

**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI
“FEDERICO II”**

FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA

CORSO DI LAUREA IN FILOSOFIA

TESI DI LAUREA
IN

FILOSOFIA DELLA SCIENZA

**ANALISI CRITICA DELLA FILOSOFIA
ANIMALISTA DI THOMAS HOWARD REGAN**

Relatore:
Ch.mo Prof.
Nicola Grana

Candidato:
Michele Scotto di Santolo
Matr. 04/9232

www.filosofia-ambientale.it

ANNO ACCADEMICO 2005/2006

Pubblicata su

www.filosofia-ambientale.it

settembre 2006

Ma i cavalli d'Achille fuori della battaglia piangevano, da che avevano visto l'auriga caduto nella polvere sotto Ettore massacratore: eppure Automèdonte, forte figliuolo di Dioreo, molto con rapida frusta toccandoli, li accarezzava, e molto diceva con dolci parole, molto con le minacce. Ma essi né indietro verso il lago Ellesponto e le navi volevano andare, né in guerra in mezzo agli Achei; come sta immota una stele, che presso la tomba d'un uomo defunto sia stata piantata o d'una donna, così restavano immobili, col carro bellissimo, in terra appoggiando le teste; e lacrime calde cadevano loro giù dalle palpebre, scorrevano in terra; piangevano, nel desiderio del loro auriga; e si sporcava la ricca criniera cadendo dal soggolo, di qua e di là lungo il giogo.

OMERO

Iliade

LVII, vv. 426-440

Trad. Rosa Calzecchi Onesti

Una considerazione puramente razionale del dolore dichiarerà ch'esso, se è davvero la pena sia punitiva che medicinale della colpa, non è di per sé un male, liquidando con questo gelido teorema il terribile scandalo della sofferenza dei giusti, degli innocenti, degli animali, e trascurando con impassibile indifferenza le durissime concezioni religiose dell'onnicolpevolezza umana e della reversibilità delle sofferenze.

Luigi Pareyson

Ontologia della libertà

E che dire del nuovo atteggiamento verso gli animali? Dibattiti sempre più frequenti ed estesi, riguardanti la liceità della caccia, i limiti della vivisezione, la protezione di specie animali divenute sempre più rare, il vegetarianesimo, che cosa rappresentano se non avvisaglie di una possibile estensione del principio di uguaglianza al di là addirittura dei confini del genere umano, un'estensione fondata sulla consapevolezza che gli animali sono uguali a noi per lo meno nella capacità di soffrire?

Si capisce che per cogliere il senso di questo grandioso movimento storico, occorre alzare la testa dalle schermaglie quotidiane e guardare più in alto e più lontano.

Norberto Bobbio

Destra e Sinistra

INTRODUZIONE

“L’idea dell’uomo, nella storia europea, trova espressione nella distinzione dall’animale. Con l’irragionevolezza dell’animale si dimostra la dignità dell’uomo. Questa antitesi è stata predicata con tale costanza e unanimità da tutti gli antenati del pensiero borghese – antichi ebrei, stoici e padri della Chiesa -, e poi attraverso il Medioevo e l’età moderna, che appartiene ormai, come poche altre idee, al fondo inalienabile dell’antropologia occidentale. Essa è ammessa anche oggi.”¹

Uno dei concetti-chiave del pensiero di Horkheimer e Adorno è certamente quello che, soprattutto nell’epoca moderna, il lavoro della ragione – della *ragione strumentale* – sia consistito nel suo imporsi per divenire maestra e padrona della natura. Di questo processo, momento determinante doveva esserne il ridurre pervicacemente tutto l’*inumano* a *materia bruta, res extensa* senza ragione né anima (e quindi senza diritti) di cui il demiurgo umano poteva servirsi come meglio gli

¹ M. Horkheimer – T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung Philosophische Fragmente*, 1944^I, Social Studies Ass. Inc., New York - 1969^{II}, S. Fisher Verlag GmbH, Frankfurt am Main [Trad. it., *Dialettica dell’illuminismo*, 1997^{IV}, Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino], pag. 263.

aggradasse, per gli scopi anche più futili, senza scrupoli né rimorsi. Ma l'animale - metà uomo, metà cosa - ragionevole ed irragionevole, *visu oculi* sensibile ed intelligente, ma (forse) non responsabile, ha rappresentato da sempre il cuneo che poteva far saltare questa operazione. Ed allora non *filosofia*, ma *ideologia* sugli animali; operazione strenuamente normalizzatrice, che ha mirato a stendere gli animali - anche quelli più vicini e simili a noi, come i grandi mammiferi e le scimmie antropomorfe - sul letto di Procuste delle *res*. Però la ragione ha una *vis propria*, e questa operazione è stata pagata con incongruenze, contraddizioni, veri e propri paradossi teoretici ed etici... Forse non è casuale che i primi accenni ad una visione differente della realtà e della condizione animale siano apparsi nell'illuminismo e nell'empirismo anglosassone, ovvero sia in quelle correnti filosofiche che si erano proposte di guardare al reale con occhio più obiettivo e pragmatico.

Da allora, dalla *A Vindication of the Rights of Brutes*² (1792) con cui il filosofo inglese Thomas Taylor intendeva fare del sarcasmo sulla *Vindication of the*

² *A Vindication of the Rights of Brutes*, pubblicato anonimo a Londra nel 1792. Ripubblicato da: Scholars Facsimiles and Reprints, Gainesville (Florida), 1966. Il libro, per l'*eterogenesi dei fini*, è divenuto il primo scritto *animalista* moderno.

*Rights of Women*³ (1792) di Mary Wollstonecraft – dicendo che se le donne avevano diritti, non si capiva proprio perché non potessero averli pure gli animali! – molta acqua è passata sotto i ponti, e nel secolo scorso si è arrivati al delinearsi di una vera e propria *filosofia animalista*.

Di una filosofia cioè, che ha conferito all'animale un posto centrale tra i propri interessi, ritenendolo degno di autonoma considerazione speculativa, e non limitandosi a pensarlo a margine di altre questioni reputate più importanti. Ed è una filosofia che – inutile dirlo – si è vista costretta ad assumere un atteggiamento assai severo verso la quasi intera nostra tradizione culturale; e l'*idea* che questa aveva elaborato degli animali non umani. Parlare di filosofia animalista significa automaticamente fare i nomi del filosofo australiano Peter Singer e dell'americano Tom Regan, che ne sono non solo i padri fondatori ed i massimi esponenti, ma le quasi-icone viventi. Essi – il primo alla luce della propria impostazione utilitarista; il secondo deontologica – cercano di fondare filosoficamente l'esigenza di un miglior *trattamento* per gli animali.

Ma in ciò risiede – a parere di chi scrive – la ragione della loro *insufficienza* speculativa: nel “recidere

³ M. Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Women, with Strictures on Political and Moral Subjects*, London, 1992.

l'incommensurabile"⁴, per tornare a prendere a prestito un'espressione di Horkheimer e Adorno. Entrambi questi pensatori strutturano infatti le loro riflessioni sul tema della realtà animale essenzialmente come un'*etica pratica*⁵, che rifiuta per principio qualsiasi questione metafisica e/o ontologica. Se sia possibile una filosofia morale senza una preliminare filosofia teoretica è *una questione su cui non possiamo parlare, e su cui perciò dobbiamo tacere.*

Chi scrive può solo dire della propria convinzione: che se non siamo disposti a rinunciare all'idea che l'esistente sia *cosmo* e non *caos*, dobbiamo cercare una giustificazione – e perché no? una redenzione – anche per la sofferenza animale. E tale giustificazione può essere solo *teoretica.*

Leggiamo le parole di un grande filosofo, Piero Martinetti:

“Non vi è nulla che gridi così altamente contro la bontà e la giustizia divine come il dolore animale. Le ragioni, con cui si tenta di giustificarlo, non hanno nessun valore: sono sofismi

⁴ Cfr. Horkheimer-Adorno, *Op. cit.*, p. 20.

⁵ E ciò non solo in Singer, che farà di questo concetto il titolo di un suo libro; per sua esplicita affermazione, anche le considerazioni di Regan sono un teoria morale, nel senso sopra indicato.

ridicoli e crudeli. Il dolore che innumerevoli poveri esseri innocenti soffrono sulla terra senza speranza e senza ragione è tale iniquità, che dovrebbe oscurare anche la beatitudine eterna del cielo.”⁶

In tale ottica la cd. *filosofia animalista* contemporanea se indiscutibilmente svolge un ruolo necessario ed insostituibile per combattere le più macroscopiche forme di crudeltà ed ingiustizia perpetrate nei confronti degli animali, da un punto di vista speculativo pare del tutto inadeguata ad aiutarci a riflettere su quello che appare un enigma soprattutto ontologico e metafisico.

Anzi, il fatto stesso che talune teorie vengano etichettate come filosofia animalista, lascia intendere che si tratti della *filosofia degli animalisti*: delle posizioni cioè, di un determinato gruppo di individui che tenti di legittimare *a posteriori* quella che è innanzitutto una loro sensibilità particolare.

Ma se le parole di Martinetti (ed altre analoghe che non si sono citate, di: Pitagora, Plutarco, Celso, Scoto Eriugena, Giordano Bruno, Tommaso Campanella, Lorenzo Valla, Tommaso Moro, Michel de Montaigne, Gottfried W. Leibniz, Voltaire, Bayle, Leopardi, Arthur Schopenhauer, M. Horkheimer, T. W. Adorno, fino a

⁶ P. Martinetti, *Pietà verso gli animali*, pagg. 124-125.

Norberto Bobbio e Gianni Vattimo: e l'elenco potrebbe continuare...) contengono un minimo di verità, *ripensare gli animali* non è una *fissa* degli animalisti, ma un imprescindibile compito della filosofia contemporanea.

Pertanto, si è deciso di limitare l'oggetto della presente ricerca alle teorie di Tom Regan, che presentano comunque un apparato di considerazioni maggiormente *valoriale* rispetto a quello - meramente empiristico - di Peter Singer.

Ma si è ritenuto anche di dover giustificare l'affermazione secondo cui occuparsi speculativamente soltanto degli uomini configura quello che Karl Barth ha definito "un delirio antropocentrico", mediante un'esposizione del pensiero del citato Piero Martinetti, che costituisce - a parere di chi scrive - un esempio di alta filosofia tout court, e non di filosofia animalista.

A conferma che, come ha scritto Theodor W. Adorno, forse "Auschwitz inizia ogni volta che qualcuno guarda a un mattatoio e pensa: sono soltanto animali."

www.filosofia-ambientale.it

CAPITOLO PRIMO

LA TEORIA DEI DIRITTI ANIMALI DI TOM REGAN

1. VICENDE BIOGRAFICHE E BIBLIOGRAFICHE

Quando le narra, il filosofo Tom Regan conferisce esplicitamente alle sue vicende biografiche un valore paradigmatico, rinvenendo in esse un percorso esistenziale che diviene teoretico, ed un percorso teoretico che diviene esistenziale.

Se l'attività teoretica è posta sotto il segno di una strenua determinazione, che gli farà destinare tutte le sue energie fisiche ed intellettuali all'elaborazione ed alla diffusione del nucleo concettuale della propria filosofia – il tema dei *diritti animali* –, la vita biografica sembra posta sotto quello della assoluta causalità, per cui gli pare di essere divenuto intellettuale, filosofo, e filosofo animalista attraverso una serie di passaggi scaturiti tutti da vicende assolutamente né previste né tantomeno programmate.

Americano, Thomas Howard Regan è nato a Pittsburgh, nello Stato della Pennsylvania, il 28 novembre 1938. La città veniva definita dai suoi abitanti “The Burgh” ed era un importante snodo ferroviario tra le miniere di carbone del West Virginia ed i laminatoi della stessa Pittsburgh.

In *The Struggle for Animal Rights*⁷ Regan si sofferma lungamente a descrivere la sua infanzia felice di *ragazzo di strada*, senza alcun particolare interesse o sensibilità culturale. Dichiara che certamente non avrebbe imboccato la via della professione intellettuale se la sua famiglia successivamente non si fosse trasferita in un quartiere residenziale, in cui era di prammatica per un giovane ‘andare al College’. Questi giovani furono i suoi nuovi amici, che gli instillarono il gusto per la cultura e con i quali ora rimaneva fino all’alba a parlare “della volontà libera e dell’esistenza di Dio”.

Ancora più accidentale del motivo per cui vi si era iscritto, fu quello per cui scelse il nuovo corso di filosofia del Thiel College: lo fece perché era possibile evitarvi gli esami di storia.

Regan fu *graduated* nel Thiel College nel 1960; nel 1962 ricevette il titolo di *M.A.* presso l’Università della

⁷ T. Regan, *The Struggle for Animal Rights*, Intl Society for Animals, 1987 [trad. it., *La mia lotta per i diritti animali*, Edizioni Cosmopolis, 2004]

Virginia (cui si era iscritto perché erano state respinte tutte le sue domande di lavoro...); e nella stessa Facoltà conseguì il *Ph.d.* nel 1966.

Nell'anno successivo, il 1967, iniziò la sua attività di *Professor of Philosophy* alla North Caroline State University, protrattasi per oltre trent'anni: nella stessa è stato anche Direttore del *Department of Philosophy & Religion*. Divenutone *Emeritus* nel 2001, ha ricevuto la William Quartels Holliday Medal, la più alta onorificenza che l'Università della Nord Carolina conferisce ai suoi docenti.

Sempre nel 2001, grazie ai suoi articoli ed alla sua ricca biblioteca personale (donati alla NCSU) è stato istituito il *Tom Regan Animal Rights Archive*, la più grande raccolta di documenti sul tema dei diritti animali esistente al mondo.

È lo stesso Regan a dichiarare che il suo insegnamento, nei primi anni, si mantenne rigidamente aderente all'impostazione teoretica che gli era stata impartita da studente: quella della "filosofia analitica", di forte ascendenza britannica, la cui principale preoccupazione riguardava l'esatta analisi dei concetti - e non dei problemi - della filosofia morale.

Il suo tranquillo iter umano e professionale fu però bruscamente interrotto dall'evento che segnò la storia americana in quegli anni: la guerra nel Vietnam. Egli

descrive la sua insoddisfazione angosciata di allora nel limitarsi, in tale circostanza, all'analisi formale dei problemi e la spinta quasi compulsiva che provò, ad affrontare il tema della guerra e quello del pacifismo da un punto di vista sostanziale.

Si realizzò allora l'incontro con l'autore che avrebbe cambiato per sempre la sua vita di uomo e di filosofo: Mohandas Karamchand Gandhi.

Il concetto dell'*ahimsā* lo costrinse a guardare al reale con occhi nuovi: *al reale*, e non solo *all'uomo*, perché la pratica della *non-violenza gandhiana* si estendeva ineluttabilmente *agli animali*.

La logica gandhiana si imponeva con implacabile vigore argomentativo: se se ne fossero accettate le premesse, non sarebbe stato possibile evitarne le conclusioni.

Quello che allora accadde alla riflessione di Regan fu singolare: in base allo stesso ragionamento per cui non accolse i presupposti del pacifismo e della non-violenza assoluti (ancor oggi continua a ritenere che vi possa essere un uso eticamente lecito della forza, ad esempio per difendere un innocente) si vide costretto ad accettare la conclusione gandhiana del vegetarianesimo, dal momento che le sofferenze inflitte agli animali non sono indispensabili alla sopravvivenza della specie umana, potendo essa alimentarsi in altro modo.

Esprese queste idee in *La base morale del vegetarianesimo*, pubblicato dal *Canadian Journal of Philosophy* (1975), in cui si era posto l'obiettivo di pensare allo status morale del vegetarianesimo in modi che non derivassero dal pacifismo gandhiano; il saggio costituisce il primo risultato tangibile del filo di ragionamenti iniziati nell'estate del 1972 con la lettura degli scritti del Mahātmā.

Lo scritto si diffuse oltre l'ambito dei lettori della rivista di filosofia su cui era apparso, fu antologizzato in vari testi ad uso degli studenti di etica delle Facoltà americane, e divenne una delle prime opere grazie alle quali l'argomento della rilevanza morale degli animali non-umani entrò nelle Università degli Stati Uniti.

Anche se la sua elaborazione sarà lunga, difficile e tortuosa, da quel momento era nata la *filosofia animalista* di Tom Regan.

Attraverso una prolungata riflessione egli perverrà alla teoria dell'animale "soggetto-di-una-vita", che lo porterà a considerarlo titolare di *diritti morali* veri e propri. La dottrina di Regan si differenzierà da tutte le altre analoghe, perché rappresenta un'elaborazione originale e non la semplice rilettura del 'problema animali' all'interno di sistemi filosofici già strutturati, come avverrà ad esempio con l'utilitarismo di Peter Singer.

Da quel lontano 1975 la produzione scritta di Tom Regan ha visto il tema dei diritti animali divenire prevalente: al quale ha dedicato una ventina di libri ed oltre cento articoli (che vanno dal saggio filosofico all'opuscolo divulgativo, dal testo universitario all'articolo di giornale) con una gamma vastissima di differenti profondità e specificità teoretiche.

Tra questi testi, i primi in ordine cronologico sono opere collettanee cui prese parte come coautore, in collaborazione con altri filosofi.

È il caso di *Animal Rights and Human Obligations*, editato in collaborazione con Peter Singer (dal quale, pur nell'unicità del fine della salvaguardia degli animali, lo divideranno radicali differenze teoretiche) e pubblicato nel 1976⁸. Oppure dei testi scritti in collaborazione con Donald Van De Veer, anch'egli Professore di Filosofia alla North Caroline State University.⁹

Tra i libri che lo vedono unico autore, va ricordata la raccolta di saggi: *All That Dwell Therein: Essays on Animal Rights and Enviromental Ethics*¹⁰: l'opera è un

www.filosofia-ambientale.it

⁸ Trad. it., *Diritti animali, obblighi umani*, Edizioni Gruppo Abele, 1987.

⁹ Quali: *Matters of Life and Death* (1980); *All Justice for All: New Introductory Essays in Ethics and Public Policy* (1982); *Health Care Ethics: An Introduction* (1987).

¹⁰ University of California Press, Berkeley, 1982.

tentativo di ricognizione dei vincoli morali che ci legano agli altri animali.

Regan stesso attribuisce a tali ricerche un ruolo di lavoro preparatorio, in quanto tutti i loro spunti confluiranno organicamente nell'opera che non solo dal suo punto di vista, ma oggettivamente rappresenta la summa della sua teoria dei diritti animali: *The Case for Animal Rights*.¹¹

Di essa Regan stesso dirà:

“Questo lavoro rappresenta il frutto di più di una decade di pensiero faticoso circa i diritti degli animali. Esso giunge il più vicino possibile alla più profonda verità sulla quale, secondo me, il movimento per i diritti animali si fonda, o cade. È un lavoro di studio serio e metodico, scritto nel linguaggio della filosofia: ‘doveri diretti’, ‘doveri acquisiti’, ‘utilitarismo’, l'intero lessico della filosofia accademica.”¹²

In *I diritti animali* la visione filosofica di Tom Regan sul tema dei *diritti morali degli animali non-umani* assume una veste globale e sistematica.

www.filosofia-ambientale.it

¹¹ T. Regan, *The Case for Animal Rights*, The Regest of the University of California, 1983, [ed. it., *I diritti animali*, trad. di Rodolfo Rini, premessa di Salvatore Veca, Garzanti editore, 1990].

¹² Regan T., *Lectio magistralis* tenuta all'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, in Napoli, il giorno 22 maggio 2006.

Egli prende l'avvio dalla questione stessa di *che tipo di essere* sia da reputarsi un animale non-umano, per passare al problema del riconoscimento di una sua eventuale *consapevolezza*; poi a quello di quale *complessità* possa essere attribuita a tale consapevolezza; per finire all'esame degli *obblighi morali* che tale consapevolezza (una volta che sia stata ammessa, come Regan fa) imponga al nostro agire.

Nell'ambito della riflessione di Tom Regan, *I diritti animali* ricopre il ruolo di quelle opere uniche e totali, attraverso le quali un autore riesce veramente ad esprimere il nucleo e l'essenza del proprio pensiero, a darne ragione in maniera dialetticamente inappuntabile, ed ad offrirne le applicazioni pratiche ai diversi casi della vita reale. Opere dopo le quali al loro artefice non resta che la specificazione di aspetti o punti particolari del proprio impianto teoretico, ma molto difficilmente una sua modifica o un suo ripensamento.

È per l'appunto quanto (con comprensibile orgoglio, esplicitamente manifestato) è capitato a Regan, il quale ha affermato di avere con tale lavoro in gran parte saldato i conti in sospeso che aveva con la filosofia animalista, ed in seguito ha potuto dedicarsi all'impegno di diffusione della propria teoria od a ricerche filosofiche di altro genere.

L'unica direzione di studio che era stata solo abbozzata ne *I diritti animali* e che in seguito ha avuto nell'opera di Regan uno sviluppo significativo è quella del rapporto tra la religione e gli animali; o più precisamente del modo in cui gli animali sono considerati nelle varie confessioni religiose, e conseguentemente trattati dai loro appartenenti.

È il tema che sottende *Animal Sacrifices*¹³, gli Atti di un Convegno sulla considerazione religiosa dell'uso degli animali nella ricerca scientifica. Il Convegno fu sponsorizzato dalla 'International Association Against Painful Experimentes on Animals', ed organizzato e presieduto dallo stesso Regan. Il libro, muovendo dal tema dei limiti che dovrebbero essere imposti agli esperimenti su animali dalle varie ottiche religiose, costituisce una ricognizione delle varie letture teologiche degli animali non umani.

Ha invece carattere eminentemente autobiografico *La lotta per i diritti animali*¹⁴, in cui Regan descrive il percorso umano e spirituale attraverso il quale, dalla infanzia scugnizza di Pittsburg, è giunto ad una

www.filosofia-ambientale.it

¹³ T. Regan (ed.), *Animal Sacrifices. Religious Perspectives on the Use of Animals in Science*, Temple University Press, Philadelphia, 1986.

¹⁴ T. Regan, *The Struggle for Animal Rights*, Intl Society for Animal, 1987 (trad. it., *La lotta per i diritti animali*, Edizioni Cosmopolis, 2004).

professione intellettuale, alla filosofia, ed alla teoria dei diritti animali.

*Gabbie vuote*¹⁵, per finire, è il libro che ultimamente ha avuto una serie di traduzioni europee. Riprende *in toto* i temi di *I diritti animali*, ma in una forma molto più accessibile e divulgativa, destinata ad un pubblico di non specialisti. Per presentarne le varie edizioni europee, Regan nella primavera del 2006 ha compiuto un estenuante tour, che lo ha portato a tenere lezioni e conferenze in decine di Università ed Istituzioni culturali dei vari paesi.

Questo ci conduce all'altra dimensione dell'attività di Tom Regan: la sua incessante opera di apostolo delle proprie idee e di organizzatore di molteplici realizzazioni scaturenti da esse. Regan infatti è certamente uno dei pensatori contemporanei per i quali riesce più difficile separare la vita dalle opere, nel senso che hanno realizzato una integrazione pressoché completa tra le loro convinzioni teoriche ed il loro agire pratico.

Accennando semplicemente alla sua attività di regista e sceneggiatore di film e video sul tema dei diritti degli animali (ad es. *We Are All Noah*) è necessario soffermarsi sulla Culture and Animal Foundation (CAF),

¹⁵ T. Regan, *Empty Cages: facing the Challenge of Animal Rights*, Rowman and Littlefield, Lanham, Maryland, 2004 (trad. it., *Gabbie vuote*, Edizioni Sonda, 2005).

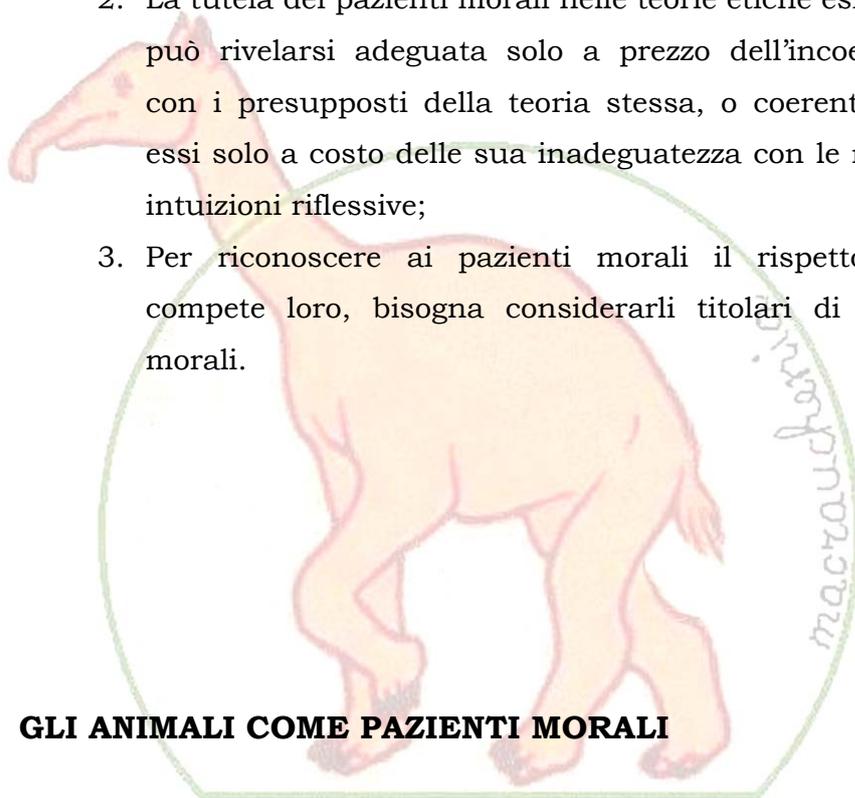
l'organizzazione no-profit creata da Regan per finanziare iniziative culturali che abbiano ad oggetto la difesa degli animali, attraverso la raccolta e la redistribuzione di denaro.

L'iniziativa è funzionale all'idea-chiave di Regan che il movimento per la difesa dei non-umani debba fondarsi su un principio culturale – la teoria dei diritti animali – e che solo dall'approfondimento e dalla diffusione di questa convinzione possa trarre incisività ed efficacia. La CAF finanzia programmi di ricerca teorica, di creazione artistica, e di concreta realizzazione di spettacoli e mostre attinenti alle proprie finalità.

Lanciando uno sguardo retrospettivo alla propria intera esistenza, Tom Regan scopre di essere stato condotto da una serie di eventi assolutamente non programmati, imprevisti ed imprevedibili, a diventare l'uomo ed il filosofo che è diventato; e soprattutto di essere stato uno dei pochi fortunati ad aver avuto la possibilità di poter usufruire del supporto economico necessario per potersi dedicare ad approfondire, e a vivere, le proprie idee. Creando la Culture and Animals Foundation ha voluto che tali possibilità fossero a disposizione anche di altri che lo desiderino.

Ma veniamo ora all'esposizione della teoria etica di Tom Regan. Il suo percorso logico ed argomentativo può essere indicato da questo schema:

1. Gli animali sono pazienti morali, a tutti gli effetti;
2. La tutela dei pazienti morali nelle teorie etiche esistenti può rivelarsi adeguata solo a prezzo dell'incoerenza con i presupposti della teoria stessa, o coerente con essi solo a costo della sua inadeguatezza con le nostre intuizioni riflessive;
3. Per riconoscere ai pazienti morali il rispetto che compete loro, bisogna considerarli titolari di diritti morali.



2. GLI ANIMALI COME PAZIENTI MORALI

È possibile individuare immediatamente l'equazione fondamentale che sorregge tutto questo impianto: gli animali sono pazienti morali.

Va detto che Regan si muove in perfetta sintonia con la bioetica contemporanea, la quale nell'identificazione degli individui soggetti attivi o passivi

di considerazione etica ha da tempo abbandonato uno schema ontologico e metafisico sostanzialistico in favore di uno schema funzionalistico. Essa infatti oggi guarda non al loro essere partecipi di una presunta, fondante ed imm modificabile sostanza, ma prende in considerazione le qualità e le funzioni da essi concretamente esplicate¹⁶.

È indubbio che qualità possedute e funzioni esplicate da molti animali – quali i mammiferi, e soprattutto i mammiferi superiori – siano di livello e complessità pari, ed in molti casi maggiori, a quelle di individui ai quali viene riconosciuta considerazione etica (per esempio individui cerebrolesi, soggetti in condizioni vegetative irreversibili, ecc.).

Quindi, in che modo potrebbero essere considerati di interesse etico i secondi, e noi anche i primi, se non in base ad una mera differenza di specie?

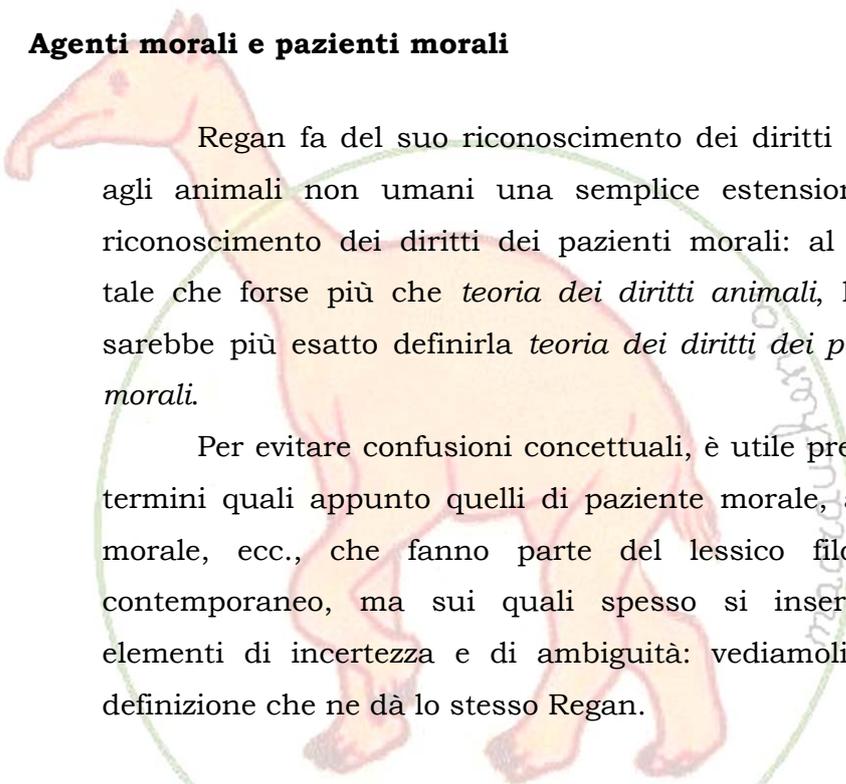
Ma il motivo per cui una mera differenza di specie costituisca fattore di differente considerazione etica dovrebbe essere a sua volta giustificato razionalmente;

www.filosofia-ambientale.it

¹⁶ Cfr., ad esempio: H.T. Engelhardt, *The Foundations of Bioethics*, Oxford University Press Inc., New York, 1986 [ed. it., *Manuale di bioetica*, il Saggiatore, Milano, 1986]; R. Prodomo, *L'embrione tra etica e biologia. Un'analisi bioetica sulle radici della vita*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1998.

altrimenti si incorrerebbe in un pregiudizio, in questo caso specista¹⁷.

2.1 Agenti morali e pazienti morali



Regan fa del suo riconoscimento dei diritti morali agli animali non umani una semplice estensione del riconoscimento dei diritti dei pazienti morali: al punto tale che forse più che *teoria dei diritti animali*, la sua sarebbe più esatto definirla *teoria dei diritti dei pazienti morali*.

Per evitare confusioni concettuali, è utile precisare termini quali appunto quelli di paziente morale, agente morale, ecc., che fanno parte del lessico filosofico contemporaneo, ma sui quali spesso si inseriscono elementi di incertezza e di ambiguità: vediamoli nella definizione che ne dà lo stesso Regan.

www.filosofia-ambientale.it

¹⁷ Lo *specismo* (termine introdotto da R.D. Ryder) è per l'appunto l'esclusione degli animali dalla considerazione etica operata sulla base della *mera* appartenenza di specie, e motivata da presupposti quali ad esempio quello di un'anima spirituale immortale posseduta solo, secondo alcuni, dagli esseri umani.

Egli così indica gli agenti morali:

“Gli agenti morali sono individui che dispongono di molteplici e sofisticate capacità, inclusa in particolare quella di improntare a principi morali imparziali la determinazione di ciò che, tutto considerato, 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, così come essi la concepiscono. Dato che gli agenti morali dispongono di queste capacità, è giusto ritenerli moralmente responsabili delle proprie azioni, presumendo che le circostanze del loro agire in un caso particolare non esigano una diversa spiegazione. Se un’azione è frutto di costrizione, di coercizione, di incolpevole ignoranza o di menomazione psichica (ad esempio di infermità mentale temporanea), l’individuo può legittimamente essere considerato non responsabile delle azioni compiute in quelle circostanze. In assenza di tali condizioni, tuttavia, gli agenti morali vengono giustamente e legittimamente ritenuti responsabili delle loro azioni. [...] Gli esseri umani adulti e normali sono il tipico esempio di individui considerati agenti morali.”¹⁸

Definisce invece i pazienti morali:

“Diversamente dagli agenti morali, i *pazienti morali* mancano dei prerequisiti che sarebbero necessari perché essi

¹⁸ T. Regan, *I diritti animali*, pag. 214.

possano controllare il proprio comportamento ed essere responsabili delle proprie azioni. I pazienti morali sono privi della capacità di formulare principi morali, nonché di ispirarvisi nel deliberare quale sia, tra un numero di molteplici atti possibili, quello che sarebbe giusto o corretto compiere. In una parola, i pazienti morali non possono fare né ciò che è giusto, né ciò che è sbagliato. È vero che le loro azioni possono risultare di detrimento al benessere degli altri (possono, per esempio, causare acute sofferenze e persino la morte); ed è anche vero che, in simili casi, per prevenire il verificarsi di danni così gravi, gli agenti morali possono trovarsi nella necessità di adottare la forza o la violenza sia in propria difesa che in difesa di altri. Ma nemmeno quando procura danni significativi ad altri, un paziente morale compie qualcosa di moralmente sbagliato. Solo gli agenti morali possono farlo. Gli infanti, i bambini piccoli, e i membri della specie umana che, a qualsiasi età, presentino menomazioni o deficienze mentali, sono casi tipici di pazienti morali umani.”¹⁹

Regan chiarisce che i pazienti morali presentano al loro interno differenze moralmente rilevanti: alcuni sono solo senzienti e/o coscienti; altri possiedono capacità di ordine cognitivo e volitivo maggiori (ad esempio credenze e memoria).

¹⁹ T. Regan, *I diritti animali*, pagg. 215-216.

Conviene pure specificare il concetto di comunità morale:

“Possiamo così definire la nozione di *comunità morale* come la comunità che comprende tutti quegli individui che sono oggetto di interesse morale diretto o, in alternativa, come quella costituita da tutti gli individui verso i quali gli agenti morali hanno dei doveri diretti. Una possibile specificazione dell'appartenenza alla comunità morale è quella secondo cui ad essa *appartengono tutti e solo gli agenti morali*: è la concezione della comunità morale comune a tutte le teorie dei doveri indiretti. Ogni individuo che non sia un agente morale, secondo queste teorie, rimane al di fuori dell'ambito di ciò che è oggetto di interesse morale diretto, e nessun agente morale avrà alcun dovere diretto nei suoi confronti. Tutti i doveri che coinvolgono individui che non siano agenti morali sono doveri diretti verso coloro che lo sono. [...] Ora le teorie dei doveri indiretti limitano l'appartenenza alla comunità morale a tutti gli agenti morali e solo ad essi. Così i pazienti morali – anche quei tipici pazienti morali che sono i bambini e gli individui mentalmente menomati – non hanno alcun diretto significato morale, verso di loro noi non abbiamo doveri *diretti*. Anzi, se abbiamo – quando abbiamo – doveri che chiamano in causa i pazienti morali (anche i pazienti morali umani), si tratta di doveri verso gli agenti morali.”²⁰

²⁰ T. Regan, *I diritti animali*, pagg. 215 e 217.

2.2 Cos'è un animale non umano?

Ma un animale non umano può veramente considerarsi un paziente morale? Affermare ciò non potrebbe essere frutto di un processo di antropomorfizzazione, ovvero sia dell'attribuzione ad individui non appartenenti alla specie umana di qualità e caratteristiche che sono prerogative esclusive di questa?

La giustificazione dell'inclusione degli animali non umani nell'ambito dei pazienti morali e la specificazione dei vari livelli a cui questa può essere operata costituiscono oggetto della prima parte della ricerca di Regan. Egli la porta a compimento prendendo in esame le questioni della consapevolezza animale, della complessità della coscienza animale, e del benessere animale.

2.2.1 La consapevolezza animale

www.filosofiaambientale.it Regan parte da un'osservazione empirica:

“L'attribuzione di una consapevolezza agli animali costituisce un elemento così connaturato con la visione del mondo propria del senso comune che metterla in discussione

significa mettere in discussione la veracità del senso comune stesso.”²¹

Questa convinzione, universalmente accettata a livello teorico – oggi nessuno più considererebbe gli animali meri *automata*, né più né meno che orologi – viene però quotidianamente smentita a livello pratico: attività quali la caccia, la vivisezione, l'allevamento intensivo, ecc., su cosa fondano la loro liceità ultima se non sulla convinzione che gli animali siano delle risorse, cioè delle *cose*, e come tali gli uomini abbiano su di essi lo *jus utendi et abutendi* più assoluto?

Nei fatti insomma, continua ad essere (implicitamente) condivisa la teoria che su di essi è stata fissata agli inizi della modernità, che sotto questo aspetto la ha strutturata tutta. Teoria che ha un vero e proprio ideatore: il filosofo francese René Descartes. È quindi ovvio che Descartes costituisca il preliminare obiettivo polemico di Regan.

In estrema sintesi, per Cartesio gli animali sono macchine semoventi, meccanismi privi non solo di uno spirito o di una mente, ma anche di quelle che definisce *sensazioni di secondo grado*, cioè del dolore, della paura,

²¹ T. Regan, *I diritti animali*, pag. 24.

della fame, della sete, ecc.²² Ciò avviene perché essi sono fatti solo di materia (*res extensa*); mentre sensazioni, sentimenti e giudizi richiedono l'esistenza di una componente spirituale (*res cogitans*) presente solo nell'uomo fra le creature terrestri.

A conferma di questa teoria, Descartes esibisce due prove, di cui una di carattere maggiormente deduttivo, l'altra empirico.

La prova deduttiva consiste nel fatto che, se gli animali avessero una qualsiasi forma di consapevolezza, dovrebbero per ciò stesso possedere un'anima immortale²³.

Quella empirica risiede nel fatto che nessun animale è in grado di adoperare il linguaggio umano²⁴.

²² Cfr. *Risposte alle seste obiezioni*, passim, in: R. Descartes, *Meditationes de prima Philosophia, in quibus Dei existentia et animae humanae a corpore distinctio demonstratur* [ed. it. a cura di E. Garin, trad. di A. Tigher, BUL, Laterza, Bari, 1990]

²³ “[Se gli animali fossero consapevoli come noi,] avrebbero un'anima immortale come noi. E ciò è inverosimile, perché da un alto non c'è ragione di crederlo di alcuni animali senza crederlo di tutti, e dall'altro ci sono molti animali che - come le ostriche e le spugne - sono troppo imperfetti perché ciò sia possibile.” (Lettera al Marchese di Newcastle del 23 novembre 1646).

²⁴ “Di fatto, tra le nostre azioni rilevabili dall'esterno, nessuna può garantire a chi la osserva che il nostro corpo non sia solo una macchina semovente e che abbia dentro sé un'anima che ha dei pensieri, a eccezione delle parole e degli altri segni che riguardino cose particolari e non siano suggeriti dalle passioni. [...] Se insegni a una gazza a dire buongiorno alla sua padrona quando la vede arrivare, ciò non si riesce a fare se non facendo

Alla prima, Regan obietta che essere coscienti non significa essere dotati di un'anima spirituale, come hanno sostenuto da sempre tutte le dottrine materialiste della storia.

Alla seconda, che consapevolezza e linguaggio non si implicano reciprocamente neppure per gli esseri umani, dal momento che lo stesso processo di apprendimento del linguaggio ci costringe a postulare l'esistenza di una coscienza pre-verbale, senza la quale tale processo non potrebbe venir realizzato.

Una teoria diametralmente opposta a quella di Cartesio e dei suoi epigoni è la tesi - di ispirazione *evoluzionistica* - che impone di ammettere necessariamente la consapevolezza animale, affinché possano essere spiegate l'anatomia, la fisiologia e l'etologia degli animali oggi esistenti.

Questo argomento ricopre per Regan un'importanza decisiva, ed egli lascia che ad esprimerlo

si che l'enunciazione di quella parola diventi l'espressione di una sua passione: se, per esempio si è solito darle qualche buon bocconcino tutte le volte che la pronuncia, potrà trattarsi della speranza di mangiare. Analogamente, tutte le cose che si insegna a fare a cani, cavalli o scimmie non sono che espressione delle loro paure, delle loro speranze o delle loro gioie, [...]" *Ibidem*. Descartes in questo brano si autocontraddice clamorosamente rispetto alla convinzione, espressa nelle *Risposte alle seste obiezioni*, che gli animali non possano avere sensazioni, emozioni, o sentimenti (cfr. nota 16).

siano le parole stesse di uno studioso contemporaneo di fisiologia animale, Donald R. Griffin, in un brano che cita testualmente nel suo libro:

“Solo che vi si rifletta sopra, il fatto che una coscienza consapevole possa avere un grande valore adattativo, nel senso in cui il termine viene usato dai biologi evuzionisti, diventa così quasi un’ovvietà. Quanto più un animale comprende il proprio ambiente fisico, biologico e sociale, tanto meglio può finalizzare la propria condotta al conseguimento di tutti gli obiettivi che sono importanti per la sua vita, ivi compresi quelli che contribuiscono al suo adattamento evolutivo.”²⁵

Ed ancora:

“Una volta accettata la realtà dei nostri legami evolutivi con le altre specie animali, sarebbe contrario al principio di parsimonia assumere una rigida dicotomia interpretativa che insistesse nell’affermare che le esperienze mentali esercitano un influsso sul comportamento di una specie animale, mentre non ne esercitano nessuno sul comportamento delle altre.”²⁶

www.filosofiaambientale.it Anche i risultati della ricerca scientifica contemporanea si muovono nella direzione del

²⁵ D.R. Griffin, *The Question of Animal Awareness: Evolutionary Continuity of Mental Experience*, The Rockefeller University Press, New York, 1976, in Regan, *I diritti animali*, pag. 45.

²⁶ D.R. Griffin, *op. cit.*, in Regan, *I diritti animali*, pag. 46.

riconoscimento di una consapevolezza animale – ed anzi di una sempre più sofisticata consapevolezza animale – per cui pare estremamente fondato ammettere che gli animali abbiano un’attività cosciente.

Essa, per lo meno in *alcune specie*, darebbe origine ad una vera e propria *vita mentale*.

Di certo non esiste alcuna dimostrazione “scientifica” di questa ipotesi, ma di certo esistono una serie di elementi che danno origine ad un vero e proprio *argomento cumulativo* (così lo definisce Regan) a favore di questa tesi.

Quali siano questi animali, e che livello di complessità possieda la loro vita mentale, costituisce il punto successivo della analisi di Regan.

2.2.2 La complessità della coscienza animale

Egli prosegue scrivendo che preferire a quella della consapevolezza degli animali

www.filosofia-ambientale.it

“[...] una teoria che spieghi il loro comportamento in termini di stimolo-risposta, pur continuando ad attribuire agli esseri umani una complessa vita mentale, resta – lo riconosciamo – *teoreticamente* possibile. Ma per sostenere due visioni così diverse degli uomini e degli animali occorrono degli

argomenti che si facciano carico dell'onere della prova posto dall'argomento cumulativo."²⁷

Effettua però una delimitazione di campo: ritiene che allo stato attuale delle nostre conoscenze sia impossibile stabilire dove collocare la soglia tra *sensibilità*, *consapevolezza*, ed *autoconsapevolezza*; conoscere cioè quali animali siano solo sensibili, quali consapevoli, e quali (come vedremo, addirittura) autoconsapevoli.

È convinto che quando tale confine dia origine ad una diversità di trattamento, divenga cioè una 'soglia morale', come per tutte le altre soglie morali sia preferibile sbagliare per eccesso piuttosto che per difetto: è certo però che di autoconsapevolezza si possa certamente parlare nel caso dei *mammiferi di almeno un anno*.

Per cui chiarisce che ogni volta che in *The Case for Animal Rights* si riferisce agli *animali*, questi siano da intendere "mammiferi di almeno un anno", ferme restando le cautele precedentemente espresse.

Chiarito ciò, per tornare al problema della spiegazione del loro comportamento, Regan ricorda che vi è un fondamentale criterio epistemologico: il *principio di parsimonia* (formulato da Occam con grande trasparenza:

²⁷ T. Regan, *I diritti animali*, pag. 124.

non sunt multiplicanda entia sine necessitate) il quale stabilisce che se si vogliono spiegare fenomeni simili con cause differenti bisogna fornire una ragione specifica e motivata per giustificare la diversità delle interpretazioni.

Uomini e animali sono simili sotto molti aspetti: anatomia, fisiologia, comportamento, ecc.: su questa evidenza si basa ad esempio la sperimentazione su animali.

Quindi spiegare il loro comportamento in termini di *azione intenzionale* per gli esseri umani, e di *stimolo-risposta* per gli animali, richiede una ragione: altrimenti è più corretto pensare che il movente delle azioni sia lo stesso per entrambi.

Delle due l'una: o anche gli uomini sono macchine (è quanto ipotizzato da La Mettrie, che trasse le conseguenze ultime dalle premesse di Cartesio); oppure anche per gli animali bisogna ammettere l'azione intenzionale, consapevolmente e finalisticamente orientata.

La difficoltà che urta contro questa ammissione è quella dell'estensione agli animali del possesso di *credenze* e *desideri*, necessari perché si abbia un'azione intenzionale: ma Regan crede che non sia una difficoltà insormontabile.

Gli animali possono avere *credenze* (vs. la teoria di Frey²⁸) perché esistono credenze *pre-verbali*, quali quelle possedute dai bambini piccolissimi, necessarie perché agli stessi possa essere insegnato il linguaggio verbale. Non vi è ragione di ritenere che delle credenze preverbali non possano essere possedute anche da altri esseri, dotati di capacità intellettive e cognitive analoghe o superiori a quelle dei bimbi di pochi mesi (ad esempio molti mammiferi superiori, per non parlare delle scimmie antropomorfe).

Gli animali possono avere *desideri*, perché possono avere il *concetto* di ciò che desiderano (vs. la teoria di Stich²⁹). Il concetto di una determinata cosa infatti è una realtà complessa, ed è formato da una componente puramente astratta, legata alle nozioni teoriche che si possiedono su quella cosa, e da un'altra legata al nostro concreto rapportarci con essa, cioè legata alle nostre preferenze: viene infatti definita *credenza-preferenza*. Regan ritiene che queste credenze-preferenze siano possedute anche dagli animali.

Un cane non possiede certo le nozioni umane su cosa sia una sostanza organica definita 'carne', ma quando la addenta a preferenza di un pezzo di legno,

²⁸ Cfr. R.G. Frey, *Interests and Rights: The Case Against Animals*, The Clarendon Press, Oxford, 1980.

²⁹ Cfr. S.P. Stich, *Do Animals Have Beliefs?*, in «Australasian Journal of Philosophy», LVII, marzo 1979.

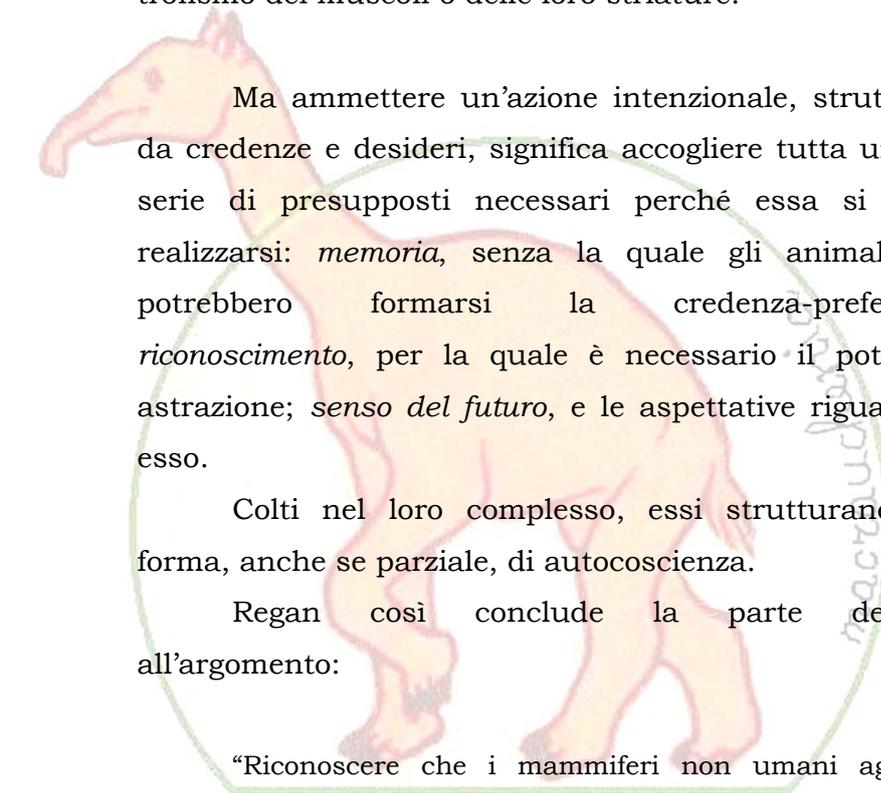
dimostra sotto questo aspetto di compiere un'azione analoga a quella (ad esempio) degli uomini preistorici, i quali si cibavano delle loro prede anziché di tronchi d'albero e che certamente non sapevano nulla del trofismo dei muscoli o delle loro striature.

Ma ammettere un'azione intenzionale, strutturata da credenze e desideri, significa accogliere tutta un'altra serie di presupposti necessari perché essa si possa realizzarsi: *memoria*, senza la quale gli animali non potrebbero formarsi la credenza-preferenza; *riconoscimento*, per la quale è necessario il potere di astrazione; *sensu del futuro*, e le aspettative riguardanti esso.

Colti nel loro complesso, essi strutturano una forma, anche se parziale, di autocoscienza.

Regan così conclude la parte dedicata all'argomento:

“Riconoscere che i mammiferi non umani agiscono intenzionalmente spiana la strada anche all'accettazione della tesi che ne fa degli esseri autocoscienti. È possibile che un individuo A agisca ora nell'intento di soddisfare i propri desideri nel futuro, solo presupponendo che A sia autoconsapevole per lo meno al punto di credere che saranno i *suoi* desideri a essere realizzati in futuro grazie a quello che fa



ora. In altre parole, l'azione intenzionale è possibile solo per coloro che sono autocoscienti. [...] Come le credenze, i desideri, le intenzioni e simili, anche l'autocoscienza non è proprietà esclusiva dell'*homo sapiens*.”³⁰

A questo punto, per sottrarre Regan all'accusa di antiscientificità e di visionarietà che forse si sarebbe tentati di appiccicargli a causa della sua ricostruzione di cosa sia un animale non umano, può essere opportuno citare le parole di Charles Darwin:

“Non c'è una differenza fondamentale tra le facoltà mentali dell'uomo e quelle dei mammiferi superiori. [...] Per quanto grande sia la differenza fra la mente umana e quella degli animali superiori, si tratta certamente di una differenza di grado e non di genere.”³¹

2.2.3 Il benessere animale

Nello stabilire i propri criteri, l'etica deve prendere in considerazione non solo la capacità di conoscere degli individui, ma anche quella di sperimentare concrete sensazioni di benessere o malessere. La negazione della

³⁰ T. Regan, *I diritti animali*, pag. 116.

³¹ C. Darwin, *L'origine dell'uomo*, trad. it., Editori Riuniti, Roma 1983, pag. 95.

considerazione etica agli animali infatti è stata condotta non solo sulla base della loro (presunta) incapacità di 'pensare' ma anche in virtù della loro (altrettanto presunta) incapacità di 'autonomia' o di 'benessere psichico'. Regan, inutile dirlo, contesterà queste affermazioni.

Già quanto detto a proposito della loro vita mentale, ci fa comprendere che gli animali possiedono un'*identità psicofisica*, e la conservano nel tempo.

Per cui quando si parla del *bene* o del *benessere* di questi animali lo si fa in senso letterale e non metaforico.

Innanzitutto ad essi deve essere riconosciuta una particolare forma di *autonomia*: quella secondo cui gli individui sono autonomi se hanno delle preferenze e la capacità di agire per il loro soddisfacimento; Regan la definisce *l'autonomia della preferenza*.

In secondo luogo è appropriato, a proposito di animali, parlare di veri e propri *interessi*. È indubbio che vi siano cose che essi desiderino o preferiscano (*interessi-preferenze*) e cose che obiettivamente rientrino nel loro benessere (*interessi-benessere*). Poiché ciò che è nell'interesse di un individuo rappresenta per lui un beneficio, mentre ciò che non è nel suo interesse lo danneggia, nella concetto di benessere individuale rientrano naturalmente benefici e danni.

I *benefici* posso essere non solo quelli legati ai bisogni fondamentali, identici per uomini ed animali (acqua, nutrizione adeguata, un riparo, riposo, ecc.) ma anche quelli legati ai bisogni psicologici e sociali (affetto, sicurezza, libertà, ecc.): alla luce di quanto detto, gli animali hanno anche questo tipo di bisogni, anche se certamente in forma meno sofisticata degli esseri umani.

Se beneficio è ciò che rende possibile o accresce il benessere, *danno* è ciò che lo compromette. Si possono distinguere due tipi di danno: i danni positivi e le deprivazioni. *Danni positivi* sono il dolore o le sofferenze direttamente inflitte. *Deprivazioni* sono la perdita, consapevole o inconsapevole, di benefici: anche la sottrazione ignorata di un beneficio rappresenta un danno. Anzi di frequente il danno risulta tanto più grave quanto meno consapevole ne è la vittima: potremmo definirlo *danno senza dolore*. Specificamente il fatto che gli individui possano essere danneggiati senza saperlo ha importanti implicazioni per una corretta valutazione del trattamento riservato agli animali.

Il concetto del danno quale deprivazione ci consente di esaminare il problema della *morte* inflitta agli animali. In base a quanto detto, risulta evidente che la morte inflitta anche in maniera eutanasica ad animali allevati magari in condizioni tali da rispettare il loro *ethos* psicofisico, ma data prima della fine naturale delle loro

esistenze, rappresenti un gravissimo danno da privazione, anche se ignorato dagli animali stessi.

In sintesi, a Regan risulta chiaro che al benessere animale si possono applicare le medesime categorie concettuali (interesse, beneficio, danno, ecc.) che si applicano al benessere umano.

3. I DOVERI VERSO I PAZIENTI MORALI

3.1 Criteri di elaborazione di una valida teoria etica

Dopo aver stabilito cosa sia da intendersi per animale non umano, Tom Regan procede alla delineazione di una teoria etica *ideale*.

Comincia con l'espone il criterio in base al quale secondo lui una teoria etica debba essere validamente costruita. È un criterio che procede *dal basso*, dalle nostre *intuizioni preriflessive*: ovverosia da quell'immediata sensazione di giusto o ingiusto che proviamo dinanzi ad un atto o ad una scelta.

Infatti scrive:

“L’approccio generale, appena delineato, alla costruzione di una teoria etica e al controllo della sua validità, quindi, può essere riassunto in questi termini: occorre prendere le mosse dalle nostre intuizioni preriflessive, ossia dalle nostre credenze su ciò che è moralmente giusto e sbagliato, per impegnarci coscienziosamente a sottoporle, quanto meglio possiamo, a una valutazione critica; [...] Le credenze morali che continueremo a sostenere *dopo* aver fatto uno sforzo onesto per soddisfare questi requisiti sono le nostre credenze ponderate, le nostre intuizioni riflessive; e, a questo punto, una teoria etica che non quadri con le nostre credenze ponderate, nella stragrande maggioranza dei casi, ragionevolmente non potrà venir considerata come la teoria (tutto sommato) migliore. Le teorie etiche, se correttamente intese, *devono* essere valutate in relazione alla loro capacità di «conferire sistematicità alle nostre credenze ponderate».”³²

Come è possibile notare, Regan, nonostante tutto fedele alla sua formazione accademica di filosofo analitico, ritiene che una teoria etica non debba essere derivata da principi metafisici o trascendenti, ma vada costruita osservando le concrete dinamiche dei giudizi di valore umani. Crede anzi che introdurre in tale processo questioni quali l’esistenza di Dio o l’immortalità

³² T. Regan, *I diritti animali*, pag. 211.

dell'anima complichi anziché semplificare il nostro approccio ai problemi morali. L'iter che egli propone è diverso, e semplice.

Si parte dalle *intuizioni preriflessive*, cioè dalle idee sul giusto e sull'ingiusto che ci troviamo ad avere prima di aver esaminato in modo sufficiente dettagliato una questione, e prima di esserci concentrati nella formulazione di un giudizio morale 'ideale' su di essa.

Si elaborano delle *intuizioni riflessive*, ovverosia si cerca di riflettere sulle nostre intuizioni preriflessive in maniera distaccata, razionale, concettualmente chiara, ecc.; e sulla base di tutte le informazioni che sul caso concreto è stato possibile acquisire.

Si perviene così a delle *credenze ponderate*, cioè a dei giudizi che formuliamo dopo questo sforzo di riflessione; queste credenze naturalmente non sono né risposte istintive, né pure e semplici convinzioni che ci accade di avere.

Si saggiano poi i diversi principi morali alternativi che potrebbero essere applicati alla vicenda in questione: tra questi va preferito quello che meglio si armonizza con le nostre intuizioni riflessive.

In caso di contrasto, si deve cercare di raggiungere quello che John Rawls definì l' «equilibrio riflessivo»³³ tra le nostre credenze ponderate da un lato, ed i nostri principi morali dall'altro.

Com'è possibile notare, per Regan nella costruzione di una teoria etica il ruolo fondamentale lo giocano le nostre intuizioni morali.

Al punto tale che non parrebbe azzardato affermare che la costruzione di una teoria etica consista per l'appunto nel trasformare le nostre intuizioni morali da irriflessive a riflessive, sottoponendone ad un processo di generalizzazione, di universalizzazione, e di vaglio critico.

Il passo successivo della riflessione di Regan sarà l'esame, alla luce del criterio della sua teoria morale ideale, delle principali teorie etiche della modernità.

Si possono anticipare le conclusioni cui perverrà, col dire che a suo avviso tutte cadranno sul tema di un equo trattamento dei pazienti morali.

Per Regan questi - lo si è già specificato - comprendono anche gli animali, ed i mammiferi superiori si collocano al suo margine più alto: questo gruppo

³³ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Belknap Press of Harvard University Press, 1971 [ed. it., *Una teoria per la giustizia*, Feltrinelli, Milano, 2005].

definisce dei *pazienti morali in senso proprio* ed ad essi intenderà riferirsi quando parlerà semplicemente di 'pazienti morali'.

Per cui egli può esaminare le teorie etiche moderne vagliandole sul tema dei *diritti animali*, ma ritenendo questi nient'altro che sinonimi di *diritti dei pazienti animali non umani*; i quali, insieme a quelli dei *diritti dei pazienti morali umani*, costituiscono l'unico ambito dei *diritti dei pazienti morali*.

Il tallone d'Achille delle etiche contemporanee riguardo tale questione risiede nel fatto che, se le si interpreta in maniera tale da far offrire loro una efficace tutela ai pazienti morali, ciò può avvenire solo al prezzo della *contraddittorietà logica*, cioè costringendole a smentire il loro stesso presupposto: che l'etica attiene di per sé ai soggetti razionali, autoconsapevoli, autonomi; i pazienti morali sono soggetti 'di serie B' dell'orizzonte etico, e godono solo della tutela offerta dai doveri indiretti degli agenti morali.

Se si intende invece salvare la loro coerenza logica, lo scotto da pagare è quello della loro *inaccettabilità etica*: è nostra credenza morale consolidata – o intuizione riflessa che dir si voglia – che i pazienti morali vadano tutelati in quanto tali, e non per i riflessi che il loro danneggiamento può provocare agli agenti morali. Resiste

a qualsiasi vaglio critico la nostra irrefragabile convinzione che torturare un bambino sia illecito per il male che si fa al bambino, e non per la eventuale presenza di genitori (magari ancor più eventualmente) sofferenti.

3.2 Teorie dei doveri indiretti

Per tornare al tema della lettura della realtà animale nelle etiche contemporanee, Regan comincia col notare che dal panorama filosofico sono pressoché scomparse le dottrine che sostenevano che gli esseri umani non avessero alcun dovere morale nei confronti degli animali (come ad esempio quella di S. Tommaso d'Aquino) e che oggi

“Nessun filosofo morale accetterebbe l'idea che gli animali possano essere trattati in qualunque modo ci piaccia. Tutti riconoscono l'esistenza di legittimi vincoli morali riguardanti il nostro comportamento nei loro confronti.”³⁴

www.filosofia-ambientale.it

Le teorie dei doveri indiretti non possono però essere incolpate di *specismo*: esse infatti non escludono

³⁴ T. Regan, *I diritti animali*, pag. 212.

dall'ambito della considerazione etica gli animali in base all'unico motivo della loro appartenenza ad altre specie.

Esse infatti escludono dalla considerazione morale diretta i pazienti morali in quanto tali (uomini o animali che siano): e ciò - come si è appena accennato - costituisce il motivo della loro contraddittorietà teoretica e/o della loro inaccettabilità etica.

È quanto Regan si propone di dimostrare attraverso la critica delle più significative teorie dei doveri indiretti:

- ❖ la teoria dell'egoismo razionale di Jan Narveson;
- ❖ il contrattualismo di John Rawls;
- ❖ la teoria etica di Immanuel Kant.

3.2.1 L'egoismo razionale di Jan Narveson

Jan Narveson, Professore di Filosofia dell'Università di Waterloo, Ontario, ha fornito una spiegazione dell'etica strutturata in termini di 'egoismo razionale'³⁵.

³⁵ Lo fa, tra l'altro, nell'importante saggio *Animal Rights*, in «The Canadian Journal of Philosophy», VII, marzo 1977, da cui sono tratte le citazioni. In esso introduce l'argomento dei 'casi marginali', di cui si parlerà in seguito.

Secondo tale teoria “ogni essere razionale cerca di massimizzare la propria utilità, quale che possa essere, cioè di soddisfare i propri desideri, interessi, ecc.”. Per ottenere tale risultato avverte la necessità di pervenire ad un accordo con gli altri soggetti, operando un “complesso di restrizioni al proprio comportamento” al fine di massimizzare la propria utilità. Questo complesso di restrizioni costituisce ciò che chiamiamo *moralità*. Anche i diritti si fondano sull’interesse personale, in quanto gli altri egoisti razionali “hanno interesse a che noi rispettiamo i loro diritti, ed è questo interesse che, per così dire, li induce razionalmente a venire a patti e a impegnarsi a pagare il prezzo di rispettare i nostri”.

Conseguenza coerente della posizione di Narveson è che gli individui incapaci di partecipare all’accordo, e di pretendere il soddisfacimento dei loro interessi, non hanno diritti.

Tra questi, naturalmente, gli animali:

“[...] questa prospettiva pone gli animali al di fuori dell’ambito della moralità senza per nulla negare che siano capaci di sofferenze. Pone anzi le basi di una negazione franca e naturalmente impietosa della rilevanza del loro soffrire.”

Dalla lettura dei suoi scritti, si evince chiaramente che Narveson non nega agli animali lo *status* di *pazienti*

morali. Pone però a difesa dei pazienti morali *umani* delle salvaguardie che nega possano valere nel caso degli animali. Su queste protezioni si appunta la critica di Regan, il quale mira a dimostrare che esse non costituiscono una valida tutela neppure per gli individui umani. Quali sono? Narveson così le sintetizza:

“Ci sono ragioni molto trasparenti per estendere l’ambito della moralità agli infanti ed agli handicappati mentali. Desideriamo estenderlo ai bambini in quanto pressoché tutti desideriamo vedere i nostri figli protetti, e, d’altro canto, non abbiamo nulla da guadagnare dalla possibilità di disporre a piacimento dei bambini altrui; [...] E se desideriamo che le persone mentalmente menomate in genere vengano rispettate, è perché anche noi potremmo diventare come loro; qui opera in noi anche il rispetto per i loro parenti che, diversamente da loro, sono razionali e nutrono per loro un interesse sentimentale.”

È evidente come la tutela conferita ai pazienti morali umani consista solamente in doveri *indiretti* degli agenti morali; ma soprattutto come la loro effettiva attuazione venga condizionata a motivi contingenti, casuali, se non addirittura fortuiti. *L’interesse sentimentale*, ad esempio, rende del tutto eventuale il dovere di tutelare questi pazienti: senza considerare che il

dato di fatto evidente che in molti casi esso appaia non solo scarso, ma drammaticamente assente.

Inoltre, una minoranza di *egoisti razionali*, di livello sociale ed economico eccellente potrebbe positivamente mettere in atto accordi per impedire che la maggioranza di *egoisti razionali* in condizioni di difficoltà e disagio permangano in tale situazione, senza poter neppure tentare di appropriarsi dei benefici dei primi; anzi, preordinando addirittura istituzioni e dinamiche sociali per impedire che ciò avvenga. In questo caso, gli egoisti razionali ricchi e potenti del primo gruppo, cosa avrebbero da temere e soprattutto, da rimproverarsi, alla luce della teoria di Narveson? Assolutamente nulla, essendo le loro scelte perfettamente in linea con quelle di egoisti razionali.

Regan così commenta:

“Il fatto che una posizione morale implichi la liceità morale di assetti simili costituisce una ragione molto forte per avanzare serie obiezioni nei suoi confronti.”³⁶

www.filosofiaambientale.it La teoria di Narveson, conclude quindi, non è in grado neanche di tutelare efficacemente gli agenti morali che siano egoisti razionali umani (ma svantaggiati); si mostra insignificante quando cerca di farlo per i pazienti

³⁶ T. Regan, *I diritti animali*, pag. 227.

morali umani; non può quindi essere un fondamento soddisfacente per l'esclusione degli animali dall'ambito della morale.

3.2.2 Il contrattualismo di John Rawls

Il *contrattualismo* di John Rawls³⁷ parrebbe riuscire ad evitare il rischio che degli egoisti razionali si accordino per creare o perpetrare assetti strutturalmente ingiusti; questo in effetti è il suo scopo.

Per far questo, Rawls ipotizza una *situazione originaria* in cui persone disincarnate, prima che il mondo sia costituito, si trovino a dover scegliere i principi di giustizia che dovranno valere in quel mondo in cui loro, un giorno, si troveranno ad esistere realmente. Essi non conoscono ciò che comporterà loro la *lotteria naturale* (salute, bellezza, ricchezza, oppure povertà, malattia, ecc.); non sanno neppure se saranno agenti o pazienti morali; sanno solo che saranno *esseri umani*.

In questo modo, pensa Rawls, essi sceglieranno i principi di giustizia che li tutelerebbero anche se

³⁷ Cfr. J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, trad. it., Feltrinelli, Milano, 2005.

dovessero nascere, o divenire svantaggiati: la selezione dei principi di giustizia sarà cioè imparziale.

La teoria è divenuta una delle più importanti e conosciute teorie filosofiche del XX secolo, ed indubbiamente pare possedere una veste di imparzialità e di obiettività in grado di fare chiarezza su molte delle questioni morali del nostro tempo.

Regan però la esamina approfonditamente, e vi scopre delle aporie e delle contraddizioni che la privano di molto del suo smalto iniziale. Soprattutto, e questa abbiamo visto è l'accusa fondamentale che egli muove a tutte le teorie dei doveri indiretti, non è in grado di offrire una valida difesa dei pazienti morali umani, se non al prezzo, appunto, di una intima incoerenza.

La *prima contraddizione* che vi rinviene è quella della irrisolta questione dell'esistenza, o meno, di doveri diretti di giustizia verso tutti gli esseri umani. Rawls si esprime infatti in termini contrastanti: "Io non ho sostenuto che la capacità di un senso di giustizia³⁸ è necessaria affinché ci sia dovuta giustizia"³⁹; ma *contra* scrive: "Sembra, in effetti, che non siamo obbligati a rendere giustizia in modo rigoroso alle creature che

³⁸ Ovverosia lo *status* di agente morale.

³⁹ Rawls, *op. cit.*, pag. 418.

mancano di queste capacità.”⁴⁰ Il secondo brano pare smentire le affermazioni del primo.

Regan, dall’esame del complesso dell’opera di Rawls, ritiene che sia da preferire l’interpretazione secondo cui avere il senso di giustizia - ossia essere agenti morali - rappresenti condizione necessaria e sufficiente per essere nel numero di coloro verso i quali sussistono doveri di giustizia.

Ma risolta questa prima difficoltà, si presenta subito una *seconda contraddizione* inerente proprio al trattamento morale da riservare agli animali. Rawls nega che sussistano doveri di giustizia nei confronti di essi. Però scrive: “Ma questo non vuol dire che non si abbiano obblighi di nessun tipo nei loro confronti. È sicuramente un male essere crudeli con gli animali e la distruzione di una intera specie può essere un danno gravissimo.”⁴¹ Pare quindi che, accanto al *dovere di giustizia* (riservato agli agenti morali) esista un *dovere di non essere crudeli*, di cui beneficerebbero anche gli animali: ed entrambi li definisce *doveri naturali*. Quando però discute dei doveri naturali, chiarisce che essi hanno valore tra le persone, in quanto “si instaurano fra tutti, considerati come persone morali eguali”⁴². Essendo ovvio che nella teoria di

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Rawls, *op. cit.*, pag. 418.

⁴² Rawls, *op. cit.*, pagg. 108-109.

Rawls gli animali non siano da considerarsi persone morali, che senso ha parlare di doveri naturali verso di essi? Oppure, se anche essi ne beneficiano, che senso ha dire che i doveri naturali si instaurano tra persone morali uguali?

Ancora a proposito di animali, ed a maggior ragione: i contraenti della posizione originaria fanno di sicuro solamente che saranno esseri umani, ed in nessun caso animali. Se i principi morali sono posti da questi, e funzionali ai loro interessi, vi è forse un principio morale ontologico 'altro' da applicare, e che prescrive di non essere crudele verso gli animali, oltre che quelli derivanti dalle loro contrattazioni? Da dove scaturisce il dovere di non essere crudeli?

Rawls in effetti scrive che "la capacità per i sentimenti di piacere e di sofferenza e per le forme di vita di cui sono capaci gli animali chiaramente ci impone"⁴³ dei doveri verso di loro: ma questo aumenta le nostre perplessità su un concetto di *giustizia* nata *esclusivamente* da un accordo tra uomini, accordo da cui gli animali sono stati, per principio, esclusi.

Ed ecco presentarsi la *terza contraddizione* che Regan individua nella teoria della giustizia di Rawls: l'esclusione degli animali dalla contrattazione originaria

⁴³ Rawls, *op. cit.*, pag. 418.

nasce dalla confusione tra essere *soggetti* delle norme morali, ed esserne *oggetto*. Se le norme elaborate dai contraenti originari tutelano i *pazienti morali*, in quanto anche i primi potrebbero trovarsi un giorno nella condizione dei secondi, perché ammettere il riconoscimento da parte loro di un *dovere naturale* apparentemente di origine non contrattualista, come quello di *non essere crudeli*, di cui non potranno mai avvantaggiarsi, visto che non capiterà mai loro di ritrovarsi animali?

E per finire, un'ultima e definitiva obiezione: i contraenti originari sanno che un giorno potranno ritrovarsi pazienti morali. In tale eventualità: essi saranno destinatari del dovere diretto di giustizia (ma in tale caso la sua applicazione si estenderebbe *oltre* il territorio degli agenti morali); oppure sanno destinatari di doveri indiretti (come gli animali con capacità né più né meno analoghe)?

Si torna all'argomento principe di Regan nella confutazione delle teorie dei doveri indiretti: tali teorie possono conservare la loro validità solo a prezzo della contraddizione logica (due pesi e due misure per pazienti morali analoghi) oppure dell'arbitrarietà morale (esclusione degli animali dal novero dei pazienti morali dovuta *solo* alla differenza di specie).

3.2.3 La teoria etica di Immanuel Kant

Kant a proposito degli animali formula esplicitamente una teoria dei doveri indiretti, perfettamente in linea con la sua dottrina morale. La questione che Tom Regan (ed altri filosofi) sollevano, è quella di stabilire se l'etica kantiana *tout court* sia coerente al suo interno ed adeguata all'esterno, o se essa non pervenga ad (inespresse) conclusioni arbitrarie o paradossali.

Ma procediamo con ordine.

La visione etica kantiana si incentra sul concetto di *autonomia*, ovvero: "Il concetto che ogni essere ragionevole deve considerarsi autore, in virtù delle massime della sua volontà, di una legislazione universale affinché possa, da questo punto di vista, giudicare se stesso e le sue azioni, [e che] conduce a un concetto assai fecondo che si connette a questo, cioè al concetto di un *regno dei fini*."⁴⁴

Gli individui che dispongono di tale autonomia sono per Kant *esseri ragionevoli* o, come diremmo con linguaggio moderno, *agenti morali*. La seconda formulazione dell'*imperativo categorico* impone di trattarli

⁴⁴ I. Kant, *Grundlegung zur Metaphisik der Sitten*, 1785, (ed. it., *Fondazione della metafisica dei costumi*, trad. di P. Chiodi, Laterza, Bari, 1988), pag. 66.

sempre come fini, e giammai come mezzi: “L'imperativo pratico sarà pertanto il seguente: *agisci in modo da trattare l'umanità, sia nella tua persona sia in quella di ogni altro, sempre anche come fine e mai semplicemente come mezzo.*”⁴⁵

Tutti gli altri esseri naturali, privi di ragione, sono cose: “Gli esseri la cui esistenza si fonda, anziché sulla nostra volontà, sulla natura, quando sono privi di ragione hanno solo un valore relativo, quello di *mezzi*, e prendono perciò il nome di *cose*; viceversa gli esseri ragionevoli prendono il nome di *persone*, perché la loro natura ne fa già fini in sé, ossia qualcosa che non può essere impiegato semplicemente come mezzo e limita perciò ogni arbitrio (ed è oggetto di rispetto).”⁴⁶

Gli animali dunque sono cose: ma, a voler essere coerenti, questo sarebbe lo status anche dei *pazienti morali umani*. Leggiamo Regan:

“Per mettere in luce più chiaramente l'infondatezza degli assunti di Kant, può riuscirci utile considerare quale sia, dati questi assunti, lo status morale dei pazienti morali *umani*. Per definizione, i pazienti morali umani non sono agenti morali e quindi, secondo i principi di Kant, non sono esseri razionali. Non essendo esseri razionali, non possono avere alcun valore in

⁴⁵ I. Kant, *op. cit.*, pag. 61.

⁴⁶ I Kant, *op. cit.*, pag. 60.

se stessi, ma, al contrario, vanno considerati alla stregua di cose, ossia come «semplici mezzi, [...] l'uomo essendo invece il fine». La conseguenza è che, direttamente nei loro confronti, noi non possiamo fare nulla di moralmente sbagliato. I nostri doveri verso di essi sono doveri verso gli esseri razionali. Così, io non faccio alcun torto morale *a un bambino* se continuo a tormentarlo per ore e ore. [...] Dovremo dire che non ho fatto nulla di male alla mia unica vittima? Ebbene, la posizione di Kant implica che la risposta affermativa, per quanto possa sembrare implausibile, è quella corretta.⁴⁷

Se a proposito dei pazienti morali umani, Kant sembra *coerente* ma *implausibile*; a proposito degli animali sembra *plausibile* ma *incoerente*.

Egli infatti scrive:

“Per quel che riguarda gli animali, essendo dei semplici mezzi, privi di una coscienza di sé, e l'uomo essendo invece il fine [...] non vi sono verso di essi doveri diretti, ma solo doveri che sono doveri indiretti verso l'umanità. Poiché gli animali posseggono una natura analoga a quella degli uomini, osservando dei doveri verso di essi osserviamo dei doveri verso l'umanità, promuovendo con ciò i doveri che la riguardano. [...] Chi perciò facesse uccidere il proprio cane, non essendo più questo in grado di guadagnarsi il pane, non agirebbe affatto contro i doveri riguardanti i cani, i quali sono sprovvisti di

⁴⁷ T. Regan, *I diritti animali*, pagg. 253-254.

giudizio, ma lederebbe nella loro intrinseca natura quella socievolezza e umanità, che occorre rispettare nella pratica dei doveri verso il genere umano. Per non distruggerla, l'uomo deve mostrare bontà di cuore verso gli animali, perchè chi usa essere crudele verso di essi è altrettanto insensibile verso gli uomini [mentre l'amore verso di essi è] destinato poi ad acquistare come suo termine l'uomo."⁴⁸

Il punto centrale dell'argomentazione dei doveri indiretti - doveri indiretti *verso l'umanità*, non verso gli esseri che sono cose, giova ripeterlo - di Kant a proposito degli animali, è che non bisogna essere crudeli verso di essi perchè ciò rischierebbe di renderci crudeli verso gli esseri umani. Ma perchè tale ricostruzione causale sia plausibile, bisogna supporre che gli animali (ed i pazienti morali in genere) possano soffrire come gli agenti morali umani e che possano esprimere la propria angoscia con comportamenti simili a quelli che hanno gli agenti morali quando li si fa soffrire. Ma se i comportamenti degli uni e degli altri sono simili, è ragionevole ritenere che lo siano anche le loro sofferenze. Se ciò è vero, e se far soffrire un agente morale significa violare un dovere diretto verso di lui, perchè far soffrire un paziente morale non dovrebbe rappresentare anch'esso la violazione di un dovere diretto

⁴⁸ I. Kant, *Dei doveri verso gli animali e gli spiriti*, in *Lezioni di etica*, trad. it., Laterza, Bari, 1971, pagg. 273-274.

verso di esso? Cosa c'entrano in questo caso categorie quali l'autonomia o la ragionevolezza? Quel che conta dovrebbe essere la loro comune capacità di provare sofferenza; (anche) in questo caso ciò che li avvicina dovrebbe essere moralmente più rilevante di ciò che li differenzia.

Anche la teoria di Kant – a parere di Regan – cade sulla questione dei pazienti morali, in quanto:

“[...] il dilemma che gli [a Kant] tocca affrontare: o considerare i pazienti morali umani come fine a se stessi – e, in questo caso, essere agenti morali non è condizione necessaria (ma, caso mai, sufficiente) per essere fine a se stessi – oppure considerare questi umani come cose dotate «solo di un valore relativo».”⁴⁹

Ma il filosofo Tom Regan non rinviene tracce della soluzione di questo dilemma nelle opere del collega Immanuel Kant.

www.filosofia-ambientale.it

⁴⁹ T. Regan, *I diritti animali*, pag. 255.

3.2.4 Arbitrarietà morale e principio del danno

Al termine della sua analisi delle più rappresentative teorie dei doveri indiretti, Regan trae la conclusione che tutte, non ammettendo l'esistenza di doveri diretti nei confronti dei pazienti morali, peccano di *arbitrarietà morale*. Egli dimostra la sua tesi attraverso la confutazione dell'antitesi:⁵⁰ perché i pazienti morali venissero legittimamente esclusi dall'ambito della tutela morale diretta, bisognerebbe dimostrare che essi non possano venire danneggiati *direttamente*. Ma questa tesi crolla, non appena la si sottoponga ad un qualsiasi criterio di verifica.

Regan si sente quindi autorizzato a stabilire il *principio del danno*: noi abbiamo il dovere diretto *prima facie* di non danneggiare né gli agenti morali, né i pazienti morali.

Ma le teorie dei doveri indiretti si sono mostrate tutte inadeguate nel formulare una concezione corretta e nell'offrire una valida difesa dei pazienti morali umani (*a fortiori* dei pazienti morali non umani); come tali sono tutte da respingere come inaccettabili nella scelta di un valido criterio di azione morale.

⁵⁰ È la dimostrazione *elenctica*.

Resta quindi da verificare se questo criterio possa essere offerto dalle teorie che ammettono l'esistenza di doveri *diretti* verso i pazienti morali.

3.3 Teorie dei doveri diretti

Le teorie dei doveri diretti vengono così definite perché per l'appunto riconoscono che i doveri che abbiamo verso i pazienti morali sono doveri diretti nei loro confronti, e non doveri indiretti verso gli agenti morali. In altre parole: abbiamo il dovere diretto nei confronti di un bambino di non torturarlo (anche se egli è soltanto un paziente morale); e non il dovere indiretto di non far soffrire in tal modo i suoi genitori (che sono agenti morali).

Tali teorie ritengono che sia possibile fornire una spiegazione adeguata dei *doveri diretti verso i pazienti morali* senza dover necessariamente ammettere una teoria dei *diritti dei pazienti morali*. Tom Regan nega decisamente questa possibilità, e su questo elemento struttura la sua critica delle teorie dei doveri diretti. Pensa che questa confutazione sia preliminare e necessaria alla esposizione della propria teoria, che

sarebbe più appropriato definire dei *diritti dei pazienti morali*, e non dei *diritti animali*.

Le più significative teorie dei doveri diretti sono:

- ❖ la teoria della crudeltà e della bontà
- ❖ l'utilitarismo

Vediamo ora la critica di Regan a queste teorie.

3.3.1 Teorie della crudeltà e della bontà

La *teoria della crudeltà* afferma che nei confronti dei pazienti morali abbiamo il dovere diretto di non essere crudeli.

Regan osserva che si può manifestare crudeltà in molti modi: mediante un comportamento attivo (ad es. torturando la vittima) od omissivo (ad es. lasciandola morire di fame); preordinando una serie di eventi al fine di causare dolore e sofferenza, oppure restandosene indifferenti a questi, quando si potrebbe intervenire senza alcun rischio personale.

Tutti questi comportamenti diversi sono però accomunati da un identico atteggiamento mentale: ed è appunto in questo che consiste la crudeltà; in uno *stato*

mentale dell'individuo, più che nelle sue conseguenze pratiche.

Ma questo è esattamente il motivo per cui Regan ritiene che la teoria della crudeltà sia assolutamente inadeguata a fornire un valido criterio di valutazione morale.

Una teoria etica giudica le azioni degli individui, non le loro motivazioni interne: altrimenti ci si vedrebbe costretti nell'ambito del relativismo e/o del soggettivismo più assoluti, e non sarebbe possibile alcuna norma oggettiva di valutazione morale.

Un discorso analogo Regan porta avanti nei confronti della *teoria della bontà*, ovvero della concezione secondo cui nei confronti dei pazienti morali abbiamo il dovere diretto di essere buoni.

Con però un'ulteriore difficoltà rispetto a quella già offerta dalla teoria della crudeltà: la bontà è per sua natura superogatoria, non dovuta. Parlare di un'etica fondata sul dovere di essere buoni è per Regan una *contradictio in terminis*.

I doveri diretti nei confronti dei pazienti morali, prescritti dalle teorie della crudeltà e della bontà non hanno quindi un solido fondamento argomentativo, e così come essi vengono concepiti sarebbero assolutamente inefficaci ad offrire ad essi una tutela reale.

Vediamo se quelli previsti da un'altra teoria dei doveri diretti – l'utilitarismo dell'atto – siano più giustificati logicamente, e quindi più efficaci all'atto pratico.

3.3.2 L'utilitarismo

Se il difetto principale delle teorie della crudeltà e della bontà è quello di cercare di costruire un'etica basandosi sugli stati psichici interni degli agenti, l'utilitarismo pare l'antidoto esatto di questa pretesa, in quanto delle azioni prende in considerazione esclusivamente le conseguenze.

Di esso esistono varie forme, ma tutte accomunate – come abbiamo visto – dal considerare eticamente obbligatoria quell'azione che produca gli effetti migliori per i soggetti che abbiano a risentirne.

L'utilitarismo ritiene che gli agenti morali abbiano dei doveri diretti nei confronti dei pazienti morali, mentre si mostra del tutto scettico sul tema dei diritti, sia dei primi che dei secondi.

Jeremy Bentham, che ha dato ad esso la sua formulazione moderna, rimasta sostanzialmente

canonica, definisce i diritti “sciocchezze sui trampoli”⁵¹; e Singer lo segue da presso, definendoli una “concessione alla retorica morale popolare”⁵².

La critica di Tom Regan all'utilitarismo si articola in due fasi: nella prima discute l'utilitarismo *edonistico* o *classico*, nella seconda quello *delle preferenze* o *degli interessi* di Peter Singer.

Come si è già visto, nell'utilitarismo edonistico la moralità di un'azione è direttamente proporzionale alla sua capacità di realizzare un saldo maggiore di piacere per tutti i soggetti che risentiranno dei suoi effetti: contano i piaceri e/o i dolori di tutti gli individui coinvolti, e contano nella stessa misura: l'utilitarismo ha quindi natura aggregativa ed ugualitaria.

La prospettiva offerta dall'utilitarismo pare particolarmente allettante per chi sostiene un ampliamento degli orizzonti etici, perché esso rende tutte le creature *senzienti* membri della comunità morale: se un essere soffre, non può esserci ragione morale per rifiutarsi di prendere in considerazione la sua sofferenza, scriverà Singer.

⁵¹ Cfr. J. Bentham, *Anarchical Fallacies*, in *The Works of Jeremy Bentham*, vol. II, pag. 501.

⁵² Cfr. P. Singer, *All Animals Are Equal*.

Regan però con la sua critica intende dimostrare come l'etica utilitaristica, qualora effettivamente posta in essere, potrebbe indurre in realtà ad azioni dagli effetti raccapriccianti, secondo il nostro comune modo di sentire.

Prendiamo ad esempio in considerazione il caso dell'uccisione degli agenti e dei pazienti morali.

L'uccisione di un qualsiasi agente morale, per un utilitarista che volesse essere coerente, dovrebbe risultare non solo lecita, ma addirittura doverosa, se valesse a realizzare un saldo positivo di piaceri per i soggetti interessati. Anche il supplizio capitale di un individuo innocente potrebbe risultare utile se valesse come deterrente contro la commissione di ulteriori, successivi crimini e le conseguenze dolorose a questi connesse.

A *fortiori* sarebbe possibile uccidere qualsiasi paziente morale (individui in coma, anziani dementi, bambini, ecc.) per qualsiasi futile motivo, purché la loro morte risultasse vantaggiosa per i superstiti⁵³.

Conseguenze simili, scrive Regan, sono esecrabili, e la teoria morale che le sostiene (o che le sosterrrebbe se venisse realmente applicata) non può venir presa in considerazione come teoria etica da propugnare.

⁵³ Bentham, ad esempio, descrisse l'infanticidio come un atto "la cui natura non dà la minima inquietudine alla più pavida delle immaginazioni". [J. Bentham, *A Theory of Legislation*].

Le cose, a parer suo, non vanno meglio neppure con l'utilitarismo *delle preferenze o degli interessi* di Peter Singer: il quale, effettivamente, pare escogitato proprio per ovviare agli esiti incredibili di cui sopra. Secondo tale versione dell'utilitarismo, le "conseguenze migliori" che dobbiamo cercare di produrre con il nostro agire morale, sono quelle che favoriscono gli interessi (cioè i desideri o le preferenze) degli individui che ne risentono.

Rispetto al problema della soppressione della vita, ad esempio, nei confronti degli agenti morali abbiamo il dovere diretto di non ucciderli, perché essi hanno la preferenza di continuare a vivere. Ma anche nei confronti dei pazienti morali abbiamo il dovere diretto di non ucciderli perché, anche qualora fossero incapaci di averne la preferenza, avrebbero certamente l'interesse di continuare a vivere.

La semplicità di questa impostazione mostra però – a parere di Regan – tutta la sua inconsistenza nel momento in cui bisogna procedere alla valutazione comparativa di interessi antagonisti. Per poter far questo, infatti, è lo stesso Singer ad introdurre nella sua teoria il *principio dell'uguale valutazione degli interessi*: ma per Regan tale principio non può trovare assolutamente posto in una impostazione di tipo utilitaristico. Vediamo perché.

In un sistema utilitaristico l'uguaglianza non può essere un *principio morale fondamentale sostantivo* - come lo ritiene Singer - perché esso dovrebbe essere o *logico* (cioè *inderivato*) oppure *non logico* (cioè *derivato*). Ma non può essere *inderivato* perché l'utilitarismo come unico principio *inderivato* postula quello dell'utilità; né può essere *derivato*, perché si dovrebbe derivarlo, appunto, dall'utilità. Or dunque, se il fine dell'utilità è il saldo aggregativo di effetti positivi per il maggior numero di individui interessati - *il maggior bene per il maggior numero*, secondo la formula classica - questo in alcuni casi si otterrebbe proprio non considerando uguali gli interessi in questione. L'unica considerazione equa di un interesse è quella *soggettiva*: gli interessi non sono astratti, ma sono tali proprio per degli individui particolari: nel momento in cui li si valuta in maniera oggettiva, si stravolge completamente la loro nozione. Ma una valutazione *uguale* di interessi differenti può essere operata solo valutandoli in astratto, al costo però di un loro radicale stravolgimento.

L'uguale considerazione degli interessi non può essere però neppure considerato un *principio morale formale*, perché in questo caso esso dovrebbe essere un requisito posseduto da tutti i principi morali sostantivi. Ciò ci porterebbe, ad esempio, a privare della qualità di principio morale addirittura l'imperativo categorico di

Kant, che strutturalmente prescinde da qualsiasi considerazione degli interessi.

L'ultima possibilità per far rientrare il criterio dell'uguaglianza in una impostazione utilitaristica, rimane quella di considerarla un *principio morale formale condizionale*, cioè un principio che diviene operativo solo se ricorrono certe condizioni. Nell'utilitarismo tale condizione sarebbe quella della reciprocità di considerazione degli interessi, che ci porterebbe appunto all'uguaglianza condizionale: se voglio che gli altri tengano conto dei miei interessi e li valutino equamente, e se intendo assumere il punto di vista morale, allora debbo impegnarmi a tener conto degli interessi di tutti gli individui coinvolti, ed a valutarli in egual misura. Questa è la posizione di Singer, il quale afferma che la posizione utilitarista è minimale, un primo gradino che si raggiunge universalizzando le procedure di decisione autointeressata.

Ma è tutto questo impianto ad apparire a Regan aprioristico e postulatorio. Arriviamo all'unica forma di uguaglianza compatibile con l'utilitarismo – l'*uguaglianza formale condizionale* – se partiamo dal presupposto che voglio che i miei interessi siano rispettati. Ma in etica si può partire da altri presupposti che non siano la considerazione dei propri interessi, come ad esempio dimostrano Kant e la teoria dei diritti: e venendo meno il

principio dell'uguale considerazione degli interessi, l'utilitarismo della preferenza di Peter Singer si mostra privo di fondamenti teorici, al pari di quello classico.

La fragilità teoretica dell'impostazione utilitaristica in generale – e singeriana in particolare – viene evidenziata da Regan prendendo in considerazione la loro risposta ad una questione morale concreta: quella del vegetarianesimo. Singer, com'è noto, sostiene l'obbligo morale della scelta vegetariana, in quanto l'alimentazione carnea fa prevalere il piacere gastronomico degli umani sul diritto ad esistere degli animali macellati. Regan vi nota due contraddizioni: l'accento ad una sorta di diritto alla vita che possiederebbero gli esseri senzienti (diritto che non dovrebbe trovar posto nell'ottica di Singer); e la omessa considerazione degli interessi collaterali di tutti gli addetti all'industria dell'allevamento degli animali (che al contrario dovrebbe essere presa in considerazione da un utilitarista della preferenza o degli interessi).

In conclusione, pur ribadendo il proprio apprezzamento a Singer per la sua visione etica, che ha avuto per prima ai giorni nostri il merito di contestare il disimpegno morale nei confronti delle specie animali, Regan ritiene che essa non sia sostenibile né da un punto di vista teoretico né da un punto di vista pratico.

4. I DIRITTI DEI PAZIENTI MORALI

In *Destra e Sinistra*, Norberto Bobbio scrive:

“E che dire del nuovo atteggiamento verso gli animali? Dibattiti sempre più frequenti ed estesi, riguardanti la liceità della caccia, i limiti della vivisezione, la protezione di specie animali diventate sempre più rare, il vegetarianesimo, che cosa rappresentano se non avvisaglie di una possibile estensione del principio di eguaglianza al di là addirittura dei confini del genere umano, un'estensione fondata sulla consapevolezza che gli animali sono uguali a noi uomini per lo meno nella capacità di soffrire?”

Si capisce che per cogliere il senso di questo grandioso movimento storico, occorre alzare la testa dalle schermaglie quotidiane e guardare più in alto e più lontano.”⁵⁴

Questo brano potrebbe rappresentare un'efficace sintesi del progetto che sottende ed organizza tutta la ricerca filosofica di Tom Regan: estendere agli animali non umani (o per lo meno ad alcuni di essi, come si specificherà in seguito) quei *diritti morali* che nella tradizione sono stati ritenuti appannaggio esclusivo della specie umana.

⁵⁴ N. Bobbio, *Destra e Sinistra. Ragioni e significati di una distinzione politica*, Roma, Donzelli editore, 1994, pag. 90.

Regan si pone proprio nel solco delle idee che hanno dato origine alle *teorie dei diritti (umani)*, e scrive che:

“[...] non è in alcun modo possibile sostenere la causa del riconoscimento dei diritti degli animali senza sostenere la causa dei diritti degli esseri umani, [...]”⁵⁵

4.1 Il postulato del valore inerente, il criterio del “soggetto-di-una-vita”, il principio del rispetto

Parlare di diritti vuol dire essere già entrati nel territorio della *giustizia*, e delle problematiche ad essa connesse.

Problematiche estremamente complesse, ma che possono essere preliminarmente e sostanzialmente suddivise nella definizione di un criterio *formale* di giustizia, e nella individuazione di un criterio *sostanziale* di giustizia.

Definizione di un criterio formale, innanzitutto. Regan, radicalmente ostile a qualsiasi concezione utilitaristica e/o perfezionistica della giustizia, ritiene che l'unica formulazione teoreticamente ed eticamente

⁵⁵ T. Regan, *I diritti animali*, pag. 20.

legittima di essa, sia quella che indica come *uguaglianza degli individui*.

Essa implica l'idea che certi individui abbiano in sé uno specifico tipo di valore, che definisce *valore inerente*.

È il *postulato del valore inerente*:

“Non ci si può chiedere a che cosa equivalga il valore inerente di un individuo. Il valore inerente [...] non equivale ad alcuna somma di valori intrinseci, né a quelli delle esperienze di quell'individuo stesso né al totale dei valori intrinseci delle esperienze di tutti gli altri [...]. Considerare gli agenti [ed i pazienti] morali come dotati di un valore inerente significa considerarli non meri ricettacoli di ciò che ha valore intrinseco, ma qualcosa di diverso e superiore. Essi possiedono un valore autonomo che è distinto, irriducibile e incommensurabile rispetto ai valori di quelle esperienze che, come ricettacoli, hanno o subiscono.”⁵⁶

Tale valore inerente è innanzitutto posseduto da tutti gli agenti morali, e posseduto in egual misura. Esso infatti non può esser guadagnato né perso, aumentato o diminuito dal comportamento dell'agente morale stesso, né dall'interesse o dall'utile altrui. È un requisito strutturalmente – potremmo dire *ontologicamente* –

⁵⁶ T. Regan, *I diritti animali*, pagg. 322-323.

appartenente all'agente morale, per il solo fatto di essere tale.

Ma proprio per il fatto di essere esso svincolato e sciolto da qualsiasi capacità o comportamento del soggetto cui inerisce:

“[...] se postuliamo il valore inerente degli agenti morali, non possiamo negare tale valore ai pazienti morali se non in modo arbitrario. [...] Pertanto, *tutti* gli individui che possiedono valore inerente lo possiedono in misura uguale, siano essi agenti o pazienti morali. [...] Quello di valore inerente è quindi un concetto *categoriale*, qualcosa che o si ha o non si ha. Non ci sono possibilità intermedie. Tutti gli individui che sono dotati di tale valore, inoltre, lo possiedono in misura uguale: il possesso del valore inerente non ammette gradi.”⁵⁷

Ad onor del vero, va detto che in una fase precedente della propria riflessione etica, Tom Regan aveva affermato una differenza di vari gradi di valore inerente (ad es. tra agenti e pazienti morali). Ma in seguito ha respinto queste sue affermazioni, per il fatto che esse implicitamente configurerebbero una concezione perfezionistica della giustizia, che egli assolutamente non ammette.

⁵⁷ T. Regan, *I diritti animali*, pagg. 327-328.

Se il postulato del valore inerente non ammette quindi al suo interno scale o graduazioni, risulta però indispensabile individuare un criterio che distingua *tutti* gli individui che possiedono un valore inerente da tutti quelli che non lo possiedono. Tale criterio è indicato da Regan in quello del «soggetto-di-una-vita».

Egli così ne parla:

“Perché un individuo sia soggetto-di-una-vita, nel senso in cui questa espressione verrà usata qui, non basta né che sia un essere vivente, né che sia semplicemente un essere cosciente; occorre che abbia una vita con le caratteristiche su cui ci siamo soffermati nei capitoli iniziali: gli individui, cioè, sono soggetti-di-una-vita se hanno credenze e desideri, percezione, memoria, senso del futuro (anche del proprio futuro), una vita emozionale, nonché sentimenti di piacere e dolore, interessi-preferenze e interessi-benessere, capacità di dare inizio all’azione in vista della gratificazione dei propri desideri e del conseguimento dei propri obiettivi, identità psicofisica nel tempo, e benessere individuale nel senso che la loro esperienza di vita è per loro positiva o negativa in termini logicamente indipendenti dalle loro utilità per altri e dal loro essere oggetto di interesse per chiunque altro. Coloro che soddisfano il criterio del soggetto-di-una-vita possiedono uno specifico tipo di valore – il valore inerente – e non vanno né considerati né trattati come meri ricettacoli.”⁵⁸

⁵⁸ T. Regan, *I diritti animali*, pagg. 331-332.

Regan chiarisce che il criterio del soggetto-di-una-vita indica una condizione sufficiente, ma non necessaria, all'attribuzione di valore inerente ad un individuo, al fine di rendere tale attribuzione intelligibile e non arbitraria.

Potrebbero infatti esserci individui che possiedano valore inerente, pur non essendo soggetti-di-una-vita: gli individui in stato di coma irreversibile o di vita meramente vegetativa, i bambini cerebrolesi, gli animali che non siano mammiferi di almeno un anno – solo per citare alcuni esempi – non soddisfano i requisiti del soggetto-di-una-vita, e come tali non possono essere reputati pazienti morali in senso proprio. Ciò non vieta che anch'essi potrebbero avere valore inerente, e come tali potrebbero venir fatti rientrare nella categoria dei pazienti morali in senso proprio. Regan afferma però che risulta estremamente difficile, da un punto di vista speculativo, fornire un fondamento logico per questa inclusione: anche se reputa la questione del tutto aperta.

La concezione che attribuisce a *certi* individui un *uguale* valore inerente è infatti un postulato, cioè un assunto teoretico, che potrebbe venir scalzato da altri assunti teoretici, qualora reperiti.

Se il postulato del valore inerente ed il criterio del soggetto-di-una-vita ci hanno fornito la definizione di un

criterio formale di giustizia, resta la necessità dell'individuazione di un criterio sostanziale della stessa: indicati i soggetti verso cui si deve giustizia, resta da definire *cosa* si debba come giusto.

Nella ricerca di un criterio *sostanziale* di giustizia, Regan parte dalla considerazione che se gli individui hanno uguale valore inerente, qualsiasi principio che individui e definisca quale trattamento dobbiamo riservare loro, per ragioni di giustizia debba tener conto del loro uguale valore.

Perviene così alla formulazione del *principio del rispetto*:

“[...] dobbiamo trattare gli individui dotati di valore inerente in modi che rispettino il loro valore inerente. [...] Siano essi agenti o pazienti morali, noi li dobbiamo trattare in modi rispettosi del loro uguale valore inerente.”⁵⁹

Regan determina e precisa anche *quale rispetto* esiga tale valore; ovvero sia il modo in cui concretamente bisogna porsi nei confronti degli individui dotati di valore inerente.

Innanzitutto, non bisogna mai considerarli come *mezzi*, come se il loro valore dipendesse dalla loro utilità in ordine agli interessi di altri. Regan, in sostanza,

⁵⁹ T. Regan, *I diritti animali*, pag. 338.

estende ad essi l'applicazione dell'imperativo categorico che Kant aveva riservato alle persone.

In secondo luogo, il loro valore può esigere che, in particolari circostanze, tali individui abbiano diritto al nostro *soccorso*. La giustizia infatti non consiste solo nel non danneggiare, ma nel non rimanere indifferenti di fronte al danneggiamento operato da altri.

Infine, l'interpretazione della giustizia in termini di rispetto, esclude, strutturalmente e preventivamente, la possibilità di pervenire a qualsiasi *operazione computativa e distributiva* di conseguenze ottimali tra individui dotati di valore inerente: tali soggetti vanno trattati con rispetto sempre, anche nei casi in cui non farlo arrecherebbe vantaggio ad altri individui.

Ma perché scegliere proprio la concezione formale della giustizia espressa dal principio del rispetto? Regan non può sfuggire a questa domanda, né vi si sottrae.

Egli sostiene la validità del principio del rispetto perché lo ritiene l'unico in grado di dar ragione, e quindi coesistere, con le nostre intuizioni riflessive (o credenze consolidate che dir si voglia) in tema di danneggiamento di agenti e pazienti morali.

Tutte le altre spiegazioni della vita etica che prescindono dal postulato del valore inerente e dal principio del rispetto risultano inadeguate, perché non

danno ragione della nostra convinzione che non sia lecito infliggere dolore, sofferenza o morte né agli agenti morali (come concepire l'utilitarismo, in vista di conseguenze più utili) e neppure ai pazienti morali (come potrebbero tollerare Rawls e Kant, avendoli esclusi dalla comunità etica): e questo per un dovere diretto, e non indiretto, nei loro confronti.

Agenti e pazienti morali, invece, sono sicuramente in grado di sperimentare un'esperienza di benessere propria.

Per cui, conseguenza diretta del principio del rispetto è il *principio del danno*:

“Noi abbiamo, insomma, il dovere diretto *prima facie* di non danneggiare gli individui in grado di sperimentare il benessere, che è esattamente quanto afferma il principio del danno. [...] anche nei casi (ammesso che ve ne siano) in cui può essere giustificato danneggiare degli individui, non si deve contravvenire al requisito del giusto trattamento posto dal principio del rispetto.”⁶⁰

www.filosofia-ambientale.it

Il principio del rispetto ci fornisce però una dimensione esclusivamente negativa del nostro rapportarci ad agenti e pazienti morali come una soglia

⁶⁰ T. Regan, *I diritti animali*, pag. 356.

da attraversare necessariamente, ma sulla quale non ci si possa fermare. Per continuare la metafora, Regan ritiene che lo spazio nel quale essa ci introduca sia quello dei diritti dei pazienti morali – umani e non umani -; ed è lo spazio che cerca di individuare e definire nel prosieguo della sua opera.

4.2 La teoria dei diritti (dei pazienti morali)

Affrontando il tema dei *diritti morali*, per Regan la prima puntualizzazione che va fatta è quella della loro distinzione dai diritti giuridici.

A differenza dei diritti giuridici, i diritti morali infatti sono infatti.

1. innati, cioè non dovuti allo specifico atto creativo di un legislatore;
2. universali, cioè posseduti da tutti i soggetti che si trovino in una determinata condizione;
3. uguali, cioè posseduti da essi in maniera identica.

In sintesi, avere dei diritti morali – indipendentemente da loro essere riconosciuti da uno specifico ordinamento giuridico, e tutelati da esso mediante precetti legali – vuol dire avere una valida pretesa, nei confronti di qualcuno ad esigere un

trattamento che è dovuto: ai diritti morali corrispondono quindi doveri morali.

Regan concepisce quindi i diritti morali in termini di *pretese valide* cui corrispondono dei doveri, pretese esigibili anche (in caso di impossibilità del loro titolare) da terzi interessati a farlo.

Ma coloro che sono vincolati al rispetto di tali diritti morali, e delle relative pretese, vi sono obbligati da un dovere acquisito, o da un dovere non acquisito? I diritti morali cioè, sono diritti *non acquisiti* (o *fondamentali*), o diritti *acquisiti* (cioè *non fondamentali*)?

Anche gli esponenti di una concezione contrattualista della morale (ad esempio Rawls) considerano il più fondamentale tra i doveri morali – il *dovere di giustizia* – un dovere non acquisito.

E poiché il dovere di giustizia non è un dovere acquisito, il diritto corrispondente – il *diritto ad un trattamento giusto* – va considerato necessariamente un diritto non acquisito, cioè un diritto fondamentale.

Ma quale tipo di trattamento è quello a cui si ha diritto?

www.filosofia-ambientale.it

4.2.1 Il principio del rispetto

Gli individui che hanno un valore inerente, cioè i soggetti-di-una-vita, hanno diritto ad un trattamento che, per l'appunto, rispetti il loro valore inerente: e ne hanno diritto in egual misura. Questo è il *principio del rispetto*: nella teoria di Regan esso è il principio normativo fondamentale, che la sorregge tutta.

Tale principio risulta di agevole accettazione, un principio quasi tautologico, tranne che (per alcuni) nella parte in cui esso prescrive un uguale rispetto per agenti e pazienti morali (animali compresi), uguaglianza basata sul loro possesso di un uguale valore inerente.⁶¹ Trattare gli animali con rispetto non è quindi un atto di bontà, ma di giustizia.

Questo risulta in contrasto con le nostre credenze consolidate, e per tale motivo Regan deve prolungarsi maggiormente nella sua dimostrazione.

L'obiezione più forte a questa concezione è quella, ad esempio sostenuta da Ross, che quand'anche gli animali avessero in abstracto una pretesa ad essere

www.filosofia-ambientale.it

⁶¹ Il possesso di un "uguale valore inerente" da parte dei pazienti morali umani e non umani, è stato già sostenuto da Regan. *Vedi sopra.*

trattati con giustizia, in concreto tale pretesa non sussisterebbe, in quanto incapaci di rivendicarla.⁶²

Ma Regan sostiene che *non essere in grado di avanzare* una pretesa non vuol dire *non averla*: avere una pretesa vuol dire possedere un certo tipo di status morale, e questo status lo si può avere senza pretenderlo, e perfino senza essere in grado di pretenderlo.

Il diritto positivo ad esempio, ha da sempre riconosciuto diritti giuridici anche ad individui incapaci di esigerli, e persino di esserne consapevoli, per minorità e/o minorazione. In tali casi, anzi, il dovere di tutelare e proteggere questi soggetti ricade sugli altri membri della comunità in maniera ancora più cogente e pervasiva.

Il diritto degli agenti e dei pazienti morali innocenti ad essere trattati con il rispetto esigito dal loro possesso di valore inerente è sì un diritto morale fondamentale, ma non un *diritto assoluto*. Sussistono infatti casi in cui è lo stesso ideale di giustizia a richiedere il sacrificio dei diritti di alcuni soggetti nell'interesse di quelli di altri.

In tali eventualità la teoria dei diritti ricusa l'adozione del principio *di minimizzazione del danno* (di

www.filosofia-ambientale.it

⁶² “Poiché, in generale, per diritto intendiamo ciò che si può giustamente pretendere, probabilmente dovremo dire che gli animali non hanno diritti, non perché la loro pretesa di essere trattati con umanità, qualora la avanzassero, non sarebbe giusta, ma perché non sono in grado di avanzarla.” [W.D. Ross, *The Right and the Good*, pag. 50].

ispirazione consequenzialista), e prescrive l'adozione di quelli *di minimizzazione delle violazioni, e del più svantaggiato*. Vediamo il perché.

Il principio di minimizzazione del danno afferma che dobbiamo agire in modo da minimizzare il saldo aggregativo del danno arrecato ad individui innocenti. La sua inaccettabilità, secondo Regan, risiede nel suo carattere aggregativo: una quantità numerosissima di danni anche irrilevanti ma spalmati su un numero elevatissimo di individui, configurerebbe un danno quantitativamente maggiore di quello inflitto ad un solo individuo, anche se questo rappresentasse per lui una autentica catastrofe. Ma questo è in contrasto con le nostre credenze ponderate, e ciò avviene per il solito motivo che tale criterio considera gli individui come meri ricettacoli di esperienze positive e/o negative.

Per cui, secondo Regan, nel caso in cui - al fine di prevenire danni maggiori - ci si veda costretti a danneggiare individui innocenti, venendo meno in tal modo al principio del rispetto, lo si può fare solo ed esclusivamente attenendosi ai principi di minimizzazione delle violazioni e del più svantaggiato.

4.2.2 I principi di minimizzazione delle violazioni e del più svantaggiato

Quando, nella prevedibilità del verificarsi di danni alternativi, ci si trovi nella necessità di decidere quali cercare di evitare, è necessario precedere innanzitutto alla loro comparazione.

Due danni sono *equiparabili* quando ledono in misura uguale il benessere di un individuo o quello di due o più individui. Danni *prima facie* dello stesso tipo, ma esperiti da soggetti o in circostanze diverse, possono non essere equiparabili.

Il *principio di minimizzazione delle violazioni* si riferisce all'ipotesi di danni equiparabili. Esso prescrive che, a parte considerazioni speciali, quando dobbiamo scegliere tra violare i diritti di molti individui innocenti e quelli di pochi individui innocenti, e quando ciascuno verrà danneggiato in modo equiparabile, dobbiamo scegliere di violare i diritti dei pochi. Esso ci impone di minimizzare il numero dei diritti calpestati, ma di farlo a condizione che i danni siano equiparabili.

Il *principio del più svantaggiato* si riferisce invece ai casi di danni non equiparabili. Esso ci impone di calpestare i diritti anche di molti individui, piuttosto che

quelli di pochi, se alla fine la condizione di quest'ultimi risultasse peggiore. È l'entità reale del danno che incombe su ciascun soggetto dei due gruppi, e non la loro semplice somma, a stabilire quale diritto debba prevalere.

In sintesi, la teoria dei diritti nega che sia possibile determinare cosa sia moralmente giusto o ingiusto semplicemente stabilendo quale atto produrrà le migliori conseguenze, calcolate in maniera *aggregativa*, cioè meramente quantitativa. Ma il fatto che la rilevanza morale delle conseguenze sia meramente parassitaria rispetto all'individuazione dei principi morali, non vuol dire che esse siano considerate irrilevanti, ed escluse dal computo etico.

La teoria dei diritti parimenti nega la rilevanza degli *effetti collaterali* nella determinazione dei casi in cui si possa violare il diritto degli innocenti a venir danneggiati. Regan sostiene che tale teoria sia il miglior baluardo che ci sia dato di rinvenire, al giorno d'oggi, contro le forme di discriminazione: ottiche deformate, quali ad esempio il razzismo, hanno infatti sempre sostenuto che fosse lecito calpestare i diritti di individui incolpevoli perché ciò avrebbe portato ad esiti, *tutto sommato*, migliori.

A questo punto, la ricognizione della teoria dei diritti di Tom Regan e del principio su cui essa si fonda – il *principio del rispetto del valore inerente dei soggetti-di-una-vita* – può considerarsi conclusa.

Resta da sottolineare un ultimo punto: Regan precisa ancora una volta espressamente che il criterio del soggetto-di-una-vita è condizione sufficiente, ma non necessaria, per essere considerati possessori di valore inerente. Feti umani, individui in stato vegetativo, qualsiasi essere vivente meramente sensibile, ecc. potrebbe avere valore inerente: come detto la ricerca, su questo punto, è ancora tutta da effettuare.

Il fatto che egli sia arrivato solo al punto di attribuire diritti morali ai soggetti-di-una-vita non implica affatto – dichiara fermamente – che *degli altri* sia lecito fare ciò che si voglia:

“[...] da ciò non segue che la teoria dei diritti implichi la nostra libertà di far loro tutto ciò che vogliamo. Tale teoria sostiene una prospettiva che favorisce la creazione di un clima morale in cui i diritti degli individui vengano presi veramente sul serio; [...]”⁶³

Per finire, affermare che la teoria dei diritti è aperta sul problema del valore inerente degli individui

⁶³ T. Regan, *I diritti animali*, pag. 429.

che non siano soggetti-di-una-vita, vuol dire che essa è disposta a lasciare aperto il problema della possibile derivazione del suo principio fondamentale, il principio del rispetto.

Essa si limita da affermare – questo sì, con forza – che nessuna valida teoria etica possa assolutamente prescindere.

È ora possibile prendere in esame le implicazioni che da tale teoria derivano riguardo al trattamento dei *pazienti morali non umani*, ovvero dei *mammiferi di almeno un anno di età*.

5. IMPLICAZIONI DELLA TEORIA DEI DIRITTI

Nella Prefazione de *I diritti animali*, Tom Regan scrive che iniziando a scriverla, la sua speranza era quella di riuscire a fornire “una trattazione che fornisse una base filosofica al movimento per i diritti animali”.⁶⁴ Si comprende così come tutta l’opera converga verso un invisibile *punto Ω*, rappresentato dalle implicazioni pratiche della teoria dei diritti animali. E sono queste che ora bisogna prendere in considerazione, suddividendole

⁶⁴ T. Regan, *I diritti animali*, pag. 17.

in quelle che riguardano le principali attività in cui gli uomini usano gli animali, ovverossia:

1. allevamento, macellazione e vegetarianesimo;
2. caccia e cattura di animali selvatici;
3. uso degli animali nella scienza.

5.1 Allevamento, macellazione e vegetarianesimo

Come si è già detto, il diritto degli animali (in quanto pazienti morali) a non essere danneggiati è un diritto *prima facie*, non un diritto assoluto; cioè un diritto che può essere giustificatamente violato *in determinate circostanze*. Il problema è quello di stabilire se – posto che naturalmente essi causano sofferenza e morte agli animali adoperati - in queste circostanze rientrano l'allevamento industriale e la macellazione, il che li renderebbe eticamente leciti; o non vi rientrano, nel qual caso l'unica opzione eticamente corretta sarebbe quella dell'adozione di una scelta vegetariana.

L'unico caso in cui la teoria dei diritti ammette che per un individuo innocente sia lecito danneggiare altri individui innocenti, è quello espresso dal *principio di libertà*:

“Qualsiasi individuo innocente ha il diritto di agire in modo di evitare di trovarsi in una condizione di svantaggio anche se, facendolo, danneggia altri innocenti, a condizione che tutti gli individui coinvolti vengano trattati con rispetto e che non ricorrano considerazioni speciali.”⁶⁵

In sintesi, ho il diritto di perseguire il mio bene, anche se, facendolo, altri staranno peggio. A due condizioni però: che tratti gli altri col *rispetto* loro dovuto comunque; e che il mio diritto non sia inquinato da elementi che lo rendano ingiusto, e quindi nullo.

Per Regan, queste due condizioni mancano entrambe nel caso dell'allevamento, e pertanto esso non può essere giustificato in base al principio di libertà.

Per Regan, gli animali utilizzati dall'allevamento non solo non sono trattati secondo il criterio espresso dal principio del rispetto, ma non vengono considerati neanche alla stregua (utilitaristicamente) di ricettacoli di piacere e/o dolore. Sono invece valutati come *risorse rinnovabili*, cioè *cose*; al di sotto del livello di esseri viventi e senzienti.

La radicale iniquità di questo atteggiamento potrebbe essere attenuata solo da considerazioni speciali che lo rendessero eticamente lecito. Tra le varie ragioni che tradizionalmente vengono invocate per giustificarlo,

⁶⁵ T. Regan, *I diritti animali*, pag. 444.

la più forte è quella costituita dalle considerazioni di ordine economico riguardanti gli allevatori di animali, i loro dipendenti e gli addetti del settore in genere.

Ma, se il trattamento riservato agli animali è intrinsecamente ingiusto - cioè costituisce la violazione di un loro diritto - questo elemento vale da sé solo ad annullare qualsiasi considerazione speciale contraria; in quanto, secondo la teoria dei diritti:

“Nessuno ha il diritto di trarre vantaggio dalla violazione dei diritti fondamentali degli altri.”⁶⁶

Il loro trattarli secondo il rispetto dei loro diritti morali scaturenti dal loro valore inerente, dovrebbe portare alla necessaria abolizione non solo dell'allevamento industriale, ma anche a qualsiasi altra forma di allevamento animale a scopi commerciali. Anche per un animale cresciuto in maniera etologicamente corretta, e soppresso in maniera eutanasica, la morte, inflitta prima del termine naturale della sua esistenza, rappresenterebbe un gravissimo danno da deprivazione.

L'abolizione della pratica di allevare e macellare animali, e l'adozione di una scelta vegetariana risultano pertanto per Regan atti eticamente doverosi e non supererogatori, in quanto basati non su considerazioni di

⁶⁶ T. Regan, *I diritti animali*, pag. 434

bontà, ma di semplice *giustizia* nei confronti degli animali, valutati come pazienti morali.

Egli è consapevole che tale opzione, qualora attuata, porterebbe ad un terremoto economico e sociale di dimensioni planetarie. Ma in questo, come negli altri casi che vedremo della caccia e della sperimentazione animale, ritiene che il compito di una valida teoria etica sia quella di indicare il comportamento giusto, e non quello accettabile.

Il *faciendum* e non il *factibilis*, insomma.

5.2 Caccia e cattura di animali selvatici

Anche gli animali selvatici, fatti oggetto di caccia, di cattura con trappole e di sport venatori in genere, vengono considerati alla stregua di *risorse rinnovabili*, privi di qualsiasi valore proprio.

Per i motivi suesposti, tale valutazione è quanto di più antitetico possa immaginarsi rispetto ai criteri ed ai parametri morali previsti dalla teoria dei diritti.

L'alterità tra la visione della teoria dei diritti e quella della prassi attuale risulta evidente dal fatto che quest'ultima pone dei limiti esclusivamente alla cacciabilità di animali appartenenti a specie rare o in via

di estinzione. Per Regan questi divieti sono posti a tutela dell'*interesse* umano ad avere un ecosistema più ricco e variegato, e come tali sono irrilevanti dal punto di vista etico. L'illiceità morale della soppressione di un essere dotato di valore inerente, quale un animale selvatico, nasce invece dalla non-considerazione per l'appunto del suo valore inerente: e tale non-considerazione si verifica ugualmente sia nel caso della caccia alla comune fauna boschiva sia di quella a rarissimi esemplari esotici.

Ai difesa degli sport venatori in genere non possono essere invocati né la loro legalità, prevista dai sistemi giuridici positivi dei vari Stati, né il loro appartenere alla tradizione umana.

La teoria dei diritti prevede infatti tra i propri obiettivi la modifica delle tradizioni giuridiche e culturali, riallacciandosi in ciò alla storia di tutte le altre teorie dei diritti in genere, che sempre sono nate e si sono poste proprio come fattori di allargamento degli orizzonti morali, nei quali hanno indotto a comprendere soggetti che fino ad allora vi erano stati arbitrariamente esclusi (es.: donne, negri, schiavi, ecc.).

www.filosofia-ambientale.it

5.3 Uso degli animali nella scienza

La rassegna che Regan fa delle implicazioni pratiche della sua teoria dei diritti animali, non può eludere la questione forse più delicata e controversa: quella dell'uso degli animali nella scienza.

La conclusione cui perverrà, giova forse anticiparlo, è quella dell'abolizione totale di tale uso. Egli affronta il problema suddividendolo nei sotto-problemi de:

1. l'uso degli animali nell'istruzione scientifica;
2. i test di tossicità;
 - a. per prodotti commerciali
 - b. per medicinali nuovi
3. la ricerca scientifica con animali.

Vediamo ora in dettaglio le sue motivazioni.

5.3.1 Uso degli animali nell'istruzione scientifica

www.filosofia-ambientale.it

Per uso degli animali nell'istruzione scientifica si intendono le pratiche di dissezione di animali nel corso delle lezioni di scienza naturale, che vengono di routine

effettuati nelle scuole superiori e nelle Facoltà universitarie in genere.⁶⁷

Il loro fine non è quello naturalmente di formulare e/o validare nuove ipotesi scientifiche, ma semplicemente quello di facilitare la trasmissione agli studenti di un patrimonio di conoscenze già certe ed acquisite.

Regan dichiara la sua inaccettabilità etica, per due motivi.

In primo luogo perché, pur riconoscendo naturalmente l'altissimo valore dell'acquisizione e della trasmissione della conoscenza, reputa che questo non possa venir perseguito attraverso la violazione dei diritti morali di soggetti dotati di un valore inerente. D'altronde questo è un limite già presente e rispettato, in quanto ad esempio non vengono effettuate dissezioni su esseri umani: a riprova del fatto che trasmettere il sapere ha un valore altissimo, ma non *sommo*.

Inoltre la cessazione di tale pratica è resa tanto più eticamente obbligatoria dal fatto che oggi esistono validi mezzi alternativi ad essa (simulazioni al computer, modelli matematici, ecc.) che la rendono obsoleta e sostanzialmente superata.

⁶⁷ È una pratica tipicamente, ma non esclusivamente, americana.

In secondo luogo, perché proprio i banchi di scuola o dell'Università sono i luoghi in cui struttura definitivamente la *Weltanschauung* degli studenti, e fornire ad essi una visione per cui esseri viventi e senzienti siano semplici risorse rinnovabili per i nostri scopi, secondo l'ottica contemporanea dell'*usa e getta*, potrebbe (kantianamente) indurli ad estendere questa ottica a qualsiasi essere vivente e senziente in genere.

5.3.2 I test di tossicità

I test di tossicità sotto tutte quelle prove di laboratorio cui vengono sottoposte nuove sostanze chimiche prima della loro immissione in commercio. Non si tratta solo di nuovi medicinali, ma anche di prodotti commerciali quali: insetticidi, pesticidi, anticongelanti, prodotti per la pulizia dei forni, spray per alberi di Natale, lubrificanti, vernici, liquidi per apparati frenanti, detersivi, shampoo, ecc.: insomma qualsiasi prodotto con cui degli esseri umani possano un giorno venire in contatto. Le prove consistono nel costringere forzatamente gli animali ad ingerirli, berli, respirarli, oppure, dopo averli costretti in strumenti di contenzione,

nel cospargere con essi i loro occhi o la loro pelle, preventivamente rasata.

Alcuni di questi test sono incredibilmente dolorosi, come il *Draize Test*, che viene effettuato cospargendo del prodotto la pupilla dei conigli e suturando successivamente le palpebre, per poi verificare dopo alcuni giorni, alla rimozione dei punti, i danni prodotti ad essa.⁶⁸

Oppure come l' *LD50*, acronimo di *Lethal Dose 50%*, con cui viene stabilita la dose letale media di una determinata sostanza chimica, indicata dalla morte del 50% dei soggetti costretti ad assumerla. È evidente che tale esperimento si protrae per lungo tempo, che gli animali sono costretti ad ingerire grandissime quantità del prodotto, e che la morte deriva spesso dalla quantità, più che dalla tossicità, della sostanza ingerita.⁶⁹

⁶⁸ Nel *Draize Test* vengono utilizzati i conigli perché, non avendo essi secrezione lacrimale, la sostanza da testare non viene allontanata da quest'ultima.

⁶⁹ L'aspetto più sconcertante dell' *LD50* (costantemente impiegato, e di cui vi è menzione in tutti i *bugiardini* dei nostri farmaci) è la incredibile differenza tra le quantità di un prodotto che esso impiega per *provocare la morte* degli animali utilizzati, e le quantità dello stesso prodotto che noi adoperiamo nell'uso quotidiano. Dieci chili di borotalco ingerito, o un litro di diazepam iniettato provocherebbero la morte di chiunque: ma non hanno nulla a che vedere con i pochi grammi dell'utilizzo reale.

Regan rileva come la contestazione delle prove tossicologiche venga oggi portata avanti dai loro avversari prevalentemente attingendo dal repertorio delle motivazioni *scientifiche*. Si sostiene che essi sono da abolire perché i risultati estrapolati sono estensibili ad applicabili agli esseri umani solo in maniera parziale e sostanzialmente erronea.

Egli non nega questo tipo di obiezione, ma ritiene che il motivo in base a cui esigere la *totale abolizione* della pratica dei test tossicologici non sia di carattere scientifico ma etico, indipendentemente dalla loro maggiore o minore utilità per gli scopi umani. E questo sia nel caso di test su nuovi prodotti commerciali, sia su nuovi farmaci. Vediamo le sue differenti, ma convergenti, argomentazioni.

I test di tossicità su prodotti commerciali

www.filosofiaambientale.it L'impianto logico che sottende l'impiego di test tossicologici su nuovi prodotti commerciali, è che *bisogna* commercializzare un nuovo prodotto, e quindi *si debbono* effettuare le prove tossicologiche, *trasferendo gli eventuali rischi futuri* per gli uomini sugli animali utilizzati.

Regan contesta in toto tale impianto logico, per vari motivi.

In primo luogo, il momento della scelta di rilevanza etica riguardante un nuovo prodotto, è quello di *decidere se commercializzarlo o meno*. Non vi è nessuna motivazione morale che obbliga a mettere in commercio nuovi prodotti, e le considerazioni di carattere economico – per cui le industrie sono costrette a fornire sempre oggetti nuovi – sono irrilevanti dal punto di vista della teoria dei diritti, in quanto questa tra i suoi principi cardine riconosce quello per cui nessuno può trarre vantaggio dalla violazione dei diritti morali altrui.

In secondo luogo, applicando il principio del più svantaggiato (di cui si è discusso precedentemente) nessun consumatore futuro si troverebbe in una eventuale situazione di svantaggio, per la mancata disponibilità di un nuovo prodotto, maggiore di quella in cui si trovano *certamente* gli animali su cui tali prove vengono condotte, visto che nel loro caso esse consistono proprio nella causazione di un danno effettivo (cfr. LD50).

Ma soprattutto, è questa è l'obiezione più forte di Regan, *in terzo luogo* trasferire in maniera coattiva dei rischi da un soggetto ad un altro, significa considerare quest'ultimo una mera risorsa rinnovabile a disposizione del primo. Ciò è quanto di più antitetico si possa concepire rispetto alla teoria dei diritti.

Per cui, i test di tossicità di nuovi prodotti commerciali debbono cessare.

Molti sarebbero disposti ad accettare questa conclusione, ma non quella analoga sui test tossicologici di nuovi medicinali. Vediamo le argomentazioni di Regan in questo secondo caso.

I test tossicologici di medicinali nuovi

La questione della liceità dei test tossicologici per medicinali nuovi è molto più delicata di quella precedente, perché risulta rarissimo – se non impossibile – trovare qualcuno che non reputi giusto sacrificare degli animali per combattere delle malattie umane.

Regan però anche in questo caso non sposta di una virgola quanto ha scritto a proposito dei test tossicologici su nuovi prodotti commerciali: secondo concezione etica che sostiene – la teoria dei diritti – nessuno ha diritto a trarre benefici (fosse anche la salvezza della vita propria o di quella dei propri figli) dalla violazione di un diritto morale fondamentale altrui.

Risulta quindi illecito danneggiare alcuni (per di più in maniera certa) per ridurre i rischi (per di più eventuali) di altri.

La soluzione contraria potrebbe essere sostenuta solo al prezzo di negare *valore inerente* agli animali: ma allora in questo caso o lo si dovrebbe negare anche ai pazienti morali umani (e quindi diventerebbe lecito sperimentare i nuovi farmaci su di essi); o lo si dovrebbe conservare esclusivamente ad essi, ma questo costituirebbe un atto di arbitrarietà morale.

Compito della farmacologia – sostiene Regan – è ridurre i rischi di coloro che si servono dei farmaci, ma senza ledere i diritti di altri.

Oltretutto esistono sempre più alternative metodologiche alla sperimentazione animale, molto più veritiere di questa. Ma che esistano o meno, concepire una vita morale in termini di calcolo aggregativo di benefici e/o danni, è *utilitarismo*: e come tale da respingere, secondo Regan.

5.3.3 La ricerca scientifica con animali

Va subito detto che, sul tema dell'utilizzo degli animali nella ricerca scientifica, la teoria dei diritti si pone in *alterità totale* rispetto alla prassi attualmente dominante.

Tom Regan, pur consapevole delle difficoltà che scaturiscono dal sostenere una posizione reputata *antiscientifica* ed *antiumana*, non arretra di un solo passo rispetto alle sue convinzioni etiche, e non si sottrae al compito di ricavare, anche in questo caso, le implicazioni pratiche che derivano dalla sua teoria in tema di sperimentazione animale:

“Non è invece un’esagerazione dire che, tenuto conto della prassi attualmente dominante, la teoria dei diritti esiga una svolta radicale nella conduzione della ricerca scientifica. La prassi dominante comporta, di routine, massicci danni agli animali. Non deve quindi sorprendere che la teoria dei diritti avanzi obiezioni di principio alla sua continuazione.”⁷⁰

In altre parole, ed in estrema sintesi: la teoria dei diritti – coerentemente applicata – prescrive la *totale abolizione della sperimentazione animale*.

Regan non sconfessa le motivazioni di quello che al giorno d’oggi viene definito *antivivisezionismo scientifico*: in particolare quelle riguardanti la scarsa predittività sugli esseri umani dei risultati ottenuti sugli animali, dovuta alla difficilissima estensività dei risultati. Oppure l’altra obiezione, più sottilmente epistemologica, secondo la quale gli indubbi risultati ottenuti dalla ricerca

⁷⁰ T. Regan, *I diritti animali*, pag. 511.

biomedica basata sull'estrapolazione di indicazioni da quello che (con indiscutibile cinismo) viene definito *modello animale*, essendo in pratica l'unico procedimento adottato, ci impedisce di sapere se – per ipotesi – non se ne fossero ottenuti di maggiori dall'adozione di un altro criterio di metodica conoscitiva.

Ma egli ritiene, per chi voglia dare la propria adesione ideale ad un'etica deontologica e non utilitaristica, sia l'antivivisezionismo etico a risultare obbligatorio.

Se si riconosce che degli individui hanno dei diritti, questi vanno rispettati qualsiasi siano i vantaggi che si potrebbero ottenere con la loro violazione.

Delle due l'una: o non si ritiene che i pazienti morali, umani e non umani, siano dotati di diritti morali fondamentali, ed allora bisogna semplicemente rifiutare la teoria dei diritti; oppure si ritiene che li abbiano, ed allora vanno rispettati, sempre ed in ogni caso.

La logica del *sì, però* – del tipo: in teoria siamo d'accordo, ma in pratica non ci sono allo stato attuale valide alternative – non può scalfire in alcun modo l'obbligatorietà morale dell'applicazione di una teoria etica che si reputi valida.

Senza considerare che, postisi su questo piano inclinato, si potrebbe arrivare a considerare ammissibile *qualsiasi* violazione dei diritti di *chiunque*: cosa obiettare

- ad esempio - a chi potrebbe considerare lecito il sacrificio di individui mentalmente menomati, a vantaggio di individui sani e normali?

Regan ricusa pertanto l'obiezione che la teoria dei diritti sia una posizione antiscientifica: essa è contraria solo ad una scienza che pretenda di conseguire i propri risultati calpestando i diritti fondamentali di alcuni individui.

Gli operatori sanitari a qualsiasi livello, in particolare, non possono soddisfare il *diritto acquisito* che i pazienti hanno nei loro confronti - diritto al miglior trattamento possibile - violando dei diritti gerarchicamente più elevati, cioè i *diritti fondamentali* degli esseri su cui intenderebbero compiere le loro sperimentazioni.

Nel prossimo capitolo si procederà ad un tentativo di analisi critica della teoria dei diritti di Tom Regan.

www.filosofia-ambientale.it

CAPITOLO SECONDO

ANALISI CRITICA

DELLA TEORIA DEI DIRITTI ANIMALI

1. IL PROBLEMA

Nella Prefazione a *I diritti animali* Tom Regan fa delle affermazioni importanti e gravi in riferimento alla propria teoria dei diritti; affermazioni che sarebbe erroneo trascurare, da un punto di vista filosofico. Egli infatti scrive:

“Gli animali sono incapaci di difendere non solo i propri diritti, ma anche di difendere se stessi da coloro che si proclamano loro difensori. Diversamente da noi, essi non sono in grado di rinnegare o di respingere ciò che affermiamo sul loro conto. Ciò fa sì che parlare per loro sia un’impresa morale, non già più facile, ma più difficile; fa sì che gli errori e i fraintendimenti in cui si incorre nel rivendicare i loro diritti siano, non meno gravi, ma più gravi. A tutti coloro che troveranno in queste pagine degli errori sfuggiti alla mia

attenzione mi sia pertanto consentito di fare l'inconsueta richiesta di valutare onestamente se tali errori possano essere evitati o corretti senza compromettere o attenuare il tipo di protezione richiesto per gli animali dalla teoria dei diritti. L'impotenza degli esseri di cui ci accingiamo a discutere lo status morale impone dei vincoli speciali a chi se ne occupa, quando l'oggetto del dibattito è costituito dalla validità dei nostri argomenti. Ben venga, dunque, che gli argomenti non validi siano individuati e rifiutati. Ma mi sia concesso di esprimere la speranza che coloro che li individuassero guardino al di là di essi."⁷¹

In sintesi, sembra dire: la mia teoria dei diritti contiene probabilmente delle lacune e delle incongruenze, ma chiedo a tutti coloro che intendono difendere gli animali di accettarla lo stesso benevolmente, perché rappresenta lo strumento più utile che ci sia dato di reperire oggi per raggiungere tale fine.

Non si può naturalmente dubitare della nobiltà di intenti di Regan e della sua buona fede, ma dobbiamo porci una domanda: siamo sicuri che proprio coloro – e chi scrive è tra questi - che intendono proteggere gli animali da una plurimillennaria storia di abusi e sopraffazioni, facciano bene ad arrestarsi alla teoria di Regan?

⁷¹ T. Regan, *I diritti animali*, pag. 21.

Siamo sicuri che nella storia della filosofia non siano rintracciabili altre intuizioni che, anche se un tempo cadute nel vuoto, potrebbero oggi essere recuperate al fine per lo meno di *allontanarci dall'infinito errore* di considerare un non-umano vivente e senziente (se non addirittura consapevole) privo di qualsiasi dignità ontologica, ed assimilato alle rocce e ai sassi?

E perché la teoria dei diritti di Tom Regan non è in grado di assolvere essa in maniera definitiva a questo compito, cosa di cui lo stesso suo autore sembra essere consapevole?

2. TENTATIVI DI SOLUZIONE

A questi interrogativi si cercherà di provare a rispondere in questo capitolo, che pertanto conviene iniziare con un tentativo di analisi critica della teoria di Tom Regan.

www.filosofia-ambientale.it

2.1 Analisi critica della teoria dei diritti animali

Si è già avuto modo di descrivere l'iter logico attraverso il quale Tom Regan organizza e definisce la sua teoria dei diritti morali.

Egli parte da un postulato - il *postulato del valore inerente* - in base al quale certi individui possiederebbero un particolare tipo di valore; il valore inerente, per l'appunto. Egli è perfettamente consapevole del carattere presuntivo di tale affermazione, ma ribadisce parimenti la necessità di una sua accettazione che potremmo definire *strumentale*, al fine di evitare conseguenze etiche indesiderate.

Infatti scrive:

“La concezione che attribuisce a certi individui (per esempio, agli agenti morali) un uguale valore inerente è un *postulato*, ossia un assunto teoretico. Ma, come si conviene a un qualsiasi assunto teoretico, esso non è stato avanzato senza ragione. [...] Vi sono diverse ragioni per accettare questo postulato: esso ci fornisce un fondamento teoretico che ci consente di evitare, da un lato, le implicazioni fortemente antiegalitarie delle teorie perfezionistiche, e dall'altro, le implicazioni controintuitive di tutte le forme di utilitarismo [...].”⁷²

⁷² T. Regan, *I diritti animali*, pagg. 336-337. Il corsivo è nel testo.

In un secondo momento, *dopo* aver fissato il postulato del valore inerente, Regan procede alla definizione del criterio di soggetto-di-una-vita. Descrivendo il relativo passaggio logico, afferma:

“Le ragioni per postulare l’uguale valore inerente di tutti gli agenti ed i pazienti morali sono logicamente distinte da quel criterio. Tale criterio è stato introdotto *dopo* l’indicazione delle ragioni per postulare l’uguale valore inerente di agenti e pazienti morali, non prima; il suo ruolo, quindi, non è quello di «derivare» l’uguale valore inerente degli agenti o dei pazienti morali, bensì quello di indicare una somiglianza rilevante tra tutti quegli individui che, in forza di argomentazioni logiche, vanno considerati forniti di uguale valore inerente se si postula, nel caso di tutti gli agenti morali, una somiglianza che rende intelligibile e non arbitraria l’attribuzione a tutti loro di un valore inerente.”⁷³

Egli indica gli individui soggetti-di-una-vita come quelli in possesso di determinate caratteristiche (credenze, desideri, memoria, senso del proprio futuro, interessi-preferenze ed interessi-benessere, ecc.) ed a questi, alla fine del suo iter logico, riconosce i *diritti morali fondamentali*.

⁷³ T. Regan, *I diritti animali*, pag. 337. Il corsivo è nel testo.

In sintesi: postula che vi sia un *quid* definibile valore inerente, e *dopo* averlo indicato si muove alla ricerca degli individui che potrebbero esserne dotati.

Ma anche di questo successivo passaggio, non può evitare di riferire il carattere ipotetico:

“Se gli agenti morali hanno valore inerente, lo hanno tutti in ugual misura. [...] Se gli agenti morali hanno un valore inerente, nel cercare di stabilire quali siano i modi giusti o ingiusti di trattarli, non possiamo ignorare quel valore.”⁷⁴

E se il possesso del valore inerente non è dimostrato nel caso di agenti morali, ancor più obiettivamente labile potrebbe rivelarsi la sua attribuzione ai pazienti morali (non dimentichiamo che gli animali, di cui Regan tratta, sono da lui considerati pazienti morali):

“Insomma: se postuliamo il valore inerente degli agenti morali, non possiamo negare tale valore ai pazienti morali se non in modo arbitrario.”⁷⁵

www.filosofia-ambientale.it

Sulla base di questo valore inerente *postulato*, Regan costruisce il *principio del rispetto*⁷⁶, e da questo

⁷⁴ T. Regan, *I diritti animali*, pagg. 324-325.

⁷⁵ T. Regan, *I diritti animali*, pag. 327.

ricava la titolarità, da parte degli individui che possiedono il primo, di diritti morali fondamentali:

“Poiché il principio del rispetto pone un dovere di giustizia non acquisito, esigendo un trattamento rispettoso di tutti gli individui che hanno valore inerente, argomenterò che tutti questi individui hanno una pretesa valida, e quindi il diritto, a un trattamento rispettoso del loro valore. Mostrerò poi che agenti e pazienti morali, possedendo un valore di questo tipo e possedendolo in ugual misura, hanno un uguale diritto morale a un trattamento rispettoso del loro valore.”⁷⁷

È fin troppo evidente che tale costruzione teorica presenta – a parere di chi scrive – un radicale elemento di fragilità: quel suo reggersi tutta su un postulato, la cui indisponibilità all'accettazione la invaliderebbe completamente.

Ma il vero tallone d'Achille della teoria dei diritti di Tom Regan non è neppure questo. Dopotutto, nessuna teoria può dimostrare i presupposti da cui parte, ed in questo l'ipotesi etica di Regan non si mostra più debole di altre analoghe.

www.filosofia-ambientale.it

⁷⁶ “Tale derivazione procede così: il principio del rispetto poggia sul postulato del valore inerente, [...]” T. Regan, *I diritti animali*, pag. 355.

⁷⁷ T. Regan, *I diritti animali*, pag. 360.

Il vero elemento di fragilità teoretica pare invece il seguente: Regan dà per scontato che esistano dei *diritti morali fondamentali*.

Anzi, a onor del vero, nella sua opera non si pone proprio tale problema: o sembra non porsi. Inserisce – come già detto – la sua *teoria dei diritti animali* nel solco delle *teorie dei diritti umani*, e procede innanzi.

Ma: è poi vero che esistano dei diritti morali fondamentali?

O, per meglio dire: l'esistenza di diritti morali fondamentali è qualcosa che, come individui e come comunità, oggi riteniamo tutti *certa*. Ma è anche *vera*, cioè teoreticamente sostenibile?

Se si intende affrontare la questione con onestà intellettuale, non si può non dire che, ai giorni nostri, non esiste ancora una ragione, universalmente ed incontrovertibilmente accertata, per cui degli individui (agenti o pazienti morali, uomini o animali che siano) siano salvaguardati da qualcosa che si definisce: diritto morale fondamentale.

Si può solo ricordare che uno dei travagli più profondi del pensiero e della civiltà umana sia stato proprio quello di dimostrarne l'esistenza.

E non solo di dimostrarli: ma di trovare ad essi un *fondamento ontologico*, radicandoli in una realtà, umana

o divina, da cui sarebbero derivati, e che ciò valesse a renderli saldi e sicuri.

Un excursus del plurimillenario cammino che ha condotto alla concezione contemporanea dei diritti morali fondamentali, può risultare utile per avvalorare queste affermazioni.

Excursus: la teoria dei diritti umani

La vicenda che ha condotto all'identificazione ed al riconoscimento di diritti *individuali* o *soggettivi* è stata lunga e complessa, e la sua ricostruzione storiografica ha dato luogo ad interpretazioni diverse e divergenti. La nozione di diritto soggettivo era sconosciuta in ciascuna delle due fonti originarie della cultura occidentale: quella greca classica e quella ebraica.

Il termine *jus* struttura invece tutto il linguaggio giuridico romano, a partire dalla *Lex XII tabularum*. Recenti studi affermano però il termine *jus* nel diritto romano non valga a connotare né un potere né una facoltà del soggetto, ma indichi *id quod justum est*, ovvero sia il *suum cuique tribuere*, il dare a ciascuno ciò che gli spetta: il che rimanderebbe ad una nozione di

giustizia come ordine cosmico, di un'armonia generale; vi sarebbe naturalmente alla radice di quest'idea una forte connotazione platonico-aristoteica.

Secondo questa linea interpretativa, sarebbe stata la rottura della visione ontologica aristotelica (ripresa e rilanciata in seguito da Tommaso d'Aquino) che avrebbe portato, nel medioevo, all'affermazione del concetto di *diritto soggettivo*. Smarrita la concezione del mondo come un tutto ordinato secondo differenti gradi di essere - organismo nel quale ogni ente ha il suo posto e di conseguenza gli spetta uno *jus*, relativo a quella collocazione - sarebbe stata aperta la strada ai diritti soggettivi intesi come poteri e libertà.

I *diritti naturali soggettivi* sarebbero nati quindi da un'ontologia e da un'etica individualistiche. La concettualizzazione teoretica dei diritti in senso soggettivo emerge nell'ambito della scolastica francescana fra il XIII ed il XIV secolo. Il nominalismo e l'individualismo ontologico di Duns Scoto e di Guglielmo di Occam pongono al centro dell'attenzione l'individuo con i suoi attributi. Se solo gli individui sono enti reali, diviene difficile riproporre quell'organicismo cosmico, quell'ontologia essenzialistica che era alla base della filosofia politica aristotelica e tomistica. Al suo posto, viene ora concepita una gerarchia di poteri, che

discendono dall'assoluta potestà divina, attribuiti ad individui ed indicati con il classico termine di *jus*.

All'inizio dell'epoca moderna, sarà la cosiddetta seconda scolastica spagnola a precisare ulteriormente il concetto di diritti individuali 'naturali' ed universali. Francisco de Vitoria, nelle sue lezioni tenute all'inizio del XVI secolo, proporrà la prima esplicita universalizzazione dei diritti soggettivi, ed attribuirà a tutti gli uomini diritti individuali: lo stesso farà il Suarez.

Se nei teologi spagnoli l'estensione di questi diritti a tutti gli individui umani legittimerà (paradossalmente) la conquista dell'America e l'imposizione *manu militari* del Cristianesimo, in Thomas Hobbes, che ne sarà un altro dei teorizzatori, si assisterà ad un "geniale e malizioso gioco di ritorsione"⁷⁸: di fronte ad una diffusa mentalità che vedeva i *rights* come la tutela dell'individuo nei confronti dello Stato, egli opererà una vera e propria di radicalizzazione/neutralizzazione. Hobbes, erede del nominalismo e radicalmente individualista, inaugura la fase moderna del percorso attraverso il quale i giusnaturalisti fonderanno i diritti individuali. Esso parte dall'elaborazione dell'immagine della condizione originaria, quindi 'naturale' dell'umanità, per determinare sulla base di essa i diritti che sono propri dell'individuo

⁷⁸ N. Bobbio, "Introduzione" al *De Cive*, in: T. Hobbes, *De Cive*, Einaudi, 1989, pag. 74.

in quanto tale, cioè in quanto corrispondono alla 'natura umana'. Per lui la condizione naturale è il *bellum omnium contra omnes*, ed il diritto di natura è la pulsione di autoconservazione: tutti i diritti appartengono all'individuo e precedono lo Stato, in un'ottica che porta a compimento la concettualizzazione del diritto soggettivo come libertà e potere dell'individuo. Ma questa fondazione 'forte' del diritto di natura ha precisamente lo scopo di legittimare la completa rinuncia da parte del soggetto ai *suoi* diritti di natura – visto che sono per l'appunto *suoi* – per fondare lo Stato e conferire potere al sovrano: il linguaggio dei diritti, ereditato dalla tradizione della *common law*, viene utilizzato per negarli radicalmente.

Per questo motivo sarà John Locke, e non certo Hobbes, il filosofo la cui influenza sarà rintracciabile dietro le moderne *carte dei diritti* (dalla Dichiarazione d'indipendenza della Virginia del 1776, alla *Déclaration du droits de l'homme et du citoyen* del 1789, alla Dichiarazione universale del 1948): Locke infatti operò il rilancio della tradizionale funzione garantistica dei *rights*. Il giusnaturalismo illuministico settecentesco che ispirerà le Carte troverà in Locke l'enunciazione dell'idea che gli individui allo stato di natura godono di una serie di diritti propri ed inalienabili.

In seguito, il tema dei diritti individuali verrà di nuovo sottoposto ad un processo di revisione e di messa

in discussione, quando non di esplicita contestazione. Gli utilitaristi, ad esempio, li negheranno pressoché *in toto*: Jeremy Bentham li definirà *un nonsense sui trampoli*.

Nell'epoca contemporanea, la 'teoria pura del diritto' di Hans Kelsen espungerà dalla scienza giuridica ogni riferimento ad entità o situazioni anteriori o indipendenti rispetto alle norme giuridiche positive; e teorie analoghe sosterrà Alf Ross.

Ma anche il neopositivismo ed il realismo giuridico vengono messi in discussione dalla ricerca filosofica e dalla prassi giudiziaria attuali. I processi di Norimberga e di Tokio per i crimini di guerra tedeschi e giapponesi, sono stati possibili solo attraverso il riferimento ad un orizzonte normativo ulteriore rispetto agli ordinamenti giuridici positivi dei singoli Stati.

E le Carte costituzionali del '900 (cfr. art. 2 della Costituzione italiana) *riconoscono* e *garantiscono* i diritti inviolabili dell'uomo.

Se si riconoscono, vuol dire che già *ci sono*; che un qualche codice normativo viene considerato preesistente ed assiologicamente superiore rispetto alle stesse Costituzioni.

Concludendo, la teoria dei diritti di Tom Regan sembra in qualche modo risentire di quella connotazione *funzionale* che egli aveva espresso chiaramente, quando aveva affermato che il suo intento era quello di offrire:

“[...] una trattazione che conferisse una base filosofica al movimento per i diritti degli animali, così come io lo concepisco.”⁷⁹

Ma a questo punto, la domanda giusta da porsi è: il movimento per i diritti animali è un interesse di alcuni individui, che scaturisce dalla loro sensibilità, e che come tale necessita di una teoria filosofica che *a posteriori* lo razionalizzi, lo oggettivizzi, e lo renda spendibile erga omnes; o è la stessa logica interna della filosofia ad esigere che vengano ripensate e riconsiderate le nostre ottiche del vivente non umano?

Perché, in questo secondo caso – che è quello ritenuto vero da chi scrive – non si tratterebbe più di *escogitare* una filosofia animalista, ma di fare semplicemente filosofia tout court.

E – come già accennato - nella storia della filosofia non mancano, per chi voglia scorgerli, spunti che hanno offerto degli animali (e non solo di essi) una visione

⁷⁹ T. Regan, *I diritti animali*, pag. 17.

diversa e divergente da quella fornita dalle dottrine che hanno finito per affermarsi come prevalenti.

Anzi, più che di semplici spunti, si dovrebbe parlare di interi *sistemi filosofici* che si sono posti come eterodossi rispetto alla visione canonica del dualismo spirito/materia, cosciente/incosciente, umano/non-umano.

Alcuni nomi fra tutti: Scoto Eriugena, Giordano Bruno, Tommaso Campanella, Gottfried Wilhelm von Leibniz, David Hume, Arthur Schopenhauer.

Risulta sconcertante rilevare come proprio le intuizioni di questi filosofi, e non quelle dei loro antagonisti, siano quelle che si trovino in perfetta sintonia con quanto la scienza contemporanea vada sempre più definitivamente affermando delle facoltà e delle capacità degli animali non umani.

Ma per limitarci ad un pensatore più vicino a noi nel tempo e nello spazio, a testimonianza di questo modo *altro* di pensare gli animali, è possibile esporre la visione che di essi aveva il filosofo Piero Martinetti, “una delle menti filosofiche più colte e più acute del pensiero italiano di questo secolo”, come lo definisce F. Alessio nell’Introduzione allo *Spinoza*.

2.2 La piet  verso gli animali di Piero Martinetti

Piero Martinetti (1872–1943) laureato a Torino e specializzato a Lipsia, fu Ordinario di Filosofia Teoretica presso l'Accademia scientifico-letteraria di Milano fino al 1931, quando abbandon  la cattedra per non ottemperare al giuramento di fedelt  richiesto dal fascismo e si ritir  a Spineto di Castellamonte, da dove continu  fino alla morte la sua attivit  di studioso e di direttore della «Rivista di Filosofia».

Tra le sue opere pi  importanti ricordiamo: *Introduzione alla metafisica*, *Breviario spirituale*, *La libert *, *Ges  Cristo e il Cristianesimo*; e le monografie: *Schopenhauer*, *Hegel*, *Kant*, *Spinoza*.

In opposizione all'«idealismo immanente» di Croce e Gentile, Martinetti sostenne un «idealismo trascendente» di derivazione kantiana e leibniziana.

La filosofia non deve rifiutare il contributo della scienza, ma deve anzi configurarsi come «metafisica empirica» volta per successive sintesi all'unit  del sapere empirico stesso.

La condizione di ogni esperienza   la funzione dell'unit  dell'«autocoscienza»: ma l'autocoscienza umana   solo una manifestazione empirica del Soggetto assoluto, cio  di quell'Unit  trascendente alla quale si dirigono non solo la conoscenza, ma l'intero Universo.

Tale unità non può essere attinta in maniera speculativa, ma intuita solo mediante «simboli» o «ideogrammi» in quanto “il sapere nostro è un atto di unione mistica col Logos eterno”.

L'idealismo martinettiano sfocia così nel misticismo (di forte ascendenza indiana): *religione e filosofia* così si identificano e si traducono in una *vita etico-religiosa*.

Proprio di questo suo idealismo etico-religioso, l'amore ed il rispetto che Martinetti aveva per gli animali costituisce un capitolo importante.

Di essi egli parlerà in vari suoi scritti; ed i manoscritti (in parte inediti) di alcune sue conferenze sul tema sono stati recentemente raccolti e pubblicati in un libro dal titolo *Pietà verso gli animali*.⁸⁰

Non è esagerato parlare che in esso ci sia *tutto* Martinetti; e che in poco più di centoquaranta pagine egli - parlando di animali - ci dia un vero e proprio *trattato di metafisica* il quale, partendo dalle osservazioni degli scienziati dell'epoca sugli insetti, senza alcuna forzatura ma per una stringente dinamica interna, giunga ad interrogarsi sulla coscienza, sul *mysteryum iniquitatis*, e sul dolore di tutto il vivente. Ad ulteriore conferma, ove mai ve ne fosse bisogno, che interrogarsi sugli animali in

⁸⁰ P. Martinetti, *Pietà verso gli animali*, (a cura di A. Di Chiara), il melangolo, Genova, 1999.

filosofia non costituisce un lusso dello spirito, ma un elemento imprescindibile del nostro chiederci *chi siamo, da dove veniamo, e dove andiamo*.

Vediamo questa dinamica interna del discorso martinettiano.

2.2.1 Critica dell'automatismo degli animali

La riflessione di Martinetti non può non partire con una critica dell'automatismo degli animali (leggi: della teoria di Cartesio) e questo non per un bisogno di indagine erudita, ma perché quella concezione, nel clima positivista del primo '900, aveva trovato una sua riattualizzazione nella *teoria dei tropismi*.

Martinetti comincia col chiedersi: vi è una psiche animale? Tale domanda ha l'aspetto di un paradosso; eppure – egli dice – non è tale.

Nessuno di noi può avere conoscenza diretta (e quindi negarne o ammetterne l'esistenza) né della psiche umana né della psiche animale: ciascuno di noi conosce solo la propria coscienza, e negli uomini come negli altri animali argomenta solo la presenza di stati analoghi ai propri dalle analoghe manifestazioni esteriori.

Il pensiero comune riconosce infatti che gli animali esprimono come noi segni di paura, di affetto, ecc.; e ne

argomenta l'esistenza dei relativi sentimenti. Anche grandi filosofi hanno fatto lo stesso sin dall'antichità.

Ma nel '600 Cartesio sostenne il contrario. L'analisi che Martinetti fa della sua teoria è di un interesse estremo, in quanto egli non ne cerca la solita confutazione scientifica, ma ne sottolinea l'infondatezza svelandone il carattere e le preoccupazioni fortemente teologiche:

“Cartesio, avendo ridotto i principi sostanziali della realtà a due, lo spirito sostanza immateriale, pensante, razionale, immortale, e la materia, sostanza estesa, capace unicamente di quiete e di movimento, ed avendo soppresso tutti i principi intermediari, non può ammettere nell'animale altro che un sistema di movimenti meccanici: non c'è né anima vegetativa, né forza vitale: l'unione del corpo e dell'anima e il loro accordo sono per Cartesio una specie di miracolo continuo. Negli animali non era possibile ammettere un pensiero diverso senza farne degli esseri razionali e immortali: essendo ciò per Cartesio un assurdo, egli pensa agli animali come pure macchine. A queste ragioni metafisiche [l'assenza del linguaggio, n.d.r.] si aggiungono anche, per Descartes, ragioni morali. Credere che gli animali sentono è dotarli di un'anima simile alla nostra: ora se si pensa che l'anima degli animali sia mortale, che cosa vieta di credere che tale debba essere anche l'anima umana? E se la si pensa come immortale, si eguaglia l'animale all'uomo. Inoltre come si spiegherebbe il soffrire delle

bestie? Lo stesso Malebranche riconosce che se le bestie soffrissero, Dio sarebbe ingiusto. «Essendo gli animali innocenti, come tutto il mondo riconosce, se fossero capaci di sentire, si avrebbe che sotto un Dio infinitamente potente e giusto, una creatura innocente soffrirebbe il dolore, che è sempre la pena di qualche peccato. Gli uomini non vedono abbastanza l'evidenza di questo assioma '*sub justo Deo quisquis nisi mereatur, miser esse non potest*' di cui si serve S. Agostino per provare il peccato originale».⁸¹

La loro psicologia, in sostanza, si ridurrebbe ad un capitolo di fisiologia del sistema nervoso.

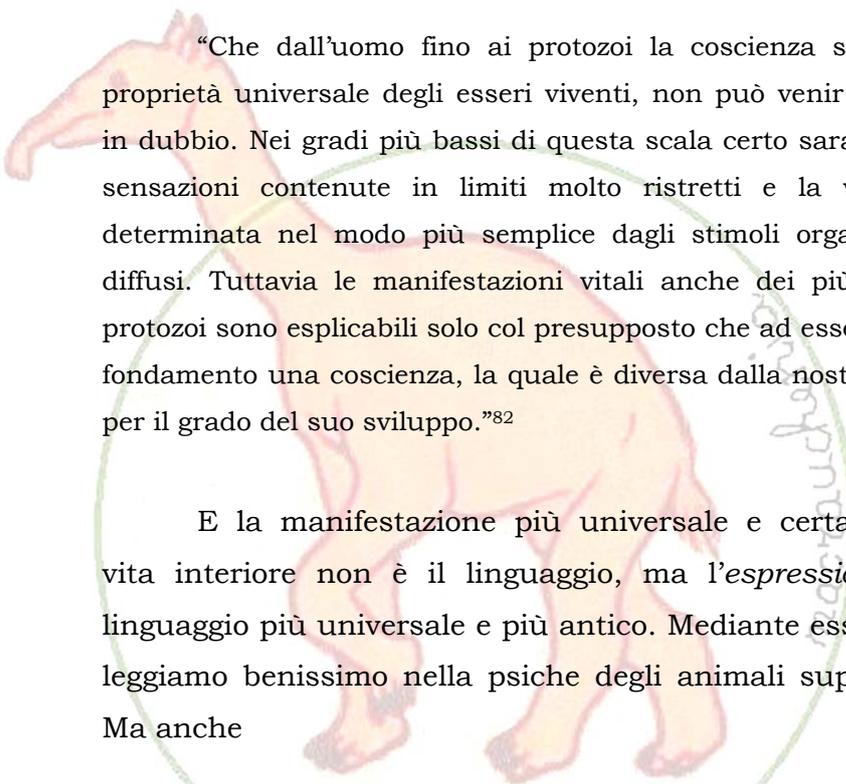
Al contrario, per Martinetti, noi non abbiamo una conoscenza obiettiva della coscienza animale, ma quando nel loro comportamento e nei loro atti c'imbattiamo in un complesso che presenta la più stretta analogia con la nostra condotta, siamo perfettamente autorizzati ad assumere, seppur con tutte le cautele del caso, che essi rivelano una *vita interiore analoga alla nostra*.

Non si può dubitare di trovarsi dinanzi a degli *esseri coscienti*: la stessa *fisionomia* tradisce l'esistenza di una vita interiore. Una vita forse estremamente diversa e lontana dalla nostra, ma che in ogni caso ha anch'essa i

⁸¹ P. Martinetti, *Pietà verso gli animali*, pagg. 31-33. La citazione di Malebranche è tratta da *Recherche de la verité*, III, 2.

caratteri della coscienza e non può essere ridotta da un semplice meccanismo fisiologico.

A riprova, Martinetti cita uno dei suoi grandi Maestri di Lipsia, W. Wundt:



“Che dall’uomo fino ai protozoi la coscienza sia una proprietà universale degli esseri viventi, non può venir messo in dubbio. Nei gradi più bassi di questa scala certo saranno le sensazioni contenute in limiti molto ristretti e la volontà determinata nel modo più semplice dagli stimoli organi più diffusi. Tuttavia le manifestazioni vitali anche dei più umili protozoi sono esplicabili solo col presupposto che ad esse stia a fondamento una coscienza, la quale è diversa dalla nostra solo per il grado del suo sviluppo.”⁸²

E la manifestazione più universale e certa della vita interiore non è il linguaggio, ma l’espressione; il linguaggio più universale e più antico. Mediante essa, noi leggiamo benissimo nella psiche degli animali superiori. Ma anche

www.filosofia-ambientale.it

⁸² P. Martinetti, *Pietà verso gli animali*, pagg. 45-46. La citazione di W. Wundt è tratta da *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, Leipzig 1887³, I, pag. 23.

“[...] negli stessi esseri infimi, se noi li guardiamo senza preconcetti, troviamo la rivelazione d’una vita psichica più o meno analoga alla nostra.”⁸³

Il rigore logico e la preferenza accordata alle spiegazioni meccaniche e chimico-fisiche di stampo positivista, lungi dall’essere più “scientifiche”, possono portare al pregiudizio ed essere ostacoli alla verità, quando – afferma Martinetti – ci impediscono di riconoscere i fatti più patenti, che ci mostrarono come gli animali posseggano pressappoco le nostre stesse facoltà: sentimento, memoria, intelligenza, ragionamento, riflessione, linguaggio, e fors’anche elementari funzioni di calcolo. Traduce e cita, dagli «Année psychologique», lo psicologo A. Forel: “Il terrore della metafisica e l’orrore della religione affettati dai nostri scienziati moderni cadono spesso nel feticismo dell’atomo materiale”.

2.2.2 Meccanismo e spontaneità nella psicologia animale

Per Martinetti, il primo *ufficio* della filosofia è quello di pensare metafisicamente i dati forniti dai diversi

⁸³ P. Martinetti, *Pietà verso gli animali*, pag. 47.

saperi, ed il passaggio dal Martinetti cultore di scienze naturali al Martinetti filosofo teoretico si realizza in tutta la sua limpidezza quando trascorre ad esaminare il meccanismo e la spontaneità della coscienza animale: qui parla di *animali*, ma non è possibile parlare di questi senza parlare di *spirito*, di *libertà*, di *Unità*, di *Dio*.

Comincia col dire che gli animali quindi hanno una coscienza, e che la psicologia di questi deve dunque seguire gli stessi criteri e metodi della psicologia umana, anche se con maggiore cautela.

Ma perviene subito al cuore di una delle maggiori questioni filosofiche, quando scrive:

“Se è fuor di dubbio che l’animale ha una vita cosciente, come l’uomo, è anche fuor di dubbio che la sua (e la nostra) vita psichica si accompagna a fenomeni d’un altro ordine, è sostenuta ed accompagnata da trasformazioni organiche. Vi è tra i fatti dei due ordini una corrispondenza regolare. I meccanismi organici si svolgono a fianco della vita cosciente e l’influenza reciproca dimostra che vi è fra di essi uno stretto rapporto. [...] Se si cerca di esplicare la vita cosciente dall’osservazione del nostro interno e la si ricostruisce in base a quanto apprendiamo direttamente da noi, la vita psichica appare come una continua spontaneità, una creazione, una attività vivente. Se la si ricostruisce in base alle ricerche fisiologiche, bisogna pensarla su d’uno schema meccanico: ogni

ricerca fisica, se vuole essere conseguente e rigorosamente scientifica, deve spiegare i fatti come prodotti necessari delle loro condizioni causali: anche la vita psichica deve essere pensata come una concatenazione meccanica, sul tipo del riflesso condizionato. Ora quale di questi due metodi è da seguire?”⁸⁴

È uno dei problemi che avevano inquietato Cartesio, Leibniz, Kant; solo per citarne alcuni nomi. E dalla soluzione tale problema erano dipese anche (e forse soprattutto) le loro diverse visioni degli animali, e del loro status ontologico.

Martinetti, risolutamente e coerentemente *monista*, rifiuta qualsiasi ipotesi di *parallelismo* speculativo:

“Ma filosoficamente non è affatto un punto di vista accettabile. Essa contraddice all’esigenza dell’unità: come e perché questi due mondi paralleli equivalenti? Di più questo parallelismo è del tutto fittizio. Nella coscienza vi è un elemento che la serie fisica non presenta e non può presentare: l’attività unificatrice. Il cervello, come ogni organo, può sommare le impressioni, modificare, adattare, potenziare: ma soltanto lo spirito può essere l’unità vivente del molteplice.”⁸⁵

⁸⁴ P. Martinetti, *Pietà verso gli animali*, pagg. 54-57.

⁸⁵ P. Martinetti, *Pietà verso gli animali*, pagg. 59-60.

E dopo Kant, per Martinetti non è più sostenibile alcuna forma di parallelismo metafisico.

Il corpo e la mente non possono costituire due serie parallele, dal momento che ad un esame accurato entrambe si rivelano come elementi di un'unica serie fondamentale, della *coscienza*. Non vi sono due parti – lo spirito ed il corpo - : se si analizza attentamente ciò che si intende per corpo, si scopre che esso si riduce a gruppi di sensazioni. Queste rinviano ad una realtà che è l'io cosciente immediato, ma che si rivela a noi solo in quanto si riflette nella coscienza. Da un punto di vista filosofico rigoroso quindi, vi è per l'appunto una sola serie fondamentale: la coscienza. La serie fisica e quella psichica non costituiscono due realtà parallele, ma vanno considerati come due piani diversi di realtà.

Martinetti scrive:

“Semplificando qui l'esposizione, possiamo dire: la vita cosciente di ogni essere è una creazione, una spontaneità viva, la quale riposa sopra meccanismi fisici, che noi possiamo osservare e studiare secondo i metodi scientifici. Questi processi non sono in fondo né d'una essenza, né d'una natura, diversa dai processi della coscienza; [...]”⁸⁶

⁸⁶ P. Martinetti, *Pietà verso gli animali*, pag. 62.

Ma, se l'impianto è kantiano, le conseguenze che Martinetti trae da esso si muovono in tutt'altra direzione:

“Questo ha importanza soprattutto per l'interpretazione filosofica del mondo: tuttavia anche per la psicologia animale non è senza conseguenze. Dobbiamo in seguito a ciò ritenere che la vita cosciente dell'animale è fondata anch'essa sopra meccanismi, che la fisiologia comparata fa benissimo a studiare, ma non è un meccanismo parallelo, non è un tropismo, né un riflesso, né un composto di riflessi. Essa è una vita spontanea, una creazione analoga a quella che si svolge in noi. Ed in questo senso dobbiamo interpretarla.”⁸⁷

Martinetti conferma queste sue affermazioni mediante l'analisi del fenomeno che sembra quanto di più avulso ed alieno possa immaginarsi rispetto alla libera attività creatrice di una coscienza: l'istinto.

Ripercorriamo il filo dei suoi ragionamenti.

2.2.3 L'istinto come abitudine meccanizzata ed ereditaria

L'*istinto* è il meccanismo che sistematicamente ed aprioristicamente si invoca per spiegare la vita psichica

⁸⁷ P. Martinetti, *Pietà verso gli animali*, pagg. 63-64.

degli animali: l'uomo è guidato dalla ragione, l'animale dall'istinto.

Ma Martinetti si chiede: è vero questo? e cos'è l'istinto?

La risposta che egli dà a queste domande costituiscono una delle parti più interessanti dello scritto di cui ci stiamo occupando, e conferma che è proprio dei grandi filosofi non solo porsi problemi nuovi, ma soprattutto offrire risposte nuove a problemi antichi.

Egli comincia col notare che l'istinto è un meccanismo psicologico, come l'atto riflesso o l'abitudine.

L'atto riflesso si ha quando, dato uno stimolo sensoriale, l'organismo compie una reazione automatica, che non richiede il concorso né dell'attenzione né della volontà, come per una risposta meccanica. L'atto riflesso è dunque una reazione, che la ripetizione (nell'individuo o nella specie) ha reso stabile, convertendola in un meccanismo autonomo ed inconsapevole ereditato e fissato dall'organismo, al di fuori della coscienza viva. Anche gli uomini sono forniti di atti riflessi, indispensabili alla loro vita: guai se ad esempio, camminando dovessimo pensare ad ogni passo che facciamo.

L'*abitudine* invece non è più un semplice riflesso: è una serie di atti che tendono a meccanizzarsi, ma che non sono ancora usciti dal campo della coscienza. In questo senso la differenza tra riflesso ed *abitudine* è una differenza di grado, senza un confine preciso. Ma soprattutto l'*abitudine* è una reazione più complessa: è una serie di atti diversi, che appunto come tali non possono meccanizzarsi del tutto, richiedendo una certa dose di consapevolezza e di consenso.

Ora, possiamo definire l'*istinto*: esso è un'*abitudine fortemente meccanizzata ed ereditaria della specie*. Per il primo carattere esso partecipa dell'atto riflesso; ma, essendo un'*abitudine*, implica sempre ancora in parte il concorso della coscienza.

Martinetti, rifacendosi alle affermazioni degli scienziati a lui contemporanei, afferma che l'*istinto* ha per punto di partenza una *rappresentazione chiara*, e che per raggiungere i suoi fini si serve della *volontà* e dell'*intelligenza*. Altra sua caratteristica è di essere un'*abitudine ereditata dalla specie*, che come tale ha una direzione finale indipendentemente dall'esperienza personale.

Ma come è possibile *spiegare* tutto ciò?

Martinetti ritiene che per farlo non sia necessario ricorrere ad alcun fattore soprannaturale o astratto: esso è il risultato del concorso di attività iniziate ed esercitate da individui eccezionalmente intelligenti, in condizioni certamente diverse dalle attuali, e con il sussidio di facoltà probabilmente diverse. Attività trasmesse poi e fissate stabilmente attraverso un'infinità di secoli nei loro discendenti.

Ma il problema è soprattutto un altro: vi sono degli istinti che anche con l'esperienza della specie sembrano non potersi spiegare.

Qui – dice egli - i teologi fanno intervenire la provvidenza divina, qualche filosofo pensa alla natura, all'incoscienza, all'anima universale; Darwin ricorre alla potenza del caso che avrebbe creato in alcuni individui tendenze favorevoli alla specie, le quali sarebbero poi state fissate dalla selezione naturale, in quanto solo gli individui che le possiedono potevano assicurare la sopravvivenza della prole. Neppure in questo caso egli crede che sia necessario ricorrere ad altri principi esplicativi: basta riflettere che l'acquisizione delle abitudini ha potuto svolgersi lentamente attraverso condizioni estremamente diverse dalle attuali.

Da un punto di vista filosofico, più che le sue spiegazioni scientifiche (che si possono o meno

condividere) sono naturalmente rilevanti le conseguenze speculative che egli tra da queste.

Martinetti scrive:

“Questo concetto dell’istinto ci permette ora di giudicare che cosa valga la distinzione comune, secondo cui l’uomo segue la ragione e l’animale l’istinto. L’istinto è un meccanismo psicologico ereditario: ma nessuna vita è puramente meccanica, come nessuna è senza meccanismi. [...] Quindi anche l’uomo è un essere istintivo. D’altra parte l’animale non è puramente istintivo, la sua vita non è un semplice meccanismo d’istinti. Anzitutto una coscienza puramente meccanizzata non è concepibile: resta sempre, per quanto piccoli, un elemento di spontaneità, che è ciò appunto che mette in opera i meccanismi subordinati. In secondo luogo bisogna ricordare che anche la vita istintiva presente è creazione dell’intelligenza. Sono gli atti intelligenti di individui vissuti in altre età geologiche, che hanno creato gli istinti; [...] quindi tutta la saggezza dell’istinto è stata anch’essa intelligenza viva e creatrice.”⁸⁸

Ma la prova definitiva che anche nell’istinto vi sia una componente di intelligenza e ragione, è data per Martinetti dalla sua *modificabilità*.

L’osservazione del mondo naturale ci mette di fronte all’evidenza di innumerevoli istinti che si sono

⁸⁸ P. Martinetti, *Pietà verso gli animali*, pagg. 75-77.

modificati nel tempo, come ad esempio il caso – che egli cita – di certi uccelli del Sud America che fanno adesso il nido con crini di cavallo, laddove il cavallo prima di Colombo in America non esisteva: questi uccelli, sostituendo il crine alle fibre vegetali tessili, hanno modificato il loro istinto.

Quindi non esistono esseri guidati solo dalla spontaneità cosciente ed esseri guidati solo dall'istinto:

“[...] ma tutti gli esseri animati hanno come noi una spontaneità cosciente, che con la ripetizione si fissa in abitudine e trasmette le abitudini fissate come istinti, come meccanismi psichici subordinati.”⁸⁹

E man mano che si sale lungo la scala evolutiva, la rigidità degli istinti lascia posto alla loro plasticità; alla loro, in definitiva, apertura al futuro.

2.2.4 Partecipazione degli animali all'intelligenza ed alla ragione

www.filosofia-ambientale.it

Quello della partecipazione degli animali all'intelligenza ed alla ragione è stato da sempre un

⁸⁹ P. Martinetti, *Pietà verso gli animali*, pag. 81.

problema *per lo meno accennato* nella storia della filosofia.

Rispetto ad esso, Martinetti prende atto di come si siano venute delineando sin dall'antichità due correnti: una che le riconosce agli animali, e considera la loro psiche differente dalla nostra solo per grado; l'altra che le nega recisamente, e pertanto introduce da un punto di vista ontologico una separazione assoluta tra l'uomo e gli animali.

Tra gli esponenti della *prima corrente*, Martinetti enumera: i Pitagorici, la scuola platonica, Galeno, Celso, Porfirio, i filosofi del Rinascimento, Montaigne, Charron, Gassendi, Campanella; più vicini ai giorni nostri Bayle, Leibniz, Hume, Lamettrie, Bonnet, Condillac.

Tra quelli della *seconda corrente*: Aristotele, gli stoici, gli scolastici, Kant e Fichte.

È soprattutto su questa corrente che si appuntano l'analisi e la critica di Martinetti, ed in particolare sulla sua forma più paradigmatica: la filosofia scolastica.

La dottrina della *separazione assoluta*, da questa sostenuta, secondo lui nasce non dall'osservazione passionata dei fatti, ma da preconcetti dogmatici, e soprattutto da preoccupazioni teologiche. Essa teme infatti che, tolte le profonde barriere tra l'uomo e

l'animale, se ne possano derivare conseguenze che essa giudica pericolose. Da qui il suo voler operare astratte e rigide distinzioni in quella che invece si presenta come l'infinita varietà e continuità di processi reali.

La vita della *coscienza* – per Martinetti *unica* – si presenta agli occhi degli scolastici divisa in due piani rigorosamente distinti, che sono la vita del senso e quella dell'intelligenza. La prima, la sola posseduta dagli animali, è quella che viene definita dell'istinto; la parte superiore dello spirito, esclusiva degli esseri umani, comprende l'intelligenza e la ragione. L'intelligenza è definita la facoltà di astrarre dalle rappresentazioni i concetti generali, e di arrivare a cogliere, per mezzo di essi, le essenze intelligibili delle cose. La ragione, in pratica è la facoltà di servirsi dei mezzi per raggiungere un fine.

Martinetti non è naturalmente d'accordo con questa psicologia, che definisce *antiquata* e *grossolana*, e dà una sua lettura delle superiori funzioni dello spirito.

Esse sono effettivamente due, ed unificano le immagini del senso in forme più alte del conoscere, ma il filosofo piemontese le mette in relazione alle due *forme o categorie unificatrici*: la *causa* e la *sostanza*.

Egli così definisce l'*intelligenza*:

“L’intelligenza è la facoltà dell’unificazione secondo il principio della causa. Un essere, il quale non possedesse che pure immagini sensibili, vedrebbe il loro fluire nel tempo senza collegarle altrimenti che secondo la loro coesistenza e successione. Quando la coscienza comincia a riconoscere un legame tra le immagini successive, per cui l’antecedente produce necessariamente il conseguente, comincia l’intelligenza. Questa ha naturalmente una lunga storia ed un lungo periodo: l’animale più semplice, che comincia vagamente a riconoscere la causa di un’impressione dolorosa [...].”⁹⁰

Definisce invece la *ragione*:

“La ragione comincia quando la coscienza apprende a discernere delle somiglianze, ossia delle parziali identità, dei caratteri comuni. Anche la ragione ha una storia lunghissima: il cane, che ha una vaga immagine generica della lepre, [...].”⁹¹

Le conseguenze che Martinetti trae sono coerenti:

“Posto questo concetto dell’intelligenza, se ci si chiede: l’animale ha intelligenza? dobbiamo rispondere: senza dubbio. L’intelligenza comincia con i primi albori della vita animale. Io non ho qui che da rinviare a tutti i così detti atti di intelligenza

⁹⁰ P. Martinetti, *Pietà verso gli animali*, pag. 93.

⁹¹ P. Martinetti, *Pietà verso gli animali*, pag. 94.

animale: così detti appunto perché rivelano una conoscenza ed un'utilizzazione della consecuzione causale dei fenomeni."⁹²

A questo punto Martinetti si chiede: come ha potuto la scolastica negare che gli animali comprendano, ad esempio, la concatenazione causale delle cose?

Essa ha potuto farlo, ritiene, perché per intelligenza e ragione ha inteso solo le loro forme *logiche, astratte, perfette*.

Essa ha operato come se da una parte vi fossero le nude rappresentazioni sensibili, concrete e particolari; e dall'altra i concetti logici perfetti. Ora, questo è inesatto: intelligenza e ragione sono uno svolgimento; le prime identità non sono ancora concetti logici, ma semplici rappresentazioni generiche. A conferma, cita De Sarlo: "Se non è lecito affermare che l'universale negli animali si riveli alla coscienza, è lecito però sempre sostenere che esso è operativo nella loro psiche."

Ora: che cos'è l'associazione delle immagini sensibili (l'unica che gli scolastici sono disposti a concedere agli animali) e che cosa la facoltà di astrazione? In che si distinguono?

Anche il concetto non sussiste senza un'immagine, reale o simbolica: anzi è, nell'uso concreto, un'immagine.

⁹² P. Martinetti, *Pietà verso gli animali*, pagg. 94-95.

Martinetti fa proprie le affermazioni del libro di uno zoologo italiano, il prof. Emery, che cita integralmente, dichiarando che sarebbe vano tentarne un'esposizione migliore:

“Questi concetti esistono quindi nello spirito dell'uomo come in quello del cane, se non espressamente, almeno in modo implicito. Essi possono nell'uomo venir espressi con parole e divenire così vere astrazioni. Ma in ciò solo sta la differenza: che è puramente formale... Non si può quindi negare all'animale una facoltà rudimentale di astrazione. Probabilmente questa facoltà non si eleva sopra le astrazioni di primo grado, quelle che sorgono dalle immagini sensibili e dai sentimenti, che esse destano. Gli animali superiori sono in grado di collegare queste astrazioni con le rappresentazioni presenti e con i ricordi in varia maniera: così operano, non in apparenza, ma in realtà, come esseri intelligenti se vi fosse un termometro dell'astrazione potremmo forse fissarne il grado. Ma chi potrà dire fino a che grado un cane od una scimmia è capace di idee generali?”⁹³

In conclusione il contrasto di Martinetti con le tesi degli scolastici è totale e radicale. E questo non solo riguardo gli aspetti teoretici della lettura della realtà

⁹³ Emery, «Biologisches Centralblatt», 1893, pag 150 ss. Citato in: P. Martinetti, *Pietà verso gli animali*, pagg. 103-104.

animale, ma in particolar modo riguardo quelli pragmatici.

Egli infatti scrive:

“Anche per l’attività pratica la scolastica adotta gli stessi criteri: non è quindi necessario ripetersi. L’agire intelligente è quello che si propone dei fini: il proporsi dei fini è un atto che suppone l’astrazione: ma l’animale non astrae, quindi non agisce in modo intelligente. Perciò non ha senso del dovere, non ha diritti e così via. Perché l’animale non è capace di pensare l’atto morale secondo la formula kantiana, non è morale. L’animale ha un principio di senso del dovere e di moralità: bisogna essere volontariamente ciechi per non vederlo. Vi sono innumerevoli esempi, riferiti da osservatori imparziali e perspicaci, che mostrano come vi siano animali capaci di affetti famigliari, di amicizia, di dedizione completa al gruppo di cui fanno parte: e questi sono fatti, che hanno innegabilmente un carattere ed un valore morale.”⁹⁴

Ma l’ultima parola sugli animali, Martinetti sente di doverla dire non come cultore di scienze naturali, né come filosofo teoretico, ma come assertore di un *idealismo etico-religioso*.

Ed è quanto farà nella parte finale del proprio lavoro.

⁹⁴ P. Martinetti, *Pietà verso gli animali*, pag. 105.

2.2.5 Aspirazione di tutti gli esseri alla vita nell'eterno

Per Martinetti, gli animali partecipano dunque dell'intelligenza e della ragione, ossia della stessa ragione umana. Sono esseri affini a noi, e non ci inganniamo quando nei loro occhi scorgiamo l'unità profonda che ci lega ad essi.

Ma questo ci costringe ad affrontare il problema più difficile ed importante: la questione del *destino della psiche animale*. Su questo tema, si ritrova la stessa divisione che si era riscontrata a proposito della sua *natura*.

In genere, i filosofi che concedono alla psiche animale un principio di ragione, ammettono che essa sia una *sostanza partecipe* in qualche modo dell'*immortalità*. In tale senso si muovono le riflessioni, ad esempio, di Scoto Eriugena, Lorenzo Valla, Enrico Moro.

E soprattutto, dello stesso Leibniz. Con la differenza che egli parla di *indistruttibilità* delle monadi, e quindi anche di quelle che compongono le anime dei bruti; mentre l'*immortalità*, che è la persistenza della personalità e della memoria, è propria soltanto dell'uomo. Ma, nonostante ciò, il *continuum* che lega l'*universo dei*

viventi è, per Leibniz, totale: tutte le anime non sarebbero mai nude d'un corpo, ed anche la *transcreazione*, cioè la creazione di un'anima umana, sarebbe in realtà solo l'elevazione di un'anima sensitiva al grado di anima razionale.

Del resto, ricorda Martinetti, il concetto dell'immortalità dell'anima era una dottrina corrente nel '700.

Gli scolastici invece pongono tra l'anima degli uomini e quella degli animali una differenza sostanziale. Per essi, l'anima degli animali è una *forma sostanziale materiale*, che non può sussistere per sé. Essa è un principio che plasma ed anima la materia, ma che deriva da essa, e che senza di essa non può né esserci né agire: quindi, alla morte dell'animale, anch'essa perisce. L'anima degli esseri umani invece è una *forma materiale per sé sussistente*, che continua la sua esistenza anche senza il corpo. In perfetto parallelismo con questa, per gli scolastici sussiste l'altra differenza, secondo cui l'anima degli animali non può sentire senza la materia, mentre quella degli uomini esercita l'intelligenza anche senza il concorso di questa.

La demolizione che Martinetti fa di questa distinzione è di una forza e di una lucidità ammirevoli:

“Così è che, messa da parte l’anima dell’uomo, razionale ed immortale per natura, le si è contrapposto dall’altra l’anima dei bruti, legata alla materia e mortale: introducendo così un ente contraddittorio, che da una parte è un principio di coscienza, senziente e conoscente, dall’altra è una pura funzione della sostanza materiale, da cui dipende anche quanto all’essere. Ora è possibile fino ad un certo punto considerare ogni manifestazione spirituale come legata alla materia in modo essenziale: ma allora bisogna estendere questo principio anche allo spirito umano: è la tesi del materialismo metafisico, che è discutibile senza dubbio, ma logicamente coerente. Ma una volta stabilito il concetto dello spirito come d’una realtà per sé stante, non è possibile, senza contraddizione, distinguere la gradazione delle vite spirituali in due parti, di cui l’inferiore è ancora legata, quanto all’essere, alla materia: ciò equivale ad introdurre una comunione di natura, che annulla la distinzione recisa prima stabilita.”⁹⁵

www.filosofia-ambientale.it

Pertanto:

⁹⁵ P. Martinetti, *Pietà verso gli animali*, pagg. 122-123.

“[...] è indiscutibile che l’anima dell’animale, comunque concepita è un principio formale, una realtà: ora come può questa realtà tornare nel nulla? E come si può pensare che Dio produca continuamente un numero infinito di questi principi per precipitarli subito dopo nel nulla, sebbene essi abbiano qualche cosa di ben più nobile che la materia, la quale non perde mai l’essere suo? Questo si connette anche con una difficoltà dell’ordine morale. Dio avrebbe creato degli esseri capaci di sentire e di conoscere, senza costringerli a conoscerlo ed amarlo: egli li avrebbe creati per vivere perennemente nello stato di peccato – che è il non conoscere Dio e l’arrestarsi nelle creature come in un ultimo fine.”⁹⁶

È l’eterno problema della *teodicea*; che diviene però mistero immensamente più oscuro e drammatico se si va in cerca di un tentativo di giustificazione non solo per il dolore degli uomini, ma anche per quello degli animali:

“Ciò appare anche più grave, se formuliamo questa difficoltà così com’era stata proposta dai cartesiani. Se le bestie sentono, come si giustifica il loro soffrire? Non vi è nulla che gridi così altamente contro la bontà e la giustizia divina come il dolore animale. Le ragioni, con cui si tenta di giustificarlo, non hanno nessun valore: sono sofismi ridicoli e crudeli. Il dolore che innumerevoli poveri esseri innocenti soffrono sulla terra

⁹⁶ P. Martinetti, *Pietà verso gli animali*, pagg. 123-124.

senza speranza e senza ragione è tale iniquità, che dovrebbe oscurare anche la beatitudine eterna del cielo.”⁹⁷

Di tale mistero, nulla ci è dato di conoscere, tranne che:

“Questo solo possiamo con sicurezza sapere: che in tutti gli esseri, negli uomini come negli animali, vi è qualche cosa di eterno. Ma l’immortalità, la vita nell’eterno, non è il privilegio di nessuna natura, nemmeno dell’umana: essa è al di più, se l’alta speranza non mentisce, una lunga e faticosa conquista, alla quale pochi giungono, ma alla quale tutti gli esseri tendono attraverso esistenze e dolori innumerevoli.”⁹⁸

2.2.6 Esistenza d’un regno dello spirito più vasto del regno umano

Ma dire che l’animale è un essere che ha in comune con noi la natura ed il destino, non significa rendercelo più conosciuto, ma farne un qualcosa di più ignoto e misterioso di prima.

Ed in questo, lo assimila agli uomini: che pure abbiamo l’illusione, ma solo l’illusione, di conoscere. In realtà il nostro conoscerli - anche coloro che più amiamo

⁹⁷ P. Martinetti, *Pietà verso gli animali*, pagg. 124-125.

⁹⁸ P. Martinetti, *Pietà verso gli animali*, pagg. 125-126.

- è quasi sempre la trasposizione del nostro punto di vista ad essi. Quanto più ciò avviene nel caso degli animali che sono – scriverà Martinetti – *così lontani da noi*.

Qui intervengono anche differenze profonde nella struttura degli elementi. La nostra conoscenza è determinata dai nostri organi di senso: se avessimo altri organi, o altre sensibilità, il nostro mondo sarebbe diverso; così come certamente diverso è il loro.

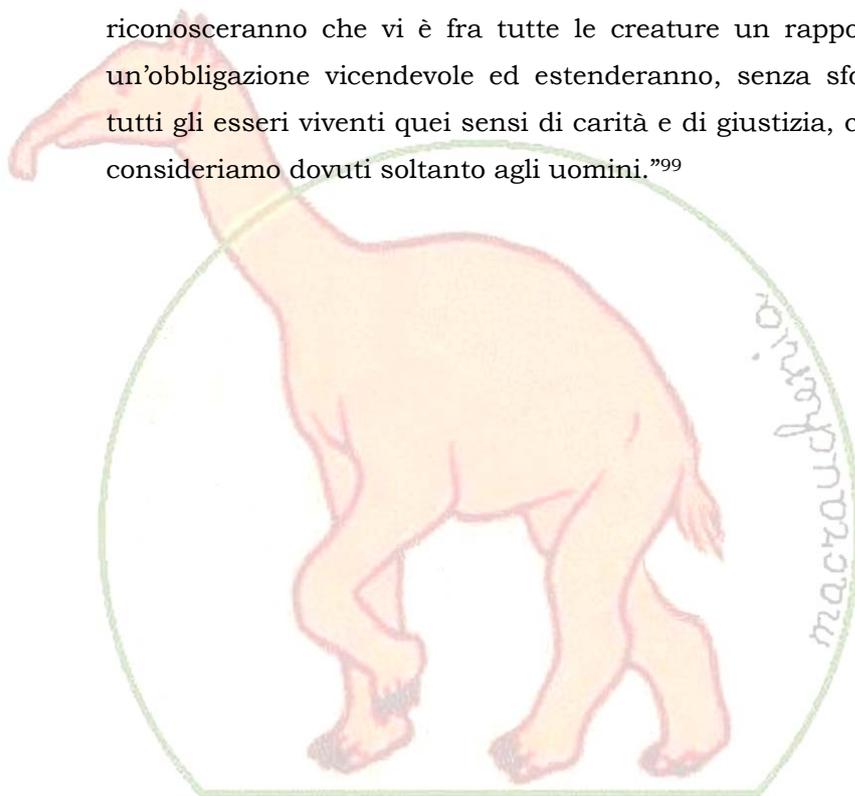
Ma questo non deve indurci ad uno *scetticismo desolante*.

Il processo del conoscere infatti non è un tentativo irragionevole e disperato, ma un *tendere infinito*, un'elevazione che è possibile solo con una *trasformazione di tutto il nostro essere*.

La conoscenza infatti è unificazione: per essa lo spirito individuale non solo estende il suo dominio teoretico, ma fa del mondo la sua coscienza. E questa estensione del conoscere conduce ad un riconoscimento progressivo dell'identità di natura che collega le cose col nostro spirito; un'estensione della nostra esistenza verso quell'unità essenziale e profonda, che stringe in una vita sola tutti gli esseri del mondo.

Fa bene concludere con le parole stesse con cui Piero Martinetti conclude il suo scritto:

“Giova perciò sperare che, quando penetrerà in noi un più vero concetto della natura dell’animale e dei suoi rapporti con noi, esso aprirà anche al nostro occhio spirituale un regno dello spirito più vasto del regno umano: allora gli uomini riconosceranno che vi è fra tutte le creature un rapporto ed un’obbligazione vicendevole ed estenderanno, senza sforzo, a tutti gli esseri viventi quei sensi di carità e di giustizia, che ora consideriamo dovuti soltanto agli uomini.”⁹⁹



www.filosofia-ambientale.it

⁹⁹ P. Martinetti, *Pietà verso gli animali*, pagg. 133-134.

CAPITOLO TERZO

CONSIDERAZIONI E CONCLUSIONI

Chi scrive vorrebbe provare ad esporre le proprie conclusioni sulla presente ricerca servendosi di una metafora, *molto liberamente* tratta dalla teoria dei paradigmi di Thomas Kuhn¹⁰⁰.

La teoria è nota: un insieme più o meno omogeneo e strutturato di assunzioni teoriche e metafisiche dà origine ad un paradigma, ovvero ad un'ipotesi di lettura scientifica di un fenomeno, o di un complesso di fenomeni. Tale paradigma viene applicato in maniera *normale*, e le "anomalie" – ovvero le difformità empiriche e teoretiche - che successivamente si presentano vengono tenute all'interno del paradigma stesso, tentando di operare una vera e propria forma di sua dilatazione. Questo fin quando il loro numero e la loro gravità non dovesse costringere ad una vera e propria fase di *rottura rivoluzionaria* del suddetto

¹⁰⁰ Cfr. T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, The University of Chicago, 1962 [trad. it., *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, 1969] e *The Essential Tension*, The University of Chicago, 1977 [trad. it., *La tensione essenziale*, Einaudi, 1985].

paradigma, che ne metta in discussione gli assunti fondamentali, e conduca all'individuazione di un paradigma nuovo.

Ora; se la lettura del *non umano* nella tradizione prevalente della filosofia occidentale può essere assimilata ad un paradigma, che posto all'interno di esso ricopre la cosiddetta *filosofia animalista*?

A parere di chi scrive, senz'altro quello di un'anomalia; cioè di un'evenienza in contrasto con i presupposti generali del sistema, che si cerca di tenere al suo interno dilatando i confini del sistema stesso.

E nel far ciò, si ha buon gioco, in quanto i filosofi animalisti sono i primi a dichiarare di non ritenersi interessati alla messa in discussione di quell'impianto teoretico: dichiarano anzi che la riflessione teoretica su di esso è del tutto estranea ai loro interessi speculativi.

Ma – e ci sia consentita una seconda, ed ultima, metafora – l'asfalto delle nostre strade non cessa di esistere perché camminandovi sopra non lo guardiamo. Ci consente di spostarci sulla sua superficie con maggiore o minore velocità; ma è comunque esso a decidere l'*altezza sul livello del mare* del nostro muoverci.

Ed è forse giunto il momento di mettere in discussione il paradigma stesso dell'intera nostra tradizione filosofica, fondato sulla distinzione tra la *materia* da un lato, ed il suo *principio di organizzazione*

(comunque lo si voglia concepire) dall'altro. Cosa rappresentano grandi correnti della filosofia – quali il materialismo o l'idealismo – se non l'affermazione della pretesa che *il tutto* sia riducibile sostanzialmente alla prima o al secondo?

Per fortuna, oggi interessanti ed importanti indirizzi speculativi – quali la *teoria della complessità* – aprono nuove strade all'eterno interrogarsi degli uomini¹⁰¹.

Forse in filosofia è da auspicarsi quanto è accaduto in fisica. Anch'essa teneva distinte massa ed energia fin quando, nel 1905, un giovane impiegato dell'Ufficio federale dei brevetti di Berna con la sua *teoria della relatività* mandò in frantumi questa distinzione¹⁰²; mettendo sotto gli occhi dei suoi contemporanei un universo più complicato e più difficile, ma certamente più affascinante e più bello.

www.filosofia-ambientale.it

¹⁰¹ Cfr. A. Anselmo, *Edgar Morin e gli scienziati contemporanei*, con Prefazione di E. Morin, Rubbettino, 2005.

¹⁰² Cfr. A. Einstein, *Opere scelte*, a cura di E. Bellone, Bollati Boringhieri, 1988.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- 
- AA. VV., *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Libreria Editrice Vaticana, 1992.
- AA. VV., *Le creature dimenticate*, «Quaderni di bioetica», Macro Edizioni, 1998.
- AA. VV., *Animali. Nuovo millennio?*, Edizioni Cosmopolis, 2001.
- AA. VV., *Etica e animali*, Liguori Editore, 1998.
- ABBAGNANO N., *Storia della filosofia*, 3 voll., UTET, 1982.
- ANSELMO A., *Edgar Morin e gli scienziati contemporanei*, Rubbettino, 2005.
- ARRIGONI A., *I diritti degli animali*, Edizioni Cosmopolis, 1998.
- BARICALLA V., *Leibniz e l'universo dei viventi*, Edizioni ETS, 1995.
- BATTAGLIA L., *Etica e diritti degli animali*, Universale Laterza, 1997.
- BAYLE P., *Dictionnaire historique et critique* [trad. it., *Dizionario storico critico*, Laterza, 1976].
- BELLINO F., *I fondamenti della bioetica. Aspetti antropologici, ontologici e morali*, Città Nuova Editrice, 1993.

- BENTHAM J., *The principles of moral and legislation* [trad. it., *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, UTET, 1998].
- BIANCHI fr. E., *Uomini e animali visti dai padri della chiesa*, Edizioni Qiqajon, 1997.
- BOBBIO N., *Destra e Sinistra*, Donzelli Editore, 1994.
- BRUNO G., *Dialoghi italiani*, 2 voll., Sansoni, 1985.
- CAGNO S., *Gli animali e la ricerca*, Editori Riuniti, 2002.
- CASERTANO G. –
MONTANO A. –
TORTORA G., *Storia delle filosofie*, 3 voll., il tripode, 1986.
- CROCE P., *Vivisezione o scienza*, Calderini Edagricole, 2000.
- DARWIN C., *The origin of species by means of natural selection* [trad. it., *L'origine della specie per selezione naturale*, Grandi Tascabili economici Newton, 2005].
- DE BENEDETTI P., *E l'asina disse...*, Edizioni Qiqajon, 1999.
- de MORI B., *Cosa sono i diritti morali. Un punto di vista analitico*, Verifiche, 2000.
- de MORI B., *Diritti morali ed etica normativa. Tra deontologismo kantiano consequenzialismo utilitarista*, ETS, 2002.
- de MORI B., *Cos'è la bioetica animale*, Carocci, 2006.



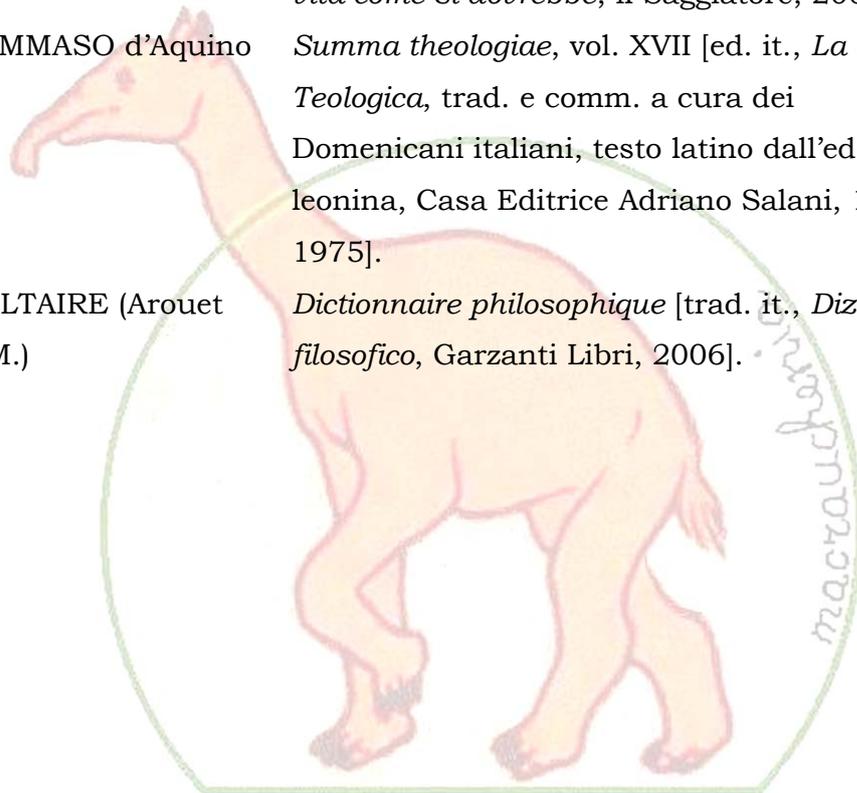
- DESCARTES R., *Meditazioni metafisiche. Obbiezioni e risposte*, in: *Opere filosofiche*, a cura di E. Garin, 2° vol., Biblioteca Universale Laterza, 1990.
- DESCARTES R., *Discorso sul metodo*, Sansoni, 1968
- DITADI G., *I filosofi e gli animali*, 2 voll., Isonomia, 1994.
- EINSTEIN A., *Opere scelte* (a cura di E. Bellone), Bollati Boringhieri, 1988.
- ENGELHARDT H.T., *The Foundation of Bioethics*, Oxford University Press Inc., New York, 1986 [trad. it., *Manuale di bioetica*, Mondatori, 1991].
- GIUSTINIANI P., *Quale progetto di persona per una bioetica oggi?*, Edizioni Scientifiche Italiane, 1998.
- HOBBS T., *De homine*, Universale Laterza, 1984.
- HORKHEIMER M. – ADORNO T. W., *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Social Studies Ass. Inc., 1944^I, S. Fisher Verlag GmbH, 1969^{II} [trad. it., *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, 1997^{IV}].
- HUME D., *An Enquiry concerning Human Understading and the Principles of Morals* [trad. it., *Ricerca sull'intelletto umano*, Laterza, 2004].
- KANT I., *Fondazione della metafisica dei costumi*, Biblioteca Universale Laterza, 1988.
- KANT I., *Lezioni di etica*, Laterza, 2004.

- KUNH T., *The Structure of Scientific Revolutions*, The University of Chicago, 1962 [trad. it., *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi Paperbacks, 1978.
- KUNH T., *The Essential Tension*, The University of Chicago, 1977 [trad. it., *La tensione essenziale*, Einaudi Paperbacks, 1985].
- LEIBNIZ G.W., *Monadologia e Discorso di metafisica*, Universale Laterza, 1986.
- LEIBNIZ G.W., *Saggi di teodicea*, BUR, 2004.
- LEOPARDI G., *Operette morali*, Garzanti, 1998.
- LEOPARDI G., *Dissertazione sopra l'anima delle bestie*, Isonomia, 1999.
- LINZEY A., *Animal Theology*, SCM press Ltd., 1994 [trad. it., *Teologia animale. I diritti animali nella prospettiva teologica*, Edizioni Cosmopolis, 1998].
- MALEBRANCHE N., *Recherche de la vérité* [trad. it., *La ricerca della verità*, Laterza, 1983].
- MANZONI A.maria, *Noi abbiamo un sogno*, Tascabili Bompiani, 2006.
- MARTINETTI P., *Pietà verso gli animali*, il melangolo, 1999.
- MARTINETTI P., *Spinoza*, Bibliopolis, 1987.
- MARTINETTI P., *Introduzione alla metafisica*, Marietti, 1987.
- MARTINETTI P., *Breviario spirituale*, UTET, 2006.

- MARTINETTI P., *La libertà*, Aragno, 2005.
- MONTAIGNE M. de, *Apologia di Raymond Sebond*, in: *Saggi*, 2 voll., Oscar Mondadori, 1970.
- NARVESON J., *Animal Rights*, in «The Canadian Journal of Philosophy», VII, marzo 1977.
- PATTERSON C., *Eternal Treblinka* [trad. it., *Un'eterna Treblinka. Il massacro degli animali e l'Olocausto*, Editori Riuniti, 2002].
- PLUTARCO *L'intelligenza degli animali*, Isonomia, 2000.
- PRODOMO R., *L'embrione tra etica e biologia. Un'analisi bioetica sulle radici della vita*, Edizioni Scientifiche Italiane, 1998.
- RAWLS J., *A Theory of Justice*, Belknap Press of Harvard University Press, 1971 [trad. it., *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, 2002].
- REGAN T. (ed.), *Animal Sacrifices. Religious Perspectives on the Use of Animals in Science*, Temple University Press, 1986.
- REGAN T., *The Case for Animal Rights*, The Regents of the University of California, 1983 [ed. it., *I diritti animali*, trad. di Rodolfo Rini, Premessa di Salvatore Veca, Garzanti, 1990].
- REGAN T., *Animal Rights, Human Wrongs. An Introduction to Moral Philosophy*, Rowman & Littlefield Publishers inc., 2003.

- REGAN T., *The Struggle for Animal Rights*, Intl Society For Animal, 1987 [trad. it., *La lotta per i diritti animali*, Edizioni Cosmopolis, 2004].
- REGAN T., *Empty Cages: facing the Challenge of Animal Rights*, Rowman and Littlefield, 2004 [trad. it., *Gabbie vuote*, Edizioni Sonda, 2005].
- REGAN T., Testo della *lectio magistralis* tenuta all'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, in Napoli, il giorno 22 maggio 2006. Supporto audiovisivo.
- RUSSEL B., *The Philosophy of Leibniz*, Gorge Allen & Unwin Ltd [trad. it., *La filosofia di Leibniz*, Longanesi, 1971].
- SCHOPENHAUER A., *Über das Fundament der Moral* [trad. it., *I fondamenti della morale*, Laterza, 2005].
- SCHOPENHAUER A., *Parerga und Paralipomena* [trad. it., *Parerga e Paralipomena*, 2 voll., Adelphi, 1998].
- SCOTO ERIUGENA G., *Periphyseon, De divisione naturae*, in: Migne, *Patrologia latina*, CXXII.
- SINGER P., *Animal Liberation*, New York Review/Random House, 1975 [trad. it., *Liberazione animale*, il Saggiatore, 2003].
- SINGER P., *Practical Ethics*, Cambridge University Press, 1979 [trad. it., *Etica pratica*, Liguori editore, 1989].

- SINGER P., *Rethinking Life and Death: The Collapse of Our Traditional Ethics*, Text Publishing, 1995 [trad. it., *Ripensare la vita*, il Saggiatore, 1996].
- SINGER P., *Writings on an Ethical life*, 2000 [trad. it., *La vita come si dovrebbe*, il Saggiatore, 2001].
- TOMMASO d'Aquino *Summa theologiae*, vol. XVII [ed. it., *La Somma Teologica*, trad. e comm. a cura dei Domenicani italiani, testo latino dall'ed. leonina, Casa Editrice Adriano Salani, 1949-1975].
- VOLTAIRE (Arouet F.M.) *Dictionnaire philosophique* [trad. it., *Dizionario filosofico*, Garzanti Libri, 2006].



www.filosofia-ambientale.it

SOMMARIO

INTRODUZIONE	pag. 1
CAPITOLO PRIMO	pag. 7
LA TEORIA DEI DIRITTI ANIMALI DI TOM REGAN	
1. VICENDE BIOGRAFICHE E BIBLIOGRAFICHE	pag. 7
2. GLI ANIMALI COME PAZIENTI MORALI	pag. 18
2.1 Agenti morali e pazienti morali	pag. 20
2.2 Cos'è un animale non umano?	pag. 24
2.2.1 La consapevolezza animale	pag. 24
2.2.2 La complessità della coscienza animale	pag. 29
2.2.3 Il benessere animale	pag. 34
3. I DOVERI VERSO I PAZIENTI MORALI	pag. 37
3.1 Criteri di elaborazione di una valida teoria etica	pag. 37
3.2 Teorie dei doveri indiretti	pag. 42
3.2.1 L'egoismo razionale di Jan Narveson	pag. 43
3.2.2 Il contrattualismo di John Rawls	pag. 47
3.2.3 La teoria etica di Immanuel Kant	pag. 52

3.2.4 Arbitrarietà morale e principio del danno	pag. 57
3.3 Teorie dei doveri diretti	pag. 58
3.3.1 Teorie della crudeltà e della bontà	pag. 59
3.3.2 L'utilitarismo	pag. 61
4. I DIRITTI DEI PAZIENTI MORALI	pag. 68
4.1 Il postulato del valore inerente, il criterio del «soggetto-di-una-vita», il principio del rispetto	pag. 69
4.2 La teoria dei diritti (dei pazienti morali)	pag. 77
4.2.1 Il principio del rispetto	pag. 79
4.2.2 I principi di minimizzazione delle violazioni e del più svantaggiato	pag. 82
5. IMPLICAZIONI DELLA TEORIA DEI DIRITTI	pag. 85
5.1 Allevamento, macellazione e vegetarianesimo	pag. 86
5.2 Caccia e cattura di animali selvatici	pag. 90
5.3 Uso degli animali nella scienza	pag. 91
5.3.1 Uso degli animali nell'istruzione scientifica	pag. 91
5.3.2 I test di tossicità	pag. 93
I test di tossicità su prodotti commerciali	pag. 95

I test tossicologici di medicinali nuovi	pag. 97
5.3.3 La ricerca scientifica con animali	pag. 98
CAPITOLO SECONDO	pag. 102
ANALISI CRITICA DELLA TEORIA DEI DIRITTI ANIMALI	
1. IL PROBLEMA	pag. 102
2. TENTATIVI DI SOLUZIONE	pag. 104
2.1 Analisi critica della teoria dei diritti animali	pag. 105
Excursus: La teoria dei diritti umani	pag. 110
2.2 <i>La piet� verso gli animali</i> di Piero Martinetti	pag. 117
2.2.1 Critica dell'automatismo degli animali	pag. 119
2.2.2 Meccanismo e spontaneit� nella psicologia animale	pag. 123
2.2.3 L'istinto come abitudine meccanizzata ed ereditaria	pag. 127
2.2.4 Partecipazione degli animali all'intelligenza ed alla ragione	pag. 132
2.2.5 Aspirazione di tutti gli esseri alla vita nell'eterno	pag. 138

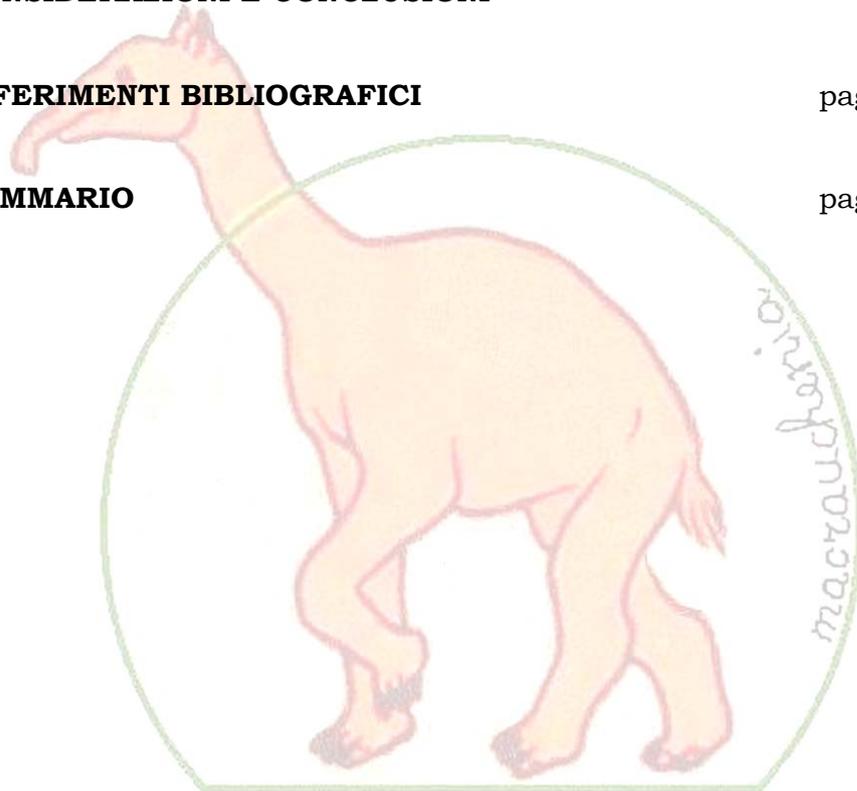
2.2.6 Esistenza di un regno dello spirito più vasto del regno umano pag. 143

CAPITOLO TERZO pag. 146

CONSIDERAZIONI E CONCLUSIONI

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI pag. 149

SOMMARIO pag. 156



www.filosofia-ambientale.it