreremmo. Ma abbiamo anche visto, con l'esempio di Christine Korsgaard, di quegli esseri umani che vivono in culture più primitive della nostra, o in nazioni meno sviluppate (ma anche, in misura progressivamente

¹² Ronald Dworkin, *Life's dominion: An Argument About Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom*, New York City: Vintage Books, 1993; trad. it. di C. Bagnoli, *Il dominio della vita. Aborto, eutanasia e libertà individuale*, Edizioni di Comunità, Milano, 1994.

minore, nelle culture più avanzate) come vivano essenzialmente in maniera molto simile a quella degli animali socialmente più complessi:

You get up, do some work, eat breakfast, then do some more work. You tend the children and prepare the food, or you feed the animals, or you hoe the fields, or you go to the factory, depending on when and where your life takes place, but you go to work, and then you have supper, and then go to bed and start over. Each day is merely more of the same. Perhaps it is exactly those lives that most challenge the ability of the more privileged members of developed nations to feel with "the directness of sense" that every person's life is just as important to her as ours are to us.¹³

Effettivamente, della progettualità della vita intesa come l'abbiamo intesa noi, non v'è traccia. Questo perché, sempre secondo Korsgaard, il criterio della progettualità può essere condivisibile solo se consideriamo che gli esseri umani non vivono la propria vita sulla base di ciò che piace o non piace loro, di avversioni o attrazioni, ma in base a *valori*. Per questo possono considerare la propria vita degna o meno di essere vissuta e possono giudicare o rigettare le loro attrazioni o avversioni, cosa che gli animali non umani non possono fare, dato che non sono capaci di formulare un giudizio morale su loro stessi e sul loro comportamento. Di qui la Korsgaard perviene all'idea che non è la vita umana ad avere una intrinseca dignità e importanza superiore alla vita animale, ma che la vita umana ha più importanza *per noi*. Non c'è niente in realtà che manchi, nelle vite degli animali, per il fatto che non considerano sé stessi degni o meno degni di qualcosa, non è da questo che deve dipendere il valore della loro esistenza e il loro poter essere trattati come dei fini in sé, i nostri standard si applicano a noi e alle nostre vite ma non a loro. Come afferma al termine di *Getting animals in view*: "The claim of the other animals to the standing of ends in themselves has same ultimate foundation as our own -the essentially self- affirming nature of life itself"¹⁴.

4. Gli animali e gli umani tra valori e morale

Dalla considerazione dell'uomo come animale morale, animale razionale capace di dare un giudizio morale sulle proprie azioni, sui propri istinti e sulle loro conseguenze, che si può concentrare non solo sull'oggetto desiderato ma anche sul motivo per cui si desidera tale oggetto, si è arrivati, già con Kant, alla convinzione che la morale riguardi solo coloro che intendono il suo significato, quindi principalmente gli esseri umani, in quanto sono, come li definisce Kant, *legislatori del regno dei fini*.

Essendo quindi noi coloro che padroneggiano la sfera morale, e i suoi unici abitanti per così dire, per Kant possiamo avere obblighi morali solo con chi ci potrebbe obbligare

¹³ Christine Korsgaard, *Getting Animals in view*, cit.

¹⁴ Korsgaard, *Getting Animals in view*, cit.

moralmente con la sua volontà morale: quindi non gli animali, che non partecipano e non possono partecipare attivamente al regno dei fini. Kant non afferma però l'inferiorità degli animali rispetto a noi, semplicemente non li riconosce come partecipanti attivi a qualunque decisione di tipo morale. Però, riconosce Kant, le leggi sono universali, e proteggono tutti, anche quelli che si possono definire "cittadini passivi", per questo il fatto che gli animali non possano partecipare al mondo morale non elimina le obbligazioni che potremmo avere nei loro confronti. La questione è, per Korsgaard, riconoscere che non sono gli animali a obbligarci, ma siamo noi a obbligare noi stessi a includere gli animali nella nostra sfera morale e a cercare quindi di trattarli equamente e di avere rispetto dei loro interessi. Si noti come con questa considerazione Korsgaard non smentisca quello che è il nucleo originario della sua teoria dell'etica animale: che è la teoria dei doveri indiretti di Kant, e, così facendo, non presta il fianco a quelle che sono le più comuni critiche alle teorie di etica animale, che vengono accusate di attribuire delle nozioni morali agli animali, come se fossero loro stessi a voler essere trattati secondo l'etica umana¹⁵.

Parlo di interessi perché è la stessa Korsgaard a riconoscere che gli animali non umani possiedono senza dubbio degli interessi, che sono diversi dai nostri, in quanto qualunque animale ricerca il suo *natural good*; gli animali non umani in questo, differentemente da noi, aiutati da quella che Kant chiama la "sicura guida dell'istinto". Da questo perseguire di ogni specie il proprio bene naturale ne ricaviamo che esistono dei valori, che valgono, e devono valere per tutti gli animali, compresi noi. E anche se noi siamo coloro che legiferano e padroneggiano l'ordine di questi valori morali, li dobbiamo rispettare anche negli altri animali, perché non siamo gli unici ai quali importa e sui quali le nostre azioni hanno conseguenze. Inoltre, a parte l'essere legislatori del regno dei fini, condividiamo tutto della condizione esistenziale degli animali, come spiega la stessa Christine Korsgaard nella chiosa finale del suo *Fellow Creatures*:

The reason there is such a thing as value in the world is that there are in the world beings who matter to themselves: who experience and pursue their own good. Were there no such beings, there would be no such thing as value. Were there no such beings, nothing would matter. But we are not the only such beings. We are the beings who create the order of moral values, the beings who choose to ratify and endorse the natural concern that all animals have for themselves. But what we ratify and endorse is a condition shared by the other animals. So we are not the only beings who matter. We are the only beings who on behalf of all animals

¹⁵ Ernst Thugendat, *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt: Suhrkamp, 1993, p. 187; Carl Cohen, *Haben Tiere Rechte?* in «Tierrechte. Eine interdisziplinäre Herausforderung», hrsg. v. Interdisziplinäre Arbeitsgemeinschaft Tierethik Heidelberg, Erlangen: Fischer, 2007, pp. 94-100, citati in Federica Basaglia, *La ricezione dell'argomento kantiano. Per i doveri indiretti relativi agli animali nel dibattito contemporaneo*, in «I castelli di Yale online», IV, 2016, 2, p. 15.

can shake our fists at the uncaring universe, and declare that in spite of everything we matter¹⁶

Nel senso comune, nella opinione comune che la gente ha del rapporto con il non umano quest'idea di condividere lo stesso piano esistenziale degli animali non umani fatica a entrare. È più facile costruire linee di demarcazione tra noi e loro: questo deriva come ho già mostrato dai secoli di pensiero filosofico specista che hanno influenzato la cultura occidentale ma anche dal fatto che tendiamo a sottovalutare la complessità e la profondità degli animali non umani. Per Korsgaard non abbiamo una reale conoscenza di quello che realmente sono, di quella che è la loro vera natura.

Gli animali sembrano inoltre entrare e uscire dal nostro mondo morale; la maggior parte delle persone concorda che sia sbagliato uccidere un animale senza una valida ragione o procurargli sofferenza. Ma alla fin dei conti decidiamo di usarli come mezzi per tantissime cose, vogliamo mangiarli, allevarli senza spendere molto, sperimentare su di loro per la nostra medicina, e insomma riconosciamo che hanno degli interessi, ma non diamo a questi interessi la stessa importanza che diamo ai nostri. Gli animali sono coloro che possiamo ancora trattare più o meno come desideriamo, anche secondo il senso comune e il linguaggio comune. Korsgaard ricorda l'esempio kantiano che mostra come l'uomo, una volta affermata la sua superiorità sugli altri animali, prende la lana della pecora e la utilizza per coprirsi lui, nonostante la lana sia un dono fatto dalla natura alla pecora per coprirsi; perché l'uomo era pervenuto all'idea di poter utilizzare gli altri animali come mezzi e non trattarli come "*fellow creatures*". L'umanità ha deciso solo recentemente di non poter trattare gli altri esseri umani come mezzi ma solo come fini in sé, per questo rinunciare a trattare come mezzi almeno gli altri animali è molto difficile. Dopo aver abbandonato l'idea di trattare le donne come mezzi di procreazione, o i giovani come carne da macello per la guerra, sembra quasi che non possiamo rinunciare a trattare gli animali come mezzi¹⁷. Trattare qualcuno come fine in sé significa tenere conto della sua personalità, dei suoi interessi, della sua vita interiore e del suo diritto alla felicità. Korsgaard chiarisce che ovviamente nel mondo si sta continuando a trattare gli altri esseri umani come mezzi e molti esseri umani sono letteralmente sfruttati come mezzi di produzione. Ma anche quando sfruttiamo le altre persone non lo facciamo mai proprio come si sfrutterebbe un animale, raramente non teniamo completamente conto della personalità, degli interessi dello sfruttato (non accadeva nemmeno con lo schiavismo), piuttosto consideriamo i nostri di interessi come più importanti. Mentre riguardo certi fenomeni come allevamento industriale e sperimentazione animale spesso non si tiene conto davvero di nulla per quanto riguarda l'animale.

D'altra parte, anche quando sembra che non stiamo trattando gli animali come mezzi ma come fini in sé, come per esempio nei casi, talvolta anche estremi, di addomesticamento di

¹⁶ Korsgaard, *Fellow Creatures*, cit., pp. 108-109.

¹⁷ Korsgaard, *Getting Animals in view*, cit.

certe razze animali, trattati in tutto e per tutto come cuccioli umani, dobbiamo ricordarci come, in caso di carestia o difficoltà, questi animali vengano molto spesso abbandonati, e molto più spesso di come si abbandonerebbe un cucciolo umano. In questi casi gli animali non umani sono usati come surrogati di amicizia, come surrogati di affetto: li trattiamo come cuccioli umani, non rispettiamo la loro natura e li facciamo vivere in ambienti fortemente, se non del tutto, antropizzati, dove possono esprimere poco o nulla del loro modo di vivere. In altre parole, non rispettiamo il valore intrinseco della loro esistenza: la loro esistenza ha un valore strumentale rapportato all'importanza che hanno loro per noi, importanza che può anche svanire, come avviene nei casi di abbandono degli animali.

Abbiamo già notato come questo tipo di atteggiamento nei confronti degli animali abbia una matrice che è da ricercare nella cultura umana, ma che è anche in realtà presente nella nostra natura: il giovane filosofo morale siciliano Leonardo Caffo ha osservato¹⁸ che "la specie Homo Sapiens è un'enorme famiglia: per un suo appartenente, diciamo a voler essere più cauti, per la maggior parte dei suoi appartenenti, quelli che stanno in altre famiglie (altre specie), vengono dopo". La stessa Korsgaard, citando questa volta la scrittrice George Eliot, nota che nasciamo tutti sotto una condizione di *moral stupidity*¹⁹: ossia l'incapacità di rendersi conto che i progetti e le vite degli altri sono importanti per loro tanto quanto i nostri progetti e la nostra vita sono importanti per noi. Un retaggio della nostra più profonda natura animale, la filosofia e la religione hanno dovuto insistere molto su questo punto per poter modificare questa nostra primordiale tendenza. Primordiale perché deriva da una mancanza tipica degli animali non umani e anche dei nostri parenti più prossimi come le scimmie antropomorfe: la mancanza del riconoscimento dell'intenzionalità dell'altro. A spiegarci meglio questa differenza che dovrebbe distinguerci dagli altri animali è lo psicologo evoluzionista Michael Tomasello, le cui ricerche esposte in *Le origini culturali della cognizione umana*, lo hanno portato a ritenere che gli altri primati e gli altri animali in generale non riconoscano i loro conspecifici *like the self*, ossia con una vita mentale e intenzionale in tutto simile alla loro. Il riconoscimento dell'intenzionalità sembra essere una prerogativa umana, infatti quando questa non è presente in un essere umano si parla di un deficit neurologico, comunemente noto sotto il nome di "disturbi dello spettro autistico". Questa piccola differenza biologica e cognitiva del riconoscere l'altro *like the self* ci differenzia da tutti gli altri animali e anche dai primati, e grazie ad essa sono possibili l'apprendimento culturale e la sociogenesi delle tradizioni culturali. Tomasello individua anche il periodo in cui si formerebbe la coscienza dell'intenzionalità in noi, ossia intorno a i nove mesi di età, con l'emergere dell'attenzione congiunta, quella capacità tutta umana di prestare attenzione all'attenzione del partner. Prima del raggiungimento dei nove mesi secondo lo psicologo americano, supportato da una grande

¹⁸ Leonardo Caffo, *Il terzo antispecismo. Stato dell'arte e proposta teorica*, «minima&moralia», 2012, URL:<http://www.minimaetmoralia.it/wp/il-terzo-antispecismo-stato-dellarte-e-proposta-teorica/>, consultato il 10/04/18

¹⁹ Korsgaard, *Getting animals in view*, cit.

quantità di prove ed esperimenti comportamentali, i bambini non hanno coscienza dell'intenzionalità ma solo dell'animalità degli esseri che lo circondano, proprio come i primati e la maggior parte del resto degli animali non umani²⁰.

È evidente, se pensiamo al concetto di *moral stupidity*, che nonostante il superamento di questo limite degli animali non umani, noi esseri umani abbiamo ancora difficoltà a riconoscere, non l'intenzionalità dell'altro, ma l'importanza della sua intenzionalità e la progettualità che ne deriva. Possiamo dire paradossalmente che la visione distorta del rapporto che abbiamo con il non umano è dovuta a un retaggio della nostra precedente natura non umana.

²⁰ Michael Tomasello, *The cultural origins of human cognition*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1999; trad.it di M. Riccucci, *Le origini culturali della cognizione umana*, Bologna: Il Mulino, 2005.

CAPITOLO 3

Altre prospettive nella considerazione del rapporto umano/non umano

1. Introduzione

Abbiamo considerato due delle più importanti tipologie di approccio al problema morale che l'esistenza degli animali non umani costituisce per noi: l'approccio di carattere utilitaristico, sul calcolo dei benefici e della sofferenza, che sta alla base dell'etica singeriana, e l'approccio di matrice kantiana di Korsgaard, basato sull'etica dei doveri indiretti e sugli esseri umani come unica fonte di normatività. La posizione di Korsgaard, però, come abbiamo visto, nonostante prenda le mosse da Kant, rimane una posizione peculiare: infatti se per Kant l'impossibilità di essere normativi spingeva gli animali non umani fuori dalla nostra considerazione morale, per Korsgaard non è così. Coloro che non hanno capacità normative, razionali, condividono comunque con noi delle capacità "naturali", e queste capacità naturali sono spesso quelle da cui scaturiscono le istanze di moralità che caratterizzano le relazioni tra persone. Ad esempio, il desiderio di evitare la sofferenza genera degli interessi di carattere etico, ma si tratta comunque di un desiderio di origine naturale, che condividiamo con gli animali, e per questo bisogna tenere in conto le implicazioni etiche che stanno dietro la considerazione di questi interessi, anche per quanto riguarda gli interessi degli animali non umani.

Bisogna però notare come la posizione di Korsgaard, e di rimando la posizione kantiana, non avrebbero mai potuto far giungere a conclusioni così eclatanti come quelle derivate dall'utilitarismo che caratterizza la maggior parte delle posizioni dei teorici dei diritti animali (con l'eccezione di Tom Regan). Possiamo dire, senza il timore di esagerare, che le conclusioni di Peter Singer, Tom Regan, Richard Ryder e altri, hanno stravolto così tanto la nostra considerazione degli animali non umani che risulta impossibile ormai, continuare a trattarli come facevano i nostri antenati, ossia considerandoli cose poste sulla terra per il nostro uso e il nostro piacere, da trattare a nostro comodo. Questa posizione è praticamente accettata da tutti i commentatori, il problema sta nell'accettare gli animali non umani come membri onorari della nostra comunità morale, ossia di estendere loro quei diritti che fino ad ora erano riservati solo agli esseri umani. Per far ciò è necessario attribuire agli animali non umani delle nozioni morali di origine umana, nate con gli esseri umani e da sempre applicate agli esseri umani: è questa posizione che genera tuttora le maggiori controversie sul tema.

È appunto per il suo prendere le mosse da Kant e dal contrattualismo, che la posizione di Korsgaard è quella che presta meno il fianco a queste critiche, mentre lo stesso non si può

dire, ovviamente, della teoria singeriana. Dalla pubblicazione di *Animal Liberation*, il pensiero del filosofo australiano è stato uno dei più studiati e criticati nella filosofia contemporanea, e ha generato numerose controversie con vari studiosi di etica e non. Non tratteremo estensivamente di tutti i numerosi autori che hanno espresso delle critiche alle teorie dei diritti animali. Mi limiterò a menzionarne qualcuno, come Carl Cohen, professore di filosofia all'Università del Michigan, che, in risposta alla critica del contrattualismo di Singer, basata sul caso delle persone con problemi cognitivi, osserva come un giudizio morale non sia "a test to be administered to humans one by one", but should be applied to the capacity of members of the species in general"¹. O come il compianto R. G. Frey, autore, assieme a Tom Beauchamp, di *The Oxford Handbook of Animal Ethics*, che, partendo come Singer da una posizione di matrice utilitarista, arriva a conclusioni del tutto opposte, argomentando contro l'idea che gli animali abbiano degli interessi. Sulla base dell'osservazione che avere degli interessi implicherebbe avere dei desideri, che a loro volta implicano la capacità di avere delle credenze. Per Frey risulta impossibile che gli animali abbiano delle credenze, in quanto per averle bisogna essere capaci di avere delle credenze su le credenze stesse, ossia comprendere il concetto stesso di credenza, e gli animali non sarebbero capaci di farlo in quanto non possiedono un linguaggio che può permettergli di avere una comprensione delle proprie credenze, e una riflessione su di esse². Tra i più acerrimi critici dei diritti animali, troviamo poi il filosofo conservatore inglese Roger Scruton, appassionato difensore delle forme di allevamento tradizionale, quantunque abbia espresso contrarietà all'allevamento industriale, e di pratiche come la caccia alla volpe, praticata da lui stesso. La posizione di Scruton, contenuta in *Animal Rights and Wrongs*³ è l'unica che andremo a considerare nel dettaglio, in quanto una delle più complete e interessanti tra le critiche che sono state rivolte alla teoria dei diritti animali, e in special misura a Peter Singer.

2. Roger Scruton e il conservatorismo etico sui diritti degli animali

Il termine specismo, coniato nel 1970 da Richard Ryder ma portato alla fama da Peter Singer, è stato fin dalla sua coniazione utilizzato per descrivere il nostro modo di rapportarci con le altre specie animali, caratterizzato appunto dal privilegiare gli interessi umani sopra quelli dei non umani, e sull'attribuire una inferiorità di status morale a questi ultimi. Qualunque riflessione sul nostro rapporto con il non umano, sarà caratterizzata sempre dalla necessità di giustificare il nostro trattamento nei loro confronti, di giustificare le forme di sfruttamento con le quali ci rapportiamo a loro. Le pratiche di sfruttamento, allevamento, sperimentazione ecc., sono assai vantaggiose per noi, e non intendiamo affatto abbandonarle,

¹ Carl Cohen, Tom Regan, *The Animal Rights debate*, Lanham (MD): Rowman&Littlefield, 2001.

² R.G. Frey, *Interests and Rights: the Case Against Animals*, Oxford: Oxford University Press, 1980.

³ Roger Scruton, *Animal Rights and Wrongs*, London: A&C Black, 1996; trad. it. di D. Damiani, *Gli animali hanno diritti?*, Milano: Raffaello Cortina Editore, 2008.

per questa ragione risulta complesso cercare di figurarsi chi o cosa siano gli animali, senza mettere in mezzo il trattamento che riserviamo loro.

È proprio partendo da una sua visione peculiare del concetto di specie, che Scruton critica la domanda: Come dovremmo trattare gli animali? Per il filosofo inglese infatti le specie sono dei *generi naturali*, con delle storie evolutive e delle modalità di interazione con il proprio ambiente, del tutto diverse tra loro. Queste differenze biologiche scatenano in noi una componente di favoritismo verso le specie che condividono più caratteristiche con noi, che più ci somigliano. Ad esempio, i mammiferi stimolano un'attenzione ai loro problemi sicuramente più partecipe che a quelli degli insetti, o dei rettili. Questo favoritismo poi è trasposto ai rapporti che abbiamo con gli animali che più ci sono utili, come cani, cavalli, o gatti, con i quali siamo legati da un rapporto di mutua assistenza che perdura da migliaia di anni. La vista di animali, seppur ammirabili per la loro intelligenza, come topi o serpenti, provoca alla maggior parte degli esseri umani un istintivo disgusto, che neutralizza il nostro favore⁴. Tutto ciò per Scruton non è necessariamente sbagliato, ma rappresenta un fattore nell'equazione morale che sta dietro il nostro rapporto con il non umano, e per questo non può non essere considerato. Uno schema morale che teorizzerebbe una priorità di lucertole e scarafaggi su cani e gatti non verrebbe considerato, ed è per questo che forse non si potrà mai arrivare a un codice di condotta unitario e sistematico nei confronti di tutti gli animali, che dia una risposta chiara e definitiva alla domanda su come dovremmo trattare gli animali, come vorrebbero invece i teorici dei diritti animali come Singer. Questo anche perché, secondo Scruton, le specie animali ci possono interessare dal punto di vista morale appunto in quanto specie, e mai in quanto individui, e questo riguarda soprattutto gli animali le cui forme di vita ci sono più sconosciute, come locuste, vermi, pulci, ecc.

Questa ultima osservazione marca una differenza sostanziale tra la posizione di Scruton e quelle, perlopiù antispeciste, che ho finora descritto, e ricorda l'osservazione di Cohen riportata all'inizio di questo capitolo. Per quanto riguarda gli animali, le istanze di un trattamento etico e di considerazione degli interessi possono provenire solo dalle specie animali in quanto gruppo, e gli unici interessi da poter prendere in considerazione sono quelli delle specie, e non già quelli della singola creatura che fa parte della specie. Un'altra questione da prendere in considerazione è quella della coscienza animale, soprattutto della coscienza delle sofferenze, e di quanto la coscienza di sé influisce nell'immoralità dell'inflizione di sofferenze.

Come abbiamo visto nel secondo capitolo, una delle più controverse conseguenze della teoria del dualismo mente/corpo di Descartes, che vede la mente come coesistente alla coscienza di sé, è quella di considerare gli animali come delle macchine prive di coscienza, e quindi di mente: degli automi ai quali ciò che accade al corpo non ha a che fare con i processi mentali. Questa conclusione rappresenterà la scappatoia morale per tanti atti di crudeltà e di

⁴ Scruton, *op.cit.*, p. 5.

sfruttamento contro gli animali che avverranno nei laboratori sperimentali del XVIII secolo, come riporta infatti il cartesiano Nicholas Fontaine, dopo aver visitato uno di questi laboratori:

Assestavano colpi ai cani con perfetta indifferenza e si facevano beffe di quelli che avevano pietà delle creature ritenendo che provassero dolore. Dicevano che gli animali erano come orologi, che le urla che emettevano quando erano colpiti erano soltanto il rumore di una piccola molla che era stata toccata, ma che tutto il corpo non poteva sentire niente. Inchiodavano i poveri animali su delle tavole per le quattro zampe, allo scopo di vivisezionarli e vedere la circolazione del sangue, la quale era importante argomento di conversazione⁵

Questa posizione -nonché l'intera teoria dualistica cartesiana, stigmatizzata da Gilbert Ryle con l'espressione "il fantasma nella macchina"⁶ - non è più accettata né da i filosofi, né dagli zoologi. La posizione più comune oggi è quella che riconosce l'esistenza di una coscienza animale e non vede differenze di genere tra la vita mentale animale e la vita mentale umana, ma solo differenze di grado. Dalla negazione della tesi cartesiana sono scaturite delle implicazioni morali che non ci hanno più permesso di poter considerare gli animali come delle semplici cose e la maggior parte dei commentatori sarebbe d'accordo nell'affermare che far vivere a un animale esperienze di sofferenza di qualunque tipo, deliberatamente o senza ragione, è un atto immorale.

Pertanto, anche Scruton, partendo da osservazioni che trovano riscontri nello studio del comportamento cognitivo animale, ritiene che gli animali abbiano delle credenze, e abbiano quindi una forma di coscienza del mondo esterno. E, nel caso degli animali che più ci somigliano, come i mammiferi e specialmente come le scimmie antropomorfe, anche le strutture costitutive di questa coscienza del mondo esterno possono definirsi simili alle nostre. Un animale può avere credenze, anche in realtà false, come ad esempio un gatto che commette un errore nel valutare la distanza per spiccare un salto da un posto all'altro, e questo implica che un animale non solo può avere credenze false e commettere errori, ma può anche imparare da essi. Uno dei sistemi di apprendimento più comune per la maggior parte degli esseri viventi- compresi noi- infatti, è quello *per prove ed errori*. Essere coscienti implica essere consapevoli dell'ambiente in cui si vive e interagire con esso, apprendendo da esso; quando il comportamento di un essere può essere compreso solo facendo riferimento alla sua attività mentale, allora si può dire che quell'essere possiede una coscienza.

Se quindi la coscienza negli animali è data per assodata anche da commentatori avversi alla teoria dei diritti animali come Scruton, lo stesso non vale per la coscienza di sé, che resta

⁵ Nicholas Fontaine, *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal*, Cologne, 1738; citato in Singer, *Liberazione Animale*, cit. p. 210.

⁶ Gilbert Ryle, *The concept of mind*, London: Hutchinson, 1949; trad.it di G.Pellegrino, *Il concetto di mente*, Roma-Bari: Laterza, 2007, p. 11.

una prerogativa del repertorio mentale umano, e una delle basi del nostro superiore status morale. È per questa ragione che vi è una differenza moralmente rilevante, secondo Scruton, tra l'infliggere sofferenza ad una creatura autocosciente come un essere umano e tra l'infliggerne ad un animale non umano, dotato di una coscienza di sé molto limitata e interamente in funzione della sua coscienza del mondo esterno. Un essere dotato di autocoscienza infatti, è l'unico in grado di avere una progettualità di vita futuribile, mentre gli animali non umani non possono fare progetti di vita che vadano oltre il "cosa mangerò più tardi". Per questo le sofferenze di un essere autocosciente hanno una dimensione ulteriore, che ci dà la capacità di poter rivivere le sofferenze che abbiamo provato in precedenza: siamo consapevoli che un dolore può portare alla morte, e possiamo sperimentare stati di ansia e paura della morte anche quando non si presenta alcuna situazione di pericolo. In base a queste considerazioni Scruton ritiene che vi sia una grande differenza tra il togliere un cucciolo a una mucca, e tra l'uccidere un figlio ad una madre umana. Sia per via di questa dimensione ulteriore del dolore, che per molti versi renderebbe molto più profonda la sofferenza di una madre umana rispetto a quella di una qualunque madre non umana, sia per via dell'assenza negli animali di una progettualità di vita; un'assenza della concezione stessa di futuro. La mancanza di una progettualità di vita futura negli animali, farebbe sì, secondo Scruton, che uccidere e mangiare gli animali non sia considerabile immorale in sé, perché non si presenterebbe nella morte di un animale, anche giovane, la frustrazione dei suoi interessi per quanto riguarda il futuro. Per Scruton: "there is a real distinction, for a human being, between timely and untimely death. To be 'cut short' before one's time is a waste—even a tragedy. No such thoughts apply to domestic cattle. To be killed at thirty months is not intrinsically more tragic than to be killed at forty, fifty, or sixty."⁷

Una argomentazione contro questa osservazione di Scruton deve per forza prendere in considerazione un problema già evocato da Peter Singer e di cui abbiamo parlato nel primo capitolo: il problema dello status morale dei disabili con profondi problemi cognitivi. Anche in questi esseri umani, così come per gli animali, non si può ravvisare una progettualità di vita e una capacità di fare piani per il futuro, se non quello più prossimo, ma non per questo, almeno attualmente, è giustificato qualunque atto di violenza nei loro confronti. Infliggere sofferenze senza una ragione, ad un essere umano con problemi cognitivi, è considerato un atto universalmente immorale; ma la frase di Scruton riportata sopra, potrebbe benissimo applicarsi a loro e alla loro condizione.

Roger Scruton, essendo comunque un pensatore avveduto, ha considerato il caso dei cosiddetti esseri umani marginali, e del loro status morale, basandosi sulla appartenenza degli esseri umani marginali alla specie umana, e quindi alla appartenenza di questi individui alla nostra comunità morale, formata essenzialmente da esseri umani e per gli esseri umani. Sono gli esseri umani infatti, gli unici ad avere una vita morale e a formare comunità morali,

⁷ Roger Scruton, *The conscientious carnivore*, in *Food for thought: the debate over eating meat*, a cura di Steve Sapontzis, Amherst (NY): Prometheus, 2004, p. 88.

gli unici che possono conciliare controversie, avere sovranità sulla propria vita e rispettare quella degli altri, o avere ancora delle responsabilità e dei doveri verso gli altri. Gli altri animali non hanno neanche la potenzialità quindi di poter far parte della nostra comunità morale e di essere protetti dai nostri diritti⁸. L'anormalità quindi sotto questo aspetto non cancella l'appartenenza al genere umano e alla comunità morale. Infliggere sofferenze a un essere umano resta immorale, mentre infliggerne a un non umano può avere molte ragioni, e molti atti crudeli che commettiamo contro gli animali non possono definirsi immorali. Tra l'altro Scruton critica la stessa nozione di matrice utilitaristica di immoralità dell'inflizione di sofferenze in qualunque caso e per qualunque ragione. Scruton ricorda che la sofferenza ha un ruolo notevole nella crescita e nel miglioramento di qualunque essere vivente, portando come esempio il ruolo del castigo nella crescita morale di un individuo.

E se quest'ultima cosa vale principalmente per gli esseri umani, per gli animali non umani vale l'idea che possano godere della propria esistenza, esprimendo a pieno la propria natura, solo se esposti ai rischi e alla sofferenza di un'esistenza trascorsa interamente nel loro habitat naturale e fuori da ambienti più sicuri, ma fortemente antropizzati. Chi non riesce a vedere oltre la sofferenza e il rischio di quest'ultima nelle vite degli animali, rischia di condannare loro a vivere delle vite sicuramente più adatte a cuccioli di essere umano che ad animali adulti. Insomma, il "rifuggire la sofferenza" non può essere considerato come la fonte di tutti gli interessi animali: gli animali non hanno interesse soltanto a sfuggire alla sofferenza, la sofferenza porta con sé numerose cose positive, e il rifuggirgli vuol dire perdersi praticamente il fulcro dell'esistenza, perdersi avventure e senso di libertà. Se considerassimo solo il voler sfuggire alle sofferenze la fonte degli interessi degli animali non umani, li condanneremmo a vivere in uno stato di morbosità strisciante che non appartiene loro.

Scruton considera inoltre l'impossibilità di rispettare alcune forme di vita e di non procurare loro sofferenza, senza modificare alla radice lo stile di vita degli esseri umani. Fa l'esempio del colpo di forca in giardino che inevitabilmente pone fine alla vita di molte delle creature che vivono sotto terra; l'idea che questo gesto sia condannabile moralmente avrebbe delle ripercussioni enormi e non desiderabili sul modo di vivere dell'intera umanità⁹.

Queste ultime considerazioni di Scruton rivelano la sua piena e convinta adesione all'etica del contrattualismo, di cui abbiamo già parlato, del quale difende soprattutto l'idea che ci sia una linea di demarcazione morale tra esseri umani e animali non umani. Un'idea contrastante con quella del continuum cognitivo tra esseri viventi, difesa dai teorici dei diritti animali. Per Scruton questa linea di demarcazione è giustificata dal "salto all'autocoscienza" fatto dalla coscienza di sé umana, che spiega con un'analogia:

⁸ Scruton, *Animal Rights and Wrongs*, cit., p. 44.

⁹ Scruton, *Animal Rights and Wrongs*, cit., pp. 37-39.

Un insieme di puntini su una tela può sembrare nulla di più di ciò che è. Improvvisamente, con l'aggiunta di un solo altro puntino, appare un volto, che ha un carattere, un significato e un'identità che nessun mero insieme di puntini potrebbe mai avere. Analogamente, a un certo livello di complessità, il comportamento di un animale diventa l'espressione di una persona autocosciente: questa transizione è un ottimo paragone con l'apparire di un volto, un aspetto, uno sguardo. Ora, davanti a me, c'è un altro soggetto; mi vede, non come un animale mi vede, ma come un Io davanti un Io.¹⁰

Due sono le conclusioni fondamentali della morale scrutoniana riguardo lo status morale degli animali non umani. La prima è che gli animali non umani hanno uno status morale inferiore a quello degli esseri umani, e le loro vite sono meno importanti di quelle degli esseri umani, soprattutto nei casi in cui una vita umana dipende dal sacrificio di diverse vite animali. Per la ragione secondo cui è impossibile ricondurre gli animali non umani al novero degli esseri morali, è impossibile anche la loro inclusione nel nostro sistema di diritti e doveri reciproci, e oltretutto impossibile, questa inclusione sarebbe dannosa per loro, in quanto non possiamo costringere degli animali a vivere delle esistenze che sarebbero più consone a quelle di esseri umani. La seconda è che, nonostante questo, l'inflizione di sofferenze agli animali non umani deliberatamente e senza ragione, rimane una cosa moralmente condannabile, e che anche se gli animali non hanno diritti, noi abbiamo dei doveri nei loro confronti, specie nei confronti di quelli di cui abbiamo responsabilità diretta. Come ad esempio per gli animali da compagnia, gli animali da fattoria e gli animali da laboratorio. Nel caso di questi ultimi, per Scruton le esigenze morali sono soddisfatte quando agli animali vengano concessi libertà, cibo e distrazioni sufficienti a far vivere loro delle vite appagabili, indipendentemente da quando e come vengono uccisi.

3. James Rachels e le implicazioni morali del darwinismo

Abbiamo esaminato il conservatorismo etico di Roger Scruton e la sua critica all'antispecismo di Singer e alla teoria dei diritti animali, per dare conto di una prospettiva diversa del rapporto con il non umano. La posizione di Scruton, partendo da una forte adesione ad un'etica del contratto, giunge a mettere in luce le incongruenze dell'utilitarismo alla base delle moderne teorie dei diritti animali, fornendo, come abbiamo visto, una diversa direttrice morale per quanto riguarda il nostro rapporto con il non umano.

Adesso, vedremo invece un'altra prospettiva ancora, la quale però, partendo da basi diverse, ossia una disamina del pensiero darwiniano e dell'apporto che quest'ultimo ha dato alla filosofia morale, approda a conclusioni del tutto simili a quelle di Singer e dei

¹⁰ Scruton, *Animal Rights and Wrongs*, cit. p. 42.

commentatori utilitaristi. Il testo esaminato è un'opera di James Rachels, filosofo morale americano scomparso nel 2003, ed è intitolato *Created from Animals*¹¹.

Sin dalla comparsa, nel 1859, de *l'Origine della specie*, si è dibattuto sugli enormi sconvolgimenti che quest'opera ha avuto nell'essere umano e nella concezione di sé stesso dell'essere umano. Le implicazioni religiose sono state ampiamente e profondamente dibattute nel corso di quasi due secoli di studio. Mentre per quanto riguarda quelle filosofiche ad un certo punto si è considerato più corretto smettere di prenderle seriamente in considerazione, e questo per un determinato motivo: ossia che dallo studio delle implicazioni filosofiche del darwinismo sono scaturite quelle dottrine, ormai superate, che sono state riportate sotto il nome di "Darwinismo sociale".

Potremmo definire il darwinismo sociale come la tendenza ad applicare i principi evoluzionistici a praticamente tutte le forme di progresso sociale umano: il padre fondatore di questa pratica filosofica è stato Herbert Spencer, filosofo britannico attivo nella seconda metà del XIX secolo, molto apprezzato e ammirato dai suoi contemporanei. Più che dai filosofi però, era apprezzato dalla società del suo tempo, specie dalla nascente imprenditoria capitalista, per il suo teorizzare la legge del più forte in campo biologico e sociale. Costoro vedevano in questa dottrina una dottrina dura per l'individuo ma indispensabile per la specie umana e il suo progredimento. Spencer vedeva nell'evoluzione l'unica direttrice morale della nostra condotta di vita, che deve essere considerata buona così come buono è considerato un coltello: cioè deve essere un utensile, deve portare a un fine, e questo fine è la maggiore quantità e qualità di vita per sé e per tutti i discendenti, in ossequio alle prospettive evoluzionistiche. I comportamenti sono caratterizzati dall'evoluzione: i comportamenti più "evoluti" saranno i comportamenti buoni, viceversa quelli più cattivi i meno evoluti. Fortunatamente, spiega Spencer, tale condotta può portare a risultati ottimi evoluzionisticamente parlando solo se si vive in comunità stabili e pacifiche, per cui il principale interesse di una condotta evoluta deve essere quello di creare e mantenere delle comunità il più possibile stabili e pacifiche. Le idee di Spencer ebbero un grande successo e lui stesso venne salutato come uno dei più grandi intelletti del suo tempo, salvo poi venire dimenticato all'emergere dei *Principia Ethica* di G.E. Moore¹².

Moore dedicò alla confutazione delle dottrine di Spencer dodici pagine dei *Principia*, in cui mostrò come Spencer fosse caduto nella fallacia naturalistica, operando così una riformulazione della famosa osservazione humiana (di cui abbiamo già parlato nel primo capitolo), confondendo un attributo naturalistico: "evoluto", con uno morale: "buono". Ma mentre quest'ultimo, così come l'Etica tutta, si riferisce a qualcosa che dovrebbe essere, il primo si riferisce a un concetto valutativo, un qualcosa che è, ed è per questo che

¹¹ James Rachels, *Created from Animals. The moral implications of Darwinism*, Oxford: Oxford University Press, 1990; trad.it. di P. Cavalieri, *Creati dagli animali. Implicazioni morali del Darwinismo*, Milano: Edizioni di Comunità, 1996.

¹² G.E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge: Cambridge University Press, 1903, citato in Rachels, *op. cit.*

confondendoli si incorre nella fallacia naturalistica. I *Principia Ethica* porranno fine allo studio di Spencer, e fecero dell'autonomia dell'Etica rispetto a tutte le scienze naturalistiche una sorta di articolo di fede. Rachels inoltre nota come la teoria di Spencer fosse più lamarckiana che darwiniana: la prospettiva darwiniana infatti, a differenza di quella del suo collega naturalista Lamarck, non vede nessun progresso o regresso, nessun superiore o inferiore e nessun fine dell'evoluzione. Per Darwin esistono solo il cambiamento e l'adattamento, e ovviamente non è solo il comportamento umano ad essersi modificato e adattato, ma anche i comportamenti di molte specie animali si sono adattati alla loro nicchia evoluzionistica biologica¹³.

L'interpretazione in termini di sociologia umana, delle teorie naturalistiche di Darwin non si esaurì però con Spencer. Partendo dalla volontà di spiegare perché l'essere umano adotta certi comportamenti rispetto ad altri, negli anni '40 e '50 dello scorso secolo ha avuto il suo sviluppo la sociobiologia. Una corrente della sociologia che si poneva come obiettivo la spiegazione del comportamento umano, basandosi però su presupposti biologici, perlopiù di carattere genetico. Ad esempio, Robert Ardrey sosteneva che la pratica della guerra negli esseri umani sia riconducibile ad una obbedienza all'imperativo di difendere il territorio, imperativo che sarebbe iscritto nei nostri geni. Sarebbe quindi questa la causa originaria della guerra, e tutte le altre spiegazioni sarebbero delle successive razionalizzazioni¹⁴. Per questi pensatori, il comportamento umano ha delle radici totalmente riconducibili alla dimensione animale.

La discussione sulla sociobiologia venne portata ad un altro livello dalla pubblicazione di un'opera di Edward O. Wilson, intitolata proprio *Sociobiologia*. Wilson propone uno studio abbastanza accurato sulla sociobiologia che starebbe all'origine dei comportamenti di molte specie non umane, ma non si limita a questo. Nel capitolo finale infatti, arriva a teorizzare un passaggio dalla sociobiologia non umana alla sociologia umana, considerando comportamenti sociali umani affini a quelli dei non umani. Giustificando ad esempio la condizione di subalternità delle donne nella nostra società come una forma di organizzazione sociale mutuata dalla nostra natura di scimmia antropomorfa, e quindi impossibile da modificare, in quanto iscritta nel nostro patrimonio genetico. Partendo quindi da un'indagine scientifica piuttosto seria, Wilson arriva a giustificare lo status quo, e a stabilire che qualunque tentativo di riforma contro di esso, diventa un'impossibile lotta contro la natura umana. Le prospettive di Wilson sono sbagliate perché non si riferiscono a studi sugli esseri umani, ma solo a vaghe analogie con le scimmie antropomorfe, inoltre, come afferma Jay Gould, non esiste un "gene della dominanza maschile" iscritto nel nostro patrimonio

¹³ Rachels, *Op.cit.*, pp. 75-85.

¹⁴ Rachels, *Op.cit.* p. 89.

genetico, bensì la dominanza maschile è solo una delle varie forme di organizzazione sociale che sono compatibili con i nostri geni¹⁵.

Tutte queste conclusioni arbitrarie, caratterizzanti l'approccio biologistico al rapporto tra evoluzionismo ed etica, hanno fatto sì che molti autorevoli pensatori, sia biologi che filosofi morali, preferissero evitare di riconoscere qualunque influenza della teoria della selezione naturale nella filosofia. Ludwig Wittgenstein ad esempio, ebbe a dire: "La teoria darwiniana, ha da fare con la filosofia non più che una qualsiasi altra ipotesi della scienza naturale"¹⁶. Questo può essere comprensibile, giacché finanche i nazisti utilizzarono la teoria della selezione naturale, specialmente nell'accezione data dal darwinismo sociale, per giustificare la loro etica. Ma questo tipo di approccio non può essere l'unico da considerare, per intendere le ripercussioni che il darwinismo ha avuto sulla nostra etica. La scoperta del fatto che non siamo che parte di una specie tra le altre specie, ci impone di fare i conti con una radicale revisione del nostro posto sul mondo, ci costringe a valutare oggettivamente noi stessi, ad andare alla base della questione della dignità umana. L'idea di unicità degli esseri umani, prima di Darwin una colonna portante dell'etica religiosa e anche della moralità tradizionale, ne risulta fortemente scossa. Da questa idea però prendeva le mosse l'idea di una dignità speciale, unica, degli esseri umani, e di questo non si può non tenere conto. Il continuismo evolutivo ha avuto un forte impatto sulla tradizionale visione dell'uomo come facente parte di una sorta di categoria morale speciale, avulsa dal rapporto con gli altri animali che popolano il nostro pianeta. L'idea tradizionale della dignità umana ha e ha avuto delle implicazioni etiche che abbiamo ancora sotto gli occhi: sacralità della vita umana e status morale inferiore per gli animali non umani.

Memori dell'insegnamento di Moore i filosofi però, hanno preferito non trarre più alcuna conclusione di carattere morale da teorie scientifiche o naturalistiche. I fatti non possono comportare valutazioni morali, e quindi non è possibile derivare delle conclusioni su come le cose dovrebbero essere da una descrizione di come le cose effettivamente siano. Rachels però, prende le distanze da questo ossequio a quella che il filosofo Max Black ebbe a definire "ghigliottina di Hume",¹⁷ e la sua replica si fonda sull'idea che una diversa interpretazione del mondo fattuale, possa effettivamente mettere in discussione il mondo valoriale, nel senso di sottrarre ai valori le ragioni che li sostengono. Rachels nota ad esempio come la dottrina della dignità umana sia una dottrina derivata, non un principio fondamentale, in quanto è sostenuta da due assunzioni fattuali: la tesi religiosa che Rachels sintetizza come "tesi dell'immagine di Dio" e la tesi laica della razionalità degli esseri umani, della quale, come abbiamo visto, Christine Korsgaard e Roger Scruton sono due appassionati difensori. Sarebbe quindi perché siamo stati fatti a immagine e somiglianza di Dio, e perché i

¹⁵ Edward O. Wilson, *Sociobiology*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1975, citato in Rachels, *Op.cit.*, p. 92.

¹⁶ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus*, p. 28 (trad.it), citato in Rachels, *op.cit.*, p. 4.

¹⁷ Max Black, *The Gap between "Is" and "Should"*, citato in Rachels, *op.cit.*, p. 111.

membri della nostra specie sono gli unici esseri che possono essere definiti razionali, che noi abbiamo diritto ad un trattamento migliore di quello che è riservato agli altri animali. Secondo Rachels la teoria evoluzionistica rende poco plausibile il resoconto religioso delle origini dell'uomo, e toglie credibilità all'idea che in natura possano esistere discontinuità così forti da permettere ad una sola specie l'esclusivo possesso di una caratteristica come la razionalità.

La tesi di Hume a proposito della differenza logica tra giudizi fattuali e giudizi valutativi è ancora corretta e condivisibile, ma la moralità tradizionale non viene sovvertita dall'osservazione umana, e questo perché

non è mai dipesa dal fatto di intendere l'idea della dignità umana come una rigida deduzione logica dalla tesi dell'immagine di Dio o dalla tesi della razionalità. [...] Nella moralità tradizionale, la dottrina della dignità umana non è un principio arbitrario sospeso nello spazio logico senza alcun sostegno. Essa si fonda invece su alcuni (presunti) fatti riguardanti la natura umana; tali fatti costituiscono ciò che (a quanto si presume) rende ragionevole accettare la dottrina morale. L'asserzione implicita nella moralità tradizionale è che gli umani sono moralmente speciali perché sono fatti a immagine di Dio (o perché sono i soli esseri razionali).¹⁸

Dunque, per Rachels, il darwinismo ha avuto effetti fortemente destabilizzanti nella moralità tradizionale, e ci ha spinto a un mutamento della nostra visione del mondo e a riconsiderare delle credenze, che sono intrecciate con i nostri principi morali. Dobbiamo dunque rivedere la prospettiva etica sulle quali si fondano le nostre credenze riguardo il non umano. Propone quindi una sua revisione della dottrina della dignità umana, che lui definisce *individualismo morale*. Partendo da una riconsiderazione del principio di uguaglianza, dal quale, analogamente a come aveva fatto Singer, rimuove la tesi dell'unicità della nostra specie, Rachels ritiene che il nucleo formale del principio di uguaglianza sia trattare i casi simili in modo simile. La sfera di applicazione di questo principio dovrebbe quindi includere anche gli animali non umani, e nella comunità morale da esso prodotta, ciò che conta sono le caratteristiche *individuali* di tutti gli esseri viventi. Le differenze di trattamento tra esseri viventi dunque, devono essere giustificate non in base a una loro appartenenza a una classe o a una specie, ma in base solo alle loro caratteristiche individuali¹⁹. Questa teoria rispecchierebbe dunque il continuismo tra le specie animali implicito nella teoria darwiniana, che ha ormai sostituito la vecchia idea di specie separate e immutabili.

¹⁸ Rachels, *op. cit.*, p. 117.

¹⁹ Rachels, *op. cit.*, pp. 228-231.

CONCLUSIONI

Durante questo percorso, abbiamo affrontato alcuni temi, la cui conoscenza è essenziale per un'adeguata comprensione della questione animale. Come ad esempio la riflessione sul principio di uguaglianza che vige tra gli esseri umani, oppure la contrapposizione tra l'idea che siano solo gli interessi della specie in quanto gruppo, a poter essere considerati moralmente, e l'idea che ogni individuo, appartenente a qualunque specie, abbia dei diritti che devono essere considerati rispettando i suoi bisogni e interessi. Ma si può notare come tutti questi temi, così come l'intera contrapposizione tra contrattualismo e utilitarismo, confluiscono nella contrapposizione tra continuismo e discontinuismo nella considerazione del rapporto umano/non umano. C'è qui una diametrica opposizione, che abbiamo visto operare in tutte le posizioni esaminate nei capitoli precedenti, tra chi cerca di stabilire una linea che ci divida dal resto del mondo animale, che dia ragione di una nostra specialità morale, e chi invece vede il rapporto con gli animali come un continuum, una sorta di linea continua che non è però ascendente, e non vede noi come il punto finale, ma solo come un punto impreciso, di quella linea.

Per questa ragione, credo che dall'analisi delle posizioni contenute in questa trattazione, sia emersa l'impossibilità di prendere una posizione, di avvicinarsi alla questione animale e in generale al rapporto con il non umano, senza prima scegliere se tracciare o no quella linea. E questo vale sia per chi, con una riflessione filosofica, vuole capire se esista o meno la necessità di tracciare quella linea, sia per chi si rapporta quotidianamente con gli animali tutti i giorni, e che spesso, ha un grande ruolo nelle loro esistenze.

Bibliografia di lavoro

- ARDREY, Robert, *The Territorial Imperative*, New York: Atheneum, 1966; trad.it di G. D'ambrosio, Milano: Giuffrè, 1984.
- BASAGLIA, Federica, *La ricezione dell'argomento kantiano. Per i doveri indiretti relativi agli animali nel dibattito contemporaneo*, «I castelli di Yale online», IV, 2, 2016, pp. 15-41.
- BENTHAM, Jeremy, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, ed. or. 1789; trad. it. di E. Lecaldano, *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, Torino: UTET, 1998.
- BLACK, Max, *The Gap between "Is" and "Should"*, «The Philosophical Review», 73, 2, 1964, pp. 165-181.
- CAFFO, Leonardo, *Il terzo antispecismo. Stato dell'arte e proposta teorica*, «minima&moralia», 2012.
- CANGUILHEM, Georges, *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique*, Clermont-Ferrand: La Montagne, 1943; trad.it. di M. Porro, *Il Normale e il Patologico*, Torino: Einaudi, 1998.
- COHEN, Carl, Tom REGAN, *The Animal Rights debate*, Lanham (MD): Rowman&Littlefield, 2001.
- DARWIN, Charles, *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, ed. or. 1871; trad. it. di P. Fiorentini, M. Migliucci, *L'origine dell'uomo e la selezione sessuale*, Roma: Newton Compton, 2017.
- DESCARTES, René, *Discorso sul metodo*, ed. or. 1637; trad.it. di M. Renzoni, Milano: Arnoldo Mondadori, 1993.
- DWORKIN, Ronald, *Life's dominion: An Argument About Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom*, New York City: Vintage Books, 1993; trad. it. di C. Bagnoli, *Il dominio della vita. Aborto, eutanasia e libertà individuale*, Milano: Edizioni di Comunità, 1994.
- FRANKENA, William, *The concept of social justice*, in Richard BRANDT (ed.), *Social Justice*, Englewood Cliffs (NJ): Prentice Hall, 1962.

FREY, Raymond, *Interests and Rights: the Case Against Animals*, Oxford: Oxford University Press, 1980.

GOULD, Stephen Jay, *Ever since Darwin*, New York: W.W. Norton and Company, 1977; trad. it. di M. Paleologo, *Quest'idea della vita. La sfida di Charles Darwin*, Roma: Editori Riuniti, 1984.

HUME, David, *Trattato sulla natura umana*, ed. or. 1738-1740; trad. it. di A. Carlini, E. Mistretta, Roma-Bari: Laterza, 2008.

KANT, Immanuel, *Inizio congetturale della storia degli uomini*, in *Scritti di Storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Roma-Bari: Laterza, 2009, (ed. or., *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, 1786).

KORSGAARD, Christine,

- *Fellow creatures: Kantian ethics and our duties to animals*, «Tanner Lectures on Human Values», 24, 2004, pp. 77-110.
- *Facing the animal you see in the mirror*, «Harvard Review of Philosophy», 16, 1, 2009, pp. 3-9.
- *Getting Animals in view*, «The Point Magazine», 2012.

MONETI, Maria, *Fuori dall'Eden. Teorie dell'agire e animali non umani*, in *Indagine sulla Natura umana*, a cura di M. Galletti e S. Vida, Roma: Carocci, 2011.

MOORE, George Edward, *Principia Ethica*, Cambridge: Cambridge University Press, 1903; trad. it. di G. Vattimo, Milano: Bompiani, 1972.

PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni, *Oratio de hominis dignitate*, ed. or. 1486/1487; trad. it. di F. Bausi, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, Parma: Fondazione Pietro Bembo / Ugo Guanda Editore, 2014.

RACHELS, James, *Created from Animals. The moral implications of Darwinism*, Oxford: Oxford University Press, 1990; trad.it. di P. Cavalieri, *Creati dagli animali. Implicazioni morali del Darwinismo*, Milano: Edizioni di Comunità, 1996.

RYLE, Gilbert, *The concept of mind*, London: Hutchinson, 1949; trad.it. di G. Pellegrino, *Il concetto di mente*, Roma-Bari: Laterza, 2007.

SCRUTON, Roger,

- *Animal Rights and Wrongs*, London: A&C Black, 1996; trad. it. di D. Damiani, *Gli animali hanno diritti?*, Milano: Raffaello Cortina Editore, 2008.
- *The conscientious carnivore*, in *Food for thought: the debate over eating meat*, a cura di Steve Sapontzis, Amherst (NY): Prometheus, 2004, pp. 88-91.

SINGER, Peter,

- *Animal Liberation: A New Ethics for our Treatment of Animals*, New York: Random House, 1975; trad.it. di P. Cavalieri, *Liberazione animale*, Milano: Il saggiatore, 2009.
- *The way we eat. Why our food choices matter*, con Jim MASON, Emmaus (PA): Rodale Books, 2006; trad.it. di F. Tondi, *Come mangiamo. Le conseguenze etiche delle nostre scelte alimentari*, Milano: Il Saggiatore, 2011.
- *All animals are equal*, «Philosophic Exchange», 5, 1, 1974, pp. 103-115.
- *Speciesism and moral status*, «Metaphilosophy», 40, 3-4, 2009, pp. 567-581.

SPENCER, Herbert, *The Data of Ethics*, New York: Thomas Y. Crowell and Company, 1879.

Consultabile anche se non integralmente a:

<https://web.archive.org/web/20171201031013/http://fair-use.org/herbert-spencer/the-data-of-ethics>

TOMASELLO, Michael, *The cultural origins of human cognition*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1999; trad.it. di M. Riccucci, *Le origini culturali della cognizione umana*, Bologna: Il Mulino, 2005.

WILLIAMS, Bernard, SMART, J.J.C., *Utilitarianism: For and Against*, Cambridge: Cambridge University Press, 1973; trad. it. di B. Morcavallo, *Utilitarismo: un confronto*, Napoli: Bibliopolis, 1985.

WILSON, Edward O., *Sociobiology. The New Synthesis*, Cambridge (Mass.) Harvard University Press, 1975; trad. it di A. Suvero, *Sociobiologia. La nuova sintesi*, Bologna: Zanichelli, 1979.

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, ed. or. 1921; trad. it. di A. G. Conte, Torino: Einaudi, 2009.