

LARA FIORAVANTI *Teorie etiche e diritti degli animali*

ABSTRACT

La questione dei diritti degli animali è stata oggetto, a partire dagli anni '70, di un vivace dibattito.

La discussione sui diritti della persona e delle minoranze, ha portato alla maturazione di un'etica interspecifica, che si traduce nell'espansione della coscienza morale al di là dei ristretti confini della specie umana verso il restante mondo degli esteri senzienti.

Insieme al movimento impegnato nell'affermazione dei diritti degli animali si è sviluppato quel settore di studi e di ricerche in cui si affronta il problema etico-filosofico del rapporto con i non umani.

Le tre prospettive etiche principali, relative al rapporto uomo-animale, sono quelle riferibili a Peter Singer, Tom Regan e Mary Midgley.

Le tre teorie correggono o superano la visione antropocentrica dell'etica che considera la razionalità umana come unico parametro nell'attribuzione della considerazione morale agli esseri viventi, allargando la riflessione etica oltre al mondo umano fino ad inglobare quello vegetale o animale.

Tuttavia l'obiettivo non è quello di considerare l'animale non umano come prossimo, ma rivendicare e difendere la sua diversità per esigerne il rispetto, al fine riconoscergli la dignità di soggetto di diritto, tutelandolo quindi dalla sofferenza, dalla violazione e dalla sopraffazione dell'uomo.

LARA FIORAVANTI

TEORIE ETICHE E DIRITTI DEGLI ANIMALI

Il comportamento dell'uomo verso gli animali non è stato esente, nella cultura occidentale, (e di tradizione cristiana), da forti ambiguità.

La caccia, praticata con congegni spesso sofisticati e crudeli, i combattimenti tra animali aizzati dall'uomo, le sevizie imposte loro per divertire le corti regnanti ecc., rivelano la gravità delle deviazioni cui si è giunti.

Il presupposto è, infatti, che gli animali possono essere usati dall'uomo a proprio piacimento, anche per ragioni del tutto effimere.

Tale approccio rimane pressoché identico anche in epoca moderna.

Mentre si ridimensionano alcune pratiche barbariche, si apre la strada all'impiego degli animali per ricerche sperimentali, con risultati di grande interesse scientifico.

Solo all'inizio del XIX secolo nascono in Inghilterra le prime associazioni per la protezione degli animali, ma la situazione sostanzialmente non cambia.

Si può affermare che il XX secolo conosce le forme più brutali e sadiche di maltrattamento degli animali, con le indicibili torture cui vengono sottoposti in campo militare, con gli allevamenti di massa a scopo alimentare, con la macellazione meccanica e con la pratica sempre più estesa della vivisezione.

Fortunatamente, anche a seguito delle crudeltà arbitrariamente perpetrate e dell'immensa sofferenza inflitta agli animali, è venuta sviluppandosi oggi una nuova sensibilità, espressione di una più profonda percezione della continuità esistente tra mondo animale e mondo umano.

Questa nuova coscienza si è in parte già tradotta in atti legislativi, che vietano alcune pratiche di violenza gratuita e ne disciplinano altre, consentendone l'uso solo nel caso in cui non si danno alternative praticabili.

La cura degli animali non rivela solo nobiltà d'animo, manifesta anche una matura consapevolezza del valore che si attribuisce alla vita e alla sua preservazione; è indice della percezione che l'uomo ha di

essere parte di un sistema più ampio e di dover rispettare equilibri imprescindibili¹.

L'etica animalista è una conseguenza di una sensibilità recente, sebbene nella storia del pensiero occidentale non manchino elementi di riflessione che hanno anticipato le posizioni attuali.

Kant, ad esempio, nella sua celebre *Metafisica dei costumi* del 1797 motiva l'esigenza di salvaguardia della natura e di rispetto degli animali in base a ragioni di opportunità per l'uomo, facendo leva, cioè, sul fatto che soltanto così si evita l'imbarbarimento e l'insensibilità anche nei confronti della sofferenza umana.

Più tardi sono gli empiristi inglesi ad attribuire fondamento specifico ai doveri dell'uomo verso gli animali introducendo come criterio di discernimento la sensibilità al dolore che accomuna uomo e animale.

Questa è la tesi di Jeremy Bentham, il quale subordina a tale criterio le motivazioni più tradizionali, per le quali il rispetto degli animali si fonda invece su un sentimento universale di benevolenza e sulla possibilità di ammansire gli uomini.

Il recente dibattito sull'etica animalista ha preso avvio da queste premesse (su cui torneremo nei prossimi paragrafi per un approfondimento).

La ragione per cui la moralità occidentale è stata a lungo circoscritta ai soli soggetti umani era dovuta alla convinzione che la sua insorgenza fosse legata alla presenza di razionalità, abilità linguistica e autonomia.

Gli animali venivano così banditi dalla sfera di esercizio dell'etica; a loro veniva riconosciuta rilevanza morale solo indirettamente, in ragione delle ripercussioni che certi comportamenti adottati nei loro confronti potevano avere sulla vita degli uomini. Sulla base di questo assunto, che sanciva la distanza qualitativa tra uomo e animale, veniva giustificato il loro uso anche sotto forma di pesante sfruttamento.

Questa distanza oggi risulta molto meno rilevante e le ricerche biologiche, in particolare quelle ispirate a ipotesi evoluzioniste, tendono a negare la rigida separazione tra i due mondi e ad affermare piuttosto l'esistenza di un continuum tra uomo e animali anche per quanto concerne le possibilità di espressione; ed è questo il contesto nel

¹ GIANNINO PIANA, *Bioetica. Alla ricerca di nuovi modelli*, Milano 2002, pp. 257-266.

quale si sono sviluppate in questi ultimi decenni le tesi a sostegno dei diritti degli animali.

La “questione animale”

La nuova riflessione sui rapporti tra l'uomo e i non umani può inoltre inquadrarsi nel cambiamento del clima filosofico verificatosi intorno agli anni '60, quando si ha una transizione dalle ricerche di metaetica ed analisi del linguaggio a quelle di etica normativa, ed emergono temi appartenenti in senso proprio alla bioetica.

Nel contesto di tali riflessioni, ponendosi al centro del dibattito il concetto di persona umana e dei suoi diritti, si assiste ad un approfondimento della nozione stessa di umano e della crucialità di tale nozione in rapporto, ad esempio, al diritto alla vita.

Il che ha condotto a interrogativi analoghi concernenti i non umani.

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

Accanto a questa motivazione, quella della comunanza nella paura per la morte, se ne può scorgere un'altra.

Infatti, seppur separati nella storia, umani e non umani sono stati per un certo periodo vicini nel momento in cui alcuni umani sono stati posti, perché considerati tali dall'intera comunità, in una situazione “da animali”.

Scrivo a proposito Luisella Battaglia: “non esiste, in altri termini, dopo Auschwitz, una natura umana il cui possesso assicuri il tranquillo godimento dei diritti: il diritto di essere trattati come umani può venir revocato da un momento all'altro. Sappiamo ormai cosa significa essere trattati come animali, sfruttati come animali, uccisi come animali. La reificazione dell'uomo, la perdita di ogni sacralità della persona, quindi il colmo dell'inumano, ha suscitato un tale orrore, ha traumatizzato così profondamente la coscienza morale, da riverberarsi anche sul termine di paragone, il non umano”².

Dopo Auschwitz, in altre parole, si può comprendere come l'animalità sia una condizione, non un fatto di natura, e che la stessa uma-

² LUISELLA BATTAGLIA, *Etica e diritti degli animali*, Roma-Bari 1997, pp. 31-33.

nità è una condizione che deve essere riconosciuta, e che non può mai essere garantita.

L'esigenza di rispondere alla domanda se gli animali siano soggetti di diritto percorre la storia del pensiero filosofico e filosofico-giuridico occidentale e l'elaborazione teorica recente su questo tema, specialmente nella letteratura anglosassone, si è sviluppata in vari modelli e filoni di cui quelli più accreditati sono, quello di indirizzo neoutilitarista (che si può ricondurre soprattutto all'opera di Peter Singer), e quello neokantiano (che si può ricondurre soprattutto all'opera di Tom Regan).

La "questione animale" nasce all'interno del più ampio dibattito riguardante il rapporto uomo/ambiente, conservando però una sua specificità nel perseguire, come obiettivo fondamentale, il superamento di quella concezione dualistica ancora oggi dominante, che contrappone l'uomo all'animale.

A partire dagli anni Settanta, con l'approfondirsi della discussione sui diritti della persona e delle minoranze e con lo strutturarsi del movimento ecologista, il dibattito sulla tutela degli animali assume un ruolo centrale, sottolineando una tendenza all'espansione della coscienza morale al di là dei ristretti confini della specie umana verso il restante mondo degli esseri senzienti.

L'etica tradizionale, intesa come dottrina del bene morale e della legge universale, in questo complesso panorama socio-culturale, lascia il posto ad un'etica applicata alle concrete problematiche sollevate dalle nuove aree di interesse pubblico (medicina, ambiente, biotecnologie).

Ai problemi ambientali della progressiva riduzione delle risorse disponibili, dell'accentuarsi di processi di inquinamento che coinvolgono i beni fondamentali – terra, aria, acqua –, ai problemi del sempre più minaccioso controllo dell'uomo sulla vita e la morte, non si poteva rispondere facendo riferimento ad un astratto, per quanto valido, principio etico; in questo contesto, quello degli anni Settanta, nasce l'etica applicata al regno della vita, la bioetica.

La bioetica determina un'estensione del tradizionale orizzonte morale non più confinabile all'interno della nostra specie. "Poiché la bioetica è l'etica applicata al regno della vita, essa riguarda tutto ciò che è vivente, umano e non umano, e per estensione anche l'ambiente in cui si svolgono le varie forme di vita. Accanto alla bioetica medica e a quella ambientale vi è, dunque, una bioetica animale – che si occupa degli aspetti morali delle relazioni dell'uomo con i non umani e,

quindi, dei diritti degli animali, delle implicazioni etiche connesse alle sperimentazioni biomediche, all'ingegneria genetica, alla zootecnia, ecc."³.

Da questo momento si incomincia a parlare di animalismo, non più soltanto in riferimento ai vari movimenti impegnati nella difesa dei diritti degli animali, ma come settore specifico di indagine che si occupa delle problematiche riguardanti la relazione di interdipendenza che unisce l'uomo alla restante sfera degli esseri senzienti.

La Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Animale, proclamata dalle varie leghe protezioniste europee davanti all'Unesco nel 1978, conferma l'attenzione della riflessione filosofica nei confronti del rapporto dell'uomo con le altre specie⁴.

Il documento afferma non soltanto il diritto all'esistenza degli esseri non umani, includendoli ufficialmente nella comunità morale, ma sottolinea anche lo stretto legame che intercorre tra la specie umana, gli animali e l'ambiente naturale.

Nel preambolo alla suddetta Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Animale, si legge: "Ogni animale ha dei diritti [...] il disconoscimento e il disprezzo di questi diritti hanno portato e continuano a portare l'uomo a commettere dei crimini contro la natura e gli animali [...] il riconoscimento da parte della specie umana del diritto all'esistenza delle altre specie animali costituisce il fondamento della coesistenza delle specie nel mondo [...] il rispetto degli animali da parte dell'uomo è legato al rispetto degli uomini tra loro".

In queste righe emerge il rapporto di reciproco condizionamento tra gli organismi viventi che compongono la "comunità naturale" nell'ottica di quella visione sistemica che è propria dell'etica ecologica.

Molti degli articoli della Dichiarazione, infatti, insistono proprio su questo legame di interconnessione tra gli esseri viventi, mostrando come la tematica animalista non possa essere separata da quella più generale del rispetto di ogni forma di vita, inclusa quella vegetale.

I vari movimenti di liberazione animale, sempre più numerosi a partire dagli anni Settanta, rivendicarono una piena autonomia dalle posizioni ecologiste, rimarcando la specificità della propria causa.

Essi altresì contribuirono alla nascita di quella che oggi viene chia-

³ LUISELLA BATTAGLIA, *Etica e diritti degli animali*, cit., p. XIII.

⁴ L'atto ufficiale che segna la nascita della considerazione morale delle specie non umane, è la *Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Animale*, proclamata di fronte all'Unesco dalle leghe protezioniste europee il 15 ottobre del 1978.

mata etica di liberazione animale che fa degli esseri senzienti dei soggetti di diritto, in contrapposizione all'etica della responsabilità umana, per la quale gli esseri senzienti sono destinatari di doveri.

La rinnovata considerazione etico-filosofica per la tematica animalista è testimoniata non soltanto dal proliferare delle numerose organizzazioni politiche e sociali impegnate in questa causa, ma anche dalla comparsa, sempre più frequente, di libri-denuncia contro la vivisezione, gli allevamenti intensivi e, più in generale, lo sfruttamento animale.

È nell'ambito della cultura angloamericana degli anni Sessanta e Settanta che si diffonde l'idea di un'etica di liberazione animale, soprattutto in seguito alla pubblicazione di scritti che sono diventati il manifesto ideologico di tale etica.

Animal Machines (1966) di Ruth Harrison, *Victims of Science* (1975) di Richard Ryder, *Animal Rights* (1976) di Andrew Linzey, *The Moral Status of Animals* (1977) di Stephen Clark, sono soltanto alcuni esempi delle pubblicazioni che in quel periodo annunciano quella liberazione animale che troverà in Peter Singer il suo più autorevole rappresentante e fondatore.

In alcuni di questi testi per la prima volta emerge, in maniera realistica e crudele, l'atteggiamento fortemente discriminatorio dell'uomo nei confronti degli esseri di specie diversa dalla propria, che, per questa ragione, sono considerati inferiori.

Lo Specismo

In particolar modo sarà Richard Ryder a far aprire gli occhi sulle nefandezze non più tollerabili di una scienza moderna incurante e indifferente di fronte alla tortura fisica e alla sofferenza psicologica di esseri senzienti, come noi, la cui unica colpa è di non appartenere alla specie *homo sapiens*.

Il termine *specismo* fu coniato dallo psicologo di Oxford Richard Ryder nel 1970, ed inserito nell'*Oxford English Dictionary* dove è definito:

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

Il movimento di liberazione animale ha evidenziato che, così come

la razza e il sesso non sono criteri eticamente rilevanti per determinare il tipo di trattamento che dobbiamo riservare agli individui, allo stesso modo, la specie di appartenenza non può essere considerata una caratteristica eticamente rilevante in relazione alla quale giustificare il nostro comportamento discriminatorio nei confronti dei non umani.

Il termine specismo suggerisce un parallelismo tra gli atteggiamenti degli uomini verso gli animali non umani e gli atteggiamenti dei razzisti verso i membri di una razza che considerano inferiore. In entrambi i casi, c'è un gruppo interno che giustifica lo sfruttamento da esso operato nei confronti di un gruppo esterno sulla base di una supposta differenza, motivazione moralmente inaccettabile.

Peter Singer sottolinea la necessità, tipica di qualsivoglia movimento di liberazione, di un continuo allargamento dei nostri orizzonti morali al di là dei confini della nostra specie verso quegli esseri senzienti che condividono con noi umani l'interesse primario a non soffrire.

“Un movimento di liberazione esige – scrive P. Singer – un'espansione dei nostri orizzonti morali ed un'estensione o reinterpretazione del fondamentale principio etico di uguaglianza”⁵.

Sulla necessità di un ripensamento filosofico del tradizionale principio di uguaglianza insisteranno tutti i teorici della liberazione animale, auspicando il passaggio da un'etica intra-specifica, avente al suo centro la specie umana, ad un'etica inter-specifica, che ricomprenda tutte le specie viventi con pari dignità.

L'etica di liberazione animale viene così a configurarsi non come un atto di benevolenza o di carità nei confronti degli animali, ma come una richiesta di giustizia, un appello ai principi morali universali la cui applicazione è richiesta dalla ragione.

A risvegliare l'attenzione per le soggettività senzienti non umane contribuirono non soltanto le organizzazioni animaliste che si impegnarono sul piano politico e sociale per il riconoscimento giuridico dei diritti degli animali, ma anche il repentino cambiamento che si verificò nell'approccio scientifico-filosofico, (in particolare in seguito alla crisi del behaviorismo), e la nascita di nuove discipline (in particolare l'etologia cognitiva), parteciparono alla nascita di un nuovo modo di

⁵ PETER SINGER, *Il movimento di liberazione animale: la sua filosofia, le sue conquiste e il suo futuro*, tr. it. di P. Cavalieri, A. Pillon, Torino 1989, p. 8 (*The Animal Liberation Movement: its Philosophy, its Achievements and its Future*, Nottingham 1985).

guardare agli animali, non più considerati come meri oggetti fisici, ma come "altre menti" portatrici di una loro esperienza soggettiva.

A partire dalla metà degli anni Settanta, l'autorevole zoologo dell'Harvard University, Donald Griffin, pubblica una serie di volumi e articoli che oltre ad includere un'imponente mole di materiale documentario, difendono la possibilità di attribuire pensiero cosciente agli animali.

Entrando in polemica con l'approccio behaviorista, secondo cui l'unico oggetto possibile di una psicologia scientifica è costituito dal comportamento manifesto, cioè dall'insieme delle reazioni dell'organismo osservabili dall'esterno, Griffin fa notare che non c'è da sorprendersi se la possibilità dell'esistenza della coscienza nell'animale sia stata naturalmente trascurata⁶.

Griffin mette in evidenza che gli animali, nel loro atteggiamento quotidiano di ricerca dei mezzi per la sopravvivenza, vivono anche un'esperienza mentale soggettiva che non può essere interpretata come una risposta meccanica a certi stimoli.

L'etologia cognitiva, così come la intende Griffin, si propone di studiare il comportamento dell'animale, impegnato nella ricerca dei mezzi per soddisfare i propri bisogni, non in una situazione di laboratorio creata artificialmente, ma nel suo ambiente naturale, proprio perché l'osservazione sul campo di come l'animale fa fronte a tali sfide – scrive Griffin – potrebbe fornire le migliori indicazioni sui suoi sentimenti e i suoi pensieri.

Griffin, inoltre, mettendo in evidenza come gli animali siano anch'essi dotati di un sistema nervoso centrale composto da neuroni e sinapsi simile a quello umano, si chiede quale sia quell'attributo fondamentale che permette di assegnare solo e soltanto all'uomo la facoltà di pensiero o di provare sentimenti.

Griffin quindi ritiene necessario superare l'antimentalismo che ha caratterizzato la psicologia comportamentista, sottolineando che la difficoltà di dimostrare l'esistenza di stati mentali, siano essi umani o animali, non può portare alla conclusione della loro non esistenza.

"Il compito che ci attende – scrive ancora Griffin – è quello di avventurarci al di là del confine della nostra specie cercando di racco-

⁶ DONALD GRIFFIN, *Cosa pensano gli animali?*, Roma-Bari 1986, p. V (*Animal Thinking*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1984).

gliere informazioni soddisfacenti su ciò che altre specie possono pensare o sentire”.

In questo modo, gli studi di Griffin sulla possibilità di attribuire stati mentali agli animali, si ricollegano alle riflessioni di Thomas Nagel contenute nel famoso articolo pubblicato nel 1974, *What is It Like to Be a Bat?*

L'articolo di Nagel rappresenta una svolta decisiva nella considerazione degli animali negando ormai, in maniera definitiva, ogni possibilità di una loro riduzione a semplici oggetti materiali e affermandone lo status morale di soggettività coscienti.

Nagel assume come concetto centrale della sua riflessione il carattere soggettivo dell'esperienza ritenendo che anche agli animali possa senza alcun dubbio essere attribuito: “L'esperienza cosciente – scrive Nagel – è un fenomeno esteso. Si manifesta a numerosi livelli di vita animale [...]. Senza dubbio si manifesta in innumerevoli forme per noi totalmente inimmaginabili, su altri pianeti, in altri sistemi solari, attraverso l'universo”⁷; quindi non possiamo, come affermerà in seguito più volte lo stesso Nagel, negarne l'esistenza semplicemente perché tali fenomeni non rientrano nei limiti della nostra possibilità di conoscenza.

Chiedersi, come fa Nagel, che effetto fa essere un pipistrello, e più in generale, essere un animale, vuol dire accettare l'esistenza di esperienze soggettive, altre da noi, non esprimibili in un linguaggio umano e, al contempo, riconoscere la realtà di determinate entità coscienti che oltrepassano la capacità umana di una loro comprensione razionale.

Le numerose acquisizioni sulla vita e la natura degli animali ad opera di scienziati ed etologi che, come Jane Goodall, hanno trascorso gran parte della loro esistenza con gli esseri non umani, dimostrano che non è più possibile rivolgersi agli animali secondo un approccio del tipo soggetto-oggetto; occorre ripensare il legame dell'uomo con gli animali nei termini di una relazione con altri soggetti dotati, come scrive Viola, di una loro identità e interessi⁸.

⁷ THOMAS NAGEL, *Che effetto fa essere un pipistrello?*, in ID. *Questioni mortali*, tr. it. di A. Besussi, Milano 1986, p. 163 (*What is like to be a bat?*, from “The Philosophical Review” LXXXIII, 4, 1974, pp. 435-50).

⁸ FRANCESCO VIOLA, *Dalla natura ai diritti*. I luoghi dell'etica contemporanea, Roma-Bari 1997, p. 254.

Gli animali nella storia del pensiero occidentale.

L'attuale dibattito sulla questione animale non nasce, comunque, ex novo nella nostra epoca, ma ha alle sue spalle secoli di tradizione filosofica nella quale l'animale non umano, in quanto "altro da noi", ha suscitato vasto interesse e profonda curiosità.

Nel corso della storia della filosofia si sono alternate tesi assai diverse e spesso contrapposte, riguardanti il trattamento che dobbiamo riservare agli animali: dalla visione cartesiana che fa degli animali dei semplici "automi naturali" incapaci di provare piacere e dolore ed escludendoli dalla comunità morale, si è passati all'atteggiamento kantiano di generica benevolenza dell'uomo verso gli animali come strumento per elevare il proprio senso di umanità, per giungere infine, nell'età dei Lumi, ad un iniziale riconoscimento dello status morale dell'animale.

Jeremy Bentham fu il primo a destabilizzare in modo significativo la visione antropocentrica dell'etica e dieci anni dopo la pubblicazione delle *Lezioni di etica* (1771) in cui Kant definiva gli animali "semplici mezzi privi di una coscienza di sé" completava la sua *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, (pubblicata però nel 1789), in cui parla degli animali come di agenti suscettibili di felicità e quindi portatori anch'essi, come gli umani, di interessi fondamentali di cui occorre tener conto se non si vuole essere accusati di una rinnovata tirannia nei confronti dei soggetti deboli della società⁹.

L'introduzione ai principi della morale e della legislazione, segna la nascita del positivismo utilitaristico e fa di Bentham il precursore teorico della difesa dei diritti degli animali.

Al centro della riflessione benthamiana spicca il principio di utilità, ovvero il "principio della maggiore felicità per il maggior numero" di esseri coinvolti in un'azione.

Bentham pone, come capacità fondamentale di un organismo vivente, non la capacità linguistica o la razionalità o ancora, l'intelligenza, ma la capacità di provare piacere o dolore quale requisito indispensabile per determinare la nostra sopravvivenza.

In questo modo, l'abisso metafisico tra uomo e animale, creato da

⁹ "Quali altri agenti ci sono, quindi, che, mentre sono sotto l'influenza della direzione dell'uomo, sono suscettibili di felicità?" (JEREMY BENTHAM, *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, c. XVII, tr. it. di S. di Pietro, Torino 1998, p. 420).

secoli di razionalismo filosofico, scompare e gli “altri animali” ritornano ad essere entità coscienti e sensibili, nuovi soggetti sociali che condividono con noi lo stesso interesse a non soffrire.

Paragonando la situazione degli animali a quella degli schiavi neri, ed auspicando il giorno “in cui il resto degli animali del creato potrà acquisire quei diritti di cui non si sarebbe mai potuto privarli, se non per mano della tirannia”¹⁰, Bentham fu uno dei pochi filosofi a presentare il dominio dell’uomo sugli animali, così come sugli schiavi o sui neri, come tirannia, piuttosto che come governo legittimo.

Bentham, in particolare, fa notare come il principio dell’uguale considerazione degli interessi possa essere applicato anche ai membri di specie diversa dalla nostra, aprendo così la strada verso quell’egualitarismo interspecifico, che diventerà poi la bandiera ideologica di tutti i movimenti di liberazione animale.

“I francesi hanno già scoperto – egli scrive – che il nero della pelle non è una ragione per cui un essere umano debba essere abbandonato senza rimedio al capriccio di un carnefice. Può arrivare il giorno in cui si riconoscerà che il numero delle gambe, la villosità della pelle [...] sono ragioni altrettanto insufficienti per abbandonare un essere senziente allo stesso destino? Quale attributo dovrebbe tracciare l’insuperabile confine? [...] La domanda da porre non è “Possono ragionare?” né “Possono parlare?”, ma “Possono soffrire?”¹¹.

Gli effetti del ribaltamento di prospettiva operato da Bentham risultano evidenti: non solo vengono abbandonati i tradizionali parametri (intelligenza, razionalità, linguaggio), in relazione ai quali un essere vivente può entrare a far parte della comunità morale, ma anche il concetto di “agente morale” perde la sua centralità, e affiora un nuovo concetto, quello di “paziente morale”.

“Al centro dell’etica – scrive la Cavalieri riferendosi a Bentham – si trovano dunque i pazienti morali – individui concreti, empiricamente caratterizzati dall’inclinazione a sfuggire il dolore e a perseguire la felicità. Da questo modo di essere dei pazienti scaturiscono gli obblighi degli agenti”¹².

¹⁰ JEREMY BENTHAM, *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, cit., c. XVII, p. 421, (*Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, London 1789).

¹¹ JEREMY BENTHAM, *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, cit., c. XVII, pp. 421-422.

¹² PAOLA CAVALIERI, *La questione animale. Per una teoria allargata dei diritti umani*, Torino 1999, p. 78.

Il Darwinismo

Dopo il punto di svolta verificatosi con l'affermarsi dell'utilitarismo benthamiano, un ulteriore scossone alla visione strettamente antropocentrica dell'etica fu sferrato da quella rivoluzione cosmologica di cui Darwin (1809 – 1882) fu protagonista indiscusso. Nelle sue opere principali, *L'origine della specie* (1859) e *La discendenza dell'uomo* (1871), divenute ormai classiche, Darwin proclama il principio della continuità tra le specie, individuando negli animali non umani i diretti antenati da cui noi uomini discendiamo; tra l'uomo e l'animale ci sarebbe, argomenta Darwin, soltanto una differenza di grado, non di genere.

Tutte quelle capacità superiori (razionalità, linguaggio verbale), che l'uomo crede di possedere in maniera esclusiva, non sono altro che il risultato di un lungo processo evolutivo, tramite il quale quelle stesse capacità, presenti negli animali in una condizione iniziale, hanno poi raggiunto nell'uomo massimo sviluppo.

“Nondimeno, per quanto grande sia la differenza che passa fra la mente dell'uomo e quella degli animali più elevati – scrive Darwin – è differenza solo di grado e non di qualità. (...) le varie emozioni e facoltà come l'amore, la memoria, l'attenzione, la curiosità, l'imitazione, la ragione ecc (...) si possono trovare in una condizione incipiente, o talora anche ben sviluppata negli animali sottostanti”¹³.

Darwin ha quindi dimostrato che noi uomini possiamo rintracciare negli animali non umani le radici delle nostre stesse capacità di amare e di ragionare, istituendo così un unico filo evolutivo che, se ripercorso a ritroso, è in grado di svelarci la nostra più profonda origine.

Henry Stephen Salt

Se a partire dal diciottesimo secolo, nelle opere dei filosofi ci si imbatte più frequentemente nella tesi della insostenibilità di ogni assimilazione degli animali a oggetti, nulla cambia per quanto riguarda l'atteggiamento quotidiano nei confronti degli animali non umani che continuano ad essere correntemente utilizzati dall'uomo per cibarsi op-

¹³ CHARLES DARWIN, *I poteri dell'uomo e quelli degli animali inferiori*, in AA.VV., *Diritti animali, obblighi umani*, cit., pp. 84-85.

pure come mezzi di puro intrattenimento o a scopo ricreativo come accade in molti sport.

Questa critica all'uso strumentale degli animali da parte dell'uomo potrebbe essere attribuita ad un teorico animalista contemporaneo, in realtà fu con largo anticipo ed esaurientemente avanzata da Henry Stephen Salt (1851-1939), il quale può essere considerato un punto di riferimento imprescindibile per il dibattito animalista contemporaneo.

Nella prefazione del libro di Salt, intitolato, *Animals' Rights Considered in Relation to Social Progress*, Peter Singer scrive: "Sebbene non la prima, *Animals' Rights* è, io credo, l'opera migliore del diciottesimo e diciannovesimo secolo sui diritti degli animali. Ogni volta che rileggo il libro di Salt, – [...] – io mi meraviglio di come egli anticipi quasi tutti i punti discussi nel dibattito contemporaneo sui diritti degli animali"¹⁴.

Henry Salt, filosofo inglese, amico di Gandhi, fondatore della "Humanitarian League" e impegnato nelle più importanti riforme del suo tempo, (dalla lotta contro la pena di morte alla riforma dei sistemi carcerari, alla rivendicazione dei diritti delle donne e delle minoranze oppresse), considera lo sfruttamento degli animali in atto negli sport, nei circhi, negli zoo, incompatibile con il progresso civile, culturale, sociale raggiunto dall'uomo alle soglie del ventesimo secolo. Ma soprattutto, insiste Salt, occorre chiedersi se il maltrattamento degli animali, sia conciliabile con quella dignità umana, che dovrebbe contraddistinguere ogni appartenente alla specie *homo sapiens*.

"Noi dobbiamo decidere – scrive Salt nell'introduzione del suddetto libro – non se la pratica della caccia alla volpe, per esempio, sia più o meno crudele della vivisezione, ma se tutte quelle pratiche che infliggono sofferenza non necessaria agli esseri senzienti non siano incompatibili con i nobili istinti dell'umanità"¹⁵.

Quella che Salt elabora nel suo *Animals' Rights* è una vera e propria ideologia animalista nutrita di diverse ed eterogenee tradizioni di

¹⁴ PETER SINGER, *Preface*, in Henry Stephen Salt, *Animals' Rights Considered in Relation to Social Progress*, Society for Animal Rights, Clarks Summit, (Pennsylvania), 1980, p. VIII. Prima edizione: Centaur Press, London, New York 1892, 1905, 1922. "Though not the first, *Animals' Rights* is, I believe, the best of eighteenth – and nineteenth-century works on the rights of animals. Every time I re-read Salt's book – (...) – I marvel at how he anticipates almost every point discussed in the contemporary debate over animals' rights".

¹⁵ HENRY STEPHEN SALT, *Animals' Rights*, cit., p. XI.

pensiero: l'utilitarismo benthamiano, il liberalismo spenceriano e, naturalmente, il darwinismo.

In particolare Salt prende come punto di riferimento la teoria dei diritti di Herbert Spencer e afferma che agli animali, così come agli uomini, va riconosciuto il diritto fondamentale alla libertà, nella misura in cui, però, questa loro libertà non vada ad infrangere quella altrui. Più precisamente Salt parla del diritto ad una "libertà astratta" degli esseri senzienti che permette loro di realizzare il proprio sviluppo individuale¹⁶.

Ma ciò che fa di Salt il precursore di quella che più tardi Peter Singer chiamerà "liberazione animale", è la sua visione della società fondata sull'idea di progresso; "egli vedeva – scrive Luisella Battaglia riferendosi a Salt – il cammino della civiltà avviato infallibilmente verso il riconoscimento di dignità umana, per successive aggregazioni, a tutti gli individui che ne sembravano per natura esclusi: dagli schiavi alle donne fino ai non umani"¹⁷.

Con tono profetico Salt afferma che se noi stiamo ormai riconoscendo giustizia alle razze cosiddette inferiori, dobbiamo sbarazzarci dell'antiquata nozione di un grande abisso tra noi e gli animali riconoscendo il comune legame dell'umanità che unisce tutti gli esseri viventi in una fratellanza universale¹⁸.

Salt considera la liberazione animale una tappa obbligatoria dell'ormai irreversibile progresso sociale; infatti egli ritiene che l'immane sofferenza a cui gli uomini quotidianamente sottopongono gli altri animali, per cibarsi, oppure per scopi puramente ricreativi, non sia moralmente accettabile soprattutto se compiuta dall'uomo contemporaneo razionale e altamente civilizzato: "Such actions may be pardonable in a savage, or in a schoolboy [...] but they are wholly unworthy of a civilised and rational man".

Salt stabilisce, così, un netto parallelo tra il progresso civile e politico e il trattamento che riserviamo agli esseri più deboli che, per lungo tempo, sono stati relegati in una condizione di schiavitù e considerati come meri oggetti atti a soddisfare i capricci momentanei della nobile stirpe umana. Ma, fiducioso nel progresso irreversibile della ci-

¹⁶ "Animals have rights, and these rights consist in the restricted freedom to live a natural life – a life, that is, which permits of the individual development – subject to the limitations imposed by the permanent needs and interest of the community".

¹⁷ LUISELLA BATTAGLIA, *Etica e diritti degli animali*, cit., p. 34.

¹⁸ HENRY SALT, *Animals' Rights*, cit., p. 10.

viltà, Salt è altresì sicuro che l'idea di umanità non sarà più per lungo tempo confinata all'uomo, ma inizierà ad estendersi, come un cerchio che lentamente si allarga, anche agli animali inferiori, come in passato tale cerchio si è esteso fino a comprendere i popoli primitivi e gli schiavi.

Nelle ultime pagine Salt sottolinea che il suo libro non è un appello alla misericordia o una richiesta di benevolenza nei confronti dei cosiddetti "bruti non umani", ma egli vuole rimarcare lo stretto vincolo che intercorre tra la tutela dei diritti umani e la tutela dei soggetti più deboli, siano essi uomini o animali.

L'attuazione concreta della tutela dei diritti umani, infatti, approderà prima o poi alla successiva affermazione dei diritti delle razze considerate inferiori, e permetterà la realizzazione di quello spirito universale che, superando un'ottica esclusivamente antropocentrica, sarà in grado di abbracciare in una stessa comunità tutti gli esseri senzienti, portando così a compimento quel processo di civilizzazione che si era ingiustamente fermato entro i confini della specie umana.

Etica di liberazione animale, teoria dei diritti, etica della responsabilità umana

Le prospettive etiche per affrontare la questione animale sono molteplici, e ciascuna ha la sua filosofia e il suo sistema di pensiero, per cui non è facile giungere a conclusioni omogenee e definitive.

Tuttavia si può affermare che vi sono tre impostazioni principali relativamente al rapporto uomo-animale dal punto di vista etico.

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

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

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

Movimento di liberazione animale: Peter Singer

Caratteristica di questo orientamento è l'assunzione del principio di eguaglianza come sfida per l'etica tradizionale e come base per fondare un parallelismo tra condizione animale e schiavitù umana.

I teorici della liberazione animale si schierano contro lo specismo con l'intento di porre fine al pregiudizio e alla discriminazione basati su un criterio, la specie appunto, vacuo ed arbitrario, allo stesso modo della razza e del sesso. Di qui la stretta analogia instaurata tra razzismo, sessismo, e specismo, intesi come fonte di discriminazione ingiustificabile, fondata sull'egoismo di gruppo e sulla pretesa di perpetuare l'esistente gerarchia di potere.

La sconfitta, almeno teorica, del razzismo e del sessismo pone dunque, come obiettivo di lotta immediatamente successivo, lo specismo.

Peter Singer, filosofo australiano, nato a Melbourne nel 1946 e attualmente direttore del Centre of Human Bioethics presso la Monash University di Melbourne, è l'ispiratore del movimento di liberazione degli animali.

Il movimento contemporaneo per i diritti degli animali ha preso origine e assunto consistenza in seguito alla pubblicazione di quello che è diventato la "bibbia" del movimento stesso, ossia *Animal Liberation* (1975), testo paradigmatico dell'ideologia emancipazionista nel quale Singer enuncia una nuova visione del mondo contrassegnata dalla fine dell'umanità verso gli animali riallacciandosi dichiaratamente a una tradizione libertaria.

L'autore fa della critica all'atteggiamento specista la base teorica fondamentale in relazione alla quale poi imposta il suo discorso sulla necessità di allargare la sfera della considerazione morale anche ai non umani.

L'espansione degli orizzonti morali deve avvenire, come già postulava Salt, estendendo gli standard morali validi tra gli esseri umani agli altri animali e applicando l'uguaglianza universale anche ai non appartenenti alla nostra specie.

Non si tratta di semplice benevolenza o amore per gli animali, ma di una richiesta di giustizia, un appello a principi morali fondamentali universalmente accettati, la cui applicazione è richiesta dalla ragione.

Partendo come Salt dai principi dell'utilitarismo benthamiano, li modifica, sostenendo che bisogna basarsi su una prospettiva differente

che può essere definita della “media” o della “preferenza”, cioè che tenga conto della felicità media di tutti i soggetti coinvolti.

Il motivo del passaggio da una teoria all'altra è abbastanza ovvio: la prima visione dell'utilitarismo (chiamato comunemente utilitarismo della “somma”) presenta il grosso difetto di non calcolare il benessere di ogni singolo soggetto, ma soltanto il risultato finale come somma degli effetti.

Sicché un'azione che provochi una utilità alta per molti a fronte di gravi sofferenze per pochi sarà comunque preferibile e approvata purché nella somma totale la felicità di molti superi la sofferenza di pochi. Questo, ad esempio, nel caso della vivisezione porterebbe a giustificare gli esperimenti più aberranti su pochi animali e anche su esseri umani se questi permettessero di salvare molte vite umane.

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

In questa seconda prospettiva non bisogna sommare algebricamente tutte le singole conseguenze, ma bisogna valutare le preferenze di tutti gli individui coinvolti.

È, questo, l'utilitarismo della preferenza: “In questa versione – scrive Singer – le azioni vengono giudicate non in base alla loro tendenza a massimizzare il piacere o minimizzare il dolore, ma in base al loro accordo con le preferenze degli esseri interessati dall'azione o dalle sue conseguenze”¹⁹.

E fra queste preferenze bisogna tenere in maggiore considerazione quelle più essenziali come ad esempio il diritto di sopravvivere.

La tutela morale del benessere degli animali si presenta come una richiesta di applicazione del principio etico fondamentale della uguale considerazione degli interessi di tutti gli esseri senzienti.

La trattazione del principio dell'eguale considerazione degli interessi di tutti gli esseri senzienti nasce dalle riflessioni di Singer riguardanti il principio universalmente accettato dell'uguaglianza di tutti gli esseri umani²⁰.

¹⁹ PETER SINGER, *Etica pratica*, tr. it. di G. Ferranti, Napoli 1989, pp. 85-86, (*Practical Ethic*, Cambridge 1979).

²⁰ PETER SINGER, *Etica pratica*, cit., Tale principio, fa notare Singer, è entrato a far parte dell'ortodossia morale e politica contemporanea, ma se ci soffermiamo a chiederci quale sia il criterio sulla base del quale l'uguaglianza tra gli uomini viene so-

Il principio dell'eguale considerazione degli interessi viene ad assumere, nell'ambito della tematica animalista, un ruolo fondamentale: esso contribuisce a mettere in luce come l'animale, al pari dell'uomo, sia dotato di quella caratteristica, la sensibilità, che fa di lui un essere capace di provare piacere e dolore, cioè un essere che, in quanto senziente, è in grado di discriminare quanto rientra nel suo interesse e quindi costituisce il suo benessere, da quanto invece lo danneggia e che quindi deve essere evitato.

La capacità di provare sofferenza assume quindi, nel pensiero singeriano, un ruolo centrale in quanto individua coloro che sono oggetto della nostra considerazione morale rispetto a quanti ne sono invece esclusi.

Se un essere soffre, non esiste nessuna giustificazione morale che ci impedisca di prendere in considerazione tale sofferenza, "quale che sia la natura dell'essere – continua Singer – il principio di eguaglianza richiede che la sua sofferenza conti quanto l'analoga sofferenza di ogni altro essere"²¹.

Estendere l'eguale considerazione degli interessi a tutti gli esseri senzienti non implica però un uguale trattamento ed uguali diritti per tutti. Questo è un punto fermo che contraddistingue l'impostazione singeriana rispetto ad altre teorie animaliste basate invece su un principio di generico egualitarismo tra l'uomo e l'animale.

"Il principio di eguaglianza – scrive Singer – non prescrive uguale o identico trattamento, prescrive uguale considerazione. Un'eguale considerazione di esseri differenti può portare ad un trattamento differente e a differenti diritti"²².

In un testo del 1994, *Ripensare la vita*, Singer propone una ridefinizione totale del concetto di "persona".

Sostiene che spesso il termine persona è utilizzato come sinonimo di essere umano, mentre tecnicamente "persona" è un essere dotato di determinate caratteristiche, quali per esempio l'uso della razionalità e

lenemente sancita, le nostre certezze improvvisamente sembrano vacillare. Considerata la difficoltà di trovare un punto comune su cui basare il principio di uguaglianza tra gli esseri umani i quali nascono fisicamente diversi, con capacità morali diverse, diverse abilità intellettive, Singer conclude che l'unica base possibile per rivendicare l'uguaglianza di tutti gli esseri umani è il principio dell'eguale considerazione degli interessi.

²¹ Ivi, p. 58.

²² PETER SINGER, *Liberazione animale*, cit., p. 18.

l'autocoscienza. Dunque "persona" non è per definizione un essere umano, ma qualsiasi essere in grado di ragionare, che abbia coscienza di sé.

Questo gli consente di distinguere il problema dell'inflizione della sofferenza, da quello del togliere la vita.

Quando, in certe situazioni, siamo costretti a dover decidere quale vita tra due esseri senzienti dobbiamo salvare, determinate capacità, tra cui l'autocoscienza, certamente fanno la differenza.

"Mentre l'autocoscienza, la capacità di prevedere, di nutrire speranze e ambizioni per il futuro, di sviluppare significative relazioni con gli altri, e così via – argomenta Singer – non sono rilevanti ai fini del problema dell'inflizione del dolore, poiché il dolore è il dolore, quali che siano le capacità dell'essere [...] tali capacità sono rilevanti ai fini del problema del togliere la vita"²³.

Togliere la vita ad un essere che ha nutrito speranze, fatto progetti, lavorato per un obiettivo futuro, equivale a privarlo della realizzazione di tutti i suoi sforzi e più in generale del desiderio, secondo Singer fondamentale, di voler continuare a vivere.

Quindi, nel contesto degli esseri senzienti, Singer evidenzia che ve ne sono alcuni che sono "persone" la cui vita, in quanto esseri moralmente consapevoli, è indiscutibilmente più ricca ed articolata rispetto a quella di chi è portatore soltanto di stati di coscienza.

Scrivendo Singer: "Quando parlo di persona, ho in mente la definizione che ne ha dato il filosofo inglese del Seicento John Locke nel suo *Saggio sull'intelletto umano*: «essere pensante intelligente, dotato di ragione e riflessione, che può considerare sé stesso come sé stesso, cioè la stessa cosa pensante, in diversi tempi e luoghi»²⁴.

Concludendo si può dire che comune a tutti gli esseri senzienti è l'interesse primario a non soffrire, criterio morale che deve garantire la parità di trattamento.

La capacità di autocoscienza e di proiettare la propria esistenza nel futuro attribuisce a tutti gli animali, umani e non, uno specifico diritto alla vita.

Quello della liberazione animale non è un fenomeno isolato che si contrappone all'etica umana, esso rappresenta, invece, l'ultimo anello o lo stadio finale della liberazione umana che, soltanto in quanto sa-

²³ Ivi, p. 36.

²⁴ PETER SINGER, *Ripensare la vita*, tr. it. di S. Rini, Milano 2000, pp. 168-169 (*Rethinking Life and Death: The Collapse of Our Traditional Ethics*, Melbourne 1994).

prà farsi carico dell'altro da sé, uomo o animale che sia, potrà dirsi realmente compiuta.

L'argomento dei casi marginali

Peter Singer, per confutare la tesi secondo la quale soltanto gli esseri dotati di ragione e capaci di usare il linguaggio sono soggetti morali, fa ricorso all'argomento dei casi marginali.

L'argomento dei casi marginali, è attribuito nella sua prima formulazione al filosofo Jan Narveson.

Tale argomento mette in discussione l'idea per cui l'attribuzione dello status morale dipende dal possesso di facoltà superiori come la coscienza di sé, la razionalità o l'uso del linguaggio.

L'argomento evidenzia come la mancanza di tali capacità non sia sufficiente per negare il rispetto morale ad esseri umani non paradigmatici (casi marginali appunto), quali, ad esempio, gli individui gravemente disabili dal punto di vista mentale.

Alla luce di tale constatazione, l'argomento evidenzia l'incoerenza di chi attribuisce status morale ad esseri umani privi di capacità superiori e, contemporaneamente, lo nega ad animali non umani egualmente privi di tale facoltà.

Esso è quindi utilizzato per dimostrare la necessità di attribuire agli animali non umani almeno lo stesso rispetto morale che è dovuto agli esseri umani marginali, e non certo per giustificare l'esclusione degli esseri umani non paradigmatici dalla sfera del rispetto morale²⁵.

Tuttavia accesi dibattiti nell'opinione pubblica sono stati sollevati proprio dalla mancata comprensione dell'argomento e del suo obiettivo, erroneamente interpretato come tentativo di giustificare la discriminazione o la soppressione dei disabili.

Correttamente interpretato, l'argomento dei casi marginali non giustifica pratiche discriminatorie, ma al contrario contribuisce ad evidenziare l'insostenibilità morale di una forma di discriminazione socialmente diffusa e accettata, qual è quella nei confronti degli animali non umani.

Una teoria che intendesse giustificare l'esclusione degli animali non umani dalla sfera della considerazione morale in virtù del mancato

²⁵ PETER SINGER, *Etica pratica*, cit., pp. 107-109.

possesso delle capacità superiori proprie degli esseri umani paradigmatici, dovrebbe coerentemente escludere dalla sfera della considerazione morale anche gli esseri umani privi di tale facoltà. Qualora si intendesse rifiutare questa conseguenza, sarebbe necessaria una qualche ragione ulteriore per mostrare che l'appartenenza alla specie umana è un criterio sufficiente per il rispetto morale. Non essendovi, però, alcuna distinzione ontologica sostanziale fra la specie umana e le specie animali, un atteggiamento specista non ha maggiore validità di atteggiamenti razzisti o sessisti²⁶.

L'argomento dei casi marginali non solo raggiunge l'obiettivo di scardinare le posizioni speciste, ma mostra le contraddizioni in cui cade una posizione razionalista in etica. L'argomento, infatti, evidenzia che, per il riconoscimento del rispetto morale, i criteri basati sul possesso della razionalità risultano insufficienti. Ciò che emerge come rilevante, invece, sono la capacità di soffrire e provare piacere, di possedere ed esprimere sentimenti e di avere una vita relazionale fondata su una comunicazione emotiva piuttosto che razionale.

Molti autori esprimono lo stesso concetto usando la nozione di *interesse*: "La capacità di provare sofferenza e piacere, dolore e gioia è il presupposto indispensabile per avere degli interessi"²⁷.

Una pietra non ha interessi perché non ha la capacità di sentire, cioè di soffrire o di gioire; un topo invece è capace di soffrire e quindi ha interesse a non essere tormentato, e se la nostra azione può farlo soffrire noi abbiamo *prima facie* l'obbligo morale di non compierla, così come abbiamo l'obbligo morale di non farla nei confronti di un altro essere umano.

Si è detto *prima facie*, cioè in prima istanza, perché possono sopravvenire degli stati di necessità o delle scelte obbligate per cui obblighi morali più forti si sovrappongono a quello iniziale indebolendolo o addirittura cancellandolo del tutto.

²⁶ JAMES RACHELS, *Creati dagli animali. Implicazioni morali del darwinismo*, Milano 1996, pp. 156-202 (*Created from Animals: The Moral Implications of Darwinism*, Oxford 1989).

²⁷ PETER SINGER, *Animal Liberation*, cit., p. 27.

Tom Regan e la teoria dei diritti

Abbiamo visto come Singer imposti l'assimilazione tra umani e non umani entro una prospettiva utilitaristica, sulla base del riconoscimento del comune carattere di esseri senzienti.

Un altro autorevole esponente dell'animalismo contemporaneo è il filosofo americano Tom Regan, nato a Pittsburgh nel 1938, professore di filosofia presso l'Università del Nord Carolina.

Egli assume un ruolo centrale nell'ambito della teoria dei diritti degli animali.

Nel suo libro principale, *The Case for Animal Rights* del 1983, Regan cerca di dare carattere sistematico al problema dei nostri rapporti con gli altri esseri senzienti non umani inserendolo sullo sfondo di una teoria filosofica, quella dei diritti, alla luce della quale dimostrare l'illegittimità di un uso puramente strumentale degli animali.

Regan condivide con Singer l'idea di base che gli animali hanno rilevanza morale diretta, ma non accetta la prospettiva utilitaristica, non ritenendola idonea a tutelare gli animali in tutte le circostanze, in quanto sempre aperta al calcolo utilitaristico dei maggiori benefici e comunque troppo legata a considerazioni antropocentriche.

Anziché richiamarsi al principio di utilità e al valore delle conseguenze, Regan si avvale di un'elaborata teoria dei diritti fondata sull'idea di valore inerente degli individui – espressione, quest'ultima, con cui s'intende un tipo di valore in sé, attribuibile a uomini e animali, a prescindere dal loro valore strumentale²⁸.

Nella filosofia kantiana, che rappresenta la versione più classica di etica deontologica, il fondamento per assegnare valore inerente ad un essere è l'autonomia, propria dei soli umani, unici agenti morali.

In questo modo non si riesce a giustificare il nostro rispetto per tutti quei membri della nostra specie – i cosiddetti umani marginali – che risultano incapaci di agire come agenti morali in quanto mancano delle capacità a questi riconosciute.

Ne deriva che almeno alcune delle caratteristiche e qualità su cui è fondato il valore inerente si trovino in qualche misura anche nei non umani.

Regan intende fornire una visione moderna e interspecifica di etica deontologica, di un'etica cioè che consideri kantianamente anche gli

²⁸ LUISELLA BATTAGLIA, *Etica e diritti degli animali*, cit., p. 39

animali come fini riconoscendo valore inerente a tutti coloro che, come gli umani, possono essere “soggetti-di-una-vita”.

Per stabilire se anche agli animali possa essere applicata la teoria dei diritti, il filosofo americano inizia formulando una distinzione tra agenti morali e pazienti morali.

All'interno della categoria dei pazienti morali individua due sotto-classi, per così dire, la *a* e la *b*.

Infine unifica gli agenti morali e i pazienti morali *b* nella nozione più generale di soggetti-di-una-vita.

Tutti i soggetti-di-una-vita hanno valore inerente e sono pertanto titolari di diritti, a partire da quello minimale del rispetto per la loro natura e le loro esigenze vitali.

Gli agenti morali sono “individui che posseggono molteplici e sofisticate capacità” inclusa in particolare quella di improntare a principi morali imparziali “la determinazione di ciò che [...] si deve moralmente fare, nonché la capacità, una volta compiuta questa determinazione, di scegliere liberamente di agire, o meno, conformemente a quanto esige la moralità”²⁹.

Gli esseri umani adulti e normali rientrano in tale categoria, anzi ne sono il tipico esempio.

I pazienti morali invece sono privi della capacità di formulare principi morali e pertanto non sono nemmeno responsabili dei danni che i loro comportamenti possono provocare.

Per ciò che riguarda le altre capacità, come le credenze, i desideri, la memoria, l'autocoscienza ecc. i pazienti morali si dividono in:

“individui coscienti e senzienti (ovvero capaci di provare piacere e dolore) ma privi di altre capacità mentali”, e

“individui non solo coscienti e senzienti, ma anche dotati delle altre capacità di ordine cognitivo e volitivo [...] forniti ad esempio di credenze e di memoria”³⁰.

I pazienti morali della categoria *b* “hanno credenze e desideri, percezioni e ricordi [...] sono in grado di agire intenzionalmente [...] hanno il senso del futuro, anche del proprio futuro (e quindi sono autoconsapevoli o autocoscienti), hanno una vita emozionale, una identi-

²⁹ Ivi, p. 214.

³⁰ Ivi, p. 216.

tà psicofisica nel tempo, un certo tipo di autonomia (cioè l'autonomia delle preferenze) nonché l'esperienza del benessere".

Ai pazienti morali della categoria *b* appartengono "i bambini piccoli e queglii umani che, pur essendo affetti da qualche handicap mentale che impedisce di qualificarli come agenti morali, possiedono le capacità sopra elencate"; e anche "molti animali, sicuramente i mammiferi con più di un anno di età"³¹. Agenti morali e pazienti morali della categoria *b* sono entrambi soggetti-di-una-vita, nel senso che essi possono condurre una vita che è migliore o peggiore per loro e rendersene conto: "la loro esperienza di vita è per loro positiva o negativa in termini logicamente indipendenti dalla loro utilità per altri" e come tali sono soggetti di diritto. I pazienti morali *b* corrispondono a quelli che abbiamo chiamato pazienti semplici.

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

Per quel che riguarda gli umani marginali che sono completamente menomati o pazzi tanto da non avere mai istanti di lucidità e gli animali cosiddetti inferiori, che non soddisfano quelle condizioni minime di consapevolezza e di processi cognitivi per rientrare nella sfera dei soggetti-di-una-vita, Regan sostiene che hanno una qualche "cittadinanza" nella sfera dell'etica, ma che non possono essere considerati come titolari di diritti.

Nei loro confronti si devono attuare meccanismi di tutela basati sulla benevolenza e sul dovere generale di non procurare sofferenza; inoltre la crudeltà deve essere sempre scoraggiata in quanto non si può mai tracciare una linea di demarcazione certa tra una categoria e l'altra, e nel caso di dubbio occorre applicare i parametri della categoria superiore.

L'etica della responsabilità umana

Accanto all'etica di liberazione animale e alla teoria dei diritti si sono delineati approcci più sobri che possono ricondursi, in senso lato, a talune forme di etica della responsabilità.

³¹ Ivi, p. 336.

Non è necessario estendere i diritti ai non umani al fine di sostenere che possiedono un valore intrinseco e meritano protezione, giacché è possibile parlare del rispetto dovuto alle entità viventi a tutti i livelli.

Il concetto di rispetto ha il pregio, rispetto a quello di diritto, di portare minori difficoltà concettuali e normative, ed inoltre, per chi non condivide le tesi estreme dell'egualitarismo interspecifico, un discorso che faccia leva sulle responsabilità umane può configurarsi come un'alternativa ragionevole e praticabile.

In linea generale, si intende porre il problema del valore delle varie forme di vita organica onde pervenire ad una visione globale, che consenta di bilanciare adeguatamente i doveri verso gli uomini, gli altri animali e la natura.

In altre parole si tratta di ricercare i fondamenti teorici atti a regolare il modo in cui dovremmo trattare gli animali e di approntare un codice morale che sia più adeguato ai dati scientifici di recente emersi ed insieme più rispettoso della nuova sensibilità nel frattempo maturata.

Si attribuisce un'importanza prioritaria alla nozione di responsabilità umana nei confronti degli altri esseri, con un significativo ridimensionamento della nozione di diritto, centrale invece, come già visto, nell'impostazione emancipazionista.

E non è rara la critica allo stesso concetto di diritto che viene considerato inapplicabile alla sfera dei non umani in quanto è un concetto propriamente umano, assente fra le altre specie.

Tale è la concezione di John Passmore, il quale ribadisce a più riprese che "una cosa è dire che è sbagliato trattare gli umani con crudeltà, un'altra che gli animali hanno dei diritti. [...] L'idea che il concetto di diritto possa applicarsi ad altri che agli esseri umani mi sembra del tutto insostenibile"³².

Secondo Passmore il riconoscimento di regole nei confronti delle altre specie significa che sono gli uomini che hanno perso taluni diritti, non che gli animali ne hanno acquistati, in quanto non possono averne, dato che non appartengono alla società umana.

Egli riconosce che dal punto di vista ecologico l'uomo costituisce

³² JOHN PASSMORE, *Man's Responsibility for Nature*, Duckworth, London 1980 (*La nostra responsabilità per la natura*, Milano 1986).

un'unica comunità biotica con le piante, la terra e tutti gli esseri viventi, ma solo nel senso del ciclo vitale che li coinvolge tutti.

Il fattore caratteristico di una comunità è per lui la comunanza di interessi e il riconoscimento di un impegno reciproco tra i suoi membri e, da tale punto di vista gli uomini, gli animali e le piante conformano un'unica comunità: "gli uomini e i batteri – è la conclusione di Passmore – non spartiscono gli stessi interessi né tanto meno hanno obblighi reciproci".

Solitamente Passmore viene criticato perché si richiama ad una nozione troppo schematica di comunità trasponendo meccanicamente alla comunità biologica le regole ritenute valide per la comunità umana.

Inoltre per sostenere la tesi dell'assenza di comuni interessi fra umani ed altre specie si avvale di un esempio estremo (rapporto uomo/batterio) e quindi poco rappresentativo, considerandolo invece paradigmatico.

Un'impostazione sostanzialmente riconducibile ad un'etica della responsabilità umana è presente anche in Mary Midgley, autrice di numerosi saggi sulle relazioni uomo-animale e di uno dei libri più acuti apparsi nel filone "animalista", *Animals and Why they Matter* del 1984³³, tradotto in Italia col titolo *Perché gli animali*.

L'autrice parte dalla constatazione che la competizione tra la specie umana e quella animale per l'appropriazione del territorio e delle risorse è ormai finita.

L'uomo è divenuto il dominatore quasi assoluto e fornito di mezzi tecnici tali da essere in grado di distruggere tutta la vita animale del pianeta (compresa quella umana).

Questo rende doveroso un ripensamento del nostro rapporto con gli animali atto a superare la cosiddetta "esclusione assoluta", vale a dire l'idea che gli animali non hanno diritto ad alcuna considerazione morale.

La Midgley non considera lo specismo una forma arbitraria di discriminazione paragonabile al razzismo e afferma che la preferenza accordata alla specie uomo sia un pregiudizio: il legame di specie, è forte, la preferenza naturale per i propri simili esiste, ma ha un fondamento biologico, non un'origine culturale, a differenza del pregiudizio razzista.

³³ MARY MIDGLEY, *Animals and Why they Matter*, University of Georgia Press, Athens 1984 (*Perché gli animali. Per una visione più umana dei nostri rapporti con le altre specie*, Milano 1985).

“Tutti gli animali sociali – afferma l’autrice – si rivolgono in modo privilegiato ai loro conspecifici [...]. La predisposizione alla risposta preferenziale di specie sembra indubbiamente innata”.

Esiste una tendenza di natura emotiva, nell’uomo come negli altri animali, a rivolgersi in modo preferenziale ai propri simili, ma si tratta di una tendenza innata, spontanea, priva di qualsiasi giudizio di valore.

Il tentativo di elaborare “una visione più umana dei nostri rapporti con le altre specie” conduce la Midgley a considerare le più diffuse concezioni relative alla diversità tra uomo ed animale e ad analizzare sia lo stile di pensiero che la prassi tradizionalmente improntati al modello dell’esclusione.

La Midgley cerca in tal modo di individuare un percorso intermedio tra la posizione massimalista di Singer e Regan – l’egualitarismo interspecifico – e la posizione tradizionale, che identifica nella specie umana il confine ultimo di ogni considerazione morale.

Esistono legami di affinità all’interno delle varie specie che non vanno sottovalutati, ma occorre gettare un ponte tra di esse, anche in considerazione del fatto che tra l’uomo e gli animali sono sempre esistiti, oltre ai rapporti di conflitto, quelli di compenetrazione.

La salvezza dell’uomo è legata a quella di tutti gli altri esseri viventi e va vista inserita nella biosfera, nell’ecosistema globale.

Riprendendo ancora le parole di Luisella Battaglia: “Sono proprio le particolari attitudini simpatetiche, più sviluppate nell’uomo che in tutti gli altri animali, a darci la possibilità di sfondare i confini della specie ed estendere l’area di solidarietà ai non umani. Si tratta di superare il minimalismo etico, quella sorta di parsimonia morale, o avarizia dei sentimenti, che porta a far coincidere le barriere di specie coi limiti estremi della moralità, per configurare una “comunità mista” di cui l’uomo, insieme agli animali, fa parte”³⁴.

Bilancio critico

Fra le varie teorie etiche analizzate possiamo trovare differenze e affinità.

Comune alle tre impostazioni è il rifiuto della separazione uomo/animale e il riconoscimento della natura animale dell’uomo.

³⁴ LUISELLA BATTAGLIA, *Etica e diritti degli animali*, cit., p. 48.

Sappiamo, infatti, che la tematica animalista si sviluppa all'interno del più ampio panorama ecologico-ambientale che pone al centro della propria attenzione il rapporto di reciproca influenza tra uomo e ambiente.

Mentre l'etica di liberazione e la teoria dei diritti affrontano la questione animale evidenziandone la specificità rispetto alle tematiche ambientaliste, l'etica della responsabilità umana la inserisce in una prospettiva di continuità con temi largamente ecologici.

Tutti e tre gli orientamenti, pur nella loro peculiarità, rientrano nell'ambito della "Shallow Ecology" (o ecologia di superficie) in contrapposizione al filone della "Deep Ecology", (ecologia profonda), secondo la distinzione introdotta da Arne Naess³⁵.

La "Deep Ecology" assume una prospettiva ecosistemica che decentra la posizione dell'uomo nel mondo e sottolinea il legame di interdipendenza reciproca tra i vari organismi viventi, siano essi senzienti o non; in questo contesto di relazioni orizzontali, quindi non gerarchiche, ciascun elemento della "comunità biotica" ha valore non in sé stesso, ma solo in quanto è elemento indispensabile di un tutto sistemico, contribuendo così al mantenimento dell'equilibrio biosferico.

"Biosfera" e "ecosistema" sono termini che introducono una visione olistica ed ecocentrica del mondo naturale; infatti, come scrive Viola, i beni che l'ecologia si propone di proteggere sono beni-sistemi, piuttosto che beni-singoli³⁶, quindi all'interno di questa visione sistemica in cui ognuno è legato a ciascun altro, l'uomo si viene a configurare come un nodo della rete biosferica caratterizzato da una relazionalità intrinseca con la natura che lo definisce nella sua essenza.

Le "Shallow Ecologies", pur superando l'antropocentrismo cosid-

³⁵ Per la distinzione fra "Deep" e "Shallow Ecologies" v. MARIACHIARA TALACCHINI, *Introduzione. Una scienza per la natura, una filosofia per la terra*, in AA.VV., *Etiche della terra*, p. 17. "Le *Shallow Ecologies* ricomprendono filosofie (visione utilitaristica dei diritti), tradizionalmente legate a un punto di vista umano e di utilità umana, in cui la natura deve essere sì prudentemente sfruttata, ma solo per il valore strumentale che essa riveste per l'uomo, che individualmente considerato resta il perno della considerazione morale. Le *Deep Ecologies*, al contrario, vogliono introdurre in filosofia il punto di vista della natura; ciò consiste nell'assumere una prospettiva ecosistemica che decentri la posizione degli esseri umani nel mondo, nel riconoscere valore alle totalità naturali a prescindere da qualunque utilità umana, nell'agire secondo l'imperativo di interferenza minima con i processi naturali".

³⁶ FRANCESCO VIOLA, *Dalla natura ai diritti*, I luoghi dell'etica contemporanea, Roma-Bari, p. 46.

detto forte, teso a legittimare comportamenti umani di oppressione e di sfruttamento nei confronti della natura, restano comunque vincolate, anche se non direttamente come nel caso dell'etica della liberazione animale e della teoria dei diritti, ad una visione in cui l'elemento umano rimane un punto di riferimento imprescindibile.

Le tre impostazioni, infatti, rifiutano comunemente l'antropocentrismo forte, ma, secondo il punto di vista estremamente originale della Talacchini, sarebbero esempi di un antropocentrismo moderato o comunque corretto.

L'etica animalista e la teoria dei diritti allargano la considerazione morale ad altri soggetti, nella fattispecie gli animali, sulla base, però, del possesso di caratteri antropomorficamente rilevanti, che coinciderebbero rispettivamente con la capacità di provare piacere e dolore o dell'essere soggetti-di-una-vita³⁷.

Gli animali quindi assumono valore e divengono degni del nostro rispetto e della nostra tutela secondo che presentino specifiche caratteristiche umane; l'uomo resta dunque l'elemento di paragone principale, in relazione al quale determinare lo status morale dell'animale.

Le due impostazioni postulano una forma di estensionismo morale, nel senso che estendono appunto la titolarità etica oltre l'umano, "ma – scrive la Talacchini – tale estensione è attuata attraverso un'analogia con il mondo umano [...], l'estensionismo ripropone indirettamente l'antropocentrismo, inteso come difficoltà a ragionare in termini morali al di fuori di schemi "antropomorfici"³⁸.

Pur tenendo conto di quanto dice la Talacchini, la valenza antropocentrica dell'etica di liberazione animale e della teoria dei diritti rimane una problematica aperta su cui persistono numerose opinioni discordanti.

Mentre l'etica di liberazione animale e la teoria dei diritti negano in maniera risoluta l'antropocentrismo (anche se poi, come abbiamo visto, esso riapparirebbe sotto altre vesti), l'etica della responsabilità umana opera soltanto una correzione o revisione del classico antropocentrismo, sottolineando comunque il ruolo privilegiato dell'essere umano.

Nel contesto della responsabilità umana nei confronti della natura

³⁷ MARIACHIARA TALACCHINI, *Introduzione. Una scienza per la natura, una filosofia per la terra*, in AA.VV., *Etiche della terra. Antologia di filosofia dell'ambiente*, Milano 1998, p. 53.

³⁸ Ivi, p. 31.

si mette in evidenza la necessità di un ripensamento dei nostri rapporti con l'ambiente secondo modelli alternativi a quelli dominanti, finalizzati allo sfruttamento e alla distruzione: l'uomo cioè si pone come custode o amministratore dell'ambiente, cui spetta una gestione responsabile, saggia e oculata delle risorse naturali.

Ciò che in questo ambito assume rilevanza, è la nozione di dovere in contrapposizione a quella di diritto, propria dell'etica liberazionista.

L'essere umano, in quanto unico essere capace di trasformare e manipolare l'ambiente circostante, è il solo su cui ricade il dovere morale del massimo rispetto di quelle forme di vita soggette al suo controllo.

La crisi dell'antropocentrismo cosiddetto forte, che contraddistingue i tre orientamenti in esame, implica la messa in discussione della visione gerarchica del mondo vivente in relazione alla quale esisterebbero esseri superiori, nella fattispecie l'uomo, ed esseri inferiori, tutto il mondo non umano privo di quelle capacità logico-razionali tipiche dell'*homo sapiens*; le tre posizioni, infatti, sono accomunate dalla necessità di un superamento della razionalità umana come unico parametro nell'attribuzione della considerazione morale agli esseri viventi, spingendo così la riflessione etica al di là del mondo umano fino ad inglobare quello vegetale o animale.

Tuttavia, richiamandoci ancora una volta alle riflessioni di Viola, se queste allargano l'ambito della comunità etica anche ai non umani, è pur vero che il punto di vista umano è comunque ineludibile: prendersi la responsabilità di un corretto atteggiamento nei confronti della natura, o sottolineare la necessità di tutelare gli interessi degli animali, richiede la capacità di mettersi nella situazione dell'altro e, soprattutto, richiede la capacità di distaccarsi dai propri interessi ed assumere il bene dell'altro come proprio³⁹.

Un'ultima differenza tra le tre teorie, è la diversa concezione della nozione di specie.

Caratteristica dell'etica di liberazione e della teoria dei diritti è il superamento del concetto di specie e l'assunzione di un principio di uguaglianza interspecifica che determini l'espansione progressiva del cerchio etico, fino ad inglobare esseri di specie diversa dalla nostra.

Quella del "cerchio etico che si espande" è una figura emblematica con cui la maggior parte dei teorici di liberazione animale sono so-

³⁹ FRANCESCO VIOLA, *Dalla natura ai diritti*, cit., p. 269.

liti indicare il concetto di una moralità che getta lo sguardo oltre i ristretti confini del gruppo, della razza, del sesso e ora anche della specie. *The Expanding Circle* è, infatti, anche il titolo di un libro di Peter Singer.

L'etica della responsabilità umana, invece, recupera tale concetto, opponendosi alla considerazione degli animali come persone, sostenendo che, per tutelare gli interessi degli animali, non sia necessario rinnegare il legame di specie, che è un legame biologico, ma è sufficiente affidarsi alla capacità, esclusivamente umana, di estendere la propria solidarietà al diverso da noi, nella fattispecie ai non umani.

In ultima analisi, se il concetto di specie sembra apparentemente rimarcare una distinzione tra l'etica di liberazione animale e l'etica della responsabilità umana, ad un esame più approfondito le due posizioni in realtà convergono su un principio fondamentale e cioè sulla consapevolezza che l'etica che voglia dirsi veramente "umana" debba superare l'umano e accettare il diverso; nell'ambito dell'etica animalista singeriana e reganiana questa consapevolezza si trasforma in una critica serrata alla categoria di specie e all'atteggiamento specista che ne consegue; nell'altro ambito invece, quello della responsabilità umana, si ritiene che solo e soltanto la specie umana sia capace di una "proiezione simpatetica" verso orizzonti sociali non circoscritti al proprio gruppo.

In entrambi i casi, però, il ruolo dell'uomo, anche se non esplicitamente, come nel caso dell'etica animalista, gioca un ruolo importante; tutti gli orientamenti sottolineano la necessità di un ripensamento della condizione degli esseri non umani e più in generale la necessità di de-umanizzare il mondo naturale, rispettandone la specificità.

"Quello dovuto ai non umani – scrive Luisella Battaglia – dovrebbe pertanto fondarsi su una filosofia della diversità che riconosca il valore e garantisca i diritti dei non umani in quanto tali e non in quanto umanizzabili, o aspiranti all'umanità"⁴⁰.

In altre parole, non si intende considerare l'animale come prossimo, ma rivendicare e difendere la sua diversità per esigerne il rispetto, al fine di riconoscergli la dignità di soggetto di diritto.

⁴⁰ LUISELLA BATTAGLIA, *Etica e diritti degli animali*, cit., p. 57.

Dai diritti morali ai diritti giuridici

Abbiamo cercato fin qui di analizzare come, facendo perno sulla polarità “morale” della nozione di diritto, le varie teorie abbiano tentato di dimostrare la configurabilità dei diritti animali.

Il predicato morale rinvia a principi etici generalmente accettati.

Il contenuto dei diritti morali viene ravvisato in quei trattamenti che esseri forniti di sensibilità, ma incapaci di avanzare pretese, come gli animali, ma anche gli umani incapaci, “dovrebbero ricevere sulla base di valutazioni morali che ruotano attorno al principio fondamentale di non causare sofferenza”.

Arriviamo quindi a definire quali siano i diritti attribuibili agli animali non-umani: è ovvio, infatti, che ad essi non competono gran parte dei diritti attribuibili agli esseri umani.

Nessuno, infatti, potrebbe sostenere che gli animali hanno diritto di voto, o alla libertà di culto o all'istruzione superiore: per forza di cose si tratta di una piattaforma minimale di diritti, e cioè il diritto a non subire sofferenze, il diritto alla vita, e anche, secondo alcuni, il diritto di libertà.

Tutti gli esseri capaci di provare piacere e dolore, rientrano nella sfera dell'etica, e in maniera diretta; quelli non umani vi rientrano non già come soggetti attivi, ma come soggetti passivi, cioè come destinatari di doveri che gli esseri umani hanno nei loro confronti, esattamente allo stesso modo in cui gli umani marginali sono destinatari passivi dei doveri altrui.

Il problema che si pone è quello del riconoscimento agli animali di diritti in senso giuridico.

Molti sono gli argomenti, addotti per negare la configurabilità dei diritti giuridici in capo agli animali, ciascuno dei quali fa riferimento a requisiti presumibilmente necessari che solo gli esseri umani possiederebbero.

Si è sostenuto, per esempio, che solo una “persona” può essere titolare di diritti giuridici.

Ma è assai discutibile che il concetto di persona possa fornire un valido criterio di differenziazione-separazione tra umani e non umani; la riflessione moderna tende, infatti, a sganciare il concetto di persona dall'idea kantiana di razionalità, intesa come fonte della capacità di formulare concetti astratti e di improntare la propria condotta al perseguimento di finalità.

Abbiamo già visto come il dibattito degli ultimi due secoli sulla

maggior o minor complessità di stati mentali non meramente sensoriali negli animali, ha reso inadeguata tale prospettiva, ossia l'idea di persona modellata sull'essere umano in quanto dotato in via esclusiva di una dimensione intellettuale.

Inoltre, il termine persona viene usato nell'ordinamento per indicare anche enti o associazioni, che esseri umani non sono: l'ordinamento crea le persone giuridiche in quanto ne riconosce la realtà fenomenologica di autonomi centri di imputazione di interessi, laddove le soggettività naturali ed i loro interessi rilevano solo come sostrato (necessario, ma sempre indiretto: si pensi a società, fondazioni, istituzioni).

La positiva estensione di tale figura ad altre entità, di per sé prive della fisicità e della soggettività naturale, rende plausibile, in ordine alla possibilità di principio, ammettere una costruzione giuridica analoga per i viventi non umani dotati di entrambe quelle dimensioni, e in sostanza di ammetterli nell'ordinamento come autonomi centri di imputazione di interessi⁴¹.

Uno degli argomenti più consistenti contro la configurabilità di diritti giuridici in capo agli animali, è quello che fa riferimento all'incapacità di avanzare pretese e di rivendicare dunque il rispetto dei propri diritti.

Si può osservare che, se pur vi è tale incapacità negli animali, fallace è la premessa che ritiene la possibilità di avanzare pretese condizione necessaria della titolarità di diritti.

Se sul piano etico l'obiezione fondata sull'incapacità di avanzare pretese viene superata sostenendo che i diritti morali implicano il possesso di uno stato morale che "si può avere senza pretenderlo e perfino senza essere in grado di pretenderlo"⁴², allo stesso modo, sul piano giuridico, si nega "che la capacità di comprendere cosa è un diritto e la capacità di mettere in moto da soli la macchina della giustizia siano indispensabili per il possesso di diritti giuridici"⁴³.

Sostenendo la tesi contraria, ampie fasce di umani finirebbero per dover essere escluse dal possesso di diritti giuridici (i casi marginali:

⁴¹ ALESSANDRA VALASTRO, *Spunti per una riflessione sull'uccisione ingiustificata di animali*, in AA.VV. *Per un codice degli animali*, a cura di Anna Mannucci e Mariachiara Talacchini, Milano 2001, pp. 97-99. Vedi anche SILVANA CASTIGNONE, *Nuovi Diritti e Nuovi Soggetti. Appunti di bioetica e biodiritto*, Genova 1996, pp. 143-144.

⁴² TOM REGAN, *I diritti animali*, cit., p. 382.

⁴³ JOEL FEINBERG, *Gli animali possono avere diritti?*, in AA.VV., *I diritti degli animali*, a cura di Silvana Castignone, cit., pp. 221-222.

minorati mentali o bambini); mentre gli ordinamenti moderni riconoscono anche in capo ad essi diritti giuridici per proteggerne in modo efficace gli interessi fondamentali.

Interviene qui la distinzione fra la capacità giuridica (cioè capacità di essere titolari di diritti e/o doveri) e capacità di agire (cioè capacità di esperire concretamente e direttamente azioni di rivendicazione e di tutela dei propri diritti): al difetto del secondo tipo di capacità (come nei minorati mentali e nei minori di una certa età), l'ordinamento pone rimedio tramite l'istituzione di tutori (o curatori), i quali andranno ad integrare o a sostituire la volontà dell'incapace agendo in nome e per conto dello stesso.

Se per gli esseri umani una soluzione di questo tipo è concettualmente sostenibile, non si vede perché dovrebbe apparire illogica l'idea di una capacità giuridica degli animali (ancorché relativa ad una sfera limitata di diritti) gestita da rappresentanti umani⁴⁴.

Contro l'obiezione per cui il rapporto di rappresentanza non potrebbe instaurarsi tra uomini e animali, in quanto mancherebbe da parte di questi ultimi ogni forma di gestione dello stesso, si può notare che esistono anche tra gli uomini varie articolazioni nei rapporti giuridici di rappresentanza.

In certi casi il rappresentante può assumere la figura del *nuncius*, cioè di mero trasmettitore della volontà del rappresentato, in altri il rappresentante viene (dal titolare o dalla legge) consentito di gestire gli interessi affidatigli nella più completa autonomia e discrezionalità.

È vero che al titolare degli interessi rimane in genere la possibilità di decidere le sorti del rapporto o di mutare le modalità di gestione dei propri interessi; ma ciò non sempre si verifica, come nel caso degli incapaci totali.

In linea di principio non sembra esservi motivo per negare che anche gli animali possano essere titolari del tutto passivi di questa seconda forma di rappresentanza⁴⁵.

Si perviene così a quello che può razionalmente considerarsi come l'unico requisito necessario per poter essere titolari di diritti, ossia il possesso di interessi.

Al pari dell'essere umano, l'animale può a giusto titolo considerarsi quale autonomo centro di imputazione di interessi (se pure di por-

⁴⁴ Ivi, p. 222.

⁴⁵ Ivi, p. 223.

tata più limitata), i quali soltanto dovrebbero costituire il punto di riferimento delle scelte di politica legislativa, pur alla luce di un adeguato bilanciamento con gli interessi umani eventualmente confliggenti.

La finalità principale di una legislazione a tutela degli animali non umani è quella di salvare gli animali dalla sofferenza, dalla violenza, dalla sopraffazione dell'uomo.

Si tratta quindi di impostare il problema del rapporto tra esseri umani e animali in forma diversa.

I diritti degli animali sarebbero creati per dar voce a, ed essere fatti valere in, situazioni di conflitto tra esseri umani e animali, e non verso altri animali.

Quali diritti può far valere la gazzella verso il leone che sta per aggredirla? Il proprio diritto alla vita? Il proprio diritto a non soffrire?

La prospettiva va rovesciata.

Non diritti degli animali verso l'uomo, ma doveri dell'uomo verso le altre specie animali, similmente ai doveri che l'uomo assegna a se stesso verso l'ambiente.

Certamente l'impiego della nozione di diritto soggettivo costituirebbe uno strumento giuridico psicologicamente più efficace per la salvaguardia degli animali: da un lato, esso dovrebbe indurre una maggiore attenzione nel legislatore, poiché all'idea di diritto si accompagna generalmente quella della necessità di una protezione giuridica particolarmente penetrante ed efficace; dall'altro, grazie alla maggior forza emotiva legata all'idea di diritto rispetto a quella di dovere, la prima potrebbe indurre nei consociati "una specie di inibizione a livello psicologico, più o meno conscia, che tenda abitualmente a farci desistere dal commettere azioni lesive del diritto di un altro soggetto"⁴⁶.

⁴⁶ SILVANA CASTIGNONE, *Introduzione, I diritti degli animali*, cit., p. 33.