

MATTEO ANDREOZZI

*Il fraintendimento antropocentrico:
una sfida aperta*

ABSTRACT

Il presente contributo analizza il fraintendimento che sottende la crisi dell'antropocentrismo, distinguendo tra il crollo dei suoi presupposti empirici e la necessaria ridefinizione della sua dimensione normativa, con lo scopo di ravvivare l'interesse nel raccogliere la sfida lanciata dalla cosiddetta "questione animale". Il primo paragrafo ricostruisce la genesi del dibattito sul benessere animale, dal Rapporto Brambell alla nascita della filosofia animalista. Segue una scomposizione dell'antropocentrismo nelle tre sue diverse dimensioni, epistemologica, ontologica ed etica. Il terzo paragrafo, richiamando la legge di Hume, discute l'impossibilità di dedurre prescrizioni morali da descrizioni empiriche, palesando l'autonomia del piano etico rispetto agli altri due. Infine, dopo avere smascherato l'equivoco della critica mossa alla morale antropocentrica, l'articolo si chiude proponendo possibili spunti per avviare un dibattito in merito al definitivo passaggio a un'etica realmente capace di rispondere alle istanze delle alterità non umane.

This paper explores a central misunderstanding in the contemporary critique of anthropocentrism. It distinguishes between the collapse of anthropocentrism's empirical assumptions and the need to redefine its normative dimension, with the aim of revitalizing engagement with the challenge raised by animal welfare. The first section outlines the development of the animal welfare debate, from the Brambell Report to the emergence of animal ethics. The analysis then distinguishes three dimensions of anthropocentrism – epistemological, ontological, and ethical. The third section, drawing on Hume's arguments, shows that moral norms cannot be inferred from empirical facts, thereby reaffirming the autonomy of ethical reasoning. In conclusion, by clarifying a persistent misunderstanding in critiques of anthropocentric morality, the article identifies possible directions for debating a transition toward an ethical framework capable of addressing the claims of non-human others.

PAROLE CHIAVE

Antropocentrismo, Etica animalista, Legge di Hume, Specismo, Contrattualismo, Casi marginali.

KEY WORDS

Anthropocentrism, Animal ethics, Hume's Law, Speciesism, Contractarianism, Marginal Cases.

MATTEO ANDREOZZI*

IL FRAINTENDIMENTO ANTROPOCENTRICO:
UNA SFIDA APERTA

SOMMARIO: 1. La questione del benessere animale. 2. Le dimensioni dell'antropocentrismo. 3. Il rapporto tra fatti e valori. 4. Lo smascheramento dell'equivoco. 5. Oltre il fraintendimento.

1. La questione del benessere animale

Fino alla metà del secolo scorso, gran parte delle società occidentali non si era quasi mai posta il problema di giudicare da un punto di vista etico il nostro rapporto con gli animali non umani. A partire dagli anni '60, tuttavia, le pubblicazioni scientifiche e filosofiche sul tema si fecero sempre più numerose, e questo contribuì a palesare le molte incongruenze e atrocità caratterizzanti i diversi modi in cui l'essere umano ha costruito la propria relazione con diverse alterità animali. Opere come *Animal Machines*¹ di Ruth Harrison e *Victims of Science*² di Richard Ryder offrono per la prima volta un'analisi dettagliata delle pessime condizioni di vita degli animali impiegati negli allevamenti e nella sperimentazione scientifica. Accanto ai testi di denuncia comparvero numerosi contributi scientifici volti a mostrare come fosse possibile ripensare il rapporto con gli animali, proponendo soluzioni alternative in diversi ambiti (come alimentazione, abbigliamento, cosmesi, industria farmaceutica, ecc.). William Russell e Rex Burch, nel volume *The Principles of Humane Experimental Technique*³, avanzarono una proposta per

* Università degli Studi di Urbino Carlo Bo.

¹ R. HARRISON, *Animal Machines*, London 1964.

² R.D. RYDER, *Victims of Science: The Use of Animals in Research*, London 1975.

³ W. RUSSELL, R. BURCH, *The Principles of Humane Experimental Technique*, London 1959.

una maggiore “umanizzazione” della sperimentazione animale, da cui nacque il cosiddetto metodo delle 3R, oggi ampiamente diffuso, riconosciuto e integrato in molte linee guida e normative⁴.

Pur senza mai porre realmente in discussione la legittimità morale dell’impiego di animali non umani per fini umani, questo genere di pubblicazioni cominciò ad evidenziare come quella vasta gamma di relazioni e pratiche che contraddistinguono il nostro modo di rapportarci con diverse alterità animali iniziassero ad apparire sempre più in contrasto con una crescente sensibilità e rinnovata idea di “umanità”. Per ogni tipologia di animale non umano utilizzato per fini umani si iniziarono a sollevare problemi etici sempre meno eludibili. Gli animali da reddito o d’allevamento, comunemente ridotti a semplici “macchine” per la produzione di alimenti. Quelli da pelliccia o da vestiario, cacciati, catturati o allevati per realizzare beni di lusso o di scarsa utilità. I numerosi animali utilizzati nella sperimentazione medica, farmaceutica, militare e cosmetica: una pratica spesso oggetto di forti controversie etiche circa la sua effettiva necessità. Gli animali sottratti al loro habitat naturale – o allevati in cattività – per essere addestrati a compiti specifici (traino, caccia, sorveglianza, ecc.) o impiegati nell’intrattenimento, come nei parchi tematici, negli zoo, nelle corride, nei rodei, nei palii e nelle sagre. Persino gli animali d’affezione o da compagnia, talvolta trattati come surrogati affettivi, strumenti di socializzazione, giocattoli o guardie del corpo, o gestiti senza un’adeguata attenzione ai loro bisogni reali.

Verso la metà degli anni ‘60, in seguito alle denunce contenute nel già citato libro di Harrison, il governo britannico incaricò una commissione di esperti di svolgere un’inchiesta sulla presunta “disumanità” del nostro rapporto con gli animali da reddito e d’allevamento. Il documento prodotto, detto il Rapporto Brambell⁵, offrì la prima definizione di benessere animale,

⁴ Le tre “R” individuano una serie di principi – non privi di critiche, difficoltà e contraddizioni – da seguire nella progettazione di protocolli sperimentali che coinvolgono animali non umani. La prima R, *Replacement*, invita a sostituire, quando possibile, il modello animale con metodi non animali. La seconda, *Reduction*, suggerisce di limitare al minimo indispensabile il numero di animali impiegati. Infine, la terza R, *Refinement*, raccomanda di migliorare le condizioni di vita degli animali coinvolti, salvaguardandone il benessere prima, durante e dopo la sperimentazione.

⁵ F.W.R. BRAMBELL, *Report of the Technical Committee to Enquire into the Welfare of Animals Kept under Intensive Livestock Systems*, London 1965.

spostando l'attenzione sull'esigenza di porre dei limiti all'agire umano nei confronti delle alterità animali. Il rapporto, divenuto il fondamento moderno della legislazione internazionale sul benessere animale, intende infatti questo non soltanto come assenza di sofferenza, ma anche come uno stato di salute psichica che va tutelata garantendo agli animali non umani cinque libertà. Qualora usati per fini umani, essi devono avere accesso ad acqua fresca e a una dieta adeguata (libertà dalla fame e dalla sete), un ambiente di vita confortevole e appropriato (libertà dal disagio ambientale), un benessere fisico garantito da prevenzione, cure e attenzioni (libertà dal dolore, dalle ferite e dalle malattie), uno spazio di vita adeguato ai propri comportamenti specie-specifici (libertà di esprimere un comportamento normale), e condizioni che evitino lo stress mentale e fisico (libertà dalla paura e dallo stress). Il riconoscimento, sempre più condiviso, che anche gli animali non umani possiedono un proprio benessere psico-fisico, è stato presto accompagnato dalla convinzione che trascurarlo equivalesse a perdere coerenza morale e, con essa, umanità. Fu un punto di non ritorno.

Un crescente numero di testi filosofici e letterari aderenti alla cosiddetta "corrente animalista" iniziò a promuovere un rinnovamento dei paradigmi etici più diffusi e soprattutto a criticare la morale occidentale, ritenuta colpevole di avere trascurato per secoli il mondo non umano. L'articolo *The Rights of Animals*⁶ di Brigid Brophy, pubblicato sul Sunday Times nel 1965, fu probabilmente il primo testo a criticare duramente lo sfruttamento sistematico delle alterità animali. In esso l'autrice denuncia l'ipocrisia morale sottesa al tollerare la loro sofferenza, e arriva persino a proporre di estendere i principi della Dichiarazione d'Indipendenza americana a tutti gli esseri senzienti. Qualche anno dopo, ispirato dal testo della Brophy, un collettivo di studenti laureati in filosofia presso l'Università di Oxford, denominato "Oxford Group", pubblicò una raccolta di saggi dal titolo *Animals, Men and Morals: An Inquiry into the Maltreatment of Non-humans*⁷. Era il 1971 e questo testo, nato dal basso e curato da studenti, segnò una svolta nel dibattito etico sul trattamento degli animali non umani, ispirando contributi come *Animal liberation: A new ethics for our treatment of ani-*

⁶ B. BROPHY, *The Rights of Animals*, in The Sunday Times (October 10, 1965) 15-21.

⁷ S. GODLOVITCH, R. GODLOVITCH, J. HARRIS (a cura di), *Animals, Men and Morals: An Inquiry into the Maltreatment of Non-humans*, London 1971.

*mals*⁸ (1975) e *The Case for Animal Rights*⁹ (1983), rispettivamente scritti da quelli che diverranno poi i due più celebri filosofi animalisti: Peter Singer e Tom Regan.

2. Le dimensioni dell'antropocentrismo

Più che l'etica in sé, a divenire il principale e vero obiettivo polemico di questi filosofi parve essere ciò che si ritenne il vero problema, posto alle sue radici: l'antropocentrismo. Ma cos'è, di fatto, l'antropocentrismo? Ed è davvero esso l'oggetto delle critiche della filosofia animalista? Il termine, coniato tra la metà e la fine del 1800, fu utilizzato per indicare una generica cornice di pensiero *human-centered*, caratteristica della cultura occidentale, almeno fino al XX secolo. Secondo numerosi autori l'antropocentrismo sarebbe in crisi in quanto ritenuto non solo obsoleto, ma anche colpevole di sostenere e promuovere comportamenti oggi definibili disumani nei confronti del mondo non umano. Per queste ragioni, esso dovrebbe vederci oggi tutti impegnati a criticarlo e a cercare di superarlo. La convinzione diffusa è che ciò possa infatti determinare non soltanto un mondo più consapevole, ma anche il crollo della morale tradizionale e la necessaria fondazione di nuovi paradigmi etici. Ma è davvero così? Per comprenderlo occorre chiarire uno dei più pericolosi fraintendimenti del superamento dell'antropocentrismo e, alla luce di ciò, esplorare quelle che emergono come le vere sfide della tensione non antropocentrica dell'etica contemporanea.

Proviamo anzitutto a definire l'antropocentrismo, prima in quanto "cornice di pensiero", e poi in quanto "*human-centered*". Possiamo descrivere una "cornice di pensiero" come un sistema di convinzioni, credenze e valori su cui si fonda un certo modo di intendere se stessi e il mondo e da cui derivano condotte di vita personali e politiche storicamente e socialmente contestualizzate¹⁰. Prendendo in prestito e traslando le parole di Edgar Morin, diciamo che essa si costruisce selezionando, accogliendo e scartando presupposti concettuali che diventano poi criteri di pensabilità di noi stessi,

⁸ P. SINGER, *Animal liberation: A new ethics for our treatment of animals*, New York 1975.

⁹ T. REGAN, *The Case for Animal Rights*, Berkeley 1983.

¹⁰ Cfr. F. CAPRA, D. STEINDL-RAST, T. MATUS, *L'universo come dimora*, Milano 1993 e K.J. WARREN, *The Power and the Promise of Ecological Feminism*, in *Environmental Ethics* 12.2 (1990) 125-146.

della realtà in cui viviamo e del modo in cui agiamo¹¹. Una cornice di pensiero, infatti, fornisce una certa prospettiva che supporta e rende intellegibile una specifica idea di chi siamo, del posto che occupiamo nel mondo e del significato delle relazioni in cui ci troviamo immersi¹². Essa è poi definibile “*human-centered*” se, in questi tre ambiti, mantiene un approccio protagoreo sul ruolo, evidentemente centrale, degli esseri umani. Convinzioni epistemologiche, credenze ontologiche e valori etici sono dunque antropocentrici se reinseriti in una cornice la quale assume, rispettivamente, che gli strumenti epistemicamente umani siano gli unici o i principali cardini di interfaccia alla realtà, che l’essere umano si trovi in una condizione di esistenza privilegiata rispetto ad ogni altro ente, e che egli sia anche l’unico possibile destinatario di azioni moralmente giudicabili¹³. In termini protagorei la cornice di pensiero antropocentrica si potrebbe dire affermi allora che l’essere umano sia il solo *misuratore* di tutte le cose (convinzioni epistemologiche), l’unica vera *unità di misura* delle cose (credenze ontologiche) e ciò che circoscrive quanto è *misurabile* in una prospettiva morale (valori etici).

Per quanto, come mostrerò meglio più avanti, il bersaglio critico della riflessione animalista sia stato sin dall’inizio esclusivamente il frangente etico dell’antropocentrismo, essa ha da sempre dovuto scontrarsi con un terribile equivoco. Un malinteso derivato dalla convinzione che, alla luce di una presunta e indimostrata intersezione, se non anche consequenzialità, fra le tre dimensioni (epistemologica, ontologica ed etica) dell’antropocentrismo, dal crollo delle prime due potesse necessariamente derivare anche quello della terza. Questo spesso implicito assunto, tra l’altro mai accolto dalla maggior parte dei filosofi animalisti, ha presto spostato i riflettori del dibattito culturale su quella che sembrava effettivamente (e sempre più) essere una ragionevole crisi dell’antropocentrismo epistemologico e ontologico. Poiché, però, la crisi delle convinzioni e delle credenze antropocentriche non determina anche una crisi dei suoi valori, l’etica animalista è stata rapidamente tacciata di incoerenza, se non anche di inconsistenza. Le sono occorsi decenni per liberarsi dalla svilente presunzione di potere essere ridotta a un semplice antropomorfismo sentimentalista e dalla ancora più forte accusa di volere

¹¹ Cfr. E. MORIN, *I sette saperi necessari all’educazione del futuro*, Milano 2001, 17-35.

¹² Cfr. P. TAYLOR, *The Ethics of Respect for Nature*, in *Environmental Ethics* 3.3 (1981) 197-218.

¹³ Cfr. R. MARCHESINI, *Il tramonto dell’uomo. La prospettiva post-umanista*, Bari 2009, 92.

promuovere un'etica anti-antropocentrica. Molti altri anni dovranno probabilmente ancora passare prima che le sfide da essa lanciate ai paradigmi della morale tradizionale possano essere raccolti senza pregiudizi, presunzioni o anche solo errati presupposti. Un chiarimento, come quello che si mira ad offrire con il presente articolo, si spera possa tuttavia essere di supporto in questo senso.

3. Il rapporto tra fatti e valori

Iniziamo subito con l'esplorare la presunta crisi ed obsolescenza dell'antropocentrismo. Utilizzando e trasferendo nuovamente le parole di un altro autore estraneo alla discussione, quale Thomas Kuhn, potremmo dire che una cornice di pensiero come quella antropocentrica, in modo simile a quanto accade per ciò che egli definisce «paradigma», rimane implicita e difficilissima da delineare mentre si consolida¹⁴. Esistono però anche periodi che Kuhn chiama «preparadigmatici», caratterizzati dall'emergere di diverse alternative pronte a soppiantare il paradigma precedente, o quantomeno dal palesarsi dei suoi limiti. Ci troviamo ora in un simile momento storico? Come ho spiegato meglio altrove, e come cercherò qui di sintetizzare, sono decisamente convinto che la risposta sia affermativa¹⁵.

Convinzioni epistemologiche e credenze ontologiche si scontrano da decine di anni ormai con sempre nuovi e continuamente confermati fatti acquisiti dalla scienza, supportati da discipline quali soprattutto etologia e biologia, ma almeno in parte anche ecologia, capaci di mostrare l'inconsistenza degli assunti di queste due dimensioni antropocentriche. Dal punto di vista epistemologico, è convinzione oggi diffusa che ogni organismo vivente debba essere considerato come un'entità dotata di una propria individualità: un sistema unificato di attività aventi come scopo il perseguimento del proprio benessere, in piena libertà e autonomia¹⁶. Nessun primato epistemologico, dunque, per gli esseri umani. La nostra soggettività senziente è solo una delle tante forme di espressione di un'individualità che è sia logicamente che

¹⁴ Cfr. T. KUHN, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino 2007.

¹⁵ Cfr. M. ANDREOZZI, *Le sfide dell'etica ambientale. Possibilità e validità delle teorie morali non-antropocentriche*, Milano 2015.

¹⁶ Cfr. I. EIBL-EIBESFELDT, *Grundriß der vergleichenden Verhaltensforschung*, München 1967.

ontologicamente anteriore ad essa, e senza la quale non vi sarebbe né vita né evoluzione sulla Terra. Sul fronte ontologico, invece, è credenza sempre più condivisa che gli esseri umani siano membri della comunità di vita terrestre nello stesso senso e allo stesso modo in cui lo sono tutti gli altri enti biologici. Non si tratta di negare le differenze esistenti tra organismi o specie viventi, ma di ammettere che, pur nella loro diversità, tutte le forme di vita traggono origine da uno stesso processo evolutivo, sottostanno alle medesime leggi naturali, sono costitutivamente poste in relazione con l'ambiente e fanno fronte alle proprie necessità biologiche di sopravvivenza rispondendo attivamente alle stesse sfide esistenziali¹⁷. Anche il primato ontologico umano, perciò, risulta infondato. Un fatto, questo, che era già evidente persino a Charles Darwin, il quale, infatti, riflettendo sul linguaggio di cui ci si dovrebbe avvalere per definire le relazioni esistenti tra i diversi organismi e la varietà di specie viventi scrisse «mai usare le parole superiore e inferiore» («*never use the word [sic] higher and lower*»)¹⁸.

Per i valori etici la situazione è tuttavia diversa. Più che dall'emergere di alternative che, rispetto alla morale antropocentrica, si mostrerebbero più valide o idonee, essi sono messi in difficoltà dai limiti mostrati dalla loro incapacità di offrire una guida affidabile nell'affrontare alcuni problemi etici fatti emergere da autori come quelli appartenenti alla corrente animalista – e non solo. I valori antropocentrici non sono dunque infondati o incoerenti, ma essenzialmente inadatti. A cosa? Ad affrontare questioni morali di fatto percepibili solo se si sceglie di discostarsi anche di poco dalla cornice di pensiero *human-centered* – e nemmeno la critica, per quanto ben fondata, delle convinzioni epistemologiche e credenze ontologiche antropocentriche sembra poterci imporre di abbandonarla in toto. La ragione è semplice. Quand'anche fosse possibile parlare di intersezione e influenza tra le tre dimensioni dell'antropocentrismo, non è per questo anche automaticamente lecito sostenere che tra esse vi sia un anche solo parziale rapporto di co-dipendenza. Il fatto che gli esseri umani siano oggi considerabili membri di una comunità di vita sulla Terra in cui non esiste alcuna gerarchia oggettiva, ma solo diverse forme di individualità con cui ogni organismo insegue il

¹⁷ Cfr. M. FERRAGUTI, C. CASTELLACCI (a cura di), *Evoluzione. Modelli e processi*, Milano-Torino 2011.

¹⁸ C. DARWIN, *Letter to J.D. Hooker*, in F. DARWIN, A.C. SEWARD (a cura di), *More letters of Charles Darwin. A record of his work in a series of hitherto unpublished letters*, London 1903, 114-115.

proprio benessere nella propria maniera, non implica infatti necessariamente che essi non siano più considerabili gli unici possibili destinatari dell'agire morale. La tentazione di derivare valori etici da fatti appartenenti al dominio dell'epistemologia o dell'ontologia è in realtà molto forte, ma proprio per questo, ricorda David Hume, va tenuta bene a mente.

In ogni sistema morale che ho finora incontrato, ho sempre trovato che l'autore procede per un po' nel consueto modo di ragionare, e afferma l'esistenza di Dio o si esprime riguardo alle questioni umane; e poi improvvisamente trovo con una certa sorpresa che, invece delle abituali copule *è* e *non è* incontro soltanto proposizioni connesse con un *deve*, o *non deve*. Questo cambiamento è impercettibile; ma è comunque molto importante. Infatti, dato che questo *deve*, o *non deve*, esprime una certa nuova relazione o affermazione, è necessario che siano osservati e spiegati; e allo stesso tempo è necessario spiegare ciò che sembra del tutto inconcepibile, ossia che questa nuova relazione possa costituire una deduzione da altre relazioni completamente diverse. Ma siccome gli autori di solito non usano questa precauzione, mi permetto di raccomandarla ai lettori; e sono persuaso che questa piccola attenzione stravolgerà tutti i comuni sistemi morali, e scopriremo che la distinzione di vizio e virtù non si fonda sulla semplice relazione tra oggetti, e non viene percepita dalla ragione¹⁹.

Considerata la distinzione esistente tra il piano dei fatti e quello dei valori, non è dunque per Hume possibile né dedurre direttamente il dovere dall'essere né tantomeno porre questi in un rapporto diretto di causalità. Il problema, ripreso e ulteriormente riformulato da altri autori successivi come "legge di Hume" o "fallacia naturalistica"²⁰, può essere presentato come segue. Le prescrizioni morali sono affermazioni all'imperativo, mentre la conoscenza empirica si basa su enunciati all'indicativo. In un ragionamento sillogistico valido, una conclusione imperativa deve avere almeno una premessa imperativa. Pertanto, non è lecito derivare prescrizioni morali da sole verità razionali o fattuali. Se la conoscenza empirica attua legittimi passaggi tra asserti descrittivi, e la morale da prescrittivi a prescrittivi, le uniche possibilità di dedurre

¹⁹ D. HUME, *A Treatise of Human Nature. Being an Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*, Oxford 1975; tr. it. P. Guglielmoni, *Trattato sulla natura umana*, Milano 2001, 929.

²⁰ Cfr. H. POINCARÉ, *Dernières pensées*, Paris 1912 e G.E. MOORE, *Principia Ethica*, Cambridge 1903.

logicamente una conclusione morale prescrittiva da una premessa empirica descrittiva sono di fatto date o dall'avere almeno un'altra premessa prescrittiva o dal negare l'insanabilità dello scarto tra ciò che è e ciò che dovrebbe essere.

L'obsolescenza dell'antropocentrismo è dunque reale, ma triplice: esso attraversa non una, ma ben tre crisi. Le prime due sono fondate sul dovere empirico di mettere seriamente in discussione il preconconcettuale primato epistemologico e ontologico dell'essere umano: considerato che sempre meno fatti empirici potrebbero sostenere un'ontologia e un'epistemologia in grado di collocare l'essere umano al centro, siamo tenuti a superare, abbandonare o rinnegare le prime due dimensioni dell'antropocentrismo. Tale dovere è tuttavia empirico, non morale, e non ci impone perciò di abbandonare l'etica antropocentrica²¹. Poiché le "leggi del mondo" sono diverse dalle "leggi della morale", affinché dalle prime possa derivare uno stravolgimento delle seconde occorrerebbe aderire a un realismo o costruttivismo etico che, per quanto in varie forme sempre più diffuso²², è tutt'altro che facile da difendere. Si tratta, infatti, o di sostenere che fatti e valori sono due registri di discorso su una medesima realtà (tanto quanto termini quali "H₂O" e "acqua" si riferiscono alla medesima sostanza)²³, o di rivendicare che in certi dati ontologici e/o epistemologici la componente descrittiva (un fatto) è inevitabilmente intrecciata a quella valutativa (un valore)²⁴, o ancora di recuperare una visione teleologica di stampo aristotelico capace di ricondurre il bene alla capacità di fiorire (*flourishing*) propria di quelle entità dotata di finalità intrinseca (*telos*)²⁵.

Poiché, però, anche chi tende ad abbandonare la tesi derivata dall'osservazione di Hume, pare o non derivarne la crisi morale dell'antropocentrismo o riconoscere una seppur minima (se non implicita) autonomia concettua-

²¹ Cfr. M. ANDREOZZI, *Dall'antispecismo al post-umanesimo: verso un paradigma morale non-antropocentrico*, in B. ACCARINO (a cura di), *Antropocentrismo e post-umano. Una gerarchia in bilico*, Milano 2015, 43-60.

²² Cfr. D. BOURGET, D.J. CHALMERS, *Philosophers on Philosophy: The 2020 PhilPapers Survey*, in *Philosophers' Imprint* 23 (2023) 11.

²³ Cfr. R. BOYD, *How to Be a Moral Realist*, in S. MCCORD (a cura di), *Essays on Moral Realism*, New York 1988, 307-356.

²⁴ Cfr. J.R. Searle, *How to Derive "Ought" From "Is"*, in *The Philosophical Review* 73.1 (1964) 43-58; C.M. KORSGAARD, *The Sources of Normativity*, Cambridge 1996; H. PUTNAM, *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*, Cambridge 2002.

²⁵ Cfr. H. JONAS, *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt am Main 1979; A. MACINTYRE, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame 1981; P. FOOT, *Natural goodness*, New York 2001.

le del normativo (da cui si può dedurre che nessuna descrizione scientifica del mondo potrà mai esaurire il significato del dovere morale)²⁶, lo scacco dell'antropocentrismo etico appare in buona sostanza tale solo per coloro che l'hanno già visto, perché hanno in qualche modo già voluto vederlo. Sarebbe proprio questo il motivo per cui, almeno inizialmente, la riflessione filosofica animalista fu snobbata, se non anche duramente criticata. L'animalismo venne infatti fin dai suoi esordi largamente considerato solo come una moda passeggera. In parte figlia di una pericolosa reazione alla modernità e al benessere²⁷, che rischiava di tramutarsi in una forma di imperialismo o universalismo culturale, in quanto avente la pretesa di imporre stili di vita "veg" su scala globale²⁸. In parte però anche frutto di incoerenze logiche derivate da un ingenuo sentimentalismo capace di oscurare i ragionamenti dei filosofi²⁹. Una tendenza mossa dall'incapacità di accettare la crudeltà della natura e alimentata da un processo di "disneyficazione" antropomorfa degli animali non umani, che tramutava la vera riflessione etica in semplice intrattenimento morale, alterato da una narrazione inappropriata³⁰.

4. Lo smascheramento dell'equivoco

La crisi della dimensione morale dell'antropocentrismo è dunque una falsa crisi? L'etica animalista si trova di fronte a un'*impasse*? I limiti mostrati dai valori antropocentrici sono realmente arbitrari? Il fatto che la crisi epistemologica e ontologica dell'antropocentrismo non implichi anche una crisi etica, squalifica davvero la riflessione filosofica animalista? Per comprendere il perché la risposta a tutti questi interrogativi rimane, invariabilmente, negativa, occorre prima illustrare e poi rimuovere il fraintendimento cui in precedenza ho già accennato, fornendo alcuni indispensabili chiarimenti.

²⁶ Cfr. D. PARFIT, *On What Matters* (Vol. 1 & 2), Oxford 2011.

²⁷ Cfr. L. FERRY, *Il nuovo ordine ecologico. L'albero, l'animale e l'uomo*, Genova 1994.

²⁸ Cfr. V. PLUMWOOD, *Feminism and the Mastery of Nature*, London-New York 1993.

²⁹ Cfr. M.A. FOX, *The case for animal experimentation. An evolutionary and ethical perspective*, Berkeley 1986.

³⁰ Cfr. R.G. FREY, *Interests and rights. The case against animals*, Oxford 1980; S. BUDIAUSKY, *The Covenant of the Wild. Why Animals Chose Domestication*, London 1992 e G.E. VARNER, *In Nature's Interests? Interests, Animal Rights, and Environmental Ethics*, New York 1998.

Anzitutto ritorniamo al problema del passaggio dai fatti ai valori – o dalle descrizioni alle prescrizioni. Come si è detto, nel rispetto della “legge di Hume”, in un ragionamento valido il passaggio logico a una conclusione imperativa, è precluso se ci si avvale di premesse all’indicativo. La derivazione è ineccepibile, però, non soltanto se ci si muove in un orizzonte esclusivamente prescrittivo. Essa è valida anche se è presente un elemento formulato all’imperativo già nelle premesse. In un ragionamento sillogistico valido, infatti, la conclusione prescrittiva può essere mediata dalla premessa maggiore, la quale deve contenere però un dovere all’imperativo. La premessa minore, in questo caso, funge da semplice sussunzione fattuale all’indicativo, mentre la conclusione non fa che declinare il valore già esplicitato in partenza, rendendo la prescrizione finale la necessaria conseguenza di un dovere generale, applicato a un caso particolare. Se, ad esempio, si riconosce (con l’utilitarismo di derivazione benthamiana) il dovere di non causare sofferenza (premissa maggiore), ne consegue necessariamente il dovere di non far soffrire gli animali non umani (conclusione), una volta che la loro capacità di provare piacere e dolore è ampiamente accertata (premissa minore)³¹. È infatti questa la struttura argomentativa delle critiche sollevate dai filosofi animalisti all’antropocentrismo morale, ed è proprio con esse che quest’ultimo ha iniziato a mostrare i propri limiti. Non soltanto non vi è alcun passaggio dall’essere al dovere, ma non vi è neanche alcuna arbitrarietà o *impasse*. Queste, anzi, rischiano di emergere proprio per l’etica antropocentrica, se non affronta e risolve i problemi fatti emergere dalla riflessione animalista.

Chiariamo poi che tipo di dovere avrebbe la filosofia morale nei confronti di queste criticità. Al fianco del dovere empirico di superare l’antropocentrismo epistemologico e ontologico, compare infatti un nuovo dovere, questa volta realmente riferito all’etica. Non si tratta tuttavia ancora di un dovere morale, ma di un dovere logico, che ha però dirette ripercussioni sulle stesse possibilità fondative di una teoria etica che si possa definire formalmente e materialmente valida³². Anche senza riconoscere i limiti evidenziati dal pensiero animalista, la morale antropocentrica ha pur sempre il dovere logico di rimanere coerente, avvalendosi di argomenti e criteri formalmente validi per

³¹ Cfr. J. BENTHAM, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, London 1789.

³² Cfr. M. ANDREOZZI, *Le sfide dell’etica ambientale* cit., 70-71.

definire i valori e per stabilire doveri materialmente in grado di tutelarli e/o promuoverli. Da qui l'esigenza di rispondere a una domanda ormai – considerato l'incalzare delle, come si è visto valide, critiche della riflessione animalista – non semplice da eludere: in base a quali argomenti e criteri è lecito sostenere che soltanto gli esseri umani sono destinatari di azioni moralmente giudicabili? L'adozione di criteri antropocentrici per stabilire i confini della comunità morale sembra infatti giungere a questo punto a un paradosso. Una definizione rigida e stringente dell'umano finisce infatti per essere così selettiva da lasciare fuori tutti quegli esseri umani contraddistinti da una seria, e in alcuni casi irrimediabile, mancanza o compromissione degli attributi che sono soliti caratterizzare lo status di persona. Se invece si allargano le maglie dei criteri per includere questi ultimi, abbiamo il dovere logico di non negare lo status di soggetti morali a molti animali non umani (se non anche altre entità) che possiedono le medesime caratteristiche.

Giungiamo quindi alla terza e forse più importante precisazione. Un chiarimento che potrebbe consentire ai limiti finora evidenziati di divenire un valido pretesto per fondare nuovi paradigmi morali capaci di affiancare, e prima o poi di soppiantare, l'etica antropocentrica tradizionale. Molti degli argomenti e criteri utilizzati dall'antropocentrismo morale per rimanere *human-centered* sono infatti, come si è accennato, formalmente non validi o materialmente contraddittori. Da qui, il definitivo scacco anche della dimensione morale della cornice di pensiero antropocentrica. Ma quali sono questi argomenti, e che criteri utilizzano? Per quanto presentati in vari modi e da numerosi autori, essi sono fondamentalmente raggruppabili in due categorie: specismo e contrattualismo.

Il termine «specismo» («*speciesism*»), oggi ormai entrato di diritto all'interno dell'Oxford English Dictionary, è stato coniato da Richard Ryder nel saggio *Experiments on Animals*³³, non a caso incluso proprio nella già citata raccolta pubblicata dall'Oxford Group. L'argomento specista, quando utilizzato per stabilire se una certa entità è degna di considerazione morale, rafforza la cornice antropocentrica adottando quale criterio l'appartenere alla specie umana. Anche ammettendo che tale appartenenza sia di valore per i suoi membri, ciò non implica però che un argomento strutturato intorno a

³³ Cfr. R. RYDER, *Experiments on Animals*, in S. GODLOVITCH, R. GODLOVITCH, J. HARRIS (a cura di), *Animals, Men and Morals* cit., 41-82, qui 81.

questo criterio sia anche logicamente ed eticamente valido³⁴. Il rigore di una argomentazione etica si misura infatti non tanto sulla sua capacità di registrare l'accettazione di un criterio, quanto sulla coerenza e sulla persuasività delle ragioni addotte per dimostrarne la validità formale³⁵. Dal punto di vista logico, però, esso è tautologico: come si potrebbe chiedere a un essere umano di negare il valore della propria condizione ontologica di essere umano, senza negare in toto sé stesso – e quindi ogni proprio valore? Sul piano etico, invece, esso assume la stessa identica forma di ciò che è solitamente definito “pregiudizio”: un criterio che, in modo simile ad altre forme di discriminazione, si fonda su una caratteristica del tutto insufficiente e affatto necessaria al fine di essere ritenuti degni di considerazione morale. Un'analogia, questa, già proposta dallo stesso Ryder.

Uso la parola ‘specismo’ per descrivere la diffusa discriminazione praticata dall'essere umano nei confronti delle altre specie e per tracciare un paragone con il razzismo. Specismo e razzismo sono entrambe forme di pregiudizio fondate sull'apparenza – se l'altro individuo appare differente, allora è considerato al di fuori del confine della considerabilità morale. Il razzismo è oggi condannato dalle persone più acculturate e compassionevoli, e sembrerebbe logico che queste stesse persone debbano estendere la loro preoccupazione per le altre razze anche alle altre specie. Specismo e razzismo (ma anche sessismo) trascurano e sottovalutano le somiglianze tra i discriminatori e i discriminati, e in ciò entrambe queste forme di pregiudizio mostrano un disinteresse egoistico per gli interessi altrui e per le loro sofferenze³⁶.

Non c'è dunque alcun bisogno di menzionare il crollo dell'antropocentrismo epistemologico e ontologico per parlare della crisi di quello etico, quando articolato intorno all'argomento specista. Occorre soltanto ammettere che il suo criterio non è moralmente rilevante, in quanto né logicamente coerente né eticamente valido, quantomeno sul piano formale. Il punto, molto semplicemente, è che lo status morale non è una funzione della tas-

³⁴ Cfr. M. BERNSTEIN, *Neo-Speciesism*, in *Journal of Social Philosophy* 35.3 (2004) 380-390.

³⁵ Cfr. D. JAMIESON, *Ethics and the Environment*, Cambridge 2008, 106.

³⁶ R.D. RYDER, *Victims of Science. The Use of Animals in Research*, London 1975, 5 (tr. mia).

sonomia biologica, e che ignorare questa distinzione significa riprodurre la medesima distorsione categoriale su cui poggiano il razzismo e il sessismo³⁷.

Esiste tuttavia anche un secondo argomento utilizzato dall'etica antropocentrica per difendere il restringimento della comunità morale ai soli esseri umani. Tale argomento, spesso definito contrattualista, mantiene la cornice di pensiero *human-centered* all'interno dell'etica utilizzando quale criterio la reciprocità che contraddistingue ogni comunità morale³⁸. L'autore di riferimento di questa corrente argomentativa è il celebre John Rawls, il quale, nella sua *A Theory of Justice* (1971) teorizza che la scelta dei principi di giustizia debba avvenire all'interno di una «posizione originaria», un esperimento mentale in cui i contraenti sono posti sotto un «velo d'ignoranza» circa il proprio status e il ruolo che ricopriranno nella cooperazione sociale³⁹. In tale condizione, l'unica prerogativa concessa ai soggetti è quella di essere decisi razionali, capaci di perseguire il proprio bene e di sottoscrivere principi fondati sulla reciprocità e, quindi, sull'equità del vivere civile. Sebbene gli esseri umani, gli animali non umani e altre entità biologiche partecipino ai medesimi cicli vitali e siano membri della stessa comunità di vita sulla Terra, questa non sarebbe dunque anche una comunità morale. In base alla visione contrattualista, infatti, una comunità morale richiede una convergenza di interessi e il riconoscimento di un impegno reciproco a rispettare obblighi relativi ai propri membri⁴⁰.

Purtroppo, però, una simile impostazione, che deriva e contiene al suo interno quella deontologica fondata sullo status di persona, si rivela (così come quella kantiana⁴¹) materialmente contraddittoria, in quanto incapace di includere nella sfera della considerazione morale diversi esseri umani, definiti «casi marginali». Con questa espressione, coniata per la prima volta da Jan Narveson nel 1977, si definiscono tutti quegli esseri umani non paradigmatici: soggetti quali neonati, comatosi o certi diversamente abili, che sono

³⁷ Cfr. D. DEGRAZIA, *Taking Animals Seriously. Mental Life and Moral Status*, New York 1996, 28.

³⁸ Cfr. P. CARRUTHERS, *The animals issue. Moral theory in practice*, New York 1992.

³⁹ Cfr. J. RAWLS, *A Theory of Justice*, Cambridge 1971.

⁴⁰ Cfr. J.A. PASSMORE, *Man's Responsibility for Nature. Ecological Problems and Western Traditions*, New York 1974.

⁴¹ Cfr. M. ANDREOZZI, *Immanuel Kant e l'etica ambientale. Tre proposte per rivisitare (e una per riattualizzare) la morale kantiana*, in *Relations. Beyond Anthropocentrism* 10.2 (2022) 55-73.

temporaneamente o definitivamente privi, o comunque non in pieno possesso, dei criteri restrittivi della soggettività morale e/o dello status di persona⁴². Poiché riteniamo controfattuale, oltre che controintuitiva, l'esclusione di questi esseri umani dalla comunità morale, una simile posizione non può essere accolta come eticamente giusta, addirittura già sul piano materiale. Se però, per riammettere i casi marginali all'interno del cerchio dell'etica, siamo disposti ad accettare l'idea che esistano pazienti morali che non sono pienamente persone e/o capaci di reciprocità morale, allora come è possibile non accettare l'idea che esistano anche pazienti morali non umani, altrettanto privi dello status di agente morale, senza ricorrere alla soluzione specista? Molto semplicemente, non è possibile: occorre infatti rifiutare ogni forma di specismo insensibile agli interessi dei soggetti meritevoli di considerazione morale e quantomeno rivisitare – se non anche abbandonare – i requisiti contrattualistici e kantiani del «velo di ignoranza» di cui parla Rawls.

5. Oltre il fraintendimento

Rimosso l'equivoco, cosa può significare farsi davvero carico della crisi formale e materiale della morale antropocentrica? Una volta chiarito che essa è sì resa evidente dalle sussunzioni empiriche derivate dal crollo delle due altre dimensioni di questa cornice di pensiero, ma resta pur sempre da esse indipendente, da dove dovremmo partire per fondare paradigmi alternativi, pronti a soppiantarla?

Se, come credo, significa contrastare ogni forma di «discriminazione valoriale» («*value apartheid*»)⁴³ presente in numerose teorie etiche, allora il primo passo da fare è rifiutare lo specismo in qualità di discriminazione ingiustificata. Per quanto l'argomento specista si mostri inadeguato nell'utilizzare l'appartenenza a una certa specie quale criterio moralmente rilevante, resta pur vero che, all'interno di una valida argomentazione etica, un simile criterio vada individuato per definire, tramite l'identificazione dei soggetti che lo possiedono, i confini della comunità morale. Per fare ciò, possiamo anche restare all'interno della corrente contrattualista: è ciò che suggerisco-

⁴² Cfr. J. NARVESON, *Animal Rights*, in *Canadian Journal of Philosophy* 7 (1977) 161-178.

⁴³ Cfr. H. ROLSTON III, *Naturalizing Values. Organisms and Species*, in L. POKMAN (a cura di), *Environmental Ethics. Readings in Theory and Application*³, Belmont 2001, 78-89, qui 80.

no autori quali, ad esempio, Donald van de Veer. Egli propone di allentare il requisito dello status di persona, per accogliere quello di «creature senzienti» («*sentient creatures*»), e di rinunciare al requisito della reciprocità, accogliendo al suo posto quello dell'imparzialità propria di una auspicabile forma di «giustizia interspecifica» («*interspecific justice*»)⁴⁴. Sostituire la reciprocità con l'imparzialità non solo non rappresenterebbe una difficoltà, ma consentirebbe anche di scegliere, all'interno di una rinnovata forma di contrattualismo, principi in grado di tutelare al contempo tutti gli esseri umani, ma anche diverse alterità animali, a prescindere dunque dalla specie di appartenenza. Il fatto che non si possano imporre doveri agli animali non umani non comporta infatti per l'autore che essi siano privi di considerabilità morale. Implica soltanto che siano impossibilitati, così come molti altri esseri umani, a farsi carico in modo attivo e consapevole di rispettare i valori etici. Per questa ragione van de Veer attua un sottile ma cruciale slittamento dal criterio kantiano, fondato sulle doti cognitive che conferiscono dignità (un valore etico assoluto e non strumentale) allo status di persona⁴⁵, a quello benthamiano, fondato sulla capacità di provare piacere e dolore, proprio di tutte quelle che egli chiama «creature senzienti»⁴⁶.

Per raccogliere davvero, e questa volta pienamente, la sfida lanciata dalla riflessione animalista (e non solo) alle teorie morali tradizionali, un simile passaggio è tuttavia a ben guardare insufficiente. Sebbene utile a elaborare un'etica materialmente valida, esso mantiene al suo interno l'assunto formalmente ingiustificato che gli esseri umani possiedano un valore meritevole di uno speciale livello di rispetto, non riconoscere il quale significherebbe discriminare ingiustamente l'unicità umana⁴⁷. Abbandonare l'etica antropocentrica non significa negare che i valori siano un prodotto umano, ma elaborare questi adottando una prospettiva definibile «antroposcopica», che ci consenta di percepirci sì nella nostra unicità esistenziale, ma pur sempre immersi all'interno di relazioni moralmente significative con una vasta pluralità

⁴⁴ Cfr. D. VAN DE VEER, *Interspecific Justice*, in *Inquiry. An Interdisciplinary Journal of Philosophy* 22 (1979) 55-79.

⁴⁵ Cfr. I. KANT, *Critica della ragion pratica*, Roma-Bari 1997.

⁴⁶ Cfr. D. VAN DE VEER, *Interspecific Justice and Animal Slaughter*, in H.B. MILLER, W.H. WILLIAMS (a cura di), *Ethics and Animals*, Clifton 1979, 147-162.

⁴⁷ Cfr. H. ROLSTON III, *Human Uniqueness and Human Dignity. Persons in Nature and the Nature of Persons*, in E. PELLEGRINO, A. SCHULMAN, T. MERRILL (a cura di), *Human Dignity and Bioethics*, Notre Dame 2009, 129-153.

di alterità non umane⁴⁸. Da un lato si tratta di determinare i valori supponendo, per restare nella cornice contrattualista, di sapere soltanto di essere organismi dotati di interessi connessi a un bene proprio, senza conoscere la propria specie di appartenenza. Dall'altro, però, occorre stabilire doveri che, per essere davvero in grado di tutelare e/o promuovere i valori, devono tenere conto di diverse priorità, senza ricorrere a gerarchie tra pazienti morali.

La vera sfida, ancora aperta, è dunque quella di alimentare un dibattito che si lascia alle spalle la critica al paradigma antropocentrico, e avviare un dialogo concreto, contraddistinto tanto da interazioni e frizioni generative quanto da ipotesi e compromessi concilianti, ma capace di sconfinare oltre le correnti animaliste, per includere più in generale tutte quelle non antropocentriche. Come sapere se e quando tale sfida verrà raccolta? Il linguaggio utilizzato e le parole non potranno più essere le stesse. A concetti quali "cognitività", "sensitività" o "persona", andranno preferiti termini come ad esempio "interessi", il cui significato può offrire un promettente punto d'incontro tra critici e sostenitori della "fallacia naturalistica" e i cui depositari sono infatti diversi destinatari morali, umani e non umani. Nemmeno le tematiche principali potranno rimanere invariate. Non si parlerà più di priorità e doveri sulla base di presupposti ontologici o ragionamenti astratti. Si caleranno questi in situazioni e rapporti reali, in cui il punto di vista personale (io-noi) adottato dagli agenti morali e quello impersonale (egli-essi) dei destinatari morali si affiancano a quello relazionale (tu-voi) proprio di numerosi contesti e rapporti, dai quali i nostri doveri non possono prescindere. Per andare pienamente oltre il fraintendimento qui trattato, occorre dunque ammettere che il superamento della morale antropocentrica non si gioca nella concessione di nuovi privilegi, ma in un radicale ripensamento dell'etica. Non si tratta di includere nuove alterità nel nostro cerchio di considerazione morale, ma di abbandonare la sicurezza del solipsismo antropocentrico per l'incertezza dei rapporti reali. La misura di una simile etica non sarà più data dalla capacità di preservare l'umano, ma dalla cura con cui sapremo rispondere alle istanze di chi, pur senza voce, non ha mai cessato di essere un interlocutore.

⁴⁸ Cfr. I. SAFIT, *The Ethics of Survival. Responsibility and Sacrifice in Environmental Ethics*, in *Phenomenology & Practice* 7.2 (2013) 78-99.