evamenti intensivi alla sperimentazione
imali, all'antropizzazione degli habitat e
ruzione degli ambienti naturali, si solleva
stione etica che oggi dobbiamo affrontare.

36,00
er design: Sara Bianchi
opertina: © USA_NXCIII 1995 /
cietà editrice il Mulino

LPN HE 86787 4258

Nussbaum GIUSTIZIA PER GLI ANIMALI

il Mulino

Martha C. Nussbaum



GIUSTIZIA PER GLI ANIMALI

La nostra responsabilità collettiva

GIUSTIZIA PER GLI ANIMALI

Per Nussbaum considerare gli animali «automi senza una visione soggettiva del mondo», come si è ritenuto a lungo, è un vero e proprio peccato originale filosofico. Gli enormi progressi scientifici degli ultimi 30 anni ci rivelano infatti che tutti i vertebrati avvertono dolore, provano emozioni, hanno comportamenti non solo genetici ma anche appresi e forme di percezione che nemmeno gli umani hanno. Una volta riconosciuta la non facile demarcazione tra uomini e animali, difficilmente possiamo accettare di rimanere ancorati all'etica classica, che viene qui ripercorsa nei suoi vari sviluppi sino a giungere ad una proposta originale, basata sul *capabilities approach*, in grado anche di fornire diversi esempi pratici che la sua adozione comporta.

Collezione di testi e di studi

Filosofia

alla memoria di Rachel, e a tutte le balene

Martha C. Nussbaum

Giustizia per gli animali

La nostra responsabilità collettiva

Società editrice il Mulino

I lettori che desiderano informarsi sui libri e sull'insieme delle attività della Società editrice il Mulino possono consultare il sito Internet: **www.mulino.it**

ISBN 978-88-15-38677-9

Edizione originale: *Justice for Animals: Our Collective Responsibility*, New York, Simon & Schuster, Inc., 2022. Copyright © 2022 by Martha C. Nussbaum. Published by arrangement with Berla & Griffini Rights Agency. Copyright © 2023 by Società editrice il Mulino, Bologna. Traduzione di Andrea Asioli.

Tutti i diritti sono riservati. Nessuna parte di questa pubblicazione può essere fotocopiata, riprodotta, archiviata, memorizzata o trasmessa in qualsiasi forma o mezzo – elettronico, meccanico, reprografico, digitale – se non nei termini previsti dalla legge che tutela il Diritto d'Autore. Per altre informazioni si veda il sito **www.mulino.it/fotocopie**

Redazione e produzione: Edimill srl - www.edimill.it

Indice

Introduzione p. 9

Madre elefantessa: la storia di Virginia. - La balena di Humpback: la storia di Hal. - Il maiale: la storia dell'imperatrice di Blandings. - Il fringuello: la storia di Jean-Pierre. - Il cane: la storia di Lupa.

I. Brutalità e incuria: l'ingiustizia nelle vite degli animali 29

Animali che fioriscono, animali ostacolati. - Giustizia: l'idea intuitiva di base. - Meraviglia, compassione, sdegno: aprire gli occhi dell'anima.

II. La *scala naturae* e l'approccio «così simili a noi» 49

La storia della filosofia occidentale e la *scala naturae*. - L'approccio «così simili a noi»: sfruttare la *scala naturae* per progredire. - Una *scala naturae* modificata: l'«intelligenza aliena» di White. - Oltre la *scala naturae*: vite meravigliose e aliene.

III. Gli utilitaristi: piacere e dolore 75

La nota a piè di pagina di Bentham. - Il radicalismo antivittoriano di Bentham. - Difficoltà: qualità, attività, identità. - I seguaci di Bentham: Sidgwick e Singer. - Mill può risolvere questi problemi? - Oltre il calcolo di Bentham.

IV. L'approccio kantiano di Christine Korsgaard p. 95

Kant, dignità e fini. - Kant sul trattamento degli animali. - La prima concezione kantiana dei diritti degli animali in Christine Korsgaard. - *Fellow Creatures*: ulteriori sviluppi della concezione kantiana. - Istinto, cultura, scelta: contro la dicotomia kantiana.

V. L'approccio delle capacità: forme di vita e rispetto delle creature che le vivono 123

L'approccio delle capacità nel mondo umano. - Da una classificazione comparativa a una mappa della giustizia di base. - Il «liberalismo politico»: un vincolo importante. - L'approccio delle capacità come fondamento della giustizia per gli animali. - Una forma di vita caratteristica. - Le quattro concezioni a confronto. - Individui in pericolo e specie in pericolo. - Una concezione della base dei diritti. - Il nuovo approccio in azione.

VI. Senzienza e sforzi: un confine operativo 167

Le prove e le trappole. - Che cos'è la senzienza e come individuarla. - Conferma sperimentale: il caso dei pesci. - Emozioni: una *road map* della significanza. - Senzienza e sforzi. - Le creature e il confine operativo. - E le piante? - Conseguenze etiche.

VII. Il danno della morte 209

«La morte non è nulla per noi». - L'argomento dell'interruzione e due falsi consolatori. - Animali che uccidiamo: argomentazioni utilitaristiche e non solo. - A favore della difficoltà morale. - Alternative?

VIII. Conflitti tragici e come superarli 231

Cosa sono i dilemmi tragici? - Ricerca medica e uso di animali. - Di nuovo, il mangiare carne. - Conservazione culturale? - Conflitti riguardanti spazio e risorse.

IX. Animali che vivono con noi p. 255

Fioritura simbiotica. - Abolizionismo? - Dalla proprietà alla cittadinanza. - Obblighi generali e speciali. - Promuovere le capacità simbiotiche. - Animali domestici che non vivono in casa: cavalli, bestiame, pecore, galline.

X. Il «selvaggio» e la responsabilità umana 289

Il «selvaggio» come sogno romantico. - Il «selvaggio» non è buono, e in ogni caso non esiste. - Principi di gestione etica: gli animali selvatici e i loro habitat. - La gestione e le capacità. - Gli zoo sono eticamente ammissibili? - Predazione e sofferenza. - Animali «liminari». - Popolazioni, e come controllarle.

XI. Le capacità dell'amicizia 325

Che cos'è l'amicizia? - Paradigmi dell'amicizia tra esseri umani e animali: gli animali compagni. - Paradigmi di amicizia tra animali ed esseri umani: gli animali selvatici. - Può esserci amicizia con gli animali in cattività? - L'amicizia come ideale: espandere le capacità umane.

XII. Il ruolo della legge 353

Essenziale ma estremamente difficile. - Un ideale realistico. - Le risorse attuali. - Due questioni legali fondamentali: la tutela degli animali e i doveri fiduciari. - Le fabbriche di cuccioli. - L'allevamento intensivo (e le leggi *ag-gag*). - Il futuro delle balene: la debolezza del diritto internazionale. - La legge siamo tutti noi.

Conclusioni 393

Riferimenti bibliografici 403

Indice dei nomi 423

Introduzione

Ovunque nel mondo gli animali sono in pericolo[1]. Il nostro pianeta è dominato dagli esseri umani: sulla terra, nei mari e nell'aria. Nessun animale non umano sfugge alla dominazione umana, che il più delle volte infligge agli animali un danno ingiusto: attraverso le barbare crudeltà dell'industria della carne, il bracconaggio e la caccia alla selvaggina, la distruzione degli habitat, l'inquinamento dell'aria e dei mari o l'abbandono degli animali domestici o da compagnia che le persone sostengono di amare.

In un certo senso è un problema antico. Da circa due millenni le tradizioni filosofiche sia occidentali che non occidentali deplorano la crudeltà umana nei confronti degli animali. L'imperatore indù Aśoka (304-232 a.C. circa), convertitosi al buddhismo, scrisse dei suoi sforzi per rinunciare alla carne e a tutte quelle pratiche che danneggiano gli animali. In Grecia i filosofi neoplatonici Plutarco (46-119 d.C.) e Porfirio (234-305 d.C.) composero minuziosi trattati nei quali condannavano la crudeltà umana verso gli animali – di cui illustrarono l'acuta intelligenza e la capacità di socializzazione – e invitavano gli umani a modificare dieta e stile di vita. Ma in generale queste voci caddero nel vuoto, anche nella sfera della filosofia cosiddetta morale, e la maggior parte degli esseri umani ha continuato a trattare gli animali – con qualche occasionale eccezione per quelli da compagnia – alla stregua di oggetti, ignorandone la

[1] In questo libro seguo spesso la consuetudine, comune tra i sostenitori dei diritti degli animali, di usare il termine «animali» per indicare gli «animali non umani», seppure di tanto in tanto preciso che si tratta solo di un'abbreviazione. Anche gli esseri umani sono animali, ma specificare «non umani» ogni volta sarebbe stato macchinoso; spero che il senso sia chiaro in tutto il testo.

sofferenza. Nel frattempo moltissimi animali hanno subito crudeltà e privazioni e sono stati vittime di incuria.

Da molto tempo, quindi, grava su di noi un debito etico: è giunta l'ora di porgere l'orecchio ad argomentazioni rimaste inascoltate, di prenderci cura di aspetti che abbiamo ottusamente ignorato e di agire con la consapevolezza, così facile da acquisire, delle nostre cattive pratiche. Ma a differenza del passato oggi la spinta a rimediare ai torti commessi dall'umanità sugli animali viene da motivazioni che non si erano mai profilate prima. Innanzitutto, negli ultimi due secoli la dominazione umana è aumentata in maniera esponenziale. Nel mondo di Porfirio gli animali soffrivano quando venivano uccisi a scopo di nutrimento, ma fino a quel momento si può dire che vivessero una vita dignitosa. Non esisteva ancora l'industria della carne, che oggi alleva gli animali come se fossero già solo e soltanto carne, in condizioni orribili, confinati in spazi angusti e isolati, fino a farli morire senza che abbiano mai avuto la possibilità di vivere dignitosamente. Gli animali, in natura, sono stati cacciati fin dalla notte dei tempi, ma in passato i loro habitat non venivano quasi mai occupati per far posto ad abitazioni umane o invasi da bracconieri determinati a trarre guadagno dall'uccisione di esseri intelligenti, come elefanti e rinoceronti. L'essere umano da sempre pesca per procurarsi il cibo e caccia le balene per il loro valore commerciale. Ma un tempo il mare non era pieno di rifiuti di plastica che causano il soffocamento di animali che se ne nutrono scambiandoli per cibo. E non esistevano nemmeno compagnie petrolifere che perforavano i fondali marini generando ovunque inquinamento acustico (a causa delle trivellazioni e delle bombe ad aria compressa usate per localizzare i giacimenti) e mettendo a rischio la vita di quelle creature sociali che utilizzano l'udito come modalità principale di comunicazione. Gli uccelli venivano sì cacciati per essere mangiati, ma quelli che riuscivano a fuggire non morivano asfissiati dall'inquinamento atmosferico né si schiantavano contro i grattacieli, attirati dalle luci. In breve: la portata della crudeltà e dell'incuria umane un tempo era relativamente ridotta. Oggi, invece, compaiono sempre nuove forme di crudeltà nei confronti degli animali, con l'aggravante che non vengono nemmeno riconosciute come tali perché si stenta a considerare il loro impatto sulla vita degli esseri intelligenti. Al plurisecolare debito del passato va così ad

aggiungersi un nuovo debito morale, mille volte maggiore e in continuo aumento.

L'espandersi della portata della crudeltà umana ha finito per coinvolgere quasi tutti gli esseri umani, anche quelli che non hanno alcuna responsabilità diretta. Anche chi non consuma carne prodotta dall'industria degli allevamenti intensivi avrà probabilmente usato oggetti di plastica monouso o combustibili fossili, estratti dal fondo degli oceani, che inquinano l'atmosfera, o magari avrà abitato in aree in cui un tempo scorrazzavano liberi orsi ed elefanti o sarà vissuto in alti edifici causa di morte per gli uccelli migratori. L'entità del nostro coinvolgimento in pratiche che nuocciono agli animali dovrebbe indurre ogni persona dotata di coscienza a valutare che cosa tutti noi possiamo fare per cambiare questa situazione. Più che cercare un colpevole, è importante accettare il fatto che l'umanità nel suo insieme ha il dovere collettivo di affrontare e risolvere questi problemi.

Se non ho ancora parlato dell'estinzione delle specie animali è perché questo libro tratta delle perdite e delle privazioni subite da singole creature, ognuna delle quali conta. Le specie in quanto tali non subiscono perdite. L'estinzione, d'altro canto, non avviene mai senza l'enorme sofferenza delle singole creature. Immaginiamoci un orso polare che, rimasto intrappolato su un lastrone di ghiaccio alla deriva, non può più attraversare il mare per andare a caccia e muore di fame; o la tristezza che deve provare un elefante orfano di padre e di madre, privato delle loro cure e senza più una comunità perché la popolazione della sua specie sta rapidamente diminuendo; oppure si pensi alle estinzioni di massa delle varie specie di uccelli canori causate dall'aria irrespirabile: una morte orribile. Quando le pratiche umane spingono una o più specie verso l'estinzione, gli animali membri del gruppo ne risentono sempre moltissimo e sono condannati a una vita di stenti e piena di ostacoli. Le specie, inoltre, sono importanti ai fini della creazione di ecosistemi diversificati, tali da garantire il benessere degli animali (si veda il cap. V).

Le estinzioni si verificherebbero anche senza l'intervento umano. Persino in questi casi potremmo avere fondati motivi per intervenire in modo da fermarle, data l'importanza della biodiversità. Ma gli scienziati concordano sul fatto che le odierne estinzioni sono tra mille e diecimila volte superiori

al tasso di estinzione naturale[2] (l'incertezza è grande perché ignoriamo quante specie effettivamente esistano, soprattutto tra i pesci e gli insetti). In tutto il mondo, attualmente, circa un quarto dei mammiferi e oltre il 40% degli anfibi sono a rischio di estinzione[3]. Tra questi, diverse specie di orsi, l'elefante asiatico (in pericolo), l'elefante africano (minacciato), la tigre, sei specie di balene, il lupo grigio e molte altre. Complessivamente, in base ai criteri dell'*Endangered Species Act* – la legge statunitense per la protezione delle specie a rischio –, oltre 370 specie animali sono in pericolo o minacciate, esclusi gli uccelli, per i quali esiste una lista a parte altrettanto lunga. Gli uccelli canori asiatici, considerati articoli di lusso, sono praticamente estinti in natura a causa del loro redditizio commercio[4]. E di recente si sono estinte molte altre specie di uccelli[5]. In tutto ciò, la Convenzione sul commercio internazionale delle specie minacciate di estinzione (CITES), che dovrebbe proteggere gli uccelli (e molte altre creature), è inefficace e inapplicata[6]. L'oggetto del presente libro non è l'estinzione di massa, bensì le sofferenze di singole creature che hanno luogo in questo contesto di indifferenza umana verso la biodiversità.

C'è un'altra ragione per cui occorre dare subito un taglio alle scappatoie etiche usate in passato. Oggi sappiamo molto di più sulla vita degli animali rispetto a cinquant'anni fa. Conosciamo troppe cose per continuare ancora a servirci senza vergogna delle scuse superficiali addotte in passato. Porfirio e Plutarco (e Aristotele prima di loro) possedevano vaste cognizioni sull'intelligenza e la sensibilità degli animali. Ma in qualche modo gli esseri umani trovano degli escamotage per «dimenticare» i punti fermi a cui era giunta la scienza del passato, e così, per molti secoli, la maggior parte delle persone – e dei filosofi – ha pensato che gli animali fossero

[2] Si veda il rapporto del World Wide Fund for Nature sulla biodiversità: https://wwf.panda.org/discover/our_focus/biodiversity/biodiversity/.

[3] Questo studio dell'Animal Welfare Institute, basato sulle classificazioni utilizzate nell'*Endangered Species Act*, fornisce un elenco completo delle specie attualmente a rischio o in via di estinzione: https://awionline.org/content/list-endangered-species.

[4] Platt [2021].

[5] BirdLife International [2017], https://www.birdlife.org/news/2017/01/24/10-amazing-birds-have-gone-extinct/.

[6] Nuwer [2019].

«bestie brute», automi privi di una percezione soggettiva del mondo, privi di emozioni, privi di una società e forse persino privi della sensazione del dolore.

Negli ultimi decenni, tuttavia, si è assistito a un'esplosione di ricerche di alto livello concernenti tutte le aree del mondo animale. Uno dei grandi piaceri che ho ricavato dalla stesura di questo libro è stata la possibilità di immergermi in questo ambito di ricerca. Oggi sappiamo di più non solo sugli animali oggetto di studio già da lungo tempo – primati e animali domestici – ma anche su quelli che è più complicato osservare, come mammiferi marini, balene, pesci, uccelli, rettili e cefalopodi.

Sappiamo – non solo grazie all'osservazione, ma anche in virtù di un lavoro sperimentale accuratamente progettato – che tutti i vertebrati e molti invertebrati provano dolore in modo soggettivo, e hanno, più in generale, una visione soggettiva del mondo: vedono il mondo come qualcosa di reale. Sappiamo che tutti questi animali provano almeno alcune emozioni (la più diffusa delle quali è la paura) e che molti provano emozioni come la compassione e il dolore che implicano una più complessa consapevolezza di ogni singola, particolare, situazione. Sappiamo che animali così diversi tra loro come i delfini e i corvi possono risolvere problemi complicati e imparare a utilizzare strumenti a tal fine. Sappiamo che gli animali hanno forme complesse di organizzazione e comportamento sociale. Più recentemente abbiamo scoperto che questi gruppi sociali non sono semplicemente spazi in cui si recita pedissequamente un repertorio ereditato una volta per tutte, ma teatri di un complicato apprendimento sociale. Specie diversissime fra loro, come balene, cani e vari tipi di uccelli, trasmettono inequivocabilmente ai loro piccoli parti fondamentali del repertorio della specie a cui appartengono a livello sociale, non solo genetico.

Farò spesso riferimento alle evidenze empiriche nel corso del libro. Quali sono le loro – enormi – implicazioni sul piano etico? Non possiamo più tracciare la consueta linea di demarcazione tra la nostra specie e le «bestie», una linea tesa a separare l'intelligenza, le emozioni e la sensibilità dalla vita ottusa di una «bestia bruta». Né possiamo discriminare tra gruppi di animali che già riconosciamo come «simili a noi» – scimmie antropomorfe, elefanti, balene, cani – e altri che consideriamo privi di intelligenza. Nel mondo reale

l'intelligenza assume forme molteplici e affascinanti, e gli uccelli, che si sono evoluti seguendo un percorso molto diverso da quello degli esseri umani, hanno sviluppato numerose abilità affini alle nostre. Persino un invertebrato come il polpo ha sorprendenti capacità di percezione intelligente: un polpo è in grado di riconoscere singoli esseri umani e di risolvere problemi complessi, per esempio allungando una delle sue braccia dentro un cunicolo per procurarsi il cibo usando solo la vista[7]. Una volta divenuti consapevoli di tutto ciò, difficilmente potremo perseverare nei nostri schemi etici. Chiudere una «bestia bruta» in gabbia non sembra più sbagliato che mettere un sasso in un terrario. Ma non è ciò che stiamo facendo. Stiamo danneggiando l'esistenza di forme di vita intelligenti, senzienti, complesse. Ognuno di questi animali si batte con tutte le sue forze per avere una vita fiorente (*flourishing*), e ha capacità, sociali e individuali, che gli consentono di condurre un'esistenza dignitosa in un mondo che lo costringe ad affrontare sfide difficili. Ciò che gli esseri umani stanno facendo è ostacolare tale sforzo, e questo sembra sbagliato (nel cap. I, a partire da questa intuizione etica, formulerò un'idea rudimentale di giustizia).

Eppure, nonostante sia giunta l'ora di riconoscere la nostra responsabilità etica nei confronti degli altri animali, sono pochi gli strumenti intellettuali di cui disponiamo per operare un cambiamento significativo. La terza motivazione per cui adesso, oggi stesso, dobbiamo prendere coscienza di ciò che stiamo facendo agli animali è che abbiamo costruito un mondo in cui due dei migliori strumenti di progresso dell'umanità, il diritto e la teoria politica, si sono rivelati, finora, di poco o nessun aiuto. Come emergerà nel corso del testo, il diritto, sia nazionale che internazionale, ha molto da dire sulla vita degli animali domestici, ma molto poco su tutti gli altri. Nella maggior parte delle nazioni, inoltre, gli animali non hanno quella che gli avvocati chiamano la «legittimazione ad agire», ovvero la possibilità di ricorrere legalmente se subiscono un torto. Naturalmente gli animali non sono in grado di intentare una causa, ma d'altronde non lo è nemmeno la maggior parte degli esseri umani, compresi i bambini e le persone con disabilità cognitive; anzi, a dire il vero, quasi

[7] Si veda Godfrey-Smith [2016; trad. it. 2018, 86-87, 92-93].

nessuno lo è, perché le persone in genere hanno una scarsa conoscenza della giurisprudenza. Tutti noi abbiamo bisogno di un avvocato per far valere i nostri diritti. Tuttavia gli esseri umani contano – incluse le persone con disabilità cognitive permanenti –, e dunque hanno la possibilità di intraprendere un'azione legale se assistite da un avvocato capace. Per come abbiamo concepito i sistemi giuridici nel mondo, gli animali non godono di questo semplice privilegio. Non contano.

Le leggi vengono create dagli umani sulla base delle teorie vigenti. Quando queste teorie erano razziste, le leggi erano razziste. Quando le teorie sul sesso e sul genere escludevano le donne, anche la legge vi si conformava. E non si può negare che la gran parte del pensiero politico in tutto il mondo sia stata incentrata sull'umanità escludendo gli animali. Persino le teorie che si prefiggono di offrire aiuto nella lotta contro gli abusi sono intrinsecamente difettose e costruite su un'immagine inadeguata delle vite e degli sforzi degli animali. In quanto filosofa e teorica politica profondamente immersa nello studio e nell'insegnamento del diritto, con questo libro spero di poter contribuire a cambiare le cose, offrendo una teoria filosofica che si basi su una visione accurata della vita degli animali e che dia buoni consigli in materia di legge.

Ho premesso che è di cruciale importanza partire col piede giusto, basando la teoria su un quadro puntuale (supportato dai più recenti riscontri scientifici) di una gamma diversificata di vite animali, e analizzando il modo in cui gli animali cercano di fiorire e come invece sono ostacolati da varie pratiche umane. Per cominciare, vi invito a considerare queste cinque categorie di animali, scelte per rappresentare le zone del mondo in cui essi subiscono danni: animali terrestri, animali marini, animali da allevamento, animali d'aria e animali domestici.

I miei esempi forniranno solo un minuscolo spaccato di quello che può accadere a un animale, e il tutto limitatamente ad alcune specie. Descriverò dapprima l'animale che vive la propria vita fino a fiorire, e poi l'animale costretto a soffrire per via di un trattamento ingiusto da parte dell'essere umano.

Poiché gli animali non umani vengono spesso trattati come cose, anziché come esseri senzienti individuali, e poiché un aspetto di questo trattamento reificante è il rifiuto di assegnare

loro un nome proprio, oggi gli scienziati tendono a dare nomi propri ai singoli animali che studiano. Seguo questa pratica, prendendo nomi sia dalla realtà che dalla finzione.

In tutti i casi qui esposti, eccetto quello di Lupa – che ha vissuto sia momenti brutti che belli –, gli animali osservati e descritti, da me o da altri, hanno avuto una vita fiorente. Per quanto concerne la vita degli animali costretti a soffrire a causa dell'uomo, la mia descrizione è ipotetica ma si basa su calamità ben note e comuni alle cinque categorie di animali prese in considerazione.

Madre elefantessa: la storia di Virginia

Virginia è una sensibile femmina di elefante che vive in Kenya. Dobbiamo la sua conoscenza alla studiosa Joyce Poole, che le ha dato quel nome e l'ha descritta nel suo libro autobiografico *Ritorno in Africa. La mia vita tra gli elefanti*[8]. Virginia ha grandi occhi color ambra. Quando sente una musica che le piace rimane immobile e le si abbassano le palpebre. Joyce Poole trascorre le sue giornate con l'intero gruppo matriarcale e scopre che Virginia – più piccola della più anziana matriarca Victoria – apprezza moltissimo le sue canzoni, in particolare Amazing Grace. Perlopiù, però, Virginia percorre immensi tratti di prateria, calpestando silenziosamente coi suoi enormi piedi il terreno del parco nazionale di Amboseli. Un cucciolo cammina sotto la sua pancia, difeso dall'enorme struttura materna (le elefantesse sono madri meravigliose, molto protettive nei confronti dei loro piccoli, ed è risaputo che arrivano persino a sacrificare la propria vita per salvarli dal pericolo).

Ora pensiamo a un evento che potrebbe accadere e che spesso accade. Virginia giace su un fianco, morta, con le zanne e la proboscide mozzate da un machete o da un seghetto, un buco rosso e sanguinolento al posto del viso. (Il commercio dell'avorio va a gonfie vele nonostante i numerosi tentativi di limitarlo. E il mercato dei trofei animali, ad esempio di code e proboscidi, ha campo pressoché libero: non è illegale nemmeno importarli negli Stati Uniti.) Le altre femmine si

[8] Poole [1997].

radunano attorno a lei e cercano invano di sollevarle il corpo con le loro proboscidi. Alla fine si rassegnano e le cospargono il corpo di terra ed erba[9]. Il cucciolo è scomparso: è stato rapito, molto probabilmente, per essere venduto a qualche zoo americano non troppo esigente in fatto di certificati di origine[10].

La balena di Humpback: la storia di Hal

Hal Whitehead è un insigne scienziato specializzato nello studio delle balene e del loro canto[11], così ho deciso di chiamare col suo nome una megattera canterina che avevo avvistato, insieme a un gruppo di sue simili, durante un'escursione per l'osservazione dei cetacei vicino alla grande barriera corallina, in Australia. La nostra piccola imbarcazione taglia le spumose increspature delle onde. In lontananza compaiono diversi branchi di megattere, che saltano fuori dall'acqua e sbattono le code e le pinne. I loro maestosi dorsi brillano al sole. Tra loro c'è Hal. Nonostante il rombo del motore sentiamo le balene cantare, con schemi sonori troppo complessi per poterli apprezzare: il canto delle megattere ha una struttura melodica assai intricata, è straordinariamente vario, cambia di continuo (a volte, pare, per pura moda e gusto per la novità). Una variante che nasce qui potrebbe approdare alle Hawaii tra un anno, perché le balene si imitano a vicenda. Il suono, alle nostre orecchie, è bellissimo e profondamente misterioso.

Ora guardate Hal: inerte, esanime, arenata su una spiaggia nelle Filippine[12]. La sua costituzione, un tempo sana, ora è emaciata. All'interno del suo corpo i ricercatori trovano quaranta chili di rifiuti di plastica, tra cui sacchetti, tazze e altri oggetti monouso (nelle interiora di un'altra balena morta

[9] Questo comportamento è stato osservato molte volte, ma per una descrizione particolarmente accurata si veda Moss [1988].

[10] Un caso tristemente famoso è quello di un gruppo di elefanti dello Swaziland trasportati illegalmente in aereo negli Stati Uniti. Descriverò il caso nel capitolo X.

[11] Whitehead e Rendell [2015].

[12] Si veda Victor [2019]. La balena non era una megattera, ma uno zifio. Anche le megattere, però, come praticamente tutte le specie di balene, ingeriscono plastica, riportandone gravi danni.

soffocata dalla plastica è stato trovato un paio di infradito). Hal è morta di fame. La plastica dà alle balene una sensazione di sazietà senza però nutrirle. Un po' alla volta viene a mancare lo spazio per il cibo vero. Parte della plastica presente nello stomaco di Hal era rimasta lì dentro così a lungo da calcificarsi: si era trasformata in un esiziale mattone. Hal non canterà più.

Il maiale: la storia dell'imperatrice di Blandings

Non conoscendo nessun maiale che venga trattato bene nella vita reale, ho scelto di citarne uno nato dalla penna di uno scrittore. Nessun maiale immaginario è più imperioso e più sorprendente dell'imperatrice di Blandings, l'imponente scrofa nera di razza Berkshire, florida e vincitrice di numerosi concorsi, che compare nell'omonimo ciclo di romanzi di Pelham G. Wodehouse, il quale, si sa, era un amante e un sostenitore dei diritti degli animali, quindi va da sé che descriva il suo personaggio ricorrendo a termini affettuosi. L'imperatrice di Blandings è gigantesca. Amorevolmente accudita nella tenuta del castello di Blandings, ama il suo trogolo, che le viene sempre riempito di cibo appetitoso dal suo custode, Cyril Wellbeloved. A un certo punto, però, Wellbeloved deve scontare una breve condanna in carcere per ubriachezza e disturbo della quiete pubblica, e lei comincia a struggersi e a perdere l'appetito. La sua famiglia umana, in particolare il suinofilo Lord Emsworth, si preoccupa per la sua salute e la tenta con varie leccornie, ma invano. Per una fortunata coincidenza si presenta a Blandings James Belford, che grazie alla sua abilità nel richiamare i maiali, appresa durante un periodo di lavoro in una fattoria del Nebraska, riporta l'imperatrice al suo solito buonumore. La scrofa riprende a mangiare con gusto, emettendo il suono di «uno sbrodolante, gorgogliante trangugìo» che delizia Lord Emsworth. Poco dopo ottiene la sua prima medaglia d'argento all'ottantasettesima fiera agricola dello Shropshire, nella categoria Maiali Grassi[13].

Adesso immaginate una vita diversa per l'imperatrice: invece di fiorire tra le persone gentili e gli ambienti accoglienti del castello di Blandings, e nel mondo pieno di benevolenza

[13] P.G. Wodehouse, *L'imperatrice di Blandings*, in *Il castello di Blandings*, Milano, TEA, 1995, p. 85.

di Wodehouse, dove tutti gli esseri viventi sono trattati con amore e simpatia, ha la sfortuna di vivere in un allevamento di maiali nell'Iowa all'inizio del XXI secolo[14]. Appena rimasta incinta viene rinchiusa in una «gabbia di gestazione», un angusto recinto metallico grande quanto il suo corpo, senza lettiera, pavimentato con canalette di cemento o metallo per consentire alle scorie di scorrere nelle sottostanti «lagune» fognarie. Non può camminare né girarsi, e non può nemmeno sdraiarsi. Non le parla nessun giovanotto esperto nel richiamo dei maiali; nessun essere umano amante dei maiali la ammira e la ama; nessun altro maiale né alcun animale della fattoria la salutano. È solo una cosa, una macchina da riproduzione. La maggior parte dei circa 6 milioni di scrofe negli Stati Uniti vive in allevamenti industriali, e queste gabbie vengono utilizzate pressoché ovunque, sebbene siano vietate in nove stati, oltreché in diversi paesi del mondo[15]. Le gabbie di gestazione causano la perdita di massa muscolare e ossea per mancanza di esercizio fisico. Inoltre costringono i maiali a defecare dove vivono, cosa che essi detestano, in quanto sono animali molto puliti. Infine privano questi animali sociali di ogni forma di socialità[16].

Il fringuello: la storia di Jean-Pierre

Il grande flautista francese Jean-Pierre Rampal (1922-2000) ha inciso molte composizioni che contengono la trascrizione dei gorgheggi di alcuni uccelli; così ho dato il suo nome al fringillide virtuosista che ascolto sul sito web del Cornell Lab of Ornithology. Jean-Pierre è un ciuffolotto messicano maschio[17]. Ha un piumaggio rosso vivo appena sopra il becco, poi il colore sfuma in grigio-rosso sulla parte posteriore della testa. Sotto il becco il rosso passa al rosa e al bianco, per poi diventare grigio a strisce nel ventre. Le ali sono striate di grigio e bianco. Canta un rapido gorgheggio composto da brevi note

[14] Shapiro [2007].
[15] Per un approfondimento si veda il capitolo XII.
[16] Si veda Rollin [1995], uno studio fondamentale su questo tema.
[17] Per le illustrazioni si veda Leonard [2020]

terminanti in legature che salgono o scendono di tonalità[18]. È un vero spettacolo guardare Jean-Pierre: ammirarne le delicate gradazioni cromatiche del piumaggio, vedere quanto è attivo e intelligente mentre socializza con gli altri uccelli. Soprattutto, è uno spettacolo ascoltarlo mentre intona le sue complicate composizioni di gorgheggi. Non si stanca mai di cantare.

Ora guardate Jean-Pierre: ansimante per via dell'apparato respiratorio compromesso, esala l'ultimo rantolo e crolla a terra, ai piedi dell'albero su cui un tempo cantava in modo così melodioso. Si ritiene che ogni anno a causa degli effetti dell'inquinamento atmosferico muoiano migliaia di piccoli uccelli migratori (fringuelli, passeri, uccelli canori: l'86% delle specie di uccelli terrestri del Nord America). L'ozono ha effetti nocivi sull'apparato respiratorio degli uccelli e danneggia anche le piante che attirano gli insetti di cui essi si cibano. In questo caso almeno una buona notizia c'è: i programmi per ridurre l'inquinamento da ozono previsti dal *Clean Air Act* hanno aiutato anche gli uccelli. Si stima che questi programmi abbiano evitato la perdita di 1,5 miliardi di esemplari in quarant'anni, quasi il 20% dell'avifauna presente oggi negli Stati Uniti. Ma per Jean-Pierre si è fatto troppo poco e troppo tardi. Come Hal, non canterà più.

Il cane: la storia di Lupa

Lupa è un cane che in passato è stato vittima di maltrattamenti e ha vissuto allo stato brado. Poi però è stata felicemente adottata da una coppia di docenti di Princeton, Ed Cone e George Pitcher, che ne ha scritto nel suo libro *The Dogs Who Came to Stay*[19]. Lupa corre veloce, senza guinzaglio, sul prato del campo da golf di Princeton, supera il suo compagno – il filosofo George Pitcher – e la sua ospite – io –, ma non il suo giovane figlio Remus, che la precede seguendo un odore e poi torna indietro per raggiungerla. Lupa è un cane tozzo, di media taglia, per metà pastore tedesco e per metà meticcio; il figlio è snello e piccolo, ha il pelo più corto e i lineamenti

[18] È possibile ascoltarlo sul sito del Cornell Lab of Ornithology: https://www.allaboutbirds.org/guide/HouseFinch/sounds.

[19] Pitcher [1995]. Parlo di Lupa e dei suoi amici umani nel capitolo XI.

da pastore tedesco meno pronunciati. Entrambi hanno un manto lucente e giocano allegramente. Sebbene con me Lupa sia molto timida, mostra grande affetto verso George; Remus, per contro, è affettuoso e giocoso anche con me. Entrambi i cani stanno chiaramente conducendo una vita fiorente, simbiotica, che comprende George, il suo compagno Ed – presi insieme e singolarmente – e i vari animali ed esseri umani che li vanno a trovare.

In questo caso la brutta storia appartiene al passato. Per qualche tempo Lupa è stata un cane randagio, prima che George e Ed la trovassero fuori dal capanno della loro tenuta, dove si era rifugiata per partorire. Non era in buone condizioni di salute: per i cani è dura vivere allo stato brado. E le sue reazioni di paura andavano interpretate come un residuo della vita precedente. Certe cose l'hanno sempre spaventata, anche a distanza di molto tempo: una mano alzata, una telefonata fatta da un particolare apparecchio al piano terra. Gli sconosciuti venivano messi alla prova per un lungo periodo di tempo, e solo pochi riuscivano a guadagnarsi la sua fiducia. Lupa preferiva andare ad accoccolarsi sotto il pianoforte a coda. La crudeltà e l'abbandono avevano lasciato un segno indelebile nella sua memoria. Remus, invece, non conosceva altro che la bella vita.

Avrei potuto raccontare le storie di tanti altri tipi di animali: gatti, cavalli, mucche da latte, galline, delfini, qualsiasi mammifero terrestre. Più avanti parlerò del polpo, di moltissime specie di uccelli, dei pesci. E avrei potuto immaginare ostacoli diversi per gli animali che ho scelto: riguardo agli elefanti, la penuria di cibo causata dalla riduzione dell'habitat, mentre gli esseri umani invadono le loro terre; riguardo alle balene, l'interferenza del rumore nella loro vita quotidiana, compreso il programma sonar della Marina statunitense, che interrompe i modelli di migrazione e di riproduzione; riguardo agli animali da allevamento, tutte le istituzioni e le pratiche che costituiscono l'industria degli allevamenti intensivi; riguardo agli uccelli, gli spari dei cacciatori sportivi; riguardo ai cani, le fabbriche di cuccioli, con tutte le malattie che ne derivano, o l'allevamento per i combattimenti, o la semplice noia per la mancanza di esercizio e attenzione. Le storie di brutalità e di incuria non hanno mai fine.

Il contrasto tra vite fiorenti e vite impedite (*impeded*) è un'idea chiave del libro, e costituisce il nucleo centrale del concetto di «giustizia», come sostengo nel capitolo I. Se si vuole elaborare una buona teoria della giustizia per gli animali, è di fondamentale importanza riflettere correttamente su questo contrasto. Il problema delle tre principali teorie formulate in proposito – questa la mia tesi – è che non prestano attenzione a tale contrasto e ai diversi modi in cui esso di volta in volta si configura nelle vite degli animali. Imposterò la questione della giustizia e dell'ingiustizia nei confronti degli animali partendo da un nuovo assunto di base, cioè la capacità di ogni animale di condurre una vita in linea con le sue peculiari caratteristiche, e sosterrò che questa capacità, mettendo al centro il contrasto tra vite fiorenti e vite impedite, è in grado di superare difficoltà che altre teorie trovano insormontabili. Le teorie dirigono l'azione, e le cattive teorie dirigono l'azione in modo sbagliato. Ritengo che le teorie dominanti in questo campo siano difettose e che la mia sia invece in grado di dirigere l'azione.

Ma per me questo libro è prima di tutto un atto d'amore, oltreché l'esito di quello che definirei un lutto costruttivo: il tentativo di portare avanti gli impegni di una persona che il mondo ha tragicamente perso. Quando ho iniziato, relativamente tardi, a interessarmi alla condizione degli animali non umani, mia figlia Rachel Nussbaum è stata per me mentore e fonte di ispirazione. Dopo aver conseguito il dottorato di ricerca e intrapreso brevemente la carriera di docente di storia tedesca delle idee, Rachel decise di continuare a coltivare il suo interesse per gli animali iscrivendosi all'Università di Washington: una scelta fortunata, perché lì la facoltà di Giurisprudenza ha una ricca offerta di corsi di diritto degli animali e argomenti correlati. In quel periodo Rachel viveva insieme al marito a Seattle, vicino a luoghi ideali per osservare le balene e le orche, la sua più grande passione. Ebbe la fortuna ancora più grande di trovare il lavoro dei suoi sogni, come avvocato a Denver, presso l'organizzazione Friends of Animals, nella divisione della fauna selvatica diretta dall'esperto di diritto degli animali Michael Harris, una persona splendida. Per cinque anni si è occupata dei problemi giuridici degli animali selvatici: fra i tanti, il traffico di elefanti negli zoo statunitensi, le minacce di abbattimento dei cavalli selvatici da parte degli allevatori e il rischio di estinzione dei bisonti. Istruiva cause. Testimoniava davanti alle assemblee legislative statali che stavano valutando leggi a favore degli animali.

E parlava con sua madre, convincendola a condividere la sua passione e il suo impegno per gli animali selvatici. La sua dedizione per migliorare la vita di creature maltrattate e sofferenti era intensa, bellissima, e continua a ispirarmi. Abbiamo iniziato a scrivere una serie di articoli a quattro mani sullo status giuridico dei mammiferi marini e su questioni più generali riguardanti le relazioni tra animali selvatici e umani (io fornivo la cornice filosofica, spingendo il mio approccio delle capacità in una nuova direzione, lei i dati e l'ossatura giuridica)[20].

Rachel è morta nel dicembre 2019, all'età di quarantasette anni, a causa di un'infezione fungina farmacoresistente dopo un trapianto d'organo perfettamente riuscito. In un secondo momento si è scoperto che l'organo del donatore aveva un difetto strutturale che lo portava a «disseminare» l'infezione e a diffonderla nel corpo. Il difetto è emerso solo dopo l'autopsia. Divenuto chiaro che per qualche motivo l'organo del donatore non stava funzionando bene, si decise di procedere a un ulteriore trapianto. Si trovò un nuovo organo, ma quando Rachel stava per essere trasportata in sala operatoria l'équipe medica riscontrò l'infezione. La terapia per contrastarla si rivelò inefficace. Fra il primo trapianto e la morte sono trascorsi solo cinque mesi. Durante questo periodo io e suo marito, Gerd Wichert, siamo andati a trovarla in ospedale praticamente tutti i giorni, tranne quando Rachel mi ha incoraggiata ad andare a presentare a Londra, nella sede della Human Development and Capability Association, la relazione finale del nostro lavoro, in un momento in cui sembrava stare bene ed era in procinto di essere dimessa. Conversò per telefono con i suoi amici dell'HDCA; non vedeva l'ora di raggiungerli oltreoceano l'anno successivo. In quei giorni abbiamo parlato molto degli animali che amavamo. Per fortuna tutto ciò è avvenuto prima del Covid, cosicché il padre e il capo di Rachel, Michael

[20] Faccio riferimento a questi articoli nei capitoli III, XI e XII. Ne abbiamo presentati quattro agli incontri annuali della Human Development and Capability Association (HDCA), un gruppo internazionale di ricercatori – soprattutto economisti e filosofi – che si occupano di povertà e disuguaglianza globale, i cui due presidenti fondatori siamo io e l'economista premio Nobel Amartya Sen.

Harris, si sono potuti unire a me e a Gerd per starle accanto durante le nostre frequenti visite, e tutti noi eravamo con lei nel suo ultimo giorno di vita.

Finché vivrò vedrò lo scintillio dei suoi occhi verdi e il suo sorriso ribelle. Sembravamo l'una l'opposto dell'altra: io capelli biondi e ricci, lei neri e quasi rasati; io in abiti femminili e colorati, lei rigorosamente in giacca e pantaloni neri; ma i nostri cuori erano profondamente uniti.

Il mio non è un libro su questa tragedia. Questo è un libro diverso, che guarda avanti, cercando di promuovere le cause in cui Rachel credeva, a partire da assunti teorici che conosceva e sposava. La teoria che qui propongo – una versione del mio approccio delle capacità – misura la giustizia chiedendosi se le persone (o, nella fattispecie, gli animali senzienti) siano state messe nelle condizioni, dalle leggi e dalle istituzioni, di vivere una vita sufficientemente fiorente, in conformità con una serie di opportunità di scelta e di attività di cui la creatura gode (o non gode) nel contesto politico e legale in cui è inserita. Rachel aveva persino tenuto una lezione sull'approccio delle capacità all'Università di Denver, vicino a dove lavorava. Aveva letto la breve incursione nel territorio dei diritti degli animali, da me compiuta tramite l'approccio delle capacità, che avevo inserito nel mio libro del 2006, *Le nuove frontiere della giustizia*.

Rachel e io abbiamo discusso spesso del progetto di questo libro. Le avevo anche mostrato le bozze di alcuni capitoli, in particolare di quello sugli animali selvatici. E i saggi frutto della nostra collaborazione vi figurano ampiamente, in particolare nel capitolo sul diritto e in quello sull'amicizia umano-animale. Quindi in qualche modo sento che lei sta parlando attraverso di me e io sto diffondendo la sua amata voce.

Il filosofo e politico dell'antica Roma Cicerone, la cui figlia Tullia morì che era poco più giovane di Rachel, espresse il suo profondo dolore per quel lutto progettando di costruire prontamente – in quelli che saranno gli ultimi anni della sua vita – un santuario in memoria di Tullia. Spero che il mio libro, mantenendo vivi gli impegni di Rachel e spingendo altre persone a seguirli, possa essere un'espressione d'amore e di cordoglio ancora migliore di quel santuario, in quanto raccoglierà i suoi valori e li comunicherà al mondo.

Che cos'è l'approccio delle capacità (AC), e perché gli avvocati a cui sta a cuore la giustizia animale dovrebbero

interessarsene?[21] Forse più facile sarebbe dire che cosa l'AC non è. L'AC non classifica gli animali in base alla somiglianza con gli esseri umani, né cerca, diversamente da altri popolari approcci teorici, di stabilire privilegi speciali per quelli ritenuti più «simili a noi» (*So Like Us*). L'AC ha interesse tanto per il fringuello e il maiale quanto per la balena e l'elefante. E sostiene che la vita nella sua forma umana è semplicemente irrilevante quando pensiamo a ciò di cui ogni tipo di animale ha bisogno e a ciò che merita di avere. A essere rilevanti, invece, sono le loro *intrinseche* forme di vita. Se gli esseri umani ambiscono a godere dei beni insiti nella vita umana, allo stesso modo un fringuello aspira ad avere una vita da fringuello e la balena una vita da balena (e per ciascuno di loro, un elemento della vita a cui mirano è la possibilità di una differenziazione individuale). Dobbiamo ampliare i nostri orizzonti e imparare, non dipingere pigramente gli animali come esseri umani inferiori che si sforzano di avere una vita simile alla nostra. Secondo l'AC, ogni creatura senziente (capace di avere un punto di vista soggettivo sul mondo e di provare dolore e piacere) dovrebbe avere l'opportunità di fiorire nella forma di vita che le è propria.

L'AC, inoltre, non si occupa solo del dolore e del piacere, e in questo si discosta dall'approccio oggi più importante in tema di giustizia animale, quello declinato dal filosofo australiano contemporaneo Peter Singer sulla scorta dell'utilitarismo classico del filosofo britannico settecentesco Jeremy Bentham. Il dolore è molto importante e costituisce una delle grandi fonti di ingiustizia e di danno nella vita degli animali. Ma non è l'unico fattore di cui occorre tenere conto. Gli animali hanno anche bisogno di interazioni sociali, spesso con un gruppo composto da molti membri della loro specie. Hanno bisogno di spazio per muoversi. Hanno bisogno di giochi e di stimoli. Non c'è dubbio che dobbiamo prevenire il «dolore non benefico», ma dobbiamo anche pensare agli altri aspetti di una vita animale fiorente. Non opteremmo per una vita priva di

[21] L'approccio è utilizzato da tutti i membri dell'organizzazione Friends of Animals, dove lavorava Rachel. Il suo capo, Michael Harris, ha recentemente pubblicato un editoriale al riguardo, riportando il caso di un elefante condannato alla cattività, sul quale sono intervenuta anch'io con una memoria *amicus curiae* e un'apparizione in un notiziario locale. Si vedano Harris [2021] e Lee [2021].

dolore se ciò comportasse la rinuncia all'amore, all'amicizia, alle attività e a tutto ciò a cui teniamo per fondati motivi. Gli animali sono altrettanto pluralistici nelle loro preoccupazioni. Le teorie sbagliate danno consigli sbagliati.

La grande storia raccontata in questo libro è la storia del perché abbiamo bisogno di una nuova teoria che guidi la politica e il sistema legislativo mentre cerchiamo di adempiere alle nostre responsabilità etiche nei confronti delle cinque categorie di animali che ho descritto, oltreché di moltissime altre; e del perché l'AC rappresenta il miglior modello per intervenire sul fronte etico e politico nelle pratiche che rovinano e ostacolano queste vite.

Prenderò le mosse, nel capitolo I, dal concetto di «giustizia», e tratterò di quelle facoltà, proprie di noi esseri umani, che ci permettono di individuare un'ingiustizia e reagirvi. Nei tre capitoli successivi analizzerò altrettante teorie difettose attualmente utilizzate nel diritto e nella filosofia: la teoria incentrata sull'essere umano, che mira ad aiutare le creature che sembrano più simili agli esseri umani, e quelle soltanto (l'approccio «così simili a noi», *so like us*, secondo la mia terminologia); la teoria utilitaristica di Jeremy Bentham, John Stuart Mill, Henry Sidgwick e altri, che si focalizza sul piacere e sul dolore e che riduce gli altri aspetti della vita di un animale a una determinata quantità di piacere e di dolore (anche se qui Mill si discosta dagli altri); e l'approccio kantiano della filosofa Christine Korsgaard, che compie grandi passi avanti riguardo al rispetto della dignità delle vite animali, ma che, a mio parere, è carente in alcuni aspetti fondamentali.

Nei due capitoli centrali, il V e il VI, esporrò la mia teoria e sosterrò che gli animali hanno dei diritti, ovverosia delle titolarità – basate sulla giustizia – ad avere una vita dignitosa e fiorente. Mostrerò che cosa questo significhi nel quadro della mia personale teoria. Dopodiché discuterò il concetto chiave di «senzienza», motivando perché la giustizia si applica solo agli animali che hanno un punto di vista sul mondo, e non a quelli che non ce l'hanno (le piante rientrano in quest'ultima categoria).

Nel capitolo VII, rivisitando una sempiterna questione filosofica – se cioè siamo danneggiati dalla morte –, mi chiederò se la morte sia sempre un danno per un animale.

Nel capitolo VIII esaminerò i «tragici conflitti» tra due doveri eticamente importanti – un problema che incontriamo spesso nel promuovere il bene degli animali – e mi domanderò come sia possibile affrontarli in modo da mitigare il danno che potremmo temporaneamente dover causare per risolvere problemi spinosi come quelli posti dalla sperimentazione sugli animali.

I capitoli IX e X prendono in esame i due principali tipi di animali presenti nel nostro mondo: gli animali che vivono con e vicino a noi, e gli «animali selvatici» (che, a mio avviso, non sono poi così selvatici, nel senso che tutti gli animali vivono in spazi dominati dagli esseri umani, ma non si sono evoluti per vivere in simbiosi con essi). In ciascun caso mi domanderò che cosa suggerisce l'AC riguardo all'atteggiamento che il sistema giuridico e la politica dovrebbero adottare nei confronti di queste vite.

Nel capitolo XI mi soffermerò sull'obiettivo chiave dell'amicizia tra gli esseri umani e gli altri animali, mostrando come essa esista – anche con gli animali «selvatici» – e sostenendo che l'ideale dell'amicizia ci aiuterà a riflettere correttamente sui compiti che ci attendono.

Nel capitolo XII, infine, approfondirò gli aspetti giuridici – le leggi esistenti, sia nazionali che internazionali, con i loro numerosi difetti –, mettendo in evidenza le risorse legali disponibili che potrebbero essere utilizzate per realizzare un percorso migliore.

Noi esseri umani possiamo e dobbiamo fare di meglio. La legge può e deve fare di meglio. Credo sia giunta l'ora di un grande risveglio collettivo: l'ora di acquisire consapevolezza della parentela che ci lega a un mondo di creature intelligenti e straordinarie e di assumerci una responsabilità reale per il trattamento che riserviamo loro. L'ora di ambire a una giustizia che sia davvero globale, che includa tutti gli esseri senzienti. Spero che questo libro contribuisca a favorire tale risveglio, dandogli urgenza morale e struttura teorica, e ispirando nuove persone a sposare la causa della giustizia per gli animali, proprio come la passione di Rachel per i mammiferi marini ha incuriosito me e mi ha spronata a intraprendere un viaggio difficile che si è rivelato più gratificante di qualsiasi altra esperienza della mia vita, a eccezione della maternità.

Ringraziamenti

Questo libro si è andato sviluppando nel corso di diversi anni, quindi sono molte le persone che devo ringraziare. In primo luogo sono profondamente grata alla mia defunta figlia, Rachel Nussbaum Wichert (1972-2019), avvocato che ha lavorato come procuratore per gli affari governativi di Friends of Animals, presso la loro Wildlife Division a Denver, occupandosi in particolare di mammiferi marini. Dei suoi contributi ho parlato nell'Introduzione, ma sono sparsi ovunque nel libro. Grazie a Rachel ho avuto modo di conoscere i componenti dello staff di Friends of Animals e di imparare molto da loro, come anche dal loro stimolante lavoro legale. Quindi devo molto a tutti loro, in particolare a Michael Harris, direttore della Wildlife Division, e a Priscilla Feral, direttrice dell'organizzazione. Gerd, il marito di Rachel, ha raccolto il suo testimone e ora porta avanti la sua battaglia per le orche e le balene, e gli sono grata del caloroso sostegno dimostrato nei confronti di questo progetto.

Nel periodo di stesura del libro ho avuto la fortuna di essere affiancata da assistenti di ricerca straordinariamente dotati e attenti, che hanno tutti contribuito in modo determinante alla sua riuscita, persino più di quanto solitamente accada per un mio lavoro, poiché in questo caso si è resa necessaria un'intensa attività di ricerca e di apprendimento. In ordine cronologico: Matthew Guillod, Jared Mayer, Tony Leyh, Claudia Hogg-Blake e Cameron Steckbeck. Nelle ultime fasi di lavoro ho presentato la bozza del libro durante un seminario a cui hanno partecipato dodici meravigliosi studenti, alcuni di giurisprudenza e altri di filosofia, i cui commenti sono stati così preziosi che desidero menzionarli tutti: Franchesca Alamo, Michael Buchanan, Spencer Caro, Ben Conroy, Kristen De Man, Benjamin Elmore, Micah Gibson, Jack Johanning, Psi Simon, Cameron Steckbeck, Nico Thompson-Lleras, Andres Vodanovic.

Come sempre, le dure critiche che mi sono state rivolte dai colleghi della University of Chicago Law School a voce durante i Work-In-Progress Workshops e per iscritto nei commenti sui singoli capitoli hanno contribuito enormemente a migliorare il libro; per questo sono molto riconoscente verso Lee Fennell, Brian Leiter, Saul Levmore e Richard McAdams. Ho presentato le prime bozze in occasione di alcuni workshop presso la NYU School of Law e la Yale Law School, e di una conferenza da me tenuta al convegno degli studenti di scienze politiche di Harvard, imparando molto ogni volta. Un ringraziamento particolare va a Sam Scheffler, Jeremy Waldron, Thomas Nagel, Priya Menon e Doug Kysar.

Il mio editor Stuart Roberts di Simon & Schuster è stato eccezionale, e mi ha offerto costantemente degli spunti che mi sono stati di grande aiuto.

Capitolo primo

Brutalità e incuria: l'ingiustizia nelle vite degli animali

Gli animali subiscono ingiustizie per mano nostra. Obiettivo di questo libro è fare tesoro di tale constatazione e mettere in campo una potente strategia teorica per diagnosticare le ingiustizie e suggerire rimedi adeguati: una versione del mio approccio delle capacità.

In questo capitolo comincerò con l'esaminare, in primo luogo, la nostra comune idea prefilosofica di ingiustizia, che implica, credo, l'idea che mentre qualcuno sta cercando di ottenere qualcosa di ragionevolmente significativo, viene ostacolato ingiustamente – vuoi per dolo vuoi per negligenza – da qualcun altro.

Questa idea ci avvia già sulla strada del mio approccio delle capacità, poiché si concentra su attività significative e sulle condizioni che permettono a una creatura di perseguirle senza danni o ostacoli: in altre parole, le consentono di condurre una vita fiorente. A differenza di altri approcci incentrati esclusivamente sul dolore come male primario, quello che propongo concerne molti tipi diversi di attività significative (tra cui il movimento, la comunicazione, il legame sociale e il gioco), ognuna delle quali può essere ostacolata dall'interferenza di altri soggetti, e si focalizza inoltre su vari tipi di attività che frappongono ingiusti ostacoli, vuoi per dolo vuoi per negligenza.

In questo capitolo metterò innanzitutto a confronto gli animali che conducono una vita fiorente con quelli che vengono ostacolati nei loro sforzi, in modo da preparare il campo a un resoconto rudimentale di ciò che si intende per giustizia e ingiustizia. Poi prenderò in considerazione la nostra ordinaria idea prefilosofica di ingiustizia per dimostrare come gli animali descritti nei miei esempi abbiano subito un trattamento ingiusto. Successivamente, dopo aver formulato l'idea dell'ostruzione illegittima a un'attività significativa, indagherò

tre capacità che tutti i lettori di questo libro possiedono e che impongono gli animali alla nostra attenzione e cura: meraviglia, compassione e sdegno. Queste tre emozioni sono anche delle risorse: se opportunamente sviluppate e coltivate ci aiutano a comprendere meglio il più ampio quadro etico e filosofico dei diritti degli animali.

Chi dubita che gli animali meritino giustizia da parte nostra e abbiano il diritto di esigerla dovrà aspettare che io esponga la mia teoria nel capitolo V per vedere enunciata appieno la mia posizione su questo argomento cruciale, poiché teorie diverse danno risposte diverse a questa questione. Riassumendo il punto essenziale del mio discorso: tutti gli animali, umani e non umani, vivono su questo fragile pianeta, da cui dipendiamo per tutto ciò che conta. Non abbiamo scelto noi di essere qui. Ci siamo trovati qui. Noi umani pensiamo che il fatto di esserci trovati qui ci dia il diritto di usare il pianeta per sostentarci e per impossessarci di parti di esso in quanto nostra proprietà. Ma questo stesso diritto lo neghiamo agli altri animali, malgrado la loro condizione sia esattamente identica alla nostra. Anche loro si sono trovati qui e devono cercare di vivere come meglio possono. A che titolo neghiamo loro il diritto di utilizzare il pianeta per vivere, mentre noi lo rivendichiamo per noi stessi? In genere non viene offerta alcuna argomentazione a sostegno di questa negazione. Io credo che ogni motivazione a sostegno della nostra pretesa di usare il pianeta per sopravvivere e fiorire implichi lo stesso diritto anche per gli animali[1].

Innanzitutto, però, dobbiamo disporre di una concezione operativa della giustizia e dell'ingiustizia. È questo l'obiettivo del presente capitolo.

Prima di iniziare abbiamo bisogno di alcuni esempi: casi che suscitino meraviglia per la complessità e le straordinarie attività di un animale, e dolorosa compassione, unita a sdegno orientato all'azione, per ciò che è diventato quell'animale in un mondo di brutalità e incuria umane.

[1] Devo questa argomentazione (fondamentalmente kantiana) a Christine Korsgaard, di cui discuterò più avanti. Su questo punto io e lei siamo pienamente d'accordo.

Animali che fioriscono, animali ostacolati

Nell'Introduzione vi ho fatto conoscere cinque animali particolari, che cercano di vivere ma incontrano vari tipi di blocco e frustrazioni. Dapprima ho descritto la vita fiorente dell'animale che pratica normalmente le sue attività, dopodiché il medesimo animale costretto a soffrire a causa del maltrattamento umano.

Virginia, la madre elefantessa, poteva muoversi in libertà e socializzare con il suo gruppo femminile, inclusi i cuccioli allevati in comune. Poi è stata aggredita e uccisa dai bracconieri, che le hanno squarciato il muso per ottenere l'avorio, sottraendo il suo piccolo al gruppo per venderlo a uno zoo che non gli avrebbe dato una vita fiorente.

Hal, la megattera, era libera di muoversi e aveva modo di interagire socialmente e di cantare con il suo gruppo di balene. Poi, dopo aver ingerito rifiuti di plastica, è morta di fame a causa di un'ostruzione del tratto digestivo, ed è stata trascinata dalla corrente sulla spiaggia.

L'imperatrice di Blandings conduceva una vita felice nell'omonimo castello, era ben nutrita e accudita da persone che amavano i maiali ed erano in grado di comprenderne le differenti personalità e i bisogni. In un allevamento dell'Iowa ha vissuto una vita molto diversa: è stata confinata in una gabbia di gestazione, costretta a mangiare vicino alle sue feci, privata di qualsiasi vita sociale e libertà di movimento.

Jean-Pierre volava liberamente, intonava meravigliosi gorgheggi e godeva dell'interazione sociale con gli altri fringuelli. Lo ha stroncato l'inquinamento atmosferico.

Lupa, a differenza degli altri casi, è passata dal dolore alla felicità e dall'ingiustizia alla fioritura. Dapprima bastonata da un essere umano crudele, era finita a vivere per strada, ma poi ha trovato una vita lunga e felice con due esseri umani che l'hanno trattata con bontà, amore e rispetto, le hanno fornito ottime cure mediche e la possibilità di fare tanto esercizio fisico, oltre a lasciarle il suo cucciolo Remus (affidando gli altri a famiglie perbene), affinché avesse una compagnia canina oltre che umana.

Queste sono solo cinque tra milioni di storie che si potrebbero raccontare. Le storie di brutalità e di incuria non hanno mai fine. Ma ci forniscono il materiale necessario per

approfondire le idee di giustizia e ingiustizia. In tutte queste storie è rappresentata una vita fiorente, che – cosa significativa – implica libertà di movimento, una vita sociale e l'espressione delle capacità tipiche di ogni specie. Per contro, vediamo poi queste capacità ostacolate, questi movimenti bloccati, questi scambi sociali resi impossibili.

Il contrasto tra vite fiorenti e vite impedite è l'idea intuitiva centrale di questo libro. Non tutti gli impedimenti, tuttavia, sono da considerarsi ingiustizie da affrontare.

Giustizia: l'idea intuitiva di base

Che cosa significa subire ingiustizia? Quand'è che i danni subiti non sono solo danni ma anche torti dei quali dovremmo ritenere qualcuno responsabile, a cui porre se possibile rimedio, o altrimenti da prevenire in maniera che in futuro non si verifichino più?

Qui mi addentro nelle intuizioni di base della mia teoria, per le quali è davvero molto difficile fornire ulteriori motivazioni. Proverò, comunque, ad articolarne i concetti essenziali, che ci guideranno nel prosieguo del nostro discorso. Che cosa significa per una creatura subire ingiustizia e avere delle titolarità basate sulla giustizia?

Immaginiamo un animale: poiché anche un ipotetico, generico animale ha bisogno di un nome, lo chiameremo Susan. Susan conduce normalmente la sua vita, pianificando, agendo, relazionandosi, perseguendo tutte quelle cose che contano per un individuo della sua specie. Susan usa i suoi sensi e i suoi pensieri. Cerca le cose, le desidera. Si muove verso di esse per prenderle. Lungo il tragitto Susan incontra degli ostacoli che si frappongono ai suoi sforzi. Alcuni sono banali: bloccano progetti riguardanti questioni secondarie e non centrali per la sua vita. Tra gli ostacoli più gravi, alcuni derivano da limitazioni fisiche di cui nessuno sembra avere colpa: una malattia; una tremenda tempesta che distrugge la sua abitazione. Finora sembra che Susan non abbia subito ingiustizie, anche se ha subito danni, alcuni più piccoli e altri più grandi.

Ipotizziamo invece che Susan sia bloccata da un'altra creatura o da una situazione messa in atto da un'altra creatura. Susan, in questo caso, potrebbe pur sempre non aver subito un'ingiustizia, se l'altra creatura non ha fatto nulla di male, vuoi perché stava semplicemente badando alle proprie faccende o perché magari le è capitato di scontrarsi o competere con lei. Ha preso del cibo sottraendolo a Susan. Oppure per difendere la propria vita e quella della sua famiglia ha lottato contro Susan e l'ha danneggiata.

Ma supponiamo che l'abitazione di Susan sia stata deliberatamente rovinata da un'altra creatura che avrebbe potuto essere più giudiziosa e agire diversamente. Supponiamo che Susan sia stata deliberatamente imprigionata e uccisa, insieme a migliaia di suoi simili. È questa la sorte che, nel mondo, tocca alla maggior parte delle galline e a molti maiali e vitelli. Supponiamo che, come l'imperatrice di Blandings, Susan viva rinchiusa in una gabbia di metallo, sia costretta a defecare attraverso le sbarre in una maleodorante laguna e nel frattempo si ammali per mancanza di esercizio fisico. Supponiamo che, come quello di Virginia, il muso del nostro ipotetico animale sia stato maciullato con un machete, il tutto per soddisfare le esigenze del mercato dell'avorio, un'organizzazione criminale globale. Supponiamo che, come Lupa, sia stata bastonata da qualcuno che sosteneva di essere il suo padrone. Si ricade così nel contesto dell'ingiustizia, perché ora gli sforzi di Susan sono bloccati da un'interferenza che appare colpevole. Se Susan fosse un essere umano, concluderemmo subito che si tratta di ingiustizia.

Diversi sembrano essere i casi di Hal e Jean-Pierre, perché manca l'atto deliberato che ha inflitto il danno. Se Hal fosse stata arpionata (un'orribile pratica non più consentita dalla International Whaling Commission, ma a tutt'oggi legale in Giappone, che per questo è uscito dall'organizzazione), allora potremmo rapidamente convenire che il torto è deliberato. Quand'anche la vita di Hal fosse stata ostacolata dai sistemi sonar impiegati in buona fede dalla Marina degli Stati Uniti, un tribunale americano – come vedremo nel capitolo V – ne ha comunque vietato l'utilizzo in quanto essi interferiscono indebitamente con le attività delle balene[2]. Quindi, se la Marina statunitense avesse continuato a fare uso delle apparecchiature sonar in spregio alla sentenza avrebbe commesso un torto

[2] *Natural Resources Defense Council v. Pritzker*, 828 F. 3d 1125 (9th Cir. 2016).

deliberato. Ma il caso di Hal, la balena spiaggiata e soffocata dai rifiuti umani, è più complicato. Certo, noi umani possiamo essere stati a dir poco imprudenti a non chiederci dove sarebbero finiti tutti quei rifiuti di plastica, ma ciò equivale a un atto di negligenza? E su chi ricade la responsabilità? Se questa volta la colpa non è nostra, chi può escludere che in futuro le cose non vadano diversamente? Ora che abbiamo visto la balena spiaggiata, siamo consapevoli che la prossima volta i colpevoli saremo noi anche se i rifiuti sono là fuori ed è molto difficile pulire i mari?[3]

Ugualmente complesso è il caso di Jean-Pierre, soffocato dall'inquinamento dell'aria: gli effetti della nostra vita industriale danneggiano molte specie, compresa la nostra, ma fino a che punto si può parlare di danno colpevole? E di chi è la colpa? Il sistema giuridico statunitense (in particolare il *Clean Air Act*) si è misurato sulla questione relativamente agli esseri umani, ma l'attuazione di provvedimenti contro l'inquinamento ai sensi del *Migratory Bird Treaty Act* costituisce un tema politicamente controverso (si veda il cap. XII).

Tuttavia, se Susan fosse Hal, i suoi amici farebbero notare che esistono già delle leggi, scritte nero su bianco, per prevenire il danneggiamento dei mammiferi marini, e che tale danneggiamento, benché non doloso, è chiaramente prevedibile e dovuto a negligenza, anche se non lo si può attribuire a un singolo colpevole. I mari purtroppo sono mal regolati, ma in linea di principio è possibile fare in modo che lo scarico dei rifiuti sia normato dalla legge, se le nazioni cooperano. Sono state inoltre approvate normative che pongono delle limitazioni all'inquinamento atmosferico, e chi le viola, anche se per negligenza e non deliberatamente, agisce in modo illegittimo. È diverso il caso degli uccelli? Il tempo e la politica daranno la risposta, ma io ho già una mia opinione al riguardo.

L'ingiustizia, in sostanza, implica uno sforzo da parte di Susan per ottenere qualcosa di almeno ragionevolmente significativo per la sua vita; e implica non solo un danno, ma anche un'azione illecita da parte di qualcun altro, compiuta vuoi con un atto deliberato vuoi per negligenza.

[3] Molti luoghi di lavoro e persino alcune località turistiche hanno eliminato la plastica monouso a favore delle lattine riciclabili e delle borracce per l'acqua.

Da quanto detto finora emerge come la vittima dell'ingiustizia non debba necessariamente rivelarsi un essere umano, ma anche un animale non umano. L'ingiustizia dipende dal tipo di azione che si compie contro un essere senziente, non dal tipo di essere: Susan potrebbe essere indifferentemente un essere umano, un maiale o un elefante (nel cap. VI porrò il quesito se tutti gli animali, o solo alcuni, possono subire ingiustizia, e definirò ulteriormente questo confine). Nella maggior parte dei casi di ingiustizia deliberata il perpetratore è un essere umano perché gli esseri umani sono capaci di intenzioni deliberatamente malevole sconosciute a quasi tutti gli altri animali. In seguito vedremo però che gli esseri umani non sono le uniche creature etiche, né le uniche alle quali si possano attribuire dei doveri. Questo punto sarà importante per costruire una teoria convincente di una comunità multispecie.

Quelli che talvolta sembrano essere degli incidenti tradiscono, a uno sguardo più attento, un'ingiustizia di fondo, perché comportano una negligenza colposa. Si tratta di una componente ben nota nel mondo umano. Vieni colpito da una malattia per la quale esiste un vaccino, ma il medico ti ha detto che i vaccini sono dannosi per la salute. Hai un grave incidente automobilistico perché il tuo veicolo è difettoso. Sei vittima di un'intossicazione alimentare a causa di ispezioni condotte superficialmente. Davanti a noi si spalanca l'intero panorama della responsabilità civile. Nella pandemia da Covid-19 si è verificata una serie ancor più complicata e torbida di connessioni tra sofferenza e colpa. Quante persone non avrebbero perso la vita se si fossero organizzati i test diagnostici in modo più efficiente e i lockdown in modo più accurato? (Molte, come dimostra il caso della Nuova Zelanda). Quante non sarebbero morte se non avessero avuto malattie pregresse e disabilità associate alla povertà come il diabete e la malnutrizione? C'è un colpevole? E se sì, quale? E di chi è la colpa se qualcuno non si sottopone a vaccinazioni salvavita per via della disinformazione? Il diretto interessato, per ingenuità e mancanza di fiducia nella scienza? I canali di (dis)informazione? O entrambi? E così via. Ogni volta che ci sono delle persone che comandano, o che dovrebbero comandare, e ogni volta che ci sono dei mezzi di comunicazione che dovrebbero mirare alla verità e all'attendibilità, i danni cominciano a sembrare dei torti: quelle persone avrebbero dovuto prevedere il danno

e avrebbero potuto evitarlo, dato il loro potere. È il caso di Hal, così come di Jean-Pierre.

A volte, inoltre, una qualche negligenza sembra sì sussistere, ma è difficile da individuare. Che dire, ad esempio, dei danni subiti dalle creature «in natura» quando gli esseri umani sono lì nei paraggi e potrebbero aiutarle? Quando gli elefanti muoiono di fame perché la siccità uccide la vegetazione di cui si nutrono? (L'uso umano della terra è probabilmente una delle cause scatenanti di quella siccità.) Quando gli animali sono resi invalidi da una malattia che sappiamo come curare? (Una tigre del Brookfield Zoo di Chicago ha subito un intervento chirurgico di sostituzione dell'anca con esito positivo. Una tigre in una riserva naturale sorvegliata e monitorata dall'essere umano, ma ancora «selvaggia», potrebbe non essere sottoposta a un intervento chirurgico.) E che dire della predazione? A un branco di cani selvatici dovremmo cercare di impedire di uccidere e mangiare un cervo, quando possiamo farlo, sapendo che quasi certamente allo stesso branco impediremmo di compiere un'aggressione simile ai danni di un cane o di un gatto da compagnia?

È molto difficile, dunque, capire quando c'è ingiustizia, e da parte di chi. Ma in generale dovrebbe emergere più chiaramente un concetto intuitivo: l'ingiustizia comporta soprattutto il fatto che uno *sforzo significativo* venga bloccato non solo da un *danno*, ma anche da un *ostacolamento doloso*, vuoi per negligenza vuoi in modo deliberato. Spesso l'ostacolamento comprende l'inflizione di dolore, che impedisce quasi tutte le attività ordinarie di un organismo (percepire, mangiare, muoversi, amare).

Supponete per un momento di essere convinti che gli animali possano subire non solo un danno ma anche un'ingiustizia, intesa come ostacolamento doloso. Di seguito vi fornirò le ragioni per cui dovreste pensarlo, per quanto io mi auguri che gli esempi fin qui forniti vi abbiano già colpito a sufficienza.

Gli esseri umani e i modi di vita umani sono ovunque: sulla terraferma, dove causano una compressione degli habitat dei grandi mammiferi e utilizzano l'acqua di cui hanno bisogno le altre creature; nell'aria, dove modificano le abitudini di volo degli uccelli e l'aria stessa che respirano; nei mari, dove alterano, in innumerevoli modi, gli habitat di mammiferi e pesci. La pervasività del potere umano fa sì che la responsabilità umana si estenda a contesti che prima consideravamo esclusivamente «selvaggi» e «naturali». Dove inizia e dove finisce la giustizia?

Questo libro non esaurirà l'intera casistica, ma cercherà piuttosto di mostrare un modo di pensare al fiorire degli animali e ai fattori che lo impediscono, aiutandoci ad affrontare i vari casi meglio di altre teorie rivali. Dimostrerò che noi esseri umani abbiamo tutti, collettivamente, la responsabilità di supportare le attività più essenziali inerenti alla vita delle creature con cui condividiamo il pianeta, sia ponendo fine alle azioni attraverso le quali interferiamo indebitamente con molte di queste attività, sia proteggendo gli habitat in modo che tutte le creature senzienti (quelle, cioè, che hanno un punto di vista sul mondo e per le quali le cose contano: un gruppo che comprende tutti i vertebrati e molti invertebrati) abbiano una qualche possibilità di condurre una vita fiorente. Con «capacità» intendo proprio quest'opportunità di scegliere attività significative. Ricapitolando: tutti noi dovremmo supportare le capacità centrali degli altri animali.

Meraviglia, compassione, sdegno: aprire gli occhi dell'anima

Ho provato a descrivere i casi di animali in modo da destare la sensazione che sia stato commesso un torto. Ci tengo a ribadirlo: è proprio questo l'obiettivo sotteso all'intero libro. Tenterò infatti di persuadervi che molte azioni umane nei confronti degli animali sono forme di ostacolamento illegittimo. Tutti sanno che le azioni degli esseri umani causano agli animali parecchia sofferenza e numerosi altri impedimenti, ma molte persone non ammettono che questo sia sbagliato. Abbiamo il diritto di continuare a fare quello che stiamo facendo, anche se forse sarebbe bello essere un po' più compassionevoli. Persino John Rawls, il massimo filosofo della giustizia del Novecento, sosteneva che è virtuoso trattare gli animali con compassione, ma che non li si può trattare in modo giusto o ingiusto.

Più avanti, quando esporrò la mia teoria, presenterò la tesi secondo cui gli animali hanno dei diritti. Ma prima che i lettori si appassionino a un'argomentazione filosofica bisogna motivarli a farlo. Quali sono gli strumenti di cui noi esseri umani disponiamo per raggiungere questo obiettivo? Alcune persone hanno già relazioni amorevoli con alcuni animali; questo amore

può costituire un punto di partenza per una sollecitudine più inclusiva. Ma è possibile che l'amore in sé sia insufficiente, perché le persone amano ciò che conoscono, e, fin troppo spesso, non amano i milioni di animali che non conoscono, proprio come gli amorevoli genitori umani non sempre sono motivati a cercare di porre fine alle morti per malnutrizione e agli abusi sessuali commessi sui bambini in tutto il mondo. A cos'altro possiamo appellarci? Quali emozioni hanno il potenziale per portarci oltre il nostro contesto quotidiano?

Le mie descrizioni hanno tentato di risvegliare un senso di *meraviglia* eticamente orientato che potrebbe portare, quando gli sforzi dell'animale vengono ingiustamente ostacolati, a una *compassione* eticamente orientata e a uno *sdegno* lungimirante tali da far dire: «Questo è inaccettabile. Non deve succedere mai più». Come vedremo, tutte queste emozioni morali sono strettamente legate al mio approccio delle capacità, perché tutte ci aiutano a vedere il mondo nel modo in cui, in ultima analisi, verrà raffigurato dal mio approccio: un mondo, cioè, di forme straordinariamente diverse di sforzi compiuti da animali, che appaiono significativi e degni di supporto. La meraviglia cattura la nostra attenzione, informandoci dell'importanza e del valore di ciò che vediamo e ascoltiamo. La compassione ci avvisa della sofferenza altrui e del suo significato. E lo sdegno – che in seguito chiamerò «rabbia di transizione» – ci *porta* dal mero reagire al ricreare il futuro, inducendoci a compiere azioni correttive. Fermiamoci quindi un attimo a indagare queste emozioni.

Quando vediamo Hal saltare verso il sole e sentiamo il suo misterioso canto; quando vediamo Virginia camminare mollemente sull'erba col suo piccolo sotto la pancia e sentiamo il suo barrito risuonare; quando vediamo l'imperatrice di Blandings mangiare allegramente e sentiamo il suo «sbrodolante, gorgogliante trangugìo»[4] (*plobby*, *squishy*, *wofflesome sound*: le parole inventate esprimono di per sé un'attenzione amorevole); quando vediamo Jean-Pierre su un ramo con le sue piume variopinte e brillanti e sentiamo il suo intricato gorgheggio; quando vediamo Lupa correre sul campo da golf e sentiamo il suo respiro affannoso mentre ritorna da una bella galoppata: in tutti questi casi siamo portati a provare un'emozione che

[4] P.G. Wodehouse, *L'imperatrice di Blandings*, in *Il castello di Blandings*, Milano, TEA, 1995, p. 85.

chiamerò «meraviglia». È simile allo stupore, poiché entrambe sono emozioni forti con cui si reagisce a qualcosa di misterioso che ci colpisce nel profondo, ma la meraviglia è più attiva dello stupore, più legata alla curiosità[5].

Come già disse Aristotele: la meraviglia implica innanzitutto il rimanere colpiti da qualcosa, il bloccarsi d'improvviso e l'essere motivati a cercare di capire cosa si celi dietro le visioni e i suoni che ci colpiscono. Aristotele istituisce uno stretto nesso tra la meraviglia e il riconoscimento della vita senziente. Quando i suoi allievi si opposero allo studio degli animali e delle loro facoltà pensando che fossero troppo vili e non divini come le stelle celesti, egli disse loro che in tutta la natura sono presenti meravigliose forme di organizzazione funzionale. Poi raccontò una storia: alcuni saggi venuti da lontano andarono a rendere visita al filosofo Eraclito. Probabilmente si aspettavano di trovarlo seduto su un alto scranno, circondato da uno stuolo di allievi adoranti. Invece lo trovarono «presso il focolare»[6] (gli studiosi ritengono che con questa espressione molto probabilmente si intendesse la latrina). Rivolgendosi a quei forestieri Eraclito disse: «Entrate, non abbiate paura. Anche qui abitano gli dèi»[7].

La maggior parte delle emozioni è strettamente legata al nostro benessere personale. Paura, dolore, rabbia, gelosia, invidia, orgoglio: tutte fanno riferimento all'io e al modo in cui gli attaccamenti del sé si manifestano nel mondo. Ho usato il termine «eudaimonistico» per descrivere questa caratteristica delle emozioni, le quali mettono in relazione il loro oggetto con il sé e con la sua concezione di benessere[8]. La meraviglia è diversa: ci porta fuori da noi stessi e verso l'altro. Sembra essere non eudaimonistica, non avendo nulla a che fare con la nostra personale ricerca del benessere. È legata alla nostra originaria gioia per la vita stessa. È quanto di più lontano esista dal narcisismo o dall'orgoglio; è più affine al gioco. La

[5] Uno dei principali pensatori sul tema della meraviglia è Jeremy Bendik-Keymer, si vedano tre sue recenti e significative pubblicazioni: [2017; 2021a; 2021b]. Si veda anche il suo sito web: https://sites.google.com/case.edu/bendikkeymer/.

[6] Aristotele, *Le parti degli animali*, a cura di A.L. Carbone, Milano, Rizzoli, 2002, p. 217 (I, 5).

[7] Aristotele, *ibidem*.

[8] Si veda Nussbaum [2001; trad. it. 2004, cap. I].

meraviglia è fanciullesca, è la nostra umanità che gioca in un mondo di esseri straordinari.

Quindi non sempre la meraviglia è solenne. Credo per esempio che l'invenzione da parte di Wodehouse di neologismi come *plobby* e *wofflesome* per descrivere il modo di mangiare di un maestoso maiale sia una forma di meraviglia comica, un gioco fanciullesco col linguaggio, che esprime gioia (Wodehouse d'altra parte, come ho detto, era notoriamente amante degli animali).

Proviamo meraviglia in presenza di molte cose (è difficile capire quale sia la locuzione migliore: meraviglia «per» o «riguardo a» qualcosa? Il filosofo Jeremy Bendik-Keymer suggerisce che andrebbe preferita la locuzione «nei confronti di», perché più lenta e più deliberativa). Ma nella specifica concezione di Aristotele – che io prenderò a prestito ed estenderò – la meraviglia è strettamente legata alla nostra consapevolezza del movimento e della senzienza. Noi vediamo e sentiamo le creature muoversi e fare tutta una serie di cose, e immaginiamo che stia accadendo qualcosa dentro di esse: il loro è un movimento non puramente casuale, ma in qualche modo diretto da una consapevolezza interiore, da un qualcuno. La meraviglia è legata alla nostra percezione di uno sforzo: vediamo che le creature hanno uno scopo, che per loro il mondo ha un significato che non comprendiamo appieno, e ne siamo curiosi: che cos'è il mondo per loro? Perché si muovono? Cosa cercano di ottenere? Interpretiamo il movimento come significativo e questo ci porta a immaginare una vita senziente al loro interno.

È proprio questo ciò che accade quando conosciamo altri esseri umani. I nostri sensi ci danno solo una forma esteriore, dopodiché è la nostra curiosità, la nostra immaginazione, a fare il salto necessario per immaginare che il mondo rappresenti qualcosa per quell'altra forma, che è un altro essere senziente, non un automa[9]. Nel capitolo VI dimostrerò che, in realtà, i motivi che ci spingono ad attribuire senzienza a una serie di animali sono gli stessi che ci inducono a postulare l'esistenza di «altre menti» quando incontriamo queste forme umanoidi. A volte ci possiamo sbagliare: pensiamo che al loro interno stia succedendo qualcosa, mentre in realtà si tratta di macchine molto intelligenti. Oppure consideriamo significativi i movimenti di alcuni animali per poi scoprire, a un esame più approfondito, che le prove non sono sufficienti per attribuire loro senzienza: è quanto sostengo in relazione alla maggior parte degli insetti. In molti casi, però, un esame più approfondito corrobora l'attribuzione della senzienza, di un punto di vista sul mondo.

[9] Per una discussione sulla «fantasia» rimando a Nussbaum [1996].

Che cosa lega la meraviglia alla preoccupazione etica? Aristotele non ha mai messo le due cose in relazione. A differenza di molti altri pensatori della Grecia antica, lo Stagirita non sembra aver mai applicato al campo dell'etica le sue riflessioni sulla meraviglia. Non scrisse nulla (nulla che sia sopravvissuto) sulle ragioni morali del vegetarianismo o su altre questioni riguardanti il trattamento umano degli animali. Eppure, se proviamo meraviglia di fronte alla complessa attività e allo sforzo di un animale, questa meraviglia suggerisce almeno l'idea che valga la pena che quell'essere si mantenga in vita e fiorisca per ciò che è[10]. Quest'idea, quantomeno, è strettamente correlata al giudizio etico secondo cui è sbagliato che la fioritura di una creatura venga bloccata dall'azione dannosa di un'altra. Quest'idea più complessa sta al centro dell'approccio delle capacità. La meraviglia, come l'amore, è epistemica: ci porta fuori da noi stessi e risveglia una nascente preoccupazione etica.

Come sviluppiamo la meraviglia dentro di noi? Credo che i bambini piccoli nutrano in genere una grande curiosità – legata a una forte preoccupazione – per la vita degli animali. Spesso sviluppano la loro immaginazione vedendo gli animali da vicino. Ma possono anche sviluppare le proprie idee attraverso libri illustrati, film, documentari televisivi e, in modo più controverso, attraverso visite a zoo o parchi a tema (discuterò nel cap. X i problemi che questi luoghi presentano). Nel nostro mondo ci sono molti eccellenti modi per risvegliare e coltivare la meraviglia nei bambini; tuttavia, i genitori devono chiedersi se ciò che un film mostra sia corretto o se contenga stereotipi e imprecisioni sul comportamento degli animali, così come farebbero per qualsiasi altro film proposto ai loro figli. Credo che la meraviglia abbia inizio in modo molto naturale.

[10] Per una conclusione simile si veda Nussbaum [2006; trad. it. 2007, cap. VI].

Il nostro principale problema non è che non ne proviamo, ma che la vita quotidiana, la competizione e la confusione sopraffanno l'occhio della mente e ci fanno dimenticare ciò che abbiamo visto.

La meraviglia non è l'unica emozione evocata dai miei contrastanti scenari. Se la vostra attenzione è stata catturata dallo scenario positivo, la vostra reazione allo scenario negativo sarà probabilmente di sdegno – del tipo «queste cose non dovrebbero succedere» – e di dolorosa compassione. Tornerò sullo sdegno più avanti. Pensiamo ora alla compassione. Quando proviamo dolore a causa della grande sofferenza di un'altra creatura, quest'emozione ha, secondo Aristotele, tre elementi, a cui ne ho aggiunto un quarto[11]. In primo luogo dovete pensare che la sofferenza sia importante, non banale. È una considerazione, questa, che sta alla base delle storie che ho raccontato nel libro, e rivela quanto la vita di un animale sia segnata da ciò che gli è accaduto. In secondo luogo dovete pensare che l'animale non sia da biasimare per la situazione difficile in cui si trova. Anche questo è un elemento di riflessione che emerge con evidenza dalle storie narrate e a cui si contrappongono quei casi in cui possiamo astenerci dalla compassione perché pensiamo che il comportamento dell'animale sia stato malvagio. (Ci asteniamo dalla compassione anche nei casi in cui l'aggressività di un animale minaccia la nostra vita, come argomenterò più avanti parlando di un principio di autodifesa che a volte può giustificare il danneggiamento di un animale. In molti di questi casi è sbagliato biasimare l'animale: i topi stanno solo vivendo la loro vita di topi, e così via; ma la natura potenzialmente pericolosa del loro comportamento potrebbe giustificare la nostra scelta di astenerci dalla compassione.) In terzo luogo, dice Aristotele, dobbiamo avere una sorta di empatia con chi soffre: dobbiamo pensare che le nostre possibilità siano *simili* alle sue. In lavori precedenti ho respinto quest'affermazione, sostenendo che non dobbiamo sempre credere in possibilità simili per avere compassione, e a illustrazione di ciò ho riportato l'esempio degli animali non umani. Riguardo a questo punto, oggi penso che sia giusto e sbagliato allo stesso tempo. Giusto, perché quando siamo portati fuori da noi stessi a preoccuparci per una balena o un

[11] Si veda Nussbaum [2001; trad. it. 2004, cap. VI].

maiale, è fondamentale percepire l'estraneità di quella forma di vita. Non ci preoccupiamo, o almeno non dovremmo farlo, perché immaginiamo che la balena sia molto simile a noi, come argomenterò più avanti. Ma a bilanciare questo senso di estraneità, penso oggi, c'è il sentimento di una più ampia e generica somiglianza. Siamo tutti animali, scaraventati insieme quaggiù su questo mondo, che si sforzano di ottenere le cose di cui hanno bisogno e che spesso vengono ostacolati in questo tentativo. Siamo tutti *animalia*, e questa somiglianza tra membri di un'unica famiglia è importante per dare un senso alla nostra esperienza.

Il nostro sentimento di somiglianza non dovrebbe essere del tipo che si riscontra nella tradizionale *scala naturae*: l'idea, cioè, che le specie animali siano organizzate in una gerarchia lineare con gli esseri umani al vertice, nella posizione di massima vicinanza al divino. Respingerò quest'idea nel capitolo II. Semplicemente non è una buona guida al mondo che abbiamo di fronte, se studiamo seriamente gli animali. Le capacità degli animali sono notevoli e complesse, e sotto molti aspetti gli animali se la cavano meglio degli esseri umani. In definitiva, l'idea di un'unica grande classifica è poco utile. Nella fattispecie, quindi, non sto assolutamente dicendo che dovremmo dare un voto alto alla balena perché sembra più simile all'essere umano di quanto non lo siano un cane o un maiale. Dovremmo però notare qualcosa di genericamente simile in tutte queste creature: il mondo per loro rappresenta qualcosa, ed esse, reagendo a ciò che percepiscono, si muovono per ottenere ciò che vogliono. Fu sulla base di questa idea che Aristotele, nel *De motu animalium*, propose quella che chiamò una «causa comune» del moto degli animali[12].

La somiglianza è seducente, ma può indurre in errore. Potrebbe spingerci a trascurare – e forse addirittura a non vedere – la sorprendente varietà e alterità della vita animale. Inoltre potrebbe spingerci a sospendere le facoltà critiche, attribuendo alle creature una senzienza non suffragata da prove. Eppure il sentimento di un destino comune in questo mondo, che ci lega agli animali in una relazione familiare, è

[12] Aristotele, *Il moto degli animali*, in *La vita*, a cura di Diego Lanza e Mario Vegetti, Milano, Bompiani, 2018, p. 2277 (698a). Si veda Nussbaum [1978], che si basa sulla mia tesi di dottorato.

ampiamente giustificato e ha valore epistemico. Se coniughiamo il sentimento di somiglianza con la meraviglia, che motiva la curiosità e ci avvisa della differenza e della sorprendente alterità, abbiamo meno probabilità di essere fuorviati.

Poi c'è un quarto elemento: dobbiamo credere che l'essere che soffre sia importante e faccia parte della nostra cerchia di preoccupazioni. Nei miei libri sull'emozione chiamo questo elemento *eudaimonistico*, una definizione forse troppo riduttiva: una creatura può entrare nella nostra cerchia di preoccupazioni senza che noi pensiamo che dal suo benessere dipenda il nostro fiorire. Senza essere autoreferenziale, la meraviglia fa sì che molte creature entrino nella nostra cerchia di preoccupazioni: il nostro affanno è rivolto all'altro in quanto altro, e non in quanto parte intrinsecamente preziosa della nostra vita (al pari di un parente o di un amico).

Il motivo dell'inclusione di questo quarto elemento è che sappiamo che nel mondo avvengono molte catastrofi e molte ingiustizie. Ma solo alcune ci commuovono. Occorre che qualcosa attiri la nostra attenzione, e va modificato il nostro modo di pensare ai fini e agli obiettivi. Talvolta la modificazione è fugace. Senti parlare di persone morte in un'alluvione e ti commuovi, ma poi te ne dimentichi subito e la tua vita continua a scorrere immutata. Affinché metta radici una compassione duratura nei confronti di un altro essere vivente, l'immaginazione deve far sì che tale creatura ci si avvicini in modo durevole, diventando parte del nostro mondo di obiettivi e progetti.

La compassione di per sé favorisce già la messa in atto di comportamenti di aiuto, come hanno dimostrato gli esperimenti del grande psicologo C. Daniel Batson[13]. Ma spesso può rivelarsi un motivatore debole o quantomeno incompleto. Il suo messaggio è: queste cose sono brutte e sarebbe bene che venissero migliorate. La compassione motiva un comportamento che aiuta la vittima. Ma, concentrata com'è sulla sofferenza della vittima, non prende sufficientemente in considerazione la responsabilità delle azioni del perpetratore che sono la causa della sofferenza. (Batson, per rendere il proprio compito concettualmente più semplice, ha condotto la maggior parte dei suoi esperimenti sulla sofferenza in assenza di colpa, ad es. il caso di una studentessa che si è rotta una gamba e ha

[13] Batson [2011].

bisogno di aiuto per andare a seguire le lezioni.) Quindi la compassione di per sé non ci porta a impedire al danneggiatore di fare altri danni. A questo fine abbiamo bisogno di un'altra emozione, che fin qui ho chiamato «sdegno». Fornirò ora una spiegazione più dettagliata.

Lo sdegno è una forma di rabbia. Ma la rabbia, per come da secoli la definiscono i filosofi, è in parte un sentimento retributivo. Reagisce a un danno percepito come ingiusto, ma proietta anche una sorta di appagante rivalsa di natura ritorsiva. Per Aristotele, e per tutti i filosofi aristotelici della tradizione occidentale (e anche per i filosofi indiani buddhisti e indù), il desiderio di rivalsa è concettualmente parte della rabbia. Altrove ho sostenuto che questa idea di rivalsa non sia utile a nessuno: è una vana fantasia pensare che con il dolore del presente si possa espiare o riparare il passato[14]. Uccidendo un assassino, ad esempio, non si riporta in vita la vittima, anche se molte famiglie di vittime chiedono la pena capitale come se attraverso di essa si potessero in qualche modo espiare o annullare i danni del crimine. La rabbia retributiva spesso ci motiva a compiere azioni che non sono solo aggressive ma anche controproducenti. Le persone che affrontano una causa di divorzio con uno spirito di rivalsa, cercando di rinfacciare al coniuge «cattivo» le proprie sofferenze, spesso peggiorano la condizione non solo dei figli e degli amici ma anche la propria.

Esiste, tuttavia, un tipo di rabbia che è privo del desiderio di rivalsa; esso costituisce un'eccezione, infatti non viene segnalato dalle citate definizioni filosofiche. Questo genere di rabbia guarda in avanti, e il suo obiettivo è creare un futuro migliore: per questo lo chiamo «rabbia di transizione». E d'ora in poi userò questa formula di mia invenzione, perché nessuna parola del lessico comune – «sdegno» o «indignazione», ad esempio – indica chiaramente che si tratta di una rabbia priva di desiderio retributivo. Un buon modo per immaginare questo tipo di rabbia è pensare ai genitori e ai figli. I bambini fanno cose cattive e i genitori si sdegnano. Ma in genere non mirano a ottenere una rivalsa, e certamente non una punizione che obbedisca alla *lex talionis*, ovvero al principio «occhio per occhio». Si concentrano su come migliorare il futuro: su

[14] Si veda Nussbaum [2016a]. Per una versione più breve della stessa argomentazione si veda anche Nussbaum [2018a].

come far sì che cessi il cattivo comportamento e che il figlio in avvenire agisca diversamente. L'intero contenuto della rabbia di transizione suona così: «È inaccettabile, è scandaloso. D'ora in avanti non dovrà più succedere».

La rabbia di transizione talvolta mira a punire una condotta colpevole, ma non perché la punizione sia una forma di rivalsa. Potremmo anche ricorrere alla punizione come deterrente per scoraggiare le persone dall'intraprendere in futuro quel tipo di condotta, vuoi dissuadendole dal commettere un crimine simile («deterrenza specifica»), vuoi dissuadendole dall'imitare una cattiva azione («deterrenza generale»). Inoltre, potremmo punire al fine di riformare il perpetratore ed educare la generazione successiva, stabilendo che un certo comportamento non dev'essere emulato. Così facendo esprimiamo anche i nostri valori in quanto società. Tutto ciò è condiviso da chi propugna la rabbia di transizione.

La rabbia di transizione è la terza emozione di cui abbiamo bisogno. Credo sia generalmente inutile e persino segno di autoindulgenza lamentarci del nostro colpevole passato o suscitare rimorso in coloro che hanno compiuto cattive azioni (in questo caso tutti noi). Ciò che serve è un nuovo atteggiamento nei confronti del futuro: smettiamola. C'è parecchio lavoro da fare. Facciamo le cose in modo diverso. Lo sdegno ci indirizza verso un obiettivo che è sia oppositivo – andando contro gli attori colpevoli nell'intento di fermarli (talvolta infliggendo condanne, penali o civili) – sia costruttivo. Troviamo un modo migliore di fare le cose. Non possiamo più andare avanti così.

Questo libro parla di una grande ingiustizia umana, ma sarebbe del tutto inutile se si limitasse a invogliare i lettori a studiare l'ingiustizia umana, ciascuno guardandosi allo specchio con volto corrucciato. Il pensiero etico in definitiva deve diventare pratico, altrimenti è ozioso. Si tratta di problemi molto complessi, tuttavia sono numerose le cose che possiamo fare per avvicinarci alla giustizia, e ogni lettore può trovare uno spazio per rimboccarsi le maniche, per fare qualcosa, in modo da assumersi una piccola parte dell'enorme responsabilità collettiva.

La meraviglia cattura la nostra attenzione e ci fa uscire da noi stessi, stimolando la curiosità verso un mondo alieno. La compassione ci lega all'animale sofferente in una potente esperienza emotiva. La rabbia di transizione ci prepara all'azione.

Ma c'è un'altra cosa ancora di cui abbiamo bisogno: una teoria adeguata a dirigere i nostri sforzi. Nei prossimi tre capitoli mostrerò che altrettante importanti teorie della giustizia animale (o dell'etica animale, dato che non tutte usano la parola «giustizia») hanno gravi difetti che le rendono inadeguate a guidare i nostri futuri sforzi costruttivi. In esse individuerò però anche dei punti di convergenza con la mia teoria, mostrando che – in quale modo – le persone di buona volontà dell'«altro campo» possono unirsi in uno sforzo comune.

I prossimi quattro capitoli analizzeranno le principali alternative teoriche. Nel capitolo II esaminerò un influente approccio che si concentra sull'ottenimento di tutele per una gamma limitata di animali in virtù della loro somiglianza con gli esseri umani: è l'approccio «così simili a noi». Sosterrò che questa teoria è troppo ristretta – indegna dell'alienità e della multiforme varietà delle vite animali – ed è una strategia controproducente per aiutare gli animali che hanno subito un torto. Nel capitolo III presenterò l'approccio degli utilitaristi britannici, che elevarono il dolore e il piacere a norme universali che guidano la vita di tutti gli esseri senzienti. Questo approccio ha molti vantaggi, ma in definitiva le sue lacune sono troppo grandi e numerose per poterlo considerare una guida pienamente adeguata. Nel capitolo IV rivolgerò la mia attenzione alla migliore teoria filosofica sulla vita animale che sia stata formulata nella letteratura recente, degna di un capitolo a sé stante: l'approccio elaborato da Christine Korsgaard nel suo recente libro *Fellow Creatures*. Korsgaard basa la sua teoria filosofica su materiali tratti da Immanuel Kant, e tuttavia è acuta e sensibile ai difetti delle opinioni di Kant in tema di animali. Su questo fronte le posizioni di Korsgaard sono di gran lunga più interessanti, e la sua complessa visione – comprendente un metodo per valutare l'opportunità che ogni creatura ha di condurre la propria vita – converge in molti punti con l'approccio che io raccomando. Tuttavia – come sosterrò poi – il debito di Korsgaard nei confronti di una visione che, riguardo al diritto e alla cittadinanza, privilegia la ragione e la scelta morale rispetto a tutte le altre capacità si rivela un handicap ai fini dello sviluppo di un approccio pienamente adeguato al diritto e alle politiche pubbliche.

Nel capitolo V arriverò infine a trattare l'approccio da me stessa proposto: la mia versione dell'approccio delle capacità

(AC), che, seppure originariamente pensato per guidare le agenzie di sviluppo internazionale operanti con le popolazioni umane, si presta a fornire una buona base anche per le titolarità degli animali. Questa teoria si riallaccerà ai temi trattati sopra. L'AC ha legami con la meraviglia, essendo basato sul riconoscimento di un'ampia varietà di forme di vita animali: una varietà «orizzontale» anziché «verticale», che non stabilisce una scala o una gerarchia pur riconoscendo alcune generiche caratteristiche comuni. Ha anche legami con la compassione, focalizzata com'è sul bisogno di ogni animale di avere condizioni in cui possa vivere, muoversi, percepire, agire nel suo modo caratteristico. Quando queste condizioni vengono bloccate, la compassione è legittima. Analogamente, spesso (se l'atto del bloccare è colpevole) anche la rabbia di transizione è legittima. Quando vediamo che si sta commettendo un ostacolamento ingiusto, non è il momento di piangere e disperarsi. È il momento di dire «Basta!».

Capitolo secondo

La *scala naturae* e l'approccio «così simili a noi»

Passiamo ora al quesito centrale del libro: qual è l'approccio teorico all'ingiustizia nei confronti degli animali più idoneo per avviare una riflessione seria sulle loro vite, in particolare dal punto di vista politico-giuridico? Oggi come oggi noi umani abbiamo indubbiamente il controllo del mondo e siamo gli artefici delle leggi. Ma nonostante le leggi siano fatte da noi, non riguardano solo e soltanto noi. Le leggi e le politiche regolano il modo in cui le altre creature riescono a perseguire i propri obiettivi, e offrono o precludono loro l'opportunità di fiorire. Finora gli esseri umani hanno svolto questo compito in modo molto approssimativo per quanto concerne gli altri animali. Dobbiamo fare di meglio. E a questo scopo dobbiamo ragionare in termini teorici, scegliendo approcci che si adattino a ciò che sappiamo del mondo della natura e a ciò che l'argomentazione etica ci dice riguardo alle nostre responsabilità.

Nel presente capitolo analizzerò un importante approccio che ambisce a garantire protezioni a una gamma limitata di animali in virtù della loro somiglianza con gli esseri umani: mi riferisco all'approccio «così simili a noi», che negli Stati Uniti è diventato assai influente sul fronte giuridico-politico grazie all'opera dell'attivista e studioso di diritto Steven Wise. Questa teoria è troppo ristretta e non all'altezza dell'alienità e della molteplice varietà delle vite animali. Ed è controproducente come strategia per espandere le titolarità degli animali.

Wise adotta un approccio di tipo pragmatico, sperando di trovare consenso presso quei giudici che hanno ricevuto un'istruzione media di stampo occidentale. Credo sia quindi importante riassumere rapidamente le tappe della filosofia (e della religione) occidentale e fare il punto sulla situazione a cui siamo giunti per via delle inadeguatezze di entrambe. Nell'arco cronologico coperto da questo *excursus* sono stati elaborati

diversi eccellenti approcci alla vita degli animali, approcci che però, nel complesso, sono stati poco influenti. A dominare in Occidente sono state invece quelle concezioni che negano il significato morale delle capacità e delle vite degli animali.

La storia della filosofia occidentale e la «scala naturae»

La maggior parte delle civiltà euroamericane ha assorbito, nel corso di molti secoli, una particolare immagine della natura: essa è come una scala, con pioli inferiori e pioli superiori, che si protende verso il divino. Sul piolo più alto si trova l'essere umano, più vicino al divino di qualsiasi altro essere vivente in virtù del fatto che possiede ragione e linguaggio, nonché la capacità di comprendere, se non necessariamente di rispettare, le distinzioni morali di giusto e sbagliato.

In realtà le creature o le specie a cui esse appartengono non possono effettivamente *salire* la scala: l'immagine medievale della *scala naturae* precede di molto la teoria dell'evoluzione, e nemmeno l'evoluzione permette alle creature di guidare la propria evoluzione in maniera aspirazionale. Il contesto della *scala naturae* è un mondo di specie ritenute fisse e immutabili. È una scala, quindi, che nessuno sale mai, il cui unico scopo è quello di indicare una superiorità e un'inferiorità permanenti.

Non tutte le religioni e le visioni del mondo hanno sostenuto che gli esseri umani sono una specie superiore. Il buddhismo e l'induismo hanno una concezione più generosa del mondo della natura[1]. Per influsso delle tradizioni induiste, un tribunale indiano ha persino stabilito che gli animali da circo sono «persone», secondo il significato dato a questa parola dalla Costituzione indiana (si veda il cap. XII)[2]. Molti induisti sono rigorosamente vegetariani, e oggi ogni compagnia aerea indiana offre di norma due menù, «vegetariano» o «non vegetariano». Il buddhismo vieta ancor più rigorosamente il maltrattamento di tutti gli animali: predica la fratellanza tra tutte le forme di vita e il primato della sofferenza, che è una prerogativa comune a tutti gli esseri senzienti. L'etica buddhista è per molti versi vicina alle posizioni degli utilitaristi britannici, che

[1] Nussbaum [2006].
[2] *Nair v. Union of India*, Kerala High Court, n. 155/1999, June 2000.

incontreremo nel prossimo capitolo, e che hanno dato impulso al moderno movimento occidentale per i diritti degli animali. La convinzione che la sensibilità etica riguardo al tema del trattamento degli animali sia un'invenzione recente è frutto dell'ignoranza delle altre tradizioni nel mondo.

Come ha mostrato il filosofo britannico Richard Sorabji, anche in Occidente la visione che pone l'umanità in cima non era propugnata da tutte le antiche scuole filosofiche greco-romane, la maggior parte delle quali si asteneva dal tracciare una netta linea di demarcazione tra l'essere umano e gli altri animali; alcune, inoltre, proibivano rigorosamente il consumo di carne e vietavano di infliggere sofferenze agli animali[3]. (Sorabji, uno dei principali storici del pensiero greco-romano, spiega ai lettori che il suo studio è stato motivato dalle origini indiane della sua famiglia, grazie alle quali ha potuto conoscere un atteggiamento nei confronti degli animali più generoso rispetto a quello al quale era stato educato in Inghilterra.) Alcuni pensatori greci presocratici, tra cui Pitagora (e la sua scuola) nel VI secolo a.C. ed Empedocle nel V, predicavano il vegetarianesimo. Essi citavano come motivazione l'unità di tutta la natura, ritenendo che gli animali e persino le piante contenessero un'anima viva e senziente. Platone (che morì nel 347 a.C.) credeva nella trasmigrazione delle anime da una specie all'altra. Pur non avendo egli approfondito, nei dialoghi che ci sono pervenuti, la questione dell'etica animale, le sue opere hanno fornito la base per una serie di scritti successivi che difendono con forza il vegetarianesimo. Aristotele, a cui si tende ad attribuire il concetto di *scala naturae*, insiste in tutti i suoi scritti di filosofia naturale e biologia sul fatto che ogni creatura cerca di fiorire nel modo che le è proprio. L'obiettivo o il fine di ciascuna sono la vita e la propria fioritura, e nessuna creatura esiste in funzione di altre specie «superiori». Alcuni testi suggeriscono un quadro diverso, ma Aristotele ebbe una vita relativamente lunga (384/3-322 a.C.) e scoprì il piacere di studiare gli animali solo dopo un periodo di esilio da Atene, successivo alla morte di Platone. Ci sono molti modi per interpretare i testi dissonanti di Aristotele senza imputargli una visione complessiva della natura in contrasto con molte affermazioni contenute nelle sue opere biologiche

[3] Sorabji [1993].

(oggi, purtroppo, lette da pochi filosofi)[4]. Come ho accennato nel capitolo I, l'opera tarda *De motu animalium* (*Il moto degli animali*) spiega i movimenti di molti tipi diversi di animali verso i loro oggetti di desiderio sulla base di una «causa comune», esortandoci a preferire questa spiegazione a quella che tratta gli esseri umani come una specie a sé stante[5]. È estremamente importante distinguere gli scritti veri e propri di Aristotele dall'uso che ne è stato fatto nel Medioevo a opera di quella forma di aristotelismo cristiano nota come Scolastica che ha inventato la *scala naturae* come la intendiamo oggi.

Durante l'epoca ellenistica (che inizia proprio intorno agli anni della morte di Aristotele), tuttavia, ci fu una svolta. Gli epicurei elaborano nuovamente una visione generosa e inclusiva degli animali, e nei loro testi mettono spesso l'accento sulle somiglianze tra gli esseri umani e le altre creature senzienti. (Il poeta epicureo Lucrezio, ad esempio, attivo nel I secolo a.C., fornisce una meravigliosa descrizione dei sogni degli animali, volta a evidenziare la loro somiglianza con gli esseri umani nelle capacità della percezione e del desiderio.) Sostenendo che il piacere e il dolore sono le uniche cose in sé buone e cattive, gli epicurei sottolineano l'esistenza di uno stretto legame tra gli esseri umani e le altre creature senzienti: un concetto che molto più tardi, nel Settecento, sarà fonte d'ispirazione per l'emergente etica utilitaristica. (I pensatori britannici delle classi alte venivano educati sui testi degli antichi greci e romani, il che li dotò di un'ampia varietà di punti di vista alternativi in un periodo in cui la prospettiva normativa della religione convenzionale iniziava a essere messa in discussione.)

Tuttavia, gli stoici greci e romani, che esercitarono un'enorme influenza sia nell'antichità sia nello sviluppo dell'etica cristiana, non erano d'accordo con gli epicurei. Essi ritenevano che gli animali non umani fossero delle bestie brute, prive di pensiero e di emozioni, mentre consideravano gli esseri umani quasi divini, motivo per cui gli animali potevano essere usati a loro piacimento. La scuola stoica divenne culturalmente dominante dalla fine del IV secolo a.C. all'inizio dell'impero romano (I e II sec. d.C.), incidendo in modo profondo sul pensiero comune. Lo stoicismo influenzerà poi il cristianesimo,

[4] Si veda la dissertazione su questo tema di Comay del Junco [2020].
[5] Nussbaum [1978].

oltreché il giudaismo, per entrambi i quali l'essere umano è speciale. Generalmente si ritiene che cristianesimo e giudaismo insegnassero che l'essere umano, fatto a immagine di Dio, è l'unico essere veramente intelligente e spirituale, a cui si apre la prospettiva della salvezza.

In realtà anche allora, nell'antico mondo greco-romano, continuò a esserci un vigoroso dibattito. Gli autori neoplatonici Plutarco e Porfirio (si veda l'Introduzione) scrissero opere eloquenti, che possiamo studiare ancora oggi, in cui difendevano l'intelligenza e la sensibilità degli animali e argomentavano a favore di una dieta priva di carne. *Astinenza dagli animali* di Porfirio è un'opera meravigliosa, ricca di argomentazioni dettagliate e molto convincenti, che dovrebbe occupare un posto di rilievo nei corsi di laurea in filosofia, anche se pochi filosofi la conoscono. Queste posizioni, tuttavia, furono sempre più emarginate dal dominio del cristianesimo.

Al pari degli stoici, la maggior parte dei pensatori cristiani ed ebrei distingueva nettamente gli esseri umani da tutti gli altri animali, e in entrambe le religioni tale distinzione è stata a lungo utilizzata per giustificare l'uso degli animali per scopi umani[6]. La codificazione medievale di questa divisione nella metafora della *scala naturae* sembra lievemente più generosa della visione stoica, in quanto prevede una serie graduale di livelli intermedi, con alcuni animali più in alto di altri. In pratica, però, la metafora della scala viene interpretata in senso stoico, così da suggerire l'esistenza di un profondo abisso che separa gli esseri umani da tutti gli altri animali. Questa visione di un abisso incolmabile continua a plasmare le idee dei filosofi che si abbeverano alla tradizione giudaico-cristiana[7].

L'idea della scala della natura è essenzialmente un'idea religiosa, sia nella sua forma stoica (secondo cui solo gli esseri umani sono partecipi del piano razionale orchestrato da Zeus per l'universo), sia nella sua forma giudaico-cristiana. Non si basa tanto su argomentazioni e osservazioni, quanto su un sistema di credenze che le persone sono invitate ad accettare come

[6] Esistono filoni dissidenti in entrambe, ed esiste una forma del Kaddish, o preghiera per i morti, che comprende una preghiera per gli animali morti.
[7] Si veda ad esempio Kraut [2010], il quale usa l'abisso per giustificare gli esperimenti medici sugli animali, ma non sugli esseri umani. Si veda anche la mia replica a Kraut in Nussbaum [2010c, 463, 467].

quadro di riferimento per la vita, senza sottoporlo ad accurate verifiche. Gli stoici erano dei razionalisti e propugnavano il pensiero critico, ma su questo tema cruciale non sottoposero le loro convinzioni alla prova della ragione. I loro avversari offrivano stringenti confutazioni di quanto gli stoici affermavano riguardo alla natura bruta degli animali. Un esempio rappresentativo e piuttosto divertente utilizzato dagli antichi scettici per criticare i loro avversari stoici ha per protagonista un ipotetico cane il cui padrone è nientemeno che Crisippo, il più importante dei filosofi stoici. Il cane insegue un coniglio e arriva a un trivio. Annusa il sentiero A, poi annusa il sentiero B, e ottenendo per via olfattiva un riscontro negativo dai sentieri A e B, non si sofferma ad annusare il sentiero C e lo percorre, quasi fosse convinto che il coniglio debba averlo imboccato per forza. Gli avversari degli stoici vogliono dimostrare che il cane di Crisippo confuta l'affermazione secondo cui gli animali sono bestie brute, perché questo cane padroneggia il sillogismo disgiuntivo: o A, o B, o C; non A, non B, quindi C![8] E non si tratta solo di una storiella, come sanno gli amanti dei cani.

Malgrado a Roma lo stoicismo godesse di un grande seguito, i romani, per altri aspetti fortemente influenzati dalle dottrine stoiche, non accettarono pienamente il punto di vista stoico sulla natura bruta di tutti gli animali. Pur essendo incoerenti e selettivi, ravvisavano negli animali la prova evidente di una loro sostanziale sensibilità e complessità. Nel 55 a.C. il condottiero romano Pompeo organizzò un combattimento tra umani ed elefanti[9]. Gli animali, chiusi nell'arena, percepirono di non avere alcuna speranza di fuga[10]. Allora, riferisce Plinio, «cercarono di attirarsi la compassione degli spettatori con atteggiamenti indescrivibili e li supplicarono come se piangessero sé stessi con una sorta di lamentazione»[11]. Il pubblico dell'arena, mosso a pietà e in segno di protesta, si alzò in piedi a imprecare contro Pompeo, sentendo – scrive il filosofo e statista Cicerone, il

[8] Sesto Empirico, *Schizzi pirroniani*.

[9] Si vedano Plutarco, *Vita di Pompeo*, LII, 4 e Plinio il Vecchio, *Storia naturale*, VIII, 7, 20.

[10] Sorabji [1993], che cita Plinio.

[11] Si veda *ibidem*, 124. Plinio, *Storia naturale*, Torino, Einaudi, 1983, vol. II, p. 157 (VIII, 7, 21). Si vedano anche Seneca, *De brevitate vitae*, 13 e Dione Cassio, XXXIX, 38, il quale afferma che gli elefanti sollevarono le loro proboscidi quasi a implorare il cielo di vendicare il torto subito.

quale era lì presente – che gli elefanti avevano una relazione di comunanza (*societas*) con il genere umano[12].

La credenza stoica e giudaico-cristiana nella natura bruta degli animali non è semplicemente qualcosa di non verificato e non verificabile, ma deriva da un tipo di religione antropocentrica e antropomorfa secondo la quale Dio – immaginato come simile a noi, ma migliore rispetto a noi, nonché dotato di parola, raziocinio e linguaggio – ci rende speciali tanto quanto Lui e poi ci valorizza poiché simili a Lui.

Nonostante la scala e l'abisso siano diventati due principi cardine della religione giudaico-cristiana ufficialmente praticata, soffermiamoci a esaminare alcuni elementi di discordanza che essi presentano con le caratteristiche più profonde di entrambe queste religioni (giudaica e cristiana). In primo luogo, il fatto di immaginare Dio (Dio Padre nel caso del cristianesimo) in forma umana viene considerato idolatria sia dagli ebrei che da molti cristiani. E non solo: entrambe le religioni ritengono che Dio abbia creato tutte le specie e che si sia compiaciuto dell'intero creato definendolo «cosa buona». Il racconto della Genesi incoraggia un senso di meraviglia per la bellezza e la varietà del creato[13].

Più tardi, quando Noè e la sua famiglia entrano nell'Arca prima del diluvio, Dio chiede loro di portare con sé – a coppie, maschi e femmine – gli animali di tutte le specie esistenti, uccelli compresi, come se tutte le specie meritassero di essere preservate e rispettate[14]. Dopo il diluvio viene stretta un'alleanza tra Dio e «voi, con i vostri discendenti dopo di voi e con tutti gli esseri viventi che sono con voi»[15]. Nella Torah (i cinque libri di Mosè) non troviamo alcuna indicazione che gli animali siano stati creati allo scopo di diventare cibo e preda per gli esseri umani. L'idea dominante

[12] Sorabji [1993, 124-125], che cita Cicerone, *Epistulae ad familiares*, VII, 1.

[13] Si veda White [2007, 219-220].

[14] Genesi 7 fornisce in realtà due resoconti diversi: nel primo ci sono sette coppie di ogni animale «puro» e di ogni tipo di uccello, ma solo una coppia di animali «impuri»; la tradizione successiva ne attribuiva la causa a un possibile sacrificio. La seconda versione, che viene subito dopo la prima, menziona solo una coppia di ogni tipo di animale, sia puro che impuro, e di uccelli.

[15] Gen 9,12; Alter [2004].

in entrambi i racconti è quella della meraviglia e, almeno in parte, del rispetto.

È vero, in Genesi 1,26-28 Dio dà agli umani il «dominio» sulle altre creature viventi. Il corrispondente termine ebraico, *radah*, connota effettivamente un esercizio di potere: una forma molto energica di governo o di controllo, come sostiene lo studioso e traduttore Robert Alter. Ma in genere noi pensiamo che i buoni governanti siano quelli che si prendono cura di coloro su cui governano, non quelli che li trattano come una proprietà e infliggono loro tormenti. E poiché gli esseri umani, nel racconto, in qualità di reggenti per conto di Dio, si fanno carico di un creato che Dio ama e ritiene cosa buona, la forma migliore di «governo» è una gestione intelligente e sensibile. Inoltre, il dono del «dominio» si contrappone al dono delle piante come «cibo» che Dio fa sia agli umani sia agli altri animali. Nei versetti 29 e 30 Dio dice:

> Ecco, io vi do ogni erba che produce seme e che è su tutta la terra e ogni albero in cui è il frutto, che produce seme: saranno il vostro cibo. A tutte le bestie selvatiche, a tutti gli uccelli del cielo e a tutti gli esseri che strisciano sulla terra e nei quali è alito di vita, io do in cibo ogni erba verde.

Questo passo suggerisce con forza che il vegetarianesimo era la norma prima della Caduta e che il consumo di carne potrebbe quindi essere un'espressione della nostra natura corrotta dal peccato. Nel giardino dell'Eden sembra che nemmeno gli animali fossero carnivori. Ciò che appare chiaro è che il «dominio» non va letto come una legittimazione a saccheggiare e abusare le creature animali. In breve, la tradizione giudaico-cristiana è più rispettosa degli animali di quanto spesso emerge dalle credenze e dalle pratiche popolari.

Un libro splendido che illustra le implicazioni di questa idea, paragonata con la realtà delle pratiche brutali da noi oggi messe in atto, è *Dominion* di Matthew Scully[16], un conservatore e *speechwriter* repubblicano, attivo soprattutto sotto la presidenza di George W. Bush. L'obiettivo del suo eloquente libro è perorare la causa di una gestione compassionevole. Il suo vivido resoconto di alcune delle pratiche più crudeli oggi

[16] Scully [2002].

messe in atto dagli americani nei confronti degli animali comprende una raccapricciante descrizione dell'industria dell'allevamento, una satira sferzante delle ipocrite autogiustificazioni del Safari Club – che promuove la caccia agli animali selvatici con termini pseudospirituali – e un'acuta ridicolizzazione di quei filosofi che pontificano sulla «sacralità» della caccia alle volpi (il defunto Roger Scruton è oggetto di una giustificata presa in giro[17]). Nel suo libro Scully commenta sia i testi biblici sia gli scritti di quei pensatori cristiani che denunciano la crudeltà e la disumanità nei confronti degli animali, alcuni dei quali si oppongono a qualsiasi tipo di uccisione. L'obiettivo principale di Scully è mostrare che l'orrenda e insensata crudeltà delle attuali pratiche è frutto dell'avidità umana e non ha alcuna giustificazione nell'autentico cristianesimo. È un bel contributo, che fa piazza pulita di ogni autocompiacimento, a prescindere dal fatto che si sia o non si sia religiosi in senso giudaico-cristiano.

Le scuole filosofiche dell'antichità greco-romana e i testi canonici del giudaismo e del cristianesimo sorsero in un mondo in cui tutti davano per scontato che le specie fossero immutabili. Negli Stati Uniti la teoria dell'evoluzione di Darwin provocò un reale sconvolgimento su parecchi fronti, e lo provoca tuttora, perché ci dice che gli esseri umani non sono stati direttamente creati tali e quali tramite un atto speciale di Dio, ma che, al contrario, la nostra specie ha acquisito le sue caratteristiche nel corso di eoni, attraverso una graduale trasformazione a partire dai nostri progenitori primati. La stretta parentela storica che la teoria di Darwin stabilisce tra esseri umani e animali non umani è stata spesso ritenuta ripugnante, in parte perché sembra negare la speciale creazione degli esseri umani da parte di Dio, e in parte perché molte persone trovano disgustoso veder accostata la nostra specie alle scimmie. Per queste ragioni l'insegnamento della teoria dell'evoluzione è stato proibito in vari periodi e in vari luoghi degli Stati Uniti, ad esempio per effetto del *Butler Act*, una legge promulgata nel Tennessee, poi sfociata, nel 1925, nel processo Scopes[18]. Oggi l'insegnamento dell'evoluzione non è

[17] Scruton [1999].

[18] Questo processo, che ebbe risalto nazionale, mise l'uno contro l'altro due degli avvocati più famosi della nazione: il liberale e battagliero Cla-

più illegale, ma quattordici stati richiedono che sia affiancato dall'insegnamento della «scienza della creazione», per fornire una visione alternativa, nonostante gli assunti della «scienza della creazione» e il suo relativo «disegno intelligente» siano stati rigettati dalla comunità scientifica: semplicemente non sono scienza, a prescindere dalla prospettiva alternativa che essi offrono. Ma se la teoria di Darwin – ormai consolidata nelle sue linee generali – è in contrasto con una lettura squisitamente letterale del libro della Genesi, in realtà lo è anche tutta la scienza generalmente accettata riguardo all'età della Terra, come dimostrò Clarence Darrow nel memorabile interrogatorio a cui sottopose William Jennings Bryan, chiamato a testimoniare al processo Scopes. Bryan credeva in un calcolo letterale dell'età della Terra basato sulle età dei profeti riportate nella Genesi, e collocava così la data della creazione al 4004 a.C., una data assurda dal punto di vista dell'archeologia. Oggi pochi americani, se non nessuno, sarebbero disposti a seguire Bryan in questa sua convinzione. Ma allora a un certo punto dovrà prevalere una lettura di tipo metaforico, e l'unica domanda è: a che punto? La teoria di Darwin non è incompatibile con l'idea che gli esseri umani abbiano un posto speciale e ricevano un'attenzione particolare da parte di Dio. Tuttavia per un darwinista religioso questa particolare considerazione dev'essere indagata con opportuna umiltà: che cosa, di preciso, distingue gli esseri umani dalle altre creature

rence Darrow e William Jennings Bryan, ex politico e tre volte candidato alla presidenza (fu sconfitto tutte e tre le volte). Sul capo dell'imputato, l'insegnante John T. Scopes, pendeva l'accusa di aver insegnato la teoria evoluzionistica, violando così la legge statale. Tutta la nazione seguì attentamente il processo, che sembrava contrapporre religione ed evoluzionismo. Si fece un così gran parlare della pretesa evoluzionistica secondo cui gli esseri umani discendono da «un ordine inferiore di animali» che il processo divenne noto come il «processo delle scimmie». Alla fine Scopes fu condannato, ma venne multato di soli 100 dollari. Ci si appellò a un tecnicismo giuridico e la multa venne in seguito annullata, ma fallì ogni tentativo di far dichiarare incostituzionale la legge Butler perché lesiva della libertà di parola o di credo; o almeno fallì fino al 1968, quando una legge simile in Arkansas fu dichiarata incostituzionale dalla Corte Suprema degli Stati Uniti in base alla clausola di istituzione del primo emendamento. Il processo Scopes ha ispirato una memorabile opera teatrale, *Inherit the Wind* (1955), di Jerome Lawrence e Robert E. Lee, poi diventata un film (... *E l'uomo creò Satana*, del 1960) con Fredric March nel ruolo di Bryan e Spencer Tracy in quello di Darrow.

storicamente imparentate con noi? Non abbiamo forse dei doveri speciali, oltre che dei privilegi?

La tradizione occidentale è più sfaccettata di quanto a volte pensiamo. A questo punto è naturale per un darwinista sensibile e ancora affezionato all'idea della *scala naturae* chiedersi se le scimmie e le altre creature che occupano un posto «alto» nella scala condividano in qualche modo il nostro essere speciali. Se per qualche motivo siamo saliti più in alto delle altre scimmie, arrivando in cima alla scala della natura, questo non significa forse che anche loro sono salite quasi altrettanto in alto e hanno quindi diritto almeno a un trattamento speciale in virtù della somiglianza che le lega a noi?

Questa, in sintesi, è la tesi dell'approccio «così simili a noi».

L'approccio «così simili a noi»: sfruttare la «scala naturae» per progredire

Perché non partire dalla prospettiva della maggior parte degli americani e cercare di spingerli nella direzione di un conferimento di diritti limitati a un gruppo limitato di creature? Un approccio importante e influente in materia di etica e diritto degli animali – quello che io chiamo l'approccio «così simili a noi» – fa proprio questo. Esso mira al riconoscimento dello status di persona giuridica e di alcuni diritti all'autonomia limitatamente a uno specifico gruppo di specie animali in virtù del fatto che possiedono capacità simili a quelle umane. Questo approccio è associato soprattutto all'autore e attivista Steven Wise[19].

Wise è uno dei più illustri pionieri in materia di diritto degli animali. Il suo libro *Rattling the Cage*, del 2000, ha trasferito il campo dell'etica animale in quello del diritto, con risultati sorprendenti[20]. Il suo corso di diritto degli animali alla Harvard Law School è stato uno dei primi, se non addirittura il primo. In *Unlocking the Cage*, un documentario del 2016 incentrato sulla sua figura e proiettato al Sundance Film Festival, Wise descrive eloquentemente gli obiettivi dell'organizzazione di

[19] Altri attivisti che lavorano con i primati, come Jane Goodall, sembrano avere un'opinione simile.

[20] Wise [2000].

cui è direttore, il Nonhuman Rights Project; la pellicola mostra le battaglie legali che egli ha combattuto per ottenere il riconoscimento dello status di persona limitatamente ad alcuni scimpanzé tenuti in cattività[21]. Wise è un pioniere eroico, e ha scelto di adottare il suo approccio concettuale non perché lo ritenga in ultima analisi il migliore, ma perché pensa che possa aiutare a progredire, qui e ora, nella direzione della tutela di quegli animali che subiscono gravi ingiustizie. Le mie critiche al suo approccio non intendono in alcun modo sminuire l'ammirazione che nutro per Wise e per le sue iniziative legali.

Il punto di vista di Wise non è imperniato sulla nostra parentela storico-evolutiva con le scimmie antropomorfe, ma piuttosto sulla somiglianza in sé; quindi è compatibile sia con la fissità originaria della *scala naturae*, sia con una forma modificata della teoria darwiniana. Ma l'attenzione di questo studioso non è rivolta alla parentela evolutiva, né riguarda le sole creature che hanno una stretta relazione evolutiva con l'essere umano.

Se in *Rattling the Cage* le riflessioni di Wise vertevano su scimpanzé e bonobo[22], oggi esse si estendono esplicitamente a tutte e quattro le specie delle grandi scimmie antropomorfe, così come agli elefanti (presumibilmente tutte e tre le specie), alle balene e ai delfini (presumibilmente tutte e due le specie)[23]. Wise basa le sue argomentazioni sull'asserita somiglianza di questi animali con gli esseri umani. A suo dire, essi sono autocoscienti, hanno autonoma capacità decisionale, hanno una teoria della mente, hanno una cultura, non sono «ciecamente condizionati dall'istinto», sono in grado di contemplare il proprio futuro. In generale sono «molto, molto intelligenti»[24]. In particolare – scrive Wise – sono «creature autonome» che, per questo motivo, dovrebbero avere «vite autonome»[25].

Wise non è un filosofo e non spiega quale dei concetti di autonomia utilizzati in filosofia abbia in mente. Poiché dichiara anche di considerare gli scimpanzé al livello di un bambino umano di cinque anni, non è chiaro se egli possa effettivamente

[21] *Unlocking the Cage* (2016).
[22] Wise [2000].
[23] *Unlocking the Cage* (2016).
[24] *Ibidem*.
[25] *Ibidem*.

attribuire loro una reale autonomia, che solitamente viene concepita come la capacità di criticare i propri desideri alla luce di alcuni principi di ordine superiore, oppure, secondo la celebre definizione kantiana, come la capacità di liberarsi dall'influenza della religione e della cultura[26]. Probabilmente Wise intende il termine in senso meno restrittivo, cioè come una forma di autodeterminazione, ad esempio la capacità di scegliere tra una serie di alternative (ma esistono tante altre specie di animali che operano tali scelte!). In ogni caso, come sottolineano a più riprese sia il libro che il documentario, Wise ritiene che queste specie animali siano molto simili agli esseri umani e pone tale somiglianza a fondamento della sua crociata tesa a ottenere alcuni limitati diritti giuridici[27].

Facendo vedere quanto questi animali sono simili a noi, Wise spera di dimostrare, come afferma nel documentario, che la linea di demarcazione tra umani e animali normalmente tracciata dalla legge è irrazionale e va perciò riconsiderata[28]. Se pensiamo che i bambini e le persone con gravi disabilità cognitive abbiano dei diritti – seppur con riserve e limitazioni – e che necessitino di un tutore, allora dovremmo ritenere che anche queste specie animali abbiano dei diritti. È irrazionale e incoerente trattare tutti gli esseri umani come persone detentrici di diritti e tutti gli animali come cose. A questo proposito Wise ricorre a un'analogia con la schiavitù: se in passato la legge trattava gli schiavi come una proprietà personale, e oggi abbiamo capito che tutto ciò era moralmente esecrabile, allora dovremmo riconoscere che il modo in cui attualmente trattiamo gli animali è altrettanto moralmente esecrabile[29]. Nel documentario l'analogia con la schiavitù viene rigettata completamente da alcuni interlocutori di Wise, presumibilmente perché parrebbe insinuare, in maniera inappropriata, che gli afroamericani siano simili agli scimpanzé, anche se non è questa l'idea che Wise intende trasmettere[30]. Egli, infatti, prende le distanze da questa analogia; non però

[26] Si vedano in generale Schneewind [1998], che fornisce la storia dell'idea di autonomia nella filosofia occidentale, e Dworkin [1988], il principale resoconto filosofico in termini di desideri di ordine superiore.
[27] Wise [2000]; *Unlocking the Cage* (2016).
[28] *Unlocking the Cage* (2016).
[29] *Ibidem*.
[30] *Ibidem*.

dall'idea centrale secondo cui dobbiamo compiere una transizione sul piano giuridico, smettendo di pensare agli animali come fossero cose o proprietà e cominciando a considerarli alla stregua di persone[31]. Wise sottolinea ripetutamente – e questo è molto positivo – che la legge riconosce dei diritti alle corporazioni, e che l'estensione dei diritti agli animali con autonoma capacità decisionale sarebbe un passo ben più facile![32]

Come dimostra quest'ultima analogia, Wise è soprattutto un avvocato. Egli non cerca tanto di costruire la miglior teoria filosofica in materia di diritto degli animali, quanto piuttosto di garantire agli animali una posizione migliore per via argomentativa, utilizzando i materiali, legali e teorici, a sua disposizione. Molti ritengono che l'estensione dello status di persona alle corporazioni sia stato un grosso errore, e per quanto ne sappiamo anche Wise potrebbe pensarla così. Ma, da avvocato accorto qual è, le sue argomentazioni si basano su dei precedenti: questa cosa l'abbiamo già appurata, ora dobbiamo indagarne le implicazioni per la questione animale. Il suo focalizzarsi sulla somiglianza è più strategico che filosofico: Wise ambisce solo a suscitare l'approvazione dei giudici assumendo la loro prospettiva. Criticare la sua teoria in quanto tale, perciò, sarebbe quantomeno meschino. Ciò nondimeno Wise la presenta come una valida base per una discussione pubblica: essa persuade, nella misura in cui lo fa, solo a patto che le persone ci credano. Quindi, con il dovuto rispetto per l'abile strategia legale di Wise, esaminerò il suo punto di vista come fondamento teorico a favore delle titolarità (di alcune titolarità) degli animali.

Sia nel libro che nel documentario Wise adduce numerose prove a sostegno della tesi secondo cui le specie animali da lui scelte hanno svariate capacità simili a quelle umane[33]. Nel documentario la sua strategia retorica centrale consiste nel mostrarci scimpanzé e altre scimmie antropomorfe mentre fanno cose che lo spettatore riconoscerà immediatamente come simili a quelle umane: usano il linguaggio dei segni, danno prova di

[31] *Ibidem.*
[32] *Ibidem.*
[33] *Ibidem*; Wise [2000].

empatia quando si fa vedere loro un filmato con esseri umani che mostrano emozioni, e via discorrendo[34].

Wise intuisce che se vuole progredire nella tutela dei diritti degli animali deve partire dalla prospettiva del pubblico. Questo inizio lui lo chiama «il primo sparo a salve di una guerra strategica»; un'altra espressione che usa è «sfondare la prima porta»[35]. Appare chiaro, quindi, che Wise non è indifferente al più ampio progetto di ottenere diritti di qualche tipo per tutti gli animali. E la sua vigile e determinata attenzione nei confronti delle capacità e delle privazioni di alcune specie è encomiabile. Ciò nonostante si possono sollevare dei dubbi. La scelta di un determinato quadro teorico di riferimento influenza la direzione che potremo prendere. È importante che la teoria sia corretta per ragioni di verità e comprensione. Ed è importante anche avere una strategia che anziché guidarci in un vicolo cieco ci instradi fin da subito nella giusta direzione.

Quindi quali falle potrebbe presentare la strategia di Wise dal punto di vista filosofico? Il più evidente è che essa avvalora e sfrutta l'idea non scientifica e antropocentrica della *scala naturae*, con noi esseri umani al vertice. Alcuni animali ricevono un trattamento di favore, ma solo perché sono (quasi) come noi. La prima porta si apre, ma subito si chiude dietro di noi: nessun altro può entrare. Al posto della vecchia linea di demarcazione ve n'è una lievemente modificata, ma non così diversa, e la maggior parte del mondo animale si trova ancora al di fuori, nell'oscuro dominio della «cosità».

L'immagine della *scala naturae* non deriva dall'osservazione della natura, e non corrisponde a ciò che vediamo quando guardiamo la natura, sempre se riusciamo a mettere da parte la nostra arroganza. Ciò che vediamo sono migliaia di differenti forme di vita animali tutte caratterizzate da una sorta di ordinata tensione verso la sopravvivenza, la fioritura e la riproduzione. Le forme di vita non si dispongono in fila, pronte per essere classificate secondo un unico criterio: sono meravigliosamente differenti. Se vogliamo giocare al gioco delle classifiche, cerchiamo almeno di non barare. Noi umani vinciamo nei parametri del quoziente intellettivo e del

[34] *Unlocking the Cage* (2016).
[35] *Ibidem.*

linguaggio. E indovinate un po': chi ha inventato questi test? Molti animali però sono di gran lunga più forti e più veloci di noi. Gli uccelli se la cavano decisamente meglio di noi nella percezione spaziale e nella capacità di ricordare destinazioni lontane. La maggior parte degli animali ha un olfatto assai più fine del nostro. Il nostro udito è estremamente limitato: alcuni animali (ad esempio i cani) sentono frequenze più alte di noi e molti altri (elefanti, balene) sentono frequenze più basse[36]. Noi cantiamo l'opera, gli uccelli cantano i loro straordinari gorgheggi, le balene il loro canto: uno è «migliore» degli altri? Per un melomane è come sentirsi chiedere se preferisce Mozart o Wagner, due compositori talmente diversi che sarebbe una sciocca perdita di tempo metterli a confronto su un'unica scala.

Quanto alle capacità di sostentamento vitale: i ratti sono molto più bravi a riprodursi e a sopravvivere; numerosi animali, dai vermi tubolari alle balene, vantano una maggiore longevità individuale. Vogliamo poi parlare delle qualità morali? Ebbene, benché ci reputiamo i paladini della rettitudine, noi esseri umani commettiamo atti di crudeltà e tortura deliberata sconosciuti a qualsiasi altra specie animale, e più avanti vedremo che numerose specie animali mostrano capacità di amicizia e amore. Pensiamo di essere i più belli? Jonathan Swift è stato convincente nel dipingere Gulliver che, rientrato in patria dopo aver trascorso alcuni anni tra gli adorabili cavalli Houyhnhnm, trovava disgustosi l'aspetto e l'odore degli esseri umani[37]. Nessun altro animale ha altrettanta arroganza in merito alla propria bellezza. Allo stesso tempo, nessun altro animale odia sé stesso e fugge da sé stesso.

In breve, se valutiamo le abilità in modo equo, senza dare giudizi sbilanciati a favore delle cose in cui eccelliamo, molti altri animali «vinceranno» in diversi giochi di valutazione. Ma a questo punto l'idea stessa del gioco delle valutazioni apparirà probabilmente sciocca e artificiale. Ciò che sembra davvero interessante è studiare l'intrinseca diversità e distintività di ogni forma di vita. L'antropocentrismo quindi comincia a tradire la sua natura arrogante e fasulla. Quanto

[36] Si veda Whitehead e Rendell [2015, pp. 120-121].
[37] J. Swift, *I viaggi di Gulliver*, Milano, Garzanti, 2003, pp. 269-276.

siamo bravi! Se solo tutte le creature fossero come noi... Beh, alcune lo sono... Almeno un po'. Anziché stravolgere i nostri schemi mentali, così da innescare una vera e propria rivoluzione nel modo in cui ci accostiamo alle vite animali, Wise si limita a mantenere intatti il vecchio modo di pensare e la vecchia linea di demarcazione, e a trasferire semplicemente un certo numero di specie dall'altra parte. Meglio ribadirlo: questa è un'abile strategia quando ci si rivolge a dei giudici la cui immaginazione è limitata; ma alla fine, verosimilmente, una teoria difettosa produrrà risultati deficitari a lungo termine.

La *scala naturae* è potenzialmente pericolosa anche su altri piani. Scoraggia uno strumento utile quale l'autocritica. Sfocia in inquietanti progetti in cui gli esseri umani immaginano di trascendere il proprio corpo animale stigmatizzando odori e fluidi corporei[38]. Questi progetti sono spesso accompagnati da tentativi di subordinare qualche altro gruppo di esseri umani sostenendo che sono loro i veri animali[39]. Cattivo odore, fisicità contaminante e ipersessualità vengono imputati a determinati sottogruppi pressoché privi di potere come pretesto per attuare forme violente di subordinazione. Queste idee sono contenute nel razzismo statunitense, nella gerarchia delle caste indiane, nell'onnipresente misoginia, nell'omofobia e nel pregiudizio nei confronti delle persone anziane[40]. La strategia di Wise non fa nulla per scardinare queste pratiche umane deleterie; anzi, tracciando una linea di demarcazione rischia di rafforzarle. Non ci offre che vecchi schemi mentali con qualche ritocco, mentre ciò di cui abbiamo bisogno è un modo completamente nuovo di vedere il nostro corpo.

Allo stesso tempo, l'approccio di Wise abbandona al suo destino la maggior parte del regno animale senza intervenire in alcun modo in suo aiuto. Chiaramente non è questo ciò che lui vuole, ma è difficile capire quale contributo porti la sua teoria in merito alle terribili sofferenze di maiali e polli o alla distruzione dell'habitat degli orsi polari e di molti altri animali selvatici. O meglio, è fin troppo facile: non porta

[38] Si veda in generale Nussbaum [2004a].
[39] *Ibidem*.
[40] Si veda *ibidem* e in generale Nussbaum [2010a]. Si veda anche Hasan *et al.* [2018].

nessun contributo. Una volta che usciamo dalla sfera privilegiata delle specie più simili a noi bisognerebbe inventare un approccio del tutto nuovo. È abbastanza palese che nel lungo termine Wise mira a escogitarne uno per fronteggiare questi casi, ma non ci fornisce alcuno spunto in merito, né si pronuncia riguardo al modo in cui si potrebbe poi conciliare questo nuovo approccio con il granitico antropocentrismo del suo ragionamento iniziale. Ciò che manca è la meraviglia per la varietà della natura, l'amore per le sue molteplici forme di vita.

Un'altra preoccupante conseguenza dell'approccio «così simili a noi» porta a concentrarsi su performance artificiali che non riflettono quelle proprie di una specie allo stato selvatico. Accade così che *Unlocking the Cage* indugi a lungo sul linguaggio dei segni: sì, è vero, fa impressione che scimpanzé, bonobo e gorilla imparino il linguaggio dei segni[41]. Tuttavia quando essi non vivono in mezzo agli esseri umani non se ne servono. I delfini, ad esempio, una volta ritornati allo stato selvatico, occasionalmente adottano comportamenti appresi dagli umani, e poi li insegnano ad altri delfini[42]; ma non mi risulta che le scimmie abbiano mai avuto questa capacità. D'altronde non ne trarrebbero alcun vantaggio. Wise avrebbe potuto evidenziare – sulla scorta delle ricerche che Frans de Waal conduce da decenni[43] – l'empatia e l'emotività di cui le scimmie antropomorfe e gli elefanti danno prova in molti tipi di comportamenti messi in atto con gli individui della loro specie; nel documentario, invece, l'avvocato attivista si sofferma su un esempio di empatia veicolato attraverso l'uso del linguaggio dei segni[44]. Un gorilla, ad esempio, mentre guarda un film in cui un bambino saluta i propri familiari prima di partire, comunica a gesti la sua tristezza. Ribadisco: le scimmie antropomorfe usano il linguaggio dei segni per indicare le proprie emozioni agli esseri umani e per gli esseri umani, non tra di loro, benché tra di loro abbiano, come ripetutamente evidenziato da de Waal, molti modi

[41] *Unlocking the Cage* (2016).
[42] Si veda Whitehead e Rendell [2015].
[43] Si veda de Waal [1996].
[44] *Unlocking the Cage* (2016).

per comunicare le proprie emozioni[45]. E perché mai allora mostrargli un film con degli esseri umani? Presumibilmente Wise è affezionato all'esempio dell'equazione linguaggio dei segni-empatia perché lo aiuta a stabilire una somiglianza con noi. Ma il linguaggio dei segni è uno di quei trucchi che si insegnano agli animali domestici. Diventa molto difficile, infatti, capire la logica in base alla quale Wise condanni alcuni trucchi insegnati alle scimmie antropomorfe – ad esempio tirare calci di karate – e al tempo stesso ami e dia tanta importanza ai trucchi linguistici. I due trucchi, a me pare, sono simili (ipotizzando che il karate sia stato insegnato tramite rinforzi positivi e non con metodi crudeli): si tratta infatti di trucchi da salotto che mostrano qualcosa dell'animale, ma non ciò che costituisce la sua intrinseca natura. Si può discutere se sia etico insegnare questo genere di trucchi, e sono certo che Wise difenderebbe il trucco del linguaggio per ciò che ci insegna. Ma è proprio questo il punto: ciò che *ci* insegna, non ciò che fa nella e per la vita degli animali.

Wise sostiene che dobbiamo iniziare col rivolgere i nostri sforzi solo su pochi diritti per poche specie, perché le persone sarebbero terrorizzate se si aprisse la porta a tutti i tipi di diritti per tutti i tipi di creature. Più avanti, però, vedremo che è possibile dare agli animali una voce politica in modo sensato e accettabile come obiettivo a lungo raggio. Le persone apprezzano la coerenza e l'integrità teorica, e prima o poi si accorgeranno che quello proposto da Wise è uno specchietto per le allodole: somiglianza con gli esseri umani per alcune creature, qualche altra logica non ancora annunciata per altre creature.

Wise è un abile avvocato. In una causa legale divenuta famosa, nella quale si era battuto per riconoscere lo status di persona a due scimpanzé e ottenere il loro trasferimento in un santuario per animali, lui e il suo Nonhuman Rights Project hanno avuto un successo limitato. Nonostante la Corte Suprema di New York abbia respinto l'argomentazione di Wise con zero voti a favore e cinque contrari, un giudice è rimasto molto toccato dalle sue tesi. Esprimendo un'opinione

[45] Si veda *ibidem*.

sorprendentemente concorde con quella di Wise, il giudice Eugene Fahey ha scritto:

> Un animale non umano intelligente, che pensa, pianifica e apprezza la vita come gli esseri umani, ha il diritto a essere tutelato dalla legge contro le crudeltà arbitrarie e le detenzioni forzate che gli vengono inflitte? Non si tratta di una questione meramente definitoria, ma di un profondo dilemma etico e politico che richiede la nostra attenzione[46].

Anche l'approccio delle capacità è però in grado di rispondere alla domanda, e oltretutto in modo più coerente e pertinente sul piano teorico.

Una «scala naturae» modificata: l'«intelligenza aliena» di White

Prima di abbandonare il tema della *scala naturae*, vale la pena di dedicare un po' di spazio a uno splendido libro filosofico che non solo descrive con amorevole ricchezza di dettagli la forma di vita di un tipo specifico di animale, ma propone anche un approccio etico-politico molto più sfumato e attento di quello di Wise o che perlomeno non incorre in alcune insidie dell'antropocentrismo di Wise. Il libro in questione è *In Defense of Dolphins: The New Moral Frontier* di Thomas I. White[47]. White è un filosofo, e il suo libro è scritto con un'ammirevole cura concettuale e argomentativa. Egli, inoltre, sa molte cose sui delfini, in virtù sia della sua esperienza personale sia di una conoscenza di prima mano della letteratura scientifica. È uno scrittore con il dono della chiarezza e della vivacità, capace di comunicare a un vasto pubblico. Il suo obiettivo, in definitiva, è simile a quello di Wise, anche se limitato a una sola specie: convincere i lettori che i delfini hanno una vita cognitiva ed emotiva sofisticata, e che il concetto filosofico-giuridico convenzionale di «persona» si adatta ai delfini altrettanto bene che agli esseri umani, ragion per cui è importante trattarli non come cose o proprietà alle quali si attribuisce un mero «prezzo», ma come dei sé, ciascuno un fine in sé, meritevoli di una «dignità» in senso

[46] Brulliard [2018].
[47] White [2007].

kantiano. Gli obiettivi specifici di White consistono nel porre fine alle pratiche di pesca del tonno che feriscono e uccidono i delfini, e nell'indurre le persone a ripensare radicalmente la pratica di tenere i delfini in cattività. Discuterò quest'ultimo complesso argomento nel capitolo X, mentre per ora vorrei esaminare l'approccio generale di White.

Come Wise, White utilizza un concetto filosofico di «status di persona» che comprende: autocoscienza, senso del sé (mostrato dalla capacità di superare il «test dello specchio»[48]), capacità cognitive ed emotive «avanzate»[49], capacità di controllare il proprio comportamento alla luce dei propri obiettivi, capacità di scegliere «liberamente» tra una serie di azioni alternative e capacità di riconoscere le altre persone e di trattarle in maniera appropriata[50]. Gran parte di *In Defense of Dolphins* è dedicata a convincere i lettori che i delfini hanno tutte queste capacità, ed è chiaro che White vuole che i lettori trattino i delfini in modo diverso *perché* hanno queste capacità «avanzate». Il suo approccio presta il fianco a molte delle critiche che ho rivolto a Wise. In particolare, White passa troppo rapidamente dall'affermazione – corretta – che la forma di vita di una creatura determina ciò che potrà danneggiarla all'apparente conclusione che le non persone sono cose e proprietà che non possono essere realmente danneggiate in

[48] Il «test dello specchio» prova la capacità di un animale di riconoscere la propria immagine allo specchio. Si dipinge un segno scuro sulla nuca dell'animale, visibile solo allo specchio, e un segno finto, percepito dall'animale ma non visibile allo specchio. Il successivo comportamento dell'animale – che si gratta la testa per rimuovere il segno scuro – dimostra che ha visto il segno allo specchio e lo ha associato alla propria testa, e che non è stata la sensazione tattile del segno a indurlo a grattarsi. Questo test è strettamente collegato al senso del sé, ma è oggetto di dibattito se sia una condizione necessaria o solo sufficiente ai fini dell'autocoscienza.

[49] Wise non parla molto di emozioni, anche se richiama l'attenzione su un esempio eclatante di risposta emotiva empatica appropriata. White, per contro, ha molto da dire sulle capacità emotive sia degli esseri umani che dei delfini, sulle loro basi neurali e sulla loro varietà.

[50] Quest'ultimo elemento non viene enfatizzato da White a livello teorico, ma molti dei suoi esempi sembrano utilizzarlo. Non è del tutto chiaro se per White questo trattamento «appropriato» nei confronti delle altre persone debba essere una condizione necessaria dello status di persona, il quale sottolinea costantemente che in genere gli esseri umani non riconoscono i delfini nonostante siano effettivamente persone, e richiama anche l'attenzione sull'aggressività umana verso altri esseri umani, in contrasto con il comportamento non aggressivo dei delfini.

modi significativi[51]. White è un kantiano, e a questi attributi dello status di persona dà un significato normativo centrale ai fini del conferimento di uno «status morale».

In ultima analisi, la visione di White si differenzia parzialmente da quella di Wise, il quale si appella alla somiglianza *sic et simpliciter*: questi animali sono simili a noi. Lo status di persona e l'autonomia sono importanti solo in quanto attributi che appartengono a noi, e per nessun'altra ragione indipendente. White va oltre, attribuendo un valore in sé a particolari capacità proprie degli esseri umani e poi sostenendo che anche i delfini le possiedono. Il suo punto di vista è meno apertamente narcisistico rispetto a quello di Wise, malgrado anch'esso presenti dei limiti. È necessario un ragionamento più approfondito per confutare la sua affermazione secondo cui queste capacità sono più importanti di altre: dobbiamo dimostrare che il modo giusto per valutare le capacità è guardare al ruolo che esse svolgono in rapporto alla forma di vita complessiva di una creatura. Alcune capacità umane non sarebbero adatte alla vita degli uccelli, così come alcune straordinarie capacità degli uccelli non sarebbero utili nella vita degli umani. Svilupperò questa argomentazione in modo approfondito nel capitolo V. Per il momento basti notare che la limitatezza della tesi di White non riguarda solo la sua valutazione della vita degli animali, ma anche il modo in cui a suo avviso dovremmo valutare noi stessi: cioè essere orgogliosi perché possediamo queste caratteristiche straordinarie. Questa concezione, in definitiva, appare ottusa e arrogante, proprio come quella di Wise.

Il libro di White migliora però sotto tre aspetti l'approccio di Wise, a cui muove alcune delle critiche da me già avanzate, come il fatto di concentrarsi troppo sul linguaggio e sulle performance artificiali[52]. In primo luogo, anche se ritiene che il proprio approccio, incentrato sulla somiglianza e sullo status di persona, sia utile per assumere la prospettiva del pubblico, e che sia sufficiente a giustificare grandi cambiamenti nel modo in cui trattiamo i delfini – una giustificazione che «persino gli esseri umani più antropocentrici» accetterebbero –, White nega ripetutamente che esso costituisca l'unico fondamento

[51] White [2007, 47].
[52] *Ibidem*, 166-167.

di una preoccupazione etica nei confronti degli animali non umani[53]. Ad esempio afferma: «Ci tengo fin da subito a chiarire che non sto sostenendo che lo status di persona sia l'unico o necessariamente il più importante motivo per cui i non umani abbiano una moralità»[54]. In alcune parti del suo libro White devia da questo proposito e, sull'onda del suo entusiasmo kantiano per l'autocoscienza e la scelta, suggerisce che senza la prerogativa dello status di persona un essere va considerato come una cosa priva di dignità. Ma la posizione ufficiale di White è il suo non pronunciarsi riguardo alle condizioni sufficienti per il sussistere dello status di moralità.

In secondo luogo, l'argomentazione di White a favore dello status di persona dei delfini è un affascinante resoconto della loro «intelligenza aliena». Mentre Wise si concentra sulle performance quasi-umane delle scimmie antropomorfe, anche quando esse non hanno alcun ruolo significativo nella vita normale delle scimmie stesse, White è sensibile ai tanti modi in cui i delfini, seppure intelligenti, si differenziano da noi, mostrando un'intelligenza «aliena» rispetto alla nostra. Descrivendo con dovizia di particolari le facoltà e le forme di vita dei delfini, White ci dimostra come persino la percezione e la coscienza si realizzino in modi molto diversi nella vita degli esseri umani e in quella dei delfini; ciò non dovrebbe sorprendere, dato che loro si sono adattati alla vita nell'acqua e noi alla vita sulla terraferma. I delfini, ad esempio, si muovono molto più con l'udito che con la vista. E hanno la straordinaria capacità di «ecolocalizzare», cioè di «leggere» un oggetto attraverso clic simili a quelli di un sonar. L'ecolocalizzazione permette ai delfini non solo di visualizzare l'esterno di un oggetto, ma anche di percepirne l'interno (in un caso eccezionale, un delfino dimostrò di sapere che la sua addestratrice era incinta prima di lei!). Un'incantevole sezione del libro di White si interroga su come potrebbero apparire gli esseri umani agli occhi dei delfini: simili a loro, ma anche stranamente privi di alcune facoltà essenziali. È proprio questo senso di meraviglia per la complessità e la stranezza di altre forme di vita a mancare nell'approccio di Wise.

A volte l'enfasi di White sull'alienità dei delfini si spinge troppo oltre. White, ad esempio, continua a ripetere che i delfini

[53] *Ibidem*, 8, nota.
[54] *Ibidem*.

sono creature altamente sociali, laddove gli esseri umani – o quantomeno molti di essi, se non la maggior parte – sono individui solitari. Cita studi in cui si invitano le persone ad autodefinirsi: alcune menzionano le relazioni, molte altre no[55]. Ma ciò che le persone dicono a un intervistatore non risulta granché utile per capire cosa realmente guida le loro azioni. Oggi, nell'epoca del coronavirus, la profonda socialità degli esseri umani è sotto gli occhi di tutti, perché persino quando viene negata la vicinanza fisica, noi mandiamo e-mail, telefoniamo, chattiamo con Zoom, o addirittura, com'è avvenuto a Chicago, celebriamo un matrimonio pubblico in un parco usando un opportuno «distanziamento sociale» di due metri. Alcune persone potranno aver pensato che riuscire a fare a meno degli altri sia sinonimo di forza e virilità; ma questo non vuol dire che, quando sono davvero costrette a farlo, non detestino il fatto di stare da sole[56].

Comunque sia, il terzo e per certi versi più importante modo in cui White qualifica le sue rivendicazioni sullo status di persona risiede nella sua franca ammissione che questa categoria – persino quando è concepita in modo da lasciare

[55] *Ibidem*, 176.

[56] In tutto il libro White fonde assieme varie accezioni dell'idea di «individualismo». Secondo una di esse, «individualismo» significa che ogni singola, separata creatura conta ed è un essere con una sua dignità, da trattare come un fine e non come una cosa o una proprietà. In questa accezione del termine i delfini e gli esseri umani sono entrambi individui, e altrettanto (credo) tutti gli altri animali senzienti. Una seconda accezione di «individualismo» mette in risalto l'idea di autosufficienza solitaria contenuta in esso: la creatura può fare benissimo a meno degli altri. È qui che White afferma che c'è una grande differenza tra i delfini e gli esseri umani: essi sono profondamente inseriti nel loro gruppo sociale, mentre noi siamo solitari. Ma lo dice, a mio avviso, in modo errato. Infine, White usa il termine «individualismo» anche nel senso di «egoismo», e suggerisce che gli esseri umani sono più egoisti dei delfini, per i quali il gruppo ha un'importanza fondamentale. È un'affermazione interessante, ma difficile da verificare. White fornisce prove del fatto che i delfini sono molto poco aggressivi rispetto agli esseri umani e che apparentemente non sono mai aggressivi in modo letale. Ma davvero si tratta di altruismo e di controllo delle tendenze egoistiche? È difficile dirlo. In ogni caso, nella misura in cui l'egoismo è centrale nella vita umana, White dovrebbe rivedere i criteri in virtù dei quali definisce lo status di persona (che non annoverano come condizione necessaria il «riconoscimento e il trattamento appropriato delle altre persone»), oppure dovrebbe essere più scettico sul fatto che gli esseri umani siano persone!

spazio agli istinti sociali dei delfini e all'intelligenza aliena – può essere inopportunamente antropocentrica[57].

Ma in ogni caso la capacità di White di meravigliarsi arriva solo fino a un certo punto. White riesce sì a essere curioso e a lasciarsi impressionare da un modo alieno di fare le stesse cose di noi umani, tuttavia non si avventura nei mondi radicalmente diversi di creature il cui percorso evolutivo le ha portate a sviluppare capacità e forme di intelligenza di gran lunga più aliene rispetto alle nostre: soprattutto gli uccelli e i pesci. I delfini hanno una neuroanatomia paragonabile alla nostra, e la loro intelligenza, seppure aliena, non lo è poi così tanto. Gli uccelli, per effetto di un'«evoluzione convergente», hanno sviluppato capacità straordinarie (si veda il cap. VI), ma in un modo che appare assai più alieno – anzi, totalmente alieno – e per molti versi misterioso. A causa di questa sua preferenza per la somiglianza a discapito della stranezza, White mantiene una concezione lineare della natura che pone in cima alla scala «persone» simili agli esseri umani, invece di disfarsi dell'intera intelaiatura teorica sottesa alla linearità in favore del mondo ricco e sorprendente in cui attualmente ci troviamo.

Sono lieta che White di recente abbia modificato il suo punto di vista, e che ora raccomandi l'approccio delle capacità (si vedano le Conclusioni).

Oltre la «scala naturae»: vite meravigliose e aliene

Il libro di White ci chiede di guardare il mondo attraverso gli occhi di una creatura molto diversa da noi con genuina curiosità e senso della meraviglia per la sua sorprendente forma di vita. Si tratta di un contributo notevole all'etica, e che a mio parere andrebbe esteso a tutto il mondo animale. White conclude il suo confronto esortandoci a riflettere, quando pensiamo a come bisogna trattare una creatura, su quali siano i suoi bisogni fondamentali e come questi si realizzino nella sua caratteristica forma di vita. Solo allora – sostiene – potremo decidere se il trattamento prescelto (la cattività negli zoo per i delfini, ad esempio) sia appropriato[58]. Sono esattamente

[57] *Ibidem*, 182.

[58] *Ibidem*, 188-200.

queste le domande che il mio approccio ci spinge a porci riguardo a tutti gli animali senzienti. Il resoconto di White è affascinante e commovente, ma troppo riduttivo. In definitiva credo che White non ci abbia fornito alcuna buona ragione per cui questa indagine debba concernere solo e soltanto le creature molto simili a noi. Lo status di persona, per quanto ampliato, è ingiustamente antropocentrico.

Certo, è molto più facile porsi questi interrogativi e dar loro una risposta riguardo a creature che, sebbene aliene per alcuni aspetti, sono piuttosto simili a noi. Ma la difficoltà che comporta un ampliamento dei nostri orizzonti non dovrebbe dissuaderci dal compiere questo tentativo con l'umiltà, la curiosità e la devozione ai fatti di cui dà prova White. Il problema epistemico non risolve la nostra questione normativa riguardo alla miglior procedura e al miglior quadro teorico. Se è possibile immaginare quanto la percezione umana possa apparire bizzarra a un delfino, dovrebbe essere ugualmente possibile riflettere in modo approfondito e ingegnoso su come il mondo appare agli uccelli, a tutti i mammiferi e persino ai pesci.

Ogni resoconto linguistico è, ovviamente, una distorsione: un problema con cui peraltro abbiamo dimestichezza, grazie ai nostri stessi studi sulla cognizione infantile e ai nostri tentativi di verbalizzare un'esperienza pittorica o musicale. Nel bene e nel male, però, il linguaggio è il mezzo dell'indagine filosofica e scientifica, di conseguenza una «traduzione balbettante» (espressione usata dal compositore Gustav Mahler in riferimento ai tentativi da lui compiuti per descrivere la propria musica a parole) va fatta. Non si capisce perché non la si possa fare in relazione all'intero mondo animale, se siamo attenti, umili e ingegnosi.

Fin qui abbiamo analizzato una concezione teorica dei diritti e della giustizia degli animali che non solo è influente, ma corrisponde anche, più di altre, al modo istintivo di pensare che verosimilmente caratterizza la maggior parte delle persone cresciute nelle civiltà occidentali. Si tratta di una concezione ottusa, che classifica e valuta gli esseri viventi senza mostrare alcuna curiosità e con una dose notevole di ingiustificato narcisismo. Ci dedicheremo ora a una visione che ha lanciato una potente sfida a questa concezione, mettendo in risalto la comunanza di tutti gli animali nella nostra condivisa vulnerabilità al dolore.

Capitolo terzo

Gli utilitaristi: piacere e dolore

Alla fine del XVIII secolo il grande filosofo utilitarista britannico Jeremy Bentham (1748-1832) lanciò un fervente appello. Paragonando alla schiavitù il modo in cui allora venivano trattati gli altri animali, affermò che la domanda giusta da porsi riguardo agli animali non è «Possono ragionare?» ma «Possono soffrire?». Per Bentham il piacere e il dolore sono i fatti etici fondamentali, a cui tutti gli altri sono riconducibili. E, per Bentham, il piacere è unitario, poiché varia solo nella quantità (intensità e durata), non nella qualità. L'obiettivo di una politica razionale dovrebbe essere quello di massimizzare il saldo netto del piacere rispetto al dolore nell'universo.

Bentham non è stato l'unico utilitarista a concentrarsi sulla sofferenza degli animali. Il suo allievo e successore John Stuart Mill (1806-1873) dedicò riflessioni significative a questo tema, malgrado la sua visione complessiva divergesse da quella di Bentham in alcuni aspetti cruciali (Mill lasciò le sue fortune alla Society for the Prevention of Cruelty to Animals). L'illustre filosofo vittoriano Henry Sidgwick (1838-1900), riallacciandosi alle posizioni di Bentham e rifiutando le critiche di Mill, approfondì il pensiero di Bentham in modo molto più rigoroso, ma senza dare particolare rilievo agli animali. Più di recente l'utilitarista Peter Singer (nato nel 1946), un seguace delle idee di Bentham e Sidgwick, è stato uno dei principali pensatori ad affrontare la questione della crudeltà verso gli animali, sia nel suo famoso libro *Liberazione animale*[1] che in molti articoli accademici.

In questo capitolo esaminerò – con ammirazione e una buona dose di simpatetico consenso, ma anche avanzando

[1] Singer [1975].

critiche eloquenti – il potente approccio degli utilitaristi al benessere degli animali.

L'approccio utilitarista merita un enorme rispetto per la sua spiccata sensibilità nei confronti della sofferenza animale. Sembra essere l'opposto dell'approccio «così simili a noi» che ho illustrato e criticato nel capitolo precedente, o meglio, in un certo senso lo è, in quanto stigmatizza l'arroganza della specie umana. D'altro canto, però, entrambi gli approcci condividono un difetto. Nessuno dei due postula che il mondo delle vite degli animali è un mondo di sorprendente varietà e diversità. A uno sguardo attento si capirà come non esistano né una «scala» né un'unica natura omogenea, ma, al contrario, una grande complessità nelle attività interconnesse che costituiscono i modi di vivere di ogni animale. Quello che manca in entrambi gli approcci, cioè, è la *meraviglia*, un'intensa curiosità. Il primo approccio è disposto a vedere solo un modello, quello umano; il secondo – che potremmo chiamare «tesi del minimo comune denominatore» – riconosce soltanto un aspetto della vita degli animali.

La nota a piè di pagina di Bentham

Bentham, com'è noto, sosteneva che il piacere e il dolore sono fatti etici salienti, anzi gli unici fatti etici salienti. Ribadiva fermamente che i piaceri e i dolori non variano lungo una scala qualitativa, bensì unicamente lungo una scala quantitativa (i cui parametri più importanti sono la durata e l'intensità). L'obiettivo di ogni singolo essere senziente è, e dovrebbe essere[2], la massimizzazione del piacere netto. L'obiettivo di una società razionale dovrebbe essere la massimizzazione del piacere netto per tutti i suoi membri. Questo, e nient'altro, è ciò in cui consiste la felicità.

Ma a quali membri si riferisce Bentham? Nella sua *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, egli aggira questa importantissima domanda[3]. Etica e legge – spiega – dovrebbero occuparsi di tutti gli esseri viventi «suscettibili di felicità», che sono «di due tipi»: gli «esseri umani che vengono chiamati persone»[4] e gli «altri animali che, a causa del fatto che i loro interessi sono stati trascurati dall'insensibilità degli antichi giuristi, si trovano degradati alla classe delle *cose*»[5]. Bentham, quindi, rifiuta la distinzione convenzionale tra persone (umane) e cose; rifiuta la retrocessione degli animali in quest'ultima categoria e contestualmente, parrebbe, l'idea che essi costituiscano una proprietà. Non afferma che gli altri animali sono persone, ma le sue parole suggeriscono chiaramente che, qualunque sia la giusta categoria a cui assegnarli, essa include umani e animali insieme. A questo punto Bentham inserisce una famosa nota a piè di pagina che, spesso citata solo in parte, merita invece di essere riportata per intero:

> Sembra che nella religione indù e in quella maomettana gli interessi del resto degli animali del creato abbiano incontrato una qualche attenzione. Perché non hanno incontrato universalmente la stessa attenzione delle creature umane, tenendo conto della differenza di sensibilità? Perché le leggi che esistono sono state opera del reciproco timore, un sentimento del quale gli animali meno razionali non hanno avuto gli stessi mezzi degli uomini per trarre vantaggio. Perché non *dovrebbero* incontrarla? Non si può dare una ragione. Se tutto stesse nell'essere mangiati, esiste una buona ragione per cui si dovrebbe tollerare che mangiamo gli animali che vogliamo: per noi è la cosa migliore, e per loro non è mai la peggiore. Essi non possiedono nessuna di quelle capacità di prolungata anticipazione della disgrazia futura che abbiamo noi. La morte che ricevono da noi comunemente è, e può essere sempre, una morte più veloce, e per questo meno dolorosa, di quella che li aspetterebbe nell'inevitabile corso della natura. Se tutto stesse nell'essere uccisi, esiste una buona ragione per cui si dovrebbe tollerare che uccidiamo gli animali molesti: noi staremmo peggio se loro vivessero, e loro non starebbero peggio da morti. Ma esiste una qualche ragione per cui si dovrebbe tollerare che li torturiamo? Nessuna che io sia in grado di scorgere. Ve ne sono per cui *non* si dovrebbe tollerarlo? Sì, molte. Vedi Libro I tit. (Crudeltà verso gli animali). [Bentham fa qui riferimento a una sua opera manoscritta.] C'è stato un giorno, [e] mi rattrista dire che in molti luoghi non è ancora passato, in cui la maggior parte delle specie umane, sotto il nome di schiavi, veniva trattata dalla legge esattamente come lo sono ancora oggi, in Inghilterra ad esempio, le razze inferiori degli animali. *Può* arrivare il giorno in cui il resto degli animali del

[2] Bentham notoriamente non giustifica il passaggio da *è* a *deve essere*.
[3] Bentham [1948].
[4] *Ibidem*, 421-422.
[5] *Ibidem*.

creato potrà acquistare quei diritti di cui non si sarebbe mai potuto privarli, se non per mano della tirannia. I francesi hanno già scoperto che il nero della pelle non è una ragione per cui un essere umano debba essere abbandonato senza rimedio al capriccio di un carnefice. Può arrivare il giorno in cui si riconoscerà che il numero delle gambe, la villosità della pelle, o la terminazione dell'*os sacrum* sono ragioni altrettanto insufficienti per abbandonare un essere senziente allo stesso destino? Quale attributo dovrebbe tracciare l'insuperabile confine? Le facoltà della ragione, o, forse, quella del discorso? Ma un cavallo o un cane adulto è un animale incomparabilmente più razionale, e più socievole, di un neonato di un giorno o di una settimana, o anche di un mese. Ma anche ponendo che le cose stiano diversamente: a che servirebbe? La domanda da porre non «Possono *ragionare*?», né «Possono *parlare*?» ma «Possono *soffrire*»?[6]

Bentham, incredibilmente, insiste sul fatto che gli animali debbano essere trattati, come gli esseri umani, in conformità alla legge (vuoi sotto la rubrica dello status di persona, vuoi – più verosimilmente – secondo una nuova concezione che evidenzi una vulnerabilità condivisa). Non devono essere trattati come cose o proprietà, e ai loro interessi deve essere data la stessa attenzione che si riserva a quelli degli esseri umani, «tenendo conto della differenza di sensibilità»[7]. Per evitare che quest'ultima precisazione dia l'impressione di smentire gran parte di ciò che ha appena sostenuto, il filosofo britannico ci dice chiaramente cosa intende: interessi simili dovrebbero essere trattati in modo simile, ma ciò che è irrilevante per gli interessi di una creatura non dovrebbe avere importanza quando si pensa ai suoi bisogni. Altrove Bentham formula questo precetto: ognuno deve contare per uno e nessuno per più di uno.

Qui e in altri testi Bentham ammette una differenza riguardo alla liceità di uccidere. Gli altri animali, a causa della diversa natura della loro mente, non hanno (a suo avviso) interesse a non essere uccisi, perché non possono prevedere e anticipare la propria morte. Vivono nel momento presente: quindi una morte indolore non è un torto nei loro confronti. Concordo con una parte di questo principio, ma nego che valga per la maggior parte degli animali. Bentham insiste anche, giustamente,

[6] *Ibidem.*
[7] *Ibidem.*

sul fatto che gli altri animali sono, come gli esseri umani, soggetti a un principio di autodifesa: possiamo ricorrere alla forza letale se minacciati di subire un grave danno (ritornerò su queste considerazioni nel cap. VII). Ma il punto cruciale è che laddove gli interessi sono simili anche l'attenzione da parte della legge dev'essere simile, e questo significa che non dobbiamo infliggere deliberatamente o per negligenza dolore agli animali, non più di quanto ci sia permesso infliggerlo agli esseri umani. Malgrado altrove Bentham demonizzi l'idea dei diritti, qui la propugna: gli animali hanno il diritto di non essere trattati con crudeltà, indipendentemente dal fatto che la legge riconosca o meno tale diritto.

Bentham affronta poi un interlocutore immaginario che, facendosi assertore di una versione della *scala naturae*, individua nelle differenze corporee i segni di un diverso status morale. Bentham innanzitutto sottolinea come nel caso della schiavitù ormai si respinga l'idea che una differenza corporea crei una «linea» nella natura. In maniera analoga pronostica che in futuro si giungerà a rifiutare l'idea che i tratti corporei degli animali non umani costituiscano una «linea» siffatta. Nell'ipotetico dialogo l'interlocutore si appella quindi alla «ragione» e al «discorso» presentandoli come le reali giustificazioni per tracciare una siffatta «linea» di demarcazione tra noi e loro, una «linea» che presumibilmente rende ammissibili trattamenti crudeli. Bentham dapprima nega l'esistenza di una linea così netta: alcuni animali ragionano meglio di certi esseri umani. Poi però dà la sua vera risposta: non conta. Il fatto morale saliente non è la capacità di ragionare, bensì la capacità di soffrire.

Bentham nutriva un autentico interesse per gli animali, come testimoniano numerose osservazioni raccolte dal devoto curatore delle sue opere, John Bowring (1792-1872). Bentham espresse la sua predilezione per un'ampia gamma di animali, tra cui gatti, asini, maiali e topi. Coltivò un'amicizia con un maiale, che era solito seguirlo durante le sue passeggiate. Un gatto, che chiamò Reverendo John Langborn, mangiava i maccheroni a tavola con lui. Amava far giocare i topi nel suo studio e dava loro briciole tenendoli sulle ginocchia. «Amo tutto ciò che ha quattro zampe», scrisse. Ricordava con sgomento le crudeltà che da bambino lui stesso aveva inflitto agli animali e l'effetto salutare che i rimproveri dello zio avevano avuto

su di lui[8]. Bentham non apparteneva certamente alla frangia più oltranzista dei difensori vittoriani dei diritti degli animali: altri pensatori invocavano il divieto assoluto di utilizzare gli animali come cibo e vestiario[9]. Ma Bentham, a dispetto dei limiti della sua argomentazione, la difese (si veda il cap. VII), e affermò ripetutamente che laddove gli interessi sono simili, anche la preoccupazione giuridica dovrebbe essere simile. Per la maggior parte del suo pubblico queste affermazioni erano troppo radicali. Il prelato cristiano William Whewell fu un risoluto detrattore di questo radicalismo, e Mill, come vedremo, ribatté elegantemente alle sue critiche.

Il radicalismo antivittoriano di Bentham

Ma il radicalismo di Bentham si spingeva ancora oltre. Come è emerso solo di recente con la pubblicazione di opere rimaste inedite quand'era in vita, egli mise coraggiosamente in discussione la morale britannica puritana e la sua ripugnanza nei confronti del piacere corporeo e dell'animalità umana, atteggiamenti che contribuirono a produrre quello stesso disprezzo vittoriano verso gli animali contrastato da Bentham. Dal momento che ancora oggi dovremmo mettere in discussione i nostri atteggiamenti spesso negativi nei confronti della nostra animalità, si tratta di un contesto per noi di grande importanza.

È soprattutto nel libro *Not Paul, but Jesus* – pubblicato soltanto nel 2013[10] – che Bentham, attraverso una radicale rilettura dell'etica cristiana, proclama il valore paritario di tutti i piaceri e di tutti i dolori, a prescindere dalla loro fonte, e respinge *in toto* l'idea che alcuni piaceri siano «alti» e altri «bassi». Bentham afferma che Gesù non era contrario al piacere sessuale, e che è unicamente l'ipocrisia del gruppo dominante ad aver decretato che solo il sesso coniugale è lecito, mentre gli altri tipi di sesso sono disdicevoli e meritano una sanzione penale. Bentham mette in campo una poderosa mole di argomentazioni a favore della depenalizzazione della

[8] Per le fonti di questi e altri aneddoti si veda Campos Boralevi [1984, 166].

[9] Si veda su questo tema la dissertazione di Lee [2003].

[10] Si veda l'e-book gratuito di Bentham [2013].

condotta omosessuale e della concessione di una maggiore autonomia sessuale alle donne. Ma soprattutto esorta il lettore ad abbandonare l'odio per i corpi che anima gran parte della cultura vittoriana.

Da questa prospettiva si spalanca ai nostri occhi una grande verità: la denigrazione degli altri animali da parte dell'umanità è perlopiù ispirata dal disprezzo di sé e dalla paura. Poiché la nostra natura animale ci turba, ci disgusta e ci spaventa, siamo portati a considerarla come qualcosa di spregevole e a proiettare un disprezzo e un'avversione simili sul resto del regno animale, anche su quei gruppi subordinati che irrazionalmente riteniamo più animali di noi. Il puritanesimo e il disprezzo per gli altri animali si rafforzano a vicenda, e lo specismo e altre piaghe come il razzismo, il sessismo e l'omofobia potrebbero avere una fonte comune.

Bentham, quindi, fece molto di più che invocare un trattamento migliore per gli animali: individuò la fonte dei nostri maltrattamenti, invitandoci a metterci in discussione in modo coraggioso.

Difficoltà: qualità, attività, identità

L'utilitarismo è una filosofia profondamente radicale, e le sue idee sono state di cruciale importanza nei recenti progressi volti a limitare la crudeltà umana verso gli animali. La sofferenza è un fatto di grande rilevanza nella vita degli animali. Gli utilitaristi hanno ragione su questo punto, e dimostrano coraggio nel sottolinearlo. Bentham, tuttavia, probabilmente si riferisce soprattutto alla sofferenza fisica e non a quella mentale, quindi non insiste, come avrebbe dovuto, sul fatto che gli animali abbiano una psicologia complessa e siano capaci di angoscia e frustrazione. La profonda critica di Bentham nei confronti degli atteggiamenti vittoriani rende le sue argomentazioni importanti per la difesa odierna dei diritti degli animali, e tutto ciò a prescindere dal fatto che si condividano o meno le sue specifiche proposte.

Ma sotto molti aspetti la sua è una visione semplicistica.

Innanzitutto Bentham non offre alcuna spiegazione del piacere e del dolore; non ammette nemmeno – come nota Mill – che esista una questione filosofica al riguardo, e di certo

non dimostra che tutti i piaceri e i dolori sono qualitativamente omogenei. Nell'antichità i filosofi greci e romani diedero vita ad animati dibattiti su cosa sia effettivamente il piacere: è una sensazione? È un modo di essere attivi (senza stress o impedimenti)? O, forse più plausibilmente, è una sensazione così intimamente legata all'attività che non possiamo separarla da essa e misurarla in sé e per sé? Il piacere di mangiare un pasto gustoso appare molto diverso dal piacere di tenere in braccio il proprio amato figlio, ed entrambi sono diversi dal piacere di imparare e studiare, e così via. Aristotele afferma in modo convincente che il piacere è qualcosa che «si aggiunge» all'attività, «come, per esempio, la bellezza che si aggiunge a coloro che sono nel fiore dell'età»[11]. In altre parole, è intimamente legato all'attività: non è possibile raggiungerlo senza perseguire quell'attività. Ma se questo è vero, allora rischia di naufragare l'intero progetto della massimizzazione del piacere netto.

Inoltre, una volta riconosciute queste differenze qualitative dobbiamo capire quali piaceri valga la pena di promuovere: l'idea che tutti siano ugualmente utili è opinabile. Molte persone trovano piacere nella crudeltà; altre nell'accumulare ricchezze illimitate. Forse non sono questi i piaceri che chi mira a creare una società dignitosa dovrebbe perseguire. E quando si pensa alle relazioni umano-animale il problema diventa enorme. Lungo tutto l'arco della storia documentata molti esseri umani, se non la maggior parte, hanno trovato piacere nel dominio sugli altri animali e in una serie di pratiche – dall'allevamento intensivo all'industria delle pellicce – che costringono gli animali a condurre una vita miserabile. Se tutti questi piaceri vengono considerati di segno positivo nel calcolo sociale, diventa difficile per l'utilitarista sostenere in modo convincente che queste pratiche dovrebbero cessare. Ma perché mai dovrebbero essere considerati di segno positivo? Possiamo rispettare il motivo per cui Bentham ignora queste domande: il desiderio, cioè, di scardinare una specifica gerarchia vittoriana di piaceri. Ma dobbiamo comunque sottolineare che egli ignora una questione fondamentale.

Anche mettendo momentaneamente da parte questa questione, il calcolo benthamiano presenta ulteriori problemi. L'obiettivo sociale, per Bentham, è un aggregato (un totale o una media). La *distribuzione* del piacere e del dolore non viene presa in considerazione. Si possono produrre buoni risultati aggregati in vari modi, alcuni dei quali comportano una grande infelicità per coloro che si trovano in fondo alla scala sociale. La teoria di Bentham non dedica particolare attenzione ai meno abbienti, il cui status è di immensa importanza per una persona che si preoccupi del raggiungimento di pari o anche solo adeguate opportunità di fioritura. Il problema dell'aggregazione è ancora più preoccupante se l'obiettivo è il piacere totale invece di quello medio: questo obiettivo, infatti, potrebbe giustificare la messa al mondo di creature che, qualunque sia la loro specie, conducono una vita estremamente miserabile, a patto che il saldo netto del piacere superi anche solo lievemente quello del dolore. (Tutto ciò non vale forse anche per molte delle vite animali create dall'industria alimentare?)

Un altro modo di vedere il problema dell'aggregazione utilitaristica è stato acutamente prospettato da Christine Korsgaard, la quale sostiene, in modo plausibile, che nell'aggregazione gli utilitaristi trascurino l'importanza delle vite individuali[12]. Bentham sembra dire che la cosa importante è la quantità di piacere nella società. Le singole creature contano solo come contenitori di piaceri o soddisfazioni. Se possiamo sostituire un individuo con un altro in grado di provare un po' più di piacere dovremmo farlo. Alla società, in breve, non viene attribuita alcuna responsabilità nei riguardi dei singoli esseri senzienti. La concezione benthamiana non ha alcuna considerazione verso di loro. Sono come vasi in cui si può versare una quantità maggiore o minore di piacere, ma il fatto che si tratti di *loro*, di creature che hanno una sola vita da vivere, non ha alcuna importanza. Forse è possibile elaborare una concezione utilitaristica in grado di superare questa obiezione: è il caso, a mio parere, della concezione di Mill. Appare evidente, però, che questa obiezione Bentham non l'ha nemmeno contemplata, e tantomeno l'ha affrontata.

Un problema diverso si pone quando consideriamo la capacità di tutti gli animali di adattarsi a condizioni difficili. A volte le persone imparano a non lasciarsi affliggere da azioni turpi e privazioni in virtù del processo noto come «adattamento»

[11] Aristotele, *Etica nicomachea*, Milano, Bompiani, 2000, p. 383 (1174b 33).

[12] Korsgaard sull'argomento cita Singer.

e attraverso la creazione di «preferenze adattive»[13]. Alcuni adattamenti sono positivi: crescendo, smettiamo di sentirci contrariati perché non possiamo volare, e ci adattiamo al nostro bipedismo. Ma altri adattamenti riflettono la perniciosa tirannia delle abitudini sociali. Le donne, nelle società sessiste, spesso imparano a non volere le cose che la società nega loro, come l'istruzione superiore, l'autonomia sessuale e la piena partecipazione politica. Anche gli animali hanno questo problema: ad esempio, quelli allevati negli zoo fin dalla nascita possono non provare dolore e insoddisfazione per la loro mancanza di libertà di movimento o di compagnia sociale perché non ne hanno mai goduto e perché, come le donne, i guardiani li premiano quando sono docili e li puniscono quando sono riottosi o aggressivi.

Al di là di ciò, il resoconto di Bentham ci dà una visione molto ristretta di ciò che è importante nella vita degli animali (compresi gli animali umani): nient'altro che il piacere (visto come un sentimento qualitativamente omogeneo) e l'evitamento del dolore. Non c'è quindi spazio per il valore speciale del libero movimento, della compagnia e delle relazioni con altri membri della propria specie, della stimolazione sensoriale, di un habitat piacevole e consono. In questa sua lacuna il benthamismo converge con l'approccio «così simili a noi»: entrambi rifiutano di considerare appieno e di valutare in maniera positiva le molteplici e complesse forme di vita che gli animali concretamente conducono. Il piacere e il dolore non sono gli unici fattori rilevanti nel valutare le possibilità di fioritura di un animale.

Bisogna tuttavia tener conto anche del fattore dell'attività. Bentham, come detto, considera il piacere nei termini di una sensazione, che, di norma, è prodotta da un'attività: il piacere di mangiare è prodotto dal mangiare, il piacere dell'amicizia dall'amicizia. Ma ovviamente potrebbe essere prodotta in qualche altro modo, e in Bentham – a differenza che in Aristotele – il piacere e l'attività non sono strettamente legati. Per le creature viventi, tuttavia, l'attività è importante. Il filosofo Robert Nozick immagina una «macchina dell'esperienza»: se fossimo collegati

[13] Sulle preferenze adattive si veda Elster [1983]. Amartya Sen sviluppa questo concetto in molti articoli; i riferimenti essenziali sono in Nussbaum [2000b; trad. it. 2001, cap. II].

a una macchina del genere avremmo l'impressione di mangiare, parlare con gli amici e così via, e godremmo del piacere insito in queste attività senza però esservi materialmente coinvolti[14]. Nozick ipotizza che la maggior parte delle persone rifiuterebbe la macchina dell'esperienza, in quanto per ciascun individuo è importante essere l'autore delle proprie azioni, non solo delle esperienze che fa. Lo stesso vale per gli animali. Alla maggior parte degli animali piace fare cose; essere autori delle proprie azioni ha rilevanza per ciascuno di loro. L'approccio utilitaristico fatica a tenerne conto[15].

Dell'utilitarismo dovremmo conservare sia la coraggiosa attenzione verso la sofferenza, sia l'altrettanto coraggioso riconoscimento dell'ampia comunanza che lega gli esseri umani agli altri animali. Dovremmo inoltre conservare, in una qualche forma, la critica radicale che Bentham muove all'elitismo e alla *pruderie* vittoriana verso il piacere corporeo. Ma un lavoro improbo attende l'utilitarista che voglia riformulare la propria concezione in modo da vincere questo lungo elenco di obiezioni.

I seguaci di Bentham: Sidgwick e Singer

Il filosofo vittoriano Henry Sidgwick fu uno studioso straordinariamente acuto e rigoroso, la cui monumentale opera sui *Metodi dell'etica*[16] merita di essere studiata attentamente da tutti coloro che si interessano di benessere, quand'anche non condividessero le idee utilitaristiche. La sua meticolosa difesa dell'utilitarismo dalle numerose critiche rivoltegli (ad esempio quelle di Mill, che analizzerò nel paragrafo seguente) mostra assai meglio di quanto fatto da Bentham la forza filosofica di

[14] Nozick [1974; trad. it. 2000, 63-65]. In *Anarchia*, il desiderio di essere attivi è la ragione su cui Nozick più insiste contro l'ipotesi del collegamento alla macchina. Nelle successive versioni egli cita anche l'interesse a essere in contatto con la realtà, a non vivere in un mondo di sogni.

[15] Ovviamente si potrebbe inventare un piacere speciale e chiamarlo il «piacere dell'agire»; Mill sembra fare questo. Ma se non si capisce che questo piacere è qualitativamente – e non solo quantitativamente – diverso dagli altri piaceri, si farà fatica a cogliere l'intuizione contenuta nell'esempio. Mill ha compreso questo punto e la sua visione non presta il fianco alla mia critica.

[16] Sidgwick [1981].

questa concezione. E Sidgwick era, come Bentham, un attivista, un pioniere dell'istruzione superiore femminile, e con la moglie Eleanor fondò il Newnham College di Cambridge, uno dei primi luoghi in Gran Bretagna a offrire titoli universitari alle donne[17]. Non esaminerò le sue idee nel dettaglio per tre motivi. In primo luogo, Sidgwick non risponde mai adeguatamente alle critiche che ho mosso alla teoria di Bentham, e perlopiù non le prende nemmeno in considerazione. In secondo luogo, Sidgwick esclude dal proprio discorso gli animali e le loro titolarità, benché alcuni commenti sparsi nel testo suggeriscano che egli intendeva applicare la sua teoria anche agli animali. In terzo luogo, il più illustre degli eredi diretti di Bentham, Peter Singer, è un importante teorico dei diritti degli animali, mentre Sidgwick non lo era. Inoltre, siccome Singer è anche un esperto della filosofia di Sidgwick e la considera alla base delle proprie idee, possiamo studiare il benthamismo sidgwickiano attraverso il filtro di Singer[18].

Peter Singer è senza dubbio una delle figure più importanti nella storia del movimento per i diritti degli animali. *Liberazione animale*, forte di una scrittura vivace e di argomentazioni chiare, ha lanciato un fervido appello al mondo. A differenza di Bentham, che inserì le sue osservazioni più significative in una nota a piè di pagina all'interno di un libro sulle sanzioni penali, e a differenza di Mill, che limitò le sue osservazioni in proposito a una replica contenuta in un articolo pubblicato su rivista, Singer ha affrontato di petto il grande pubblico, andando a sviscerare tutti gli orrori del trattamento degli animali da parte dell'essere umano. Singer è anche un filosofo sofisticato, che affronta in modo intelligente le obiezioni sollevate alle sue opinioni[19]. Ciò che dice non soddisferà tutti,

[17] Sulla vita e le attività politiche di Sidgwick si veda Schultz [2004].

[18] Si veda de Lazari-Radek e Singer [2014].

[19] Ad esempio si è misurato con l'argomento del «contenitore» di Korsgaard. La sua replica è complessa. Si veda Korsgaard [2018b, 159] riguardo alla visione del concetto di «contenitore» in Singer, che altrove, però, apparentemente rispondendo alla critica mossagli da Korsgaard, articola in una forma più limitata: «In alcune circostanze – quando gli animali conducono una vita piacevole e vengono uccisi in modo indolore, quando la loro morte non è causa di sofferenza per altri animali, e quando l'uccisione di un individuo rende possibile la sua sostituzione con un altro individuo che non avrebbe altrimenti potuto vivere – l'uccisione di animali non autocoscienti può non essere sbagliata»: Singer [1975; trad. it. 2009, 238]. Si noti che Singer ritiene che la maggior parte degli animali sia priva di «autocoscienza».

[20] Singer [1975].

ma almeno dice qualcosa, laddove Bentham praticamente non si pronuncia in materia.

Come Bentham, Singer è risolutamente contrario a considerare alcune vite come più preziose di altre. Argomenta in dettaglio contro lo specismo, ma avendo su questo punto già fornito le mie argomentazioni, non ho bisogno di presentare le sue. Come Bentham, egli insiste sul fatto che tutti gli interessi devono essere trattati in modo paritario. Il principio della eguale considerazione non impone che tutte le creature vadano trattate allo stesso modo, poiché gli interessi delle creature possono essere diversi. Impone che interessi simili vadano trattati in modo simile. Questo è un importante punto di convergenza tra il benthamismo di Singer e le mie posizioni.

Singer è un attivista che mira a una convergenza intellettuale per promuovere la causa dei diritti degli animali. Richiama l'attenzione sul fatto che, quand'anche non si fosse d'accordo con la versione dell'utilitarismo da lui proposta in un libro divulgativo come *Liberazione animale*, le sue argomentazioni vengono sviluppate in maniera tale che anche persone con punti di vista differenti possano convenire con esse[20]. Ritengo che la convergenza sia una questione importante, e la discuterò nel capitolo V e nelle Conclusioni. Entrambi, inoltre, concordiamo sul fatto che è importante fornire una corretta impostazione filosofica del problema!

Ci sono due ulteriori punti di convergenza tra la visione di Singer e la mia. In primo luogo il fatto che anche per lui la senzienza, o consapevolezza cosciente, segni un'importante linea di demarcazione in natura, e che gli animali – nonché le piante – che ne sono privi (nel suo libro vengono trattati i casi su cui mi soffermerò nel cap. VI) non siano oggetti appropriati di preoccupazione etica in una teoria della giustizia, sebbene possano esserlo di altri tipi di preoccupazione.

L'altra (parziale) convergenza riguarda l'ingiustizia di uccidere. Come Bentham, Singer ritiene che sia lecito uccidere le creature che vivono interamente nel momento presente. Tuttavia offre una disamina poco plausibile di questo gruppo,

che per lui include la maggior parte degli animali[21]. Nel capitolo VII affermerò un principio simile a questo, ma con una analisi molto diversa su quali creature (pochissime) vivano effettivamente nel momento presente.

Questo per quanto riguarda la consonanza di vedute tra Singer e Bentham. Quando però si esamina nel dettaglio la visione di Singer, ecco che cominciano a emergere divergenze significative.

Bentham pare considerare il piacere e il dolore come fatti oggettivi del mondo, misurabili da uno scienziato. Questa è l'interpretazione di Bentham data da Sidgwick, che in seguito verrà emulato da Singer. A inizio carriera, tuttavia, l'analisi di Singer non era focalizzata sui fatti del piacere e del dolore, bensì sulle preferenze soggettive delle persone, e l'obiettivo utilitaristico consisteva per lui nella massimizzazione della soddisfazione netta delle preferenze.

Sebbene questa visione sembri – e sia – diversa da quella di Bentham, si espone a tutte quelle obiezioni che ho mosso a Bentham. In primo luogo, nel calcolo di Singer la distribuzione non è un elemento saliente. Singer deve fare affidamento sul fatto che la diminuzione della crudeltà verso gli animali contribuisce effettivamente a massimizzare la soddisfazione netta delle preferenze. Tutto ciò è problematico, perché per Bentham – e presumibilmente anche per Singer – l'intensità è un fattore importante nella misurazione dell'esperienza, ed è difficile escludere che gli esseri umani ricavino soddisfazioni molto intense dal mangiare carne, controbilanciando così, forse, le sofferenze di molti animali. A questo punto il calcolo è del tutto oscuro e poco utile. Inoltre – ed è la mia seconda obiezione – Singer non riconosce differenze qualitative tra le soddisfazioni. Si avvicina a Bentham e a Sidgwick – e si discosta da Mill – nella sua determinazione ad avere un unico calcolo.

Quanto alle preferenze adattive, non mi risulta che Singer dedichi attenzione all'argomento, ma se lo facesse presumibilmente si trincererebbe dietro l'affermazione che una soddisfazione è una soddisfazione a prescindere dal processo che l'ha generata. Il valore speciale dell'agire autonomo è, ancora una volta, un tema sul quale Singer non fa commenti (si esime per

[21] Singer [1979; trad. it. 1989, 103].

esempio dal replicare alle posizioni di Nozick[22]), ma presumibilmente direbbe che la macchina dell'esperienza va bene, se davvero funziona nel soddisfare le preferenze. Singer, come già ricordato, si pronuncia invece in merito all'argomento contenitore/sostituibilità, ma non in modo tale da soddisfare Korsgaard, dalla cui obiezione abbiamo preso le mosse.

In ogni caso, Singer ha ormai smesso di insistere sul fatto che il piacere sia soggettivo ed è passato a posizioni vicine a quelle di Sidgwick e Bentham: il piacere è un fatto misurabile del mondo[23].

Nel complesso, quindi, le argomentazioni di Singer presentano, rispetto a quelle di Bentham, una maggiore sofisticazione filosofica, ma problemi simili. Fanno un gigantesco passo in avanti rispetto al tradizionale approccio «così simili a noi». Ma, seguendo l'esempio di Mill, possiamo e dobbiamo fare di meglio.

Mill può risolvere questi problemi?

John Stuart Mill, l'insigne erede di Bentham, ha compiuto grandi progressi riguardo alla maggior parte di tali tematiche. Poiché, come Bentham, non poteva ricoprire una posizione accademica, e nemmeno ottenere un titolo accademico a causa del suo ateismo[24], e non essendo, a differenza di Bentham, un

[22] In *The Point of View of the Universe* de Lazari-Radek e Singer [2014, 257] citano un altro aspetto dello scenario di Nozick. La visione oggettiva del piacere adottata in quel libro rende Singer più vulnerabile alle argomentazioni di Nozick, ma egli suggerisce che la nostra preferenza per essere in contatto con la realtà sia il risultato del pregiudizio dello *status quo*.

[23] Singer fa risalire il cambiamento delle sue opinioni alle argomentazioni di Sidgwick, e articola ulteriormente la sua nuova visione nel libro di cui è coautore insieme a de Lazari-Radek. Questo mutamento d'opinione allontana Singer dagli utilitaristi economici, ai quali era precedentemente associato, poiché essi pensano al benessere in termini di soddisfazione delle preferenze. Ma tale mutamento non influisce granché sul suo punto di vista riguardo al trattamento degli animali o sulle obiezioni a esso.

[24] L'University College di Londra offrì lauree e borse di studio agli atei a partire dal 1826, ma solo nel 1836 ottenne il riconoscimento legale come college all'interno dell'Università di Londra, presumibilmente troppo tardi per l'autodidatta – ma senza laurea – Mill, che aveva già iniziato a lavorare per la Compagnia britannica delle Indie orientali nel 1823, e continuò a farlo fino al 1858.

ricco studioso indipendente, Mill si guadagnò da vivere in parte lavorando per la Compagnia britannica delle Indie orientali e in parte scrivendo per alcuni giornali. Di conseguenza le sue opere edite sono talvolta brevi e criptiche. Si vorrebbe che avesse sviluppato più a fondo molti punti. Ciò nonostante ci ha lasciato materiali promettenti da cui partire, benché fossero esplicitamente criticati da Sidgwick e spesso bellamente ignorati dagli utilitaristi contemporanei[25].

In primo luogo Mill insiste sul fatto che i piaceri differiscono per qualità oltre che per quantità. Sottolinea anche il valore dell'agire autonomo collegandolo alla dignità di una creatura. Pone l'accento sull'importanza di elementi specifici, come la salute, la dignità, l'amicizia e la coltivazione di sé. Dalle sue asserzioni sembra si possa evincere che per lui queste cose, quando si realizzano, sono abitualmente accompagnate dal piacere, ma al tempo stesso il piacere pare trarre il suo valore dall'attività a cui è legato, non il contrario. Mill afferma chiaramente che la soddisfazione da sola non basta per avere una vita fiorente: l'attività e la qualità specifica di un'attività contano molto. In breve, del benessere egli ha un'idea simile a quella aristotelica di fioritura multidimensionale o *eudaimonia*. Mill è anche sensibile al fatto che in una società corrotta i piaceri delle persone potrebbero non essere indicatori di valore attendibili. Nei suoi importanti scritti sull'uguaglianza delle donne – in particolare *L'asservimento delle donne* – afferma con forza che i desideri e le preferenze delle donne sono stati deformati e distorti dalla dominazione maschile: le donne imparano a essere timorose e docili e a credere che ciò le renda sessualmente attraenti. Così i «padroni delle donne» hanno «schiavizzato» le menti femminili. In tal senso Mill anticipa i recenti critici dell'utilitarismo che parlano di «preferenze adattive».

Mill, inoltre, ha molto a cuore la distribuzione dell'utilità nella società. Nel saggio *L'utilitarismo* insiste sul fatto che i concetti di giustizia e di diritti debbano fornire un livello minimo al di sotto del quale la legge non permetterà che i cittadini vengano spinti, nemmeno per il benessere generale. Nei suoi scritti politici Mill è un socialdemocratico favorevole a un ruolo forte del governo nell'assicurare a tutti un'istruzione adeguata,

[25] Si vedano Nussbaum [2004b; 2010b]. Una buona trattazione complessiva su Mill, con cui concordo ampiamente, è quella di Brink [2013].

nel garantire buone condizioni di lavoro e nell'estendere il diritto di voto (in qualità di parlamentare, nel 1872 presenta la prima proposta di legge in Gran Bretagna per aprire il voto alle donne). Suggerisce anche l'introduzione di leggi contro la violenza domestica e contro lo stupro all'interno del matrimonio. Insiste sul fatto che nell'«attuale stato imperfetto della società» c'è un grande divario tra ciò che le persone pensano possa produrre una vita fiorente e ciò che realmente la produrrà per tutti. Mill spera che questo problema venga affrontato in ultima analisi da un'istruzione illuminata, ma nel frattempo dev'essere la legge ad assumere un ruolo guida.

Mill affronta il problema del «contenitore», ma solo nella sua corrispondenza epistolare. Alla domanda di un amico su come per l'esattezza si calcoli la felicità aggregata di un insieme di vite egli rispose che a questo scopo basta contare il numero di persone che hanno una vita felice (presumibilmente felice fino a una qualche ragionevole soglia): «In questa particolare frase intendevo semplicemente sostenere che, poiché la felicità di A è un bene, quella di B è un bene, quella di C è un bene, eccetera, la somma di tutti questi beni deve essere un bene»[26]. Per quanto sarebbe stata auspicabile una discussione teorica più ampia, la sua concezione sembra essere determinata a trattare la vita di ciascuna creatura come una fonte di valore a sé stante.

In molti dei suoi scritti Mill parla solo di esseri umani e società umana. Ma è evidente che intendesse estendere le sue idee agli altri animali e al loro benessere. Malgrado non abbia mai formulato nel dettaglio il suo pensiero riguardo ai fondamenti filosofici dei diritti degli animali, in un articolo noto come *Replica a Whewell* Mill chiarisce in modo inequivocabile la sua posizione in proposito.

William Whewell era un ecclesiastico e intellettuale cristiano che propugnava una versione della «scala della natura» secondo la quale gli esseri umani occupano un posto unico al vertice della creazione. Pubblicò una disamina molto ostile delle opinioni di Bentham, affermando che si trattava di una *reductio ad absurdum* del calcolo utilitaristico che ci avrebbe imposto di mettere i piaceri e i dolori degli animali allo stesso livello di quelli degli esseri umani. Whewell sosteneva che, al

[26] Mill [1963, vol. XVI, 1414].

contrario, dovremmo giudicare il valore dei piaceri di qualsiasi essere in base alla sua somiglianza con noi, e dovremmo considerarci vincolati da legami di «fratellanza umana» e perciò collocare i piaceri degli esseri umani al primo posto e non soppesare nello stesso calcolo i piaceri di altri animali. In un lungo articolo Mill gli rispose con graffiante arguzia e logica implacabile, controbattendo su una serie di questioni, tra cui la seguente.

Mill insiste sul fatto che le percezioni di somiglianza sono contingenti e altamente manipolabili. Nel Sud degli Stati Uniti – osserva – i piaceri e i dolori degli uomini di colore vengono considerati totalmente inequiparabili a quelli degli uomini bianchi. Cinque secoli addietro si riteneva che i piaceri e i dolori dei servi della gleba non fossero in alcun modo paragonabili a quelli della nobiltà feudale. Secondo Whewell nell'uno e nell'altro caso sarebbe giusto che il gruppo dominante si rifiutasse di far rientrare nello stesso calcolo i piaceri e i dolori del gruppo subordinato. Ma queste opinioni sono «superstizioni dell'egoismo»[27]. Per Mill, al contrario, dobbiamo sempre chiederci:

> Una volta ammesso che una certa pratica causa più dolore agli animali di quanto dia piacere agli uomini, questa pratica è morale o immorale? E se, esattamente nella misura in cui risalgono dall'abisso dell'egoismo, gli esseri umani non risponderanno con una sola voce «immorale», allora si condanni in eterno la moralità del principio di utilità[28].

Il principio espresso da Mill è vago, e nel passo citato non ci dice come egli rimodellerebbe il calcolo di Bentham in modo da includere le proprie intuizioni relativamente al problema delle differenze qualitative e della fondamentale soglia dei diritti e della giustizia, oltreché sul tema delle preferenze adattive e sulla spinosa questione di come si aggregano i piaceri. Dobbiamo rimediare noi a queste sue lacune: non è un compito impossibile. La proposta positiva da me avanzata nel capitolo V avrà uno spirito fortemente milliano.

Su un punto importante, tuttavia, dobbiamo discostarci da Mill. Al posto della radicale democratizzazione del piacere

[27] *Ibidem*, vol. X, p. 223.
[28] *Ibidem*.

operata da Bentham, Mill reintroduce la ben nota distinzione vittoriana tra «piaceri superiori» e «piaceri inferiori». Peggio ancora, la illustra ricorrendo a un animale come esempio: il «maiale soddisfatto». Il puritanesimo residuale di Mill in materia di piacere corporeo non è certo utile per farci un'idea esatta della nostra parentela con gli altri animali e per giungere a un corretto e sincero riconoscimento di tale parentela. Mill avrebbe potuto conservare le distinzioni qualitative senza tornare alla gerarchia convenzionale, dicendo semplicemente, con Aristotele, che ogni attività è accompagnata da un suo distinto, specifico piacere.

Si potrebbe affermare, quindi, che il mio approccio delle capacità enuncerà ciò che Mill avrebbe detto a proposito degli animali se fosse stato meno gravato dalla *pruderie* e dal senso di vergogna vittoriani!

Oltre il calcolo di Bentham

Gli utilitaristi erano, e sono, degli eroi etici. Vedevano e sentivano ciò che gli altri si rifiutavano di vedere e sentire, e non avevano solo compassione – che potrebbe essere iniqua –, ma anche una determinazione di principio a trattare nello stesso modo tutte le creature senzienti. Le carenze dell'utilitarismo dovrebbero indurci a mirare a un approccio che condivida l'enfasi coraggiosamente posta da Bentham sulla sofferenza come legame comune fra tutti gli animali e sulla senzienza come saliente linea di demarcazione, in natura, tra creature che possono essere trattate in modo giusto o ingiusto: ma al contempo questo approccio deve andare oltre Bentham e prestare attenzione all'intera forma di vita di ogni tipo di animale e ai molteplici e differenti aspetti della fioritura e della privazione sperimentate dagli animali. A tal fine sarà significativa la critica rivolta da Mill a Bentham, che io in gran parte condivido: l'importanza della dignità di ogni essere, l'importanza delle attività così come degli stati e la necessità di riconoscere una pluralità irriducibile di valori fondamentali. A Mill, tuttavia, mancava lo zelo radicale di Bentham nel riabilitare il corpo e i piaceri a esso correlati. Per questo motivo, oltre a Mill dobbiamo tenere a mente anche Bentham quando proviamo a compiere dei progressi.

Il mio approccio sarà simile a quello utilitarista, in quanto attribuisce pari peso agli interessi di tutti gli esseri senzienti e ritiene che la senzienza costituisca un confine imprescindibile. Ma nonostante il dolore sia molto importante, e porre fine al dolore gratuito sia un obiettivo urgente, gli animali sono degli agenti, e le loro vite presentano altri aspetti rilevanti: dignità, capacità sociale, curiosità, gioco, pianificazione e libertà di movimento, tra gli altri. Per comprendere al meglio il loro benessere occorre ragionare in termini di opportunità di scelta delle attività, non solo di stati di soddisfazione. Impariamo quindi dagli utilitaristi, ma andiamo oltre.

Capitolo quarto

L'approccio kantiano di Christine Korsgaard

Kant, dignità e fini

Ho rigettato gli approcci che mettono gli esseri umani su un piedistallo e giudicano gli animali degni della nostra considerazione solo a patto che ci assomiglino. Ho anche respinto la declinazione dell'utilitarismo proposta da Bentham, invocando una concezione che rispetti la dignità di ogni creatura senziente e che valorizzi gli animali come agenti, non solo come contenitori di soddisfazione. Passiamo ora a un terzo approccio teorico molto più vicino al mio e che per molti aspetti si sovrappone a esso: l'approccio di Christine Korsgaard, basato sul pensiero di Kant, e in particolare sull'idea che le creature (per Kant solo gli esseri umani, per Korsgaard tutti gli animali senzienti) vadano trattate come fini, non semplicemente come mezzi per i nostri fini. *Fellow Creatures* è l'opera filosofica sui diritti degli animali più significativa degli ultimi anni, e vale la pena di leggerla anche solo per la sua intrinseca qualità. Ma è anche importante capire per quale motivo l'approccio di Korsgaard, seppur notevole, non riesca a rendere piena giustizia all'agire autonomo degli animali e alla complessità della loro vita.

Immanuel Kant (1724-1804) era un contemporaneo di Bentham, e al pari di quest'ultimo fu un importante architetto dell'Illuminismo liberale. Entrambi volevano accordare più spazio alla scelta umana individuale e meno all'autorità arbitraria all'interno della società. Entrambi, opponendosi al dominio autoritario della religione e dei costumi, miravano a politiche pubbliche che rendessero unicamente conto alla ragione umana. Entrambi erano coraggiosi internazionalisti, fautori della cooperazione tra le nazioni e detrattori del

colonialismo. Entrambi si opponevano alla schiavitù e alla tratta degli schiavi[1].

Malgrado ciò, dissentivano su molte questioni fondamentali. Bentham riteneva che il piacere e il dolore fossero gli unici fatti normativi rilevanti; Kant non attribuiva alcun valore morale al piacere in quanto tale, e poneva invece l'accento sulla dignità della capacità umana di compiere scelte etiche[2]. Proprio a causa di questa fondamentale divergenza di vedute, i due erano in disaccordo anche nelle loro conclusioni pratiche. Mentre Bentham sosteneva che spesso le norme sessuali erano un modo per subordinare gruppi impotenti – ad esempio le donne e le persone che desideravano avere relazioni omosessuali – e teorizzava che tutti hanno il diritto di trovare il piacere nel modo che preferiscono, Kant sembra aver nutrito poco o nessun interesse per la parità delle donne, oltre ad abbracciare una concezione fortemente convenzionale riguardo alle condotte sessuali improprie (arrivando a sostenere che la masturbazione è peggio dello stupro!). Kant disprezzava nella maniera più assoluta il piacere e il desiderio. Mentre Bentham era profondamente consapevole delle sofferenze subite dagli animali per mano dell'essere umano e considerava anche questo un tipo di «tirannia» inaccettabile, Kant pensava che gli animali, sprovvisti della capacità di scelta etica, fossero del tutto privi di dignità, e ne concludeva che noi umani possiamo disporne «ad arbitrio»[3].

Grazie alla sua generosa preoccupazione per la sofferenza e al suo smascheramento scettico di tutte le forme di dominio, Bentham corregge, per così dire, alcuni dei peggiori difetti di Kant (anche se probabilmente non lo lesse). Tuttavia le cose non sono così semplici, perché potremmo dire la stessa cosa anche in direzione contraria. Mentre Bentham, ossessivamente concentrato sull'aggregazione, non ha il senso dell'inviolabilità e della dignità della singola creatura, Kant situa questa dignità al centro stesso della sua filosofia morale (solo in riferimento

[1] Kant talvolta propone deplorevoli osservazioni razziste, che sono state giustamente criticate.

[2] Kant lesse gli stoici (in latino, poiché non conosceva il greco) e fu ovviamente influenzato da loro. Bentham non prestava molta attenzione alla storia della filosofia, e Mill lo accusò di non aver saputo «trarre luce da altre menti».

[3] Kant [1968; trad. it. 1970, 547].

agli esseri umani), affermando che commettere un torto nella sua forma elementare significa trattare un essere umano come un semplice mezzo anziché come un fine. Sia Bentham che Kant sembrano insegnarci qualcosa che – se riusciamo a evitare gli errori di entrambi – possiamo applicare alla vita e alle sofferenze degli animali[4].

In questo capitolo sosterrò che chi ama gli animali ha molto da imparare da una riflessione sulla filosofia di Kant, ma che occorre riflettere criticamente su quello che un approccio kantiano ha da offrirci. Le mie argomentazioni muoveranno dal lavoro di Christine Korsgaard, una delle più illustri interpreti ed eredi di Kant, nonché una delle più interessanti filosofe contemporanee. Korsgaard è anche un'amante degli animali, nonché una delle migliori pensatrici in materia di sé animale e di diritti degli animali. Sebbene sia consapevole che lo stesso Kant abbia poco rispetto per gli animali, da tempo ritiene che il punto di vista etico di Kant contenga materiale utile per costruire una teoria dei diritti degli animali. Le posizioni di Korsgaard si trovano esplicitate in due importanti pubblicazioni: le sue *Tanner Lectures* del 2004, intitolate *Fellow Creatures: Kantian Ethics and Our Duties to Animals*[5], e il suo libro del 2018 *Fellow Creatures: Our Obligations to the Other Animals*[6]. A livello argomentativo – come suggerisce la somiglianza tra i titoli – le due opere sono assai vicine, anche se il libro sviluppa molto più estesamente le intuizioni presenti nel testo della conferenza. Ciò nonostante sono riscontrabili delle differenze significative, che giustificano una trattazione sequenziale.

Pur non essendo d'accordo con tutto ciò che è contenuto nel libro di Korsgaard del 2018, lo considero un rilevante traguardo filosofico, e invito tutti a leggerlo, in quanto io qui mi occuperò solo di alcuni dei numerosi e importanti temi in esso trattati.

Korsgaard è una kantiana, ma ha imparato molto anche da Aristotele (la sua tesi di dottorato ad Harvard verteva sia

[4] Mill, appassionato di filosofia tedesca, probabilmente conosceva gli scritti di Kant, e sembra evitare gli errori di entrambi: si vedano anche i capitoli III e V.

[5] Korsgaard [2004].

[6] Korsgaard [2018b].

su Kant che su Aristotele[7]). Aristotele – di cui dirò molto di più quando descriverò il mio punto di vista – era fortemente interessato alle comunanze tra gli esseri umani e gli altri animali, e sosteneva che tutti gli animali si muovono verso i propri obiettivi utilizzando facoltà cognitive (percezione, immaginazione e desiderio) e forme di desiderio ed emozione, nell'intento di conservare la loro vita caratteristica. Korsgaard considera importanti queste osservazioni. Da Aristotele trae l'idea che ogni genere di creatura senziente (esseri umani compresi) lotti per raggiungere i suoi fini e vivere in accordo con il tipo di funzionamento proprio di ciascuna specie. Queste sono considerazioni assenti in Kant[8], di cui Korsgaard si serve per aprire, nell'etica inflessibilmente antropocentrica del filosofo, uno spiraglio che consenta a un amante degli animali di rendere giustizia a loro e ai loro sforzi. Ma allora perché attenersi a Kant? Perché predica la dignità inviolabile della creatura individuale, un'intuizione mai esplicitata da Aristotele.

Sono d'accordo con Korsgaard che un buon approccio alla giustizia animale necessiti sia di un elemento aristotelico, sia di un elemento kantiano. In Aristotele è assente la nozione di «dignità» e anche l'idea che ciascuno venga trattato come un fine in sé. Abbiamo bisogno di queste idee. Korsgaard e io coniughiamo gli elementi aristotelici e kantiani in modi significativamente diversi, ma arriviamo a molte conclusioni uguali. Questo capitolo quindi da un lato si propone di analizzare una concezione rivale e dall'altro intende essere un preludio all'approccio che io prediligo.

Kant sul trattamento degli animali

Per Kant la caratteristica fondamentale di noi esseri umani è la capacità di ragionare e scegliere eticamente, nonché di vincolarci a leggi di nostra stessa creazione. Questa capacità gli sembrava di valore inestimabile, mentre altre capacità animali non avevano alcun valore. Nella conclusione della sua *Critica della ragion pratica* Kant fa questa famosa osservazione: «Due cose riempiono l'animo di ammirazione e di venerazione sempre nuove e crescenti, quanto più sovente ed a lungo si riflette sopra di esse: *il cielo stellato sopra di me e la legge morale dentro di me*»[9]. Il nostro rispetto e la nostra venerazione nei confronti di questa capacità sono per lui il punto di partenza fondamentale dell'etica.

Kant pensava che esistessero altri esseri moralmente razionali: ad esempio gli angeli. Ma nel nostro mondo quotidiano gli umani sono soli. Al pari degli stoici egli negava che gli animali partecipassero in qualche misura della capacità di legislazione morale: per lui erano solo creature dell'istinto e del desiderio prive, in sé, di qualsiasi valore morale. Grazie alla nostra capacità di autolegislazione (di cui siamo gli unici detentori in questo mondo), siamo «del tutto diversi, per rango e dignità, dalle *cose*, quali sono gli animali privi di ragione di cui si può disporre ad arbitrio»[10].

Kant enuncia le conseguenze normative della dignità umana nelle quattro formulazioni del suo famoso «imperativo categorico»[11], che viene contrapposto a quello «ipotetico». Un imperativo ipotetico ti dice di compiere l'azione A se vuoi ottenere B: è condizionato dal tuo obiettivo precedente. Un imperativo categorico è vincolante in tutte le situazioni e indipendentemente da ciò che vuoi o senti. Possiamo definire l'imperativo categorico come un modo per sottoporre a verifica il principio dell'azione che una persona si accinge a compiere, per vedere se supera la prova etica. Incarna quindi il tipo di legge che dovremmo darci quando ci prepariamo ad agire?

Malgrado molto sia stato scritto sulle diverse formulazioni dell'imperativo categorico kantiano, gran parte di questa produzione è irrilevante per i nostri scopi presenti. Sono completamente d'accordo con Korsgaard sul fatto che l'idea centrale di Kant sia meglio esplicitata nella seconda formulazione, ovvero quella dell'umanità o del fine in sé[12]: «Agisci in modo da trattare l'umanità, sia nella tua persona sia in quella di ogni altro, sempre anche come fine e mai semplicemente

[7] Korsgaard [1981]. John Rawls era il presidente della commissione di laurea e io la correlatrice della sua tesi.

[8] Kant non mostra una conoscenza dettagliata di Aristotele, e i suoi sommari riferimenti mancano di accuratezza.

[9] Kant [1900 ss., 5.161; 1952; trad. it. 1970, 313].

[10] Kant [1968; trad. it. 1970, 547].

[11] Kant [1911].

[12] Korsgaard [1996a].

come mezzo»[13]. L'idea chiave, quindi, è quella di trattare una creatura non (o non solo) come uno strumento dei propri fini o un oggetto dei propri scopi, ma sempre come un essere i cui interessi contano intrinsecamente, proprio perché conta intrinsecamente la creatura cui appartengono. Ovviamente si può usare una creatura sia come mezzo che come fine; ad esempio assumere un lavoratore per fargli svolgere delle mansioni e al tempo stesso trattarlo con rispetto e sincera premura. Il kantiano asserisce che qualsiasi uso strumentale di una creatura debba avvenire in obbedienza all'idea fondamentale che essa vada apprezzata per sé stessa e rispettata nella sua volontà di perseguire fini propri. È un'idea, questa, che le leggi e le costituzioni di tutto il mondo introducono nell'assetto delle nazioni allo scopo di circoscrivere ciò che le maggioranze possono o non possono fare.

Kant illustra questa formula (come le altre) con quattro esempi. Il più chiaro è quello della promessa ingannevole: fare una promessa ingannevole per ricavarne un guadagno personale equivale ovviamente a trattare un'altra persona come un mezzo, per cui l'imperativo categorico pone il veto a tale condotta. L'esistenza dell'inganno dimostra che non si rispetta a sufficienza la persona in questione come artefice di una scelta. Da questo caso si evince che per trattare l'umanità come un fine non bisogna sfruttare gli altri con la coercizione o la frode.

Ma Kant ritiene che abbiamo anche dei doveri verso noi stessi. Tramite un altro esempio, infatti, sostiene che le persone che vivono per il piacere, non sviluppando i propri talenti e trattando le proprie facoltà morali come mezzi di godimento, mostrano anche una mancanza di rispetto per queste ultime. Non è del tutto chiaro se Kant abbia ragione. Forse in un caso estremo il perseguimento del piacere da parte di una persona può distruggere completamente la sua capacità di scelta, e questo caso estremo potrebbe essere obiettabile. Ma spesso tali argomentazioni vengono usate come paravento per nascondere il proprio puritanesimo, e Kant non è immune da tale obiezione.

Ricorrendo a un altro esempio, Kant sostiene che le persone in condizioni di agiatezza che non fanno nulla per aiutare i

[13] Kant [1900 ss., 429].

bisognosi li trattano, in effetti, solo come mezzi, dal momento che loro stesse accetterebbero volentieri di essere aiutate se fossero bisognose. È un'idea interessante, ma che andrebbe sviluppata molto più ampiamente di quanto non faccia Kant. A volte può capitare che le persone agiate usino altri individui meno abbienti, sfruttandoli come servitori dei propri interessi anziché rispettarli come fini. Ma ci vuole cautela a enunciare le condizioni entro cui questa critica sarebbe giustificata[14].

Un altro modo di vedere i fattori in gioco in riferimento al rispetto dell'umanità è pensare a come sarebbe il mondo se facessimo del nostro principio una legge universale. Questa formula della legge universale – la prima enunciazione dell'imperativo categorico di Kant – è, nelle intenzioni del filosofo tedesco, strettamente collegata alla formula dell'umanità e ci offre un altro modo di comprenderla. Kant ritiene che una tipologia centrale di errore morale consista nel fare di noi stessi un caso speciale, concedendoci esenzioni dalle regole che imponiamo agli altri. L'universalizzazione del nostro principio svela l'autoregolamentazione implicita in tale condotta, aiutandoci a vederne il soggiacente sfruttamento. Il falso promittente non vuole che tutti siano in grado di fare false promesse, poiché in tal caso l'istituzione del promettere cesserebbe di esistere, e però lo stesso promittente vi fa affidamento per promuovere sé stesso a spese degli altri. Kant ritiene anche che il pigro edonista non possa desiderare un mondo in cui tutti sono pigri e vivano unicamente per soddisfare i propri piaceri, poiché nessuno farebbe le cose essenziali per rendere il mondo stabile e degno di viverci. In breve, è un parassita che vive alle spese delle fatiche altrui. La persona che non vuole aiutare gli altri, ancora una volta, non potrebbe mai volere un mondo fatto così, perché nessuno la aiuterebbe se fosse lei ad avere bisogno di aiuto. Ancora una volta, quindi, sfrutta gli altri.

L'idea di base di Kant, dunque, è quella di rispettare ogni essere umano come una creatura dotata di valore intrinseco e autonomia, artefice di scelte come noi, e di non subordinare i suoi fini ai nostri. Vediamo ora come questo principio potrebbe funzionare se applicato ai nostri rapporti con gli altri animali.

[14] Il quarto esempio di Kant, il divieto di suicidio, è stato oggetto di controversia tra i kantiani, e alcuni di essi molto illustri hanno invocato l'idea kantiana di autonomia per argomentare a favore del suicidio assistito.

Se noi umani dovessimo sottoporre a verifica i principi delle azioni che compiamo nei confronti degli altri animali nella prospettiva di condividere il mondo della natura con loro, passerebbe ben poco al vaglio dell'imperativo categorico. Gli esseri umani pensano che sia giusto imprigionare i maiali nelle gabbie di gestazione, ma inorridirebbero se gli venissero portati via i figli e se questi fossero costretti a una forma di reclusione dolorosa e degradante[15]. Gli esseri umani trovano che sia giusto commettere atti di aggressione dolorosa e spesso letale contro gli animali, ma non tollerano che gli esseri umani vengano aggrediti da altri animali. Noi solitamente non riteniamo importante aiutare gli animali che sono in difficoltà, eppure facciamo affidamento sugli animali affinché ci forniscano ciò di cui abbiamo bisogno senza nemmeno chiedere il loro consenso. E non riflettiamo sul fatto che uno dei doveri che abbiamo verso noi stessi potrebbe essere proprio quello di sviluppare la nostra capacità di meraviglia e di venerazione nei confronti della vita degli animali. Perlopiù tendiamo a usare gli altri animali come cose, come mezzi, e non vogliamo nemmeno cercare di cambiare sotto questo profilo. L'imperativo categorico sembra quindi ricco di risorse critiche riguardo al trattamento che attualmente riserviamo agli animali, sempre che gli animali vengano inclusi nella nostra deliberazione.

Kant, d'altra parte, non pensa nulla di tutto ciò, perché ha già tracciato una netta linea di demarcazione tra creature della legge etica autodeterminata e creature dell'istinto, stabilendo senza ulteriori indugi che queste ultime non meritano alcuna considerazione etica. Nel saggio intitolato *Inizio congetturale della storia degli uomini* egli definisce come stadio cruciale del progresso umano quello in cui la ragione umana solleva «interamente l'uomo al di sopra della comunità animale». Gli esseri umani si rendono conto di essere «davvero il *fine della natura*». A quel punto il loro rapporto con gli animali si trasforma: l'essere umano «non [li] considerò più come suoi compagni nella creazione, ma come mezzi e strumenti lasciati al suo volere per il raggiungimento degli scopi che preferiva»[16].

[15] Di certo è quanto oggi sta accadendo ai figli degli immigrati, ma la cosa ha suscitato un diffuso sdegno.

[16] Kant [1995, 108]. Si veda Korsgaard [2018b, 99], che cita un brano più lungo, al quale si è ispirata per il titolo del suo libro.

Sorprendentemente, tuttavia, Kant proibisce che gli animali vengano trattati con crudeltà: non perché essi siano dei fini in sé, ma per una ragione molto diversa. Adottando una concezione tipicamente settecentesca, egli sostiene che il trattamento crudele nei confronti degli animali renda gli esseri umani insensibili e più inclini a essere crudeli verso il prossimo. Una famosa illustrazione di questa visione è *The Four Stages of Cruelty* (I quattro stadi della crudeltà), una serie di incisioni realizzate nel 1751 dall'artista William Hogarth: il protagonista, Tom Nero, viene inizialmente raffigurato nelle vesti di un ragazzino che tortura un cane, poi, diventato adulto, lo vediamo bastonare un cavallo, e dopo ancora darsi alla rapina e al brutale omicidio di una donna. Infine viene giustiziato per impiccagione, e il suo corpo sezionato da alcuni studenti di medicina. Kant, riferendosi a queste incisioni nelle sue *Lezioni di etica*, afferma che dovrebbero costituire un'importante lezione per i bambini[17].

Per Kant queste leggi psicologiche erano sufficienti per dichiarare inammissibile la crudeltà, che a suo giudizio comprendeva molti degli atti proibiti dallo stesso Bentham: la caccia e la pesca ricreative, o pratiche cruente come i combattimenti di cani contro un orso (*bear-baiting*) e tra galli. Kant ritiene che gli animali possiamo sì ucciderli (e presumibilmente mangiarli), ma senza causare loro dolore. Possiamo sì farli lavorare, ma non dobbiamo sottoporli a sforzi eccessivi. E non dobbiamo compiere esperimenti medici su di essi in nome della «mera speculazione» quando potremmo imparare ciò che vogliamo sapere in altri modi. Kant critica anche la pratica di uccidere gli animali troppo vecchi perché ormai inutili[18]. Più in generale afferma che gli animali ci ispirano molti sentimenti utili e meritevoli di essere rafforzati – la compassione, la gratitudine e l'amore, ad esempio – *perché ci aiutano a comportarci bene con gli esseri umani*[19]. Nulla di tutto ciò, d'altra parte, avviene nell'interesse degli animali. Essi vengono infatti usati come

[17] Sembra esserci una chiara correlazione fra il trattamento crudele degli animali e il cattivo comportamento nei confronti degli esseri umani, ma è difficile dire se la relazione sia causale o se siano due aspetti correlati di una psicologia distorta.

[18] Si veda Korsgaard [2018b, 99-101], che cita le *Lezioni di etica* di Kant.

[19] *Ibidem*, 100-101.

mezzi per l'autoperfezionamento morale dell'essere umano. Questi doveri non li dobbiamo agli animali, ma a noi stessi.

Come sostiene Korsgaard, la posizione di Kant è ondivaga. Egli vuole che vediamo negli animali delle creature sotto molti aspetti simili a noi e che proviamo nei loro confronti una serie di sentimenti genuini: ci chiede di amarli, non solo di trattarli come se li amassimo. Ma allora, se amiamo gli animali, non vogliamo forse trattarli bene nel loro interesse, e non in nome del nostro? Come dice l'autrice: «C'è sicuramente qualche tensione tra l'amare una creatura nel suo interesse e il considerare questo amore un modo per "preservare una disposizione naturale che è molto utile alla moralità nelle nostre relazioni con le altre persone"»[20].

Korsgaard è convinta che un kantiano possa – e debba – fare di meglio.

La prima concezione kantiana dei diritti degli animali in Christine Korsgaard

Per Korsgaard, come per Kant, noi umani siamo le uniche creature che possono essere obbligate ad *avere* dei doveri in virtù del fatto che possediamo la capacità di riflessione e di scelta etica. Secondo Korsgaard, tuttavia, questo non implica che siamo le uniche creature che possono essere *oggetto* di doveri, ovverosia delle creature a cui pertengono doveri. Kant teorizza che i due modi in cui qualcosa può essere fine a sé stesso identificano la stessa classe di esseri, cioè tutti e solo gli esseri umani. Korsgaard sottolinea che un essere può essere un fine in sé nel primo senso: un gatto, ad esempio, può essere una creatura che siamo obbligati a trattare con rispetto sebbene non possieda quella capacità di legislazione etica che Korsgaard reputa necessaria in quanto si tratta di un fine nel secondo senso, quello di legiferare eticamente, appunto[21].

Korsgaard – come me – concepisce la natura animale non nell'accezione kantiana bensì aristotelica: considera infatti gli animali, nonché la natura animale degli esseri umani, alla stregua di sistemi autosufficienti che perseguono un bene e

[20] *Ibidem*, 103, dove ancora si citano le *Lezioni di etica* di Kant.
[21] Korsgaard dedica *Fellow Creatures* ai suoi gatti.

contano di per sé stessi. La studiosa conduce un'accurata disamina del modo in cui gli animali possono, in questo senso, essere considerati intelligenti, poiché dotati di una percezione di sé e di un'immagine del proprio bene, e dunque di interessi la cui realizzazione è per loro importante. Anche noi umani siamo così – sostiene –, e se siamo onesti ci accorgeremo che le nostre vite in questo senso non differiscono da quelle degli altri animali. A suo avviso, però, continua a sussistere una scissione: noi umani abbiamo un'altra parte separata, quella che compie la riflessione e la scelta etica. Quindi, come vedremo, la sua visione in realtà non coincide con la mia: io credo che tutte le nostre capacità facciano parte della nostra natura animale.

Quando un essere umano sceglie e «legifera», lo fa – secondo Kant e Korsgaard – in virtù di una capacità morale che nessun altro animale possiede. Questo non significa che tutta la legislazione umana *abbia di mira* e *riguardi* soltanto la volontà autonoma. Gran parte dell'etica, infatti, ha a che fare con gli interessi e gli scopi caratteristici delle capacità che Korsgaard ritiene appartengano alla nostra natura animale: pensiamo eticamente a come soddisfare i nostri bisogni corporei, i nostri desideri e altri progetti. Quando legiferiamo riguardo al (legittimo) soddisfacimento dei nostri bisogni e desideri animali, è semplicemente sintomo di incoerenza e malafede – sostiene Korsgaard – non includere nel dominio di queste leggi gli altri esseri (cani, gatti e così via) che come noi hanno tali bisogni e desideri. Così come una massima non può superare il test di Kant se isola un gruppo di esseri umani o un singolo in virtù di un trattamento speciale e se tralascia altri esseri umani che si trovano in una situazione simile, allo stesso modo non può realmente superare il test di Kant – nel senso in cui lo interpreta Korsgaard – se elimina la parte animale della vita umana dalla vita animale dei nostri simili. Jane è obbligata a prendere provvedimenti per proteggere la salute del corpo, ma pecca di incoerenza se non prende provvedimenti per proteggere la salute del suo cane, del suo gatto e degli altri animali che hanno progetti animali.

La concezione che Korsgaard ha dei doveri verso gli animali coniuga due elementi che ogni concezione adeguata parrebbe dover combinare: ovvero, una parte kantiana e una aristotelica. Postula che gli animali vadano trattati come fini

in sé, come esseri i cui fini sono importanti di per sé, non solo come strumenti di scopi umani. Inoltre, la vita degli animali, compresa la nostra, viene concepita come un sistema ricco e autosufficiente che coinvolge complesse varietà di intelligenza. Fin qui tutto bene, se non fosse che la scissione tra natura animale e natura razionale desta qualche preoccupazione.

Ho lasciato per ultima la parte che costituisce il nucleo della concezione di Korsgaard. Siamo noi umani – afferma la studiosa – i creatori di valore. Il valore non esiste nel mondo per essere scoperto o visto; nasce attraverso il lavoro delle nostre volontà autonome. I nostri fini non sono buoni in sé; sono buoni solo in relazione ai nostri interessi. Ci interessiamo a una cosa «per conferirle una sorta di valore», rendendola degna di essere scelta. Questo, a sua volta, significa che stiamo accordando valore a noi stessi, ivi inclusa la nostra natura animale, non solo quella razionale. Gli animali contano per la loro parentela con (la natura animale di) una creatura che conta, e quella creatura conta perché ha conferito valore a sé stessa.

Io trovo che questa sia una concezione troppo tortuosa. Ciò che sembra meraviglioso nella vita di un animale – di un gatto, poniamo – è il suo perseguire attivamente dei fini. Quindi la nostra meraviglia e il nostro stupore di fronte a questa creatura sono ben diversi dalla nostra reazione davanti al Grand Canyon o all'oceano Pacifico: è una reazione al valore o alla dignità di un essere attivo che si sforza di raggiungere il proprio bene. In quanto esseri attivi e senzienti che perseguono un sistema di obiettivi, in questo loro perseguimento gli animali possono essere impediti dall'interferenza umana. La qualità attiva e il tendere verso un obiettivo insiti nel loro agire suggeriscono che gli animali non sono solo oggetti di meraviglia, ma anche soggetti di giustizia; esporrò questa idea in maniera più approfondita nei capitoli V e VI.

La meraviglia ci suggerisce che gli animali contano direttamente, in sé, non per via di una qualche somiglianza che intrattengono con noi. La meraviglia ci spinge all'esterno verso il gatto, non all'interno verso noi stessi. Korsgaard non fa esattamente derivare il valore degli animali da quello degli esseri umani. Lo scenario che prospetta, piuttosto, è che quando attribuiamo valore a noi stessi, lo attribuiamo ai membri di una specie di un genere, sicché, una volta fatto ciò, saremmo

in malafede se negassimo che i membri di altre specie di quel genere, nella misura in cui sono simili, possiedano quello stesso valore che orienta l'azione. Tuttavia sembra ancora esserci una strana tortuosità in questo percorso verso il valore animale. È solo perché noi stessi abbiamo una natura animale simile e conferiamo valore a tale natura che siamo tenuti per coerenza a conferire valore anche alla vita degli animali. Se avessimo una natura del tutto diversa, ad esempio quella di un androide, non avremmo motivo di dare valore alla vita degli animali. E, a quanto mi risulta, gli esseri razionali riconosciuti da Kant come non animali (Dio, gli angeli) non hanno motivo di dare valore alla vita degli animali.

Questo mi pare un errore: gli animali sono importanti per ciò che *essi* sono, non per la loro parentela con noi. Anche se non dovesse esistere una tale parentela, sarebbero comunque importanti per ciò che sono, e i loro sforzi meriterebbero sostegno. Per Korsgaard, in altre parole, è effettivamente un caso che gli animali contino: il caso vuole che noi siamo più o meno come loro. Io invece penso che il valore delle vite degli animali debba provenire dall'interno di queste stesse vite. Il valore si manifesta nel mondo in molti modi differenti, e ogni specie distinta ha valore per la specie che è, non per la sua somiglianza con noi[22].

In breve: Korsgaard evita la maggior parte degli errori in cui incorre l'approccio «così simili a noi», ma in definitiva aderisce a una versione di esso: il valore degli animali deriva dalla somiglianza con l'umanità.

Questa è la mia prima obiezione a Korsgaard. Passiamo ora alla scissione tra razionale e animale. Korsgaard sostiene in modo molto convincente la necessità di riconoscere negli animali vari tipi di consapevolezza; anche quelli che non superano il test dello specchio sono ritenuti in possesso di un punto di vista sul mondo e di fini che per loro sono importanti. Tutto ciò sembra giusto. Così, mentre ci si sarebbe potuti aspettare che una visione kantiana tracciasse una linea di demarcazione troppo netta tra l'umano e l'animale, fino a un certo punto questo non sembra essere vero per la visione di Korsgaard. Gli obiettivi del coniglio – scrive – sono gli unici pertinenti

[22] La studiosa obietterebbe che mi sto già basando troppo sulle intuizioni, come accusa gli aristotelici di fare in Korsgaard [1996b].

per il coniglio. Ma in ultima analisi essa traccia una linea di demarcazione troppo netta.

Afferma infatti che gli esseri umani sono gli unici animali veramente morali, gli unici che hanno a tutti gli effetti la capacità di interporre una distanza tra sé e i propri fini, di esaminarli e di valutare se adottarli. Tuttavia, a proposito dei bambini e delle persone con disabilità mentali, afferma che anche loro sono esseri razionali in senso etico, solo che ragionano male. A questo punto non vedo come Korsgaard possa evitare di estendere almeno una parte di questa razionalità etica a molti o alla maggior parte degli animali. Poiché è un problema ricorrente nel suo libro, nel prossimo paragrafo formulerò compiutamente la mia obiezione, sostenendo che la nostra natura morale è in realtà una parte della nostra natura animale, non qualcosa di separato da essa.

In breve, Korsgaard ha spinto Kant al limite, dando un'immagine estremamente sensibile e accattivante di come lui e Aristotele possano collaborare, ma non è davvero possibile, senza distaccarsi da Kant in maniera più radicale, riconoscere come le nostre capacità morali siano esse stesse capacità animali, parte integrante di una natura animale. Il capitolo II ci ha rammentato che qualsiasi concezione che non ammetta questo aspetto è in pericolo dal punto di vista etico, in quanto rischia di portare all'autoscissione e all'autodisprezzo (due caratteristiche fin troppo spesso collegate al disprezzo per le donne, per le persone con disabilità e per tutto ciò che ci ricorda troppo il lato animale di noi stessi). Korsgaard, pur scansando saggiamente questo pericolo ovunque esso si manifesti, non riesce a sbarazzarsene del tutto; rimane infatti in agguato, insito com'è nell'idea che, essendo dotati di moralità, siamo in qualche modo al di sopra del mondo della natura.

«Fellow Creatures»: ulteriori sviluppi della concezione kantiana

Fellow Creatures è un libro importante, che avanza argomentazioni eloquenti sulla maggior parte delle questioni che stanno a cuore agli amanti degli animali. E che lancia una sfida esaltante a chi non è ancora un amante degli animali ma vuole semplicemente seguire una catena di ragionamenti per vedere dove portano. Qui focalizzerò la mia attenzione esclusivamente sulla linea argomentativa principale di Korsgaard, e formulerò alcune critiche. Nel capitolo V, invece, esponendo la mia visione, mi limiterò a riprendere da Korsgaard un'argomentazione sul diritto e sul fondamento dei diritti che lei sviluppa in due saggi a parte.

Korsgaard non si aspetta che i suoi lettori abbiano familiarità con i dettagli delle posizioni da lei precedentemente espresse nelle *Tanner Lectures*. Di conseguenza si limita a sviluppare il suo punto di vista senza evidenziare in quali aspetti esso si sia evoluto. Il lettore è lasciato libero di scoprirlo per conto proprio, e siccome le differenze sono spesso sottili, le descriverò con grande cautela.

Nel libro Korsgaard sviluppa in modo molto più completo quello che ho chiamato il lato «aristotelico» della sua concezione, e vi si richiama in modo più sostanziale. Tutti gli animali, umani e non umani – sostiene –, sono sistemi funzionali che attraverso i loro sforzi tendono verso un bene che è loro proprio, che è intrinseco alla loro forma di vita. Tutti gli animali sono fatti di materia fragile, ma si rigenerano sempre e cercano anche di riprodurre la loro specie. E tutti gli animali sono percettori, dotati cioè della capacità di rappresentare il mondo a sé stessi. La loro percezione, inoltre, è valutativa, per cui, identificando alcune cose come buone e altre come dannose per sé, sono attratti da certe cose mentre altre le evitano. Tutto ciò, scrive l'autrice, non è solo un fatto che riguarda gli animali, ma rientra nel concetto stesso di «animale» (distinto da quello di «roccia», di «dio immortale» e anche di «pianta»).

Tutti gli animali, quindi, vogliono attribuire valore ai fini verso i quali tendono mediante i loro sforzi. Un coniglio dà valore al cibo, alla libertà dai pericoli e alle opportunità riproduttive che rientrano nel suo stile di vita. Gli esseri umani cercano erroneamente di classificare i fini delle diverse creature in modo assoluto, volendo così dimostrare che i fini verso cui tendono alcune creature attraverso i loro sforzi sono più importanti di altri (Korsgaard allude alla *scala naturae* e ad altre prospettive simili). Ma questa non è una posizione coerente: tutto il valore, tutta l'importanza sono tali *per* qualcuno. Non c'è un punto a partire dal quale possiamo chiederci coerentemente quali creature siano più importanti: tutto il valore è «vincolato». Per un coniglio gli obiettivi degli esseri umani non hanno alcuna importanza:

tutto ciò che conta si riassume nel suo insieme di obiettivi e fini. Alla morte il coniglio perderà il mondo intero. È una verità necessaria che, per una creatura che funziona in questo modo, la vita è un bene.

Tutti gli animali hanno anche la morte e la senescenza connaturate nella loro forma di vita, ma non nello stesso identico modo: non mirano a queste cose, queste cose non fanno parte del loro bene[23].

E se pensiamo di essere le uniche creature ad avere una coscienza, o un sé, ci sbagliamo: tutti gli animali sperimentano gli effetti del mondo sulla propria condizione[24]. Tutti gli animali si collocano relazionalmente nel mondo. E gli animali hanno vari modi di sperimentare sé stessi in relazione al mondo, soprattutto attraverso il dolore e la percezione sensoriale. Avere un sé animale implica proprio questa consapevolezza e questo punto di vista sul mondo.

Tutto ciò – osserva Korsgaard – noi lo possiamo comprendere utilizzando il punto di vista dell'empatia. Il fatto che usiamo così raramente l'empatia, preferendo pensare che gli animali siano delle bestie brute e insensibili, equivale a un difetto di percezione etica e a una sorta di più generale errore morale nella vita umana.

> È una tentazione perpetua, soprattutto per le persone che conducono una vita sicura e privilegiata, covare il pensiero che quanti sono meno fortunati di noi siano anche esseri più semplici ai quali probabilmente una disgrazia non importa tanto, o tanto intensamente, quanto a noi se fossimo noi stessi a esserne colpiti[25].

Quando perseguiamo i nostri fini trattiamo noi stessi come fini a sé stanti: non vogliamo essere usati come strumenti per gli scopi di altre persone, e ci opponiamo a tale eventualità. Ma ciò vale per qualsiasi animale, e d'altronde questo modo di valorizzare i nostri fini non è altro che il nostro modo di essere animali[26]. Tutti gli animali conferiscono un valore assoluto ai loro fini. Secondo Korsgaard questo è sufficiente a farci concludere che gli animali sono fini in sé

[23] Korsgaard [2018b, 27].
[24] *Ibidem*, 31.
[25] *Ibidem*, 14.
[26] *Ibidem*, 145.

secondo l'accezione kantiana, il che significa che ciascuno di essi ha una dignità, non solo un prezzo che lo ridurrebbe a mera proprietà. Trattare gli animali alla stregua di mezzi e nient'altro che mezzi viola questa dignità[27]. Trattare un animale come fine significa valorizzare ciò che è bene per lui in relazione a quella creatura, non in funzione del nostro bene o di qualche valore assoluto indipendente[28]. Possiamo capire, se ci proviamo, cosa è bene per un coniglio; e trattare un coniglio come fine significa valorizzare quelle cose (vita, cibo, sicurezza) per quel coniglio perché sono importanti per il coniglio. Così come il diritto che ogni essere umano ha di perseguire i propri fini è limitato dai diritti di ogni altro essere umano, allo stesso modo il nostro diritto di perseguire i nostri fini è limitato (o dovrebbe esserlo) dalla nostra comprensione empatica del bene degli altri animali. In breve, la pretesa degli altri animali di essere fini in sé ha in definitiva lo stesso fondamento della nostra pretesa, lo stesso fondamento di tutta la moralità: la natura autoaffermativa della vita stessa[29]. Un'ulteriore ragione per tenere gli animali vicini a noi è che ci fanno bene; ci ricordano, infatti, «la cosa più importante che condividiamo con loro: la pura gioia e il terrore dell'esistenza cosciente»[30].

Tutto ciò sembra pacifico, e sottolineando questi fatti (aristotelici), Korsgaard migliora in modo significativo l'argomentazione che aveva avanzato nelle *Tanner Lectures*. Qui sembrava infatti sostenere che dovremmo valorizzare gli animali perché percepiamo che sono simili a noi, una posizione che ho contestato. Nel libro si afferma in maniera assai più chiara che la percezione della similarità tra noi e gli altri animali è solo euristica, e ci aiuta a capire quale sorta di creature essi siano, più che a gettare luce sul fondamento su cui si basano le loro pretese nei nostri confronti. Queste, e viceversa le nostre pretese nei loro confronti, hanno esattamente la stessa fonte. Tale concezione non sembra più prestare il fianco alla mia obiezione che se fossimo stati diversi, per esempio dei robot, non avremmo avuto motivo di preoccuparci degli altri

[27] *Ibidem*, 77.
[28] *Ibidem*, 139.
[29] *Ibidem*, 146.
[30] *Ibidem*, 237.

animali. Le nostre ragioni morali sarebbero le stesse: poiché gli animali perseguono un bene e gli conferiscono valore, per questa sola ragione dovremmo trattarli come fini in sé. Sarebbe solo più difficile, per noi, pervenire a una comprensione empatica della loro vita. Fin qui Korsgaard e io siamo completamente d'accordo.

Una grande differenza emerge però allorché lei, nel libro come nella sua serie di conferenze, afferma che tutto il valore è una creazione umana. «Là fuori» non esiste un mondo da scoprire. Quindi quando valorizziamo le vite degli animali è perché conferiamo valore a quelle vite, così come lo conferiamo alle nostre. Le motivazioni che Korsgaard adduce a sostegno della sua visione sono di tipo kantiano: la nostra ragione ha una portata limitata e non ci autorizza ad avanzare pretese che vadano al di là dei limiti della nostra esperienza. Nel capitolo V formulerò una replica esauriente su questo punto: in estrema sintesi, sono dell'idea che la controversa posizione metafisica di Korsgaard non sia necessaria ai fini della tesi da lei stessa avanzata sul valore delle vite animali, e sia anzi inappropriata se ciò che perseguiamo è la creazione di buoni principi politici che possano unire persone con concezioni religiose e metafisiche differenti. Se, come credo, entrambe miriamo alla formulazione di principi politici, allora dobbiamo sforzarci di costruire una visione politico-giuridica che possa in ultima analisi essere accettata da persone con concezioni metafisiche e secolari diverse riguardo alle fonti ultime del valore. Ciò significa che non dobbiamo tentare di giustificare una visione etica a trecentosessanta gradi, esplicitando il nostro pensiero riguardo a tutte le questioni ultime della metafisica. Approfondirò questo punto nel capitolo V. Korsgaard non dice mai se intende creare una base per i principi politici e le leggi, ma a quanto pare è proprio quello che fa, perché non si limita a creare una sua visione etico-metafisica: in definitiva vuole ottenere delle buone leggi. Non dovrebbe quindi includere elementi metafisici divisivi, non necessari per sostenere i diritti degli animali. Qui dissento fortemente da Korsgaard, ed è un'ulteriore obiezione che muovo al suo – seppur modificato – progetto.

Istinto, cultura, scelta: contro la dicotomia kantiana

Ho mosso due obiezioni all'iniziale concezione di Korsgaard in tema di diritti degli animali. La prima obiezione – che l'autrice apprezzasse gli animali solo per una loro accidentale somiglianza con noi – è caduta in virtù dell'acuta analisi da lei condotta nel libro. La seconda obiezione, invece, rimane. In merito alle capacità morali Korsgaard continua infatti a tracciare una linea di demarcazione molto netta tra gli esseri umani e tutti gli altri animali. In pratica il mondo – scrive – arriva agli animali come qualcosa di già interpretato: gli oggetti appaiono all'animale come da rifuggire, da perseguire e così via. All'origine di queste demarcazioni c'è l'istinto ereditario. Gli animali sono molto intelligenti, e l'intelligenza permette loro di imparare dall'esperienza, aumentando la gamma e le possibilità di successo dell'istinto. Ma sono ancora vincolati ai loro istinti, e tutte le loro «scelte» sono dettate da essi: non sono, insomma, vere e proprie scelte. Per questo motivo – conclude Korsgaard – gli animali non potranno mai essere più che «cittadini passivi». Con ciò sembra voler dire che non potranno mai prendere parte a quel tipo di reciprocità etica che è essenziale per compiere delle buone scelte politiche. Possiamo capire quale sia il loro bene e tenerne conto. Ma gli animali non possono modificare la propria visione di ciò che per loro è bene, né scegliere di inibire comportamenti inappropriati, e nemmeno avviare alcun tipo di dialogo sulle norme. Tutto questo costituirebbe, secondo Korsgaard, una parte essenziale della cittadinanza attiva.

Altra cosa è la razionalità (morale): essa rappresenta la capacità di analizzare i motivi delle nostre azioni, di «chiedersi se le potenziali ragioni delle nostre convinzioni e delle nostre azioni sono buone, e di regolare le nostre convinzioni e le nostre azioni in base alle risposte che otteniamo»[31]. L'intelligenza guarda verso l'esterno, al mondo e alle sue connessioni. La razionalità, per contro, guarda verso l'interno, al funzionamento della nostra mente, e si pone domande normative sulle connessioni che trova[32]. Questa capacità di

[31] *Ibidem*, 43.
[32] *Ibidem*, 40.

autogoverno normativo – sottolinea l'autrice – è qualcosa che manca completamente negli altri animali. Le loro azioni istintive non sono sempre meccaniche, e pur potendo essere flessibili sono governate da una percezione teleologica. Noi umani, al contrario, verifichiamo e valutiamo le nostre ragioni. Credendo che le nostre azioni abbiano la loro fonte in noi stessi, valutiamo noi stessi. Anche il concetto che abbiamo di noi stessi è normativo o valutativo[33].

Korsgaard ammette che nella vita degli animali paiano esistere emozioni autovalutative quali l'orgoglio e la vergogna, ma le giudica delle approssimazioni, dei pallidi surrogati, rifiutandosi di accettare che altri animali valutino sé stessi (però ammette che si tratta di una questione empirica)[34]. Rileva inoltre due ulteriori differenze. Gli esseri umani – scrive – concepiscono la propria specie e la propria vita come facenti parte, più in generale, della vita del genere umano[35]. E possono chiedersi come appaia il mondo a un altro centro del sé, sia che esso appartenga alla stessa specie o a una specie diversa[36]. Nessun altro animale – rimarca – è in grado di farlo: gli animali guardano il mondo sempre dal punto di vista dei propri interessi.

Ancora una volta, laddove Korsgaard vede una netta divisione binaria io credo che in realtà esista un *continuum*. Quando un cane salva eroicamente un bambino che sta annegando; quando un'elefantessa mette a repentaglio o sacrifica la propria vita per tentare di salvare un cucciolo finito su un binario ferroviario[37]; quando dei cani randagi distribuiscono carne a quelli che non sono in grado di tenere il passo del branco[38]; ebbene, in tutti questi casi gli animali stanno compiendo un atto di altruismo e stanno trattando le altre creature come fini (per fare questo solitamente inibiscono i loro desideri

[33] *Ibidem*, 48.
[34] *Ibidem*, 47.
[35] *Ibidem*, 48-50.
[36] *Ibidem*, 50.
[37] In India la morte degli elefanti sui binari della ferrovia, dove i treni raramente rispettano i limiti di velocità, è un evento purtroppo frequente, come dimostra una ricerca superficiale su Internet, e il gruppo di femmine adulte di solito cerca di proteggere i piccoli per impedire che si facciano male, anche con costi letali per sé stesse. Si veda de Waal [1996], che discute dell'autosacrificio degli elefanti.
[38] Scena a cui ho assistito durante un safari in Botswana nel 2012.

egoistici)[39]. Grazie al lavoro pionieristico di Frans de Waal sono ormai noti i numerosi comportamenti altruistici di scimpanzé, gorilla e bonobo[40]. E tutte o quasi le persone che vivono con uno o più cani possono testimoniare con quanta sensibilità essi reagiscono all'angoscia dei compagni umani o con quanta disponibilità corrono dei rischi per sé stessi andando in aiuto a un essere umano o, talvolta, a un altro animale.

Senza dubbio questo comportamento ha le sue basi nell'istinto, ma a tale proposito occorre fare due considerazioni. In primo luogo anche il nostro comportamento morale si basa sulla nostra dotazione istintuale evolutiva: la tendenza ereditaria ad assistere gli altri ha aiutato gli esseri umani a sopravvivere e fiorire. In secondo luogo, tanto gli esseri umani quanto gli altri animali necessitano di ricevere un insegnamento per sviluppare i loro istinti in modo appropriato. Coloro che vivono con gli animali vedono chiaramente affiorare questo elemento culturale insito nel comportamento animale: i cani non adeguatamente addestrati si comportano senza regole e si può persino insegnare loro a essere pericolosamente aggressivi (come quando i pitbull, potenzialmente affettuosi e cooperativi, vengono invece addestrati ad attaccare). I cani ben addestrati interiorizzano le norme relative alla loro condotta.

Lo stesso vale per molti animali selvatici. Gli scienziati hanno osservato che quando alcune comunità di elefanti vengono assalite dai bracconieri – cosicché i piccoli rimangono senza un gruppo materno che li allevi – si verificano comportamenti senza regole e che potremmo definire patologici: esito prevedibile di una mancanza di amorevolezza e di insegnamenti adeguati. Purtroppo si assiste al medesimo fenomeno anche in altre specie: ad esempio le orche strappate dal branco per essere usate a scopo di intrattenimento nei parchi acquatici (si veda a questo proposito il cap. X). Oggi inoltre sappiamo che i primati che hanno subito abusi da piccoli diventano a loro volta abusanti, proprio come gli esseri umani. Gli esperimenti condotti con esemplari di macachi rhesus dal primatologo Dario Maestripieri prevedono lo scambio di piccoli: a una scimmia madre violenta viene dato da crescere il figlio di una madre amorevole, alla quale a sua volta viene dato il figlio della madre

[39] Si vedano de Waal [1996; 2006].
[40] Si vedano de Waal [1989; 1996; 2006].

violenta. L'esperimento dimostra in modo inequivocabile che il comportamento segue l'ambiente, non i geni: la madre violenta rende il figlio adottivo abusante, mentre la brava madre alleva un bravo figlio[41].

La misura in cui il comportamento degli animali è determinato dalla cultura, più che dall'istinto, sarà di volta in volta diversa nelle varie specie. È una questione su cui abbiamo ancora molto da imparare. Ma il ruolo della cultura si sta rivelando più significativo di quanto pensassimo, praticamente ovunque. Quanto alla questione «geni/cultura», in un'indagine particolarmente rigorosa condotta su un ampio gruppo di mammiferi, i biologi Hal Whitehead e Luke Rendell hanno dimostrato in modo definitivo che molti aspetti della vita delle balene e dei delfini sono plasmati dall'insegnamento all'interno del gruppo, più che dall'istinto[42]. Un'altra eccellente analisi del binomio natura-cultura si legge in *Animali non umani. Famiglia, bellezza e pace nelle culture animali* di Carl Safina[43]. L'autore non è un ricercatore, ma ha una profonda conoscenza della letteratura scientifica sull'argomento e accompagna i ricercatori durante il loro lavoro sul campo. Studiando tre specie – balenottere, pappagalli ara e scimpanzé – Safina mostra quanto sia rilevante il ruolo che l'apprendimento sociale gioca in tutte e tre. Tutte hanno meccanismi sociali per insegnare ai giovani membri norme appropriate, sviluppando così le dotazioni istintuali in una direzione che promuova il benessere del gruppo e dell'individuo. E non è forse questo l'obiettivo che ogni bravo genitore si pone?

Logicamente la domanda successiva sarà: «E chi ci crediamo di essere?». Non siamo angeli o alieni provenienti da un pianeta con una razionalità speciale. Siamo in parte creature dell'istinto, quindi anche noi dobbiamo imparare a inibire i comportamenti inappropriati e ad apprendere quelli prosociali. Quando ciò non avviene, assistiamo a eccessi e narcisismi di vario tipo. Quindi la differenza, se c'è, sembra essere di grado più che di tipo. Pochi esseri umani sono kantiani perfetti: è questo il senso dell'etica altamente aspirazionale di Kant. L'insegnamento sociale umano è estremamente variabile e produce

[41] Maestripieri e Mateo [2009].
[42] Whitehead e Rendell [2015].
[43] Safina [2020].

una grande quantità di disfunzioni sociali. Come riconosce la stessa Korsgaard in una replica a de Waal, quando le cose vanno male possono andare molto, molto male: gli esseri umani sono capaci di distorsioni e perversioni sconosciute al resto del mondo animale[44].

A volte gli animali ci danno lezioni di etica, specialmente mostrando una capacità di amore e dedizione incondizionata, laddove troppo spesso l'amore umano è corrotto dall'egocentrismo. Nella vita di tutti i giorni si incontrano spesso esempi di questo tipo, ma consideriamo qui un caso fittizio basato sulle osservazioni dirette dell'autore: l'amore del cane Rollo per Effi nel romanzo tragico di Theodor Fontane *Effi Briest* (1895). Effi – che all'età di sedici anni viene fatta sposare dai genitori con un uomo quarantenne perbene ma austero, privo di interessi e di amici – ha una relazione extraconiugale che ben presto tronca, credendo che il suo matrimonio possa migliorare. Ed effettivamente migliora, con la nascita di una figlia e la decisione del marito di trasferirsi a Berlino per offrire a Effi più svaghi e amicizie. Ma dopo otto anni di vita felice, il marito scopre il vecchio adulterio. Pur amandola e pur avendola in cuor suo perdonata, si sente costretto dai codici sociali a ripudiarla e a evitarla, nonché a battersi in duello con l'amante (che uccide). Anche i genitori di lei si sentono costretti a evitarla. Negli ultimi giorni di vita di Effi – prima che, gravemente malata, muoia – solo il cane terranova Rollo si prende cura di lei, rinunciando al cibo e al piacere. Solo lui la piange accanto alla tomba. Il padre confida alla madre la sua impressione che forse gli animali sappiano qualcosa di importante che l'umanità non conosce: il romanzo si conclude con questo interrogativo. Ciò che Rollo ignorava erano le convenzioni sociali repressive che bollavano Effi con l'etichetta di «donna disonorata». Ciò che conosceva era l'amore: un punto su cui Fontane ritorna spesso, da attento osservatore degli animali qual era.

Quanto all'affermazione di Korsgaard secondo cui gli animali non sono in grado di vedere il mondo da un punto di vista diverso dal loro, ebbene, questa capacità di pensiero prospettico è una prerogativa di molte specie, tra cui i cani, numerosi primati, gli elefanti, i delfini, svariati uccelli e, con

[44] Korsgaard [2006].

ogni probabilità, molti altri animali, come vedremo nel capitolo VI. La primatologa Barbara Smuts descrive il modo in cui il suo cane, Safi, era così in sintonia con gli stati d'animo della sua compagna umana da aver compreso la sua grave e imminente depressione prima ancora che la stessa Barbara ne fosse consapevole. La preoccupazione di Safi mostrava a Barbara che c'era qualcosa di cui preoccuparsi. Non è un evento insolito quando le persone trattano gli animali con rispetto e intimità[45]. Inoltre, il fatto che non comprendiamo i linguaggi con cui gli altri animali comunicano i loro pensieri (su questo aspetto si veda il cap. VI) non deve farci ritenere che non abbiano pensieri. Un giorno forse avremo una migliore comprensione di questi sistemi di comunicazione. Nel frattempo, dovremmo (come suggerisce la stessa Korsgaard) usare l'empatia e immaginare come potrebbe apparire il mondo a un animale che stiamo cercando di capire.

Korsgaard sostiene che gli altri animali non sono in grado di considerarsi membri di una specie e che anche questo è un grave limite etico. Ebbene, la prima domanda da porsi è se la profonda consapevolezza della propria appartenenza alla specie umana e la tendenza a definirsi, in termini di destino, del «genere umano» siano una virtù o un vizio. Io tendo a pensare che siano più un vizio che una virtù, e che troppo spesso siano un modo per prendere le distanze dagli altri esseri senzienti. Ritengo che sarebbe una buona cosa se gli esseri umani pensassero, invece, al progetto condiviso di abitare questo globo con giustizia e bontà. Ma anche il senso di appartenenza alla specie non è appannaggio esclusivo dell'essere umano. Gli elefanti si addolorano quando vedono ossa di elefante, persino quando le ossa non sono collegate al loro gruppo. Molto probabilmente, con l'aumentare delle nostre conoscenze, troveremo vari altri esempi di questo tipo.

Cosa significa tutto ciò per il tipo di cittadinanza che gli animali possono esercitare? Per prima cosa dobbiamo ammettere che tutti gli animali avanzano richieste. Essi ci danno delle indicazioni su ciò di cui necessita il loro fiorire, sempre che siamo abbastanza attenti da decifrarle. Già questa, per me, è una caratteristica in virtù della quale bisognerebbe considerare gli animali come cittadini attivi piuttosto che «passivi». Ma

[45] Si vedano Smuts [2001] e de Waal [2019].

la maggior parte degli animali mostra di possedere anche la capacità di imparare a conformare il proprio comportamento alle norme: una capacità di cruciale importanza al fine di creare una società multispecie condivisa. I modi in cui questo aspetto inciderà sulle leggi e sulle regole varieranno notevolmente a seconda della specie (ne tratto in modo più dettagliato nei capitoli dedicati agli animali che vivono con l'uomo e a quelli selvatici). Quello che non ci si può aspettare dagli animali è che partecipino alle procedure parlamentari, alla stesura delle leggi, alle votazioni, che intentino cause legali e così via. Se si crede che la cittadinanza consista in ciò, allora si dubiterà che gli animali siano cittadini attivi. Ma trovo che questa sia una concezione troppo angusta: la cittadinanza consiste nel prendere parte, in qualche modo, alla costruzione delle condizioni che governano la nostra esistenza condivisa su questo pianeta, e gli animali ne sono pienamente capaci, anche se avranno bisogno di surrogati umani per redigere al posto loro gli statuti, per intentare le cause e così via.

L'intera impresa di Kant comporta il tentativo di elevare l'umanità al di sopra del regno animale. Kant ci pone allo stesso livello degli angeli, o meglio ci rappresenta come angeli caduti. Quindi non c'è verso che lo stesso Kant accetti l'idea che le nostre capacità morali siano parte integrante della nostra natura animale, e cioè che noi siamo – per quanto talvolta possiamo essere buoni e profondi – niente di più o di meno glorioso che una sorta di animali unici nel loro genere. Korsgaard si trova in una posizione scomoda: incapace di concordare con Kant sul fatto che le altre creature non siano dei fini in sé e dotate di valore, ma d'altronde incapace di rinunciare all'idea kantiana che ci sia qualcosa di veramente singolare, e di singolarmente meraviglioso, nelle nostre capacità, qualcosa che ci distingue dal resto della natura, pur non elevandoci al di sopra di essa. La posizione di Korsgaard non sarebbe scomoda se lei semplicemente dicesse: questa è la forma di vita umana, e in qualche misura è diversa dalle altre forme di vita. Tutte le vite sono meravigliose a modo loro. Ma è chiaro che Korsgaard vuole avanzare pretese più ampie a sostegno della razionalità morale umana, e in tal senso rimane kantiana, anche se per argomentare a favore dei diritti degli animali non ha bisogno di queste pretese, che confondono il lettore, avvicinandola pericolosamente alle opinioni che ho respinto nel capitolo II.

Per me la strada giusta da percorrere consiste nel vedere queste capacità per quello che sono: un tipo speciale e meraviglioso di natura animale, uno dei tanti meravigliosi tipi di natura animale, tutti diversi in una miriade di modi differenti. E invece di vedere la moralità come qualcosa che ci distingue dai nostri simili, dovremmo vederla come un filo che ci connette a loro. La consapevolezza di questa comunanza dovrebbe alimentare la nostra curiosità e rafforzare la nostra comprensione.

Le posizioni di Korsgaard e le mie presentano molte somiglianze, e la sua concezione è sufficiente per dare fondamento a una profonda premura etico-politica nei confronti degli altri animali. Le sue conclusioni pratiche coincidono per moltissimi versi con le mie. E nel prossimo capitolo vedremo che una parte della concezione kantiana può essere felicemente incorporata nel mio approccio delle capacità: un resoconto affascinante della base dei diritti degli animali e della funzione della legge.

Se i lettori rimangono più attaccati alla tesi della straordinarietà umana (*non* della superiorità, che Korsgaard ripudia) di quanto non faccia io, quella di Korsgaard potrebbe essere una prospettiva attraente a cui aggrapparsi, perché fa molti passi avanti rispetto sia all'approccio «così simili a noi», sia alla concezione utilitaristica (ma forse non è superiore alla declinazione datane da Mill). Tuttavia il lettore che fosse tentato di aggrapparsi alla visione di Korsgaard dovrebbe ricordare che essa ha lo svantaggio di avanzare grandi – e direi non necessarie – pretese metafisiche. Questa è una discrepanza con il pensiero di Korsgaard che ho già rilevato e che approfondirò quando articolerò il mio punto di vista. Se i lettori del capitolo V sono d'accordo con me sul fatto che tali pretese mal si adattano alla definizione di principi politici condivisi, avranno un'ulteriore ragione per rigettare la concezione di Korsgaard.

Le argomentazioni kantiane di Korsgaard hanno gettato luce sul concetto di «rispetto della dignità» di un'altra creatura, un concetto che mi pare fortemente carente nell'utilitarismo. È su questo fronte che le persone che hanno a cuore gli animali possono imparare molto da Kant. Dal mio punto di vista, però, le argomentazioni di Korsgaard dividono comunque gli animali umani dal mondo della natura in un modo che risulta non necessario per la maggior parte del progetto etico-politico abbracciato dalla stessa Korsgaard. Le

nostre posizioni convergono laddove accettiamo l'intuizione profonda che gli animali sono dei fini. E io credo che nell'enunciazione dei principi politici lei potrebbe attenuare le sue pretese circa la straordinarietà morale dell'essere umano. A quel punto la sua e la mia concezione si sovrapporrebbero quasi del tutto. Ma è giunta l'ora di passare all'approccio delle capacità.

Capitolo quinto

L'approccio delle capacità: forme di vita e rispetto delle creature che le vivono

Cosa sono effettivamente in grado di fare e di essere le persone? Questa domanda fondamentale è il punto di partenza del mio approccio, l'approccio delle capacità (AC).

Questo approccio afferma che una società è anche solo minimamente giusta a patto che assicuri a ogni singolo cittadino una soglia minima di una lista di capacità centrali, definite *libertà sostanziali*, ovvero opportunità di scelta e di azione in ambiti della vita che le persone in generale hanno motivo di valorizzare. Le capacità sono titolarità di base, equiparabili a un elenco di diritti fondamentali. Ma l'approccio delle capacità sottolinea che l'obiettivo non è semplicemente quello di mettere su carta paroloni altisonanti, bensì di rendere le persone realmente in grado, se lo desiderano, di scegliere quell'attività. Perciò esso pone l'accento sull'*emancipazione materiale* più di molti approcci basati sui diritti. Come questi ultimi, tuttavia, lascia spazio alla libertà individuale: chi ha tutte le opportunità o le titolarità di base indicate nell'elenco delle capacità non è tenuto a metterle in pratica. La scelta di agire è lasciata al singolo individuo.

Nonostante sia una teoria della giustizia politica e utilizzi un linguaggio teorico, l'AC mira ad avvicinarsi agli sforzi reali delle persone, considerando i cittadini alla stregua di esseri attivi che lottano per avere una vita fiorente di cui siano artefici loro stessi.

In sostanza, quindi, l'AC consiste nel dare alle creature impegnate in questo sforzo la possibilità di fiorire. Per il teorico delle capacità, ciò non significa solo evitare il dolore, ma anche disporre di una serie di opportunità positive, che incontreremo più avanti nella lista delle capacità: poter godere di buona salute, proteggere la propria integrità fisica, sviluppare e beneficiare dell'uso dei propri sensi e della propria

immaginazione, poter pianificare una vita, avere una varietà di interazioni sociali, giocare e provare piacere, avere relazioni con altre specie e con il mondo della natura, nonché controllare, in maniera attiva, il proprio ambiente. Questa enfasi sulla fioritura e su una pluralità di opportunità fondamentali è ciò che rende l'AC la base ideale per una teoria della giustizia animale, oltre che umana.

Secondo questa teoria – come secondo la concezione kantiana di Korsgaard – ogni singola creatura ha una dignità che la legge e la politica devono rispettare, trattando l'individuo come un fine e non come un semplice mezzo. A differenza della teoria di Korsgaard, tuttavia, l'AC non considera i poteri morali dell'essere umano più cruciali, ai fini della scelta politica, di altri aspetti del vivere animale, e ritiene che tutti i poteri umani costituiscano parte integrante dell'equipaggiamento di un animale mortale e vulnerabile, che merita un trattamento equo nella vita, al pari di tutti gli animali senzienti. (La questione fondamentale di cosa sia la senzienza e di quali animali ne siano dotati verrà affrontata nel cap. VI.)

Il presente capitolo si propone di arricchire questa breve sintesi, mostrando come l'AC possa essere esteso alle questioni che riguardano la giustizia già discusse in relazione alle vite degli animali[1]. Cercherò di convincervi che l'AC è superiore agli approcci rivali nell'affrontare il tema della diversità e della complessità del mondo animale e nel fornire una solida base etica alla politica e alla legge nell'ambito della giustizia per gli animali. Poiché inizialmente l'approccio era stato elaborato in riferimento alla vita umana – come strumento teorico per l'economia dello sviluppo, oltreché come base per una disamina della giustizia minima e dei diritti costituzionali –, prenderò le mosse dal retroterra umano, per poi mostrare qual è il contributo dell'AC quando riflettiamo sulla giustizia per tutti gli animali senzienti, e come debba essere rimodellato per adattarsi a questo compito.

[1] Ho già esteso l'AC agli animali in Nussbaum [2006; trad. it. 2007, cap. VI]. L'approccio di questo capitolo (e dei capitoli successivi) è simile, ma molto più dettagliato.

L'approccio delle capacità nel mondo umano

Da molti anni lavoro con un gruppo internazionale di economisti e filosofi per perfezionare e promuovere l'AC[2]. L'artefice originario dell'AC è l'economista e filosofo premio Nobel Amartya Sen, un cittadino indiano che vive e insegna negli Stati Uniti. Nel 1985 ho iniziato a collaborare con lui, salvo infine modificarne l'approccio, orientandolo in una direzione in qualche modo diversa[3]. Un'organizzazione internazionale – la Human Development and Capability Association[4], fondata nel 2004 – riunisce studiosi e policy maker di tutto il mondo per portare avanti le varie versioni dell'approccio attraverso incontri annuali, seminari e una rivista. Abbiamo posizioni diverse e molte discussioni; le idee di Sen, ad esempio, sono lievemente differenti dalle mie. In questo paragrafo introdurrò l'approccio in termini generali, per poi passare alla mia versione.

L'economia riguarda le vite delle persone, e l'economia dello sviluppo dovrebbe occuparsi di migliorarle. Questo è il significato della parola «sviluppo». Ma per molti anni gli approcci dominanti nelle politiche dell'economia dello sviluppo sono stati ottusi sul piano umano. Misuravano il successo di una nazione o di una regione in termini di prodotto interno lordo pro capite, senza indagare più a fondo per capire come la crescita migliori o meno la vita delle singole persone, in ambiti fondamentali per gli esseri umani. Nel 1990 il compianto Mahbub ul Haq – l'economista pakistano che ha inaugurato i *Rapporti sullo sviluppo umano*, nel contesto del Programma delle Nazioni Unite per lo sviluppo – ha scritto nel primo *report*:

> La vera ricchezza di una nazione è il suo popolo. E l'obiettivo dello sviluppo è creare un ambiente che consenta alla gente di godere

[2] L'approccio si chiama anche «approccio dello sviluppo umano» (*Human Development Approach*), ma per ovvie ragioni ho smesso di usare quest'espressione e ho provato a convincere gli altri a non usarla. Si vedano le mie osservazioni in Nussbaum [2019].

[3] Ho sviluppato la mia versione dell'AC in tre libri: Nussbaum [2000b; 2006; 2012]. L'ultimo contiene anche un'ampia bibliografia di pubblicazioni pertinenti sia di Sen che mie sull'argomento. Poiché si occupa del lavoro di molti teorici, non solo del mio, uso il sottotitolo «sviluppo umano», per quanto io non lo trovi entusiasmante.

[4] Si veda il sito web della Human Development and Capability Association: https://hd-ca.org.

di una vita lunga, sana e creativa. Nel perseguire la ricchezza materiale e finanziaria troppo spesso ci si dimentica di questa verità tanto semplice quanto potente[5].

Cosa c'è di sbagliato nel misurare il progresso di una nazione in base alla media del PIL di una popolazione? Certo, a parità di altre condizioni è bene promuovere la crescita. Ma la cifra del PIL è una media. Non ci dice nulla sulla distribuzione, e potrebbe nascondere grandi disuguaglianze nelle basilari opportunità di vita tra individui e gruppi. Ogni persona ha una sola vita da vivere, e chi ha avuto una vita piena di impedimenti e privazioni verosimilmente non proverà alcuna consolazione nel sentirsi dire che la sua nazione (o il suo stato) se la passa mediamente bene. In tutto il mondo gli esseri umani – al pari degli altri animali – si sforzano di vivere, e di vivere bene, per raggiungere una vita all'altezza della loro innata dignità umana. Ciascuno è un individuo, e ciascuno dovrebbe essere considerato come un fine, non solo come un mezzo per i fini degli altri (qui l'AC converge con Kant).

L'approccio del PIL trascura anche la pluralità e l'eterogeneità qualitativa delle diverse parti della vita umana. La salute, l'integrità fisica, l'istruzione, l'accesso alla partecipazione politica, il tempo libero, le relazioni di rispetto e di non umiliazione: questi e altri elementi della vita sono tutti importanti, e una maggiore quantità di uno di essi non compensa l'assenza di un altro. Le persone si sforzano di avere una vita plurale e diversificata, ed è necessario che i governi prestino attenzione ai diversi fini che le persone hanno motivo di valorizzare, fini non riducibili a una singola unità di misura. La crescita a volte migliora tutti questi elementi di cruciale importanza, ma non sempre e non in modo uniforme.

Compiendo un passo avanti in termini di adeguatezza incontriamo un altro approccio economico allo sviluppo: quello basato sull'utilitarismo economico. Di norma, esso aspira a massimizzare la soddisfazione delle preferenze delle persone (di solito la soddisfazione media, anziché quella totale). Questo approccio ha quattro difetti, se lo confrontiamo con gli sforzi concreti delle persone, che enuncerò brevemente, visto che li abbiamo già incontrati nel capitolo III.

[5] Ul Haq [1990].

In primo luogo, al pari dell'approccio del PIL, quello basato sull'utilitarismo economico calcola una media: media che, in quanto tale, trascura le disuguaglianze nella distribuzione. Quindi nazioni che tollerano enormi disuguaglianze possono ottenere punteggi alti.

In secondo luogo, sempre analogamente all'approccio del PIL, esso trascura le attività plurali che le persone si sforzano di raggiungere, trattandole come fonti di uno stato omogeneo di soddisfazione.

In terzo luogo, l'approccio utilitaristico maschera la disuguaglianza in un altro modo ancora. In condizioni di privazione le persone spesso formano delle «preferenze adattive», cioè delle preferenze adattate al basso livello che esse credono di poter raggiungere (si veda il cap. III). Una tale perniciosa dinamica può indurre le persone a sentirsi soddisfatte della subordinazione, una volta che questa diventa abituale: l'approccio utilitaristico rischia così di essere l'alleato di uno *status quo* ingiusto. Questo problema è particolarmente acuto nel caso delle donne educate a pensare che l'istruzione superiore o la partecipazione politica non siano «per» loro. Tagliate fuori da queste prerogative, possono dichiararsi soddisfatte della loro situazione. A volte – come hanno dimostrato gli studi di Sen – arrivano persino a dichiararsi soddisfatte in presenza di uno stato di salute precario o quando sono affette da malnutrizione, credendo che le donne siano naturalmente più deboli e che, «per essere donne», tutto sommato stiano abbastanza bene[6].

Infine, il calcolo utilitaristico valuta uno *stato* di piacere o di soddisfazione, e non, in ultima analisi, le attività che lo producono. Come abbiamo visto, questa svalutazione delle attività (colta da Robert Nozick nell'esperimento mentale della «macchina dell'esperienza» incontrato nel cap. III) sminuisce erroneamente il valore che il *fare* realmente qualcosa ha per le persone. Mentre la macchina dell'esperienza va a colpo sicuro, eliminando il caso, l'attività umana è piena di rovesci di fortuna e di frustrazione. Ciò nonostante, le persone desiderano impegnarsi, ottenendo soddisfazione, se ci riescono, in conseguenza di un'attività propria. Le politiche di sviluppo, spesso miopi, mirano a far sentire bene le persone piuttosto

[6] Nussbaum [2000b; trad. it. 2001, cap. II].

che a renderle autonome. Tali politiche di solito non mostrano la giusta considerazione per i poveri, che vengono trattati solo come contenitori di soddisfazione, anziché come esseri umani a pieno titolo che danno attivamente forma alla propria vita.

Nel mondo fortemente burocratizzato delle politiche di sviluppo umano è utile concentrarsi su alcune persone reali che lottano per fiorire, così da potersi chiedere cosa stiano cercando di essere e fare, e cosa impedisca loro di fiorire. In un libro precedente ho focalizzato la mia attenzione su una donna povera di nome Vasanti che avevo incontrato nel 1998 presso la Self-Employed Women's Association (SEWA) di Ahmedabad, nello stato indiano del Gujarat. Vasanti, vittima di violenza domestica, aveva lasciato il marito ed era tornata dalla famiglia d'origine; si guadagnava un piccolo reddito con alcuni lavori di cucito, dormendo sul pavimento di quello che un tempo era il negozio del padre. Dopodiché ricevette assistenza dalla SEWA: le insegnarono a leggere, la incoraggiarono a partecipare alla vita politica e le concessero un prestito per acquistare una macchina da cucire migliore, in modo da aumentare il suo reddito.

I fautori del dominante approccio allo sviluppo direbbero che Vasanti se la sta cavando bene, perché il Gujarat è uno stato ricco, con un PIL pro capite relativamente alto. Per quanto stratosferica, che cosa significa per Vasanti questa media del PIL? Non incide sulla sua vita e non risolve i suoi problemi. Da qualche parte nel Gujarat esiste una grande ricchezza derivante dagli investimenti stranieri, ricchezza che però non sfiora nemmeno Vasanti. Per lei sentirsi dire che il PIL pro capite è cresciuto notevolmente è come sentirsi dire che da qualche parte nel Gujarat c'è un bel quadro, solo che lei non può guardarlo; o una tavola imbandita con del cibo delizioso, solo che lei non può mangiarlo. Se quando l'ho incontrata stava meglio, non era merito del governo del Gujarat, ma solo del lavoro della SEWA, un'organizzazione non governativa.

Nel romanzo del 1854 *Tempi difficili*, Charles Dickens – criticando con acume l'economia dello sviluppo dell'epoca – ritrasse un'aula scolastica in cui agli studenti si insegnava l'approccio allo sviluppo economico basato sulla crescita ancora oggi prevalente. A Sissy Jupe – figlia di un circense entrata a scuola da poco tempo – viene detto di immaginare che la classe sia una nazione e che in quella nazione ci siano cinquanta

milioni in denaro sonante. «Ragazza numero venti», le dice il maestro (in linea con l'enfasi sull'aggregazione gli studenti hanno numeri anziché nomi), «non pensi che sia una nazione ricca e che tu ti trovi in una condizione di prosperità?». Sissy scoppia in lacrime e corre fuori dalla stanza. Racconta all'amica Louisa Gradgrind che non poteva rispondere alla domanda «se prima non sapevo chi aveva i soldi e se a me ne veniva una parte. Ma questo non c'entrava per niente e le cifre non lo dicevano»[7].

Dickens aveva ragione: ciò di cui abbiamo bisogno nella politica di sviluppo è un approccio che si ponga la domanda di Sissy Jupe, un approccio che definisca la realizzazione di sé in termini di opportunità di ogni persona, considerando ciascuna come un fine. Un approccio di questo tipo dovrebbe iniziare dal basso, con lo sguardo puntato sulle storie di vita e su ciò che i cambiamenti politici significano nel concreto per le persone. Sviluppare politiche che siano realmente pertinenti a un'ampia gamma di situazioni umane significa studiare molte storie come quella di Vasanti insieme ai dati economici, giuridici e scientifici, acquisendo una sensibilità allenata a diversi fattori che influiscono sulla qualità della vita umana e chiedendosi in ogni ambito: «Le persone che cosa sono (e ogni persona che cosa è) effettivamente in grado di fare e di essere?».

L'approccio delle capacità si pone questa domanda fondamentale e molto pragmatica e vi risponde. La parola «capacità» non significa «abilità». Significa una libertà reale e sostanziale, ovvero l'opportunità di scegliere di agire in uno specifico ambito della vita che si ritiene prezioso. Per entrare un po' più nel dettaglio a livello terminologico andrò ora a definire tre diversi tipi di capacità, tutti rientranti nella mia teoria. Il primo è costituito dalle *capacità basilari*: l'equipaggiamento innato delle persone che consente loro di perseguire i propri fini. Il secondo dalle *capacità interne*, che sono come le abilità: tratti sviluppati che solitamente necessitano dell'aiuto della famiglia e della società, e che, in circostanze favorevoli, sono maturi per l'attività. Saper leggere è una capacità interna[8]. Ma

[7] C. Dickens, *Tempi difficili*, Torino, Einaudi, 2014, pp. 71-72.

[8] Come discuto in Nussbaum [2012], le capacità interne corrispondono a quelle che vengono chiamate «capacità» nell'approccio del capitale umano, come ad esempio avviene nel lavoro di James Heckman [*ibidem*, appendice].

le circostanze non sempre sono propizie: molte persone hanno la capacità interna di dire la loro su questioni importanti, ma non possono farlo per paura della repressione politica. La maggior parte delle persone è capace di professare un credo e di svolgere attività religiose, ma molte persone, nel mondo, non sono nelle condizioni di esercitare la propria religione. Il terzo e più importante tipo di capacità è costituito da quelle che io chiamo le *capacità combinate*, cioè capacità interne in unione con circostanze adatte alla scelta effettiva dell'attività associata.

Nell'AC (umano) ogni individuo è un fine, il che significa che l'obiettivo della politica dovrebbe essere quello di proteggere e potenziare le capacità di ciascuno, e di non trattare nessuno come semplice mezzo per i fini degli altri. L'approccio è una teoria generale, ma è sempre applicabile a storie come quella di Vasanti, alla vita reale e agli sforzi delle persone. Nell'aggregazione dei dati (perché in qualsiasi teoria dello sviluppo bisogna in un modo o nell'altro aggregare, anche se l'aggregazione comporta sempre il rischio che gli individui vengano usati come mezzi per raggiungere un fine desiderato) si dedica un'attenzione particolare ai più svantaggiati, assicurandosi che essi siano a un livello adeguato. Ogni capacità viene considerata separatamente da tutte le altre, non usata come un mezzo per raggiungere le altre (quindi l'obiettivo non è quello di massimizzare la totalità delle capacità delle persone). Le persone possono ottenere buoni risultati in una capacità e cattivi risultati in altre. Tutti questi aspetti sono pertinenti alla questione della giustizia. L'approccio non cerca nemmeno di massimizzare le capacità all'interno di ogni area di capacità. Ambisce invece a raggiungere una *soglia* elevata ma ragionevole in ogni area.

Spesso ci sono punti di intervento particolarmente fertili, capacità con conseguenze fruttuose per altre capacità. Un buon policy maker si focalizzerà innanzitutto su di essi, allo scopo di aumentare il livello globale di capacità. Jonathan Wolff e Avner de-Shalit nel loro eccellente libro *Disadvantage*[9] li chiamano *funzionamenti fecondi*[10]. Spesso, quindi, l'istruzione è un

[9] Wolff e de-Shalit [2007].

[10] A rigore avrebbero dovuto parlare di «capacità fertili», ma l'allitterazione era troppo allettante.

potenziatore di capacità polivalenti: promuove le opportunità di impiego, la partecipazione politica, la salute, il rispetto di sé e molto altro. Il rovescio della medaglia è quello che Wolff e de-Shalit chiamano *svantaggio corrosivo*: un fallimento delle capacità che ha ricadute negative a livello globale. Nella storia di Vasanti la violenza domestica rappresentava uno svantaggio corrosivo. Comprometteva l'integrità fisica, la salute e la serenità emotiva; di conseguenza comprometteva anche le possibilità di trovare un impiego, la partecipazione politica e le interazioni con gli altri (*affiliation*). Questi concetti sono preziosi anche in rapporto alla vita degli animali (un tema su cui ritornerò). Possiamo dunque capire di quante informazioni abbiano bisogno i fruitori di questo approccio per porsi le domande giuste e formulare raccomandazioni pertinenti a livello politico e giuridico.

Ricapitolando: l'AC è una teoria normativa dello sviluppo – una teoria tesa a mostrare come migliorare le cose – che punta ad avvicinarsi agli sforzi concreti delle persone e agli ostacoli che li impediscono, considerando le persone alla stregua di esseri attivi che mirano ad avere una vita fiorente di cui loro stessi sono gli artefici.

Da una classificazione comparativa a una mappa della giustizia di base

L'AC è stato inizialmente concepito per fornire un nuovo modello mediante il quale mettere a confronto nazioni o regioni, un modello che fosse sensibile verso le persone e vicino ai problemi della vita reale. Esso, per come era stato utilizzato nei *Rapporti sullo sviluppo umano*, selezionava già alcune opportunità invece di altre, sulla base della loro importanza percepita nella vita delle persone. Ad esempio si è posto l'accento su istruzione e salute, e gli scritti di Sen hanno continuato a sottolineare l'importanza della libertà di parola e della libertà di stampa. Ma una vera e propria lista degli obiettivi più importanti non esisteva. Non che ce ne fosse bisogno: perlomeno non finché l'approccio fosse stato usato a scopo meramente comparativo.

Nel momento in cui iniziamo a chiederci che cosa una società decentemente giusta fornirà a tutti i suoi membri,

tuttavia, siamo tenuti a definirne con precisione i contenuti, in modo umile e flessibile, ma avanzando comunque pretese che vengano sancite nella costituzione di una nazione (se questa ha una costituzione scritta) o che vengano espresse sul piano giuridico in altri modi (se non ce l'ha). Ogni persona che cosa ha il *diritto* di esigere ai fini di una giustizia minima e di base?

La mia formulazione di questo modello di titolarità fondamentali si traduce in una lista di *capacità centrali* (che, nel linguaggio della teoria, sono le *capacità combinate*)[11].

1. *Vita*. Avere la possibilità di vivere fino in fondo una vita di normale durata; di non morire prematuramente, o prima che la propria vita sia limitata in modo tale da risultare indegna di essere vissuta.

2. *Salute*. Poter godere di buona salute, compresa una sana riproduzione; poter essere adeguatamente nutriti; avere un'abitazione adeguata.

3. *Integrità fisica*. Essere in grado di muoversi liberamente da un luogo all'altro; di essere protetti contro le aggressioni, comprese la violenza sessuale e quella domestica; avere la possibilità di godere del piacere sessuale e di scegliere in materia di riproduzione.

4. *Sensi, immaginazione e pensiero*. Poter usare i propri sensi, poter immaginare, pensare e ragionare, avendo la possibilità di farlo in modo «veramente umano», ossia in un modo informato e alimentato da un'istruzione adeguata, comprendente alfabetizzazione, formazione matematica e scientifica di base, pur non limitandosi a questo. Essere in grado di usare l'immaginazione e il pensiero in connessione con l'esperienza e la produzione di opere ed eventi scelti autonomamente, di natura religiosa, letteraria, musicale e così via. Poter usare la propria mente tutelati dalla garanzia della libertà di espressione rispetto al discorso sia politico che artistico, nonché da quella della libertà di culto. Poter fare esperienze piacevoli ed evitare dolori inutili.

5. *Sentimenti*. Poter provare attaccamento per cose e persone al di fuori di noi stessi; poter amare coloro che ci amano e che si prendono cura di noi, poter soffrire per la loro assenza; in generale, amare, provare dolore, desiderio, gratitudine e rabbia giustificata. Non vedere il proprio sviluppo emotivo rovinato da paure e ansie (sostenere questa capacità significa sostenere forme di associazione umana che possono rivelarsi cruciali nello sviluppo umano).

6. *Ragione pratica*. Essere in grado di formarsi una concezione di ciò che è bene e di impegnarsi in una riflessione critica sulla pianificazione della propria vita (ciò comporta la tutela della libertà di coscienza e di pratica religiosa).

7. *Appartenenza*. *a*) Poter vivere con gli altri e per gli altri, riconoscere e mostrare preoccupazione per gli altri esseri umani; impegnarsi in varie forme di interazione sociale; essere in grado di immaginare la condizione altrui (proteggere questa capacità significa proteggere le istituzioni che fondano e alimentano tali forme di appartenenza e affiliazione, nonché tutelare la libertà di parola e di associazione politica). *b*) Disporre delle basi sociali per il rispetto di sé e per non venire umiliati; poter essere trattati come persone dignitose il cui valore eguaglia quello altrui (ciò implica una tutela contro la discriminazione sulla base di razza, genere, orientamento sessuale, etnia, casta, religione, origine nazionale).

8. *Altre specie*. Essere in grado di vivere in relazione con gli animali, le piante e il mondo della natura, avendone cura.

9. *Gioco*. Poter ridere, giocare e godere di attività ricreative.

10. *Controllo sul proprio ambiente*. *a*) *Politico*. Poter partecipare in modo efficace alle scelte politiche che governano la propria vita; godere del diritto di partecipazione politica e delle garanzie di libertà di parola e di associazione. *b*) *Materiale*. Essere in grado di detenere beni (sia mobili che immobili) e godere del diritto di proprietà in modo uguale agli altri; avere il diritto di cercare lavoro alla pari degli altri; essere garantiti contro perquisizioni o arresti non autorizzati. Poter lavorare in modo degno di un essere umano, esercitando la ragione pratica e stabilendo un rapporto significativo di mutuo riconoscimento con gli altri lavoratori.

L'idea è che queste capacità possano essere ulteriormente specificate in base alle esigenze e alla situazione particolare delle varie nazioni, via via che queste elaborano una serie di parametri di giustizia minima che possono effettivamente sperare di raggiungere, se non immediatamente, almeno in

[11] Questa è la mia visione, non quella di Sen, il quale usa l'idea di capacità solo a scopo comparativo.

tempi ragionevoli. A tal fine, la costituzione di una nazione deve fornire una *soglia* per ciascuna di queste capacità, vuoi sotto forma di testo scritto vuoi attraverso un'interpretazione giudiziaria incrementale. Se la nazione non fornisce una soglia minima di ciascuna di queste capacità a ogni cittadino, allora non ha conseguito la giustizia minima, a prescindere da ciò che è in grado di fornire in altre aree. Come in tutte le liste costituzionali di titolarità fondamentali, gli elementi vengono considerati qualitativamente distinti e non sostituibili l'uno con l'altro. Così, se qualcuno si lamenta che la sua libertà di parola è compromessa, non è una buona risposta dire: «Ma guarda quanto è vasta l'istruzione che forniamo!» (effettivamente alcune nazioni danno questo genere di risposta, che è solo un esile paravento per mascherare un regime tirannico).

Per quale motivo la lista è un elenco di capacità e non di funzioni effettive? Il punto è che le persone dovrebbero essere messe nelle condizioni di agire! Sta di fatto, però, che ogni persona compie delle scelte diverse da ogni altra. Qualcuna non vorrà avvalersi di tutte le opportunità presenti nella lista. Altre non provano interesse per la religione e non partecipano ad attività religiose. Si opporrebbero strenuamente a una costituzione che imponesse a tutti di praticare una religione. Ma difficilmente si opporrebbero all'*opportunità*, perché è ciò che molti desiderano avere. Alcune persone non vogliono disporre di tempo libero e scelgono di condurre una vita da stacanoviste, dunque non vogliono essere costrette a oziare. Tuttavia riconosceranno che per la maggior parte delle persone il tempo libero è prezioso. Fare una lista delle capacità significa mostrare rispetto per l'eterogeneità delle scelte di vita di tutti e per la libertà di ciascuno di scegliere percorsi diversi. (A volte, come nel caso dell'istruzione obbligatoria per i bambini, abbiamo il diritto di imporre un'attività a causa dell'immaturità dei soggetti e in vista di una scelta matura.)

La capacità numero 8 della lista afferma che gli animali sono dei partecipanti importanti nelle relazioni con gli esseri umani, ma non li rende dei fini in sé. È un passo, questo, che all'epoca molte persone del movimento non erano pronte a compiere, e ancora oggi sono pochi quelli disposti a compiere gli ulteriori passi che nel frattempo io ho compiuto. Quindi la capacità numero 8 dovrebbe essere vista per quello che è: una misura intermedia che, all'epoca in cui ho formulato l'elenco (circa trent'anni fa), raccoglieva un ampio consenso. Possiamo e dobbiamo fare meglio!

Ma allora come facciamo a misurare le capacità? La difficoltà di questa impresa è uno dei motivi per cui l'economia dello sviluppo ha spesso preferito il criterio – inadeguato – del PIL pro capite, che almeno può essere misurato. Ma non dovremmo partire da ciò che siamo in grado di misurare adesso e farlo diventare la cosa più importante. Dovremmo, invece, partire dalle cose più importanti e poi capire come misurarle. Molti libri e molte riunioni della Human Development and Capability Association sono stati dedicati a questioni relative alla misurazione di ciascuna capacità. E le nazioni hanno escogitato dei modi per stabilire a norma di legge un sistema di misurazione, ancorché approssimativo, in molte delle aree che sembrano meno trattabili. Pensiamo alla libertà di parola e alla libertà di culto. Il modo in cui possiamo valutare quanto queste libertà vengano rispettate in una nazione consiste nell'esaminare le sfide presentate su tali basi costituzionali e nel vedere come esse si siano evolute nel corso degli anni. Gli Stati Uniti, ad esempio, nei confronti di queste libertà hanno un atteggiamento che si è modificato nel tempo e caso per caso, andando gradualmente a delimitare i confini del diritto.

Una maniera per riflettere su ciò che hanno in comune gli elementi della mia lista è considerare che tutti sembrano essere insiti nell'idea intuitiva che ci formiamo di una vita che sia *meritevole di dignità umana*. Il presupposto della lista è che tutte le persone hanno una dignità intrinseca, e ciò che vogliamo è che questa dignità venga rispettata: le persone dovrebbero ottenere ciò di cui hanno bisogno per vivere una vita meritevole della loro dignità. L'idea di dignità è vaga, e assomiglia molto all'idea di meritarsi un trattamento come fine, non come mezzo. Non possiamo darle ulteriore significato senza collegarla a una rete di principi politici. Qui, come nel movimento internazionale per i diritti umani, si rivela intuitivamente utile: se immaginiamo delle persone prive di una determinata opportunità sentiamo che la loro dignità è stata violata e che sono state usate semplicemente come mezzi[12]. Questa enfasi

[12] Si vedano Nussbaum [2012; 2008].

sulla dignità rimanda all'approccio kantiano[13]. Ma collega anche la teoria alla forma sfumata dell'utilitarismo di Mill.

Questa concezione fa di ogni persona un fine, e in tal senso è legata al liberalismo classico. Ma non si tratta di un tipo di liberalismo esclusivamente occidentale: la dignità intrinseca di ogni persona è alla base della costituzione indiana e di quella sudafricana, per citarne solo due. India e Sudafrica hanno propugnato la dignità dell'individuo mentre rovesciavano tirannie ingiuste che svilivano popoli e gruppi. Hanno detto: ognuno di noi conta, e non saremo subordinati. È una visione antimonarchica e antimperiale che si oppone altresì alle gerarchie basate sul genere e sulla razza.

Kant pensava che solo gli esseri umani avessero dignità. Mill e io (nonché Korsgaard) ci permettiamo di dissentire: tutti gli animali senzienti hanno una propria dignità che merita rispetto. Non bisognerebbe trattarli come mezzi, e la questione centrale del mio libro è ciò che questa intuizione richiede alla legge e alla politica.

Spesso le persone, grazie ai propri sforzi o a quelli di gruppi informali, possono essere in grado di raggiungere la soglia di capacità anche quando la nazione o lo stato in cui vivono hanno fatto poco o nulla per sostenere i loro sforzi. Le élite, solitamente, riescono a garantire un'assistenza sanitaria adeguata o, ad esempio, una buona istruzione, anche in assenza di un contributo pubblico. Persino Vasanti, una donna povera, se l'è cavata piuttosto bene, avendo avuto la fortuna che una delle migliori ONG femminili del mondo fosse a due passi da casa sua. Ma questo ovviamente non basta a fare della nazione o dello stato un organismo giusto. La nazione ha ignorato i bisogni del suo popolo, e le élite hanno conseguito i loro obiettivi grazie alla fortuna, mentre gli altri soffrono. Garantire le capacità per tutti è un compito del governo, e la mia lista, come una costituzione virtuale, è un elenco dei compiti fondamentali che spettano al governo. Spesso, per raggiungere i loro scopi, i governi ricorrono a organizzazioni private, ma la responsabilità finale rimane del governo: se non riesce a portare le persone al di sopra della soglia, il governo deve assumersene la colpa. Ciò non significa che le persone debbano sempre affidarsi al governo per risolvere i loro problemi; a volte, infatti, è

[13] Nussbaum [2000b; trad. it. 2001, cap. II].

semplicemente impossibile, ad esempio se il governo è corrotto o irrimediabilmente inefficiente. Significa, invece, che l'intera questione della giustizia dipende dall'esistenza di una struttura politica stabile che sia in grado, per un numero sufficiente di volte, di fornire le capacità alle persone che l'hanno scelta e che le hanno conferito i poteri di cui dispone.

Il «liberalismo politico»: un vincolo importante

I principi politici su cui è incentrata la lista delle capacità costituiscono una parte dell'insieme dei principi politici fondamentali di una nazione. Ma i principi politici devono obbedire ad alcune restrizioni per essere adeguatamente rispettosi della diversità e della libertà umane. Nel suo importante libro intitolato *Liberalismo politico* John Rawls avanza una significativa argomentazione, che condivido pienamente e che ho incorporato nel mio approccio alla giustizia nei confronti degli animali, oltreché degli esseri umani[14]. In condizioni di libertà – sostiene – le persone si affezionano a un'ampia gamma di «dottrine comprensive» che offrono istruzioni normative su come si dovrebbe vivere. Cattolicesimo, protestantesimo, marxismo, utilitarismo, buddhismo: sono solo alcune delle dottrine comprensive sul valore che esistono nella maggior parte delle società. Qualsiasi dottrina che sia compatibile con l'idea di base della giustizia – cioè, sostiene Rawls, con il proporre e l'accettare termini equi di cooperazione – va rispettata. Ma non è rispettoso imporre una dottrina complessiva della vita buona, dal punto di vista politico, a persone che hanno le loro idee e sono attaccate a esse. Persino quando una nazione non limita la libertà delle persone che la pensano diversamente – come nel caso di una nazione che ha una religione di stato ma lascia ampia libertà di credo e di pratica religiosa –, essa sta comunque affermando che la propria concezione è la migliore, e sta subordinando le altre. Ma ovviamente un insieme di principi politici deve avere un contenuto etico ben definito. Cosa si può fare, dunque?

[14] Rawls [1986] è chiaro sul fatto che il consenso per intersezione può richiedere tempo per essere conseguito, e offre un resoconto persuasivo di come nel tempo le persone possano muoversi verso di esso.

La soluzione al problema per Rawls (e io, ormai da tempo, concordo con lui) è proporre principi politici che abbiano, in primo luogo, una *portata limitata* – senza pretendere che coprano tutte le aree di interesse umano (ad esempio non parleranno della possibilità di una vita dopo la morte) – e che, in secondo luogo, siano *sottili*, espressi in un linguaggio etico neutrale e non nel linguaggio metafisico di un gruppo piuttosto che di un altro (quindi, ad esempio, il linguaggio etico della *dignità umana* sarà preferibile alla nozione settaria di *anima*[15]). Se gestiamo le cose in maniera restrittiva, i principi politici possono formare quello che Rawls chiama un «modulo», che può essere innestato sulle proprie dottrine, qualunque esse siano, da tutti i cittadini che abbracciano differenti e ragionevoli dottrine comprensive (dove per «ragionevoli» si intende disposte a proporre e accettare termini di cooperazione equi). In definitiva, auspicabilmente, i principi politici diventeranno l'oggetto di un «consenso per intersezione» tra i partigiani di tutte queste dottrine[16]. Tutto ciò può richiedere molto tempo, ma chi propugna l'AC dovrebbe essere in grado di delineare un percorso attraverso il quale persone con opinioni diverse possano in ultima analisi trovare un accordo su questi principi fondamentali.

Non tutti i sostenitori dell'AC sono d'accordo con questa restrizione, quindi è importante essere consapevoli che si tratta di una parte centrale della mia concezione, non di tutti i tipi di AC. Senza questa restrizione, una visione politica basata sull'AC non potrebbe, a mio avviso, essere sufficientemente rispettosa della differenza e della libertà umane.

Ora può essere chiarita l'obiezione a Korsgaard che avevo anticipato nel capitolo IV. Korsgaard non prende posizione sulle argomentazioni di Rawls, né in un senso né nell'altro, cosa alquanto strana per un'allieva di Rawls che conosce perfettamente il suo libro e sa quanto sia importante. Korsgaard non specifica se la sua concezione aspira a essere una concezione politica; eppure deve per forza trattarsi di una concezione

[15] Questo esempio venne fornito dal filosofo francese Jacques Maritain [1951], uno degli ideatori della *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*, che descrive come i colleghi provenienti dall'Egitto, dalla Cina e da altre nazioni e tradizioni mirassero a utilizzare un linguaggio etico grazie a cui ottenere il consenso.

[16] Si veda anche Nussbaum [2011].

politica, visto che vuole che da essa derivino conseguenze politiche pratiche e difende eloquentemente l'idea secondo cui gli animali hanno diritti che dovrebbero essere sanciti dalla legge. E siccome lei non fornisce alcuna confutazione delle assai persuasive argomentazioni di Rawls contro l'uso di una metafisica comprensiva nel definire i principi politici, sembra giusto criticarla per aver fondato il suo punto di vista su una dottrina metafisica controversa (si veda il cap. IV).

Colui che difende una dottrina politica basata sull'AC deve rigettare alcuni punti di vista metafisici, in particolare quelli che sminuiscono gli animali e pretendono che il valore delle specie sia in accordo con la *scala naturae*. Tali concezioni non potrebbero entrare a far parte del «consenso per intersezione» senza che vengano sensibilmente modificate le loro pretese. (I sostenitori di tali concezioni avrebbero ancora la libertà di esprimerle; ma poiché la costituzione della nazione va contro di esse, non potrebbero presentare le loro proposte per un voto a maggioranza semplice; dovrebbero emendare la costituzione.) Ma non c'è bisogno di decidere se abbracciare la concezione di Korsgaard – secondo cui tutto il valore è interno a un punto di vista – o se invece abbracciare (come faccio io) la concezione secondo cui gli animali hanno un valore intrinseco. Entrambe sono pienamente compatibili con i buoni principi politici che tutelano i diritti degli animali[17].

[17] Le persone interessate alle classificazioni filosofiche (e se non lo siete vi invito a saltare questa nota!) spesso si chiedono se la mia versione dell'AC sia *deontologica* o *consequenzialista*: se riconosce cioè come centrale un insieme di doveri etici, o si sforza, alla maniera dell'utilitarismo, di ottenere un buon insieme di conseguenze. Trattandosi di classificazioni scolastiche e non di sottili posizioni filosofiche, non deve sorprendere che la mia risposta a questa domanda sia complicata. C'è una forte componente deontologica nella mia prospettiva, nel senso che la promozione di ciascuna delle capacità fino al livello soglia specificato è *richiesta* a una nazione, pena il giudizio di aver fallito nella giustizia minima; e gli individui sono eticamente tenuti a cercare di raggiungere tale giustizia. Tuttavia, proprio come nella vita umana le persone si sforzano di raggiungere fini interconnessi, le capacità sono un insieme interconnesso di fini. Le persone sono creature teleologiche (orientate a dei fini), e le capacità vengono concepite come basi per gli sforzi che esse compiono verso qualsiasi modalità di vita fiorente da loro scelta. (In un certo senso, l'attività delle persone è il fine, e le capacità ne costituiscono solo le basi; ma in termini politici il fine o l'obiettivo è garantire le capacità: ciò che viene dopo è lasciato alle scelte delle persone.) Il consequenzialismo assume talvolta una forma che consiste nel promuovere

L'AC, quindi, è una dottrina parziale (non comprensiva) e politica (non comprensivamente etica). Come in Mill, è una concezione che mira a un insieme di fini plurimi e distinti, considerati non solo buoni ma altresì obbligatori per una società che ambisca a rivendicare livelli anche solo minimi di giustizia. Per queste concezioni le attività e le opportunità sono parti integranti dell'obiettivo, non mezzi per raggiungere uno stato finale, quale ad esempio la soddisfazione.

Poiché i fini della società sono plurimi, l'AC lascia spazio al conflitto. E poiché questi fini non sono solo opzionali, ma obbligatori, qualunque compromesso a cui si debba giungere in una situazione difficile non è soltanto spiacevole, ma anche, spesso, tragico: se spinge alcuni cittadini al di sotto della soglia minima di giustizia, comporta una grave violazione. La società deve quindi pensare in anticipo a quali azioni intraprendere per ridurre al minimo questi tragici conflitti. Il capitolo VIII affronterà questo tema nell'ambito – ancor più carico di conflitti – della giustizia animale.

L'approccio delle capacità come fondamento della giustizia per gli animali

Gli esseri umani sono animali senzienti e vulnerabili, e ognuno cerca di raggiungere, in mezzo a pericoli e ostacoli, una buona vita. La giustizia consiste nel promuovere l'opportunità, insita in ciascuna persona, di fiorire in linea con le proprie scelte, attraverso l'uso di leggi che glielo consentano

uno stato statico, come la soddisfazione o il piacere. Ho criticato questo tipo di consequenzialismo. Esistono però forme di consequenzialismo che considerano le attività o l'opportunità di svolgerle come fini aventi valore intrinseco. Come ho suggerito nel capitolo III, sembra che l'utilitarismo di John Stuart Mill fosse di questo tipo. Mill insisteva anche sul fatto che i fini sono plurali, differenziandosi per qualità e non semplicemente per quantità. E considerava il rispetto della dignità come uno dei tratti distintivi di un insieme adeguato di fini. Mill concepiva il suo utilitarismo nei termini di una dottrina politica (e personale) completa che avrebbe dovuto sostituire altre dottrine di questo tipo, specialmente quelle religiose. Questa è una grande differenza tra il mio punto di vista e quello di Mill. Ma per altri aspetti la mia concezione e quella di Mill si somigliano. Anche Amartya Sen sottolinea da tempo che il consequenzialismo può avere fini plurimi, qualitativamente distinti l'uno dall'altro.

ma al tempo stesso siano restrittive. Spesso le persone vengono usate come strumenti, ma l'AC sostiene che una nazione è minimamente giusta solo quando ogni persona viene trattata come un fine in alcuni ambiti molto importanti della vita e la sua dignità viene rispettata. Nel riflettere su cosa inserire nella lista ho inevitabilmente pensato alle opportunità che possiamo aspettarci che un gran numero di persone abbia a cuore, e ho suggerito di concentrarci su quelle che sembrano intuitivamente insite nell'idea di una vita meritevole della dignità umana. Ma poiché i fini sono opportunità, vengono tutelate anche le persone che compiono scelte minoritarie, e in ambiti di importanza centrale: quindi il libero esercizio della religione protegge sia i cattolici – che sono numerosi – sia i membri di piccole religioni, ma protegge anche gli atei e gli individui indifferenti alla religione.

Perché mai un simile approccio alla vita degli altri animali non sarebbe appropriato, sulla base di ragioni analoghe? Anche loro sono animali senzienti e vulnerabili. Anche loro vivono in mezzo a un numero impressionante – e, oggigiorno, sempre maggiore – di pericoli e ostacoli, molti dei quali creati da noi esseri umani. Anche loro hanno una dignità intrinseca che ispira rispetto e meraviglia. Il fatto che la dignità di un delfino o di un elefante non sia esattamente identica alla dignità umana – e che la dignità di un elefante sia diversa da quella di un delfino – non significa che in essi non ci sia dignità: quell'impalpabile prerogativa, cioè, il cui significato consiste fondamentalmente nel meritare di essere trattati come fini anziché come mezzi. Korsgaard aveva ragione nel sostenere che il perseguimento da parte di un animale di obiettivi a cui tiene gli dà di per sé il diritto di essere trattato come un fine: esso, infatti, non ha solo un prezzo, ma una dignità. Questa dignità la percepiamo in maniera intuitiva quando osserviamo dei delfini strutturati in raggruppamenti sociali nuotare liberamente, usare l'ecolocalizzazione per aggirare gli ostacoli e saltare gioiosi; quando vediamo un gruppo di elefanti prendersi collettivamente cura dei loro piccoli e cercare di allevarli in sicurezza nonostante l'onnipresenza delle minacce create dall'essere umano. Il nostro senso della meraviglia è una facoltà epistemica orientata alla dignità, e ci dice: «Questo non è un affare qualunque, un oggetto che posso usare come mi pare e piace. Questo è un essere che va trattato come un fine». Allora

perché dovremmo pensare di essere più importanti degli altri animali, più meritevoli di una protezione giuridica di base?

A breve fornirò un'argomentazione a favore dell'idea che gli animali debbano avere diritti applicabili giuridicamente, ma per il momento voglio limitarmi a esporre le idee basilari dell'AC.

Una forma di vita caratteristica

Gli animali, al pari degli esseri umani, hanno – individualmente – una forma di vita che comporta una serie di obiettivi importanti verso i quali tendono compiendo degli sforzi. In seguito presenterò la questione in maniera più articolata, ma per ora pensiamo a questa forma di vita come a una forma di specie. Riflettendo sugli esseri umani ci siamo soffermati su alcune cose particolarmente importanti per loro da vivere. Possiamo fare la stessa cosa per ogni tipo di animale, se impariamo abbastanza e apriamo bene gli occhi. Ogni animale è un sistema teleologico diretto verso un insieme di buoni fini incentrati sulla sopravvivenza, la riproduzione e, nella maggior parte dei casi, l'interazione sociale. Nel caso degli esseri umani l'AC ritiene che questi sforzi non debbano essere ostacolati. E che sia infondato – oltreché sintomo di arroganza, presunzione ed egoismo bello e buono – dire che noi contiamo più di loro (su questo punto concordo con Korsgaard). Ogni forma di vita è differente. Ma ognuna è quella giusta per quel tipo di essere. Se una gazza conduce una vita fiorente, lo farà nel modo caratteristico della vita di quella specie di uccelli. Assomigliare di più a un essere umano non sarebbe una cosa buona o pertinente per una gazza. Noi umani siamo simili alle gazze, ai delfini e agli elefanti in quanto ci sforziamo di sopravvivere e fiorire in un mondo perlopiù ostile; ce ne differenziamo per la natura specifica dei beni a cui miriamo.

L'AC fondamentalmente si propone di dare agli esseri impegnati in tali sforzi una possibilità dignitosa di fiorire. È in questa direzione che vengono inquadrati il ruolo della legge e quello del governo. Gli esseri umani dovranno assumersi la responsabilità di fare le leggi e di creare le istituzioni di governo, ma non c'è motivo per cui debbano farlo solo *per* e *riguardo ad* altri esseri umani. Non c'è una buona ragione per

dire che solo alcune creature senzienti contino. Ognuna conta a modo suo. La pietra di paragone della somiglianza con gli esseri umani non ha senso dal punto di vista di un cavallo o di una balena. E non è utile nemmeno per un legislatore equo che tenti di aiutare le creature senzienti ad avere la possibilità di vivere la vita dignitosa a cui aspirano. (Nel cap. VI sosterrò che la senzienza – la capacità di sentire, di avere una prospettiva soggettiva sul mondo – è una condizione necessaria per essere un soggetto di giustizia, ed esprimerò la mia opinione riguardo a quali creature abbiano questa capacità.)

Inoltre, come ho detto nel capitolo IV, criticando Korsgaard, non c'è alcun buon motivo per cui solo gli esseri umani dovrebbero partecipare attivamente alla legislazione e alla costruzione delle istituzioni. Gli animali non parlano il linguaggio umano, ma hanno un'ampia gamma di modi simili al linguaggio per comunicare la loro condizione (come vedremo nel prossimo capitolo), e se a noi umani capita di essere al posto di guida dal punto di vista politico, dovrebbe essere nostra responsabilità prestare attenzione a queste voci, capire come stanno gli animali e quali ostacoli devono fronteggiare. Lo facciamo già per gli esseri umani con disabilità che impediscono loro di partecipare *nel modo consueto* alla vita politica: diamo loro dei tutori o dei «collaboratori»[18] ai quali esprimono la propria condizione e che diventano abili interpreti dei loro bisogni. Non dovremmo mai dire che i bambini che non parlano sono *cittadini passivi* o non partecipanti alla vita politica: essi si esprimono attivamente in molti modi, ed è nostra responsabilità tradurre questi modi in azione politica. La maggior parte dei comuni cittadini, inoltre, non comprende i propri diritti legali e non potrebbe autorappresentarsi in tribunale o svolgere molti degli altri compiti previsti dalla cittadinanza senza rappresentanza. Lo stesso vale, a mio avviso, per gli animali non umani.

A questo punto dobbiamo chiederci se la partecipazione diretta e non rappresentativa alla politica abbia un valore intrinseco o solo strumentale. Si tratta di una questione ancora oggetto di dibattito tra i fruitori dell'AC. Personalmente ritengo che abbia un valore strumentale: l'importante è essere in grado di influenzare le condizioni che regolano la propria

[18] Nella letteratura sui diritti dei disabili questo termine viene spesso preferito a «tutori», in quanto più evocativo di un'attività congiunta.

vita mediante il proprio agire. Il che non significa che ogni cittadino umano debba andare in tribunale o organizzare progetti politici o addirittura votare, purché ci sia qualcuno che rappresenti le esigenze della persona nei tribunali e nelle sedi legislative e che voti per conto di quella persona (una proposta da me avanzata per le persone con gravi disabilità cognitive). Quanto agli animali, penso che la soluzione non debba necessariamente prevedere un voto per delega per ogni animale in ogni elezione, un'eventualità destinata a rivelarsi presto assurda. Piuttosto, bisognerebbe assegnare a dei «collaboratori» degli animali – debitamente qualificati – l'incarico di fare politica in loro rappresentanza e di impugnare in tribunale le disposizioni ingiuste. I capitoli IX e X forniranno molti esempi a tale riguardo.

Prestando attenzione alle voci degli animali nelle vesti di custodi e ascoltatori, non ci concentreremo solo sul piacere e sul dolore. Come abbiamo visto, riflettendo sul caso di Vasanti l'AC valutava non solo se e in che modo lei provasse dolore o piacere, ma anche le sue tante altre opportunità (o la mancanza di opportunità) di svolgere tipi di attività dotati di valore. Analogamente, il modo riduzionistico in cui Bentham pensa al bene di un essere vivente sembra sbagliato quando lo si applichi alle creature non umane. Esso ha un potere innegabile, perché oggi gli esseri umani causano molto dolore non necessario alle creature non umane, e anche il semplice fatto di eliminare questo dolore costituirebbe un grande progresso. Ma abbiamo bisogno di una mappa dell'obiettivo che sia adeguata alla complessità delle vite animali. Per gli altri animali, come per noi, evitare il dolore non è l'unica cosa che conta. Le relazioni sociali, la parentela, la riproduzione, la libertà di movimento, il gioco e il divertimento sono tutti aspetti importanti per la maggior parte degli animali, e a mano a mano che capiremo in maniera più adeguata ogni specifica forma di vita potremo rendere più completa la lista.

Per affrontare questioni pertinenti dobbiamo prestare ascolto a molte storie di vite animali, storie raccontate da esperti che abbiano vissuto a stretto contatto con un certo tipo di animale e lo abbiano studiato per lunghi periodi di tempo, esaminandone gli obiettivi condivisi, la diversità interna e i problemi e gli ostacoli predominanti. Dobbiamo prendere in considerazione le storie di animali da compagnia maltrattati

e trascurati (ad esempio la storia di Lupa nell'Introduzione). Queste storie – che presentano molti elementi di somiglianza con quella di Vasanti – ci danno l'idea di come la legge debba promuovere la fioritura degli animali domestici, prevenendo la crudeltà, promuovendo la nutrizione e, più in generale, trasmettendo modelli di reciprocità, rispetto e amicizia. Dobbiamo ascoltare le storie raccontate dagli scienziati sugli animali selvatici con cui lavorano e sugli ostacoli che impediscono agli animali di fiorire, e usare fonti affidabili e varie, prestando attenzione al modo in cui diversi esperti sottolineano aspetti diversi. Un tale compito – così esaltante e, insieme, urgente – è potenzialmente infinito, in quanto emergeranno sempre nuove conoscenze, e di pari passo cambieranno i problemi e le circostanze. Questo, del resto, vale anche per la nostra disamina sulla condizione degli esseri umani in diverse parti del mondo. È un compito laborioso, ma con gli animali da compagnia stiamo lavorando in questo modo da molto tempo, organizzando audizioni pubbliche e costruendo leggi umane. Quindi sappiamo che è alla nostra portata.

• *Una costituzione virtuale*

Nel caso degli esseri umani l'AC fornisce un modello per la creazione di una costituzione. La lista ha un contenuto e una soglia provvisoria per ogni voce. Oltre a consultare detta lista, una nazione che aspiri a una giustizia minima può esaminare anche il proprio peculiare ambiente e la propria storia, nonché integrare la propria lista con analisi più specificamente locali di ciascuna delle principali capacità presenti nella lista. Questo approccio agli altri animali non è attualmente possibile per due ragioni. In primo luogo, gli altri animali spesso varcano i confini nazionali o occupano regioni dell'aria e del mare che non sono di proprietà di una singola nazione; quindi una costituzione nazionale non è sufficiente per proteggere le specie migratorie. In secondo luogo, nella maggior parte delle nazioni del mondo non esiste una volontà politica sufficiente a mettere in atto tali protezioni in tempi brevi. Il risultato ideale sarebbe che tutte le nazioni del mondo (prestando perspicacemente ascolto alle esigenze degli animali e di coloro che li rappresentano con maggiore cognizione di causa) concordassero

una costituzione giuridicamente applicabile per le varie specie animali, ciascuna con la sua lista di capacità da garantire, e ciascuna fornita di un livello di soglia al di sotto del quale la mancata protezione diventa ingiustizia. Gli animali sarebbero dunque protetti ovunque si trovino, così come le balene sono (inadeguatamente) protette in tutto il mondo dall'IWC (International Whaling Commission, di cui si discuterà nel cap. XII). Questa costituzione potrebbe poi essere integrata da leggi più specifiche a livello nazionale per gli animali che vivono all'interno di una determinata giurisdizione nazionale, in modo da adattarsi di volta in volta a quei contesti specifici. Sappiamo, tuttavia, che i primi esitanti passi dell'umanità verso l'assunzione internazionale di responsabilità per le ingiustizie umane non hanno avuto grande successo. Persino nel caso degli esseri umani la nostra unica speranza risiede nelle leggi delle singole nazioni. Se questo è vero per gli esseri umani, lo è ancora di più per gli animali. Discuterò in seguito il ruolo dei trattati e delle convenzioni internazionali, ma nell'immediato futuro gli animali dovranno perlopiù essere protetti dalle leggi delle nazioni, degli stati e delle regioni. Ciò non significa però che non sia utile avere una mappa internazionale di una meta.

Per il momento, quindi, l'AC si propone di fornire una *costituzione virtuale* a cui nazioni, stati e regioni possano guardare nel tentativo di migliorare (o di riformulare) le loro leggi sulla protezione degli animali. La mia speranza è che con il tempo questa costituzione virtuale diventi sempre più oggetto di un «consenso per intersezione» politico di stampo rawlsiano, sia all'interno di ogni nazione, sia al di là dei confini nazionali. Ciò richiederà tempo e lavoro; così come ne richiederà il compito di definire e proteggere i diritti umani. Tuttavia, questo approccio flessibile permette alle nazioni di procedere con coraggio senza aspettare di ottenere un consenso globale. (Più avanti proporrò un'argomentazione giuridica basata su queste titolarità animali.) L'obiettivo di fondo è che tutti gli animali avrebbero l'opportunità di vivere una vita compatibile con la loro dignità e i loro sforzi, fino a una soglia ragionevole di protezione.

Questa costituzione virtuale, al pari della versione umana dell'AC, è politica e non metafisica. Poiché il suo scopo è quello di assicurare, nel tempo, un consenso per intersezione fra tutte le dottrine del valore comprensive e imparziali, non

avanzerà pretese metafisiche controverse e non esaurirà ogni singola questione. Non serve pensare che le capacità animali abbiano un valore intrinseco, ma non va nemmeno negata l'esistenza di un valore intrinseco. La mia speranza è che il sostegno alle capacità animali possa venire da molte direzioni: da visioni religiose che credono nella superiorità umana per motivi di fede e metafisici ma sono comunque disposte a estendere agli animali termini di cooperazione equi e a supportare le loro capacità; da visioni ecocentriche che credono davvero che al centro delle nostre preoccupazioni debbano esserci gli ecosistemi – e non gli individui – ma al tempo stesso sono disposte a supportare politicamente le capacità degli animali, vedendo in esse un elemento cruciale per aiutare gli ecosistemi a fiorire; da concezioni buddhiste che, in modo analogo, negano la salienza dell'individuo ma raccomandano comunque un trattamento equo nei confronti delle vite animali; da concezioni come quella di Korsgaard, che mantengono una posizione agnostica sulle pretese di valore intrinseco; e da concezioni come la mia, che (dal punto di vista etico, seppure non a livello di teoria politica) considerano le vite animali come aventi valore intrinseco.

Liste e vite

Idealmente dovremmo imparare quello che serve per fare una lista distinta per ogni tipo di creatura, inserendovi le cose che più contano per sopravvivere e fiorire. La lista, in realtà, viene approntata dagli animali stessi, che esprimono le loro più profonde preoccupazioni via via che cercano di vivere. Le persone a cui affidarsi per documentare le voci inascoltate degli animali sono quelle che per anni hanno vissuto fianco a fianco a un determinato tipo di animale, dimostrando sensibilità e amorevolezza: ad esempio Barbara Smuts con i babbuini, Joyce Poole e Cynthia Moss con gli elefanti, Luke Rendell e Hal Whitehead con le balene, Peter Godfrey-Smith con i polpi, Frans de Waal con gli scimpanzé e i bonobo, Janet Mann e Thomas White con i delfini. L'ideale sarebbe avere per ogni specie un gruppo di persone di questo tipo, perché ogni individuo è fallibile. Questi «collaboratori» e ascoltatori dovrebbero conoscere in tutta la loro varietà i singoli animali

facenti parte di una specie, e dovrebbero essere in grado di raccontare molte storie simili a quelle dei singoli animali citati nell'Introduzione, gettando luce su quali siano gli ostacoli che ogni creatura deve affrontare e su quali interventi si rivelino utili.

Un esempio significativo propedeutico a una lista del genere è l'*Elephant Ethogram*, recentemente compilato per l'elefante della savana africana da Joyce Poole e colleghi. Si tratta di un ricchissimo database che incorpora tutte le conoscenze fino ad oggi disponibili sulla forma di vita dell'elefante (limitatamente a quella specie): comunicazione, movimento e tutte le attività caratteristiche[19]. Studiando l'etogramma gli amici degli elefanti possono quindi suggerire le capacità che sembrano più centrali, più importanti da proteggere.

La mia idea implica la stesura di un numero enorme di liste diverse basate su molti etogrammi diversi. Tuttavia ritengo che in linea di massima l'AC per gli esseri umani offra una buona guida e un valido punto di partenza praticamente in tutti i casi. Ciò non dovrebbe sorprendere, dato che la lista dell'AC fotografa il terreno condiviso – e che ogni specie abita a suo modo – di un'animalità vulnerabile e impegnata nei suoi sforzi. Tutte le creature lottano per la *vita*; per la *salute*; per l'*integrità fisica*; per l'opportunità di usare i *sensi*, l'*immaginazione* e il *pensiero* caratteristici di quel tipo di creatura. La *ragione pratica* sembra, a prima vista, troppo umana per essere una buona guida, ma in realtà non è così. Tutte le creature vogliono avere l'opportunità di compiere delle scelte fondamentali riguardo a come si svolgeranno le loro vite, di essere artefici di piani e scelte. L'*appartenenza* è di cruciale importanza per tutti gli animali, anche se le sue tipologie variano notevolmente. Tutti mirano a instaurare un buon rapporto con la natura circostante, che di solito include i membri di altre specie. Il *gioco* e il *divertimento* non sono peculiari dell'essere umano – un aspetto sempre più sottolineato dai ricercatori –, ma sono aspetti chiave della socialità degli animali. E tutti gli animali mirano a esercitare un qualche tipo di *controllo sul proprio ambiente* materiale e sociale. Sempre che esistano, ora come ora non mi vengono in mente altre importanti categorie

[19] Poole *et al.* [2021], https://www.elephantvoices.org/elephant-ethogram.html. Si veda anche Angier [2021].

pertinenti agli animali omesse dalla lista umana, ma sarei assolutamente aperta ad ampliare la gamma nel caso in cui ne venisse proposta qualcuna in maniera convincente.

Si potrebbe temere che una tale lista sia condannata a essere antropomorfica, e che cada in alcuni degli errori dell'approccio «così simili a noi». Capisco questa accusa, ma la ritengo sbagliata. La lista era stata compilata non pensando a ciò che è distintamente umano, bensì ragionando in termini molto generali sull'animalità, ammettendo variazioni significative a livello specifico, ma insistendo sul fatto che a livello generale possiamo trovare un modello comune. Tuttavia dobbiamo sempre guardarci dall'ottusità o da una percezione che privilegi il sé.

A volte le liste che stiliamo contengono elementi che rientrano nelle categorie della lista umana e che, a prima vista, sembrano non avere alcuna importanza per la vita degli animali. Consideriamo la «libertà di associazione» e la «libertà di parola». Tendenzialmente cosa sono gli zoo se non mezzi per negare la libertà di associazione agli animali? Per quanto riguarda la parola, gli animali esprimono ciò che vogliono e di cui hanno bisogno nel loro modo, spesso molto sofisticato. Anche per il sistema legislativo formale degli Stati Uniti la libertà di parola concerne molte forme di attività espressive, non solo le parole su carta. Allora perché questa categoria giuridica non dovrebbe includere i modi in cui gli animali parlano? Certamente potrebbe, se solo gli animali avessero una posizione giuridica[20]. Non è che gli animali non parlino, è che noi umani di solito non ascoltiamo. Gli animali, però, non sono liberi di parlare, se le loro denunce vengono ignorate, se le informazioni sulle condizioni negli allevamenti intensivi vengono sistematicamente nascoste al pubblico, se persino agli alleati umani dei maiali e dei polli chiusi negli stabilimenti viene impedito – dalle leggi bavaglio (*ag-gag laws*) – di descrivere e documentare le loro condizioni. La libertà di parola è estremamente pertinente per gli animali, ed è importante esattamente per le ragioni che John Stuart Mill – un sostenitore dei diritti degli animali – ha addotto quando ha difeso la libertà di parola nel suo saggio *Sulla libertà*: la libertà di parola fornisce informazioni di cui abbiamo bisogno per migliorare la nostra società; contesta

[20] Si veda Nussbaum [2018b].

l'autocompiacimento e la sufficienza; porta avanti posizioni fuori moda che meritano – anzi, necessitano – di essere ascoltate.

E che dire della «libertà di stampa» e della «partecipazione politica»? Gli animali non scrivono articoli di giornale, ma la libera circolazione delle informazioni sulla loro difficile situazione è una parte cruciale del loro bene, in questo mondo in cui gli esseri umani dominano tutte le vite animali. In *Povertà e carestie* Amartya Sen ha sostenuto che la stampa libera è un ingrediente essenziale per evitare la carestia (umana), perché le informazioni sono necessarie per spingere le persone all'azione politica[21]. Io estenderei le considerazioni di Sen: occorre diffondere informazioni corrette su tutte le terribili situazioni in cui oggi versano gli animali – la perdita di habitat, le torture che subiscono nell'industria della carne, il bracconaggio, i mari ricolmi di plastica – se si vuole agire per prevenire le terribili sofferenze degli animali. Sì, articoli, libri e film verranno realizzati dagli esseri umani: ma sono importanti per la e nella vita degli animali, di cui documentano le voci di protesta e di cui mostrano le intollerabili condizioni.

Lo stesso, grosso modo, vale anche per la partecipazione politica. La maggior parte degli animali – pur avendo essi spesso una connotazione politica all'interno del loro gruppo di specie – ha scarso interesse per la partecipazione politica in un mondo dominato dall'essere umano, e non conosce elezioni, assemblee o uffici. Nondimeno, ciò che accade in questi ambiti è molto importante per gli animali. Nel mondo dominato dall'umano la politica determina i diritti e i privilegi di tutti gli abitanti di un determinato luogo, e prende decisioni cruciali su questioni riguardanti l'assistenza sociale, l'habitat e così via. È quindi importante che gli animali abbiano voce in capitolo a livello politico, il che significa, a mio avviso, avere una posizione giuridica (il diritto di andare in tribunale come attori di un'azione giuridica) e un qualche tipo di rappresentanza legale. Al momento permettiamo la rappresentanza surrogata per gli esseri umani con disabilità cognitive, quindi la proposta non comporta nulla di così sorprendente. Le creature che vivono in un luogo dovrebbero avere voce in capitolo su come vivere.

[21] Sen [1983].

Potrebbe sembrare che sia solo perché noi umani dominiamo il mondo e abbiamo creato un gran numero di problemi agli animali che la libertà di stampa e la partecipazione politica siano importanti per loro. Si potrebbe pensare così se si ritenesse che il mondo della natura senza interferenze umane sia idilliaco, o meraviglioso, o pacifico, o in qualche modo buono per gli animali. Io non sono di questo avviso, come argomenterò nel capitolo X. Le carestie, le inondazioni e le altre forme di disastri climatici ci sarebbero comunque, anche senza la nostra dannosa interferenza. Penso quindi che, anche senza il nostro cattivo comportamento, abbiamo ottime ragioni per volerci assicurare che le notizie riguardanti le difficoltà in cui gli animali versano vengano diffuse e che essi abbiano voce in capitolo sul loro modo di vivere.

Al livello delle categorie concrete della lista, tuttavia, ci saranno anche molte divergenze, e dovremmo sempre essere aperti alla sorpresa e all'apprendimento; ogni tipo di animale ha infatti una propria forma di organizzazione sociale e persino di percezione sensoriale. Solo uno studio accurato e amorevole mostrerà che cosa dovrà essere detto.

• *Funzionamenti fecondi, svantaggi corrosivi*

Poiché l'approccio da me tratteggiato è specifico per ogni tipo di vita animale, esso avrà esigenze molteplici ed eterogenee. Ma all'interno di ogni caso, e persino tra molti casi, è probabile che ci siano capacità particolarmente fertili, che promuovono una buona vita a tutto campo, e al contempo deficit di capacità che sono particolarmente dannosi. Per tutti gli animali l'assoggettamento alla violenza arbitraria dell'umanità è uno svantaggio corrosivo a prescindere dalla forma che assume: vuoi nel caso della vulnerabilità delle balene all'arpionamento, o degli elefanti alla caccia di frodo, o del cane alla crudeltà e all'incuria di un «padrone», o del confinamento dei maiali nelle «gabbie di gestazione». Un altro svantaggio corrosivo a tutto campo è l'inquinamento ambientale, che causa condizioni letali – dell'aria e dell'acqua – per molte specie e impoverisce i loro habitat. Quindi, l'opposto di questi mali – la messa al bando delle pratiche crudeli e l'impegno per la bonifica dell'ambiente – si rivelerà fecondo, e potenzierà le capacità di molti animali.

I membri delle specie sono individui

Finora ho parlato di una lista per ogni specie animale. Ma anche nel caso degli animali, come in quello degli esseri umani, ogni singola creatura dovrebbe essere trattata come un fine. E gli animali sono individui non solo numericamente (ognuno conta), ma anche qualitativamente: ogni membro della specie è leggermente diverso dall'altro. Le persone che vivono con uno o più animali da compagnia sanno che le personalità e le preferenze dei loro compagni sono fortemente individuali e che ciò che è buono per un cane o un gatto non necessariamente è buono per tutti. Di solito non notiamo questa varietà nel caso degli animali con cui non viviamo, ma le persone che vivono con un determinato tipo di animale riconoscono e sottolineano queste differenze. Ogni babbuino, ogni elefante, è un membro della società dei babbuini o degli elefanti: ma ciascun individuo ha un modo di abitare quel mondo che è suo e soltanto suo. Lo stesso vale per ogni tipo di animale che siamo riusciti a studiare attentamente[22]. Per i biologi la nozione di «specie» è approssimativa; ciò con cui realmente lavorano sono le popolazioni, composte da singole creature.

Ma se ogni individuo è sia separato dagli altri (ha la propria vita da vivere, non quella di un altro), sia qualitativamente diverso dagli altri, non è forse un errore approntare delle liste incentrate sulla forma di vita di una specie? Questo non equivale forse a negare l'unicità di ogni animale? Non è forse ottuso, persino oggettivante, parlare di «delfino» e di «forma di vita del delfino», anziché creare una storia e una lista separate per ogni singolo delfino, ad esempio per Fungie, l'amato delfino della baia di Dingle, in Irlanda, la cui scomparsa nell'ottobre 2020 ha causato una diffusa tristezza?[23] Gli abitanti di Dingle avevano imparato a conoscere Fungie nel corso dei decenni e ad apprezzarne la personalità unica: era un delfino stranamente solitario, atipicamente socievole nei confronti degli esseri umani. Perché l'unicità di Fungie non verrebbe cancellata da un approccio basato sulla specie?

[22] Si veda Smuts [2001].

[23] Gordon [2020]. Una possibile citazione di Fungie è stata segnalata di recente da un gruppo animalista: si veda Watkins e Truelove [2021].

Ripensiamo invece a Vasanti. Partendo dalla comprensione della sua storia unica (e di molte altre storie simili), i fondatori dell'AC hanno costruito un approccio generale alla qualità della vita e alla giustizia politica, un insieme di titolarità umane che sembra adattarsi alla forma di vita umana e che può essere regolamentato con un contestuale perfezionamento in ogni nazione e regione. Conoscere molti particolari ci aiuta a costruire il livello generale, cioè un insieme di titolarità costituzionali.

Ma questa generalità non è ingiusta nei confronti della particolarità delle vite reali? Non è ingiusto o irrispettoso nei confronti di Vasanti – della sua specifica particolarità di donna – che la si usi come input per una lista di titolarità costituzionali? No, per tre motivi. Primo: la lista è un elenco di capacità, non di azioni obbligatorie. Le opportunità che crea possono essere usate da persone diverse in modi diversi, o non essere usate affatto, se la persona non vuole usarle. Le capacità sono titolarità, cioè un tipo di diritti[24]. In genere non si ritiene che i diritti umani riducano tutti gli esseri umani a individui fotocopia: sono spazi all'interno dei quali individui diversi sono liberi di scegliere. Secondo: nell'ininterrotto processo di interpretazione giudiziaria dei diritti, i singoli litiganti, con tutta la particolarità delle loro storie, si faranno avanti per essere ascoltati. Qualsiasi istantanea dell'interpretazione giudiziaria della carta dei diritti degli Stati Uniti mostra un continuo tira e molla tra l'individuale e il generale, via via che l'individuo saggia i limiti del testo generale e che una nuova decisione specifica ulteriormente il testo generale valido per tutti. Terzo: se davvero c'è qualcosa per cui un individuo lotta strenuamente e che la lista non contempla, anche a livello di opportunità generali, è pur sempre possibile cambiare la lista dei diritti.

Penso che lo stesso valga per ogni tipo di animale. Studiamo le comunità appartenenti a una determinata specie (e «specie» – ricordiamolo – è un termine approssimativo per indicare ciò che è comune a varie popolazioni, non un'entità metafisica). Approntiamo una lista. Dopodiché, i membri della specie – qualitativamente diversi – possono usare queste titolarità ciascuno a modo suo. Fungie è diverso da tutti gli altri delfini, ma le capacità che proteggono i delfini in generale proteggeranno anche lui e verranno da lui

[24] Riguardo alla relazione si veda Nussbaum [2012].

utilizzate nel suo modo unico. Se non vuole, non è obbligato a socializzare con un branco numeroso, ed è perfettamente libero di girovagare intorno alla costa. E se un giorno decidesse di partire alla ricerca di un branco più grande sarebbe protetto anche in questa sua scelta (effettivamente potrebbe essere questo il motivo della sua scomparsa; ma, data la sua età relativamente avanzata, è anche possibile che Fungie sia morto. Nel 2021 un avvistamento non confermato ha riacceso le speranze in coloro che hanno a cuore la sua sorte). È così che l'approccio rispetta le creature individuali: creando spazi protetti tali da permettere loro, ciascuna a modo suo, di perseguire la propria fioritura. In futuro, grazie a ulteriori ridefinizioni giudiziarie, la lista verrà perfezionata. E se le persone che vivono con – e hanno a cuore – un certo tipo di animale dovessero protestare perché la lista è incompleta o errata, la si può sempre modificare.

Una parte del bene potrebbe essere interspecie

La lista delle capacità umane includeva tra le sue categorie «le relazioni con gli altri animali e il mondo della natura»: in altre parole, una società dignitosa dovrebbe favorire buone relazioni interspecie. Ci sono animali la cui vita normale è sostanzialmente assorbita nella vita della loro specie. I delfini e gli elefanti non sembrano fare affidamento – come elemento cruciale per il loro bene – su solide relazioni con altre specie (anche se ciò non vuol dire che in condizioni adeguate non possa nascere un'amicizia che superi la barriera della specie). Ci sono invece altri animali la cui forma di vita è molto più relazionale e oltrepassa la barriera della specie: cani, gatti, molti cavalli e animali da fattoria. Questi animali coltivano relazioni tra loro e sembrano tutti cercare e avere bisogno di relazioni con gli esseri umani (affronterò dettagliatamente la questione nel cap. IX). Tale caratteristica verrà quindi semplicemente inserita come un *desideratum* nella lista che andremo a stilare per ogni tipo di creatura. Fare affidamento su una norma di specie non significa imprigionare una creatura all'interno della sua specie. Man mano che le relazioni evolvono nel tempo, le liste potranno cambiare così da riflettere i cambiamenti intercorsi.

Le quattro concezioni a confronto

L'AC non classifica le specie in una sorta di «scala» e non premia nemmeno la somiglianza con noi. Tiene invece conto della meraviglia e della curiosità, evidenziando la varietà e l'eccezionalità degli sforzi che gli animali compiono per fiorire. Vede degli elementi in comune nei modi in cui gli animali si muovono e vivono: tutti hanno un qualche tipo di percezione sensoriale, tutti hanno la facoltà di trasmettere informazioni sull'ambiente, tutti si nutrono, tutti si riproducono e tutti sono sociali, anche se in molti modi diversi. A differenza dell'approccio «così simili a noi», l'AC non pone particolare enfasi sulla capacità di una creatura di comunicare utilizzando un linguaggio di tipo umano (ad esempio il linguaggio dei segni). Studia invece i tanti modi in cui, nel concreto, le creature comunicano, alcuni più «linguistici» di altri, ma tutti adatti al contesto, al corpo e alla forma di vita della specifica creatura. L'idea stessa che una balena se la passerebbe meglio se fosse dotata di linguaggio umano pare alquanto bizzarra, dal momento che la sua fisiologia, il suo ambiente e i suoi bisogni sono completamente differenti. È molto più interessante osservare quali tipi di comunicazione esistono nel concreto.

L'AC, va da sé, ha molto a cuore la questione del dolore, un grande male per tutte le creature senzienti. Ma ci sono altre cose brutte oltre al dolore. Le creature possono essere infatti private della libertà di movimento, della società formata dai membri della loro stessa specie, della possibilità di giocare e di usare le loro facoltà in modo rilassato, il tutto senza dover subire dolore fisico. Anziché seguire la teoria di Bentham, prestando attenzione alle capacità vediamo molti assi di privazione in una vita animale, proprio come nella vita di Vasanti. Inoltre l'AC tratta gli animali come agenti, non come contenitori di piacere e dolore, e in tal senso li rispetta.

L'AC è per molti versi vicino alla visione kantiana di Korsgaard. Insiste sul fatto che tutti gli animali meritano rispetto per la loro dignità, che non possiamo classificare un tipo di creature come più importante di altri e che ogni creatura merita una possibilità di fiorire nel modo che le è proprio. Ma l'AC considera gli animali alla stregua di agenti e di cittadini potenzialmente attivi, non «passivi», che comunicano i loro bisogni a chi voglia ascoltarli. L'AC insiste poi sul fatto che

la natura non ci mostra quella scissione netta che Korsgaard delinea tra il seguire l'istinto e il compiere una selezione e una scelta eticamente connotate. Molti, se non la maggior parte, degli animali hanno una cultura: per una parte seguono il loro istinto, per l'altra invece adottano il comportamento appreso e fanno delle scelte. Le facoltà etiche non sono discontinue nemmeno in natura. Creature di molti tipi seguono regole di comportamento – spesso molto rispettose degli altri – e le insegnano ai loro piccoli. Le regole umane potranno anche essere più elaborate e più filosofiche, ma non sono di tipo completamente diverso, e si sono evolute, come le regole animali, per adattarsi al contesto della vita umana. Cani, elefanti, ghepardi e molti altri animali scelgono di anteporre il bene degli altri al proprio, e non si tratta di mero istinto: in parte è anche cultura. Nonostante la mia ammirazione per il libro di Korsgaard, e nonostante le nostre posizioni siano sotto molti aspetti solidali, ritengo che l'AC sia in qualche misura più adeguato al nostro mondo e agli animali che ne fanno parte, nonché alla nostra animalità. E inquadrando i principi politici in modo non metafisico, l'AC mostra un rispetto maggiore per la pluralità e la differenza.

Sebbene io ritenga che, rispetto alle altre tre concezioni, l'AC sia più adeguato al nostro mondo, è importante capire che tutti e quattro i punti di vista convergono nell'opposizione ad alcune delle peggiori pratiche adottate dagli esseri umani nei confronti degli animali. Pur non esprimendosi in merito all'allevamento intensivo, e limitando la sua disamina al trattamento crudele riservato a primati ed elefanti in cattività, Steven Wise lascia intenzionalmente la porta aperta alla possibilità di estenderla, in un secondo momento, ad altre specie; nel frattempo sono felice di sostenere il suo impegno pratico-legale[25]. Gli utilitaristi hanno mosso forti critiche all'allevamento intensivo, alle torture inflitte agli animali nei laboratori e a tutte le indegnità documentate da Peter Singer in *Liberazione animale*. Singer e io siamo alleati politici, pur avendo visioni

[25] Come ho fatto nella memoria *amicus curiae* per conto dell'elefante Happy citata nell'Introduzione: Wise, pienamente consapevole delle mie divergenze con il suo approccio, mi ha invitato a contribuire alla memoria, mettendo in evidenza l'AC. Sul fatto che di recente Thomas White abbia abbracciato l'AC si vedano le Conclusioni.

filosofiche diverse. Lo stesso vale per Korsgaard: sul piano pratico siamo alleate, e le nostre posizioni si distanziano più per specifiche argomentazioni etiche che per principi politici. Questa convergenza è l'indicatore che, per quanto riguarda i principi politici, siamo sulla buona strada verso un «consenso per intersezione» delle diverse concezioni. Anche se a mio avviso l'AC rimane la migliore fonte di principi politici, le altre teorie potranno a tempo debito innestarvisi e creare una versione rivista delle concezioni di ciascuno.

Individui in pericolo e specie in pericolo

L'AC si focalizza su ogni singolo animale e pone al centro della sua attenzione l'individuo, umano o non umano che sia. L'idea generale alla base è che nessun individuo o gruppo di individui debba essere usato come proprietà di altri o come mezzo per i fini di altri. Ciascun individuo è un fine.

Ma che dire delle specie? Alcune delle leggi a tutela degli animali oggi in vigore proteggono le specie in pericolo. Per difendere l'AC è necessario definire il suo rapporto con questo movimento. Quindi: l'AC sostiene la protezione delle specie in pericolo? La mia risposta è complicata.

Innanzitutto, come ho detto sopra, la nozione di «specie» è di per sé problematica[26]. I confini, in natura, non sono così rigidi e fissi come molti biologi erano soliti pensare, e oggigiorno gli scienziati tendono a usare il concetto – più lasco – di «popolazioni». Gli incroci non segnano una divisione netta. Tuttavia la tradizionale nozione di «specie» dà una prima sbozzatura, per così dire, che può essere utile se ne teniamo presenti i limiti.

Ma se manteniamo una nozione operativa di «specie», dobbiamo comunque insistere sul fatto che una specie non possiede, in quanto tale, un bene. I singoli membri della specie hanno un bene percepito e lo perseguono, e vanno trattati come fini. Trattare le singole creature come meri mezzi per la fioritura della loro specie sarebbe sbagliato quanto trattarle come mezzi per i fini di altre creature. Una specie non ha un punto di vista sul mondo. Non sente, non soffre,

[26] Si veda anche Korsgaard [2018b, 191-214].

non percepisce. «La balena» non muore ingerendo plastica, «l'elefante» non viene ucciso dai bracconieri. Sono le singole balene e i singoli elefanti a soffrire e a morire. Se una specie si estinguesse all'improvviso, con un semplice schiocco di dita, nessuna creatura – così sembra – soffrirebbe, e nessun essere senziente subirebbe un torto. Questa osservazione suggerisce che, sebbene la conservazione delle specie possa avere un valore scientifico o estetico, non conta, in quanto tale, come fine nel quadro della giustizia politica.

La conservazione delle specie, tuttavia, ha un grande valore strumentale per quelle singole creature che sono dei fini in sé. In genere la biodiversità è un bene per le creature, e malgrado l'idea che la natura costituisca un sistema armonioso sia un mito – idea che sottoporrò a critica nel capitolo X –, noi sappiamo che la scomparsa di una specie, persino di creature non senzienti, può danneggiare molte creature senzienti, che di quella specie hanno bisogno per tutta una serie di scopi (come fonte di cibo, come ausilio per l'impollinazione, in quanto uccide parassiti pericolosi, in quanto mantiene un habitat vario e sano, e così via). Di solito, poi, le nostre conoscenze riguardo a tali interconnessioni sono troppo scarse per poter dire: «Questa creatura può scomparire senza danneggiare le singole creature che rimangono». Le creature hanno inoltre bisogno che il pool genico della propria specie sia caratterizzato da una certa diversità, se non vogliono che i loro piccoli soffrano di malattie ereditarie derivate dalla consanguineità.

Il modo in cui una specie si estingue comporta tra l'altro grandi sofferenze per molti dei suoi membri superstiti. Pensiamo agli orsi polari intrappolati sulle banchise mentre i ghiacci si sciolgono, e che pertanto sono incapaci di accoppiarsi o di procacciarsi cibo. Pensiamo agli elefanti e ai rinoceronti in via di estinzione minacciati dai bracconieri e costretti a vedere i membri del loro gruppo massacrati per le loro zanne. Quelli che sopravvivono spesso conducono un'esistenza traumatizzata, mentre a causa della perdita dell'habitat rischiano di morire di fame. Pensiamo alle balene (molte specie sono ormai in pericolo) che, rimaste spiaggiate, esalano l'ultimo respiro perché i loro corpi sono pieni di quella plastica che sempre più invade gli oceani. Più in generale, la perdita di habitat (in gran parte dovuta al riscaldamento globale) e il deterioramento dell'habitat (ad esempio gli oceani pieni di plastica) sono i principali

meccanismi di estinzione delle specie nel nostro mondo, e tendenzialmente infliggono grandi sofferenze agli individui. Se ci sta a cuore la vita delle singole creature abbiamo validi motivi per contrastare queste modalità di distruzione delle specie.

Infine, nessuna creatura è un'isola. Il suo bene è in tutti i casi un tipo di bene sociale, esercitato con e verso gli altri[27]. Alcune creature hanno bisogno di un gruppo più grande di altre per condurre una normale vita sociale. I delfini sono più sociali di molti uccelli. Eppure anche gli uccelli meno sociali (che magari formano per tutta la vita un legame di coppia con un compagno o una compagna e interagiscono raramente con gli altri) dipendono dall'esistenza di una comunità riproduttiva sufficientemente ampia da impedire che la popolazione finisca per soffrire dei difetti fisici derivati dalla consanguineità. Persino per i pappagalli il bene di ogni individuo presuppone a monte la salute e la diversità di una circostante comunità di specie e, in alcuni casi, di una comunità interspecie.

In breve: è la singola creatura il fine dei nostri sforzi e l'elemento centrale di una teoria della giustizia. Ma le specie hanno un ruolo cruciale nella vita degli individui, il che ci dà motivo di grande preoccupazione per i pericoli attualmente fronteggiati da molte specie.

Una concezione della base dei diritti

Rendendo la realizzazione delle capacità centrali un imperativo della giustizia politica, l'AC afferma che gli animali hanno il diritto di sostenere le capacità centrali delle loro varie forme di vita, fino a una soglia ragionevole e in modi limitati dalle ragionevoli rivendicazioni degli altri (come chiarirò nel cap. VII, questi limiti includono un principio di autodifesa). I diritti sono rivendicazioni insite nella dignità di ogni singolo animale. Esigono di essere soddisfatti. Così come noi formuliamo l'un l'altro delle rivendicazioni per avere la possibilità di vivere, parlare, godere di buona salute e così via, lo stesso avviene per ogni singolo animale. Ma un diritto è reale solo se in linea di principio può essere applicato legalmente. E nonostante in questo momento della storia del mondo siano

[27] Si veda *ibidem*, 204-206.

gli esseri umani a esercitare il ruolo di legislatori ed esecutori, non c'è motivo per cui gli esseri umani debbano far rispettare solo i diritti umani e non quelli degli altri esseri senzienti.

Ma un lettore potrebbe trovare l'AC interessante e persino importante per definire obiettivi e aspirazioni senza tuttavia essere ancora convinto che gli animali abbiano davvero dei *diritti* riguardo alle capacità enunciate nella lista, o che la loro assenza sia un segno di *ingiustizia* e di *violazione dei diritti*. Però occorre dire di più.

Parte del nostro compito consiste nel riflettere in modo giusto sui doveri. Generalmente si tende a pensare che i diritti siano correlati ai doveri. Quindi, se ogni animale ha una serie di diritti, chi ha i relativi doveri? Chi nega che gli animali abbiano dei diritti spesso lo fa perché non trova una risposta ragionevole a questa domanda. Il problema è ancora più spinoso: i diritti sono correlati non solo ai doveri, ma anche alla legge. I diritti – come sostiene in modo convincente Korsgaard (ispirandosi a Kant), e come io stessa credo – sono concettualmente correlati alle leggi. Pertanto, dire che una creatura ha diritto a qualcosa equivale anche a dire che ci devono essere delle leggi che garantiscano questa titolarità. Ma possiamo immaginare che, secondo alcune persone, l'idea stessa che esistano delle leggi che proteggono i diritti degli animali sia impossibile da realizzare. Queste persone si opporranno all'idea che gli animali abbiano dei diritti. Cosa possiamo dire loro? Chi ha il dovere di difendere questi diritti, eventualmente ricorrendo alla legge affinché vengano sanciti?

A questo proposito Kant – come sviluppato da Korsgaard – ha la risposta corretta: i diritti degli animali sono «diritti imperfetti», cioè diritti non contro una specifica persona o uno specifico animale, ma, piuttosto, contro tutti gli esseri umani, contro l'umanità immaginata come capace di azione collettiva[28]. (Nel cap. X mi chiederò se gli animali abbiano qualche diritto contro altri animali, ad esempio il diritto di non essere mangiati, che in qualche modo dovrebbe essere applicato in una società giusta.) I diritti imperfetti sono i diritti degli individui contro un trattamento ingiusto, laddove non si abbia ancora la certezza su come organizzare un'azione efficace. In questi casi il nostro dovere più immediato come individui sarà quello

[28] Korsgaard [2018a; 2013].

di provare a organizzare il gruppo in modo tale che vengano garantiti tutti i diritti.

Ma perché dovremmo concedere agli animali di avere dei diritti? La maggior parte degli approcci etici suggerisce qualcosa di assai più debole: che dovremmo, cioè, trattare gli animali in modo umano per beneficenza o compassione. Tutto ciò non è abbastanza forte: ogni volta che singole creature senzienti subiscono un torto si sta commettendo un'ingiustizia. L'AC delinea un bel quadro della dignità e degli sforzi degli animali, che esigono in sé e per sé una pronta protezione da parte di leggi e istituzioni. Possiamo dire di più sulla base di questi diritti? Se non possiamo, l'AC potrà sembrare a molti lettori un ideale attraente ma senza implicazioni dirette su ciò che dovremmo fare.

Anche qui ci viene in aiuto il Kant di Korsgaard. Kant credeva che per gli esseri umani i diritti fossero dei baluardi contro il dominio. Tutti noi ci troviamo nel mondo, e siamo tutti estremamente vulnerabili al dominio altrui. Senza diritti (intesi come rivendicazioni etiche legalmente applicabili) non saremmo in grado di utilizzare le risorse necessarie per supportare le nostre esigenze senza essere continuamente minacciati dal dominio altrui. Alla base dei nostri diritti c'è un'idea molto semplice: ogni essere umano ha il diritto di essere dove si trova. Prima ancora di possedere o usare una qualsiasi cosa, si ha il diritto semplicemente di essere dove si è. Pertanto c'è ingiustizia se le cose sono strutturate in modo tale che alcune creature sono incapaci di vivere. In tal modo Kant fonda non solo i diritti di proprietà, ma anche il diritto alla partecipazione democratica, ad avere un po' di controllo su ciò che accade nel mondo.

Gli esseri umani, tuttavia, non sono le uniche creature senzienti che vengono gettate nel mondo e che devono evitare di essere dominate per poter vivere dignitosamente. Lo stesso Kant pensava che gli animali fossero una mera proprietà e che la sua argomentazione autorizzasse gli esseri umani a servirsene in quanto tali. Ma Korsgaard obietta: anche altri animali si trovano in una situazione simile alla nostra, ovverosia gettati in un mondo dove si sforzano di vivere, vulnerabili al dominio. Oggi come oggi tutti gli altri animali sono dominati dagli esseri umani. Si tratta di un'ingiustizia, secondo l'argomentazione stessa di Kant: anche gli altri animali devono avere il diritto

di essere dove sono e, come noi, voce in capitolo riguardo a ciò che accade. Hanno dei fini propri, e non possono essere soggetti al nostro dominio senza che con ciò si verifichi un'ingiustizia[29].

In considerazione della sua profondità, non sorprende che questa idea intuitiva del diritto di essere dove si è sia già stata inserita in alcune delle nostre leggi e istituzioni. La giurista Karen Bradshaw, nel suo recente libro *Wildlife as Property Owners: A New Conception of Animal Rights*[30], analizza i molti modi in cui le leggi hanno già riconosciuto agli animali il diritto a un habitat e ad alcuni tipi di proprietà. Ovviamente, come tutte le nostre leggi sugli animali, anche queste sono frammentarie e incomplete, ma mostrano che le persone che vivono con gli animali «in natura» sono sensibili all'argomentazione kantiana senza adottarla formalmente. Questi animali sono lì, hanno il diritto di essere lì, e noi non abbiamo il diritto di buttarli fuori.

Si tratta di un'idea che può e deve essere sostanziata dalla legge, come spiegherò nel capitolo XII. Tuttavia questa idea di legge interspecie non è interamente unidirezionale, cioè non conferisce agli esseri umani tutti i doveri e agli animali solo i diritti interspecie. Anche gli animali possono essere obbligati legalmente, e i loro diritti possono avere dei limiti legali, in modo che possa sussistere un mondo multispecie. È un'idea che ci è già familiare: pensiamo agli animali da compagnia, ai quali – come chiarirò nel capitolo IX – è proibito in modi ben specificati fare del male sia alle persone che agli altri animali. Di solito è il «proprietario» ad avere dei doveri: non permettere al «suo» cane di mordere i bambini, non permettere al «suo» gatto di mangiare il canarino del vicino. Ma possiamo senza difficoltà ridefinire questi doveri come doveri dell'animale in questione da esercitare attraverso la collaborazione e l'insegnamento. Analogamente, i doveri legali dei bambini piccoli e delle persone con gravi disabilità cognitive sono effettivamente *loro*, anche se vengono esercitati attraverso l'attenta rappresentanza di uno o più «collaboratori».

[29] Korsgaard formula questa idea ricorrendo a una netta distinzione – che ho rigettato – tra istinto e volontà; ma accetto la sua idea di base.

[30] Bradshaw [2020].

Il nuovo approccio in azione

L'AC indica una destinazione. Non ci dice come arrivarci. È, per usare la formula di cui sopra, una sorta di costituzione virtuale per gli animali del mondo. Ma non c'è nessuna nazione in cui gli animali siano dei cittadini, anche se dovrebbero essere visti come cittadini che godono di diritti la cui inosservanza costituisce un'ingiustizia. Poiché siamo solo all'inizio di un percorso politico verso la giustizia per gli animali, qualunque attuazione delle idee dell'AC deve avvenire in maniera graduale, mirando a migliorare i trattati e gli accordi internazionali, a migliorare gli statuti federali in ogni nazione e a migliorare molte leggi statali e locali, che nel prossimo futuro rimarranno uno sconcertante e scoordinato coacervo. Nel capitolo XII si analizzerà più a fondo questo coacervo.

A questo punto, però, è utile avere un'anticipazione della direzione che prenderemo in termini pratici e legali. Un esempio potrebbe aiutare a sviluppare ulteriormente la nostra discussione: lo storico parere espresso nel 2016 dalla Corte d'appello degli Stati Uniti per il Nono Circuito, felice presagio di quella che potrebbe essere una nuova era del diritto. Nel caso *Natural Resources Defense Council, Inc. v. Pritzker*[31] i giudici del Nono Circuito hanno stabilito che la Marina degli Stati Uniti ha violato la legge puntando a continuare un programma sonar che ha inciso sul comportamento delle balene[32]. In un certo senso questo parere è un esercizio tecnico di interpretazione statutaria del *Marine Mammal Protection Act*[33]: la Corte afferma che il fatto che un programma abbia un «impatto trascurabile» sui mammiferi marini non lo esenta da un preciso requisito statutario, ovvero che stabilisca i mezzi per «causare il minor impatto negativo possibile» sui mammiferi marini[34]. Ciò che è significativo e affascinante è che l'argomentazione si basa in

[31] *Natural Resources Defense Council, Inc. v. Pritzker*, 828 F. 3d 1125 (9th Cir. 2016).

[32] Si veda *ibidem*, 1142 e in generale Horwitz [2015], che descrive il programma sonar nel dettaglio.

[33] *Marine Mammal Protection Act* (MMPA), 16 USC §§ 1361 ss. (1972). Nel capitolo XII descriverò ulteriormente lo statuto.

[34] *Natural Resources Defense Council, Inc. v. Pritzker*, 828 F. 3d 1142 (9th Cir. 2016).

larga parte su una considerazione delle capacità delle balene negativamente condizionate dal programma:

> Gli effetti delle esposizioni a emissioni sonore al di sotto dei 180 dB possono causare uno sconvolgimento o un abbandono a breve termine degli schemi di comportamento naturali. Questi sconvolgimenti comportamentali possono indurre i mammiferi marini che ne sono vittime a smettere di comunicare tra loro, a evitare o fuggire da un'area sottoposta a insonificazione, a smettere di andare a caccia di cibo, a separarsi dai loro piccoli e a cessare di accoppiarsi. I sonar LFA (Low-Frequency Active) possono anche causare delle aumentate risposte allo stress nei mammiferi marini. Questi sconvolgimenti comportamentali possono costringere i mammiferi marini a optare per soluzioni di compromesso, come ritardare la migrazione, ritardare la riproduzione, ridurre la crescita o migrare con riserve energetiche ridotte[35].

Il parere non assegna alle balene uno status giuridico (il diritto a presentare ricorso in tribunale, concetto su cui mi soffermerò nel cap. XII); non è necessaria una manovra legale così radicale per giungere all'ovvia constatazione che il programma è inaccettabile. Le balene, essendo prive di uno status giuridico, hanno dovuto contare sulla fortuna per ottenere la protezione del *Marine Mammal Protection Act*, una legge fatta da legislatori umani ma che ha in una qualche misura a cuore gli interessi delle balene.

Sulla decisione ha influito anche la meraviglia declinata in senso etico: i giudici hanno interpretato la legge attingendo alla propria immaginazione, prendendo in considerazione una serie di ostacoli alla forma di vita delle balene che pure non comportava inflizione di dolore. Il parere – scritto (per una giuria unanime di tre giudici) dal giudice Ronald Gould, che lavora e vive da molto tempo nello stato di Washington, dove l'osservazione delle balene è un passatempo comune – ha valutato che l'ostacolare una forma caratteristica di attività della vita, anche senza provocare dolore, costituisse un «impatto negativo»[36]. Immagino che il giudice Gould sia una persona che

[35] *Ibidem*, 1130-1131.

[36] Il giudice Gould ha esercitato la professione di avvocato a Seattle per venticinque anni prima della sua nomina a giudice da parte del presidente Clinton, ed è stato anche professore aggiunto presso la University of Washington School of Law, sempre a Seattle, una scuola il cui piano di studi comprende una vasta gamma di offerte pertinenti agli animali, tra cui «diritto costiero» e «diritto marittimo». Rachel Nussbaum ha ricevuto un'eccellente formazione in diritto degli animali, che l'ha preparata per la sua successiva carriera di sostenitrice della causa degli animali selvatici.

ha davvero osservato le balene, con curiosità e meraviglia. Ma a prescindere dal fatto che lui o i suoi collaboratori abbiano effettivamente mai osservato le balene, il parere mostra una sintonia etica e immaginativa sempre più diffusa nelle zone costiere degli Stati Uniti, soprattutto nell'area di Seattle. Qui le balene vengono viste come esseri complessi con una forma di vita attiva che comprende il benessere emotivo, l'interazione e la libertà di movimento: in breve, una varietà di forme di agire specie-specifiche. Il parere va ben oltre Bentham, ed è lontano anni luce dall'approccio «così simili a noi». Né, come l'approccio kantiano, considera le balene semplici «cittadini passivi». Esso, auspicabilmente, sarà foriero di una nuova era nel diritto del benessere degli animali e della giustizia animale.

Capitolo sesto

Senzienza e sforzi: un confine operativo

> Così dunque gli animali sono spinti a muoversi e ad agire essendo la causa ultima del muoversi, la tendenza, e producendosi questa o per mezzo della percezione o dell'immaginazione e dell'intelligenza.
>
> Aristotele, *Il moto degli animali*, VII, 701a33-36.

Ormai abbiamo visto l'AC in azione, un approccio incentrato sulle forme di vita degli animali senzienti. Come teoria della giustizia di base esso mira a supportare i loro sforzi in ambiti cruciali, concentrandosi non solo sul dolore, ma sui vari obiettivi che ogni tipo di creatura si propone di raggiungere (lasciando molto spazio alla libertà di scelta e di diversità individuale all'interno di una specie).

Ma quali sono le creature senzienti? Sono quelle che in base alla mia teoria hanno diritto a un trattamento giusto. L'AC è una teoria minima della giustizia che può fungere da «costituzione virtuale» ideale per indirizzare le nostre varie iniziative nel processo legiferativo locale, nazionale e internazionale. Intendendo l'ingiustizia nei termini di un ostacolo indebito alle attività della vita caratteristiche di un animale senziente, ho concepito la giustizia minima come una protezione, fino a una soglia ragionevole, delle capacità animali centrali.

Ma quali sono le creature che bisognerebbe trattare come fini? Per come io concepisco la giustizia e l'ingiustizia, la questione si riduce alla domanda: quali creature sono capaci di compiere sforzi significativi? Di essere non solo danneggiate, ma anche ingiustamente ostacolate nei loro sforzi? L'AC fornisce una risposta a questa domanda ponendo l'accento sul concetto di «sforzo significativo». Ma ora dobbiamo entrare nello specifico di ciò che la teoria ci dice.

Le creature di cui si parla nell'AC – le creature i cui sforzi significativi la teoria ci chiede di tutelare – devono, a quanto pare, essere capaci di percezione e di desiderio, e di muoversi in risposta a tale combinazione. Con «percezione» (per quanto sia difficile tradurla in termini pratici) intendo la capacità di concentrarsi sugli oggetti del mondo in un modo che non sia

solo una collisione causale, ma anzi abbia una reale direzionalità, ovvero ciò che i filosofi chiamano «intenzionalità». Il mondo *rappresenta qualcosa* per queste creature. Del mondo esse hanno una sorta di esperienza soggettiva. Considerazioni simili valgono per il desiderio: le creature che stiamo tentando di definire non si limitano a fuggire via meccanicamente da una fonte di pericolo o a muoversi verso il cibo; la loro tendenza a ricercare ciò che vedono come buono e a provare avversione verso ciò che vedono come cattivo è di natura sensoriale. È questo che rende significativi i loro sforzi. Non si tratta di semplici automi.

In altre parole, queste creature possiedono quella sfuggente prerogativa nota come *senzienza*. Il mondo rappresenta qualcosa per loro, e attraverso i loro sforzi esse tendono verso ciò che percepiscono come un bene. A volte la senzienza viene ridotta alla capacità di provare dolore; ma in realtà si tratta di una nozione molto più ampia, consistente nell'avere un punto di vista soggettivo sul mondo. Penso sia utile presentare subito il concetto di «senzienza» in questo modo, prima di arrivare a confrontarci con la complessità dei dibattiti scientifici, solitamente tesi a dimostrare che un dato animale è senziente sulla base del dolore che prova. Quello che intendo dire è che la mia nozione centrale di «ingiustizia» si può applicare solo alle creature che sono in grado di compiere sforzi significativi, il che vuol dire non solo provare dolore e piacere coi sensi, ma anche avere consapevolezza percettiva e, il più delle volte, la capacità di avvicinarsi o allontanarsi dagli oggetti, a seconda del punto di vista dell'animale. Tutto ciò spesso comporta desideri ma anche emozioni, perché le emozioni, evolvendosi, sono diventate il modo in cui le creature viventi recepiscono le informazioni riguardo alla realizzazione dei loro più importanti obiettivi e progetti.

Oggi, dopo un lungo e affascinante lavoro, gli scienziati sono ormai concordi nel ritenere che la maggior parte degli animali – compresi tutti i mammiferi, tutti gli uccelli e i pesci teleostei (con scheletro osseo) – sia costituita da creature di questo tipo, malgrado la complessità della questione. Altri casi (insetti, crostacei, cefalopodi, pesci cartilaginei) sono più oscuri. E poi c'è il caso delle piante, che alcuni scienziati vogliono includere nel terreno della giustizia, per così dire. Di questi dibattiti offrirò un quadro riassuntivo, fermo restando

che ciò che conta è la teoria: perché stiamo facendo sempre nuove scoperte, e se abbiamo una teoria a cui fare riferimento allora possiamo facilmente riordinare e classificare le creature in modo diverso.

La mia tesi è in un certo senso neoaristotelica: gli animali sono creature complesse che si sforzano di raggiungere i loro fini caratteristici con l'ausilio congiunto della percezione, dell'immaginazione e del pensiero, oltre che di desideri ed emozioni di vario tipo. Tutte queste capacità non sono affatto misteriose: hanno un valore evolutivo/esplicativo.

Il contenuto di questo capitolo è senza pretese e opinabile, per quanto riguarda l'applicazione dell'intuizione etica; nuove conoscenze potrebbero cambiare le conclusioni a cui sono provvisoriamente arrivata.

Le prove e le trappole

Una trappola da cui dobbiamo guardarci è l'autocompiacimento antropocentrico: i ricercatori pensano che sia chiaro come il sole che gli esseri umani hanno una coscienza (o comunque si voglia definire questo elemento sfuggente), emozioni, immaginazione, percezioni soggettive e cognizioni di molti tipi. (Gli scienziati di solito definiscono la cognizione in senso lato, ovvero come un processo attraverso il quale una creatura acquisisce, elabora, utilizza o immagazzina informazioni, sicché c'è una notevole sovrapposizione tra queste categorie: la percezione e l'immaginazione sono forme di cognizione, mentre tipicamente le emozioni hanno elementi cognitivi o portatori di informazioni.) In breve, durante il periodo d'oro del comportamentismo alcuni psicologi suggerirono che gli esseri umani non avessero nulla di tutto ciò, ma fossero solo meccanismi di stimolo-risposta. Questa idea, tuttavia, strideva così tanto con la realtà che non è mai penetrata a fondo nel mondo della ricerca biologica, e ormai è stata abbandonata del tutto.

Nonostante il generale ritorno della biologia a una concezione più umanistica dell'essere umano, che contempla ricche forme di intenzionalità (focalizzazione interiore su oggetti esteriori) e quelli che ho chiamato *sforzi significativi*, cioè sforzi intrisi di significato personale, le difficoltà epistemiche poste

da una tale concezione vanno fronteggiate con fermezza, come sono soliti fare i filosofi che discutono il «problema delle altre menti», diversamente dagli scienziati che studiano l'intelligenza animale, i quali non si misurano così spesso col problema. Il fatto è che le nostre prove a favore dell'immagine umanistica degli esseri umani sono complicate e incerte. Abbiamo accesso alla nostra esperienza soggettiva, ma persino questa è vacillante. Sappiamo che non sempre sappiamo cosa stiamo facendo o quali sono per davvero le nostre emozioni e intenzioni. Quanto agli altri umani, cos'è che ci porta a fare il salto dal sé all'altro? Gli stessi fattori su cui ci baseremo (con molta cautela) parlando degli altri animali: biologia, comportamento, inferenza verso la spiegazione migliore e immaginazione interpretativa. Sappiamo che gli altri umani hanno una neuroanatomia simile alla nostra, e ne deduciamo che verosimilmente essa produrrà risultati analoghi: se abbiamo una consapevolezza soggettiva in virtù delle operazioni svolte dal nostro meccanismo neurale è assai probabile che ce l'abbiano anche gli altri esseri con una neuroanatomia simile. Questa è la spiegazione più semplice e plausibile. Vediamo gli altri comportarsi in modi che suggeriscono tipologie di azioni che, quando noi le intraprendiamo, sono accompagnate da una consapevolezza soggettiva di vario genere. Ma cosa ci legittima realmente a compiere questi salti immaginativi dal sé agli altri? Come facciamo a essere sicuri che questo ipotetico amico, che parla e ride, sia una macchina intelligente?

Non voglio dire che non abbiamo motivo di attribuire la presenza di una vita mentale agli altri esseri umani. Al contrario, intendo dire che ce l'abbiamo; ma a mio avviso non si tratta di quel genere di prova schiacciante che di solito si esige nel caso degli animali non umani. L'incapacità di riconoscere la difficoltà del nostro caso porta i ricercatori a porre l'asticella incredibilmente in alto in riferimento agli animali non umani. In entrambi i casi, le prove e le difficoltà sono grosso modo simili.

La prima fonte di elementi probanti che gli scienziati utilizzano per fronteggiare la questione della consapevolezza animale è la *neuroanatomia*. Se essa è sufficientemente simile alla nostra, il principio di parsimonia esplicativa invita a ritenere che le sue funzioni siano assai verosimilmente affini alle nostre: svolge lo stesso ruolo evolutivo. Se in noi produce esperienze, sentimenti ed emozioni percettive, è molto probabile che lo

faccia anche in altre creature analogamente equipaggiate, compresi gli altri esseri umani. Fin qui tutto ragionevole. Qualsiasi ipotesi contraria rischia di essere inutilmente barocca, trattando casi simili in modo dissimile.

Il contrario, tuttavia, non è vero. Ovverosia, se vediamo una neuroanatomia molto diversa dalla nostra (assenza di neocorteccia e forse persino di un cervello centralizzato), non possiamo inferirne per via di logica che le funzioni del corrispondente sistema anatomico siano totalmente diverse. Per molto tempo si è perseverato nell'errore su questo fronte: niente neocorteccia – dicevano gli scienziati – uguale niente cognizioni, niente dolori, niente emozioni. Ma ormai abbiamo imparato che l'evoluzione è tortuosa e spesso segue percorsi convergenti verso un obiettivo simile. Ad esempio, come vedremo, gli esseri umani e gli uccelli si sono allontanati talmente tanto nell'albero evolutivo da presentare numerose e notevoli differenze neuroanatomiche. Eppure gli uccelli abitano lo stesso mondo naturale degli esseri umani e affrontano una serie di sfide non troppo dissimili dalle nostre. Gli uccelli si sono adattati ad affrontare queste sfide, ma con strutture sorprendentemente diverse. La somiglianza della struttura è una buona prova, quindi, di una somiglianza di funzione (comprese le sue proprietà soggettive); ma la differenza di struttura non è una buona prova di una differenza di funzione, quando possiamo studiare il modo in cui la creatura funziona indipendentemente e cercare di capire come ci riesca.

A questo punto dobbiamo tenere presente che l'esperienza soggettiva non è un ozioso orpello: svolge molti ruoli esplicativi di cruciale importanza. Per limitarci al caso più semplice, il fatto di sentire dolore è utile per mantenere in vita gli animali, e senza dubbio la sensazione del dolore si è evoluta per svolgere un ruolo vitale nel segnalare la presenza di sostanze nocive. Il dolore è pertanto un fattore utile al comportamento animale, e si è evoluto perché consente la sopravvivenza.

Di conseguenza, il secondo – e per molti versi il più importante – elemento di prova è costituito dal *comportamento*, quale si esplica in differenti condizioni sperimentali e di osservazione. Il comportamento è un fattore di importanza cruciale, ma non facile da interpretare. Alcune creature capaci di locomozione possono mettere in atto meccanismi tesi all'evitamento di un danno seppure senza consapevolezza soggettiva.

Gli scienziati – vedremo – hanno escogitato dei modi per distinguere queste creature da quelle che hanno un'autentica consapevolezza. In queste ultime il dolore svolge un ruolo utile, poiché rappresenta un'esperienza soggettiva forte che di solito ha chiare conseguenze comportamentali. Ma anche questi esperimenti sono controversi e variamente interpretabili.

Gli scienziati e molti filosofi a questo punto ricorrono all'*inferenza verso la migliore spiegazione*, proprio come facciamo noi quando, nella vita di tutti i giorni, attribuiamo stati mentali ad altri esseri umani[1]. Questo tipo di inferenza è pieno di incertezze (davvero abbiamo sconfitto le spiegazioni concorrenti?), oltreché – nella migliore delle ipotesi – impreciso. Tuttavia, se usato in concomitanza con altri indizi, come di solito fanno gli scienziati, ci porta a una conclusione ragionevolmente sicura. Il filosofo Michael Tye compie grandi progressi utilizzando questa strategia. Sul dolore, ad esempio, scrive:

> L'ipotesi che in me ci sia una qualità fenomenica che causa gemiti, tensione corporea, comportamenti evitanti, ecc., e in te una diversa qualità fenomenica che ha questi effetti è più complessa, ed è *ad hoc*. Si postula una differenza senza alcuna prova, senza alcuna ragione per supporre che ci sia una differenza. [...] La mia conclusione finale, quindi, è che per me *è* razionale accettare il fatto che tu provi dolore quando ti vedo insanguinato accanto alla tua bicicletta rotta, perché ciò fornisce la migliore spiegazione disponibile del tuo comportamento. Ciò che vale per il dolore vale anche per la paura e la coscienza visiva del rosso. Vale per i sentimenti e le esperienze in generale[2].

A volte queste promettenti inferenze vengono bloccate dall'eccessiva enfasi posta su una o più differenze tra gli umani e gli altri animali. Particolarmente comune è quella che chiamerò la *falsa attrattiva del linguaggio*. Spesso gli scienziati tendono a pensare che la consapevolezza umana abbia una struttura linguistica e che una creatura priva di linguaggio debba avere un tipo di consapevolezza totalmente diverso, sempre che ce l'abbia. Ma ovviamente l'esperienza percettiva ed emotiva umana non sempre ha una forma linguistica. Ci abituiamo a raccontare la nostra esperienza usando il linguaggio,

[1] Non sorprende che i filosofi difendano diversi punti di vista; qui presento una concezione diffusa e quella che trovo più convincente.

[2] Tye [2017, 67-68].

ma si tratta di un gioco di traduzione. Non è che le frasi ci passano per la testa mentre viviamo l'esperienza, o perlomeno non così spesso. Siamo abituati a leggere romanzi che raccontano in modo dettagliato e linguistico l'esperienza umana, ma si tratta di una resa artistica di qualcosa che accade nella nostra mente con grande compressione e poca elaborazione verbale. I romanzieri ritraggono persino, con un linguaggio elaborato, la vita interiore dei bambini; ma ammettono che stanno cercando di rendere qualcosa che avviene in modo molto diverso all'interno del bambino. Come scrisse Henry James nella prefazione a *Che cosa sapeva Maisie*: «I bambini hanno molte più percezioni che termini in cui tradurle; la loro visione è sempre assai più ricca, e la loro percezione sempre più forte, del loro immediato vocabolario»[3]. Ma questo non vale solo per i bambini: con ogni probabilità solo i romanzieri padroneggiano il vocabolario dei romanzieri, e senza dubbio non in maniera completa, quando ripercorrono per sommi capi la propria vita. Per questo motivo Proust ebbe l'audacia di sostenere che l'unica vita pienamente vissuta è la letteratura, il che significa che il ricco linguaggio del romanziere va al di là della lacunosità, della monotonia e dell'immiserimento dell'esperienza quotidiana. Non dobbiamo credere a Proust quando sostiene che il linguaggio del romanziere è *superiore* alle esperienze quotidiane della maggior parte delle persone. Dobbiamo sempre ricordare che è molto *diverso*.

L'esperienza umana, insomma, è tutt'altro che romanzesca, e di solito non è nemmeno particolarmente verbale: spesso utilizza rappresentazioni pittoriche e sonore. Anche quando è in qualche misura verbale, non è nitida e precisa come una frase che la descrive aspira a essere. E nelle rare occasioni in cui la nostra esperienza è fortemente demarcata entro schemi sofisticati, questi non saranno tutti linguistici; alcuni saranno pittorici e persino musicali. Tutti noi iniziamo la nostra vita senza sapere come usare il linguaggio e senza sapere nemmeno come demarcare il nostro corpo separandolo da quello degli altri. In questa fase iniziale abbiamo percezioni ed emozioni profonde e potenti, molte delle quali persistono e influenzano la nostra consapevolezza di adulti.

[3] Disponibile gratuitamente all'indirizzo https://www.gutenberg.org/ebooks/7118.

I romanzieri, quando tentano di scrivere dal punto di vista di un animale non umano, vengono accusati di antropomorfismo illegittimo. A volte questa critica è meritata, specie se il romanziere non si è preoccupato di indagare il mondo della vita di quel tipo di creatura, ma ha pigramente immaginato l'animale come un essere umano in costume. I romanzieri – va detto – non sempre cadono in un simile errore[4]. Ciò che il critico dimentica, però, è che anche un romanzo che descrive il mondo dal punto di vista di vari personaggi umani può peccare di quell'antropomorfismo – se così possiamo chiamarlo – derivante dal pretendere che i nostri mondi interiori, lacunosi e incerti, siano articolabili in frasi nitide ed eloquenti, caratteristiche del costrutto letterario «essere umano».

È molto difficile evitare la falsa attrattiva del linguaggio. Altrettanto difficile, per ragioni correlate, è evitare la falsa attrattiva della *metacognizione*. Molte persone – compresi alcuni scienziati e filosofi – amano pensare che ciò che distingue gli esseri umani sia l'autoconsapevolezza riflessiva, ovvero la consapevolezza *dei* propri stati mentali. A volte la coscienza viene definita in rapporto a tali metacognizioni, sostenendo che tutto ciò che ne è privo sia privo di coscienza. Come Tye e altri hanno argomentato in modo convincente (anzi è sorprendente che si siano potuti sostenere punti di vista diversi), la nostra esperienza si svolge perlopiù senza consapevolezza riflessiva mentre conduciamo la nostra vita nel mondo. Vediamo, udiamo, sentiamo. Il mondo si configura in noi come realtà e produce in noi delle sensazioni: eppure la maggior parte delle volte non puntiamo il raggio laser della riflessione su tali stati (altre invece sì, ovviamente). La falsa attrattiva, in questo caso, è duplice: siamo indotti a pensare che questa particolare capacità di riflettere sui nostri stati sia una condizione necessaria per sentire dolore e avere molte altre esperienze soggettive. Il che è falso, come conferma l'esperienza quotidiana. In secondo luogo, sbagliamo a credere che solo gli esseri umani abbiano questa caratteristica. Alcuni esperimenti hanno infatti dimostrato che la possiedono anche

[4] Un esempio è Gowdy [1999], un ritratto della vita degli elefanti dal punto di vista degli elefanti. Si tratta ovviamente di un'opera letteraria, ma basata su un'eccezionale conoscenza della produzione scientifica riguardante il modo in cui gli elefanti vivono e pensano.

molti animali. Non dobbiamo aspettarci di veder brillare nella loro testa uno strabiliante fascio di luce; possiamo dedurre questa capacità da ciò che sono in grado di fare. Una pratica di fondamentale importanza è quella dell'inganno: per ingannare un altro animale riguardo a dove è localizzato un particolare cibo, ad esempio, un animale ha bisogno della capacità di pensare alle apparenze, a come un determinato insieme di indicatori apparirà e sarà letto dall'animale che sta per essere ingannato. Come vedremo in seguito, animali diversissimi tra loro come i cani e i corvi praticano l'inganno, segno che possiedono la metacognizione. La metacognizione, quindi, non è il tanto sbandierato *non plus ultra* che pone certe creature su un piedistallo; e non è nemmeno una speciale e strabiliante prerogativa dei soli esseri umani. È una capacità ordinaria, utilizzabile da molte creature cui giova sapersi nascondere e saper ingannare (oltreché utile in vari altri modi). Per fare solo un altro esempio, in seguito incontreremo degli uccelli che probabilmente devono essere in grado di valutare come la femmina giudicherà quell'elaborato pergolato di rametti intrecciati che stanno costruendo, o l'effetto che su di lei avrà quel canto provato all'infinito che stanno eseguendo, proprio come noi scegliamo un vestito nuovo immaginando cosa ne penseranno gli altri (magari certe persone in particolare).

La metacognizione, pur essendo solo una piccola parte della consapevolezza cosciente, ci è utile per dimostrare l'esistenza della consapevolezza cosciente. Se incontriamo una creatura che è capace di ingannare un'altra creatura – segno che possiede una consapevolezza di come il mondo appare a quest'ultima –, allora sicuramente ha, *a fortiori*, una consapevolezza di base: e cioè che il mondo appare in un certo modo[5]. A volte questa capacità può essere utile, ad esempio quando si è fortemente inclini a dubitare che il mondo, per un dato tipo di creatura, si configuri come realtà e produca delle sensazioni. Nel caso degli uccelli l'analisi dell'inganno può aprire la mente. Ma com'è ovvio, rispetto alla consapevolezza cosciente ordinaria la metacognizione costituisce una condizione sufficiente e tuttavia non necessaria[6].

[5] Tye [2017, 86-88].
[6] Si veda anche Tye [2016].

Che cos'è la senzienza e come individuarla

Come facciamo a capire quali sono le creature che possiedono ciò che usualmente si definisce «senzienza»? Intanto dobbiamo definire l'oggetto della nostra indagine.

In primo luogo dobbiamo sempre tenere presente che gli animali si sono evoluti per mezzo della selezione naturale. I loro attributi e le loro capacità principali servono a qualcosa, altrimenti con ogni probabilità non sarebbero stati selezionati. Dunque la senzienza non è solo una caratteristica graziosa e degna di ammirazione: è una caratteristica utile, e dobbiamo tenerlo sempre presente, così da non lasciarci sviare dalla tendenza a rimanere basiti di fronte alla soggettività. La senzienza fa qualcosa per la creatura, altrimenti non esisterebbe. Sebbene privo di una teoria della selezione, Aristotele sottolineava che gli animali erano sistemi teleologici (orientati a un fine) che tendevano alla sopravvivenza e alla riproduzione, e che bisognava considerarli dotati di una serie di sistemi e attributi tali da promuovere il loro sistema integrato di obiettivi. Aristotele non sapeva nulla dell'evoluzione, ma noi che ne conosciamo il funzionamento abbiamo una ragione in più per credere che la maggior parte delle strutture degli animali esista per qualche scopo. Ogni tanto, ovviamente, alcune strutture si rivelano inutili (Aristotele cita il caso dell'appendice). Ma nel complesso tutto è «per qualcosa», e tutte le abilità sono integrate in una forma di vita complessivamente riuscita. Oggi che conosciamo l'evoluzione abbiamo un motivo in più per seguire l'approccio di Aristotele, preferendo spiegazioni che mostrino l'effettiva funzionalità e appropriatezza delle varie strutture. Gli scienziati dividono la senzienza in tre elementi.

1. Nocicezione, che letteralmente significa «percezione di ciò che nuoce».
2. Consapevolezza sensoriale soggettiva: il mondo appare in un certo modo o trasmette certe sensazioni.
3. Percezione di significanza o salienza.

Gli scienziati tendono a concentrarsi in modo ossessivo sul dolore: ecco perché la prima categoria è rappresentata dalla nocicezione – l'essere consapevoli di ciò che è dannoso –, abilità necessaria per sopravvivere e che induce un comportamento aversivo. Tuttavia, siccome noi dedichiamo una maggiore attenzione all'adattamento e agli sforzi, nella nostra disamina dovremo includere anche la consapevolezza di quelle cose che sono buone per la creatura e inducono il movimento verso di esse. Aristotele immagina un animale assetato che dice a sé stesso: «Devi bere»; e poi, essendo un animale fortunato: «Qui c'è acqua»[7]. «Qui c'è acqua» sarebbe l'opposto della nocicezione: la percezione del bene. Per gli animali è necessario tanto avere la consapevolezza di dove si trovano cibo e acqua quanto evitare il dolore e il pericolo. Parleremo quindi di *apprensione del bene e del male*.

Una creatura, peraltro, potrebbe avere questa capacità e nel contempo essere una sorta di automa che reagisce agli stimoli senza alcuna consapevolezza percepita. Gli scienziati sono soliti usare il termine «nocicezione» per descrivere un'operazione riflessa del sistema nervoso periferico che di per sé non comporta alcuna consapevolezza soggettiva del dolore[8] (focalizzandosi sul dolore, non hanno un termine corrispondente per designare la consapevolezza riflessa del cibo o di altre cose buone). Più avanti vedremo che probabilmente alcune creature sono grosso modo degli automi (sosterrò che non solo le piante ma anche alcuni animali rientrano in questa categoria). Quindi il nostro secondo oggetto d'indagine è la consapevolezza soggettiva: il mondo appare in un certo modo alla creatura; essa ha un punto di vista percepito. Anche qui dovremmo evitare di concentrarci in maniera ossessiva sul dolore, e provare invece a riflettere sulla visione dei colori o su sensazioni quali desiderio e piacere, dolore e angoscia. Il dolore ha un ruolo importante nella ricerca scientifica perché è più facile da testare rispetto ad altre condizioni soggettive; ma occorre anche riflettere sull'ampia gamma di cose di cui una creatura ha bisogno: ciò che comunemente si intende con la nozione di *consapevolezza cosciente*.

Per fare un esempio di consapevolezza ordinaria all'opera in una creatura intelligente, dobbiamo tradurre i suoi pensieri nel nostro linguaggio ed evitare qualsiasi fronzolo poetico, perché la consapevolezza della maggior parte degli animali intelligenti è di tipo squisitamente pratico. Permettetemi

[7] Nussbaum [1978, cap. VII].
[8] Balcombe [2016, 72].

quindi di tornare per un attimo all'imperatrice di Blandings, perché Wodehouse coglie con acume e umorismo il genere di pensieri che potrebbe avere questa straordinaria scrofa, dopo essere stata rapita, scarrozzata in giro per lo Shropshire e poi riportata nel suo porcile domestico:

> Si guardò intorno, felice di ritrovarsi nei vecchi ambienti familiari. Era piacevole sentirsi di nuovo a casa propria. Essendo una filosofa sapeva prendere le cose come venivano, ma certo non disprezzava la vita tranquilla. Tutto quello scorrazzare in automobile ed essere scaricata in cucine sconosciute non fece per niente bene a un suino dalle abitudini metodiche come le sue.
>
> Ebbe l'impressione che nel truogolo lì accanto ci fossero materie prime commestibili. Si alzò, e guardò attentamente. Sì, materie prime, e chiaramente commestibili. Era un po' tardi, forse, ma si poteva sempre fare uno spuntino. [...]
>
> Abbassò la nobile testa e ci diede sotto[9].

La descrizione di Wodehouse non è lontana dal «sillogismo pratico» di Aristotele, che contiene le premesse «devi bere» e «qui c'è acqua» e si conclude con l'azione di bere[10]. Sia Wodehouse sia Aristotele colgono il modo in cui la percezione e il desiderio si coniugano in una vita intelligente che mira a svariate cose buone: cibo, quiete, stabilità. Questa è la senzienza della vita quotidiana, ed è ovvio che la maggior parte dei vertebrati la possiede.

La consapevolezza soggettiva è utile alle creature. Il dolore è un grande incentivo al movimento aversivo, così come il desiderio e il piacere lo sono al movimento verso qualcosa. Lo sappiamo dall'osservazione di quegli esseri umani che hanno perso la capacità di sentire il dolore in una parte del corpo (ad esempio a seguito dell'asportazione totale dei nervi di un braccio). Si tratta di persone con un'alta predisposizione al danno, e che dovranno tenere sempre d'occhio il braccio, stando attente che non tocchi qualcosa di appuntito, di caldo o di irritante: il dolore non sarà lì a informarli che devono allontanare rapidamente l'arto. Analogamente, quando il dentista ci inietta la novocaina, corriamo il rischio di morderci e di danneggiarci la lingua se proviamo a mangiare troppo presto. In breve, la

[9] P.G. Wodehouse, *I porci hanno le ali*, Milano, TEA, 2001, p. 225.
[10] Nussbaum [1978, cap. VII].

consapevolezza soggettiva è realmente utile, e possiamo capire perché sia stata selezionata dalla natura. Non è un qualcosa di lezioso, ma fa parte dell'equipaggiamento di sopravvivenza degli animali. È logico che moltissime creature la possiedano.

Ma c'è dell'altro. Ho già accennato ai cosiddetti *sforzi significativi*. Le creature perseguono alcuni obiettivi essenziali per la loro vita e ne trascurano altri più banali. L'esperienza sensoriale tiene conto sia delle cose importanti che di quelle banali, ma per compiere delle scelte e agire nel mondo le creature hanno bisogno di una percezione di significanza, di uno «slancio» più forte verso certe esperienze, aversive o propulsive che siano. Questo slancio viene comunemente identificato con il ruolo evolutivo delle emozioni, di cui parleremo più avanti. Per ora limitiamoci a un caso più semplice: il dolore. Se il dolore è lieve, la creatura può muoversi o meno per evitarlo. Se è grande, di solito mette in atto un movimento evitante. Ma c'è un problema: a volte è possibile provare un dolore anche molto forte senza che sembri *cattivo*. Questo non accade in condizioni di vita normali, ma sappiamo che alcuni oppiacei funzionano proprio in questo modo: la sensazione è presente, ma non ci si fa caso. Subentra una sorta di dissociazione. Quindi possiamo notare che, almeno in teoria, la sensazione e la sua significanza sono suscettibili di separarsi. Un asceta intimamente devoto penserà magari che patire la fame sia accettabile, e anzi persino un bene, perché è segno che si sta muovendo verso il suo obiettivo. Molte persone, inoltre, in tanti momenti diversi, hanno avuto esperienze dissociative di questo tipo riguardo ai loro desideri sessuali: l'impulso forte c'è, ma viene percepito come un segno di peccato o di pericolo, e quindi non spinge a cercare la gratificazione bensì a compiere sforzi aversivi. È verosimile che questi tipi di dissociazione dell'esperienza percettiva dal significato della vita siano poco comuni negli animali non umani quando non viene loro iniettata una droga che induce la dissociazione. La loro cultura non li condiziona come la nostra condiziona noi. (È questo ciò che intendeva Walt Whitman quando scrisse: «Penso che potrei voltarmi e vivere un po' con gli animali. [...] Non giacciono svegli nel buio a piangere sui loro peccati».) Tuttavia dobbiamo inserire nel nostro quadro l'idea di «significanza», perché senza di essa la selezione del movimento e dell'attività è destinata a essere casuale, incapace di indirizzare verso gli obiettivi della creatura.

L'imperatrice di Blandings non vedeva semplicemente delle sostanze commestibili, ma attribuiva loro un grande significato.

Siccome soggettività e significato vanno solitamente di pari passo (e in effetti la soggettività non sarebbe granché utile se non comunicasse obiettivi che hanno significanza per le attività dell'animale), la vera domanda è se siamo autorizzati ad attribuire agli animali una consapevolezza soggettiva. Alcuni scienziati sono scettici a questo proposito. Ad esempio Marian Stamp Dawkins commenta:

> Gli animali sono coscienti come noi perché hanno molte strutture cerebrali in comune con noi, o non sono simili a noi perché difettano di qualche cruciale percorso che impedisce loro di fare quel passo in più verso l'esperienza cosciente? [...] L'elusiva fonte della nostra coscienza e la sua esasperante ritrosia a lasciarsi legare a particolari strutture neurali ci rendono, al momento, del tutto incapaci di distinguere tra queste concezioni diametralmente opposte sulla coscienza animale[11].

Qui, si noti, Dawkins sta parlando della coscienza come di un'entità misteriosa, semiocculta. Non la concepisce – diversamente da quanto ho provato a fare finora – nei termini di un'ordinaria consapevolezza soggettiva degli oggetti. Altrimenti, come ribadito con efficacia da Tye, sarebbe strano trattarla come qualcosa di misterioso e ignoto. Le spiegazioni del comportamento che si richiamano alle strutture psicologiche senza mai ridurle a un particolare meccanismo neurale sono in realtà preferibili alle spiegazioni riduttive quando abbiamo a che fare con un comportamento che è variamente realizzabile in diverse strutture neurali, poiché queste spiegazioni sono più semplici e hanno un maggiore potere predittivo.

Lo stesso vale per la geometria. Ad esempio, per spiegare perché una sfera di bronzo di raggio *r* passa attraverso un cerchio di legno di raggio leggermente superiore a *r* non abbiamo bisogno di fare appello a una serie di diagrammi che indichino tutte le traiettorie specifiche degli atomi rispettivamente del bronzo e del legno, ammesso che le conosciamo. Questo livello di specificità è irrilevante e sovraccarica la mente di materiale predittivo inutile. Le leggi della geometria danno una spiegazione che può essere applicata a questo caso, oltreché a un

[11] Dawkins [2012, 92]; si veda anche Tye [2017, 85].

numero indefinito di altri casi, con sfere d'oro, o di marmo, o di qualsiasi altro materiale solido, e la stessa cosa con i cerchi. Nessuno sostiene che le sfere non siano fatte di un materiale specifico; è solo che la specificità della materia non è utile per spiegare ciò che stiamo cercando di spiegare[12].

Ci sono delle valide ragioni se oggi gli scienziati attribuiscono quasi universalmente un'esperienza soggettiva (e una percezione di significanza o salienza) a molti animali: il dolore si rivela efficacissimo nello stimolare comportamenti atti alla conservazione della vita. Mette in guardia gli animali da pericoli che possono portare a menomazioni quando non addirittura alla perdita della vita. E allena la memoria, motivando le creature a evitare un evento che in passato è stato fonte di dolore[13]. (Ad esempio l'imperatrice di Blandings ha imparato a preferire la permanenza nel proprio porcile e a nutrire avversione per modalità di trasporto malsicure.) In senso opposto, lo stesso vale per le cose che fanno bene.

Conferma sperimentale: il caso dei pesci

Anche se siamo pronti a credere che un comportamento simile richieda una spiegazione simile, e che se nel nostro caso la consapevolezza è un fattore cruciale allora ci sia una presunzione a favore della sua crucialità anche nel caso di quegli animali che mirano a un obiettivo o lo evitano, abbiamo ancora molto lavoro da fare. Soprattutto nei casi in cui le strutture neurali sono profondamente diverse, è importante sondare sperimentalmente il comportamento in questione, per vedere fino a che punto la nostra ipotesi di lavoro regge. Ci tengo a ribadirlo: ciò che qui stiamo ricercando è la consapevolezza soggettiva. Sperimentalmente la individueremo quasi sempre in ambiti che hanno anche una significanza o un significato per la creatura, perché la consapevolezza di aspetti banali non altera il comportamento.

[12] Hilary Putnam e io abbiamo usato un esempio simile per illustrare il concetto aristotelico secondo cui le spiegazioni a livello formale sono spesso preferibili, come spiegazioni, a quelle che ambiscono al livello ultimo della materia: si veda Nussbaum e Rorty [1992].

[13] Si veda Balcombe [2016, 72].

La maggior parte degli scienziati sperimentali è giunta alla conclusione che i pesci provano dolore[14]. I più fervidi sostenitori di questa tesi sono i biologi Victoria Braithwaite della Pennsylvania State University e Lynne Sneddon dell'Università di Liverpool. Ma non mancano gli scettici: nel 2013 James Rose, professore emerito all'Università del Wyoming, ha pubblicato insieme a sei colleghi un saggio sulla rivista «Fish and Fisheries», dal titolo *Can Fish Really Feel Pain?* (Davvero i pesci sentono dolore?), domanda alla quale danno una risposta negativa[15]. L'approccio dei sostenitori del «no» si basa su una petizione di principio, poiché parte dalla premessa che solo le creature dotate di neocorteccia possano sentire dolore; essendo ovviamente i pesci privi di neocorteccia, non possono concretamente sentire dolore, quali che siano i risultati degli esperimenti. Non è un buon metodo affermare una tesi ponendola come premessa della propria argomentazione, e non sono sicura che questo saggio meriti davvero di essere confutato. Un problema lampante è che ormai esiste un consenso pressoché unanime sul fatto che gli uccelli abbiano svariati tipi di esperienze soggettive pur difettando della neocorteccia. D'altronde è utile chiedersi perché Braithwaite e Sneddon siano arrivate alla conclusione che i pesci sentono dolore. In fin dei conti abbiamo sostenuto che per avere una consapevolezza soggettiva non basta essere in possesso della nocicezione, e in seguito vedremo come alcune creature possiedano la nocicezione e attuino comportamenti di evitamento in assenza di una consapevolezza soggettiva.

Sta di fatto che gli ingegnosi esperimenti condotti dalle due studiose – riassunti nel libro di Braithwaite *Do Fish Feel Pain?*[16] – sono convincenti. In primo luogo viene accuratamente esaminata la neuroanatomia dei pesci, riscontrando la presenza di nervi contenenti due tipi di fibre – A-delta e

[14] Alcuni sostenitori anglofoni dei diritti degli animali usano *fishes* come plurale di *fish*, pensando che il plurale *fish* implichi che queste creature non siano individui. Dal punto di vista linguistico, però, si tratta di un errore: l'inglese contiene questo tipo di plurali irregolari. La parola *sheep* (che vale indifferentemente per «pecora» o «pecore») è un altro caso del genere, e non conosco nessuno che pensi che l'uso di *sheep* al plurale implichi l'idea che ogni pecora non sia un individuo.

[15] Rose *et al.* [2013].

[16] Braithwaite [2010].

C – che negli esseri umani e in altri mammiferi sono associati al dolore. Le fibre A-delta segnalano il manifestarsi di un dolore acuto (provocato ad esempio dal contatto con una stufa calda), mentre le fibre C segnalano la sensazione – verosimilmente più tenue e intermittente – conseguente al danno. I pesci potranno quindi non avere una neocorteccia ma sono adeguatamente attrezzati. Dopodiché Braithwaite e Sneddon hanno sottoposto la pelle di alcune trote a stimoli dolorosi nell'area in cui avevano individuato la presenza di tessuto nervoso sensibile[17]. Le trote furono suddivise in quattro gruppi di trattamento: al primo fu iniettato del veleno d'api, al secondo dell'aceto, al terzo una soluzione salina neutra, mentre il quarto non fu sottoposto ad alcuna iniezione ma solo maneggiato, in modo da escludere gli effetti comportamentali della mera manipolazione. I pesci dei primi due gruppi – ma non del terzo e del quarto – mostravano evidenti segni di sofferenza: battito elevato delle branchie, sfregamento delle labbra contro la vasca, dondolamento da un lato all'altro. Nella successiva fase dell'esperimento è emerso un dato incontestabile: le creature a cui viene somministrata la morfina (un farmaco antidolorifico) non sentono dolore (è risaputo che i pesci rispondono fisicamente alla morfina). Oltre alla sensazione di dolore, la somministrazione di morfina ha eliminato il comportamento a esso associato.

Tutto ciò indicava chiaramente che i pesci *sentivano* dolore e non stavano semplicemente mettendo in atto un comportamento nocicettivo riflesso. La fase successiva ha confermato questa conclusione. Di solito i pesci sono molto diffidenti nei confronti di un nuovo oggetto che venga introdotto all'improvviso nel loro ambiente. Le due ricercatrici costruirono una torre di mattoncini Lego rossi e la misero dentro la vasca. I pesci che non avevano ricevuto l'iniezione evitavano la torre. I pesci a cui era stata praticata l'iniezione, invece, non modificavano il loro comportamento nel modo consueto. Sembrava che non fossero in grado di funzionare correttamente: si aggiravano vicino allo strano oggetto, apparentemente distratti. Questo cambiamento comportamentale suggerisce che stavano realmente sentendo qualcosa, e che questo segnale era sufficientemente potente da distrarli e

[17] *Ibidem*, cap. III; si veda anche Balcombe [2016, 78-80].

alterare la loro consapevolezza di altre parti del loro ambiente. E poi la scoperta decisiva: quando si somministrava la morfina ai pesci dei gruppi uno e due, essi tornavano al loro normale comportamento guardingo[18]. Braithwaite sottolinea che questo esperimento è molto diverso da quello condotto sulle lumache, in cui la morfina blocca un segnale nervoso nocicettivo che stimola una risposta riflessa: nel caso dei pesci, «l'evitamento dell'oggetto nuovo non è una risposta riflessa, perché coinvolge la consapevolezza, ovvero un processo cognitivo: il processo cognitivo è compromesso per via della sensazione soggettiva causata dall'acido acetico»[19].

Altre varianti di questi esperimenti – che non approfondirò in questa sede –, provate per un lungo periodo di tempo, hanno ulteriormente confermato le conclusioni dell'équipe.

In breve: abbiamo la *neuroanatomia*, un *comportamento* per il quale la migliore spiegazione è la sensazione soggettiva del dolore e la *significanza del dolore per obiettivi* (perseguimento ed evitamento).

Emozioni: una «road map» della significanza

Gli animali hanno generalmente molte sensazioni soggettive. Ora però sappiamo che dispongono di un'altra attrezzatura strettamente correlata: le emozioni. Non solo il *dolore*, quindi, ma anche la *paura*, e altre. A seconda dell'animale e della sua forma di vita e di cognizione, queste possono includere la *gioia*, il *lutto* (se la creatura ha un'idea della morte e della perdita di ciò che è prezioso), la *rabbia* (se la creatura padroneggia il ragionamento causale), la *compassione* (se la creatura sa distinguere chiaramente tra sé e gli altri, e prova *empatia*, termine con cui intendo la capacità di immaginarsi nei panni di un altro), e magari anche l'*invidia* e la *gelosia*. Come sottolinea in un recente libro il biologo – nonché massimo esperto sul tema – Frans de Waal, questi vocaboli definiscono delle categorie generali, ma nella realtà capita

[18] Braithwaite [2010, 103-104].
[19] *Ibidem*, 104.

frequentemente di incontrare emozioni miste e sottili distinzioni tra specie[20].

Spesso le emozioni sono strettamente associate alle sensazioni, ma non sono riducibili a esse, perché non implicano (ad esempio) solo una sensazione acuta, ma una cognizione di un bene o un male importante. Le emozioni rappresentano il punto – il terzo della mia lista – in cui passiamo definitivamente dalla soggettività alla *significanza*. Da un'epoca in cui i comportamentisti pensavano che nessuna psicologia avanzata del comportamento animale (o umano) alludesse alle emozioni, oggi abbiamo chiuso il cerchio e siamo arrivati a un mondo in cui i biologi considerano le emozioni come la chiave della *fitness* evolutiva. È necessario che gli animali acquisiscano consapevolezza di come stanno le cose nel mondo rispetto ai loro più importanti obiettivi e progetti. Le emozioni soddisfano questa necessità: sono infatti cognizioni di salienza, vale a dire di ciò che il grande psicologo Richard Lazarus ha chiamato «temi relazionali centrali» (*core relational themes*)[21]. Come riferisce de Waal, i neuroscienziati – al pari di molti esseri umani (non ultimi i filosofi) – erano soliti denigrare le emozioni, contrapponendole nettamente alla «ragione». Ora non più:

> Grazie alle intuizioni di Damasio e ad altri studi successivi, le neuroscienze moderne hanno abbandonato l'idea che le emozioni e la razionalità siano forze opposte, come l'olio e l'acqua, che non si mescolano. Le emozioni sono una parte essenziale del nostro intelletto[22].

Quali sono state le intuizioni di Antonio Damasio?[23] La sua preoccupazione principale, in *L'errore di Cartesio*, è convincere il lettore che la distinzione emozione/ragione è inesatta e fuorviante: le emozioni sono forme di consapevolezza intelligente. Esse sono «altrettanto cognitive quanto gli altri percetti»[24] e forniscono all'organismo aspetti essenziali della ragione pratica. Fungono da «guide interne»[25] per quanto riguarda la relazione

[20] De Waal [2019]. Altri importanti studi sulle emozioni animali sono Bekoff [2008] e Safina [2015].
[21] Lazarus [1991]. Si veda Nussbaum [2001; trad. it. 2004, cap. II].
[22] De Waal [2019; trad. it. 2020, 255].
[23] Damasio [1994]. Discuto le sue scoperte e quelle di molti altri neuroscienziati e psicologi cognitivi in Nussbaum [2001; trad. it. 2004, cap. II].
[24] Damasio [1994; trad. it. 2000, 22].
[25] *Ibidem*, 22.

tra soggetto e circostanze[26]. L'obiettivo secondario di Damasio è dimostrare che negli esseri umani il funzionamento emotivo è collegato a particolari centri del cervello.

Il caso da cui parte Damasio è la triste storia di Phineas Gage, un capomastro che, nel 1848, fu vittima di uno strano incidente: in seguito a un'esplosione gli si conficcò una sbarra di ferro nel cervello. Gage non rimase ucciso; anzi, si ristabilì in modo sorprendente. Le sue conoscenze e le sue capacità percettive restarono inalterate. A essere radicalmente mutata fu la sua vita emotiva. Gage parve essere tornato bambino, privo com'era di una capacità stabile di distinguere ciò che è importante da ciò che non lo è. Si comportava in modo discontinuo, intemperante, osceno. Per lui tutte le cose sembravano ormai contare alla stessa maniera. L'impressione che dava era che fosse stranamente distaccato dalla realtà della sua condotta. Non riusciva quindi a compiere delle buone scelte e a stabilire delle buone relazioni con le persone che lo circondavano.

Damasio scoprì per caso un novello Gage in un suo paziente di nome Elliot, un uomo d'affari di successo affetto da un tumore benigno al cervello. Elliot si mostrava stranamente freddo, distaccato e ironico, indifferente persino alle discussioni invadenti su questioni personali, quasi non lo riguardassero davvero. In precedenza non era mai stato così; era stato un marito e un padre affettuoso. Conservava intatte molte funzioni cognitive: era in grado di eseguire calcoli, aveva una buona memoria per le date e i nomi, nonché la capacità di discutere di argomenti astratti e di questioni generali riguardanti il mondo. Dopo l'intervento chirurgico con cui gli venne asportato il tumore (e, insieme a esso, parte del lobo frontale danneggiato) divenne ancor meno capace di preoccuparsi delle cose o di classificare le priorità. Magari si dedicava ossessivamente a un compito e lo svolgeva molto bene; ma per un nonnulla poteva succedere che dirottasse la sua attenzione su qualcosa di completamente diverso. «Si potrebbe affermare che Elliot fosse diventato irrazionale, guardando i suoi comportamenti»[27]. Nei test di intelligenza le capacità di Elliot non risultavano compromesse. Per lui persino i compiti cognitivi (classificazione e così via), spesso utilizzati per diagnosticare i danni al lobo frontale, erano un gioco da ragazzi. I test standard del QI rivelarono un'intelligenza superiore alla media. Due cose non andavano: le emozioni e la capacità di stabilire priorità e prendere decisioni. Dal punto di vista emotivo Elliot non aveva più la consapevolezza di essere attivamente coinvolto in quegli stessi eventi che pure riusciva a raccontare con freddezza.

> Era sempre controllato, sempre capace di descrivere vicende e circostanze con la freddezza dello spettatore coinvolto. Non c'era da nessuna parte il senso della sua sofferenza, anche se era il protagonista. [...] Sembrava che si avvicinasse alla vita con la stessa neutralità[28].

L'idea di Damasio era che questa alterazione – che appariva palesemente connessa al danno cerebrale di Elliot (il quale effettivamente ricordava di essere stato un'altra persona, prima) – spiegasse il suo deficit a livello decisionale. Com'è possibile fissare delle priorità nella propria vita se nessuna cosa sembra più importante di un'altra? Malgrado Elliot fosse in grado di ragionare su un problema, gli mancava quel genere di coinvolgimento che lo avrebbe messo nelle condizioni di decidere cosa fare[29].

Le ricerche di Damasio confermano le tesi di Lazarus e di altri psicologi cognitivi: le emozioni forniscono all'animale (in questo caso umano) una mappa del modo in cui il mondo si relaziona con il suo insieme di obiettivi e progetti. Senza questa capacità di orientarsi il processo decisionale e l'azione deragliano. Damasio suggerisce inoltre che queste operazioni abbiano sede in una regione specifica del lobo frontale, la stessa regione che sappiamo essere stata rimossa a Elliot e che una collega di Damasio ha identificato come probabile sede del danno cerebrale di Phineas Gage. Queste conclusioni sono estremamente interessanti. Non suggeriscono in alcun modo che le emozioni siano processi fisiologici non intenzionali: anzi, l'intero impianto dell'argomentazione di Damasio è fortemente

[26] *Ibidem*.
[27] *Ibidem*, 36.

[28] *Ibidem*, 44-45.
[29] Si veda *ibidem*, 46-51, dove Elliot viene sottoposto a una serie di test decisionali che richiedono solo un'analisi e non una decisione personale, e se la cava molto bene. Ha prodotto opzioni di azione in abbondanza. «E dopo tutto questo», dice Elliot a Damasio, «io ancora non saprei che cosa fare!» [*ibidem*, 90].

antiriduzionistico. Tutti i processi cognitivi hanno le loro radici nel funzionamento del cervello, ma ciò non significa che dobbiamo considerarli come sensazioni non cognitive. Il punto sottolineato da Damasio è che lo stesso vale per le emozioni: esse ci aiutano a valutare il rapporto tra noi e il mondo. Ma il fatto che per questi processi sia necessario il normale funzionamento di una particolare area del cervello è rilevante e molto interessante, anche se occorrerebbe informarsi su ogni singola specie, soprattutto riguardo a quelle creature che, come gli uccelli, hanno una neuroanatomia assai diversa dalla nostra.

Sono queste le conclusioni di cui parla de Waal. Come egli giustamente scrive, questi e altri analoghi studi hanno riorientato l'atteggiamento degli scienziati nei confronti delle emozioni e dell'intelligenza animale. De Waal arriva alla conclusione che, sebbene sia evidente che la maggior parte degli animali prova sensazioni di vario tipo, sappiamo molto meno delle loro sensazioni che delle loro emozioni, poiché le emozioni – essendo saldamente vincolate al mondo e all'azione, e facendo parte dell'equipaggiamento intelligente che serve per vivere di cui sono dotati gli animali – risultano accessibili tanto quanto le credenze nello spiegare il comportamento di un animale, mentre le sensazioni, pur essendo presenti, spesso si rivelano più elusive: ciò che questo o quel tipo di animale sente soggettivamente in quanto tale è destinato a rimanere avvolto nel mistero, anche se la sensazione di dolore costituisce assai verosimilmente un'eccezione. Le emozioni, in genere, sono qualcosa che si sente, ma c'è ben poca costanza in queste sensazioni, persino all'interno di una stessa specie. A volte, inoltre, le emozioni vengono interiorizzate e non entrano a far parte della consapevolezza cosciente, come nel caso della paura della morte che guida ininterrottamente le nostre azioni, ma che solo di rado viene notata, e certamente non sempre è accompagnata da tremori e palpitazioni.

Senzienza e sforzi

A questo punto siamo in grado di delineare per sommi capi la vita del tipo di creatura che la nostra teoria della giustizia ha in mente: una vita di *sforzi significativi*. Sono richiesti altri due ingredienti: il *desiderio* e il *movimento da un luogo all'altro*

(su questi aveva già posto l'accento Aristotele). La percezione e le sensazioni soggettive, comprese quelle di piacere e dolore, unitamente alle informazioni sul bene veicolate dalle emozioni, informano l'animale su dove si trovano i benefici e i danni. Tutto ciò, a sua volta, innesca il desiderio o l'avversione, che di solito, a parità di altre condizioni, provocano un movimento rispettivamente di avvicinamento o allontanamento. Alcuni aspetti della senzienza, in particolare il dolore e il piacere, sono di norma concettualmente connessi ai desideri e alle tendenze all'azione, e le emozioni vi sono legate in modo molto stretto. Il desiderio e l'emozione sono coestensivi alla percezione ogniqualvolta l'animale si sposta da un luogo all'altro alla ricerca dei suoi obiettivi. La paura non garantisce il movimento di allontanamento, poiché potrebbero intervenire altri fattori emotivi (ad esempio l'amore per la prole). E alcune emozioni non hanno che tendenze all'azione poco chiare e assai generiche: l'amore e la compassione spesso favoriscono comportamenti di aiuto, ma la connessione con l'azione può essere compromessa dalla distanza o dalla mancanza di una chiara strada da seguire. Ecco perché il «sillogismo pratico» applicato da Aristotele agli animali include sempre una fase che lui chiama «premessa del possibile»: ad esempio «qui c'è acqua»[30], in altre parole qualcosa che si presenta come una via da seguire nella circostanza presente. Nella misura in cui un animale è capace di pianificare, questa fase può essere solo la prima di una concatenazione di fasi che conduce infine al buon esito. Ad esempio quei corvidi che – servendosi della loro esperienza (l'essere stati derubati) come guida in un mondo caratterizzato dalla competizione – nascondono il cibo in modo da ingannare altri corvidi ricorrono a questo stratagemma come passo intermedio per goderne più tardi.

Tali capacità sono strettamente collegate tra loro, ma non senza eccezioni. Come detto, ci sono creature che hanno la nocicezione pur non essendo senzienti (torneremo presto su questo punto). Queste creature si spostano da un luogo all'altro, ma non hanno percezione soggettiva, emozioni o desideri (una forma di soggettività). Poi ci sono altre creature che sembrano muoversi verso le cose o allontanarsi da esse senza avere l'equipaggiamento fisico per la nocicezione (ad esempio

[30] Nussbaum [1978, cap. VII].

i pesci cartilaginei). E alcune creature (che Aristotele chiamava «animali stazionari»: spugne, anemoni ecc.) potrebbero avere in qualche misura la capacità di evitare un danno pur senza essere senzienti o senza muoversi da un luogo all'altro con tutto il corpo; questi casi difficili verranno trattati in seguito. Intendo qui sostenere che, per essere il soggetto di una teoria della giustizia, una condizione necessaria e sufficiente è il possesso di quello che potrei chiamare un «pacchetto animale standard»: senzienza, emozioni, consapevolezza cognitiva degli oggetti, movimento di avvicinamento al bene e di allontanamento dal male. Per queste creature il mondo è dotato di significato: le cose vengono esperite soggettivamente e percepite come rilevanti ai fini del loro benessere. Le creature sono reattive al bene in quanto bene e avverse al male in quanto male. Qui torniamo alla grande verità dell'utilitarismo: nella natura esiste una linea di demarcazione creata dalla senzienza, la grande unificatrice degli animali. Dobbiamo però inserire questa verità in una cornice più ampia: non si tratta solo della capacità di provare dolore (e piacere), ma anche della capacità di avere esperienze percettive soggettive di vario tipo, esperienze emotive, nonché la consapevolezza cognitiva del bene e del male: tutto ciò nel suo complesso costituisce il «pacchetto standard».

Supponiamo di incontrare una creatura che persegue una forma di vita tipica della specie, che si muove verso il bene e si allontana dal male e che tuttavia ha perso (o non ha mai avuto) la capacità di sentire dolore e piacere (forse a causa di un danno al sistema nervoso simpatico). Questa creatura rientra o no nella mia teoria della giustizia? Commetteremmo un'ingiustizia facendo a questa creatura qualcosa che normalmente sarebbe doloroso? (Tye descrive il caso reale di una bambina nata senza la capacità di sentire il dolore[31].) In primo luogo, nella mia teoria il dolore è una soglia, non l'unica cosa che conta, e questa creatura menomata è molto diversa da una creatura la cui intera forma di vita comporta un movimento robotico non senziente. Il dolore non è l'unica forma di senzienza (in virtù della quale il mondo appare in un certo modo alla creatura), pur essendo una forma particolarmente notevole e su cui quindi è facile focalizzarsi quando si conducono degli esperimenti. La senzienza è una consapevolezza

[31] Tye [2017, cap. IX].

soggettiva, e questa si presenta in molte varietà, tra cui la visiva, l'uditiva e la sensoriale. Immaginiamo che un'ipotetica creatura si sia fatta male: dato che è tipico della sua forma di vita sentire il dolore, verosimilmente le resterà molto poco da vivere. Il dolore è utile, anzi fondamentale per le creature che ce l'hanno. Una tale creatura dovrà stare costantemente in guardia per evitare di essere tagliata, bruciata e così via. Ma questo significa che, per vivere anche solo un giorno, essa deve avere, se non la capacità di sentire il dolore, almeno un qualche tipo di senzienza (nell'accezione ampia da me proposta): soprattutto la consapevolezza percettiva. Deve osservare i propri arti con una percezione che li registra soggettivamente ed esserne costantemente consapevole. Quindi, anche se alcuni dei suoi sensi sono danneggiati – il tatto, nella fattispecie –, essa è senziente. Helen Keller era cieca e sorda, ma aveva un senso del tatto molto sviluppato che usava per rimanere in vita e per comunicare. Quindi, la nostra creatura – una sorta di Helen Keller alla rovescia – è un soggetto di giustizia, per quanto sfortunato e altamente vulnerabile. La mia teoria riguarda l'intera forma di vita, non solo (come per Bentham) il dolore inteso come unica cosa che conta. Se vediamo che è capace di compiere sforzi e dotata di un qualche tipo, pur rudimentale, di consapevolezza soggettiva, allora la creatura è senziente. Questi casi atipici possono essere discussi uno a uno, ma in genere dovremmo basarci sulle normali caratteristiche della specie quando definiamo la nostra idea di soglia della teoria della giustizia. L'obiettivo della teoria è proteggere gli individui, ma dal punto di vista epistemico la specie è il miglior punto di partenza.

Questo ci porta a un'altra importante osservazione. Affinché abbia una vita fiorente, una creatura deve avere anche, nei limiti del possibile, capacità tali da permetterle di far parte della comunità della sua specie. È lì che troverà (ammesso che ciò avvenga) l'amicizia e una comunità, la prole e una famiglia, anche se per alcune creature, come i cani, la comunità di riferimento comprende anche membri di un'altra specie. Ecco perché è così importante insegnare ai bambini con disabilità cognitive l'uso di un qualche tipo di linguaggio, ad esempio (come spesso accade) il linguaggio dei segni, mentre non è importante insegnarlo agli scimpanzé. Possono impararlo, ma non ha alcun ruolo nella loro vita

con gli altri scimpanzé. In maniera analoga, quindi, quando incontriamo una disabilità in un'altra specie è importante cercare il più possibile di mettere la creatura disabile in contatto con le capacità caratteristiche della comunità della sua specie, vuoi individualmente vuoi con qualche tipo di assistenza supplementare. Ad esempio, un pastore tedesco con displasia dell'anca può avere una buona vita con una carrozzina a rotelle speciale per gli arti posteriori. Ci sono innumerevoli casi simili in cui la vita può essere relativamente piena a fronte di un'integrazione. (Nel caso dei cani, la cui comunità comprende in modo preponderante gli esseri umani, l'integrazione è importante per l'appartenenza alla comunità in senso lato, non solo a quella dei cani.) Relativamente alla nostra ipotetica creatura incapace di sentire dolore (a quanto pare ci sono circa un centinaio di esseri umani al mondo affetti da questa sindrome) sarebbe dunque importante chiedersi quale forma di vita si possa immaginare per rimediare alla disabilità. Qualora non dovesse essercene nessuna, le carenze della creatura dovranno essere compensate da surrogati *ad hoc*. Insomma: epistemicamente incentriamo la teoria della giustizia sul modello di specie, dopodiché cerchiamo di estendere la giustizia a ogni membro della specie.

Nel fare ciò dobbiamo sempre tenere presente che un'ampia gamma di creature acquisisce le proprie capacità attraverso l'insegnamento all'interno della cultura del gruppo della specie a cui appartiene, non solo attraverso l'ereditarietà (si veda il cap. IV). Una tendenza generale può essere sì ereditata, ma spesso la sua specifica realizzazione dipende dall'apprendimento culturale, e questo è uno dei motivi per cui la presenza di un gruppo rappresentativo della specie è così essenziale ai fini della fioritura animale.

Gli sforzi significativi, quindi, comprendono la percezione soggettiva di ciò che è utile o dannoso (il mondo appare così all'animale), oltre a una varietà di atteggiamenti soggettivi, quali il dolore e il piacere, e, inoltre, numerosi altri stati soggettivi che motivano il comportamento: desideri ed emozioni. Gli animali senzienti che stiamo descrivendo hanno tutte queste capacità. Ora dobbiamo chiederci come tutto ciò incida su una teoria della giustizia.

Le creature e il confine operativo

Dove va tracciato, quindi, il confine per quel che concerne la giustizia? Quali creature sono incluse e quali sembrano essere escluse dalle prove empiriche attualmente a nostra disposizione? Innanzitutto dobbiamo sempre tenere gli occhi e la mente ben aperti, tracciando il confine in modo umile e provvisorio, consapevoli che le nostre conoscenze sono quantomai lacunose. La teoria su come debba essere fatta una creatura per ricevere giustizia è molto più granitica di quanto non lo siano le conclusioni specifiche riguardo a quali creature rientrino in questo gruppo. Tuttavia vale la pena di applicare la teoria generale, per dare un'idea generale di dove ci porta. Tralascio i mammiferi, poiché, alla luce del consenso scientifico, risulterà ormai ovvio che la mia teoria della giustizia li include tutti.

• *Pesci*

I pesci, come abbiamo visto, sono creature sicuramente senzienti e che, oltre a ciò, si sforzano e fioriscono e alle quali si può applicare la mia teoria. Questo è stato dimostrato, per la soddisfazione della stragrande maggioranza degli scienziati e anche per la mia. Sui pesci ci sarebbero molte altre considerazioni da fare, e i lettori le troveranno espresse in modo accessibile nel libro di Balcombe. I pesci sono capaci di sorprendenti exploit di intelligenza, tra cui l'inferenza transitiva[32]. Hanno vari e sofisticati modi di percepire il mondo, ad esempio possiedono una vista, un udito e un olfatto acuti, i quali registrano anche in modo soggettivo, come sappiamo grazie ad alcuni esperimenti, dai quali è emerso che i pesci vengono ingannati dalle illusioni ottiche[33]. Hanno persino un senso che a noi manca: la capacità di percepire gli oggetti attraverso le onde elettriche. Sono capaci di provare molte emozioni, tra cui la paura e la gioia, e probabilmente una

[32] Braithwaite [2010, 92-94]. L'autrice descrive esperimenti complessi in cui i pesci, di fronte a scelte su come posizionarsi rispetto a potenziali rivali, utilizzano chiaramente questo schema mentale.

[33] Si vedano Balcombe [2016, 25-39] e Tye [2017, 114]. Più in generale si veda Tye [2017, cap. VI].

qualche tipologia di amore. Hanno una ricca vita sociale, che contempla il legame di coppia. In breve, hanno vite assai complesse e affascinanti e sembrano meritare la nostra premura e il nostro rispetto tanto quanto i mammiferi. Come scrive la Braithwaite: «Alla luce di tutto ciò, non vedo perché non dovremmo estendere ai pesci le stesse considerazioni sul benessere che attualmente estendiamo agli uccelli e ai mammiferi»[34]. È esaltante scoprire le particolarità di questi straordinari membri del nostro mondo.

Finora, come Braithwaite e Balcombe, ho parlato dei pesci «ossei» o «teleostei», che comprendono circa il 96% delle specie conosciute. Una storia alquanto diversa andrebbe raccontata per i pesci cartilaginei o «elasmobranchi», di cui fanno parte squali e razze[35]. Queste creature sono storicamente molto lontane dai teleostei: i due gruppi si differenziarono ai tempi del Devoniano e del Cretaceo. Perciò, anche se mentalmente si tende ad associarli, e anche se entrambi vengono definiti «pesci», sono diversissimi sotto tutti i punti di vista. Poiché non ci sono prove che i pesci elasmobranchi abbiano un'anatomia sufficiente per la nocicezione – sono caratterizzati da «una generale mancanza di recettori nocicettivi»[36] –, c'è una buona ragione per concludere che non sono senzienti. Una conseguenza è che si nutrono di specie nocive: nella loro bocca sono state trovate decine di spine di razze. Se ostacolati nel movimento, si dimenano e cercano di fuggire, ma come vedremo questo vale anche per molte creature che non danno prova di essere senzienti. E continuano, indisturbati, a nutrirsi anche quando vengono tagliati a metà: un comportamento, questo, che non troviamo nelle creature senzienti. Come conclude Tye, «riguardo agli elasmobranchi, a quanto mi consta, non esiste *alcun* loro comportamento che sia spiegabile con il fatto che provino dolore»[37].

[34] Braithwaite [2010, 113].

[35] La tassonomia attuale è più complessa: i due gruppi principali sono i pesci ossei (*Osteichthyes*) – di cui i teleostei sono di gran lunga il sottogruppo più grande – e i pesci cartilaginei (*Chondrichthyes*), di cui gli elasmobranchi sono il sottogruppo più numeroso; un terzo gruppo principale comprende i pesci privi di mandibola e mascella, gli agnati o *Agnatha*.

[36] Tye [2017, 102].

[37] *Ibidem*, 103.

• *Uccelli*

La senzienza dei pesci continua a essere oggetto di dibattito, anche se sta emergendo un chiaro consenso. La senzienza degli uccelli non viene più messa in dubbio. Non sempre è stato così. Fino a poco tempo fa le piccole dimensioni del cervello degli uccelli e il fatto che sono privi di neocorteccia facevano ritenere che gli uccelli fossero «graziosi automi capaci solo di un'attività stereotipata»[38]. Soprattutto a partire dagli anni Novanta le nostre conoscenze sugli uccelli sono cresciute rapidamente, poiché, scrive de Waal,

> concetti cognitivi complessi, come la pianificazione del futuro o la teoria della mente, sono stati tradotti in test accuratamente controllati. I risultati sono stati illuminanti, e in virtù del rigore con cui sono stati condotti gli esperimenti gli scettici difficilmente potranno smentirli[39].

In effetti – prosegue de Waal – è la nostra conoscenza dell'intelligenza altamente sofisticata e flessibile degli uccelli che, più di ogni altro campo di studi sugli animali, ha rivoluzionato il quadro complessivo del concetto di «intelligenza» in ambito scientifico:

> Un tempo eravamo soliti concepire l'intelligenza nei termini di una scala lineare con l'uomo in cima, ma oggigiorno ci siamo resi conto che è più simile a un cespuglio con molti rami diversi, in cui ogni specie evolve i poteri mentali di cui ha bisogno per sopravvivere[40].

Per molto tempo la nostra comprensione è stata ostacolata da una visione ottusa dell'anatomia: niente neocorteccia, niente o pochissima intelligenza. Come riassumeva già nel 1963 lo scienziato William Thorpe, «non c'è dubbio che questa nozione preconcetta, che si basa su una visione errata dei meccanismi cerebrali, abbia frenato lo sviluppo degli studi sperimentali sull'apprendimento degli uccelli»[41]. Oggi, a uno sguardo attento, il cervello proverbialmente debole degli uccelli si mostra in realtà ricco di neuroni, che dal cervello stesso vengono

[38] Ackerman [2016, 55], in cui si cita Harvey Karten.

[39] Emery [2016, 8].

[40] *Ibidem*.

[41] *Ibidem*, 11, dove si cita Thorpe [1956].

organizzati – per effetto dell'evoluzione convergente – in modo di volta in volta diverso, ovvero in gruppi piuttosto che in strati; ma in sé le cellule «sono fondamentalmente uguali, capaci di scariche rapide e ripetitive, e il loro funzionamento è ugualmente sofisticato, flessibile e inventivo»[42].

Altrettanto rivoluzionario è stato lo studio del comportamento degli uccelli, che ha permesso di rovesciare vecchi stereotipi. Oggi sappiamo che gli uccelli possiedono una grande adattabilità all'ambiente e un'ampia gamma di capacità altamente sviluppate. Questa conoscenza è il frutto del lavoro di un gran numero di scienziati, ognuno specializzato nello studio di una specie o un gruppo di specie. È stato dimostrato che i pappagalli e i corvidi hanno un'intelligenza concettuale e una flessibilità eccezionali. I corvidi usano e costruiscono strumenti meglio di qualsiasi altro animale non umano[43]. I pappagalli – come è stato dimostrato in modo memorabile da Irene Pepperberg nei suoi esperimenti (inizialmente derisi, ma oggi acclamati) con un pappagallo cenerino di nome Alex – si sono rivelati dotati di una mente poliedrica e sofisticata[44]. Gli esperimenti di Pepperberg venivano immancabilmente ridicolizzati da chi era convinto che «solo gli esseri umani sanno fare X». Ma oggi il rigore del suo lavoro, unito alle ricerche compiute da altri studiosi su pappagalli e corvidi, ha messo a tacere lo scetticismo.

Per quel che concerne il linguaggio e l'espressione, non sono solo i pappagalli ad avere doti linguistiche. A quanto pare, il canto degli uccelli non soltanto è bello, ma costituisce anche un sistema di comunicazione altamente intelligente. In molte specie il canto viene provato all'infinito – gli uccelli si esercitano persino quando sono da soli –, e le differenze di scioltezza individuali vengono apprezzate dagli altri uccelli (soprattutto dalle femmine). Gli uccelli hanno un'anatomia che farebbe invidia a molti cantanti umani: la siringe – il corrispettivo della nostra laringe – può emettere due note alla volta. Il canto degli uccelli comporta quindi complicate capacità estetiche, ma ha anche poteri combinatori affini al linguaggio, almeno in alcune specie. I versi della cincia, ad esempio, sono

[42] Ackerman [2016, 58], dove vengono riassunte le ricerche di Erich Jarvis.
[43] *Ibidem*, cap. III, dove si trova una sintesi di questa ricerca.
[44] Pepperberg [2008].

stati definiti «uno dei sistemi di comunicazione più sofisticati e complessi tra tutti quelli degli animali terrestri», caratterizzato da una sintassi che può generare un numero illimitato di tipi di canto[45].

Il linguaggio fa parte dell'interazione sociale, e gli uccelli sono tra gli animali sociali più sofisticati, formano legami di coppia durevoli (l'80% delle specie è monogama) e insegnano un'ampia gamma di comportamenti ai loro piccoli, il che rappresenta un caso sorprendente di apprendimento culturale. L'alimentazione dei pulcini è impegnativa e richiede un'intensa comunicazione e cura da parte dei genitori. Altrettanto impressionante è l'attenzione che alcune specie dedicano all'estetica nella costruzione delle loro abitazioni: l'uccello giardiniere è un artista straordinario. Le gazze superano il test dello specchio, mostrando una consapevolezza particolarmente acuta di sé e dell'altro, mentre i corvidi in generale eccellono nella reciprocità accompagnata dal dono[46]. In tutto ciò, gli uccelli sperimentano chiaramente una vasta gamma di emozioni, come ad esempio la paura, ma anche l'amore e il dolore. E non sentono solo il proprio dolore, ma sono anche estremamente sensibili al dolore dei loro simili[47].

Altrettanto impressionanti sono le capacità più difficilmente paragonabili a quelle umane, specie il prodigioso potere degli uccelli di mappare la propria posizione spaziale in parte attraverso la vista (gli uccelli hanno il sistema visivo più avanzato di tutti i vertebrati, particolarmente sensibile nel distinguere i colori) e in parte attraverso l'olfatto. Gli uccelli riescono così a

[45] Ackerman [2016, 40; cap. V]; Emery [2016, 77-87, 174-175].
[46] Ackerman [2016, cap. IV], e si veda una notevole foto di un edificio di pernice in Emery [2016, 77].
[47] Tye [2017, 127-128] descrive una serie di esperimenti in cui, quando i pulcini si sentivano a disagio per via dell'aria che arruffava le loro piume, le madri mostravano segni fisici di stress e iniziavano a chiocciare per rassicurarli. Molti esperimenti hanno dimostrato che corvidi e pappagalli sono in grado di assumere la prospettiva di un altro uccello, spesso a scopo di inganno. Altri esperimenti dimostrano che i corvi rispondono con piacere e giocosità alle manifestazioni di gioia di un altro corvo, ma al contempo reagiscono negativamente all'angoscia degli altri: si vedano Ackerman [2020, 162] ed Emery [2016, 158-159], secondo il quale il comportamento consolatorio dopo un combattimento è indice di empatia. Si vedano anche Safina [2015; 2020] per un ampio resoconto sulle capacità dei pappagalli.

trovare la strada per e da destinazioni lontane, un'abilità in cui superano gli esseri umani, tanto che le operazioni del sistema GPS degli uccelli sono ancora poco conosciute[48].

Se ho dedicato così tanto spazio agli uccelli è perché l'errore dell'analogia anatomica è duro a morire e molte persone sono ancora convinte che gli uccelli siano stupidi e non possano essere senzienti. Ma se parliamo di sforzi, queste creature fragili e relativamente deboli sono tra quelle che hanno avuto più successo, grazie ai loro sensi aguzzi e a una forma di vita flessibile che ha permesso loro di fiorire, ciascuna nel proprio ambiente.

• *Rettili*

I rettili sono imparentati con gli uccelli (gli uccelli discendono dai dinosauri), anche se a un certo punto gli uccelli sono diventati animali a sangue caldo mentre i rettili sono rimasti animali a sangue freddo. Al pari degli uccelli, sono privi di neocorteccia. Il loro comportamento è molto meno flessibile e sofisticato. Sebbene il loro comportamento e la loro neuroanatomia siano stati meno studiati dagli scienziati, entrambi suggeriscono che probabilmente i rettili sono senzienti e che oltre al dolore hanno altre esperienze sensoriali (nonostante le loro varie modalità sensoriali sembrino scollegate tra loro, diversamente da quanto accade negli uccelli). Con ogni probabilità l'ipotesi della senzienza è quantomeno da preferire a quella opposta, nel tentativo di spiegare il loro comportamento[49].

• *Cefalopodi*

Con gli invertebrati entriamo ora in un territorio dove regnano sovrane l'incertezza e le controversie. All'interno del loro gruppo i più forti candidati alla senzienza sono i cefalopodi (calamari, seppie, polpi). I polpi possono imparare a svitare il tappo di un vasetto progettato per impedire ai

[48] Ackerman [2016, cap. VII] riassume la ricerca.
[49] Tye [2017, 131-133].

bambini di aprirlo. Il dettagliato studio di Peter Godfrey-Smith su questo gruppo di creature presenta una stringente argomentazione – secondo la quale i polpi hanno una vita interna senziente –, su cui gli scienziati tradizionali come Braithwaite, ancorché esitanti, sono inclini a concordare[50]. Godfrey-Smith (un filosofo della scienza) arriva a concludere che questo gruppo è «un'isola di complessità mentale nel mare degli invertebrati [...] un *esperimento indipendente* nell'evoluzione di grandi cervelli e comportamenti complessi»[51]. Perdendo a un certo punto della loro evoluzione il guscio protettivo di cui un tempo erano forniti, i polpi divennero enormemente vulnerabili, e per sopravvivere svilupparono un cervello molto grande e complesso. Godfrey-Smith spiega che il cervello di un polpo normalmente contiene un numero di neuroni paragonabile a quello del cervello di un cane o di un bambino. Ma questi neuroni sono sparsi in tutto il corpo, il che rende il polpo senziente in ogni sua parte e conferisce ai suoi arti un notevole grado di autonomia e indipendenza nell'agire. Inoltre i polpi non sono solo in grado di affrontare le sfide poste dal loro ambiente, ma addirittura lo manipolano, ad esempio spruzzando acqua sulle lampadine del laboratorio per fulminarle (non amano la luce). Grazie agli studi sui pesci, i ricercatori hanno compreso che può esserci senzienza anche senza neocorteccia; il caso del polpo ha permesso loro di capire che può esserci senzienza nel mondo degli invertebrati, benché gli scienziati non abbiano ancora emesso un verdetto definitivo[52].

• *Crostacei*

Con i crostacei (gamberi, granchi, aragoste) i contorni della questione si fanno piuttosto vaghi, anche se le nuove conoscenze hanno portato a una reazione contro l'usanza di buttare le aragoste vive nell'acqua bollente. Gli esperimenti con i granchi eremiti (paguri), in particolare, hanno indotto gli scienziati a discutere quantomeno della possibilità che essi

[50] Godfrey-Smith [2016]; Braithwaite [2010, 122, 134].
[51] Godfrey-Smith [2016; trad. it. 2018, 20].
[52] Braithwaite [2010, 122].

sentano dolore. Ecco cos'è successo negli esperimenti dello scienziato di Belfast Robert Elwood[53]. I gusci dei granchi eremiti sono stati collegati a una fonte di elettricità che dava ai granchi delle piccole scosse. La loro reazione consisteva nell'abbandonare il guscio anche se lì per lì non ne avevano a disposizione un altro vuoto: questo comportamento insolito indicava che la scossa era dolorosa e spiacevole, perché reagendo in quel modo si rendevano altamente vulnerabili (i granchi eremiti usano gusci di conchiglie vuote, che cambiano spesso). I granchi eremiti a cui era stata somministrata la scossa mostravano un comportamento alterato anche quando la scossa non era più presente, segno – sembrerebbe – che serbavano il ricordo (per almeno venti secondi) dell'esperienza spiacevole. Elwood ne ha concluso che i granchi eremiti sentono il dolore e se lo ricordano anche, cosa di cui altri scienziati – compreso lo stesso Tye, che del concetto di «comportamento» offre un'interpretazione generosa – dubitano ancora. Elwood ha senz'altro dimostrato che granchi e gamberi sono più intelligenti di quanto pensassimo. E sulla senzienza in passato abbiamo commesso vari errori. Qui, tuttavia, anche per ragioni anatomiche (i crostacei hanno molti meno neuroni dei cefalopodi e persino delle api da miele), ancora non riusciamo a trarre una conclusione definitiva. Probabilmente dovremmo optare per la cautela mentre cerchiamo di saperne di più.

- *Insetti*

Il cervello degli insetti presenta un considerevole isomorfismo strutturale con quello dei mammiferi, e alcuni (le api da miele) hanno un numero impressionante di neuroni. Il cervello dell'ape contiene circa un milione di neuroni; date le sue piccole dimensioni, la densità neurale è dieci volte superiore alla corteccia cerebrale di un mammifero. Dal punto di vista anatomico, quindi, la senzienza non è impossibile[54]. D'altra parte il comportamento degli insetti è per alcuni

[53] Si veda *ibidem*, 122-129. Esperimenti simili sono stati condotti sui gamberi. Si veda anche Tye [2017, 156-158].

[54] Si vedano Tye [2016; 2017, 141-156].

fondamentali aspetti molto diverso da quello dei mammiferi. Gli insetti non proteggono le parti ferite. Continuano a nutrirsi anche quando sono gravemente feriti: le mosche tse-tse, ad esempio, si nutrono anche quando vengono smembrate, e le locuste continuano ad alimentarsi mentre vengono mangiate dalle mantidi. In generale gli insetti non reagiscono a stimoli che sarebbero molto dolorosi per i mammiferi. Ci sono quindi valide ragioni per dubitare che gli insetti provino dolore. Le api sembrano costituire un'eccezione a questa regola, in quanto mostrano un apprendimento di evitamento.

Più in generale, il caso delle api suggerisce che dobbiamo approfondire le nostre ricerche. Gli esperimenti sembra possano indurre in loro uno stato che si avvicina all'ansia o alla paura. Le api venivano legate a delle imbragature che le immobilizzavano. Dopodiché imparavano ad associare un odore a un sapore piacevole (zucchero) e un altro a un sapore sgradevole (chinino). Una volta stabilita l'associazione, le api tendevano ad allargare la bocca sentendo l'odore che richiamava loro cose buone e la ritraevano sentendo l'odore sgradevole. Poi le api sono state divise in due gruppi. L'alveare di un gruppo ha subito un violento scuotimento (come quello che potrebbe essere causato da un tasso). L'altro nessuno scuotimento. Gli sperimentatori hanno sfruttato la verità generale secondo cui i soggetti ansiosi sono pessimisti e si aspettano cose brutte, mentre i soggetti non ansiosi sono più ottimisti. In presenza di odori intermedi, le api dell'alveare sottoposto a scuotimento erano molto meno propense ad allungare la bocca per saggiarli rispetto alle api del secondo gruppo. Pare abbiano interpretato lo stimolo ambiguo in modo più negativo rispetto a queste ultime. A quanto pare si trovavano in uno stato molto simile all'ansia, tale da indurre un *bias* cognitivo pessimistico. Ma la loro è davvero una sensazione soggettiva? Gli sperimentatori sostengono di averlo appurato in modo inequivocabile, come già avvenuto per i ratti e altri mammiferi. Meglio andarci cauti, però. Ad esempio è possibile che lo scuotimento abbia semplicemente provocato una generale diminuzione della capacità delle api che l'hanno subito di discernere gli odori[55]. Gli esperimenti, seppure assai suggestivi, sembrano fornire risultati più incerti rispetto a quelli condotti sui pesci da Braithwaite e

[55] Tye [2017, 144].

da Sneddon. Tuttavia, dato che l'anatomia delle api permette almeno la senzienza e che il loro comportamento in generale non la esclude, probabilmente dovremmo continuare a valutare l'ipotesi che le api siano senzienti.

Gli «animali stazionari» di Aristotele: «Cnidaria» (coralli, meduse, anemoni di mare) e «Porifera» (spugne)

Fin dai tempi di Aristotele gli scienziati hanno classificato alcune creature assai simili alle piante non come piante ma come animali. Con «assai simili alle piante» intendo dire fisse, non dotate della capacità di spostarsi da un luogo all'altro. Aristotele annoverava tra gli animali stazionari un gruppo di creature che oggi chiameremmo *Cnidaria* (coralli, meduse, anemoni di mare) e *Porifera* (spugne). Alcuni (le meduse) in realtà si muovono, ma in generale non mostrano quel tipo di movimento diretto al raggiungimento di un obiettivo verso un oggetto del desiderio e che il mio modello ci spinge a cercare. Gli *Cnidaria* non hanno né un cervello né un sistema nervoso centrale, ma sono costituiti da circuiti di tessuto neurale che sembrano svolgere un ruolo percettivo. Inoltre vivono, si riproducono (sessualmente) e muoiono come entità individuali. Oggi, pertanto, gli scienziati concordano con Aristotele sul fatto che gli *Cnidaria* hanno il senso del tatto e non sono entità meramente tropistiche come le piante. I *Porifera* sono entità più semplici, evolutesi dall'antenato comune di tutti gli *animalia* prima di tutti gli altri. Le spugne non possiedono un sistema nervoso, ma hanno neuroni e coordinano le proprie attività, si riproducono, vivono e muoiono come individui, il che le rende più animali che piante. Tuttavia, nessuna di queste creature sembra verosimilmente essere dotata di senzienza.

E le piante?

Per quanto riguarda gli animali ho esposto alcuni criteri generali per fondare una teoria della giustizia e ho cercato di trarre alcune conclusioni su quali tipi di animali soddisfino queste condizioni. Le linee di demarcazione devono sempre essere provvisorie, e data l'incompletezza delle nostre conoscenze occorrerebbe una maggiore precisione riguardo ai criteri generali piuttosto che a quali creature li soddisfano. Ma ho sempre parlato di animali, omettendo implicitamente le piante dalla teoria della giustizia. Molti non sarebbero d'accordo. Andrò ora ad affrontare la questione.

Le piante costituiscono con ogni evidenza quelli che potremmo definire dei sistemi teleonomici. Sono, cioè, forme organizzate di funzionamento che servono perlopiù per sostenere la vita e anche per riprodursi. Queste sono le funzioni basilari dei viventi, e le piante sono indubbiamente vive. I minerali e le altre sostanze obbediscono, nei loro movimenti, a leggi precise, ma le piante si autoalimentano e si autopropagano, i minerali invece no. Le piante hanno questo in comune con gli animali. E il loro comportamento è simile a quello di una legge: possiamo cioè prevedere che, in una varietà di situazioni, le piante faranno ciò che è necessario per rimanere in vita e fiorire, nonché per riprodurre la loro specie.

Nel corso della storia si è discusso se le piante siano o meno senzienti. Aristotele sosteneva di no, e le distingueva persino dagli «animali stazionari», come le spugne e gli anemoni, a suo avviso dotati di forme rudimentali di percezione, in particolare del tatto, ma prive dei sensi a distanza – udito, vista e olfatto –, fondamentali per le funzioni vitali degli animali che si spostano da un luogo all'altro per ottenere ciò di cui hanno bisogno. Ma il confine tra piante e animali stazionari è difficilmente difendibile: una venere acchiappamosche non percepisce forse la sua preda? Tutte le piante non percepiscono forse il caldo e il freddo, la luce e il buio?

Alcuni illustri botanici erano del parere che le piante non solo percepiscono, ma hanno quella che io chiamo senzienza. Nella sua grande opera sull'etica animale il neoplatonico greco Porfirio (si veda il cap. II) nega loro tale facoltà: a differenza degli animali, scrive, alle piante non è dovuta giustizia perché non provano dolore e paura. Ma alcuni eminenti botanici moderni sono giunti alla conclusione opposta. Intorno al 1800 il nonno di Darwin, Erasmus Darwin, fece degli esperimenti con le piante che lo convinsero che esse provano sia dolore sia «irritabilità»[56]. A metà Ottocento il biologo tedesco Gustav

[56] *Ibidem*, 188.

Fechner affermò che le piante hanno emozioni, avendo avuto l'impressione che parlando con loro si potessero migliorare la loro salute e la loro crescita. Il grande botanico indiano Jagadish Chandra Bose (1858-1937) sosteneva che le piante hanno una specie di sistema nervoso. Bose inventò uno strumento, chiamato «crescografo», per misurare i movimenti infinitesimi delle piante[57]. Egli appurò che le piante sono infinitesimamente sensibili a parecchi stimoli esterni, tra cui il calore, il freddo, la luce e il rumore. Mostrando quanto fossero flessibili e intense queste reazioni provò a convincere le persone che le piante hanno sensazioni soggettive, compresa la sensazione del dolore. Bose non era certo uno sprovveduto: i suoi meriti scientifici gli valsero un cavalierato, e godette di grande rispetto. Ma la senzienza delle piante riuscì a dimostrarla o arrivò soltanto a una conclusione più debole? Un ulteriore problema è dato dal fatto che gli scienziati non sono riusciti a replicare le sue scoperte[58].

Recentemente si è costituita una compagine di scienziati – che si definiscono «neurobiologi vegetali» – che studiano le reti di informazioni presenti nelle piante paragonandole ai sistemi nervosi degli animali[59]. Questi scienziati sono stati fortemente criticati da un insigne gruppo di botanici che nel 2007 hanno collaborato alla stesura di una lettera in cui affermavano che le conclusioni dei colleghi sono «fondate su analogie superficiali ed estrapolazioni discutibili»[60]. I loro esperimenti dimostrano che le piante trasmettono informazioni sull'intensità e persino sul colore della luce ad altre piante per mezzo di segnali elettrici. Ma queste reazioni a cascata non costituiscono una prova sufficiente di senzienza o di valutazione cognitiva.

Nonostante queste intriganti prove del fatto che le piante sono molto più sensibili alle condizioni esterne di quanto si pensasse, esistono diverse ragioni per cui sembra implausibile attribuire loro senzienza. Cominciamo dalla neuroanatomia: le piante non hanno un cervello. Non hanno nemmeno qualcosa di simile a un sistema nervoso centrale, ossia reti specializzate

[57] Si veda la voce «Jagadish Chandra Bose» su https://www.famousscientists.org/jagadish-chandra-bose/.

[58] Si vedano i riferimenti in Tye [2017, 189].

[59] Si veda *ibidem*, 189. Si veda anche Karpinski *et al.* [1999, 657].

[60] Tye [2017, 189].

di cellule che presiedono all'invio di segnali. Memori degli errori che abbiamo commesso nel caso di uccelli e pesci, dobbiamo essere cauti: per la senzienza non è necessaria una neocorteccia. E tuttavia in queste creature è possibile riconoscere un'organizzazione nervosa centrale, benché diversa da quella dei mammiferi.

Che dire riguardo al comportamento? Vista la mancanza di somiglianza strutturale tra piante e animali, dovremmo essere molto cauti nel fare *inferenze verso la miglior spiegazione*, chiedendoci se non esistano altri modi per spiegare le reazioni certamente responsive che è dato osservare. Eh sì, a quanto pare esistono. Le piante sono rigide e tropistiche. Hanno radici che crescono nella direzione della gravità, segno di *geotropismo*. Sono anche caratterizzate da *fototropismo*, cioè si volgono verso la luce. Hanno ritmi stagionali. Ma si tratta di ritmi fissi e inflessibili, connaturati alla loro specie. Il tropismo è simile, sotto un aspetto, al comportamento degli animali: è un comportamento di mantenimento della vita e di autoalimentazione. Ma gli manca quella sorta di flessibilità situazionale che ci fa concludere che i pesci sono creature senzienti. Per le piante non esiste nulla di simile agli esperimenti di Braithwaite, dai quali emerge chiaramente che i sentimenti soggettivi sono determinanti per il comportamento. Alla luce di ciò è difficile pensare che esse abbiano delle *intenzioni*, che compiano degli *sforzi* per vivere bene.

Le piante, nelle loro reazioni, non presentano nemmeno quella sorta di variazione individuale – l'agire flessibile – caratteristica di pesci e uccelli: si può essere certi che si comporteranno così come si comporta la loro specie.

Le piante, inoltre, non sono affatto creature individuali. Gli animali nascono uno a uno e muoiono uno a uno. Nel corso della vita sono ben distinti gli uni dagli altri. Per quanto possano reagire intensamente l'uno nei confronti dell'altro, un animale non sente il dolore di un altro, e il cibo che un animale mangia non nutre un altro animale (tranne che durante il periodo gestazionale). Il fatto evidente che essi sono – come dice Aristotele – «uno in numero» costituisce il nucleo della nostra forte intuizione, in base alla quale ciò che accade a *ciascuno* è importante e *ciascuno* va trattato come un fine. Quando i filosofi propongono – e lo hanno fatto sia

gli utilitaristi sia i buddhisti – che il piacere e il dolore formano un unico sistema e che il nostro compito consiste nel massimizzare il primo e minimizzare il secondo, questo dato si scontra con la nostra intuizione etica di fondo, secondo la quale ogni vita è l'unica che una creatura potrà mai avere e che ogni vita ha una sua significanza. Mi sono già appellata a questa intuizione quando ho sostenuto che per l'etica il fine è la singola creatura, non la specie. Ma le piante non sono individui in questo senso. È impossibile dire con chiarezza quando una pianta nasca o muoia: talee, innesti, radicamento delle piantine, rinascita stagionale dei fiori dai bulbi, tutte procedure ed eventi normali che dimostrano come una pianta sia fondamentalmente un'entità a grappolo, plurale, non singolare. Anche quando siamo profondamente attaccati a un particolare albero, non possiamo essere sicuri di cosa significhi per un albero sopravvivere, se ad esempio debbano attecchire i semi o una talea. Per le piante, sembra importante che sia la specie a preservarsi, anche se ho sostenuto che non si tratta di un imperativo della *giustizia*, bensì di un diverso tipo di preoccupazione etica, forse più simile al genere di sollecitudine che abbiamo per un ecosistema.

Possiamo comunque avere una profonda sollecitudine per la conservazione di un albero, per quanto mi sembri che sia diversa dal tipo di sollecitudine che abbiamo per un animale che ha una sola vita da vivere, cessata la quale (spesso con sofferenze atroci) non ce ne sono altre.

Ne concludo che le piante non hanno diritti basati sulla giustizia. Possono essere danneggiate, ma non subire un'ingiustizia. Una qualche preoccupazione etica sembra comunque essenziale. L'ambiente naturale ha un'importanza etica sia strumentale (sostiene le capacità di una creatura senziente) sia intrinseca; abbiamo il dovere etico di occuparcene. (In generale in questo libro tendo a evitare il termine «status morale», perché penso che esso non sia una cosa singola, mentre io sto parlando di una cosa molto particolare, la giustizia.) Ma questi non sono i doveri che abbiamo nei confronti di una creatura che nasce, cerca di vivere bene, soffre e muore.

Conseguenze etiche

Ho sostenuto che creature di tipo sorprendentemente vario hanno un posto nella teoria della giustizia e che sarebbe bene avere una mentalità aperta nei confronti degli altri, perché la nostra conoscenza è incompleta. Ciò suggerisce che i nostri doveri sono enormi, addirittura opprimenti. Come possiamo far fronte a essi? Ricordiamoci però che l'appartenenza di una creatura alla giustizia non ci dice ancora *che cosa* le sia dovuto. Non esiste una scala di natura. Le creature si sforzano di fiorire in molteplici modi che non si prestano a essere classificati su un'unica scala, e la complessità della vita non determina l'ammissibilità alla giustizia. Il livello e la complessità della vita, tuttavia, determinano con precisione *che cosa* costituisce un danno per una creatura ammissibile alla giustizia. Gli esseri umani non sono *migliori* o *superiori* ai delfini; tuttavia ci sono cose che rappresentano un danno o un dolo grave per un essere umano ma non per un delfino: ad esempio negare il diritto a un'istruzione che conferisca un'alfabetizzazione di base. Per contro, la possibilità di nuotare senza ostacoli in ampi tratti d'acqua è fondamentale per la forma di vita dei pesci e dei mammiferi marini, mentre privare gli esseri umani della possibilità di nuotare per infinite miglia non costituisce un'ingiustizia. E così via.

Quando consideriamo la giustizia e l'ingiustizia, insomma, dobbiamo tenere presente la forma di vita di ogni creatura. L'obiettivo è che ogni creatura abbia la possibilità di fiorire nel modo che le è proprio. Quando noi esseri umani impediamo questa fioritura – e siamo onnipresenti nelle loro vite, dato che controlliamo la terra, i mari e persino i cieli – dobbiamo correggere le nostre azioni smodate.

Una cosa che possiamo dire con certezza – la grande verità dell'utilitarismo – è che il dolore è qualcosa di assai negativo per tutti gli esseri senzienti. Pertanto la sua inflizione volontaria (inflizione che non favorisce il bene dell'animale) è sempre, secondo la mia teoria, un'ingiustizia per le creature senzienti. Nel prossimo capitolo sosterrò che il fatto che una morte indolore sia un danno per una creatura dipende da alcuni fattori specifici della sua forma di vita. Se la morte non è un danno, è probabile che non sia nemmeno un'ingiustizia. Analogamente, nei capitoli IX e X rifletterò sulla questione del confinamento,

concludendo che a volte è un'ingiustizia e a volte no. Nel capitolo VIII, infine, prenderò in considerazione i casi in cui attualmente commettiamo ingiustizia per ragioni umane quanto mai importanti, ma prospetterò l'ipotesi che questi dilemmi possano essere risolti grazie alle nuove possibilità scientifiche e mediche. Una volta digerite queste argomentazioni, le istanze della mia teoria appariranno come una serie di requisiti con cui gli esseri umani seri e sensibili potranno convivere, o che almeno potranno sforzarsi di soddisfare in modo sempre più adeguato al mutare dei tempi.

Capitolo settimo

Il danno della morte

Che cosa dobbiamo pensare della morte autenticamente indolore di un animale che ha vissuto una vita dignitosamente ricca per un periodo di tempo ragionevole? Una tale morte costituisce un danno per l'animale? Ed è eticamente lecito per noi causarla?

Bentham riteneva che fosse moralmente accettabile uccidere un animale umanamente (in modo indolore), cioè per qualche scopo umano «utile» e non semplicemente «a comando» o per sadismo o svago. Gli utilitaristi recenti, come Richard Mervyn Hare e Peter Singer, sono sostanzialmente d'accordo, in quanto considerano eticamente accettabile l'uccisione di certi tipi di animali, anche se le loro argomentazioni condannano la maggior parte del consumo di carne nel mondo attuale, basato sulle pratiche – che infliggono dolore – dell'allevamento intensivo. In molte epoche numerosi teorici – dagli antichi pensatori indù, buddhisti e platonici a filosofi contemporanei come Christine Korsgaard e Tom Regan – hanno tracciato una linea più radicale: è sempre sbagliato uccidere gli animali per scopi umani. L'uccisione per uso umano potrebbe essere giustificata solo se fosse giusto considerare gli animali una proprietà dell'essere umano. Ma essi non sono una proprietà; sono soggetti di vita, quindi bisogna smettere di ucciderli. In questo capitolo assumerò una posizione alquanto scomoda a metà strada tra questi due gruppi (anche se più vicina al secondo), mostrando dove ci porta l'approccio delle capacità se lo si coniuga con un'indagine filosofica concernente il danno della morte.

Si tratta di una questione tra le più urgenti e difficili per qualsiasi libro di etica animale. Troppo spesso, però, viene affrontata in maniera filosoficamente poco chiara. La morte non è un argomento facile. Non è affatto ovvio perché e in quali circostanze la morte sia negativa per una creatura, e se

ciò non è chiaro, allora non è nemmeno chiaro quando sia dannoso, se non inammissibile, porre fine a una vita senziente. La mia principale obiezione al secondo gruppo è che esso non indaga a sufficienza su detta questione; indagandola, a mio avviso la risposta diventa complicata. Ma facciamo un passo indietro, e proviamo a riflettere bene, con l'aiuto della storia della filosofia, sui danni della morte. E non dimentichiamoci di operare una distinzione tra due cose che potrebbero essere negative: il processo del morire e la condizione dell'essere morti. Cominciamo con gli esseri umani, per poi estendere le nostre riflessioni agli animali. Strada facendo vedremo come l'approccio delle capacità ci aiuti a enucleare le questioni rilevanti.

Gli animali si uccidono l'un l'altro, e ciò solleva delle questioni etiche anche per noi, poiché in alcuni casi possiamo intervenire. In questo capitolo, tuttavia, non discuterò tali questioni; lo farò solo nel capitolo X, dopo che avremo passato al setaccio l'intera questione del «selvaggio» e le nostre responsabilità di gestione etica in vari ambiti. Qui ci concentreremo esclusivamente su ciò che noi umani facciamo quando uccidiamo gli animali.

È importante puntualizzare subito che, per quanto riguarda le attuali pratiche umane, questo capitolo prende avvio da argomenti marginali. La maggior parte delle uccisioni umane di animali non è indolore. Gli animali, inoltre – cosa ancora più importante –, non conducono una vita piena e ricca. Gli animali allevati in maniera intensiva a scopo alimentare hanno fin dall'inizio una vita compromessa e dolorosa. Nell'Introduzione ho descritto la vita delle scrofe nelle gabbie di gestazione. Nel capitolo IX descriverò la vita compromessa dei polli e dei bovini da latte. Tornerò su questi temi nel capitolo XII, chiedendomi che cosa la legge abbia fatto e debba fare in relazione a queste pratiche. Nelle prossime pagine discuterò poi la questione dei mammiferi e dei pesci allevati in modo umano per l'alimentazione, che rappresentano un'esigua minoranza rispetto alle pratiche di allevamento adottate in tutto il mondo. Mi soffermo su questo tema marginale perché è davvero complicato dal punto di vista etico, mentre gli orrori dell'industria dell'allevamento intensivo non lo sono affatto e dovrebbero essere condannati da tutte le persone dotate di un po' di sensibilità etica.

Un'altra questione correlata che discuto altrove è la decisione, da parte del compagno di un cane o di un gatto, di porre fine alla vita di quella creatura. Nel capitolo IX sosterrò che quando una scelta del genere è etica, lo è perché l'essere umano conosce bene l'animale, ne comprende la forma di vita e reagisce alle indicazioni dell'animale che rivelano che la sua attuale esistenza menomata è intollerabilmente dolorosa o vergognosa. La decisione da parte degli esseri umani di porre fine alla vita di un animale da compagnia per loro convenienza o perché non vogliono pagare le cure mediche è sempre sbagliata, così come sarebbe sbagliato porre fine alla vita di un bambino disabile o di un parente anziano perché fornire assistenza è troppo scomodo o troppo costoso. In questa sede, quindi, discuterò solo i casi in cui l'animale è ragionevolmente sano – e solitamente gli animali che uccidiamo a scopo alimentare, per ovvie ragioni, lo sono –, anche se è raro che gli animali uccisi nell'industria degli allevamenti intensivi siano veramente floridi.

Inizio con un problema sulla morte che da tempo affligge i filosofi impegnati a riflettere sulla vita umana. Dobbiamo esaminare questo problema con la massima chiarezza possibile in riferimento agli esseri umani prima di approcciare le vite animali, su cui i dibattiti etici sono molto meno sviluppati.

«La morte non è nulla per noi»

La paura della morte provoca molto dolore nelle vite umane, a volte in modo cosciente, a volte attraverso un senso di pesantezza e scontentezza di fondo. Così la pensava il filosofo greco radicale del IV secolo a.C. Epicuro (341-270 a.C.): e almeno in parte aveva ragione. Anche se questa paura non produce tutti i mali di cui lui e il suo discepolo romano Lucrezio (circa 99-55 a.C.) l'hanno resa responsabile – l'invidia, la guerra, la violenza sessuale, la supina sottomissione alle autorità religiose, persino il suicidio precoce –, è comunque piuttosto problematica. Epicuro in ogni caso riteneva che non ci fossero dei buoni motivi per temere la morte: la morte non ci danneggia. Egli espose il suo pensiero in modo conciso: «Il più terribile [...] dei mali, la morte, non è nulla per noi,

perché quando ci siamo noi non c'è la morte, quando c'è la morte noi non ci siamo più»[1].

Epicuro non nega che il processo della morte sia spesso doloroso. Sul letto di morte lasciò una lettera in cui descriveva i suoi lancinanti dolori dovuti alla dissenteria e all'ostruzione delle vie urinarie. Tuttavia riteneva che questo dolore potesse essere controbilanciato dai piaceri dell'amicizia e della memoria, che persino allora lui continuava a coltivare: sul suo letto di morte sosteneva così di avere un saldo netto del piacere sul dolore. Per lui non era però questo il nocciolo del problema: Epicuro sta infatti parlando del male derivante dall'aver terminato la propria vita, dall'essere morto.

Possiamo ricostruire la sua argomentazione come segue.

1. Un evento può essere buono o cattivo per qualcuno solo se, nel momento in cui l'evento è presente, la persona esiste come soggetto di un'esperienza almeno possibile.

2. Il momento successivo alla morte di una persona è un momento in cui questa non esiste come soggetto di un'esperienza possibile.

3. Quindi la condizione dell'essere morto non è negativa per quella persona.

4. È irrazionale temere un evento futuro a meno che quell'evento, quando arriverà, non sia negativo per una persona.

5. È irrazionale temere la morte.

Si noti che l'argomentazione funziona concependo l'esperienza come possibile, non come reale. Epicuro non sta dicendo: «Ciò che non senti non può essere un male per te», un'affermazione ovviamente poco convincente, dal momento che molte cose che accadono al di fuori del nostro immediato campo percettivo possono essere un male per noi: la morte di persone care, un cancro asintomatico, un incendio che ti devasta la casa mentre stai dormendo beatamente. Quel che egli sta dicendo è che se non c'è un «tu» nel mondo allora non c'è nulla a cui si possa riferire l'idea di male o di privazione, oppure, per contro, l'idea di beneficio.

[1] Epicuro, *Lettera a Meneceo*, in *Opere*, Torino, Einaudi, 1970, p. 62. Ho analizzato l'argomento epicureo in Nussbaum [1994; trad. it. 1998, cap. VI], dove cito la *Lettera a Meneceo*, e successivamente, da una prospettiva un po' diversa, in Nussbaum [2013].

Epicuro e Lucrezio non si limitano a dare per scontato che non ci sia un aldilà; in realtà discutono a lungo questa tesi, utilizzando la loro teoria atomica della persona. Ma non è cosa che ci riguardi. Il pubblico a cui essi si rivolgevano temeva la morte soprattutto per paura di una punizione postuma. Quindi, sbarazzandosi dell'aldilà, si eliminava la maggior parte delle ragioni per temere la morte, o almeno così pensavano i due filosofi. Oggi le persone che credono in una vita ultraterrena sono solite pensare che questa possibilità renda le cose migliori, non peggiori; ciò che temono è l'eventualità stessa che non ci sia nulla dopo la morte. Di conseguenza, sostenere che non c'è una vita dopo la morte tende solo a ingigantire la paura del nulla che la maggior parte di noi in ogni caso ha (il che vale anche per molte persone del mondo greco e romano antico, come intuiamo dalle critiche mosse agli epicurei dai loro contemporanei). E persino le persone che credono in un aldilà felice continuano a temere la morte in quanto termine ultimo della vita. Questa paura del nulla, della fine, dovrebbe essere il nostro obiettivo. E poiché in definitiva miriamo a costruire dei principi politici e giuridici che possano essere ampiamente condivisi nelle società pluralistiche, non dobbiamo fondarli sulla controversa ipotesi di una vita ultraterrena. Perciò, seguendo Epicuro, presumeremo che tutte le possibili esperienze individuali finiscano con la morte, o almeno che la questione della sopravvivenza postuma non abbia alcun diritto di essere presa in considerazione nella definizione dei principi politici.

L'argomentazione di Epicuro è dirompente. Sono poche le argomentazioni dell'antichità greco-romana che i filosofi recenti hanno preso altrettanto sul serio e discusso con così tanto entusiasmo. Essa sembra andare contro il comune sentire, dal momento che la maggior parte di noi pensa che nella gran parte delle circostanze (quando la persona è ancora attiva e non accusa un dolore opprimente) la morte sia negativa e danneggi la persona. Ma, incalza Epicuro, come può essere così, se non c'è una persona a cui fare del male? Forse temiamo la perdita dei piaceri della vita, ma quando il sipario è finalmente calato, non c'è alcuna perdita, perché tu non ci sei più. Lucrezio descrive vividamente l'irrazionalità

della maggior parte delle persone, che immaginano di assistere al proprio funerale e di vedersi private di tutte le cose belle:

> Egli commisera se stesso; non riesce a separarsi di lì,
> non sa separarsi abbastanza dal suo corpo gettato, ma si sente
> compenetrato con esso e restandogli vicino lo contamina con il suo senso[2].

Ci stiamo solo contraddicendo: immaginiamo di esserci ancora, eppure il motivo per cui ci affliggiamo è che non ci siamo più.

Alcuni filosofi tentano di confutare questa potente argomentazione citando quei casi in cui dovremmo ammettere che le cose che non conosciamo – e che forse non potremo mai conoscere – sono certamente negative per noi[3]. Così, una persona che è stata tradita e non viene mai a conoscenza di questo fatto è stata comunque danneggiata, o almeno così ritengono certuni. Una persona che ha perso tutte le funzioni mentali superiori a causa di un incidente, e non ne è consapevole per via della sua condizione menomata, ha comunque subito un danno (e potrebbe persino ottenere un risarcimento). Possiamo addirittura immaginare dei casi in cui per la persona sia impossibile venire a conoscenza del male che l'ha colpita, ma anche così perlopiù riteniamo che la persona abbia subito un danno[4].

Sì, ma c'è un però. Tutti questi esempi presuppongono un soggetto persistente che manifesta almeno la forte pretesa di essere la persona originale. La persona menomata potrebbe fare causa per danni solo perché nel mondo esiste un querelante. (Se l'incidente ha ridotto la persona in uno stato vegetativo permanente, probabilmente dovremmo dubitare che esista davvero una persona nel mondo, e forse la nostra sensazione che la persona sia stata danneggiata partecipa realmente all'irrazionale idea lucreziana.) Ma se si esclude completamente la persona, le cose sono molto diverse: a quale soggetto dovremmo attribuire termini come «male» e «danno»? Finora, quindi, Epicuro e Lucrezio rimangono imbattuti.

[2] Tito Lucrezio Caro, *La natura delle cose*, Milano, Rizzoli, 1994, p. 311 (III, 881-883).

[3] Si veda Nagel [1979; trad. it. 1986, 9-17]. Esempi simili sono stati discussi in importanti articoli di John Martin Fischer, ai quali ho replicato dialogicamente in Nussbaum [2013]. Per i riferimenti completi agli articoli di Fischer si veda quell'articolo. Sua è anche la curatela dell'importante volume collettaneo Fischer [1993]. L'ultima sintesi delle sue posizioni è in Fischer [2019].

[4] Qui sto rispondendo direttamente a Fischer, che propone un esempio di questo tipo.

L'argomento dell'interruzione e due falsi consolatori

Non sorprende, tuttavia, che ci sia altro da dire. Possiamo ora introdurre quello che ho chiamato l'«argomento dell'interruzione», formulato per la prima volta, credo, dallo studioso del mondo classico David Furley, ampliato da me ed elaborato in modo indipendente dal filosofo Jeff McMahan[5]. Questa argomentazione sostiene che spesso la morte influisce sulla forma di una vita interrompendo i progetti che si sono sviluppati nel tempo, rendendoli, in tutto o in parte, vuoti e vani. Perseguiamo molte cose in preparazione di cose successive: ad esempio studiando per il test di ammissione alla facoltà di Legge, o persino frequentando il corso di laurea in Giurisprudenza, non come attività in sé degne di scelta, ma come preparazione necessaria per una carriera da avvocato. Se la morte ci coglie durante la fase preparatoria, rende queste attività inutili. Molte delle cose che fanno i giovani adulti sono di questa natura. La morte è negativa perché altera, retrospettivamente, la forma programmata delle attività che intraprendiamo nella vita, rendendo molte delle nostre azioni vuote e inutili.

Furley ha focalizzato la propria attenzione sulle morti che convenzionalmente vengono considerate premature, ma in *The Damage of Death* ho esteso quest'argomentazione a qualsiasi morte che interrompa delle attività che si svolgono nel tempo. E ho osservato che le attività umane sono per la gran parte di questo tipo: progetti che riguardano il lavoro, la vita familiare, l'amicizia e molto altro. Solitamente le persone non hanno un piano generale, ma una serie di progetti che si sviluppano nel tempo e che sono passibili di essere interrotti. Potremmo cercare di non investire le nostre energie in progetti a lungo termine, per evitare il rischio che alcuni di essi siano vanificati

[5] Furley [1986]; McMahan [2002].

dalla morte. Questo, in effetti, è ciò che raccomandano Epicuro e Lucrezio (i quali ad esempio pensano che per contemplare l'ordine dell'universo basti un attimo). Ma in questo caso perderemmo una grande quantità di valore umano: il dispiegarsi dell'amore e dell'amicizia, le dinamiche intergenerazionali della vita familiare e molte altre attività ordinarie, come progettare un giardino, iniziare a leggere un lungo romanzo ecc. E c'è anche il puro piacere di continuare a vivere, vedendo cosa succede ai propri piani e progetti. Quando, nel bel mezzo di un film, si rompe il proiettore, si ha la sensazione di aver perso qualcosa. La morte, analogamente, interrompe il piacevole fluire dei tanti progetti di una vita. Non è necessario un grande piano generale per avere una quantità diversificata di progetti da perseguire nel tempo. Perfino quando le nostre attività sono ripetizioni di attività che abbiamo già svolto molte volte esse traggono spessore e significato dalla memoria, dalla nostra consapevolezza della ripetizione e dal nostro desiderio di ripeterle nuovamente. Ecco perché spesso i rituali sono emotivamente così ricchi: acquistano un significato maggiore grazie al fatto che ricordiamo, ad esempio, quando in passato abbiamo partecipato a un Seder di Pesach e ci rendiamo conto di come le stesse persone siano cresciute e cambiate. Siamo, insomma, esseri temporali che nuotano in un fiume di tempo e contemporaneamente si allontanano da ogni singolo momento e ne osservano la sequenza (Marcel Proust coglie questo aspetto del tempo umano in modo meraviglioso). Allo stesso modo, quando non ci ripetiamo ma intraprendiamo invece una nuova attività, il valore della novità trae significato dalla consapevolezza che essa *è* nuova, e anche questo è un aspetto del nostro rapporto con il tempo.

Molte o addirittura la maggior parte delle morti umane danneggiano la vita della persona in modo retroattivo, interrompendo progetti a lungo termine. Conosciamo alcune persone che sembrano vivere in maniera diversa, prendendo ogni momento come viene; ma questo è un atteggiamento insolito, che forse si riscontra più di frequente alla fine di una lunga vita, quando una persona decide che è tempo di tirare le fila della propria esistenza e di non intraprendere attività che comportino una pianificazione e un flusso temporale. Quando mia nonna si è spenta a 104 anni, dopo una vita sana, la sua mi è sembrata una morte meno grave della

maggior parte delle morti umane – proprio perché nei limiti del possibile lei ambiva a tirare le fila della propria esistenza –, nonostante il suo amore per i progetti quotidiani (interagire con la famiglia, curare i suoi bei mobili) desse ancora alla sua vita una struttura passibile di essere interrotta. Epicuro, quindi, costruisce la sua argomentazione su un'immagine impoverita della vita e del valore umano. Se accettiamo una visione più ricca e realistica, molte o addirittura la maggior parte delle morti sono negative per le persone che muoiono, non nel modo illogico immaginato da Lucrezio, ma in maniera perfettamente lineare: esse cambiano la vita che si stava vivendo, in peggio.

L'approccio delle capacità e l'argomento dell'interruzione sono alleati. L'AC pone l'accento sul modo in cui le attività della vita si svolgono nel tempo e rifiuta di pensare al piacere e al dolore come a qualcosa di statico e momentaneo, come di solito fanno gli utilitaristi. L'argomento dell'interruzione non stabilisce nemmeno una gerarchia come fa l'approccio «così simili a noi»: le sue affermazioni sull'interruzione e sul danno sono descrittive, ed esso non sostiene che le vite passibili di interruzione siano più nobili o migliori di altre vite; anche in questo caso collima con le affermazioni dell'AC. L'argomentazione non stabilisce una graduatoria, ma individua una caratteristica distintiva delle vite animali che le rende vulnerabili al danno in un modo molto specifico. Quando una vita contiene uno svolgimento temporale di cui il soggetto è consapevole e a cui il soggetto attribuisce valore, la morte può danneggiarla. Non tutte le creature – ma in ogni caso molte più di quelle che pensava Bentham – hanno una vita di questo tipo, e di conseguenza l'argomentazione non stabilisce che la morte sia un danno per tutte le creature. Più avanti tornerò su questo punto importante.

Alcuni filosofi hanno cercato di difendere, se non l'argomentazione, perlomeno la conclusione di Epicuro, e hanno sottolineato come per alcune persone la morte – completando la vita e prevenendo la noia e la perdita di significato – possa effettivamente essere positiva[6]. Bernard Williams sosteneva che tutti i progetti umani sono destinati a diventare privi di significato e noiosi se prolungati all'infinito. Per quanto possa

[6] Si veda Nussbaum [2013] per approfondimenti su questi due falsi consolatori.

sembrare un'interruzione, quindi, la morte è preferibile a quello che Williams ha definito «il tedio dell'immortalità». Lo stesso Williams prende come esempio l'opera di Janáček *L'affare Makropulos*, in cui la cantante E.M. pone deliberatamente fine alla sua vita a 337 anni, rifiutandosi di bere – come fino allora aveva regolarmente fatto – l'elisir dell'immortalità[7]. Williams vede in E.M. una persona ormai stanca di tutte le occupazioni che la vita ha da offrire, e sostiene che questo ragionamento lo si può applicare al desiderio umano in generale. Credo che sia un'esagerazione la sua, basata su un caso atipico. Come ho sottolineato in *The Damage of Death*, Elina Makropulos si è stancata della vita perché è stata ripetutamente trattata come un oggetto e sfruttata dagli uomini della sua vita. Il suo suicidio non rivela una verità necessaria del desiderio umano, ma il fatto che le relazioni tra i sessi devono cambiare, o perlomeno che è necessario che E.M. conosca un uomo diverso dai precedenti!

Un'altra consolatrice, che in *The Damage of Death* ho chiamato «la giovane Martha», ha fatto un ragionamento diverso per arrivare alla stessa conclusione. In *Terapia del desiderio*, pubblicato nel 1994, affermavo che la morte è una condizione necessaria per la maggior parte delle tipologie di valore umano, e che essa offre una sorta di limite rispetto al quale gli sforzi, il sacrificio e altri buoni propositi umani hanno il loro punto d'arrivo[8]. Prendendo come slogan la poesia di Wallace Stevens *Mattino domenicale* – che termina col verso «La morte è la madre della bellezza» – ho cercato di sostenere che una vita senza morte sarebbe necessariamente priva dell'amore, dell'amicizia, delle virtù e persino dell'eccellenza atletica quali si esplicano nelle loro abituali forme umane. Oggi invece penso che questa argomentazione sia sbagliata: ciò di cui queste attività necessitano per conservare il loro valore umano è una certa quale disposizione a compiere sforzi e a resistere, ma non è necessariamente della morte che hanno bisogno. Possiamo facilmente immaginare che la morte venga rimossa, ma al tempo stesso pensare che le persone continueranno a mostrare coraggio, resistenza alla sofferenza, capacità di essere generose e di sacrificarsi ecc. Siccome il dolore eterno potrebbe essere

[7] Si veda *Il caso Makropulos: riflessioni sul tema dell'immortalità*, in Williams [1973; trad. it. 1990, 101-124].

[8] Si veda Nussbaum [1994].

considerato peggiore della morte, l'eventualità del sacrificio potrebbe addirittura risultarne accresciuta. E poiché le persone amano la ripetizione e non danno grande importanza a una struttura narrativa di ampio respiro, non c'è motivo di supporre che un punto finale sia una condizione necessaria della maggior parte dei valori umani.

I filosofi hanno insistito molto sul fatto che spesso gli esseri umani vedono la loro vita come dotata di una struttura narrativa. Jeff McMahan ritiene che questo aspetto della vita umana ci renda più preziosi degli altri animali che, a suo avviso, non hanno alcuna cognizione della struttura narrativa (ma McMahan non ha preso in considerazione le elaborate pratiche messe in atto da molte specie in relazione alla nascita e alla morte, e si limita a dire «animali» senza mostrare curiosità per le diverse specie). Ho respinto *in toto* questo approccio della scala dell'essere; la struttura narrativa è il nostro modo di fare le cose (per alcune persone, quantomeno), ma altre specie hanno il loro modo, e per la maggior parte di esse il nostro non sarebbe appropriato. A volte, però, pensare alla struttura narrativa ci aiuta a capire quando una morte umana o animale è negativa per la creatura, e in questo senso la giovane Martha ha ragione: per gli esseri umani che hanno a cuore la struttura narrativa, una morte che completa la storia è preferibile, ad esempio, all'interruzione, o a un lungo declino, o forse persino alla ripetizione immortale. Come ho detto, molte persone amano la ripetizione e trovano significato in molti modi diversi, quindi penso che la giovane Martha sbagliasse a imporre questa norma a tutte le vite. La Martha più anziana pensa che esistano molti modi per immaginare una vita immortale niente affatto noiosa. In una simile vita vedremmo per così dire lo stesso personaggio principale alle prese con tanti episodi diversi, intento a intraprendere nuove carriere e così via. Ma la mancanza di un singolo arco narrativo non la rende noiosa o priva di valore. Sarebbe meno simile a un romanzo di Jane Austen e più simile ai «mostri dinoccolati e rigonfi»[9] di Tolstoj e Dostoevskij, o al gioioso abbandono ai rituali della vita quotidiana che incontriamo in James Joyce. Tuttavia, per coloro che condividono il disprezzo di Henry James per i «mostri dinoccolati e rigonfi», le considerazioni

[9] Perosa [1979, 103].

sull'unità narrativa possono aiutare a spiegare perché, per queste persone, alcune morti, comprese le precedenti, siano preferibili ad altre. Ho come l'impressione che chiunque abbia un'estetica di questo tipo sia condannato a trovare insoddisfacente la vita umana reale, ma poiché il tema esula dagli scopi della mia trattazione non lo svilupperò ulteriormente.

In sintesi: le vite si svolgono nel tempo e per una creatura altamente consapevole del tempo e che vive, come solitamente fanno gli esseri umani, sia nel passato che nel futuro, oltreché nel presente, la morte può essere un danno in quanto interrompe il flusso temporale, anche se, come abbiamo appena detto, non è sempre così e non per tutte le persone. L'approccio delle capacità ci offre un modo di guardare alle attività caratteristiche che supporta questi giudizi, chiedendoci in ogni momento di considerare l'intera forma di vita della creatura, compresa la sua forma temporale. Al contrario, appuntando la propria attenzione sulla massimizzazione della felicità momento per momento si omettono i progetti a lungo termine. Finora, quindi, la nostra teoria si adatta bene ai giudizi che siamo inclini a esprimere. Essa può conferire alla temporalità e alla struttura narrativa il peso che entrambe hanno nelle vite umane e di molti animali, e può anche rendere giustizia al fatto che molte attività della vita umana e animale, pur non essendo grandiose, sono comunque incantevoli e preziosamente umane.

Animali che uccidiamo: argomentazioni utilitaristiche e non solo

Passiamo ora alla morte degli animali. In primo luogo, anche qui occorre respingere recisamente la tesi di quei filosofi secondo cui la struttura narrativa – o la suscettibilità a un'interruzione significativa da parte della morte – rende le vite umane migliori di quelle degli altri animali. Ma i vari modi in cui le specie si rapportano al tempo fanno la differenza relativamente a ciò che può costituire un danno per una creatura. Il fatto che gli esseri umani ricavino relativamente poche informazioni sul mondo dall'olfatto significa che la perdita dell'olfatto (benché talvolta sintomo di malattia) non è di per sé una perdita enorme come lo sarebbe per la maggior parte degli altri animali, che ne dipendono fortemente. Se la perdita dell'udito sarebbe fatale per una balena, per la quale è la principale fonte di informazioni sul mondo, al contrario molti esseri umani vivono bene anche senza udito. Cominciamo ora col riflettere sul ruolo che la morte svolge nella vita degli animali non umani.

Come ho detto, quello degli animali da compagnia (ne discuteremo nel cap. IX) è un caso particolare, in cui le comunicazioni dell'animale con un compagno umano sensibile trasmettono per così dire una serie di direttive avanzate, che indicano quando e se la morte è un danno. Le nostre leggi, nel complesso, non consentono a un essere umano di optare in anticipo per il suicidio medicalmente assistito quando non è più possibile vivere in modo soddisfacente, ma io sono dell'idea che invece probabilmente dovrebbero farlo. Se un animale si trova in uno stato di dolore cronico e/o di disabilità cognitiva, la maggior parte dei suoi compagni umani, interpretando i segnali dell'animale, sceglie la morte, e questa morte, io credo, non è un danno. Questo tipo di morte viene scelto per il bene dell'animale. Se si agisce con sensibilità e non con secondi fini (ad esempio per liberarsi dell'onere di cure costose o per ereditare una cospicua somma di denaro) queste morti sono accettabili e non costituiscono un danno.

Tutto ciò è assai lontano da quel che avviene quando mangiamo gli animali. (Userò il caso del cibo come esempio centrale, ma gran parte della sperimentazione animale presenta lo stesso problema.) Qui solitamente non esprimiamo un giudizio per conto dell'animale, ma usiamo l'animale per soddisfare il nostro piacere e come mezzo per i nostri fini. Ho chiesto al lettore di rigettare senza ulteriori argomentazioni l'industria dell'allevamento intensivo, che condanna tutti gli animali coinvolti a una vita dolorosa e chiusa in spazi angusti, priva dell'esercizio di attività caratteristiche della vita quali la libertà di movimento, le relazioni sociali, il godere di aria fresca e la scelta di come trascorrere la propria giornata. Consideriamo il migliore dei casi di allevamento umano, quello in cui l'animale ha una vita ragionevolmente buona (buon cibo, aria fresca, compagnia di altri animali ecc.) e poi viene ucciso in modo autenticamente indolore.

Alcuni degli animali che uccidiamo per cibarcene sono animali molto giovani che non hanno avuto la possibilità di dispiegare la loro forma di vita caratteristica traducendola in funzionamento maturo. A me sembra che l'approccio

delle capacità, anche quando lo si integra con l'argomento dell'interruzione, ci imponga di respingere queste pratiche. L'AC comporta un senso di meraviglia – moralmente declinato – verso le varietà di forme di vita presenti in natura, e queste vite avanzano la pretesa morale che sia loro permesso di svilupparsi e dispiegarsi. Il passaggio dall'infanzia alla maturità è un aspetto saliente in tutte le comunità animali e fa parte della consapevolezza delle giovani creature. È ragionevole supporre che le giovani creature imparino ad ambire alla maturità, vedendo in essa un obiettivo centrale. Quando non lo raggiungono, subiscono un grave tipo di interruzione.

Ma esistono altri casi in cui l'animale, allevato umanamente, ha vissuto una vita adulta per un periodo di tempo ragionevole. La natura non prevede un arco di tempo particolare per nessuno di noi, e morire prima che la malattia e il declino si manifestino non sembra una prospettiva per forza di cose ripugnante. Nel caso umano, ho sostenuto che tali morti sono un danno solo per via dell'argomento dell'interruzione. Dobbiamo quindi indagare ulteriormente.

Bentham pensava che gli animali non umani, a differenza degli esseri umani, non temono la morte in anticipo. Egli concludeva piuttosto frettolosamente che per questo motivo la morte – se indolore e non preceduta da pratiche dolorose – non è un danno per gli animali non umani. Bentham affrontava la questione della paura senza addurre prove, il che non è corretto: vari tipi di animali riconoscono le minacce quando queste sono vicine, e di conseguenza temono la morte imminente. Molti di loro pianificano i propri movimenti per evitare le minacce che hanno sperimentato o che hanno imparato a conoscere da altri animali. Quindi l'argomentazione benthamiana non è convincente, e bisognerebbe fare di più[10].

Argomentazioni più convincenti sono state avanzate dagli utilitaristi moderni. Sia Peter Singer che Jeff McMahan insistono sul valore superiore delle vite umane, sostenendo che solo gli esseri umani danno una struttura narrativa alle loro vite. Ho già respinto questa pretesa fattuale, e ho anche respinto l'idea di superiorità che essi ne ricavano. Quand'anche fosse vero che le vite umane e solo quelle umane presentano una «struttura narrativa», ciò comunque non le renderebbe migliori, ma solo diverse. Inoltre, dovremmo respingere – come abbiamo fatto nel capitolo III – l'adozione, da parte di questi utilitaristi, di un modello «contenitore» in virtù del quale ciò che conta di una vita è la quantità di piacere o di soddisfazione che contiene[11]. Questo quadro – il quale implica che in linea di principio una vita potrebbe essere sostituita da un'altra vita contenente una quantità simile di piacere – non rende giustizia al vivere integrato delle vite: noi, così come gli altri animali, non siamo bottiglie in cui confluiscono piaceri, bensì siamo agenti che perseguono degli obiettivi, e ciascuno ha valore in sé. John Stuart Mill ne era consapevole e modificò l'utilitarismo per fare spazio alla separatezza e alla dignità delle vite. D'ora in poi quindi terremo conto di un tipo di utilitarismo che concorda con Mill su questo punto.

Però anche gli utilitaristi contemporanei utilizzano una versione dell'argomento dell'interruzione, e su questo punto possiamo seguirli, ancorché con cautela. Che cosa dimostra questo argomento per la questione relativa a se e quando la morte sia un danno per una varietà di animali non umani? Come ho detto, la morte è chiaramente un danno se arriva troppo presto, interrompendo lo sviluppo prima che si sia raggiunta la fase del funzionamento adulto, quando una creatura è consapevole di tale sviluppo. È un danno anche nella misura in cui l'animale persegue progetti a lungo termine, o persino progetti ripetuti attraverso la memoria e la consapevolezza della ripetizione. Singer e McMahan sembrano ritenere che questo sia vero solo per un numero ristretto di specie (scimmie antropomorfe, balene ed elefanti). Ma sbaglieremmo a seguire le loro idee e faremmo bene a basarci sulle evidenze empiriche fornite dalla ricerca. I progetti a lungo termine sono chiaramente presenti nelle vite di tutti i primati, gli elefanti, gli uccelli, i roditori, i bovini, i maiali, i mammiferi marini, i cani, i gatti e i cavalli. Quindi la morte può essere un danno per queste creature, e sarebbe sbagliato infliggerla. Oggi solo poche persone mangiano cani, gatti, cavalli, elefanti, scimmie

[10] In realtà Bentham ammette l'uccisione solo per scopi umani importanti, escludendo le uccisioni «voluttuarie», compiute cioè unicamente per divertimento o piacere. Egli riteneva che mangiare animali fosse lecito a patto che le pratiche fossero umane, e continuò a mangiare carne per tutta la vita, a differenza di molti suoi contemporanei, che rifiutavano il consumo di carne.

[11] Ma si vedano le mie considerazioni su Singer nel capitolo III.

e roditori, ma sono molte quelle che mangiano balene, uccelli, maiali e bovini.

Come abbiamo ricordato in conclusione del capitolo VI, ci sono alcuni animali che sembrano non essere affatto senzienti, o che lo sono solo in minima parte. È il caso degli animali che Aristotele definiva «stazionari», cioè spugne e anemoni, nonché della maggior parte o di tutti gli insetti e forse anche dei crostacei (ma non dei cefalopodi). Noi non causiamo un danno alle creature non senzienti quando le uccidiamo, e poiché esse non sentono dolore non dobbiamo preoccuparci troppo del modo in cui lo facciamo, anche se è sempre buona norma uccidere in maniera indolore, perché acquisendo nuove conoscenze potremmo cambiare idea e decidere che ci sbagliavamo, un po' come sta avvenendo con le aragoste.

Un altro gruppo di animali che suscitavano l'interesse di Bentham era quello da lui chiamato dei «parassiti», cioè animali che tentano costantemente di danneggiarci. Molti di essi (blatte, zanzare, mosche) sono pur sempre insetti; ma a questa categoria bisognerebbe aggiungere anche i topi di strada (non quelli di laboratorio). In questo caso Bentham riteneva che l'uccisione fosse accettabile in base a un principio di autodifesa, e io sono sostanzialmente d'accordo. Tuttavia la maggior parte degli statuti sulla legittima difesa specifica che l'aggredito, prima di ricorrere alla forza letale, debba recedere. Il corrispettivo per gli esseri umani sarebbe, nella fattispecie, quello di ricorrere a mezzi di autodifesa non letali – come la contraccezione – ogniqualvolta sia possibile, invece di uccidere. Abbiamo già dei metodi di questo tipo per gli insetti, e recentemente si è dimostrato che il loro uso sui topi è ancora più efficace dei metodi letali per ridurne le popolazioni[12].

Arriviamo così al nocciolo della questione. Gli animali di cui principalmente ci cibiamo sono i bovini, i suini, gli uccelli e i pesci (gli agnelli sono già stati eliminati dalla lista, insieme ai vitelli, conformemente al principio dell'età adulta). Prima di usare l'argomento dell'interruzione occorrerebbe studiare la vita cognitiva di ciascun animale. I maiali sono straordinariamente intelligenti e possiedono chiaramente la nozione di «progetto temporale». Gli uccelli sono degli eccezionali e raffinati pianificatori, quindi mi sembra assolutamente implausibile che i polli

[12] Lupo [2019].

non possiedano questa comune capacità aviaria. Anche i bovini sembrano chiaramente al di sopra della linea di «interruzione». Quindi anche un'uccisione umana di queste creature infligge un grave danno, e per questo motivo è sbagliata.

Ma è plausibile che esistano delle creature – magari alcuni tipi di pesci – per le quali non vale l'argomento dell'interruzione. Esse vivono in un presente perpetuo, senza prolungati progetti da interrompere, e non ricordano le attività che eseguono di routine. La ricerca scientifica non è molto chiara su questo punto: se un tipo di pesce vive in un presente perpetuo, allora sembra sbagliato attribuirgli emozioni temporali – ad esempio la paura – come fanno alcuni scienziati (si veda il cap. VI). Ma verosimilmente la paura è stata attribuita prematuramente sulla base di un comportamento aversivo. Bene, supponiamo che esistano effettivamente delle creature che vivono momento per momento. L'utilitarista Hare immagina un pesce ucciso senza dolore da una mazza stordente brandita con mano esperta dal pescivendolo locale[13]. Questo pesce ha nuotato liberamente e vissuto una buona vita (adulta) fino a poco prima di quel momento. Jonathan Balcombe – un'autorità in materia di pesci – descrive le attività di pesca non crudeli in cui si utilizzano tali pratiche su larga scala[14]. Egli ritiene che la moralità del consumo di pesce sia una questione complicata che è meglio lasciare al giudizio di ciascun individuo, ma afferma di essere un consumatore di pesce. Hare pensa che mangiare un pesce ucciso in quel modo sia moralmente accettabile. Peter Singer, in risposta all'articolo di Hare, si dichiara d'accordo, anche se specifica di non mangiare pesce ucciso umanamente perché una figura pubblica ha bisogno di una norma di condotta molto più semplice.

Se la mia argomentazione è corretta, la morte non è un danno per queste creature. Anche se intuitivamente concepiamo la morte come vanificazione definitiva di ogni sforzo, in questo caso essa non vanifica i progetti dell'animale, perché non ci sono progetti a lungo termine da vanificare. Epicuro ha ragione riguardo a queste creature, benché si sbagliasse sugli esseri umani e sulla maggior parte degli animali. I pesci sono

[13] Originariamente pubblicato nel suo *Essays on Bioethics*, ma la risposta di Singer è inclusa solo nel volume a cura di D. Jamieson: Hare [1999, cap. XI].
[14] Si veda Balcombe [2016].

soggetti di giustizia in quanto possono subire un torto attraverso l'inflizione di dolore, l'inedia, la morte dolorosa. Ma se la mia argomentazione è corretta non vengono danneggiati da una morte indolore nel bel mezzo di una vita prospera. È proprio necessario aspettare che il pesce raggiunga l'età adulta? I pesci hanno una qualche coscienza della maturità come obiettivo? Sembra di no, se è vero che vivono nel momento presente. Eppure si può immaginare che un pesce molto giovane abbia una fugace consapevolezza di essere piccolo mentre altri pesci sono grandi, sicché regna una certa confusione in proposito. Per questo motivo è sempre bene essere prudenti ed evitare di uccidere i pesci non ancora adulti.

Da diversi anni mangio pesce circa quattro volte alla settimana, anche se con il progredire delle conoscenze sulla loro vita cognitiva mi sono sorti molti dubbi e remore. L'elevato fabbisogno proteico delle donne che invecchiano, soprattutto di quelle che, come me, svolgono un'intensa attività fisica, unito alla mia difficoltà a digerire lenticchie e fagioli, mi rende difficile passare a una dieta totalmente vegana. In base ai calcoli attuali, una donna di settantaquattro anni che pesa 52 chili e svolge un'intensa attività fisica ha bisogno di un quantitativo di proteine compreso tra i settanta e i cento grammi al giorno. Durante la stesura di questo libro ho fatto un serio tentativo di passare a una dieta prevalentemente vegetariana, mangiando pesce solo una o al massimo due volte alla settimana. Non che questa fosse una scelta migliore dal punto di vista morale: l'industria lattiero-casearia (mangiavo molto yogurt) è più inumana di una fabbrica di pesce umana. Ho provato a passare alle lenticchie, ma con reazioni digestive avverse. E ho scoperto per puro caso che il cambiamento di dieta mi aveva reso più debole. Inizialmente avevo attribuito il mio declino atletico al «semplice invecchiamento». Poi, nel maggio 2021, mi sono stati lasciati gli avanzi di un pasto servito dopo la cerimonia funebre di mia figlia, compresa una grande quantità di halibut, un'eccellente fonte di proteine. Dopo aver mangiato halibut per una settimana di fila ho riscontrato un improvviso miglioramento delle funzioni muscolari e ora ho ripreso a consumare più pesce[15].

[15] Per una difesa della dieta vegana pura si veda Colb [2013].

Cosa dovrei dedurne da un punto di vista etico? L'argomento dell'interruzione mi fornisce qualche scusante, ma non mi lascia tranquilla, potrebbe infatti essere sbagliato. Oppure potrebbe essere giusto, ma sbagliato in relazione ai pesci. Non aiuta il fatto che l'alternativa di una dieta vegetariana ricca di latticini risulti moralmente peggiore, alla luce della sofferenza inflitta agli animali nell'industria lattiero-casearia.

A favore della difficoltà morale

Attualmente sembra verosimile che la morte indolore non sia un danno per i pesci, a differenza di quanto accade con gli animali dotati di diversi tipi di progetti e vite cognitive. I pesci vengono solitamente uccisi da adulti e, se sono liberi di nuotare allegramente e vengono uccisi in maniera realmente indolore, si potrebbe sostenere che per loro la morte non sia affatto un danno, anche se dobbiamo tenere conto di eventuali nuove scoperte.

Sono quindi incline a ritenere che le persone come me non usino i pesci solo come mezzi per i propri fini, perché non infliggono loro danni. Non sempre è sbagliato servirsi di una persona o di una creatura come mezzo: io stessa ho usato i miei assistenti di ricerca come mezzi per migliorare il mio manoscritto e uso i medici come mezzi per mantenermi in salute. Il problema sorge quando usiamo una persona come *mero* mezzo, cioè non ne rispettiamo la dignità e la sfruttiamo dannosamente in vari modi. Io, ad esempio, sfrutterei i miei assistenti di ricerca se li maltrattassi o li molestassi, o se non accordassi loro lo stipendio promesso. Ma se c'è rispetto e non c'è danno, credo che dovremmo concluderne che la persona non viene usata come un *mero* mezzo. Nel capitolo IX sosterrò che la tosatura delle pecore per ricavare la lana è un uso, ma non un *mero* uso: le pecore non vengono danneggiate, e di solito ne traggono addirittura beneficio. Si tratta quindi di stabilire se uccidere i pesci per mangiarli costituisce un tipo di uso non dannoso o, al contrario, una forma perniciosa e dannosa di *mero* uso.

Nel caso della tosatura delle pecore possiamo immaginare una sorta di consenso ipotetico (del tipo «questa lana è pesante e fastidiosa; acconsento a liberarmene»), come quando si

pratica con sensibilità l'eutanasia su un cane o un gatto. Ma è difficile immaginare un pesce che dia questo tipo di tacito consenso a lasciarsi uccidere.

Mi pare che qui siano coinvolti quattro problemi di ordine morale. Primo: siamo al tempo stesso giudici e giuria, e incombe sempre – in questo capitolo come altrove – la possibilità di una speciale perorazione. Perché ho insistito tanto sull'argomento dell'interruzione? Perché nel caso dei pesci do l'interpretazione che do? Cerco di essere in buona fede, ma è giusto rimanere scettici quando in gioco c'è un conflitto di interessi così palese.

Secondo: l'abitudine all'uso strumentale degli esseri senzienti è un tipo di abitudine che può estendersi a quei casi in cui l'argomento dell'interruzione non ci scagiona nemmeno teoricamente. Il pesce va bene, ma perché non la carne allevata in modo umano da tutte le fonti? Smorziamo la nostra allerta morale a nostro rischio e pericolo.

Terzo (e si tratta di una questione correlata): se va bene pescare per mangiare, allora perché la pesca da diporto non va bene? Uno scopo utile è molto simile a un altro, e se sosteniamo che non c'è alcun danno allora potremmo finire per dare la nostra approvazione non solo alla pesca ma, chissà, magari anche alla caccia. Ho stabilito per ovvie ragioni che la morte deve essere indolore. La pesca con la lenza o con la rete non rispetta mai questa condizione, ma si potrebbe immaginare una forma riveduta di tali pratiche. La caccia, se praticata da tiratori altamente qualificati, può essere indolore, mentre la maggior parte dei cacciatori attuali non è altamente qualificata.

Quarto: c'è il fatto, brutale nella sua semplicità, dell'uso strumentale di un altro essere senziente. Pur non danneggiando l'essere a tutti gli effetti, esso costituisce comunque una forma di dominazione esercitata su quell'altra vita. Si rivendica un'autorità che sembra ingiustificata. Questa è la verità secondo il veganismo. Chi ci dà il diritto di fare questo? Se nel caso della tosatura delle pecore io rigetto l'argomentazione vegana, la questione del mangiare pesce rimane controversa. Le nostre capacità specie-specifiche di deliberazione morale non significano forse che dobbiamo essere più cauti in un caso del genere, riguardo al quale si sa così poco? Se il tipo di vita e le capacità specie-specifiche incidono su ciò che per una creatura senziente può costituire un danno, allo stesso modo questi due fattori incidono su ciò che può costituire un torto nei confronti di una creatura senziente. Dalla nostra specifica forma di vita deriva la responsabilità.

Alternative?

Cosa possiamo – e dobbiamo – fare quando ci troviamo davanti a queste complessità? Innanzitutto possiamo affrontarle di petto, il che è già un passo avanti. Ma dannandoci l'anima non rendiamo giusta la nostra attuale condotta. Ci troviamo così a fare i conti con una domanda nota nell'ambito del pensiero politico: dovremmo essere dei gradualisti o dei rivoluzionari? In altre parole, dovremmo incoraggiare noi stessi e gli altri a introdurre cambiamenti atti a migliorare la vita degli animali pur sapendo che non possiamo raggiungere l'incolumità etica (nell'accezione da me data a quest'obiettivo)? Alcuni pensano a questo tipo di miglioramento graduale come a un discutibile «revisionismo» liberale: niente di meno del pieno cambiamento rivoluzionario che possiamo immaginare davanti a noi sembra sufficiente. Questo dibattito è sorto in ogni movimento. E offre risposte diverse a seconda dei casi. Pochi tra i miei lettori si stupiranno del fatto che io, in fondo, sia una revisionista liberale, ma con una vena rivoluzionaria.

Alcuni mali, come la schiavitù, sembrano così abominevoli che solo un'abolizione completa, totale e repentina si configura come moralmente accettabile. In questa categoria collocherei gli allevamenti intensivi dell'industria alimentare, lo sfruttamento degli animali per ricavarne pellicce e la caccia sportiva. Se ora come ora non possiamo ottenerne l'abolizione, faremmo bene perlomeno a rifiutarci di parteciparvi, subito e totalmente.

Altri mali appaiono diversi: una volta che si sarà risvegliata la coscienza dell'umanità potremo gradualmente sforzarci di cambiare la nostra cultura, per poi eliminare il male. Il sessismo mi sembra un caso del genere: è così multiforme, così profondamente intrecciato al tessuto della vita quotidiana di ogni società che l'abolizione in un colpo solo non è praticabile, e il rifiuto a prendere parte a istituzioni malate è probabile che si riveli difficile e controproducente a livello personale, benché agli albori del femminismo alcune femministe separatiste

abbiano tentato questa strada. Nella stessa categoria collocherei le uccisioni di animali non dannose (secondo l'argomento dell'interruzione), che sono comunque casi di uso strumentale e di dominazione che dovremmo evitare. Credo quindi che, pur non essendo la meta finale, l'allevamento umano – almeno nel caso dei pesci – sia un grande passo avanti. Se da un lato molte persone cercano di ridurre la loro impronta di carbonio pur non essendo ancora in grado di arrivare a quota zero emissioni, in maniera analoga possiamo diminuire gradualmente la misura in cui le nostre vite si basano su queste pratiche sgradevoli.

Ora dobbiamo porre sul tavolo un'altra questione: i costi. Almeno al momento, il pesce pescato, allevato e ucciso umanamente è piuttosto costoso, così come le uova di galline allevate all'aperto. Quindi, propugnando una transizione verso questo tipo di dieta, ignoriamo le questioni di classe e di capacità economica, il fatto che questa scelta moralmente superiore, e quindi la transizione graduale che raccomando, sia disponibile solo con sacrificio per le famiglie più povere (lo stesso potrebbe valere per una dieta vegana di alta qualità, anche se è difficile fare i calcoli necessari). Se, come spesso diciamo in filosofia, «dovere implica potere» – ovvero, non può essere obbligatorio se non è possibile –, ne discende che non è chiaro se possiamo raccomandare la dieta da me descritta (anche se con qualche remora) come norma morale per tutti. Eppure il costo non diminuirà finché non verrà scelta da molti. Questo problema si ripresenterà nel prossimo capitolo, allorché valuteremo come risolvere questo e altri apparentemente tragici dilemmi.

Per riflettere ulteriormente e meglio su questa transizione morale passiamo quindi alla questione dei dilemmi tragici.

Capitolo ottavo

Conflitti tragici e come superarli

Spesso gli interessi degli esseri umani e degli altri animali confliggono. Alcuni conflitti riguardano la terra e le risorse: gli elefanti e gli abitanti dei villaggi, ad esempio, si contendono lo stesso spazio e gli stessi alberi. Molti esperimenti medici che salvano vite umane e animali infliggono danni agli animali. Esistono numerosi casi di popolazioni vulnerabili le quali sostengono che la loro stessa esistenza come popolo richieda il perpetuarsi di pratiche crudeli che causano grande dolore agli animali. Questi conflitti sono confusi, complessi ed è assai difficile analizzarli. Alcuni, almeno, sembrano molto gravi. Se vogliamo difendere l'AC dobbiamo discutere di questo problema, perché potrebbe sembrare che valorizzando le capacità plurali si crei confusione. In questo capitolo sosterrò che riflettere sull'idea dei dilemmi tragici ci aiuterà ad andare avanti.

Due comuni approcci a questi tragici dilemmi sono, a mio avviso, perniciosi. Il primo è quello che potremmo definire l'approccio del *piangiamoci addosso*: le persone si torcono le mani e si lamentano di quanto nel nostro mondo attuale tutto vada a catafascio, senza peraltro mostrare la minima curiosità verso una possibile soluzione. Il secondo approccio, strettamente correlato al primo, è quello che potremmo definire di *disfattismo unito all'odio di sé*: è a causa della tracotanza umana se siamo finiti nella brutta situazione in cui ci troviamo oggi, e non c'è nulla da fare se non rinunciare a molte delle nostre ambizioni e vivere una vita dimezzata e castigata (molte tragedie greche terminano con questo messaggio). Oggi entrambi gli approcci godono di ampio consenso. Spesso il termine «Antropocene» viene usato sia in senso descrittivo, per rappresentare l'attuale era di dominio del mondo da parte dell'umanità, sia in senso normativo, per nominare un male ed esprimere una reazione fortemente negativa a esso.

Ciò che in entrambi i casi è sbagliato è l'assenza di proiezione verso il futuro. Non possiamo cancellare il passato che ci ha condotto alla situazione negativa attuale, ma possiamo trovare il modo di superarlo. L'ambizione umana, inoltre, pur avendo causato molti problemi nel nostro mondo, può anche essere una fonte di miglioramento.

Cosa sono i dilemmi tragici?

I dilemmi tragici vengono chiamati così per il ruolo preminente che ricoprono all'interno della tragedia greca antica. Un caso paradigmatico è, in Eschilo, quello del re Agamennone, al quale gli dèi ingiungono di uccidere in sacrificio la propria figlia Ifigenia, altrimenti avrebbe subito la distruzione del suo intero esercito (compresi lui e la figlia). Colpito nel profondo, egli grida: «Quale di queste cose è senza male?». È importante notare che la complessa situazione in cui si trova Agamennone non origina da una sua azione cattiva[1].

Il caso di Agamennone non è solo difficile da esaminare. Anzi, a dire il vero, per come l'ho descritto potrebbe non essere affatto difficile, dal momento che la seconda alternativa comporta la morte di tutti. Entrambe le alternative, tuttavia, presuppongono che egli faccia qualcosa di moralmente orribile: o uccidere la propria figlia, nei confronti della quale ha la responsabilità paterna, o uccidere l'intero esercito, nei confronti del quale ha la responsabilità di comandante (diamo per scontato che non vi sia una terza alternativa, ad esempio la fuga). E poiché ci piace pensare che sia sempre in nostro potere fare ciò che dovremmo fare – «dovere implica potere» –, l'esistenza di questi dilemmi è un affronto al nostro senso di competenza e di controllo. È già abbastanza grave che l'universo ci infligga una perdita. Ancora più grave è che esso infligga una macchia morale a persone animate da buone intenzioni.

[1] La maledizione ereditaria che gravava sulla sua casa e che aveva generato il dilemma non dipendeva da lui, né d'altronde i greci pensavano che potesse essere così. I dilemmi tragici sono presenti anche in altre culture del mondo, come ad esempio nell'epopea indiana del *Mahābhārata*, in cui si narra di una guerra civile.

La vita è piena di dilemmi tragici, grandi e piccoli. Essi sono causati dal fatto che le persone, giustamente, hanno a cuore una pluralità di valori, e gli eventi fuori dal loro controllo rendono impossibile soddisfare le esigenze morali di tutti. A volte insorgono per le esigenze belliche. Nelle guerre civili i membri di una famiglia si trovano spesso ai lati opposti delle barricate, il che prefigura dilemmi tragici tra il loro dovere verso la causa e il loro dovere verso i familiari. Non sorprende che gli aspetti tragici della guerra civile siano stati al centro della letteratura tragica in molte culture.

I dilemmi tragici non consistono solo nel soppesare costi e benefici. Certo, si tratta di un'operazione fondamentale al fine di capire il da farsi. Ma in questi casi dovremmo anche renderci conto che c'è un *tipo* speciale di costo: ciò significa che qualunque cosa si faccia si violerà una norma importante per la quale ci si è impegnati[2].

Cosa ne dovrebbe conseguire? Una reazione adeguata sembrerebbe comportare da un lato il riconoscimento di una grave colpa per l'azione che si sta compiendo, dall'altro il proposito di farvi ammenda in futuro, in qualunque modo possibile, riaffermando il proprio impegno generale verso il valore che si è perso di vista nella situazione di crisi[3]. Oltre a ciò, una buona pianificazione può impedire che in futuro simili tragedie affliggano le persone buone.

Arriviamo così all'approccio alla tragedia di Georg Wilhelm Friedrich Hegel, quello che io seguo. Gli scontri tragici tra due sfere di valore, sosteneva Hegel, stimolano l'immaginazione a guardare avanti e a cambiare il mondo: sarebbe infatti meglio se si potesse fin da subito trovare un modo per evitare che si verifichi la scelta tragica. La cattiva scelta è davanti a noi, ora; ma la prossima volta proviamo a capire come evitarla.

Questo non sempre è possibile, ma secondo quanto teorizzato da Hegel la tragedia stimola l'immaginazione morale a

[2] Si veda Nussbaum [2000a]. L'esempio di Agamennone è stato utilizzato da Bernard Williams nel suo importante saggio *Coerenza etica*, in Williams [1973; trad. it. 1990, 202-226]. Si veda anche Nussbaum [1986; trad. it. 2004, cap. II]. Per quanto riguarda il modo di affrontare questi dilemmi sul piano logico, certuni sono favorevoli all'abbandono del concetto «dovere implica potere», mentre Williams suggerisce di negare che «dovrei fare A» e «dovrei fare B» implichino «dovrei fare A e B».

[3] Un'importante analisi di su questo tema è quella di Walzer [1973].

prefigurare un mondo privo di quel dilemma che causa tanto orrore nei protagonisti, producendo ciò che lui chiamava una «cancellazione» o «superamento» (*Aufhebung*) del dilemma stesso. Discutendo del dilemma che caratterizza l'*Antigone* sofoclea – in cui lo stato ordina ad Antigone di violare il suo sacro dovere religioso –, Hegel affermava che lo stato liberale moderno ha escogitato dei modi per proteggere tanto l'ordine civico quanto il diritto delle persone di onorare i loro obblighi religiosi.

Pur non essendo così semplice come suggerito da Hegel, è un buon obiettivo su cui lavorare. Nel 1789 George Washington scrisse ai quaccheri per informarli che non avrebbero avuto l'obbligo di prestare il servizio militare:

> Vi assicuro nella maniera più esplicita che, a mio parere, gli scrupoli di coscienza di tutti gli uomini dovrebbero essere trattati con grande tatto e tenerezza; ed è mio auspicio e desiderio che le leggi possano sempre adattarvisi ampiamente, nella misura giustificata e permessa dal dovuto riguardo per la protezione e per gli interessi essenziali della nazione.

Molti dilemmi tragici, anche se non tutti, vengono «superati» da questa idea, esattamente nel modo raccomandato da Hegel.

Una volta afferrato il senso dell'idea hegeliana, molte tragedie quotidiane appariranno semplicemente scandalose. Spesso i genitori si sentono dolorosamente divisi tra gli obblighi del lavoro e quelli della cura dei figli. L'organizzazione del lavoro è stata originariamente concepita per persone che non si occupavano molto della cura dei figli e non offriva quella flessibilità di cui i genitori avevano bisogno. Oggi spesso (ma non abbastanza spesso) si prova a immaginare una programmazione che sollevi i genitori da questi dolorosi conflitti. Ad esempio si cerca di non richiedere che i lavoratori siano presenti in ufficio negli orari in cui le scuole e i centri di assistenza per l'infanzia sono chiusi. L'appello, quindi, è: non sopportare in silenzio le scelte colpevoli, cambia il mondo!

Il cambiamento hegeliano non sempre è possibile: ma chissà che attraverso l'esercizio dell'immaginazione politica non si possano ottenere buoni risultati. I governi degli stati indiani del Kerala e del Tamil Nadu si sono accorti che molti

genitori poveri tenevano lontani i figli da scuola perché solo grazie al loro lavoro l'intera famiglia aveva di che sostentarsi. In realtà invece di risolvere il problema, l'esclusione dei figli dalla scuola condannava queste famiglie a una vita di mera sussistenza. I governi statali attuarono due provvedimenti hegeliani: in primo luogo, l'orario scolastico venne ripartito in diversi pacchetti, in modo che i genitori potessero scegliere le ore compatibili con una parte almeno del turno di lavoro del figlio. In secondo luogo, cosa più importante, il governo sovvenzionò un pasto nutriente a mezzogiorno per tutti i bambini che andavano a scuola. Il contenuto calorico e proteico venne stabilito per legge, e compensava ampiamente il mancato guadagno del bambino. In seguito la Corte Suprema indiana ha ordinato a tutte le scuole di tutti gli stati di offrire il pasto di mezzogiorno, e si continua a imporre quello stesso livello proteico e contenuto calorico.

Ciò che il governo ha fatto in questo caso è in linea con l'approccio delle capacità. In primo luogo, ha identificato i fini plurali che una società giusta deve raggiungere: salute e istruzione. In secondo luogo, ha notato che la situazione attuale creava un tragico conflitto tra due importanti capacità. Quindi le ha analizzate, convincendo le persone che si trattava di valori autenticamente importanti e degni di essere rispettati. In terzo luogo, anziché ignorare o sminuire una delle due capacità, ha immaginato una soluzione che permettesse di soddisfare entrambe le capacità fino a una soglia minima ragionevole. Bisogna seguire tutte e tre le fasi quando si applica l'AC a una situazione che si prospetta come un dilemma tragico.

L'immaginazione hegeliana può aiutarci a risolvere i dilemmi che inquinano le nostre interazioni con gli altri animali? Credo di sì, a patto di affrontare nel modo giusto la gravità morale di queste situazioni. Esaminiamo quattro aree di disagio morale: la sperimentazione medica, il mangiare carne, le questioni sollevate dalle pratiche venatorie delle culture tradizionali a rischio di estinzione e, infine, i più ampi e generali conflitti riguardanti lo spazio e le risorse. In tutti e quattro i casi ci porremo la domanda di Hegel: quali cambiamenti a livello sociale e legislativo potrebbero consentire di «superare» o cancellare il dilemma, se questo è realmente tragico?

Ricerca medica e uso di animali

Oggi la sperimentazione medica ha una forma tragica. Da un lato c'è l'imperativo del salvare vite umane e animali, a cui la ricerca con uso di animali ha contribuito molto in passato. Dall'altro gli esperimenti hanno inflitto agli animali terribili tormenti e hanno causato innumerevoli morti premature. Il trattamento degli animali da ricerca ha inoltre evidenziato una notevole insensibilità nei confronti delle loro complesse forme di vita. L'isolamento in gabbie solitarie è la norma, nonostante la ricerca abbia dimostrato che anche i ratti e i topi sono creature sociali complesse.

Tra i difensori dei diritti degli animali sono in pochi a chiedere l'immediata interruzione di tutte le ricerche in cui si utilizzano animali. C'è troppo da guadagnare, animali compresi. Peter Singer in proposito ha quindi adottato una posizione sfumata, ritenendo che in alcuni casi la sperimentazione animale sia giustificata[4]. Ciò che occorre chiedersi, però, non è solo se, tutto sommato, gli esperimenti siano giustificati, ma se e quando siano tragici e violino una norma morale. Se sono tragici, questo ci avviserà che dobbiamo muoverci il più rapidamente possibile per «superare» la tragedia modificando le nostre pratiche.

Suddividiamo ora la questione in tre punti. Il primo è il danno causato a molti animali dall'incapacitazione e dalla morte prematura, seppure indolore e preceduta da una vita fiorente. Il secondo è il danno inflitto agli animali sottoposti al dolore durante la ricerca, con o senza morte. Il terzo è la privazione inflitta agli animali, con o senza morte, a causa delle condizioni sperimentali. Tutti e tre, oggi, sembrano porre dilemmi tragici: gli sperimentatori devono violare una norma morale per non rinunciare a un bene importante. Senza grandi cambiamenti nel modo in cui gli scienziati fanno gli esperimenti, il secondo problema può essere risolto in modo da eliminare la tragedia. La mitigazione del dolore è oggi la norma nelle linee guida della ricerca. Il primo e il terzo problema oppongono maggiore resistenza e necessitano di nuove modalità di ricerca.

Affrontiamo ora il terzo problema. Consideriamo le condizioni in cui sono soliti vivere gli animali da ricerca. Non hanno

[4] Crawley [2006].

altro che una gabbia spoglia e solitaria, quasi fossero oggetti destituiti di una forma di vita complessa. Chi si indigna per gli ambienti squallidi in cui molti animali sono costretti a vivere negli zoo spesso non si rende conto che la vita di un animale da ricerca è di gran lunga più desolante.

L'approccio delle capacità raccomanda di definire, con quanta più precisione possibile, l'intera forma di vita di ogni tipo di creatura e di puntare a garantire una vita dignitosa, che non si limiti esclusivamente al piacere e al dolore ma contempli anche il movimento, la stimolazione e l'amicizia. Si pone quindi un obiettivo molto più ambizioso rispetto alla maggior parte delle linee guida attualmente previste per la ricerca, tese alla mitigazione del dolore. Ma le istanze dell'AC dovrebbero essere ragionevolmente facili da soddisfare, se solo le persone ci riflettessero. Tutto questo presuppone che la ricerca di cui stiamo parlando non infligga malattie e dolore per sua intrinseca natura. Possiamo imparare molto dagli animali anche trattandoli bene. Alcuni animali non dovrebbero affatto essere messi in confinamento: toccherò questo argomento nel capitolo X. E comunque per quegli animali per i quali il confinamento potrebbe essere eticamente accettabile, esso dovrebbe costituire un mondo pieno di possibilità di esplorazione, di legami, di buona alimentazione e di libero movimento. Questo obiettivo è ovviamente molto lontano dall'essere stato realizzato, ma l'AC ci permette almeno di focalizzare lo sguardo su un'immagine arricchita – e possibile – dell'obiettivo.

Per quanto riguarda quel tipo di ricerca che infligge incapacitazione e morte, regolamentazioni e leggi hanno compiuto qualche progresso. Le «3R» – *replacement*, *reduction*, *refinement* (sostituzione, riduzione, perfezionamento), ovvero il mantra del britannico Nuffield Council on Bioethics del 2005 – sono diventate le parole d'ordine di tutti gli organismi di regolamentazione: ridurre i danni, perfezionare le tecniche in modo da produrre meno danni e, laddove possibile, sostituire la ricerca sugli animali con altri tipi di ricerca[5]. Le linee guida sviluppate dal Nuffield Council sono relativamente deboli, a causa dei noti disaccordi tra i suoi membri. Ma non tutto quello che in passato era routine oggi è permesso. Il Nuffield Council indica come obiettivo a lungo termine per i ricercatori un

[5] La prima formulazione delle «3R» si trova in Russell e Burch [2012].

mondo senza ricerca sugli animali; e al tempo stesso sottolinea la necessità di giustificare caso per caso le ricerche che vengono ancora condotte[6]. Il Nuffield Council rileva inoltre che una cultura della regolamentazione – seppure, tutto sommato, altamente auspicabile – rischia di allontanare le persone dalla riflessione morale. Il suo rapporto finale, pur non essendo un documento giuridicamente vincolante, è comunque fonte di progressi. Il passo successivo per ogni paese è una legislazione che implementi queste idee.

L'intero dibattito sulla limitazione e la regolamentazione, tuttavia, è profondamente viziato dalla teoria della *scala naturae*, col risultato che, persino negli scritti dei più importanti eticisti, ciò che è permesso spesso dipende da quanto «in alto» viene collocata una creatura, e ratti, topi e pesci vengono trattati come animali assolutamente non paragonabili ai grandi vertebrati. Particolarmente sospetta è l'assegnazione di una protezione speciale alle grandi scimmie[7]. La stessa impostazione del dibattito è problematica. Il Nuffield Council riconosce tre posizioni.

1. C'è qualcosa di speciale negli esseri umani, e tutti gli esseri umani possiedono qualche proprietà moralmente vitale che manca a tutti gli altri animali (l'*assunto della linea netta di demarcazione*).
2. Esiste una gerarchia di importanza morale, con gli esseri umani all'apice, seguiti dai primati e poi dalle altre specie di mammiferi, e con gli invertebrati e le creature unicellulari collocati in fondo (l'*assunto della scala morale scorrevole*).
3. Non esiste una distinzione categorica tra animali umani e non umani; essi sono moralmente uguali (l'*assunto dell'uguaglianza morale*).

Solo le opzioni 1 e 2 sono esplicitamente fondate sulla *scala naturae*. Ma ciò che manca del tutto nell'elenco, terza opzione compresa, è l'idea che ogni tipo di creatura abbia una forma di vita distinta e che questa forma di vita detti ciò che può o non può costituire un danno per essa. Possiamo e dobbiamo

[6] Nuffield Council on Bioethics [2005], https://www.nuffieldbioethics.org/assets/pdfs/The-ethics-of-research-involving-animals-full-report.pdf.
[7] Compresi Beauchamp e DeGrazia [2020].

riconoscere le differenze salienti tra le specie (eleggendo la senzienza a soglia minima, come raccomandato nel cap. VI) quando ci chiediamo quali danni causerà una data forma di ricerca. Ma questo non significa assolutamente mettere in fila tutte le creature in una gerarchia.

C'è, inoltre, la crescente consapevolezza che non tutti gli scopi umani siano importanti. Bentham insisteva già su questo punto (si vedano i capp. III e VII), ma noi dobbiamo riscoprirlo. Così, ad esempio, i test condotti sui conigli per la cosmesi sono stati sottoposti a severi controlli, e attualmente le persone hanno a disposizione opzioni etiche non tragiche nel settore della bellezza. Anche l'uso di cavie animali nella ricerca tossicologica – nonostante sia aumentato in risposta all'ansia dell'opinione pubblica legata a possibili rischi chimici – è stato oggetto di crescenti critiche, e alcuni illustri bioeticisti ne invocano l'eliminazione totale.

Un'altra sfida al pensiero dominante – e persino agli sforzi di riforma graduale del Nuffield Council – viene dalla crescente mole di prove empiriche, da cui risulta che i modelli animali non sono granché affidabili. Le argomentazioni scientifiche in questo campo sono state fortemente politicizzate, ed è difficile per il profano sapere di chi potersi fidare. Riguardo alle accuse di inaffidabilità il Nuffield Council ha un atteggiamento studiatamente agnostico, con ogni probabilità a causa dei disaccordi tra i suoi membri. Più di recente Aysha Akhtar ha portato all'attenzione una vasta letteratura scientifica a dimostrazione del fatto che ormai sappiamo con certezza che gran parte della ricerca basata sugli animali è inaffidabile e in questo modo impone grandi costi agli esseri umani, attraverso trattamenti sbagliati a discapito di altri potenzialmente migliori. Akhtar conclude che, concentrandosi anche solo sugli esseri umani, i costi della ricerca sugli animali superano i benefici[8]. E Andrew Rowan, analizzando i test di tossicità, osserva che il valore predittivo dei test sugli animali è, in media, pari soltanto al 50-60%, mentre negli studi sui roditori scende al di sotto del 50%, ovvero è meno preciso del lancio di una monetina[9].

Se questa nuova linea argomentativa è corretta, la ricerca che utilizza gli animali non pone un dilemma tragico, perché

[8] Akhtar [2015].
[9] *Ibidem*; Rowan [2015].

non ci si guadagna nulla. Ma sembra inverosimile che una conclusione così generalizzata sia corretta. Negli ambiti in cui non sono utili, gli studi sugli animali andrebbero abbandonati immediatamente. E dovremmo plaudere alla richiesta avanzata dal Nuffield Council di una giustificazione caso per caso, basata su prove solide. Tuttavia in altri ambiti si ottengono grandi benefici medici, sia per gli esseri umani che per gli altri animali, con mezzi immorali[10]. Abbandonando la ricerca potenzialmente utile senza prospettare soluzioni sostitutive si danneggerebbero sia gli esseri umani sia gli altri animali. Almeno in questo caso, quindi, ci troviamo di fronte a un dilemma tragico, se riteniamo – come io ritengo – che esista l'imperativo morale a salvare vite umane.

Questo però è uno di quei pochissimi casi in cui possiamo chiaramente vedere la luce – una luce hegeliana – in fondo al tunnel. La simulazione computerizzata e altre tecnologie in rapido sviluppo promettono – anziché una semplice *mitigazione* del danno – una completa *sostituzione* dell'uso degli animali, almeno nei casi in cui non permetteremmo strategie di ricerca simili sugli esseri umani. Anche il cauto Nuffield Council raccomanda la «terza R» – il *replacement*, ovvero la sostituzione –, laddove possibile. Gli eticisti si spingono oltre, raccomandando investimenti massicci in modelli computerizzati. Data la questione dell'inaffidabilità, queste sostituzioni promettono vantaggi in termini di qualità, nonché di evitare costi etici.

Durante il periodo di transizione, che dovrebbe essere quanto più breve possibile, gli animali da ricerca devono godere di condizioni di alloggio decenti, e si deve prestare attenzione ai bisogni fisici, psicologici ed emotivi tipici della loro specie. Bisogna imporre limiti rigorosi all'inflizione di dolore, e la palliazione del dolore dev'essere obbligatoria.

Tutto questo, e molto altro ancora, è stato di recente codificato nell'importante lavoro di Tom L. Beauchamp e David DeGrazia, confluito nel libro intitolato *Principles of Animal Research Ethics*[11], che a breve sostituirà l'approccio delle 3R come insieme normativo di linee guida in questo settore. Questo

[10] Si veda Kitcher [2015].

[11] Beauchamp e DeGrazia [2020]. Questo importante volume contiene le valutazioni critiche di un nutrito gruppo di scienziati ed esperti di etica sui principi proposti dagli autori.

libro compie vari passi avanti. In primo luogo, Beauchamp e DeGrazia insistono sul fatto che tutti i vertebrati e i cefalopodi sono senzienti, hanno un punto di vista sul mondo e quindi meritano una seria considerazione morale. Inoltre evitano, pur guardandosi dal criticarla, ogni classificazione fondata sulla *scala naturae*. In secondo luogo, formulano un insieme di principi che fornisce una guida più definita e più ampia rispetto a quella delle 3R, nonché tale da abbracciare a tutti gli effetti un approccio delle capacità per la protezione della forma di vita di una specie.

Beauchamp e DeGrazia raccomandano tre principi fondamentali.

1. *Il principio del non infliggere un danno innecessario.* I soggetti animali non devono essere danneggiati, a meno che un particolare danno non sia necessario e giustificato moralmente da scopi scientifici.
2. *Il principio dei bisogni fondamentali.* Nella conduzione degli studi bisogna soddisfare i bisogni fondamentali dei soggetti animali, a meno che il mancato soddisfacimento di specifici bisogni fondamentali non sia necessario e giustificato moralmente da scopi scientifici.
3. *Il principio dei limiti massimi al danno.* I soggetti animali non devono soffrire per un lungo periodo di tempo. In casi rari e straordinari si possono fare delle eccezioni, se la ricerca è necessaria e giustificata moralmente da scopi sociali e scientifici di cruciale importanza.

I due studiosi forniscono in realtà dei principi molto più articolati. Il loro è senza dubbio un approccio più severo rispetto a quello delle 3R, anche se si riscontrano evidenti lacune, ad esempio l'agnosticismo riguardo alla possibilità di giustificare il danno di una morte prematura. Almeno viene però riconosciuta la tragicità della scelta: si tratta di un danno. Essi, inoltre, riconoscono che l'approccio hegeliano è superiore a tutti gli approcci che causano danni, e sottolineano con forza che se esiste un'alternativa priva di danni questa è da preferire a qualsiasi altra che danneggi gli animali.

Particolarmente significativa è la loro disamina dei bisogni fondamentali, che coincide in larga misura con quanto raccomandato dall'AC. Il catalogo che offrono comprende:

– cibo nutriente e acqua pulita;
– un riparo sicuro;
– stimolazione adeguata, esercizio fisico e opportunità di funzionamento tipiche della specie;
– riposo sufficiente per mantenere la salute fisica e (se del caso) mentale;
– cure veterinarie;
– per le specie sociali, accesso a conspecifici compatibili o a membri del gruppo;
– assenza di danni sperimentali significativi come dolore, angoscia e sofferenza;
– assenza di malattie, lesioni e disabilità;
– libertà di movimento in spazio adeguato[12];
– assenza di morte prematura (precisando che è controverso se questo sia da considerarsi un bisogno fondamentale).

Riguardo a quest'ultimo aspetto io insisterei invece sul fatto che si tratta di un bisogno fondamentale (soggetto alle restrizioni espresse nel cap. VII); ed eliminerei «se del caso» al quarto punto, perché tutte le creature senzienti hanno una vita mentale. In questo consiste la senzienza. Nel complesso, però, la lista è fatta bene. In un commento, Frans de Waal sottolinea che non esiste alcun motivo per cui bisognerebbe tenere una scimmia antropomorfa separata da un gruppo di altre scimmie antropomorfe, anche per un breve periodo di tempo. Se lo sperimentatore ha bisogno di isolare un individuo per un certo periodo, può farlo facendo allontanare la scimmia dalla sua colonia attraverso una porta o uno sportello[13]. De Waal osserva che permettendo ai primati di mantenere la vita tipica della loro specie si produrrebbe una scienza migliore, oltreché più umana. Possiamo estendere la sua osservazione a tutti gli animali senzienti.

Non abbiamo ancora raggiunto l'obiettivo hegeliano, cioè un mondo privo di tragedie, che si misurano, secondo il mio approccio, in base alle soglie stabilite dalle liste delle capacità per le creature del mondo. La definizione di tali soglie è, come sempre, una materia opinabile su cui potrebbe perdurare un ragionevole disaccordo. E persino in quel mondo in cui le

[12] *Ibidem*, 15.
[13] *Ibidem*, 66.

soglie verranno rispettate, si dovrà fare una ricerca ammissibile e sarà richiesta un'attenta regolamentazione. Beauchamp e DeGrazia hanno quindi dato un contributo utile al nostro progresso verso la giustizia minima.

Di nuovo, il mangiare carne

Esistono davvero dilemmi tragici riguardo al mangiare carne? E se sì, quanto sono comuni? I vegani affermeranno che la maggior parte delle persone, se non tutte, può passare rapidamente e in modo sano a una dieta a base vegetale, che oltre a non causare danni fa loro bene. Ho espresso almeno qualche dubbio in proposito, citando il fabbisogno proteico delle persone che invecchiano (e potremmo aggiungere dei bambini) e ricordando che non tutti hanno un apparato digerente in grado di assimilare massicce quantità di fagioli, lenticchie e altri legumi. Per un individuo che rientra in questa casistica, quindi, potrebbe configurarsi un tragico dilemma, dal momento che abbiamo il dovere di mantenerci in salute. Anche il costo è un problema per le famiglie non appartenenti all'élite. Questi dilemmi sono in qualche misura mitigati dall'alternativa – descritta nel capitolo VII – dell'allevare gli animali in modo umano (in particolare la morte indolore di un pesce, che non ha piani e progetti di lungo periodo, o ne ha pochi). Ma la difficoltà non è del tutto rimossa.

Un altro potenziale problema è il danno che potrebbe essere arrecato agli habitat animali dal massiccio cambiamento nelle coltivazioni che si renderebbe necessario se tutti passassimo a una dieta vegana. Al momento la questione non è chiara, ma merita di essere studiata seriamente.

Anche qui si prospetta però una soluzione hegeliana: la carne artificiale. Praticamente sconosciuta quando ho iniziato a progettare questo libro, quella della carne artificiale è oggi un'industria in forte crescita, con molti tipi diversi di «carne» realizzati con ingredienti vegetali. Il motivo per cui questi sostituti della carne sono popolari è solo in parte etico; le persone vogliono anche godere dei benefici per la salute derivanti dal ridotto contenuto di grassi saturi e, spesso, di sodio. Questa scienza è ancora agli albori, poiché a detta di alcuni i sostituti della carne mancano di varietà a livello di

gusto e di consistenza. Inoltre, a quanto mi consta, non esiste un pesce artificiale per gli amanti del pesce. Tuttavia, questo è il futuro. Possiamo vederlo e lavorare per esso. Oggi che persino negli stadi di baseball si vendono hot dog e hamburger vegetariani[14], il futuro dell'*Aufhebung* è ormai dietro l'angolo. La carne coltivata in laboratorio, che è «vera» carne ricavata da cellule staminali animali, ma prodotta senza uccidere gli animali, esiste già ed è in commercio, perlomeno a Singapore. Anche qui, gli investimenti in questi nuovi prodotti sembrano ampiamente giustificati, e ormai gli chef *animal-friendly* sono piuttosto numerosi, cosicché possiamo aspettarci che queste persone piene d'inventiva avanzino sulla strada attualmente intrapresa.

Conservazione culturale?

Alcune pratiche crudeli hanno recentemente acquisito una valenza culturale/politica, sotto forma di appello ai diritti culturali di popoli indigeni da tempo subordinati. Consideriamo tre esempi[15].

Nel 2009 il Dipartimento dell'Agricoltura del KwaZulu Natal ha pubblicamente difeso l'uccisione dei tori praticata durante un festival annuale dagli zulu, dichiarandola «cerimonia culturale», protetta dalla sezione 31 della Costituzione sudafricana, che «sancisce il diritto di ogni essere umano di praticare la propria religione, cultura e lingua»[16]. Ogni toro viene macellato con una pratica lenta e tormentosa che prevede che «gli si cavino gli occhi, gli si strappino la lingua e la coda, gli si leghino i testicoli in un nodo e gli si ficchino in gola sabbia e fango»[17]. Gli zulu difendono questa pratica, considerandola un rito di passaggio fondamentale, necessario per mantenere vive le loro tradizioni.

[14] Il Guaranteed Rate Field (Chicago White Sox) offre chili e hamburger vegetariani; il Coors Field di Denver offre pizze vegane e hamburger e hot dog vegetariani.

[15] Per questo paragrafo ho attinto a piene mani da due articoli: Holland e Linch [2017] e Nussbaum Wichert e Nussbaum [2017a].

[16] Holland e Linch [2017, 322].

[17] *Ibidem*.

I chippewa cacciano il cervo dalla coda bianca ai fini della loro sopravvivenza materiale e della loro integrità culturale. Essi sostengono che la carne di cervo, oltre a fornire un nutrimento essenziale, favorisca anche i legami di comunità e, attraverso la condivisione rituale con i più deboli, promuova la pari dignità fra tutti i membri della comunità. La caccia stessa è scandita da preghiere e regole che sono fondamentali per il sistema di credenze dei chippewa[18].

La Convenzione internazionale per la regolamentazione della caccia alle balene (ICRW) contiene un'«esenzione culturale»: le norme che limitano l'arpionamento non si applicano «agli aborigeni che abitano sulle coste dei territori» delle parti contraenti, a condizione che utilizzino imbarcazioni da pesca tradizionali, non portino armi e intendano cacciare le balene solo per il consumo locale. Quest'ultima disposizione viene regolarmente disattesa, e gran parte della carne di balena viene venduta per uso commerciale a ristoranti e mercati, soprattutto in Groenlandia (si veda il cap. XII). La Danimarca ha difeso a spada tratta l'esenzione culturale, tanto da affermare pubblicamente che non le importava se gli indigeni vendevano la carne di balena ai turisti, e che i balenieri, se volevano, potevano persino usare mazze da baseball per uccidere le balene[19]. Se le persone sono davvero interessate a difendere i senza potere dall'abuso di potere, nel mondo d'oggi non c'è gruppo di esseri intelligenti e senzienti più dominato e meno rispettato di quello degli animali non umani, che come noi hanno una cultura. Questo modo di perorare la causa della cultura sembra quindi gravemente scorretto: lungi dal dare potere ai senza potere, esso toglie ulteriormente potere a chi è del tutto privo di potere.

Ma c'è molto altro da dire. L'appellarsi alla cultura presenta due problemi di logica e di definizione praticamente insormontabili. Il primo lo possiamo chiamare il problema del «chi è dentro e chi è fuori». Da quali persone è formato «il popolo inuit»? Da tutte le persone di origine inuit che

[18] Questi due casi sono tratti da Holland e Linch [2017], che forniscono ulteriori fonti.

[19] Per una trattazione completa di questo caso si veda Nussbaum Wichert e Nussbaum [2017a] con riferimento a varie fonti sul contenzioso. La frase citata che concede l'esenzione è in realtà tratta da una precedente legge del 1931, ma l'attuale Convenzione (1946) è molto simile.

vivono nel mondo? Oppure solo da un particolare gruppo geograficamente definito (ad esempio le persone che vivono in Groenlandia)? Poiché non tutti gli inuit praticano la caccia alle balene, è necessario rispondere a questa domanda se si vuole sostenere che la «cultura inuit» presuppone la caccia alle balene. È inoltre necessario offrire una definizione della nozione stessa di «cultura», dal momento che esistono molte definizioni in competizione tra loro[20].

A questa questione si aggiunge il problema di «quali voci contino». La maggior parte degli appelli ai valori di una cultura dà voce alle opinioni dei potenti leader – solitamente maschi – di un dato gruppo. Vengono ignorate le donne, le voci critiche, le voci alienate e così via[21]. Nel caso degli inuit si ascoltano i giovani cacciatori maschi, mentre rimangono inascoltate tutte le altre persone con credenziali inuit: le donne, coloro che sono andati via perché scontenti della tradizione, quanti criticano la tradizione e così via. Le culture non sono né monolitiche né statiche: sono teatro di dibattiti e contestazioni, e sono in movimento[22]. Concedere la supremazia a un ristretto sottogruppo che si erge in difesa di pratiche arcaiche rifiutando altre voci dissonanti equivale a prendere una decisione. Ma quale potrebbe essere la base normativa di tale decisione?[23]

Tutti questi problemi affliggono l'appello alla cultura quando vi si ricorre per difendere la caccia alle balene degli aborigeni. *Dominion* di Matthew Scully mostra che i makah hanno recuperato una tradizione che non seguivano più da molti anni ispirandosi alle istanze giapponesi a favore della caccia alle balene. Le voci a cui si è prestato ascolto sono state quelle di chi ha seguito l'esempio giapponese[24]. Scully ammette che, più di altri, i cacciatori inuit dell'Alaska hanno fondati

[20] Si veda Whitehead e Rendell [2015, cap. II], che esamina tutti i principali contendenti.

[21] Si veda Narayan [1997].

[22] Si veda Benhabib [1995].

[23] Si potrebbe confrontare la tesi dei teorici della politica comunitaria Dan M. Kahan e Tracey L. Meares, secondo cui i diritti del quarto emendamento contro le perquisizioni e i sequestri ingiustificati dovrebbero essere revocati ogni volta che la comunità afroamericana locale (vale a dire chiunque si presenti a una riunione) vota in tal senso per sospenderli: si veda Kahan e Meares [2014].

[24] Scully [2002, 175-176].

motivi per definirsi cacciatori di balene aborigeni «in carne e ossa». Eppure il saggio di Scully dimostra che

> gli eschimesi che oggi cacciano le balene non sono, per la maggior parte, dei primitivi che lottano per sopravvivere in un ambiente ostile ai margini della civiltà. Sono giovani uomini per i quali la caccia alla balena è una passione e – ci viene detto – un atto di autoaffermazione culturale. Cacciano le balene non perché devono, ma perché vogliono[25].

Scully conclude che questa pratica non è poi così diversa dalla caccia ai trofei, soprattutto perché lo stile di vita dei nativi dell'Alaska è oggi largamente dipendente dall'industria petrolifera. Il loro presunto rispetto per «gli usi e i costumi», inoltre, è selettivo, in quanto i metodi utilizzati per rimuovere le balene dalle acque sono solitamente tutt'altro che tradizionali[26].

In breve, gli appelli alla cultura vengono ostentati come se avessero una forza normativa, ma non ci dicono mai da dove proviene questa forza. Tutte le cattive pratiche sono fortemente tradizionali: ad esempio la violenza domestica, il razzismo, gli abusi sessuali sui minori e, naturalmente, le torture sugli animali. Il fatto che queste pratiche esistano da molto tempo non depone a loro favore[27]. Se la tradizione ha una forza normativa, i suoi difensori dovrebbero sforzarsi di più e dirci quale sia questa forza.

Non si può semplicemente argomentare che le culture, se ripudiano qualche importante valore del passato, allora collassano. Per quanto sia verosimile che i valori su cui si imperniava il nazismo fossero profondamente intrecciati con le tradizioni culturali tedesche, la cultura tedesca è pur sopravvissuta, nei suoi tratti distintivi, al rifiuto totale del nazismo. Tutte le culture hanno iniziato, sebbene a fatica, a ripudiare la discriminazione di genere, ma non per questo sono collassate. Un tempo le culture cristiane erano profondamente ostili agli ebrei, ai musulmani e agli indù; ora lo sono molto meno, e hanno rinnovato la loro cultura così da mostrare rispetto per gli impegni religiosi dei non cristiani. E nonostante nel 1958 Lord Devlin avesse previsto che la cultura britannica non

[25] *Ibidem*.

[26] *Ibidem*.

[27] Si veda Nussbaum [2000b; trad. it. 2001, cap. I].

sarebbe sopravvissuta senza una proibizione legale degli atti omosessuali, la storia ha dimostrato che si sbagliava[28].

E che dire della cultura delle balene? Sebbene i sostenitori dei diritti culturali degli aborigeni parlino spesso del rispetto che questi gruppi avrebbero per la natura, nella caccia alle balene è impossibile vedere un segno di rispetto per la vita e la cultura della balena. Come giustamente commentano Anthony D'Amato e Sudhir Chopra, «nessuno ha chiesto alle balene se le bande di uomini che le bastonavano e le arpionavano stessero dimostrando rispetto»[29].

In un eccellente saggio di pochi anni fa le filosofe Breena Holland e Amy Linch hanno sottolineato che i popoli nativi vengono sminuiti se li si considera come meri schiavi del passato[30]. La cultura in sé è una «cassetta degli attrezzi» (richiamando la formula della sociologa Ann Swidler) con cui le persone continuano a costruire le proprie storie. Ci sono molti gruppi che in passato compivano atti di crudeltà sugli animali, ma alcuni sono cambiati in virtù di considerazioni etiche. Le due autrici sostengono che sia più rispettoso, nei confronti di una società tradizionale, aspettarsi che essi deliberino e vadano avanti. In effetti – come ha mostrato il filosofo Jonathan Lear in *Radical Hope*, il suo toccante studio sui crow – un gruppo può escogitare soluzioni assolutamente impreviste per andare avanti persino quando sembra trovarsi di fronte a una totale devastazione culturale[31]. Ne concludo quindi che non c'è un vero e proprio dilemma tragico in questo caso, perché è possibile riconcepire un fine in modo che possa essere ancora perseguito rispettando al tempo stesso la vita degli animali.

Linch e Holland sembrano accontentarsi dell'uccisione benevola, umana. Io andrei oltre, tornando alla domanda di Hegel e all'AC: che cosa significherebbe immaginare un mondo in cui non esistesse più il dilemma tragico tra il causare la distruzione di una cultura o di un popolo e il causare dolore e danno agli animali? Qui la fonte di ispirazione originaria di Hegel – il teatro greco – ci conduce alla seguente risposta: un gruppo può conservare il valore di una pratica che lo

[28] Devlin [1959].
[29] D'Amato e Chopra [1991, 59].
[30] Holland e Linch [2017].
[31] Lear [2008].

tiene coeso teatralizzandola ed eliminando drasticamente ogni mezzo letale. Il dramma tragico greco fu assai verosimilmente una modificazione culturale, in cui il teatro prendeva il posto del sacrificio umano. Oggi non si sgozzerebbe più un giovane sull'altare; al contrario, il sacrificio di Ifigenia diventa teatro, ricordando al gruppo la sua storia e celebrando anche il progresso compiuto rispetto a tali modi di intendere la tradizione culturale[32]. Analogamente, lo sport può essere visto come un sostituto teatrale del combattimento letale (anche se, nel caso del calcio, è lecito chiedersi se le possibilità letali siano state completamente eliminate).

Le soluzioni devono provenire dai gruppi, ma data la crescente popolarità del turismo culturale non è difficile immaginare che i gruppi stessi capiscano le potenzialità insite nel teatro rituale ai fini della sopravvivenza culturale. Il duraturo successo del dramma storico cherokee *Unto These Hills* – che dal 1950 è una delle principali attrazioni culturali della Carolina del Nord – costituisce un esempio di ciò che il futuro potrebbe riservare agli zulu, ai chippewa e agli inuit[33].

Concludo dicendo che l'uccisione degli animali come forma di espressione culturale non andrebbe tollerata più di quanto oggi si tolleri la violenza contro le donne come espressione culturale della mascolinità. Tutti i gruppi sono in grado di cambiare, dunque tutti sono tenuti ad attuare questo cambiamento nel rispetto delle proprie capacità etiche e – *in primis* – nel rispetto degli animali. Tutti gli esseri umani hanno l'obbligo collettivo di darsi da fare per migliorare leggi e istituzioni.

Conflitti riguardanti spazio e risorse

Finora le nostre tragedie hanno ruotato attorno all'immaginazione e al lavoro. Assai più tenaci sono i pervasivi dilemmi tragici causati dai conflitti tra esseri umani e animali in relazione allo spazio e alle risorse. In Africa, malgrado le capillari iniziative messe in campo per proteggere e preservare

[32] Si veda Burkert [1966].
[33] Una delle opere recenti di maggior successo è *Moby-Dick* di Jake Heggie, che mostra come i media contemporanei consentano la rappresentazione scenica della brutalità nei confronti delle balene.

gli elefanti, la presenza di questi mammiferi spesso comporta grandi difficoltà per gli abitanti dei villaggi, che hanno bisogno di quegli alberi di cui gli elefanti – scortecciandoli – si nutrono. Questo genere di conflitto è frequente, e coinvolge molte specie animali. La stessa ricomparsa e lo stesso successo di una specie sono spesso forieri di conflitti, come nel caso dello spazio che gli esseri umani e i puma si contendono negli Stati Uniti occidentali. Questi conflitti sono molto semplici: da un lato c'è la capacità degli animali di esplicare appieno la propria forma di vita, cui corrispondono numerose capacità nella mia lista; dall'altro il bisogno, da parte degli esseri umani depauperati, di capacità che permettano loro di condurre una vita sana.

Il primo passo per impostare una seria riflessione su questi casi consiste nell'analizzare in modo lucido il conflitto. Davvero entrambe le parti mirano a spingere le persone al di sotto della soglia di una capacità così importante? Non tutti gli interessi hanno lo stesso peso. Gli esseri umani, ad esempio, possono adattarsi a spazi più piccoli più facilmente della maggior parte degli animali di grandi dimensioni, come attestato dal fenomeno dell'urbanizzazione; quindi non dobbiamo pensare che quando agli esseri umani viene chiesto di farlo per promuovere la fioritura di un gruppo animale ciò sia necessariamente tragico. Né gli interessi finanziari umani generano di per sé tragedie. Nello specifico caso dei rancher del Wyoming, ad esempio, gli sforzi da loro compiuti per abbattere le mandrie dei cavalli selvatici – e impedire la realizzazione di corridoi ecologici che rafforzerebbero la salute dei membri della specie – coinvolgono interessi economici che non sono essenziali per la salute e la sopravvivenza. Risultati migliori per tutte le parti si potrebbero ottenere grazie a una migliore comprensione scientifica del ruolo dei cavalli selvatici nel più ampio quadro dell'ecosistema[34].

Spesso, però, gli interessi hanno un peso maggiore: salute e sopravvivenza da ambo le parti. Nella fattispecie, molto dipende dai numeri. Quanto ai coyote che vivono in città, essendo il loro numero relativamente basso e la loro minaccia per gli esseri umani e gli animali domestici contenibile, si stanno già

[34] Si veda Connor [2021].

affermando modelli del tipo «vivi e lascia vivere»[35]. Quanto ai più pericolosi puma (anche se recentemente un intrepido escursionista ne ha strangolato uno per autodifesa[36], e senza dubbio in futuro si verificheranno altri casi simili), è possibile catturarli in modo umano e trasferirli in apposite strutture di recupero della fauna selvatica, da dove potranno poi essere rimessi in libertà, come è accaduto ai fratelli del puma morto[37].

Gli elefanti di per sé non minacciano gli esseri umani. Ma hanno bisogno di molto spazio e consumano in grandi quantità la corteccia di alberi e piante. Anche gli esseri umani occupano molto spazio e hanno urgente bisogno di alberi e piante. Questo tipo di competizione può essere mitigato dalla creazione di rifugi per la fauna selvatica dotati di regole chiare, spesso con il sostegno complementare dell'ecoturismo. Ma finché gli animali entreranno liberamente nelle aree abitate dagli esseri umani, continueranno a prospettarsi scenari a tutti gli effetti tragici.

Tali scenari sono esacerbati dalla povertà rurale, che rende la competizione per le risorse con i grandi animali ancora più disperata, e rischia persino di portare gli esseri umani a schierarsi con i bracconieri, in cerca di guadagni. Un'eventuale soluzione hegeliana non potrà quindi che essere complessa: dovrà promuovere rifugi per la fauna selvatica sicuri e chiaramente delimitati ma anche aiutare le comunità a sfruttare al meglio le terre comunitarie[38]. Anche gli interventi che rafforzano lo stato di diritto in Africa sono fondamentali per porre fine al bracconaggio, così come gli interventi sul lato della domanda.

Riguardo al controllo della popolazione, se la crescita della popolazione umana è parte del problema, un controllo sensato dev'essere parte della soluzione. L'imposizione draconiana di numeri fissi comporta alcuni grossi svantaggi etici, come ha sostenuto Amartya Sen nel suo influente saggio *Fertility and Coercion*[39]. Per fortuna l'apparente dilemma tra libertà e controllo della popolazione è solo apparente, perché i dati dimo-

[35] Si veda Delon [2021].
[36] Si veda Bever [2019].
[37] Swanson [2019].
[38] Un gruppo che si sta occupando di promuovere una soluzione altrettanto complessa è GroupElephant, che in Africa lavora sia con gli elefanti e i rinoceronti che con i villaggi rurali. Si veda groupelephant.com.
[39] Sen [1996].

strano che il metodo più efficace per limitare la popolazione è l'istruzione delle donne, un intervento che promuove la libertà piuttosto che limitarla. Ma le donne e gli uomini sceglieranno di limitare il proprio nucleo familiare solo quando le strutture igienico-sanitarie pubbliche e l'assistenza sanitaria disponibili daranno loro motivo di credere che due figli possano sopravvivere fino all'età adulta.

Si deve parlare anche di contraccezione animale? Molti grandi animali – tra cui elefanti, rinoceronti, giraffe, tigri e leoni – sono talmente minacciati che limitarne la popolazione sarebbe irrazionale, ed è nostro dovere preservare e aumentare il numero di esemplari. Ma ci sono altri casi di conflitto in cui si potrebbe valutare l'ipotesi della contraccezione animale, a patto però che la ricerca sia condotta in maniera cauta e attenta, e che non si arrechi danno all'animale. Quanto agli animali selvatici, al momento non possediamo conoscenze sufficienti sui potenziali danni. I contraccettivi proposti per i cavalli selvatici sembrano avere effetti collaterali dannosi. Ma ciò non significa che non si debbano compiere ulteriori ricerche. Come per i contraccettivi umani, si dovrà continuare a fare ricerca fin quando non verrà trovata un'opzione sicura.

Concentrandomi su casi specifici di conflitto tra esseri umani e animali, ho evitato – si dirà – il conflitto più grande di tutti. In un mondo in cui gli esseri umani muoiono di fame e per mancanza di cure mediche, possiamo giustificare il fatto di spendere una cospicua quantità di tempo e denaro nella cura di altri animali? Questa, più o meno, la reazione scioccata con cui alcuni giovani economisti dello sviluppo della nostra associazione – la Human Development and Capability Association – hanno accolto parte del mio lavoro nel presentarlo in pubblico. Contrariamente a quanto vorrebbero questi miei detrattori, io sono e rimango dell'idea che non si debba dare una priorità assoluta agli interessi umani. Ritengo infatti che tutte le creature contino in egual modo. Ma vorrei anche sottolineare che il dilemma è posto in modo errato: le attuali minacce alla vita umana dovute alla povertà e alle malattie derivano perlopiù dall'assenza di istituzioni governative efficienti, non da limiti «naturali» delle capacità del pianeta Terra. Possiamo e dobbiamo immaginare e lavorare per un mondo multispecie in cui tutti abbiano l'opportunità di fiorire. E a mio avviso dovremmo andare ancora oltre, insistendo sul

fatto che la sintonia etica con le vite degli animali e il senso di meraviglia per la loro complessità e dignità fanno parte della nostra umanità, e che senza di essi la stessa vita umana si impoverisce.

In generale: ogniqualvolta pensiamo di dover infliggere delle sofferenze agli animali per preservare una comunità umana sana, dovremmo fare un passo indietro e chiederci come siamo arrivati a quel punto e cosa potremmo fare per produrre un mondo futuro in cui non si presenti l'eventualità di quella triste scelta. Piangersi addosso è sintomo di autoindulgenza quando si ha del lavoro da fare. I dilemmi sono realmente difficili, e nessuno può garantirci che non ci sarà qualche perdita irreparabile. Ma vediamo cosa si può fare. L'ottimismo hegeliano non soddisferà le persone che godono nel pensare che tutto va inesorabilmente a catafascio e che amano credere che l'Antropocene sia un'apocalisse causata dalla nostra peccaminosa tracotanza. Io non ci credo. Penso, invece, che possiamo deliberare bene e che sia possibile creare un mondo multispecifico. L'unica domanda è: faremo tutto ciò?

Capitolo nono

Animali che vivono con noi

Negli Stati Uniti gli animali da compagnia vivono nella maggior parte delle case degli esseri umani: il 67%, secondo una recente statistica[1]. Le persone amano i loro compagni cani e gatti, e spesso stringono fortissimi legami emotivi con loro (come anche con i cavalli e altri animali che vivono nelle vicinanze della casa). Le norme riguardanti mutualità e premura sono in aumento. Secondo recenti indagini, una percentuale compresa tra l'89 e il 99% delle persone che vivono con un cane o un gatto ritiene che l'animale sia un membro della famiglia[2].

Nell'antichità, la reciprocità e il rispetto autenticamente tali non erano rari tra gli esseri umani e gli animali che vivevano al loro fianco. Tornato a Itaca dopo un'assenza di vent'anni, Odisseo incontra il suo amato cane da caccia, Argo, che giace abbandonato su un mucchio di letame, col pelo infestato dalle zecche[3]. Ma nonostante l'età avanzata e l'incuria in cui versa, Argo è l'unica creatura senziente di Itaca (a parte la moglie Penelope e l'amico porcaro Eumeo) che riconosca l'eroe travestito da mendicante. Il rispetto e la premura reciproci tra i due sono evidenti: Argo tenta di alzarsi e di andare da Odisseo, ma è troppo malato, e allora, semplicemente, scodinzola. Odisseo (che fa finta di non averlo riconosciuto per non tradire la propria identità) dice che è «bello nell'aspetto» e gli vengono le lacrime agli occhi. Argo, evidentemente appagato dall'aver rivisto il suo amato compagno umano, si accascia e muore[4].

[1] Indagine nazionale 2019-2020 sui proprietari di animali domestici condotta dall'American Pet Products Association.

[2] Si veda Rollin [2018]. Questo numero è in aumento rispetto al 56% del 1988.

[3] Anche se si tratta di una finzione poetica, essa dipinge un tipo di relazione tra animali e uomini che sembra fosse comune nel mondo greco.

[4] Omero, *Odissea*, Milano, Rizzoli, 2010, p. 911 (XVII, 307).

Se da una parte questa storia ci mostra la profondità della lealtà e della premura che possono instaurarsi tra gli esseri umani e gli animali loro compagni, dall'altra evidenzia però anche il lato oscuro di questa relazione: perché l'incuria e l'abuso – specie quando un cane è troppo vecchio per essere strumentalmente utile – sono stati la sorte comune anche di cani e gatti, e Argo è stato vergognosamente maltrattato dai Proci. In effetti Odisseo sa che alcuni cani vengono trattati male per tutta la vita: egli contrappone l'aspetto nobile di Argo (malgrado lo squallore della sua presente situazione) alla situazione di quei «cani da mensa / dei signori, che i padroni li curano per sfarzo»[5].

Nel mondo dell'antica Grecia i cani normalmente lavoravano al fianco degli esseri umani, facevano molto movimento e in genere venivano rispettati per la loro attività. Il rapporto simbiotico di mutuo rispetto tra Odisseo e Argo è sopravvissuto nel tempo, ed è presente ogniqualvolta umani e cani sono legati da obiettivi comuni. A Rousham House, una tenuta di campagna a Steeple Aston, fuori Oxford, è conservata la tomba di Ringwood, un «otterhound di straordinaria sagacia» il cui epitaffio fu composto nientemeno che da Alexander Pope, frequentatore della tenuta e noto cinofilo (Pope scrisse diverse poesie in lode del suo compagno prediletto, un alano di nome Bounce). Oggi che i cani lavorano meno e vivono in luoghi spesso più angusti si è verificata un'involuzione del rapporto, come indica la parola inglese *pet* («animale domestico, da compagnia», ma anche termine vezzeggiativo che vale «beniamino, cocco, prediletto»), e molti cani vengono trattati come giocattoli e ornamenti. Quando si sottolineano i progressi di recente compiuti sul fronte del rispetto e della premura occorre precisare che sono avvenuti sullo sfondo di un precedente declino.

Ancora oggi troppo spesso cani e gatti vengono considerati proprietà di un essere umano, e di conseguenza vivono alla sua mercé, non come fini in sé, ma come appendici: utili vuoi per la protezione o per il sostegno emotivo che offrono, vuoi come simpatici giocattoli o come preziosi trofei che rivelano lo status del proprietario.

[5] *Ibidem*, XVII, 309-310.

Oggi molti contestano questa visione, ritenendo che cani e gatti non siano proprietà ma compagni (*companion animals*), membri della famiglia preziosi tanto quanto quelli umani. Per gli animali loro compagni invocano un maggiore accesso nei parchi, negli alberghi, sugli aerei. Questa svolta, però, è precaria e incostante, e coesiste con una grande quantità di comportamenti di abuso e di incuria. Molto spesso le stesse persone che vogliono portare con sé in aereo cani e gatti li trascurano, fanno fare loro poco moto e danno loro un supporto inconsistente o carente nell'apprendimento dei limiti sociali. Non considerano più questi animali come proprietà, ma non li rispettano e non si prendono cura di loro. Spesso queste stesse persone acquistano cani dalle cosiddette *puppy mills* o «fabbriche di cuccioli», che li hanno allevati sottoponendoli ad abusi e incuria, nonché infettandoli con numerose malattie. Persino quando in qualche modo una famiglia umana acquista un animale sano, spesso i membri del nucleo familiare scelgono l'animale perché ne apprezzano l'aspetto o perché ne hanno visto uno simile in un film, senza conoscere le esigenze specifiche di quel tipo di animale in termini di attività fisica e compagnia. Così, l'animale inizialmente sano diventa spesso ansioso e asociale, come un bambino trascurato. Insomma, molte di quelle persone che credono di amare il loro compagno animale sono spesso le stesse che lo maltrattano[6].

Il nostro rapporto con gli animali domestici, seppure in via di miglioramento, rimane difettoso: nella migliore delle ipotesi è un lavoro in corso, un tipo di rapporto che in molti casi verrebbe considerato moralmente esecrabile e legalmente perseguibile se la creatura in questione fosse un bambino.

In questo capitolo ci chiederemo che cosa abbia da dire l'approccio delle capacità sui nostri obblighi morali/politici nei confronti degli animali che vivono con noi e su come possiamo promuovere al meglio le loro capacità collaborando con essi. Dapprima mi occuperò solo di cani e gatti, poi estenderò l'analisi ai cavalli e ad altri animali da lavoro o da compagnia. Nel frattempo esplorerò e condividerò in larga misura l'idea – sviluppata in *Zoopolis*, un importante libro

[6] Si veda Rollin [2018], di cui parlerò più avanti. Si veda anche Katz [2004].

recente dei filosofi Sue Donaldson e Will Kymlicka[7] – che i compagni animali debbano essere considerati come concittadini. Come anticipato nel capitolo V, l'AC tratta gli animali come cittadini attivi. In questo capitolo inizieremo a vedere cosa ciò significhi nella pratica.

Fioritura simbiotica

L'approccio delle capacità ci chiede di rispettare la forma caratteristica di vita di una tipologia animale. Nonostante vada trattato come un fine ogni singolo animale senziente, un buon modo per iniziare a formulare delle linee guida politiche per il trattamento dei membri delle specie consiste nel considerare la forma di vita della singola specie, tenendo conto anche della gamma di variazioni individuali normalmente riscontrabili al suo interno. E, se è vero che gli elefanti e persino le balene possono, in determinate circostanze, stringere importanti relazioni con membri di altre specie – esseri umani compresi –, d'altro canto è ammissibile che un elefante o una balena fioriscano senza impedimenti conducendo la vita caratteristica rispettivamente di un elefante o di una balena. Non credo che questa osservazione significhi che «la natura» sia un luogo favorevole alla fioritura degli animali selvatici, come sosterrò nel prossimo capitolo. Né credo che il modo giusto di comportarci nei confronti degli animali selvatici, in un mondo in cui dominiamo ovunque, sia quello di lasciarli stare, come se questo fosse anche solo lontanamente concepibile. È quantomeno possibile, tuttavia, immaginare una forma di vita da elefante senza gli esseri umani, ed è possibile immaginare che quella vita proceda bene.

Quanto agli animali domestici le cose vanno diversamente. Nel corso dei millenni questi animali sono stati allevati in modo da risultare utili per scopi umani. Hanno sviluppato tratti psicologici – come la docilità e la reattività – e persino fisici – come la «neotenia» (il mantenimento nell'animale adulto di caratteristiche giovanili quali la testa grossa e occhi grandi e rotondi) – che li fanno sembrare attraenti e non pericolosi

[7] Donaldson e Kymlicka [2011].

per l'essere umano. Ma soprattutto hanno sviluppato due caratteristiche: la vulnerabilità e la dipendenza.

Questo significa altre due cose. Primo: non possiamo descrivere la forma di vita della loro specie senza mettere al centro la relazione con l'umano. Secondo: questa relazione simbiotica è asimmetrica. È possibile incontrare esseri umani che non hanno relazioni profonde con altri animali; anzi, ne incontriamo di continuo. L'*opportunità* di avere relazioni gratificanti con altri animali viene citata, nella mia lista delle capacità, come una capacità umana preziosa. Non tutti, però, vorranno usarla.

Per gli animali da compagnia, invece, non c'è alcuna possibilità reale di fiorire se non in una relazione di dipendenza asimmetrica con gli esseri umani. I cani e i gatti selvatici faticano a cavarsela e muoiono presto. E se dovesse evolversi una varietà in grado di vivere separatamente – come è accaduto con i cavalli selvatici –, si tratterebbe di una specie sostanzialmente diversa, frutto di un'evoluzione durata interi eoni. Se vogliamo che i cani e i gatti domestici (e non qualche nuova varietà canina o felina) fioriscano, questo dovrà avvenire in una forma di dipendenza asimmetrica con noi.

Gli animali addomesticati vengono talvolta paragonati agli schiavi. Ma in tal modo si travisa la profondità e, in un certo senso, l'iniquità di ciò che abbiamo fatto. Gli schiavi erano sì oppressi, ma anche perfettamente capaci di libertà e autodeterminazione, e quando le acquisivano se le tenevano ben strette. Il danno causato dalla schiavitù è profondo, ma reversibile. Nessun figlio di schiavo è biologicamente nato per essere schiavo (anche se i danni sociali della schiavitù si fanno sentire tutt'oggi e non sono stati ancora cancellati). Ma se dovessimo firmare un proclama di emancipazione per tutti i cani, i gatti e i cavalli non selvatici, questo non darebbe a tali creature o ai loro discendenti la garanzia della felicità. Tutt'altro: significherebbe per loro infelicità e morte. Gli esseri umani hanno creato animali come gli ipotetici «schiavi naturali» di aristotelica memoria, la cui stessa natura biologica li condanna a una relazione simbiotica asimmetrica.

Abolizionismo?

Possiamo discutere della moralità con cui, nella remota preistoria, gli esseri umani (senza dubbio in seguito a numerosi tentativi ed errori nel corso dei millenni) ottenevano cani domestici incrociando canidi selvatici e gatti domestici da felini selvatici. In ciò si potrebbe persino vedere qualcosa di positivo, argomentando che le specie domestiche sono più protette dei loro antenati selvatici dai rischi della vita allo stato naturale. Tuttavia è evidente che lo scopo di quei remoti progenitori non era proteggere, bensì usare. Per una serie di scopi umani – tra cui la caccia, la pastorizia e la compagnia – i canidi selvatici non erano affidabili, come d'altronde non lo sarebbero oggi. E nonostante io abbia detto che alcune delle relazioni che emergevano nella pastorizia e nella caccia erano reciproche e affettuose, gli Ur-umani che alla fin fine ottennero un Argo non miravano al rispetto o all'amore per il cane; volevano che il lavoro venisse svolto in modo affidabile e da una creatura non minacciosa. L'addomesticamento sarebbe quindi analogo non alla schiavitù, ma alla creazione deliberata, attraverso l'allevamento, di una razza di «schiavi naturali» che potrebbero vivere e fiorire solo in una relazione di dipendenza asimmetrica.

In quali termini dovremmo pensare a questo sgradevole passato? Dovremmo certamente insistere sul fatto che la vulnerabilità e la dipendenza, anche se asimmetriche, non sono di per sé negative. Le fasi del ciclo di vita umano – infanzia, vecchiaia e disabilità temporanea – comportano tutte una vulnerabilità e una dipendenza asimmetriche, e in questo non vi è nulla di degradante o indegno. Molti esseri umani che vivono con noi sono asimmetricamente dipendenti per tutta la vita: persone con gravi disabilità genetiche, in particolare cognitive. Amiamo queste persone, o perlomeno dovremmo, e non pensiamo che ci sia qualcosa di moralmente sbagliato nell'apprezzarle così come sono e nell'aiutarle a fiorire nel modo che è loro proprio. Anzi, perlomeno oggi, pensiamo che ci sia qualcosa di terribilmente sbagliato nel non farlo[8].

Diverso è il caso degli animali da compagnia. Le persone con disabilità non sono state deliberatamente concepite per essere

[8] Per un importante lavoro filosofico sulla dipendenza asimmetrica si veda Kittay [1999].

asimmetricamente dipendenti. Si tratta di incidenti della lotteria genetica, e sebbene oggi la tendenza sia di portare a termine tali gravidanze e aiutare i nascituri a fiorire, anziché abortire, tali bambini non vengono creati deliberatamente. Persino coloro che difendono le persone con sindrome di Down o con altre disabilità geneticamente radicate riterrebbero non etico programmare deliberatamente la nascita di un bambino con sindrome di Down, considerati i problemi medici e le difficoltà sociali con cui questa persona si troverà a convivere, quand'anche fosse per donare a un bambino con sindrome di Down già membro del nucleo familiare un compagno o una compagna.

E immaginate l'orrore morale consistente nell'allevare deliberatamente un intero sottotipo di esseri umani con disabilità cognitive, geneticamente distinti dagli altri esseri umani, al fine di avere un aiuto domestico poco impegnativo e docile. Probabilmente questa brutta idea sarebbe potuta venire in mente ad alcuni esseri umani, se non fosse che la maggior parte degli adulti umani con disabilità cognitive non è fisicamente robusta, bensì affetta da numerosi altri problemi fisici che renderebbero questo orrendo esperimento un colossale fiasco; oppure, come nel caso degli esseri umani che rientrano nello spettro autistico, essi potrebbero essere fisicamente robusti ma né docili né obbedienti.

Si comprende perché gli esseri umani morali, vedendo gli empi frutti di quell'esperimento, chiedano di porre fine all'allevamento deliberato di quel tipo di esseri umani. Nel mio esperimento concettuale ciò sarebbe facile, perché finora il tipo servile non costituiva una specie separata, ma era stato appositamente allevato in ogni singolo caso, ad esempio impiantando ovuli contenenti il gene in questione.

Alcuni sostenitori dei diritti degli animali, che si definiscono «abolizionisti», sono favorevoli esattamente a questa linea di condotta, per quanto riguarda cani e gatti domestici. Gary Francione, il leader di questo movimento, scrive che l'unico modo per rimediare al terribile torto che noi umani abbiamo fatto a queste creature un tempo selvatiche è quello di proibirne sistematicamente la riproduzione finché non si estinguono del tutto[9].

[9] Francione [2008]; Francione e Charlton [2015]. Per altre critiche al suo approccio, si vedano Donaldson e Kymlicka [2011] e Zamir [2007].

Si può intuire il motivo per cui questa argomentazione sia così allettante. Essa presenta però una serie di problemi. In primo luogo, al pari di altre argomentazioni riguardanti la riparazione per i mali del passato, risulta vaga in merito a chi sia responsabile e colpevole. Dal punto di vista teorico, il modo migliore per riparare a tali mali è attraverso una dichiarazione di scuse simbolica, che tuttavia sarà spaventosamente aspecifica: chi si scusa per conto di chi, e con quale mandato? Nella migliore delle ipotesi si tratta di una sorta di inutile struggimento, mentre ciò che serve sono passi coraggiosi e lungimiranti volti a migliorare la vita degli animali vivi qui e ora. Perché oggigiorno persone che potrebbero amare intensamente cani e gatti, o rispettarli anche se non li amano, dovrebbero espiare la colpa della creazione di questi animali da parte di esseri umani così lontani nel tempo che non riusciamo nemmeno a immaginarceli?

In secondo luogo la proposta di Francione infligge con la forza un trauma enorme proprio a quegli esseri che l'abolizionista pretende di rispettare. L'estinzione di una specie con un colpo di bacchetta magica non è auspicabile.

L'estinzione, come ho detto nel capitolo V, avviene sempre danneggiando i membri della specie esistenti: nel caso di Francione, attraverso un movimento su scala globale a favore della sterilizzazione involontaria di massa che presupporrebbe l'istituzione di un ministero centralizzato avente il compito di radunare tutti i cani e i gatti esistenti, prelevarli dalle loro case e sterilizzarli, un po' come accaduto in India durante lo stato d'emergenza del 1975-77, quando Sanjay Gandhi ordinò che i membri delle caste inferiori venissero radunati e forzatamente sterilizzati per far fronte all'incremento demografico. Persino chi tra noi rigetta l'idea che gli animali siano una proprietà potrebbe arrivare ad apprezzare i diritti di proprietà come baluardo contro l'invadente esercito degli attivisti, indifferenti ai desideri degli animali e di quanti vivono a stretto contatto con loro. La sterilizzazione forzata di massa non sarebbe indolore nemmeno per i cani e i gatti. La sterilizzazione può essere accettabile e in molti casi persino consigliabile, come argomenterò più avanti. Ma la sterilizzazione propugnata da Francione romperebbe le relazioni in corso. La sterilizzazione che io approvo è quella fatta da esseri umani compagni con l'obiettivo di prevenire cucciolate che non potrebbero trovare una buona sistemazione, oppure quella fatta sui randagi per prevenire la fame e la miseria dei randagi successivi.

Un'argomentazione abolizionista più plausibile, non basata sull'idea di rimediare ai torti del passato, potrebbe essere che la relazione simbiotica tra esseri umani e animali da compagnia è un'ingiustizia continua. Ma questa argomentazione non può avere successo se prima non si affronta la questione della fioritura: cani e gatti, nel loro rapporto simbiotico con gli esseri umani, possono condurre una vita felice?

L'unica giustificazione possibile per causare deliberatamente l'estinzione di una specie è che i suoi singoli membri non possano avere una vita degna di essere vissuta. Ma cani e gatti possono avere una vita florida e sana, se gli esseri umani li trattano come dovrebbero: un «se» gigantesco, ma fattibile, su cui tornerò più avanti. Se sono stati allevati per la simbiosi, allora sono stati anche allevati per una salute robusta, a parte i casi di cui parlerò tra poco. Inoltre, come i bambini con gravi disabilità, essi non vengono stigmatizzati nella loro stessa comunità di specie. Hanno a disposizione molte amicizie: con altri membri della loro specie, con animali di specie diverse e con gli esseri umani che vivono con loro. Sono asimmetricamente dipendenti, ma in genere non si tratta di una dipendenza dolorosa, guastata dall'isolamento e dalla malattia.

Forse è vero che se potessimo tornare indietro fino ai tempi preistorici dovremmo evitare di addomesticare gli animali. È una questione destinata a rimanere poco chiara, perché non possediamo sufficienti conoscenze riguardo alla preistoria dell'addomesticamento. Comunque il senso di colpa per il passato remoto non suggerisce una politica utile per il presente. Cani e gatti sono qui. Possono vivere vite fiorenti e gioiose, anche se simbiotiche e caratterizzate da dipendenza asimmetrica. Ma perché dovremmo pensare che ciò sia così negativo? La dipendenza può essere dignitosa. Anziché, come fa Francione, rimpiangere il passato e cercare di annullarlo, dovremmo affrontare il presente – l'esistenza di queste specie simbiotiche – e co-creare un futuro. Vediamo ora di definire i termini di questo futuro.

Prima di tutto però c'è un aspetto della vita di cani e gatti che, a mio avviso, necessita di una sorta di abolizione. Come ha dimostrato Bernard Rollin, filosofo esperto di etica veterinaria, le razze di cani più popolari sono spesso le più colpite

da malattie genetiche. Allevate secondo stringenti standard di razza, subiscono il destino di tutte le popolazioni consanguinee: sono di salute cagionevole. Il labrador retriever – oggi la razza numero uno (per popolarità) – può contrarre oltre sessanta malattie di origine genetica. Lo stesso vale per altre razze popolari, come il pastore tedesco, il bulldog inglese e francese, il carlino e molte altre. L'*inbreeding* si deve conformare agli standard fissati dall'American Kennel Club (AKC), ma è una cattiva forma di medicina veterinaria. Ed è un male per i singoli animali allevati in questo modo.

Come dice Rollin, la gente inorridirebbe se gli esseri umani allevassero i loro figli in questo modo, selezionando i tratti che li soddisfano esteticamente ma, allo stesso tempo, condannando il bambino a un'esistenza rischiosa e molto probabilmente dolorosa. Trovo divertente la sfilata del National Dog Show, e sono sbalordita da tutto quel tripudio di bellezza canina. Ma è giunta l'ora di abolire l'*inbreeding* estetico. È disumano. È una pratica dettata dalla vanità umana e, spesso, finalizzata al mero profitto degli allevatori, non a una simbiosi reciprocamente rispettosa.

Ci sono alcune buone ragioni per allevare cani. In primo luogo, il lavoro: certe razze possono svolgere compiti (pascolare le pecore, fare da guida) che altre non sono in grado di svolgere. Poiché, quando le condizioni sono umane, io difendo il lavoro, abbiamo motivo di tollerare un tipo di allevamento – ma non con gli stringenti standard estetici dell'AKC – se una razza esistente ha dei difetti genetici. Alcune ibridazioni sono compatibili con il mantenimento delle qualità utili di una razza. In secondo luogo, le persone differiscono per la loro capacità di fornire una casa a cani di dimensioni e requisiti atletici diversi. Nonostante le disposizioni oggi in vigore nella mia città – in cui solo i cani da salvataggio o quelli dei rifugi possono essere legalmente acquistati dai negozi di animali – siano una buona risposta agli orrori delle fabbriche di cuccioli (si veda il cap. XII), questa pratica umana è compatibile con il mantenimento della legalità degli allevatori legittimi, i quali, secondo lo scenario da me prospettato, alleverebbero animali in maniera adatta ai loro diversi stili di vita e alle loro diverse sistemazioni, ma senza le esagerazioni nei livelli di consanguineità previsti dagli standard dell'AKC. In breve: l'obiettivo di una buona vita del cane presuppone l'abolizione della maggior

parte degli allevamenti attualmente esistenti, ma giustifica il mantenimento degli allevamenti capaci di far fronte a situazioni e contesti diversi, in base alle necessità del cane. Un essere umano può quindi scegliere un cane compagno sapendo approssimativamente quale sarà la sua taglia, di quanto esercizio fisico avrà bisogno, se sarà adatto ai bambini e così via.

Mettere fuori legge l'allevamento AKC di punto in bianco sarebbe un'intrusione bella e buona. Ma coniugare una politica a favore delle adozioni con una forte campagna etica contro le razze «pure» ottenute tramite accoppiamento tra consanguinei è un obiettivo che si può raggiungere in tempi brevi. La gente preferisce già gli ibridi sani ai bulldog inglesi, che respirano a malapena.

Questo tipo di abolizione non arreca alcun danno agli animali: semmai è vero l'opposto. Ed è facilmente in nostro potere, a differenza del ritorno a una preistoria in cui cani e gatti non esistevano.

Dalla proprietà alla cittadinanza

Nel corso della storia delle relazioni umane con gli animali da compagnia, questi ultimi sono stati di norma considerati come delle proprietà. Venivano comprati e venduti, e li si reputava sotto il totale controllo del «proprietario». Anche le donne e gli schiavi venivano considerati come delle proprietà. Gli schiavi venivano sempre comprati e venduti; le stesse donne, in molte società, venivano letteralmente comprate e vendute, anche se altre società avevano sostituito tale pratica con quella, più subdolamente educata, del corteggiamento seguito dalla «tutela maritale», cioè dalla perdita totale dei diritti legali di una donna al momento del matrimonio. Per gli schiavi lo status di proprietà non comportava una vera e propria tutela legale, nemmeno contro l'omicidio. Alle donne andava un po' meglio: l'omicidio della moglie solitamente costituiva reato, benché lo stupro e le percosse fossero visti come un normale esercizio del privilegio del proprietario sulla moglie.

Analogamente, cani e gatti venivano – e, in parte, vengono – considerati alla stregua di cose, di oggetti da comprare e vendere. La legge li proteggeva da alcuni abusi, ma da tanti altri no. Oggi, nonostante si sia affermata l'espressione *companion*

animal, il termine «proprietario» persiste, e nella maggior parte dei luoghi cani e gatti vengono tuttora legalmente comprati e venduti, sebbene l'adozione dai canili stia guadagnando terreno.

Lo status di proprietà implicava l'essere trattati come semplici oggetti degli interessi del proprietario. Gli oggetti di proprietà non sono fini; sono mezzi per i fini di qualcun altro. La grande verità della concezione kantiana è che un essere non può venire rispettato come fine se non si cessa di considerarlo una proprietà[10].

Per gli schiavi e le donne il rimedio era l'emancipazione: la piena autonomia adulta. Per le ragioni che ho esposto, questo rimedio non è del tutto appropriato per cani e gatti, che hanno bisogno della collaborazione umana e di cure asimmetriche. Ma ci sono altre due analogie di cui occorre tenere conto: i bambini e gli adulti con gravi disabilità. Anche i bambini venivano considerati una proprietà: potevano essere usati dai genitori per svolgere i lavori pesanti, e nessuna legge impediva ai genitori di abusare di loro fisicamente o sessualmente. Le stesse persone con disabilità non erano tutelate; il fatto che venissero trattate con gentilezza o con crudeltà era una questione puramente casuale. Oggi, invece, i bambini e le persone con disabilità sono considerati cittadini con diritti propri, fini in sé, malgrado abbiano bisogno dell'aiuto di «collaboratori» umani temporanei o permanenti per esercitare i loro diritti, e malgrado il collaboratore, in qualità di tutore legale, abbia alcuni poteri decisionali sulle scelte che li riguardano[11]. Che cosa significa, quindi, trattare cani e gatti allo stesso modo in cui oggi trattiamo (o dovremmo trattare) i bambini e gli adulti con disabilità cognitive?

Significa, innanzitutto, che questi animali andrebbero trattati come fini, non come mezzi, e che sia la politica che la legge dovrebbero tenere conto dei loro interessi, proteggendoli sia dagli abusi sia dall'incuria. Se, da un lato, la compagnia umana è uno status giuridico (solitamente ottenuto attraverso

[10] E, ovviamente, una proprietà non può avere diritti di proprietà. Eppure, sorprendentemente, gli animali hanno alcuni diritti di proprietà secondo la legge attuale: si veda la mia discussione sul libro di Karen Bradshaw nel capitolo V.

[11] Il termine «collaboratore» è usato dal movimento per i diritti dei disabili, e pregevolmente trasferito da Donaldson e Kymlicka [2011, cap. II] alla relazione essere umano-animale.

l'adozione) che conferisce al compagno umano certi diritti, dall'altro impone anche molti doveri, e lo status è revocabile se i doveri non vengono rispettati. Proprio come i bambini vittime di abusi o incuria possono essere allontanati da una casa e dati in adozione, lo stesso dovrebbe valere anche per cani e gatti. In quanto professoressa universitaria, di recente ho dovuto seguire un corso di formazione online su come riconoscere l'abuso e l'incuria sui minori, e sono rimasta colpita dal fatto che gli scenari descritti come «preoccupanti» e/o «da segnalare» accomunano la stragrande maggioranza dei cani e dei gatti: i quali ad esempio vengono lasciati da soli per ore e ore, senza compagnia, con quantità scarse o inadeguate di cibo e acqua, insufficiente accesso all'aria fresca e all'esercizio fisico. Ma nel loro caso la legge interviene solo in seguito ad atti di estrema crudeltà.

L'analogia suggerisce anche che gli animali compagni sono cittadini a tutti gli effetti, e che bisognerebbe tenere conto dei loro interessi quando si prendono delle decisioni pubbliche. Le loro voci andrebbero ascoltate. Quello dei bambini è un caso peculiare, perché a essi di solito viene negato il diritto di voto, con la motivazione che sono immaturi e che gli verrà riconosciuto più tardi. Consideriamo ora gli adulti con gravi disabilità cognitive. Queste persone hanno tutti i diritti legali, compreso il diritto di voto, ma per esercitare molti di questi diritti devono affidarsi a un «collaboratore». Se i loro diritti vengono violati, il «collaboratore» può rivolgersi al tribunale in loro vece.

Negli Stati Uniti, per contro, gli animali compagni non hanno alcuno status giuridico, il che significa che non possono andare in tribunale in qualità di parte lesa in un'azione legale, né essere rappresentati da un avvocato. Di conseguenza la loro voce viene ascoltata troppo raramente in sede di *policy-making*. Nel capitolo XII contesterò questa situazione legale. Che cosa comporterebbe considerare gli animali domestici come concittadini? Sono stati Sue Donaldson e Will Kymlicka ad avanzare questa eccellente proposta, ma prima dobbiamo dire cosa significa nel concreto. Esistono molte teorie sulla cittadinanza, sui diritti e sui doveri che essa comporta. Donaldson e Kymlicka forniscono suggerimenti preziosi, in particolare quando propongono, sulla scorta dei diritti dei disabili, che i cittadini possono esercitare un agire politico pur dipendendo

da collaboratori che cercano di capire le loro preferenze. Prima però vorrei soffermarmi sul significato di cittadinanza per come lo articola l'AC.

Secondo l'AC, cittadinanza per gli animali compagni significa, innanzitutto, che questi animali sono fini le cui capacità specie-specifiche dovrebbero essere promosse dalle politiche pubbliche fino a una soglia appropriata che trovi posto in una legge di base di qualche tipo.

Cittadinanza significa anche che a tali animali occorrerebbe dare un contributo decisionale nelle politiche che riguardano la loro vita: è questo il significato che la capacità della «ragione pratica» ha in un contesto politico. Si tratta di un tipo di agire politico, esercitato o meno attraverso forme tradizionali di azione democratica. Quali forme potrebbe assumere la realizzazione di questa capacità nel caso degli animali?

Quando il mio amico Cass Sunstein era in lizza per la conferma a capo dell'Office of Information and Regulatory Affairs dell'amministrazione Obama, i suoi avversari politici lessero i suoi scritti, tra cui il bell'articolo *Standing for Animals*, che documenta le assurdità a cui ha portato la mancanza di uno status giuridico per gli animali e sostiene la necessità di una riforma[12]. Su Internet, il commentatore politico conservatore Glenn Beck scrisse a più riprese che Sunstein era «l'uomo più pericoloso d'America»[13], perché «pensa che il vostro cane debba essere messo nelle condizioni di farvi causa»[14]. Tali erano le teorie cospirative circolanti su Internet in un'epoca più ingenua della nostra. E questa aveva il vantaggio di essere vera.

Sì, esatto. Per me, come per Sunstein (approfondirò la questione nel cap. XII), un cane dovrebbe essere in grado di fare causa (ad esempio intentando un'azione per chiedere l'applicazione di leggi contro la crudeltà) e di esercitare, attraverso un rappresentante umano, tutti i diritti legali fondamentali di un cittadino. Ovviamente ciò sarà fatto da un «collaboratore» umano, proprio come gli esseri umani con gravi disabilità sono rappresentati in tribunale da un collaboratore. Quindi questa proposta non è più assurda dell'idea che un genitore anziano

[12] Sunstein [2000, 1333, 1342, 1363-1364, 1366].
[13] Cole [2014].
[14] Beam [2009].

affetto da disabilità mentale possa comunque fare causa a una casa di riposo per cure carenti, ed essere rappresentato, anche in tal caso, da un «collaboratore» umano (e non dimentichiamoci che anche io e voi dobbiamo assumere un avvocato per tutelare i nostri diritti legali). Ma che dire del diritto di voto? Rispetto all'eventualità che gli animali facciano causa, sono sicura che Beck considererebbe ancora più da incubo l'idea che gli animali votino. Immaginate un seggio elettorale in cui si sia riunito un gruppo di cani e gatti, in compagnia dei loro – spesso negligenti – padroni, per esprimere le proprie preferenze: gli animali che non fanno abbastanza esercizio fisico abbaieranno e morderanno, creando il caos. Questo è l'incubo di Beck.

Ma l'idea che ogni singolo animale si rechi alle urne e voti è un modo assolutamente sbagliato di concepire la rappresentanza di cani e gatti. La mia idea di base – simile a quella di Donaldson e di Kymlicka – è che le preferenze e le istanze che essi esprimono nella loro vita quotidiana vengano tradotte in politica attraverso l'uso appropriato di un sistema fondato sulla compagnia, sulla collaborazione e sulla rappresentanza. Un'idea potrebbe essere quella di avere in ogni città e in ogni stato un ente preposto al benessere degli animali domestici, con membri umani incaricati di esaminare sistematicamente il benessere di cani e gatti e di promuovere tale benessere (tali capacità) attraverso una serie di politiche, più o meno nello stesso modo in cui opera un dipartimento per il benessere dei bambini in una città o in uno stato ben funzionanti. Ciò comporterebbe l'apprendimento di una mole notevole di dati, compresa l'osservazione di come vivono cani e gatti di svariati tipi, l'analisi delle loro conversazioni con i compagni umani, e anche solo il saper cogliere i segnali che gli stessi animali mandano riguardo al loro benessere. Così come prestando una reale attenzione alle capacità delle persone con disabilità è emerso che sono fortemente ostacolate dalla mancanza di accesso agli edifici e ai trasporti pubblici – e di conseguenza edifici e autobus sono stati riprogettati per promuovere maggiori capacità –, allo stesso modo una giusta attenzione alle preferenze degli animali da compagnia può produrre politiche che tutelino le loro capacità, laddove necessario con una spintarella da parte della legge federale, dimostratasi di cruciale importanza nel caso delle disabilità. Le città sarebbero

quindi tenute a mettere a disposizione dei compagni animali spazi adeguati, migliorando così la loro capacità di muoversi liberamente e di fare esercizio fisico, proprio come oggi sono tenute a dotare gli autobus di pedane e gli edifici di rampe per garantire l'accesso alle sedie a rotelle.

Come vedremo nel prossimo paragrafo, l'idea della cittadinanza imporrebbe ai compagni umani ulteriori doveri specifici tali da promuovere le capacità degli animali che vivono con loro. E poiché la cittadinanza è reciproca, essa imporrebbe anche agli animali dei doveri: non mordere persone o altri animali, non urinare e defecare in luoghi inappropriati, non dare fastidio negli aeroporti. Se gli animali vengono denunciati per violazioni, il loro compagno umano deve sostenerne il costo, ma sembra giusto denunciare l'animale, poiché il ritenere qualcuno responsabile è un segno di rispetto. Il processo di selezione che ha portato all'addomesticamento fa sì che solitamente questi doveri vengano rispettati in modo affidabile grazie a un'educazione adeguata, ma non possiamo aspettarci che una tigre – e nemmeno uno scimpanzé – osservi simili doveri. Ecco perché questi animali non dovrebbero essere tenuti come animali domestici.

Ovviamente questi doveri devono essere esercitati di concerto dal compagno umano e dall'animale. Gli animali ben curati imparano a non dare fastidio quando viene mostrato loro sufficiente rispetto per le loro capacità di apprendimento e i compagni umani si preoccupano di passare del tempo con loro. Inoltre, quando le città e i comuni mettono a loro disposizione degli spazi per l'esercizio fisico è più probabile che gli animali si comportino bene in spazi più ristretti.

Anche gli esseri umani devono scendere a compromessi: non pretendere che i cani non abbaino mai, ad esempio. E devono essere educati a capire il linguaggio del corpo dei cani, a saper cogliere quei segnali che indicano che un cane non gradisce un certo tipo di comportamento, a non abbracciare un cane all'improvviso o a non mettergli la mano direttamente in faccia. Se qualcosa va storto in un'interazione, non sempre la colpa è del cane!

Obblighi generali e speciali

Tutti gli esseri umani hanno l'obbligo collettivo di garantire e tutelare le capacità degli animali. Questo vale tanto per gli animali selvatici quanto per gli animali domestici, come spiegherò nel prossimo capitolo. Ma il caso degli animali da compagnia è un po' più semplice, perché hanno una residenza fissa all'interno di una città reale e di uno stato le cui istituzioni dovrebbero in ultima analisi essere responsabili dell'elaborazione e dell'applicazione di leggi in grado di tutelare il loro benessere. Tutti gli abitanti di una determinata area, quindi, hanno la responsabilità di appoggiare politiche e leggi che tutelino adeguatamente le capacità degli animali domestici, sia che vivano sia che non vivano con un compagno.

Tuttavia ci sono anche alcuni obblighi speciali che spettano alle persone che scelgono di portarsi in casa un animale da compagnia. Come sostiene Keith Burgess-Jackson in un eccellente articolo, questa decisione è analoga alla decisione di avere un figlio: comporta (o dovrebbe comportare) l'assunzione di responsabilità ai fini del benessere di un essere vulnerabile che viene a vivere con te[15]. I genitori che hanno un figlio diventano responsabili della sua nutrizione e salute, devono prevenire crudeltà e abusi, nonché assicurarsi che il bambino abbia opportunità di apprendimento e di stimolazione, di esercizio e di gioco, e soprattutto devono garantirgli un riparo d'amore. Lo stesso vale per la decisione di adottare un compagno cane o gatto. Questa decisione, tuttavia, spesso viene presa con spaventosa leggerezza, e la grande popolazione di cani e gatti chiusi nei rifugi – o randagi e vaganti per le strade – dimostra che le persone spesso considerano l'animale una sorta di capriccio e ritengono che sia perfettamente legittimo abbandonare l'animale se si trasferiscono in un altro posto o semplicemente non hanno più voglia di prendersene cura (questo è accaduto con una frequenza scandalosamente alta alla riapertura delle attività dopo il lockdown da Covid). I genitori che trattano in questo modo un figlio verrebbero accusati di vari crimini. E persino quando le persone pensano di amare il proprio compagno animale, c'è ancora molta ignoranza su ciò che comporta questa speciale responsabilità.

[15] Burgess-Jackson [1998].

Molti animali vengono nutriti poco e male. A molti, se non alla maggior parte dei cani si fa fare poco esercizio fisico. E molti compagni umani pensano che il compagno animale sia a loro completa disposizione, cioè che quando ne hanno voglia sia divertente giocare con lui, ma quando sono troppo indaffarati o non ne hanno voglia sia perfettamente legittimo non considerarlo (molti pensano che avere un «animale domestico» sia come avere un giocattolo vivo). I gatti spesso se la cavano bene quando vengono trascurati, i cani invece hanno bisogno di interazione e affetto, e spesso non ne ricevono abbastanza. Inoltre le persone fanno troppo poche ricerche sul particolare tipo di cane o gatto che adottano, e ne scelgono un tipo che sembra bello o è popolare, senza chiedersi se il loro stile di vita si adatti alle esigenze dell'animale. Alcuni tipi di cani non dovrebbero mai essere tenuti in un piccolo appartamento urbano, e diventano irrequieti e persino aggressivi quando vengono rinchiusi per gran parte della giornata. Altri sono più adattabili. Ma tutti i cani hanno bisogno di esercizio fisico, di stimoli sensoriali e di tanto amore e affetto.

Infine, poiché stiamo parlando di una società multispecie, i cani hanno bisogno di essere educati a essere buoni cittadini, proprio come i bambini, e anche questa è una speciale responsabilità del compagno umano. Tenere pulito un cane è facile, mentre occorre insegnare loro a non fare i bisogni in casa. Devono anche imparare a non mordere o saltare addosso agli estranei. I gatti devono imparare a non rincorrere gli uccelli, altrimenti bisogna impedirglielo. Il comportamento prosociale può e deve essere insegnato con delicatezza, attraverso il rinforzo positivo, come per i bambini. Un bambino a cui non abbiano insegnato a usare il vasino o a lavarsi o a non mordere è vittima di un'incuria criminale, e lo stesso vale per i cani, credo. La custodia di un animale è un privilegio che andrebbe revocato in caso di grave o ripetuta incuria. I due insiemi di responsabilità si completano e si rafforzano a vicenda. Le responsabilità etiche speciali non tutelano realmente gli animali, se non c'è un'applicazione istituzionale e legale. È qui che entrano in gioco le responsabilità collettive.

La principale differenza tra animali compagni e animali selvatici, come vedremo più avanti, è che nel caso di questi ultimi le responsabilità speciali spettano a persone con un ruolo istituzionale (i funzionari di una riserva naturale, ad esempio) che conferisce loro ufficialmente tale responsabilità stabilendola come compito della loro mansione. Le persone non dovrebbero adottare un animale selvatico in casa propria.

Promuovere le capacità simbiotiche

Consideriamo ora le più ampie categorie della lista delle capacità, e chiediamoci quale versione di ciascuna di esse dovremmo garantire per gli animali che vivono in un nucleo familiare umano, tenendo presente che tutte le capacità di questi animali sono in un certo senso simbiotiche.

- *Vita e salute*

Attualmente la maggior parte delle giurisdizioni garantisce qualche tutela agli animali domestici. È obbligatorio vaccinarli contro la rabbia e altre malattie. Inoltre sempre più spesso gli esseri umani sono tenuti ad adottarli, e non possono acquistarli da una fabbrica di cuccioli, dimodoché si riduce l'insorgere di molte malattie. Una grave incuria può far scattare una denuncia per crudeltà verso gli animali. Ma le tutele sono scarse e incomplete. I rifugi impongono talvolta requisiti aggiuntivi alle persone che adottano un animale presso la loro struttura. Tuttavia non è prevista l'applicazione di normative in materia di cure veterinarie regolari, esercizio fisico regolare o alimentazione di alta qualità. Basta considerare la differenza tra bambini e compagni animali per capire che si potrebbe – e a mio avviso si dovrebbe – fare molto di più. Oggi i minori vengono seguiti da un'ampia gamma di funzionari pubblici.

Come ho detto, tutti i docenti e gli amministratori della mia università – per limitarsi a un esempio – sono obbligati a segnalare casi di abusi e incuria sui minori, semplicemente perché la nostra università ha alcuni programmi che coinvolgono giovani di età inferiore ai diciotto anni. Esiste una definizione dettagliata dei casi di incuria che vanno segnalati obbligatoriamente. Quindi, se dovessi vedere un bambino ben vestito e apparentemente ben nutrito che esce dalla porta chiusa a chiave della scuola prima che venga aperta al mattino, sono

tenuta a denunciare i genitori per incuria, perché l'ingresso di una scuola è considerato un luogo non sicuro.

Diverso il caso degli animali da compagnia. La mancanza di toelettatura, l'apparente mancanza di un'alimentazione adeguata e la mancanza di esercizio fisico regolare non vengono notate e, anche quando le si notasse, non c'è nessuno a cui dover o poter segnalare tali inadempienze. Solo in casi estremi, ad esempio laddove i vicini di casa si accorgessero di un'incuria sistematica, avrebbe luogo la segnalazione. A mio avviso gli animali da compagnia e i bambini dovrebbero essere trattati allo stesso modo: un ente preposto al benessere degli animali dovrebbe avere il compito di raccogliere queste denunce, e i vicini dovrebbero ricevere una formazione in merito al loro dovere di fare le opportune segnalazioni. Purtroppo questo non basta, né per i bambini né per gli animali: ad esempio nessuno è in grado di dire quanto sia buona o cattiva la nutrizione in una casa. A scuola i bambini ricevono almeno un pranzo nutriente, ma è possibile che a cani e gatti venga sempre dato da mangiare cibo scadente. In questo caso la pubblica informazione e la persuasione sono i nostri migliori alleati. Ma il cibo per cani veramente nutriente è costoso, sicché le famiglie non abbienti andrebbero aiutate con un programma pubblico.

Per quanto riguarda le cure veterinarie: è una triste realtà che negli Stati Uniti milioni di bambini non abbiano un'assicurazione sanitaria, quindi non sorprende che anche milioni di animali compagni ne siano sprovvisti. Quando l'assicurazione è assente, le cure sono spesso inadeguate. Le famiglie benestanti acquistano la copertura sanitaria per i propri figli o sono assicurate grazie al lavoro. Inoltre, spesso acquistano un'assicurazione medica privata per i loro animali da compagnia, che è relativamente poco costosa e piuttosto buona. Quindi il problema è come sincerarsi che gli animali delle famiglie non abbienti – e delle famiglie abbienti colpevoli di incuria – siano coperti per le cure di cui hanno bisogno. Io sono favorevole, quando si adotta un animale da un rifugio, a porre l'obbligo che l'essere umano iscriva l'animale a un programma assicurativo, proprio come una persona che ottiene la proprietà di un'auto è obbligata ad avere un'assicurazione auto. Poiché attualmente l'assicurazione per gli animali non è esageratamente costosa, tale obbligo non ridurrebbe di molto il numero di adozioni. In questo modo negli Stati Uniti gli animali sarebbero temporaneamente più tutelati dei bambini, perché gli americani trovano ripugnante che si limiti la libertà di generare figli subordinando questa scelta al possesso di un'assicurazione medica, e per loro non esiste un'assicurazione sanitaria gratuita dalla nascita. Ma anche questo problema – che costituisce una vergognosa ingiustizia – va urgentemente risolto. E per entrambi dev'essere stipulato un accordo pubblico che renda l'assicurazione accessibile alle famiglie non abbienti.

A volte si sente dire che è immorale fornire a un animale cure mediche costose, quando tanti poveri esseri umani stanno soffrendo. È un'obiezione alquanto confusa. Equivale a dire che le persone non dovrebbero far fronte alle esigenze mediche dei propri figli solo perché non tutti i bambini hanno un'assicurazione sanitaria. Chi avanza tale obiezione confonde le responsabilità speciali con quelle generali. Avendo adottato un animale da compagnia (avendo deciso di avere un figlio), gli adulti umani hanno la responsabilità speciale di sostenere quell'animale con cure mediche adeguate. Ma tutti noi abbiamo anche la responsabilità generale di fare sì che le persone non abbienti possano permettersi di adempiere alle loro responsabilità speciali, e di farle rispettare quando le persone sono colpevoli di incuria.

Spesso le persone trattano i diversi membri della loro famiglia in modo diverso senza alcuna giustificazione: si assicura una terapia oncologica estesa e aggressiva a un parente anziano, mentre quando un cane ha il cancro si opta per l'eutanasia. Questa asimmetria, che mi sembra del tutto immorale, è un residuo della mentalità secondo cui queste creature sono giocattoli facoltativi di cui ci si può sbarazzare a proprio piacimento quando le cose si fanno difficili. I compagni responsabili non si comportano così. C'è posto, sì, per l'eutanasia nella vita di cani e gatti; credo ci sia un posto simile per il suicidio assistito nella vita degli esseri umani, anche se i lettori potrebbero dissentire su quest'ultimo punto ed essere d'accordo con me sul primo. Con «posto» intendo il momento in cui l'animale manda il segnale che la sua vita non vale più la pena di essere vissuta, vuoi a causa di dolori insopportabili, vuoi per via di un senso di vergogna e di degradazione. Un meraviglioso pastore tedesco, Bear, che viveva con un mio amico e che ebbi modo di conoscere, era affetto da displasia dell'anca, una malformazione che, per effetto dell'*inbreeding*, colpisce tanti cani come

lui. Con una carrozzina a rotelle che gli sosteneva le zampe posteriori, Bear era in grado di godersi la vita, di passeggiare ovunque, e dipendeva dal suo compagno umano solo quando doveva essere portato al piano di sopra. Ma quando diventò incontinente cominciò a provare una tale vergogna e a sentirsi così infelice che i suoi segnali suggerivano che la sua vita non valeva più la pena di essere vissuta, e questi segnali furono ascoltati.

- *Integrità corporea*

La legge sull'integrità corporea vieta già alcune palesi forme di crudeltà nei confronti dei corpi animali: percosse, violenza sessuale, addestramento dell'animale a combattimenti con altri animali. Ma ci sono alcune pratiche crudeli ancora oggi diffuse. Prendiamone in considerazione solo due: la deungulazione (gatti) e il taglio della coda (cani). Questi esempi mostreranno ciò che l'AC può fornire e che un approccio utilitaristico non può fornire. L'AC vieta ogni alterazione corporea, anche indolore, che comporti la rimozione di un elemento centrale della forma di vita caratteristica della creatura per meri motivi di convenienza o per mere considerazioni estetiche.

Le persone vogliono deungulare i gatti perché tengono ai mobili, alle tende ecc. Dubitano dell'efficacia dell'addestramento e non vogliono investirci tempo. La deungulazione, al pari di qualsiasi altra procedura medica, può essere eseguita in maniera indolore, come quando si estrae un dente. Quindi l'obiezione non può essere motivata da ragioni utilitaristiche. Qui l'AC dimostra ancora una volta la sua superiorità. Il problema della deungulazione è che impedisce ai gatti di esercitare una parte importante della loro forma di vita, che prevede l'uso degli artigli per arrampicarsi e fare trazione. Se un gatto deungulato va all'aperto non riuscirà ad arrampicarsi sugli alberi e non potrà difendersi. Deungulare un gatto che vive all'aperto è una vera e propria crudeltà. Ma anche la deungulazione di un gatto da appartamento rende le zampe del gatto praticamente inutili per fare trazione, arrampicarsi o graffiare. È proprio questo lo scopo: trasformare un gatto in un comodo non-gatto. La replica a chi chiede informazioni sulla deungulazione dovrebbe essere la seguente: se non volete

vivere con un gatto, non adottatelo. Spesso, giustamente, i rifugi in cui è possibile adottare un gatto chiedono agli aspiranti adottanti di firmare un documento in cui si impegnano a non deungularlo, imponendo loro severe sanzioni nel caso in cui si dovesse scoprire che hanno violato l'accordo[16]. I compagni umani, nel frattempo, dovrebbero fornire un ambiente domestico ricco di occasioni per artigliare e graffiare: se i tiragraffi sono abbastanza accattivanti, è verosimile che i mobili sopravvivano.

Il taglio della coda in alcune razze di cani costituisce un problema meno discusso ma altrettanto significativo. Anche qui si ha una contrapposizione tra l'estetica e la comodità da un lato e la forma di vita dell'animale dall'altro. Un tempo la coda veniva mozzata per presunti motivi di salute: si pensava, erroneamente, che i boxer e altre razze di cani affini con la coda non mozzata fossero più inclini all'idrofobia. Oggi – scrive F. Barbara Orlans – le persone adducono varie ragioni:

> Non voler rompere con la tradizione, abbellire l'aspetto, evitare che i cani si feriscano quando si spara durante una battuta di caccia, migliorare l'igiene e garantire una convivenza più armoniosa con quegli esseri umani che vivono in condizioni di confinamento[17].

Sono cinquanta le razze a cui viene abitualmente mozzata la coda.

Siccome il taglio della coda viene solitamente eseguito sui cuccioli appena nati senza anestesia, entra in gioco la questione del dolore, ma forse non si tratta di un problema insormontabile, visto che si può somministrare un anestetico. I principali sostenitori del taglio della coda sono gli allevatori che vendono cani da esposizione e che, per motivi economici, ritengono di doversi attenere a un'estetica tradizionale. I principali oppositori sono i veterinari (le cui associazioni professionali, nel Regno Unito e in Europa, proibiscono il taglio) e il Consiglio d'Europa, la cui Convenzione multilaterale per la tutela degli animali da compagnia (*European Convention for the Protection of Pet Animals*) proibisce, oltre al taglio della coda, atrocità come il taglio delle orecchie, l'asportazione dei denti e l'ancor

[16] Ringrazio Rory Hanlon per queste informazioni.
[17] Si veda l'articolo *Should the Tail Wag the Dog?* contenuto in Orlans *et al.* [1988, cap. XV, 273-287].

più orrenda procedura dell'asportazione delle corde vocali (la cosiddetta «devocalizzazione»).

Due ragioni plausibili addotte a favore del taglio della coda sono la prevenzione delle lesioni alla coda e l'igiene. I dati sul primo punto sono tutt'al più inconcludenti, e si è tentati di dire che tutte le lesioni di un cane possono essere prevenute amputando le parti del corpo suscettibili di ferirsi, ma questa non è una valida ragione per amputare. L'obiezione relativa all'igiene perde di consistenza grazie a una migliore toelettatura, e appare comunque pretestuosa perché a molte razze a pelo lungo non si mozza la coda. Il taglio della coda è in primo luogo una preferenza estetica e in secondo luogo una scelta di comodità che evita al compagno umano di prendersi cura dell'animale. Bisognerebbe impedire che tali ragioni interferiscano con l'integrità strutturale e funzionale di un animale.

La coda è un organo di equilibrio, un grande organo senziente composto da vertebre e muscoli. Viene utilizzata non solo per muoversi, ma anche per comunicare (amichevolezza, giocosità, atteggiamento difensivo, aggressività ecc.). Inoltre contiene una ghiandola odorosa utilizzata per marcare il territorio. Non c'è dubbio, quindi, che persino se si eliminasse il dolore dell'intervento chirurgico, un'obiezione basata sulle capacità dell'animale ne vieterebbe decisamente la pratica.

• *Mobilità e spazio pubblico*

La lista delle capacità parla della libertà di movimento come di una capacità umana fondamentale. Per gli esseri umani, è chiaro che è necessaria una quantità *sufficiente* di mobilità. Nessuno sostiene che ogni persona debba essere in grado di camminare o guidare ovunque. Non potrebbero esistere i diritti di proprietà o la tutela della privacy personale senza leggi contro la violazione di domicilio, le perquisizioni, i sequestri ingiustificati e così via. I miei diritti di movimento sono limitati anche dal codice della strada, dalle leggi che regolano la proprietà e l'uso dei veicoli a motore e molto altro ancora, e soprattutto dai diritti altrui. Non solo non mi è consentito aggredire qualcuno e percuoterlo, ma non mi è nemmeno consentito perseguitarlo o molestarlo, il che significa anche non entrare senza permesso nel suo spazio personale, quand'anche non fosse di sua proprietà.

Tutto questo vale anche per gli animali compagni: i loro diritti di mobilità sono giustamente limitati in modi analoghi. Di norma, però, sono limitati in vari altri modi. A molti gatti è fatto divieto assoluto di uscire all'aperto. I cani sono limitati dalle leggi sul guinzaglio e dalla scarsità di aree a loro destinate in cui possono correre liberi. Persino le persone molto scrupolose nell'adempiere ai loro obblighi speciali spesso hanno difficoltà a far fare abbastanza moto ai loro cani, data la concezione degli spazi pubblici oggi imperante.

Partiamo dai gatti. Donaldson e Kymlicka sostengono che è eticamente sbagliato tenere un gatto sempre e soltanto in casa, e hanno valide ragioni per sostenerlo, alla luce della limitazione delle sue capacità. I gatti amano arrampicarsi, correre nell'erba ecc. Ma è evidente che negli ambienti urbani – e anche in molti ambienti suburbani – i pericoli derivanti dal vivere all'aperto accorciano di anni la vita media di un gatto. Esistono, a questo proposito, dati attendibili che hanno convinto la maggior parte degli amanti dei gatti statunitensi (Donaldson e Kymlicka vivono in Canada). Veicoli a motore, virus animali, animali predatori come cani di grossa taglia o addirittura coyote: sono questi gli inevitabili rischi posti dall'ambiente esterno, e i gatti non possono essere addestrati a evitarli. I gatti – a differenza dei cani e analogamente agli esseri umani – si adattano bene a una vita al chiuso e con poco moto. Ecco perché molti amanti dei gatti sostengono che non sia etico *non* tenere un gatto in casa, a meno che non ci si trovi in un ambiente rurale sicuro e privo di predatori. Io sono d'accordo con il secondo gruppo. Gli esseri umani possono vivere bene al chiuso, e in città lo facciamo tutti. I gatti sono altrettanto adattabili.

Diverso è il caso dei cani. Il loro bisogno di moto varia a seconda delle razze, ma tutti hanno bisogno di farne molto e raramente ne fanno abbastanza. L'ideale è un cortile recintato, ma non tutti se lo possono permettere. E persino il cane che ha un cortile ogni tanto vorrà cambiare aria. Purtroppo nelle città non sempre si riescono a trovare luoghi adatti per correre con un cane al guinzaglio, e ancor meno per farlo giocare, fargli esplorare nuovi ambienti, lasciare che socializzi con altri cani libero e senza guinzaglio. Così come la progettazione degli spazi pubblici si è modernizzata per rendere gli spazi accessibili

alle persone con disabilità, bisogna riprogettare gli spazi per consentire l'accesso anche ai cani. Occorre però cautela: purtroppo molti cani sono addestrati male e possono mordere bambini, adulti e altri cani. Per questo esistono le leggi sul guinzaglio. Ci sono poi persone allergiche ai cani, che quindi non vogliono essere sfiorate nemmeno da un cane mansueto.

A differenza di Donaldson e Kymlicka, quindi, io non sono ostile alle leggi sul guinzaglio; hanno una loro funzione. Ma sono assolutamente d'accordo sul fatto che dobbiamo creare molti più spazi, specie negli ambienti urbani, dove i cani (e gli umani) possano divertirsi e giocare. (Ci devono essere molti parchi giochi anche per i bambini.) Le aree destinate ai cani devono essere più grandi, più facili da raggiungere, più coinvolgenti, offrendo loro la possibilità di arrampicarsi e saltare. Proprio come l'accesso ai disabili ha richiesto l'adeguamento degli spazi esistenti, anche in questo caso i parchi esistenti andrebbero configurati in modo diverso, e di ciò dovrebbe occuparsi l'urbanistica, non una minoranza di persone che fanno sentire la propria voce sollecitando interventi.

• *Sessualità e riproduzione*

A differenza degli esseri umani, cani e gatti non possono gestire la propria vita sessuale attraverso una pianificazione avanzata e il consenso. Non possono scegliere di usare la contraccezione, nemmeno quando partoriscono molti cuccioli. Gli esseri umani devono o limitare l'uscita ai loro animali tenendoli in casa durante il periodo fertile o perlomeno prendere in considerazione l'ipotesi di farli sterilizzare o castrare se pensano che limitare le nascite sia nell'interesse dell'animale e/o dei potenziali nascituri.

L'AC suggerisce che in un mondo beneducato ogni animale – maschio o femmina che sia – avrebbe almeno una o due possibilità di accoppiarsi e riprodursi: sembra una soglia ragionevole, anche se bassa, data l'importanza delle capacità e delle esperienze di vita che genera. Ci sono diversi motivi per sterilizzare o castrare dopo questa prima esperienza di sessualità/gravidanza/nascita: la prevenzione dello sfinimento nella femmina dovuto a ripetute gravidanze; la difficoltà di tenere come compagni gatti maschi non castrati (aggressività, spruzzi); e, soprattutto, i danni alle numerose cucciolate di cani e gatti che non troverebbero una casa adatta e probabilmente verrebbero abbandonati o andrebbero a ingrossare la già sovraccarica popolazione dei rifugi. Se pensiamo all'ipotetico consenso dell'animale genitore, possiamo facilmente immaginare che, dato il forte attaccamento delle femmine alla loro prole, esse non vorrebbero che i loro figli vivessero una vita miserabile, e quindi acconsentirebbero all'operazione.

Purtroppo il nostro è un mondo tutt'altro che perfetto. Ci sono così tanti gatti selvatici che conducono una vita miserabile (e si riproducono), e così tanti cuccioli indesiderati, che la soluzione ideale è, per ora, troppo permissiva. Una buona strategia probabilmente impone di sterilizzare o castrare tutti i randagi (molti paesi la attuano già a livello di politica pubblica), e quantomeno di esortare i compagni umani a sterilizzare i loro animali prima che si riproducano, a meno che non si impegnino a tenere la prole o a trovare delle case veramente adatte a loro. Questa può essere – e spesso è – una condizione per l'adozione. Le ONG animaliste, come Friends of Animals, gestiscono programmi attivi di sterilizzazione/castrazione come importante contributo al benessere animale. Meno animali finiscono nei rifugi, maggiore è la probabilità che quelli che ci finiscono trovino una casa adatta[18].

In alcuni paesi esistono ulteriori fondati motivi per caldeggiare la sterilizzazione/castrazione: i danni causati dai gatti selvatici agli uccelli e ai mammiferi nativi. L'Australia ha intrapreso uno spaventoso programma di sterminio dei gatti[19]. Una politica più saggia, adottata in molti luoghi, consiste nello sterilizzare i gatti selvatici, e può portare, se perseguita con intelligenza, a buoni risultati. Io credo che il principio dell'autodifesa ci permetta di uccidere quegli animali (come i ratti) che minacciano la vita e la sicurezza degli esseri umani e degli altri animali, ma l'uccisione (che deve essere ispirata a criteri di umanità, diversamente dal programma australiano) dovrebbe essere l'ultima risorsa, dopo aver provato la contraccezione.

[18] Per un utile riassunto dell'ASPCA sulla situazione di cani e gatti nei rifugi: https://www.aspca.org/animal-homelessness/shelter-intake-andsurrender/pet-statistics.

[19] Aguirre [2019].

Educazione e formazione

Ho già detto che una società multispecie impone che tutti si assumano le proprie responsabilità per il benessere degli altri, e questo significa che un compagno umano responsabile educherà il proprio compagno animale a un buon comportamento sociale: non mordere, non sporcare il tappeto e così via. Ma l'educazione non è solo controllo: è uno sviluppo della maturità sociale dell'animale, e i cani, come i bambini, sono pieni di voglia di imparare e traggono piacere dal padroneggiare un'abitudine sociale, quindi questa non è un'attività noiosa a meno che l'umano non la renda tale.

Lavoro

La lista delle capacità umane non include nemmeno il lavoro come categoria a sé stante: solo come luogo in cui la discriminazione potrebbe non essere presente e in cui si può favorire l'appartenenza. Questa omissione riflette non la scarsa importanza ma l'ubiquità del lavoro. È possibile che le persone non amino il lavoro che fanno, e che altre – vuoi perché agiate vuoi perché in pensione – non lavorino affatto, ma si tratta di casi sporadici. Per gli animali da compagnia, invece, il lavoro non è ubiquo. Raramente i gatti lavorano. I cani lavorano se appartengono a razze che possono essere addestrate per funzioni specializzate: pastorizia, caccia, salvataggio, guida e una varietà di occupazioni investigative di tipo olfattivo (capacità di fiutare esplosivi, droga, persino il Covid). Donaldson e Kymlicka sono estremamente critici nei confronti della possibilità di far lavorare gli animali, e ritengono che gli animali dovrebbero lavorare solo quando lo desiderano e solo nella misura in cui lo desiderano.

I cani da lavoro vengono spesso addestrati utilizzando un rinforzo negativo; spesso vengono loro assegnati degli orari che offrono poche opportunità di gioco e di affetto. È anche vero che alcune delle attività per cui i cani sono stati selezionati negli allevamenti, come la caccia alla volpe, sono di per sé inumane. Ma riformare le pratiche di lavoro non significa abolirle. E per i cani, come per gli esseri umani, un lavoro ben fatto può essere un'enorme fonte di soddisfazione. Ripensiamo ad Argo:

giace disteso sul letamaio, apatico, perché è troppo vecchio per lavorare, perché sente di aver perso il proprio status e di essere diventato inutile. È quello che proverei io se fossi costretta ad andare in pensione. E penso che molti cani delle razze in questione conducano una vita più ricca e soddisfacente se hanno un impiego piuttosto che standosene a poltrire in casa di qualcuno. Lo stesso vale per i cavalli da salto: provano la gioia di un buon atleta nell'eseguire bene i salti, e metterli al pascolo prima che l'età glielo imponga equivale a privarli di un'attività che è per essi importante fonte di senso. In breve: se il lavoro equilibrato aggiunge senso e ricchezza alla vita dell'animale, allora, al pari di tutti noi, l'animale deve accettare gli orari regolari che un posto di lavoro dignitoso impone (orari che danno ampio spazio al gioco e alla compagnia). Ciò significa che a volte lavoreranno quando non ne hanno voglia, ma questo vale per tutti noi.

Tutti gli animali da lavoro, compresi gli esseri umani, vengono in un certo senso usati come mezzi per i fini del posto di lavoro. Ma l'obiettivo delle società dignitose è che il lavoratore venga trattato soprattutto come un fine, persino nel contesto dello svolgimento di varie funzioni utili.

Stimolazione e gioco

Alla capacità dei sensi, dell'immaginazione e del pensiero e alla capacità del gioco corrisponde la necessità per tutti gli animali compagni di avere ambienti che stimolino i loro sensi e la loro curiosità e che li invitino a giocare, sia con altri animali che con gli esseri umani. Una buona parte degli animali da compagnia, in particolare i cani, si annoia. Se l'essere umano porta fuori i cani solo per una o due brevi passeggiate e li lascia soli in casa per il resto del tempo – un atteggiamento diffuso tra coloro che lavorano molto – diventano apatici, spesso ingrassano e si ammalano di malattie come il diabete, e, in generale, non si godono la vita. Adottare un cane significa assumersi la responsabilità di offrirgli una vita cognitivamente varia e interessante: esercizio fisico adeguato in una varietà di ambienti, cibo vario e gustoso, opportunità di giocare con altri animali e momenti di gioco con un umano non annoiato e attivo affettivamente. L'esperta di comportamento animale

Barbara Smuts – della quale parlerò nel capitolo XI – sottolinea un altro punto importante: il cane deve essere in grado di assumere il comando, almeno per una parte del tempo. Così, quando Smuts va a passeggio con il suo compagno cane Safi, circa la metà delle volte lascia che sia Safi a decidere il percorso inseguendo un odore o una traccia interessanti. La maggior parte degli esseri umani non lo fa: ha il suo percorso fisso per correre o camminare, e il cane deve seguirlo. Si estingue ogni curiosità e, ancora una volta, il cane ha una vita noiosa. Analogamente, molti esseri umani trascinano i loro figli con sé, ma così facendo i genitori impartiscono loro una cattiva educazione, mentre una buona educazione consiste nel portare – spesso – il bambino dove il bambino vuole andare.

• *Appartenenza e ragione pratica*

Sono queste le capacità chiave della lista umana, in quanto organizzano tutte le altre e le pervadono, influenzando tutto il resto. Per cani e gatti, la ragione pratica è strettamente associata all'essere trattati come un fine. Avere una vita basata sulla *ragione pratica*, per gli animali simbiotici, non significa andarsene per conto proprio: questa, per un cane o un gatto, non può essere una vita buona. Significa invece, all'interno della più ampia relazione con un umano, vedere rispettati i propri interessi; avere, insomma, sufficienti opzioni in tutte le capacità centrali del cane o del gatto; poter vivere una buona vita che sia quella propria della creatura, non una vita dettata unicamente dagli interessi degli umani. E siccome questa buona vita non sarà mai una vita solitaria, bensì una vita sempre intrecciata con gli esseri umani (e spesso con altri animali), è fondamentale che il rapporto con gli esseri umani sia un rapporto di reciproco affetto e reciproco rispetto. Se ci sono l'affetto e il rispetto, e se l'umano impara davvero a considerare il compagno animale come un essere indipendente con fini suoi propri, e non come un mero giocattolo o strumento, tutto il resto verrà da sé.

Animali domestici che non vivono in casa: cavalli, bestiame, pecore, galline

Finora ho concentrato la mia attenzione esclusivamente su cani e gatti, che però offrono un buon paradigma per i casi correlati. Un caso molto simile credo sia quello dei cavalli (di specie non selvatiche), anche se non vivono in casa. Sono altamente interattivi, ricavano piacere e significato da un buon rapporto con gli esseri umani e possono trarre gioia dalla propria eccellenza e dalla collaborazione che essa comporta. Non avrebbero una buona vita, d'altronde, se fossero lasciati liberi di farsi strada da soli nel mondo. Questo non vuol dire che il mondo dell'equitazione non sia pieno di crudeltà e corruzione, ma in base a quanto ho detto finora dovrebbe essere possibile riconoscerle e agire per contrastarle.

C'è però una cosa da aggiungere, che si lega alla mia argomentazione – formulata sulla base di motivazioni patologiche – riguardante l'abolizione degli allevamenti di cani: l'industria delle corse dei cavalli purosangue va abolita del tutto. I cavalli selezionati dagli allevatori per gareggiare hanno delle gambe molto sottili, che spesso si rompono alla minima sollecitazione, condannando l'animale a morte prematura. Hanno un cuore anormalmente piccolo e una miriade di altri problemi di salute. È dunque soltanto una questione di soldi, per cui credo che l'allevamento di questi animali debba essere vietato quanto prima. Problemi di salute simili si presentano nei cavalli che partecipano alle gare di *steeplechase*. Un cavallo da *steeplechase* deve avere una forza e una resistenza maggiori rispetto a un purosangue che corre in pista; ma a quanto pare i problemi di salute sono simili o addirittura maggiori[20]. Diverso è il caso dei cavalli da caccia, che possono condurre una vita sana e simbiotica con i loro compagni umani, così come i cavalli da dressage.

Quanto al bestiame: i buoi sono animali da lavoro che, se trattati bene, fioriscono nel loro lavoro. E i bovini da latte? Come sostengono Donaldson e Kymlicka, l'attuale industria lattiero-casearia è un orrore morale[21]. Allevate per produrre

[20] Piscopo [2004], https://thehorse.com/16147/injuries-associated-with-steeple chase-racing/.

[21] Donaldson e Kymlicka [2011, 139].

latte in abbondanza, le mucche da latte hanno ossa deboli a causa dei ridotti livelli di calcio presenti nel loro sangue. Inoltre le mucche vengono separate dai loro vitellini alla nascita (per massimizzare la quota di latte destinata agli esseri umani) e tenute continuamente incinte, con numerosi conseguenti problemi di salute. Concordo con Donaldson e Kymlicka sul fatto che è possibile immaginare una riforma dell'industria lattiero-casearia. Ma non sarebbe commercialmente redditizia, perché i vitelli utilizzerebbero molto latte materno e la madre non sarebbe continuamente incinta. I due studiosi immaginano che il latte di mucca possa diventare un bene di lusso, «con il risultato che si avrebbe una comunità di mucche limitata ma stabile»[22].

Di gran lunga migliore è la situazione delle pecore. Spesso non vengono trattate granché bene, ma contrariamente ad alcuni vegani e analogamente a Donaldson e Kymlicka, non ho alcuna obiezione di principio all'uso umano di prodotti animali, purché l'animale sia in grado di portare avanti la sua vita caratteristica. L'uso non deve equivalere a uno sfruttamento, e le pecore domestiche devono essere tosate, perché non perdono la loro lana spontaneamente. È un bene, per loro, liberarsi di un peso. Non tosarle, d'altronde, sarebbe un abuso. Possiamo quindi facilmente immaginare uno scenario etico in cui l'umano tosa le pecore e utilizza la loro lana. Inoltre, gli esseri umani possono eticamente raccogliere gli escrementi delle pecore e usarli come fertilizzante. Come affermano Donaldson e Kymlicka, «questi usi sembrano del tutto benevoli: le pecore fanno quello che fanno le pecore e gli esseri umani beneficiano di questa attività non forzata»[23]. In effetti, aggiungono i due studiosi, considerando le pecore come cittadini notiamo che esse hanno una grande opportunità di contribuire al bene comune[24].

Che dire delle galline (quelle allevate per le uova, non per la macellazione)? Anche in questo caso, l'attuale sistema commerciale di produzione delle uova è inaccettabile, in quanto prevede il confinamento abusivo, l'uccisione dei pulcini maschi e l'uccisione delle galline una volta che la loro produzione di uova diminuisce. Ma qui possiamo facilmente

[22] *Ibidem*.
[23] *Ibidem*, 136.
[24] *Ibidem*.

immaginare una riforma etica che sarebbe sostenibile e che è già in atto in alcuni allevamenti. Le galline addomesticate che razzolano all'aperto producono un gran numero di uova. Si può permettere loro di covarne alcune e di crescere i piccoli, e ne rimarranno comunque molte. Non sembra esserci nulla di male nell'uso umano di queste uova in eccesso, a patto che le galline abbiano tutto lo spazio per vivere una buona vita da galline, vagando, formando relazioni, disponendo di molto tempo da dedicare all'esplorazione e al gioco[25].

I vegani, come gli abolizionisti, negano la possibilità di una simbiosi reciprocamente benefica. Occorre esaminare attentamente ogni singolo caso, ma credo che la simbiosi, nel caso sia degli animali che vivono in casa, sia di quelli che vivono fuori casa, sia possibile.

Altri animali da cortile vengono allevati per la macellazione, ma affronterò questo argomento nel capitolo XII. Esistono altri animali quasi-compagni? In base a questa definizione, nella maggior parte dei casi gli animali tenuti in casa – criceti, gerbilli, cocorite, pesci rossi, tartarughe, canarini – non sono affatto animali simbiotici: sono animali selvatici in cattività, quand'anche vivessero in una casa privata e non in uno zoo. L'argomento verrà sviluppato nel prossimo capitolo.

Per riassumere: numerose specie animali, solitamente per mezzo di una selezione intenzionale avvenuta in epoca preistorica, sono completamente in simbiosi con l'essere umano. Vivono nelle nostre case o lì accanto. Non c'è nulla di male in questo, purché non vengano trattate come proprietà, bensì come cittadini attivi e dipendenti, con una propria vita da vivere. Non sarebbero in grado di vivere bene se le si lasciasse in libertà. Cambiare le nostre vecchie abitudini basate sul paradigma della proprietà non sarà facile, ma è una rivoluzione già in atto con cani, gatti e cavalli, e ci sono persino esempi isolati di comportamento umano riformato nei confronti di polli, pecore e bovini da latte. L'abolizionismo non è un bene per questi animali, che fioriranno solo in collaborazione con gli esseri umani. Nemmeno l'idea vegana del non uso rappresenta una valida guida al comportamento etico. L'AC è una guida di gran lunga migliore, che utilizza come punto di riferimento il modo di vivere caratteristico dell'animale.

[25] Si veda *ibidem* (dove si parla di *Farm Sanctuary*).

Capitolo decimo

Il «selvaggio» e la responsabilità umana

> Sii tu me, o impetuoso!
> Trascina i miei pensieri morti per l'universo,
> come foglie secche per ravvivare una nuova nascita!
>
> Percy Bysshe Shelley, *Ode al Vento di ponente*

> L'uccidere, che costituisce l'atto più criminale riconosciuto dalle leggi umane, viene compiuto una volta dalla Natura verso ogni essere vivente; ed in moltissimi casi dopo torture protratte quali soltanto i maggiori mostri di cui siamo a conoscenza abbiano mai inflitto di proposito ai propri simili.
>
> John Stuart Mill, *La Natura*

Gli animali selvatici e non addomesticati dovremmo cercare di lasciarli liberi nella natura «selvaggia» – il loro habitat evolutivo, ma anche un luogo pieno di crudeltà, penuria e morte accidentale – o bisognerebbe invece intervenire attivamente per proteggerli? In quest'ultimo caso, in che modo? E che cosa significa «selvaggio/selvatico»? Esiste un concetto simile? E a chi giova?

In questo capitolo affronterò le difficili questioni sollevate dall'idea di «fauna selvatica» e di «selvaggio». Dunque, interrogativi quali: abbiamo la responsabilità di proteggere gli animali selvatici dalla penuria e dalle malattie? Come possiamo e dobbiamo farlo senza violare la forma di vita di questi animali? Date le crudeltà storicamente perpetrate sugli animali selvatici dagli zoo – strutture che hanno fatto gli interessi dell'essere umano anziché degli animali che imprigionano –, possiamo legittimamente tenere almeno alcuni animali selvatici in alcuni tipi di zoo, e se sì quali animali e in quali zoo? Possiamo concepire una società cooperativa multispecie, quando si parla di animali selvatici? E che dire della predazione di animali vulnerabili da parte di altri animali? È possibile che sia una nostra responsabilità limitarla?

Le mie risposte a queste domande saranno, in alcuni casi, controverse; in altri si possono accettare le linee generali dell'approccio delle capacità e avere opinioni divergenti riguardo alla loro applicazione. In effetti, dal punto di vista della comunità degli amanti degli animali, questo sarà probabilmente

il capitolo più controverso del libro[1]. Ma le mie conclusioni, per quanto provocatorie, sono anche provvisorie, perché siamo alla ricerca di nuovi modi di pensare e agire in un mondo ovunque dominato dal potere e dall'attività umana.

Attraverso un esame scettico delle credenziali romantiche dell'idea occidentale di «Natura» e di «selvaggio», sosterrò che questa idea viene creata dagli esseri umani per i propri scopi e non fa – né tiene granché in considerazione – gli interessi degli altri animali. Inoltre, oggi come oggi, «la Natura selvaggia» non esiste, cioè non esiste uno spazio che non sia controllato dagli esseri umani: far finta che esista una «Natura selvaggia» è un modo per eludere le nostre responsabilità.

In seguito – dopo aver considerato la situazione degli animali insieme ai quali gli umani vivono quotidianamente e che si sono evoluti in simbiosi con essi, e dopo aver difeso a questo proposito una versione dell'idea di «società multispecie» e degli animali come nostri concittadini – mi chiederò fino a che punto questa idea può e deve essere estesa agli animali selvatici. E quali sono le nostre responsabilità come guardiani di fatto se vogliamo proteggere le vite degli animali selvatici.

Il «selvaggio» come sogno romantico

Il fascino di una certa idea di Natura «selvaggia» è profondamente radicato nel pensiero del moderno movimento ambientalista. L'idea è seducente, ma anche, credo, estremamente confusa. Prima di procedere dobbiamo capire le sue origini culturali e la funzione che essa doveva svolgere per coloro che la impiegavano.

Ecco, in sintesi, l'idea romantica di Natura: la società umana è stantia, prevedibile, leziosa. Priva di potenti fonti di energia e rinnovamento. Le persone sono estranee le une alle altre e a sé stesse. La rivoluzione industriale ha reso le città dei luoghi ripugnanti in cui spesso lo spirito umano viene schiacciato (come negli «oscuri mulini satanici» di Blake). Al contrario, là

[1] Ho mostrato una bozza di questo capitolo a mia figlia Rachel prima che si ammalasse, quando ancora lavorava per Friends of Animals a Denver come avvocato per gli affari governativi. Mi disse che era d'accordo con il mio approccio, ma che molte altre persone non lo sarebbero state!

fuori, da qualche parte – sulle montagne, negli oceani, persino nel vento selvaggio di ponente – si cela qualcosa di più vero, di più profondo, qualcosa di incorrotto e sublime, un tipo di energia vitale capace di ristorarci, perché è l'analogo delle nostre più recondite profondità. Gli altri animali sono una parte importante di questo «selvaggio»: dell'energia misteriosa e vitale della Natura (si pensi a «Tigre, Tigre che bruci lucente» di Blake). Il tipico scenario romantico è quello di una passeggiata solitaria nella Natura selvaggia: Chateaubriand che visita le cascate del Niagara (anche se in realtà non ci andò mai); le *Fantasticherie del passeggiatore solitario* di Rousseau; il Werther di Goethe che si getta nell'abbraccio dei venti; Shelley che addirittura sente di essere *lui stesso* il vento; il vagabondaggio solitario di Wordsworth che termina con una più tranquilla epifania di giunchiglie dorate; Henry David Thoreau che si reca nei boschi intorno a Walden Pond. La Natura «selvaggia» risveglia in noi profonde emozioni di meraviglia e stupore, e attraverso queste emozioni ci rinnoviamo.

Questa costellazione di emozioni è utile per pensare a come dovremmo approcciarci agli altri animali? Ritengo di no. L'idea romantica di «Natura selvaggia» nasce dalle ansietà umane, in particolare dalla vita urbana e industriale. La Natura, secondo questa concezione, dovrebbe fare qualcosa per noi; l'idea ha poco a che vedere con ciò che noi dovremmo fare per la Natura e gli altri animali. Solitamente il narcisismo del concetto è esplicito, come appare dai ripetuti «io» di Shelley o dai versi finali di Wordsworth:

> ché spesso, quando mi sdraio sul mio lettuccio,
> d'umore distratto o pensoso,
> esse baluginano dinanzi a quell'occhio interiore
> che è l'incanto della solitudine;
> e allora il mio cuore si riempie di piacere,
> e danza con le giunchiglie.

In maniera analoga, la «Tigre» di Blake è con ogni evidenza l'emblema di qualcosa che alberga nella psiche umana, e la poesia non ci dice nulla su come Blake vorrebbe che trattassimo le tigri in carne e ossa.

Molti romantici ottocenteschi espressero addirittura l'idea che i contadini e le persone povere facessero parte della Natura

o fossero più vicini alla Natura, e che dovessero rimanere fermi lì, chiusi nella miseria del mondo rurale, anziché avventurarsi in città per cercare di istruirsi. Il Levin di Tolstoj trova la pace quando dismette gli abiti del cittadino sofisticato e va a lavorare nei campi insieme ai contadini (e i veri contadini cos'avrebbero pensato di questa sua pretesa?). In *Giuda l'oscuro* Thomas Hardy fa a pezzi l'ideale romantico della povertà rurale, mostrandone la falsità e le terribili conseguenze per i veri poveri dotati di intelligenza e ambizione; ma l'ideale perdura. Edward Morgan Forster se ne fa ancora assertore quando, in *Casa Howard*, rappresenta Leonard Bast come se stesse meglio in campagna: il suo errore è stato trasferirsi a Londra per andare a farsi un'istruzione. Invece che ai contadini, pensate ad altri tipi di animali e capirete dove voglio arrivare. Oh, quegli animali, così inferiori rispetto a noi, come sono vivi, come sono robusti! Se anche solo per un breve safari di cinque giorni potessimo condividere (da una distanza di sicurezza) il loro mondo fatto di violenza e penuria... Ovviamente non ci sogneremmo mai di vivere quella vita, ma basta un breve contatto a procurarci i brividi e a farci sentire più vivi (molte delle persone che partecipano agli ecosafari pensano e parlano esattamente così).

L'ideale romantico non è nemmeno una prerogativa peculiare della nuova Europa industriale e del Nord America. Altre società hanno ulteriori varianti dell'idea di purezza, energia e virtù «naturali». Essa traspare nell'ossessione degli antichi romani per l'agricoltura e i campi, visti come fonti di rinnovamento; nell'idea di Gandhi secondo cui la virtù del popolo indiano sarebbe stata ristabilita dalla povertà rurale, dall'abitudine a filare e tessere i propri abiti da sé e così via. In molti luoghi le persone sembrano aver bisogno di credere che la loro sofisticatezza urbana sia qualcosa di negativo e che diventeranno più felici e migliori se si fonderanno in qualche modo con la Natura «selvaggia». Di solito questa «fusione» è piuttosto fasulla: è il caso di Chateaubriand, che descrisse un luogo che non si era nemmeno preso la briga di visitare, e dei poeti romantici, che invocavano con immensa raffinatezza la semplicità rurale. La loro rimane comunque buona poesia. Il punto è che si tratta di un'idea elaborata da e per gli esseri umani, che non riguarda la Natura o gli animali o ciò che essi richiedono a noi. E, analogamente, la meraviglia insita

nel sublime romantico è egocentrica. Non è la meraviglia di cui ho parlato nel capitolo I, quella che ci spinge realmente fuori da noi stessi.

L'idea romantica di Natura ha portato anche qualcosa di buono. Desiderando un certo tipo di esperienza, le persone preservavano i luoghi che sembravano offrirla. Il Sierra Club e gran parte del conservazionismo americano, così come i movimenti conservazionisti di altri paesi, hanno avuto origine in questo modo. Spesso, oggi, le persone trovano ristoro fisico e spirituale nei luoghi «selvaggi», e i paesi che li hanno preservati offrono alle persone un bene autentico che in altri luoghi è scomparso. Ma il bene è troppo spesso accidentale: riguarda noi, non loro. E c'è tanto di cattivo: la glorificazione della caccia alla selvaggina, della caccia alle balene e della pesca, e l'odierno raccapricciante teatro di quello che potremmo chiamare «sadoturismo», in cui la gente sborsa un sacco di soldi per vedere animali che fanno a pezzi altri animali, un po' come le lotte tra schiavi e leoni nei giochi gladiatori di tanto tempo fa.

Il «selvaggio» non è buono, e in ogni caso non esiste

Se per Natura e «selvaggio» intendiamo il modo in cui vanno le cose quando l'umanità non interviene, questo modo non è granché buono per gli animali non umani[2]. Per millenni Natura ha significato fame, dolori atroci e spesso l'estinzione di interi gruppi. Se paragoniamo il «selvaggio» all'industria degli allevamenti intensivi o alle forme eticamente meno sensibili di cattività negli zoo, allora sembra un po' più benigno; ma utilizzata come fonte di pensiero normativo in sé, l'idea di Natura non offre una guida utile. Come dice giustamente John Stuart Mill, la Natura è crudele e sconsiderata.

Persino l'antica e veneranda idea dell'«equilibrio della natura» è stata ormai affossata dal moderno pensiero ecologista. Quando gli esseri umani non intervengono, la Natura non raggiunge né una condizione stabile o equilibrata né la

[2] Questo paragrafo coincide con uno contenuto in Nussbaum [2006; trad. it. 2007, cap. VI], anche se qui espongo la tesi in termini ancora più netti.

migliore delle condizioni per le altre creature o per l'ambiente[3]. In effetti, nella misura in cui gli ecosistemi naturali riescono a sostenersi in maniera stabile, ciò avviene unicamente grazie alle varie forme di intervento umano. L'idea dell'«equilibrio della natura» sembra diversa da quella romantica, ma in realtà ne è una forma: le nostre vite (urbane) sono segnate dall'ansia competitiva e dall'invidia, mentre la natura è pacifica ed equilibrata. Quest'idea affonda le sue radici nel bisogno e nella fantasia umana e non è supportata da prove.

Ci sono senz'altro alcune buone ragioni per non intervenire nella vita degli animali selvatici. Due di queste ragioni sono: 1) che siamo ignoranti e che commetteremo molti errori, e 2) che l'intervento è spesso discutibilmente paternalistico, mentre ciò che dovremmo fare è rispettare la scelta di un certo modo di vivere da parte degli animali. Tuttavia queste sono solo delle ragioni *prima facie*. L'ignoranza può essere sostituita dalla conoscenza, così come la nostra ignoranza su ciò che è bene per i bambini e gli animali che vivono con noi è stata, per la maggior parte, sostituita dalla conoscenza. Laddove rimaniamo ignoranti, la società riterrà che l'ignoranza in questi ambiti non sia scusabile: così, un genitore che non vuole far vaccinare i propri figli (o i propri animali domestici) è (nella maggior parte delle circostanze) da biasimare per l'ignoranza che sta alla base di quella scelta. Quanto all'autonomia: normalmente non accusiamo i governi di agire in maniera discutibilmente paternalistica quando adottano incisive misure di previdenza sociale o di assicurazione sanitaria, o addirittura quando promulgano delle leggi che definiscono l'omicidio, lo stupro e il furto come crimini. Per quanto concerne i mezzi di sussistenza di base, riteniamo che le persone abbiano il diritto di essere protette (anche se gli antipaternalisti giustamente insistono sul fatto che, relativamente agli adulti, le scelte concernenti la salute rimangono almeno in parte personali). Se quando gli animali muoiono di fame noi scrolliamo le spalle, questo nostro gesto non significa forse che per noi gli animali non contano? E se difendiamo la nostra politica di non intervento adducendo a pretesto il fatto che ignoriamo quale sia il loro bene, quanto è plausibile questa argomentazione quando in ballo ci sono questioni di sopravvivenza?

[3] Si veda *ibidem* (discussione di Botkin [1996]).

Ma questa discussione, per quanto interessante, presuppone che al mondo esista qualcosa come una Natura «selvaggia»: spazi che non sono sotto il controllo e la supervisione umani. Presuppone che gli esseri umani possano lasciar stare gli animali. Ebbene questo presupposto è falso. Per quanto grandi possano essere i tratti di terra, tutti sono completamente sotto il controllo umano. Così, in Africa, gli animali selvatici vivono in rifugi per animali mantenuti dai governi di varie nazioni, che ne regolamentano l'accesso, li difendono dai bracconieri (riuscendoci solo qualche volta) e supportano la vita degli animali che ci vivono attraverso una serie di strategie (tra cui l'irrorazione di insetticidi per le mosche tse-tse e soluzioni per molte altre problematiche). Nel mondo non ci sarebbero più rinoceronti né elefanti se l'essere umano non intervenisse e non fosse intervenuto. Negli Stati Uniti i «cavalli selvaggi» e le altre creature «selvagge» vivono sotto la giurisdizione della nazione e dei suoi stati. Se godono di limitati diritti di non intervento, di libertà di movimento e persino di una certa tipologia di diritti di proprietà, è perché la legge umana ha ritenuto opportuno concedere loro questi diritti[4]. Gli esseri umani hanno il controllo ovunque. Gli esseri umani decidono quali habitat proteggere per gli animali e lasciano agli animali solo ciò che decidono di non utilizzare.

L'aria e gli oceani potrebbero sembrare più autenticamente «selvaggi», ma ciò che può accadervi è in vario modo controllato dalle leggi nazionali e internazionali, e pervasivamente plasmato dall'attività umana. Come dimostrano la storia di Hal discussa nell'Introduzione e la disamina del programma sonar della Marina degli Stati Uniti contenuta nel capitolo V, l'uso degli oceani da parte dell'essere umano interferisce costantemente con la vita delle balene e di altre specie marine: disturbi sonori, caccia alle balene per scopi commerciali, inquinamento da plastica e molto altro ancora. Nel capitolo XII discuterò di ciò che la legge finora ha fatto per proteggere la vita marina, e di quanto poco, in realtà, sia riuscita a fare per arginare l'avidità umana. Per quanto riguarda l'aria, come ci ricorda il caso di Jean-Pierre illustrato anch'esso nell'Introduzione, l'umanità la sta inquinando in modi che interferiscono notevolmente con la vita degli uccelli. L'architettura umana e l'illuminazione

[4] Si veda Bradshaw [2020].

urbana causano ogni anno la morte di innumerevoli uccelli: la luce attira gli uccelli, interrompe i loro ritmi circadiani e altera i modelli migratori[5]. L'attività umana altera – e spesso distrugge – anche gli habitat degli uccelli.

Un libro come questo potrebbe ammettere che l'attuale *status quo* veda l'umanità dominare ovunque, ma al tempo stesso raccomandare agli esseri umani di farsi da parte e lasciare che tutti gli animali selvatici che vivono in tutti questi spazi se la cavino da soli come meglio possono. Persino questa proposta richiederebbe l'intervento attivo degli esseri umani per fermare le pratiche umane che interferiscono con le vite degli animali: bracconaggio, caccia alla selvaggina e alle balene. Si tratterebbe, a quanto pare, di una grossolana deresponsabilizzazione. Noi che abbiamo causato tutti questi problemi agli animali voltiamo loro le spalle, e li apostrofiamo così: «Beh, siete animali selvatici, quindi vivete questa condizione come meglio potete». Non è chiaro cosa si potrebbe ottenere con questo pretesto di una politica di non intervento. Non si tratterebbe, peraltro, di un vero e proprio «non intervento», bensì semplicemente della decisione di non cercare di porre rimedio ai problemi che la nostra onnipresente attività ha causato agli animali. Anche a prescindere dalla questione della protezione delle specie – che, come nel capitolo V, in qualche misura tralascio –, sembra una politica alquanto insensibile.

Non è nemmeno chiaro se possiamo essere eticamente distaccati, persino in quei casi in cui non siamo stati noi a causare il problema. Se ce ne stiamo lì a guardare, a controllare e a monitorare gli habitat animali, e intanto permettiamo la fame di massa, le malattie e altri tipi di dolore e tormento del tutto «naturali», la nostra apparirà come una gestione insensibile sotto ogni punto di vista. Osserveremmo queste calamità ma ci rifiuteremmo di fermarle. Più avanti parleremo della predazione, una questione davvero spinosa. Ma che dire della fame e delle malattie prevenibili – che i rifugi per animali selvatici cercano di contrastare – e che molto probabilmente hanno delle concause umane?

Ecco un esempio istruttivo: l'Ala-Archa, un parco nazionale del Kirghizistan, ha creato degli spazi su cui sono gli

[5] Si veda ad esempio Van Doren *et al.* [2017].

animali selvatici a esercitare il controllo. Il parco è diviso in tre zone: una dove gli esseri umani possono fare escursioni e picnic, una dove gli animali vivono senza interferenze umane e una dove gli stessi animali si riproducono e crescono i piccoli, sempre senza interferenze (per così dire). La logica è che specie rare come il leopardo delle nevi hanno bisogno di protezione per sostentarsi e riprodursi, e che tutte le specie funzionano meglio in un mondo multispecie se le attività riproduttive sono in qualche modo separate dalle altre attività della vita. Così, in una recente visita, ho potuto scorgere solo scoiattoli e gazze. Tutto questo, ovviamente, è del tutto artificiale e richiede un intervento costante. Ogni habitat è allestito e mantenuto in modo che gli animali possano godere di una vita fiorente e specie-specifica. Nonostante non mi sia potuta avvicinare alle altre due zone, so che anche al loro interno la gestione è scrupolosa e favorisce buoni livelli di alimentazione e riproduzione. Questo sistema funziona molto meglio, per gli animali, rispetto all'alternativa di ammassarli tutti quanti assieme. Potremmo persino ipotizzare che sia quello che gli animali sceglierebbero se potessero parlare, perché è il sistema che meglio promuove una vita sana e fiorente. Ciò che intendo dire è che gli animali, al pari degli esseri umani, non scelgono di essere abbandonati senza nessuno che li protegga: la loro ipotetica scelta è per un mondo con una gestione dignitosa che promuova il loro fiorire. Un mondo, insomma, non «selvaggio».

Ecco un altro esempio, che fornisco casomai foste convinti che sono i cieli l'ultima frontiera della vera libertà animale. La Nuova Zelanda, a differenza dell'Australia, non ha mammiferi di media taglia non addomesticati. Ha, tuttavia, vari tipi di roditori, introdotti principalmente dai coloni bianchi: conigli, scoiattoli, topi, ratti. E ovviamente animali domestici, cani e gatti, molti dei quali vagano liberi. Le isole, invece, contengono un'incredibile varietà di uccelli: non uccelli predatori – che potrebbero avere un vantaggio nella competizione con i roditori –, ma molte specie di uccellini canori e diversi tipi di pappagalli. Come è facile immaginare, gli uccellini e, in parte, i pappagalli sono in pericolo per via dei roditori e dei gatti. E, se la Natura avesse fatto «il suo corso», molte specie aviarie sarebbero ormai estinte, e – aspetto più importante ai fini della mia argomentazione – molti uccellini sarebbero stati sbranati

e sarebbero morti in agonia. Fuori Wellington ho visitato una riserva ornitologica che è a tutti gli effetti un grande semi-zoo aviario. Gli esseri umani possono entrare e passeggiare, anche se vengono sottoposti a un'ispezione per evitare che diano da mangiare agli uccelli o portino con sé roditori, cani o gatti, ai quali una grande e altissima recinzione impedisce l'accesso. La recinzione si sviluppa su tre lati, il che significa che gli uccelli, se vogliono, possono uscire per cercare cibo all'esterno. Ma le sue misure sono state accuratamente calcolate in modo da formare una barriera troppo alta per i soliti sospetti, ovvero i roditori: una dimostrazione all'ingresso illustra infatti quanto in alto possono saltare i conigli, quanto in alto saltano i gatti e quale tipo di ostacolo alle capacità di arrampicarsi di ciascuno sia stato messo in atto. Gli uccelli sono liberi proprio perché lo spazio è curato.

I due casi appena descritti evidenziano come la libertà e l'autonomia degli animali non siano incompatibili con una gestione umana intelligente. Anzi, di norma presuppongono una gestione, perché la Natura non è un magnifico luogo di libertà.

Se gli umani tentano di rinunciare alla gestione in un mondo in cui sono onnipresenti, plasmando ogni habitat in cui vivono gli animali, questa loro scelta non è eticamente difendibile e non promuove buone vite animali. Le uniche opzioni che abbiamo davanti, nel mondo così com'è, sono tipi e gradi di gestione. Dobbiamo affrontare questo fatto in maniera diretta, altrimenti non imposteremo un buon dibattito su come si esercita il potere che indubbiamente abbiamo.

Principi di gestione etica: gli animali selvatici e i loro habitat

Per prima cosa, quindi, delineerò alcuni principi generali che ci indichino una via da seguire in un mondo che dominiamo, nel bene e nel male (oggi come oggi, soprattutto nel male).

- *Principio 1. Ogni habitat degli animali selvatici è uno spazio dominato dagli esseri umani*

Gli animali hanno bisogno di buoni habitat per avere una vita fiorente. Ma tutti gli habitat, sulla terra, nel mare e nell'aria, sono controllati dagli esseri umani. Spesso questo «controllo» è diffuso e caotico, e il potere manca di autorità. Questa situazione causa innumerevoli danni agli animali selvatici, dal bracconaggio all'asfissia da inquinamento. Accettare il principio 1 come punto di partenza è l'inizio di un'assunzione di responsabilità e di una vera deliberazione volta a proteggere le capacità animali.

- *Principio 2. La responsabilità causale umana dei cattivi habitat spesso è nascosta, e raramente, o forse mai, può essere esclusa*

È forte la tentazione di pensare che l'essere umano sia responsabile di danni palesi come il bracconaggio, la caccia alla selvaggina e alle balene, e forse anche di danni che, pur essendo meno palesi, sono chiaramente di origine umana (la plastica negli oceani, le perturbazioni sonore causate dai sonar, navi e piattaforme petrolifere)[6], ma non di altri danni che sembrano provenire dalla «Natura», quali siccità, carestie e perdita di spazi per la ricerca di cibo (ad esempio le banchise di ghiaccio su cui gli orsi polari devono navigare negli oceani per trovare il loro sostentamento). Tuttavia è sufficiente una breve riflessione per rendersi conto che questa linea di demarcazione non può essere tracciata in modo chiaro (sempre che si possa tracciarla). L'attività umana è una delle principali cause del cambiamento climatico, che a sua volta contribuisce a determinare il danneggiamento dell'habitat di molte specie, causando siccità, carestie, inondazioni e incendi. L'attività umana inquina l'aria. La popolazione umana invade luoghi precedentemente occupati dagli animali, riducendo il loro spazio e il loro cibo. Mill aveva certamente ragione nel dire che la «Natura» non è mai stata un ambiente favorevole alla vita degli animali. Oggi, tuttavia, i maggiori problemi «naturali» che gli animali si trovano ad affrontare sono di origine umana. Dovremmo procedere come se nulla fosse «puramente naturale», e come se tutti i grandi problemi fossero principalmente nostri. In breve, non dovremmo mai considerarci esenti da colpe.

[6] Si veda il capitolo XII per la discussione.

- *Principio 3. Gestione non equivale a compagnia, e gli animali selvatici non sono animali da compagnia*

Nel mio approccio, ciò che rimane della nozione di «selvaggio» è un avvertimento a non trattare gli animali selvatici come se fossero animali compagni. Non si sono evoluti per essere in simbiosi con gli esseri umani, e la loro forma di vita è solo incidentalmente intrecciata con la nostra. A volte può capitare che tra esseri umani e animali selvatici si instauri un'amicizia (si veda il cap. XI), ma questa possibilità richiede grande umiltà e rispetto per la forma di vita dell'animale selvatico.

Ci saranno linee delicate da tracciare: quando prestare cure mediche a un animale ferito, fino a che punto arretrare. Nel paragrafo seguente ne analizzerò alcune. La pietra di paragone dovrebbe sempre essere il quadro della fioritura ideale di quel determinato tipo di creatura, e di norma dovremmo interferire con quel quadro solo ai margini della cornice, sostenendo gli habitat, eliminando i pericoli e a volte curando le malattie, senza però mai trattare le creature selvatiche – pulcini di uccelli o elefanti orfani che siano – come se fossero i nostri animali domestici. Questo non significa assolutamente abbandonare gli animali a loro stessi, come se non avessimo nessuna responsabilità per la loro situazione. Significa trovare soluzioni rispettose di ciò di cui l'animale ha bisogno per vivere conformemente alla sua forma di vita.

La gestione e le capacità

Ora, come già fatto nel capitolo IX, consideriamo le principali categorie della lista delle capacità, fornendo qualche esempio dei modi in cui l'essere umano può – e spesso, eticamente, deve – proteggere le capacità degli animali. Le specie da considerare sono così tante che potrò solo tracciare un abbozzo di ciò che l'AC raccomanderebbe.

- *Vita, salute e integrità fisica*

In primo luogo, gli esseri umani devono urgentemente *porre fine alle pratiche umane che violano direttamente la vita, la salute e l'integrità fisica degli animali selvatici.* Un caso lampante è rappresentato dal bracconaggio, ed è urgente e necessario costruire una cooperazione globale più efficace per fermare questo commercio criminale, estirpandolo alla radice per mezzo di capillari controlli e vietando la vendita dell'avorio in tutto il mondo. Anche la caccia commerciale alle balene e altre forme di caccia agli animali selvatici a scopo di lucro o di svago dovrebbero essere vietate e sottoposte a controlli efficaci. Quanto alle parti dei corpi animali (trofei di caccia), bisognerebbe proibirne l'esportazione dalla nazione in cui è avvenuto l'omicidio e l'importazione nella nazione del cacciatore. Alcuni paesi hanno iniziato a farlo. Inoltre è importante fermare l'importazione di giovani animali selvatici negli zoo dei paesi ricchi, come nel caso dei diciotto elefanti dello Swaziland – di cui parlerò nel prossimo paragrafo – e in quello delle orche sottratte al loro branco per divertire i visitatori nei parchi acquatici. Queste pratiche non uccidono l'animale, ma ne violano la salute e l'integrità fisica strappandolo dal suo contesto di gruppo e inserendolo in un contesto che non può sostenere né la sua salute fisica né quella mentale.

In secondo luogo, gli esseri umani devono *porre fine alle pratiche che causano per imprudenza la morte e la sofferenza degli animali*, anche se non vi era intenzione di danneggiarli: semplicemente non si è riflettuto abbastanza prima di commettere il danno. L'utilizzo di oggetti di plastica monouso e il loro smaltimento – in ultima analisi – negli oceani ne è un esempio, e oltre a fermare questa modalità di smaltimento dobbiamo anche rimuovere la plastica già presente, dato che ha un ciclo di vita pressoché eterno. Un'altra pratica dannosa è l'illuminazione degli edifici urbani, la cui intensità attira migliaia di uccelli migratori provocandone la morte. Ogni anno, nei soli Stati Uniti, in questa maniera muore circa un miliardo di uccelli[7]. Si potrebbe attenuare l'illuminazione nei periodi di picco migratorio senza per questo danneggiare l'attività umana, oppure utilizzare specifici vetri anticollisione per uccelli. Le

[7] Feingold [2019].

città che, come la mia, fanno parte dei corridoi migratori aviari, hanno una pesante responsabilità per queste morti (si vedano le Conclusioni). In questa stessa categoria metterei l'uso dei sonar in mare e dei cannoni ad aria compressa finalizzati alla ricerca di giacimenti petroliferi nei fondali marini, che causano perturbazioni sonore assai dannose per i mammiferi marini (si veda il cap. XII).

Questi primi due provvedimenti possono e devono essere presi subito. Di gran lunga più difficile è il terzo: gli esseri umani devono *proteggere gli habitat degli animali selvatici dai danni dovuti ai cambiamenti climatici e ad altri fattori ambientali che verosimilmente hanno un'origine antropica*. Secondo uno dei principi da me poco sopra enunciati sarebbe una grave leggerezza considerarci esenti da colpe, e una condotta eticamente responsabile ci invita a presumere che siccità, carestie, inondazioni, riduzione dei ghiacciai e tante altre condizioni ambientali che minacciano la vita degli animali selvatici abbiano in ultima analisi un'origine umana. In ogni caso occorre essere proattivi, e presumerci responsabili. Ma è molto difficile sapere esattamente cosa fare. Fermare il cambiamento climatico richiede una volontà globale che non si è ancora affermata e, anche laddove si affermasse, non invertirebbe i cambiamenti che hanno già avuto luogo. Che dire poi degli animali che in questo momento stanno soffrendo? Per quanto riguarda carestie e siccità, dobbiamo adottare provvedimenti già rivelatisi efficaci sulle popolazioni umane, e che andranno a beneficio sia degli esseri umani che degli animali. I casi più complicati sono quelli in cui il cambiamento climatico minaccia di rendere insostenibile una forma di vita in futuro. Non possiamo sostituire le banchise su cui gli orsi polari erano soliti camminare per trovare il cibo. Dobbiamo quindi concentrare i nostri sforzi sulla prevenzione di ulteriori perdite.

Il quarto provvedimento discende naturalmente dai primi tre: dobbiamo *limitare il nostro uso delle scarse risorse degli habitat* per lasciare spazio agli animali. Questi conflitti, di cui ho già discusso al capitolo VIII, implicano chiaramente la limitazione della crescita della popolazione umana e la protezione di ampi spazi, in modo tale che non siano occupati da abitazioni umane.

Quinto provvedimento: ritengo che dobbiamo *usare le nostre conoscenze – in modo saggio e deliberato – per proteggere la vita degli animali selvatici*. Nelle grandi riserve di animali selvatici si proteggono gli animali debellando tramite irrorazione le mosche tse-tse e altre minacce mortali. È qui che l'attività umana supera il confine tra riparazione dei danni umani e protezione proattiva. Ma sembra impensabile non superare questo confine, dal momento che presumibilmente l'essere umano gestisce queste riserve naturali per il bene degli animali che vi si trovano e non solo per i turisti e il denaro che questi portano. E le *cure veterinarie*? In questo caso, se gli interventi sono troppo frequenti e destabilizzanti, corriamo il grave rischio di sconvolgere la forma di vita dell'animale. Tuttavia, data la nostra onnipresenza vicino agli animali selvatici, l'intervento medico viene sempre più visto come un imperativo morale che può essere soddisfatto con rispetto e comprensione. Nelle aree abitate dagli esseri umani, le autorità locali consigliano agli abitanti cosa fare – e cosa non fare – se trovano un uccellino, un coniglio o un cervo apparentemente abbandonati[8]. In questo modo si salvano molte vite animali senza trasformare l'animale selvatico in un animale domestico: gli si forniscono cure d'emergenza e lo si restituisce alla sua famiglia. In uno zoo dignitoso gli animali vengono abitualmente sottoposti a interventi di chirurgia veterinaria per problemi potenzialmente letali. Un esempio recente è l'ardita sostituzione dell'anca eseguita su una tigre al Brookfield Zoo di Chicago[9]. Questo tipo di intervento mirante alla conservazione delle capacità andrebbe tentato anche in quei grandi zoo non recintati che sono le riserve naturali? Si tratta di un campo specialistico della medicina veterinaria in continua evoluzione, i cui esperti verranno addestrati per conoscere a fondo gli habitat e le forme di vita degli animali. Col passare del tempo essi dovranno prendere molte decisioni difficili in questo ambito[10]. Sembra intollerabile che una tigre possa tornare a camminare

[8] Si veda, ad esempio, Renkl [2021]. Un buon esempio di organizzazione che nella mia città fornisce questo tipo di consigli è la Flint Creek Wildlife Rehabilitation, all'indirizzo https://flintcreekwildlife.org/.

[9] Chicago Zoological Society [2021], https://www.czs.org/Chicago-Zoological-Society/About/Press-room/2021-Press-Releases/Update-on-Amur-Tiger's-Second-Surgery-at-Brookfield.

[10] Si veda *Veterinarians in Wildlife and Ecosystem Health*, in National Research Council [2013, cap. VII].

perché si trova in uno zoo di Chicago, mentre una tigre in una grande riserva faunistica in Asia non riceva le stesse cure solo perché la riserva è più grande dello zoo! (E quale altra differenza rilevante c'è, se non che la riserva è un habitat migliore?)

Ci sono vari interrogativi complessi che gli esperti dovranno analizzare col passare del tempo e con l'aumentare della compenetrazione tra vite umane e vite animali. L'approccio delle capacità offre una buona guida, gli approcci utilitaristici invece no: l'obiettivo dovrebbe essere sempre quello di proteggere l'animale nella sua capacità di vivere una forma di vita pienamente conforme alla sua specie (o di discostarsi dalla norma della specie, se sceglie di farlo). Rimarranno dei conflitti tra il bene di una specie e quello di altre; la predazione ne è l'esempio principale. Ma di norma le misure che proteggono gli habitat animali a livello generale sono buone per tutti gli animali di quegli habitat.

- *Sensi, immaginazione, pensiero; emozioni; ragione pratica; appartenenza; altre specie; gioco; controllo sul proprio ambiente*

Le restanti capacità della lista se la cavano da sole una volta che la vita, la salute e l'integrità fisica sono protette. (Tralascio anche qui di affrontare il tema della predazione, ma solo per ritornarci più avanti.) Se l'habitat di un animale è immune da gravi intrusioni e pericoli, se offre spazio sufficiente per un sano movimento, per l'attività di gruppo e per un'alimentazione di qualità, allora la vita degli animali non sarà (come nei cattivi zoo) anestetizzata dalla monotonia, soffocata dalla paura o priva di opportunità di autodeterminazione, compresi l'interazione e il gioco, sia con un gruppo di specie che in buone relazioni con altre specie.

Gli zoo sono eticamente ammissibili?

Una cosa utile che l'idea di «selvaggio» ha fatto per noi è aver messo in dubbio la liceità etica degli zoo e dei parchi acquatici. Per contro sosterrò che, come al solito, l'idea di «selvaggio» ci fornisce una guida grossolana e imprecisa.

«Zoo», in questa discussione, è un termine relativo. Significa uno spazio in cui vivono gli animali che è *a)* molto più piccolo e *b)* considerevolmente più confinato rispetto alle grandi riserve faunistiche, le quali sono, per la maggior parte, ciò che rimane dell'idea di «selvaggio» sulla terraferma. Ovviamente esistono animali selvatici anche al di fuori di queste zone protette, ma sempre più spesso vivono in modo non selvatico, a contatto con gli esseri umani e le abitazioni umane. Occorre tener presente che anche le grandi riserve faunistiche sono in qualche modo delimitate: i guardiani seguono tutti gli spostamenti di quasi tutti gli animali e sono in grado di trasferirli altrove se necessario (per motivi ambientali o di salute). Anche gli zoo nutrono e curano gli animali che ospitano, benché spesso in modo inadeguato, e i guardiani delle riserve faunistiche lo fanno solo ai margini, affrontando casi estremi di carestia e siccità. Ma c'è un *continuum*. La colonia di scimmie antropomorfe – oltreché struttura di ricerca – di Arnhem (si veda il cap. XI) non è molto circoscritta: l'intera isola è abitata dalle scimmie. Quindi, alla luce dei parametri qui forniti, va considerata uno zoo, anche se si avvicina alle caratteristiche di una grande riserva e non ammette turisti. Le dimensioni di uno «zoo» sono dettate, di solito, dalla sua clientela turistica: man mano che le dimensioni dell'area aumentano è necessario adottare disposizioni più complesse per consentire alle persone di vedere gli animali (a San Diego, per esempio, principalmente da un tram da cui si dominano gli animali). Così lo zoo tende a diventare una grande riserva faunistica; anche queste riserve hanno una clientela turistica (fondamentale per l'economia delle nazioni che le gestiscono), e anch'esse si organizzano per far muovere le persone, normalmente in jeep, così che possano vedere gli animali.

Il tipico zoo di cinquant'anni fa spesso era un luogo di tortura per gli animali, poco meglio di un circo. Gli animali erano tenuti in recinti angusti e anonimi, senza la flora tipica del loro habitat. Ad esempio, si vedeva un singolo elefante stare in piedi sul cemento (con effetti deleteri per la sua salute) dentro un recinto spoglio senza alberi né erba. Gli animali degli zoo venivano nutriti con cibo inappropriato, e peggio ancora il pubblico veniva incoraggiato a dar loro da mangiare e a toccarli. Di solito non avevano pressoché alcuna vita sociale con i membri della loro stessa specie. Talvolta venivano radunati

ricorrendo a forme di crudeltà fisica anziché con il rinforzo positivo. Nei parchi acquatici, soprattutto, venivano costretti a eseguire numeri che piacciono agli umani ma che non fanno parte del normale repertorio di quelle creature. La somiglianza tra zoo e circo è notevole, poiché gli zoo sono stati concepiti come un luogo di intrattenimento rivolto a un pubblico umano, non per offrire benessere agli animali (anche in questo caso non dobbiamo però avere una visione idealizzata delle grandi riserve faunistiche che, in maniera analoga, vengono gestite come un'industria turistica).

Alcuni progressi sono stati fatti, ma sono molto disomogenei, in parte perché gli zoo vengono regolamentati in modo disomogeneo (gli zoo non profit sono soggetti a regolamentazioni più severe rispetto a quelli a scopo di lucro, ad esempio). Alcuni paesi regolamentano molto, altri molto poco o per nulla. L'India, ad esempio, ha conferito diritti costituzionali agli animali da circo (si veda il cap. XII), ma nella maggior parte dei paesi gli animali non hanno alcun diritto legale. E tanto negli zoo a scopo di lucro quanto in quelli non profit (che dipendono dai finanziamenti dei donatori) c'è sempre il pericolo dello sfruttamento e dell'abuso, in particolare su quegli animali come gli elefanti che attirano il pubblico. La circolazione di denaro non significa di per sé che gli zoo siano cattivi. Le università, le organizzazioni culturali e molti altri enti devono raccogliere fondi da donatori, da assemblee legislative o dal pubblico. Se perseguono la loro missione con integrità, questo è un bene piuttosto che un male. La domanda che dobbiamo porci, quindi, è se esistono dei casi in cui si può dire che gli zoo perseguano con integrità una *mission* rispettosa nei confronti degli animali.

I circhi stanno rapidamente abbandonando lo sfruttamento di grandi mammiferi quali leoni ed elefanti, per passare a uno spettacolo acrobatico completamente umano o che coinvolge solo esseri umani e animali simbiotici come i cavalli. Perché non dovrebbe essere questo il futuro giusto anche per gli zoo, anche se nel concreto ciò significa che gli zoo in quanto tali cesseranno di esistere e sopravviveranno solo come strutture di ricerca inaccessibili ai turisti? In altre parole, cosa si può dire a favore degli zoo, dal punto di vista di chi mira alla fioritura degli animali?

La differenza di grado tra zoo e grandi riserve è molto importante dal punto di vista delle capacità: gli ampi spazi del Kenya e del Botswana fanno sì che gli animali non debbano essere trattenuti, e che possano – anche se a fronte di un'attenta gestione dell'habitat – condurre una vita più o meno normale e coltivare le loro normali relazioni sociali. Questo è un buon obiettivo: se abbiamo a che fare con uno spazio più piccolo, è a tale obiettivo che dobbiamo mirare.

Un punto spesso sollevato in difesa degli zoo è che educano il pubblico, soprattutto i bambini. Se i bambini crescono senza animali selvatici, non si prenderanno cura di loro e non sosterranno politiche volte a migliorare il loro benessere. L'ecoturismo offre opportunità meravigliose, ma limitate perlopiù alle persone benestanti. Questo è un punto importante, ma l'obiettivo educativo non può essere soddisfatto da zoo che offrono agli animali una vita miserabile, generalmente solitaria. Se si vuole che i bambini imparino, allora devono imparare per davvero, vedendo la forma di vita tipica dell'animale in un habitat che sia anch'esso ragionevolmente tipico. Qui gli approcci utilitaristici forniscono una cattiva guida, in quanto suggeriscono che la cosa più importante sia l'assenza di dolore. L'AC richiede molto di più: vita sociale e libertà di movimento in uno spazio tipico del gruppo.

Il nostro mondo mette a disposizione tante nuove risorse didattiche – documentari di ogni tipo – che non comportano la distorsione della vita quotidiana degli animali, non più di quanto sia già stata distorta dall'onnipresenza e dal controllo degli esseri umani. Sono disponibili splendidi documentari per stimolare la meraviglia degli spettatori giovani e meno giovani. Gli eccellenti *Blackfish* e *Sonic Sea* denunciano i danni arrecati ai mammiferi marini quando li si strappa dal loro habitat o si inquina quest'ultimo con rumori e rifiuti dannosi. *Caccia all'avorio* istruisce gli spettatori in modo sobrio mostrando come gli elefanti vengano uccisi dalla cospirazione criminale internazionale del bracconaggio e della vendita dell'avorio. Alcuni documentari di questo tipo mi sembrano di qualità inferiore: ad esempio il premio Oscar *Il mio amico in fondo al mare*, che pur avendo molti momenti belli e capaci di ispirare meraviglia si concentra troppo su ciò che una relazione idealizzata con un polpo (femmina) offre all'essere umano protagonista del film. D'altronde, guardandolo, gli spettatori

non possono fare a meno di imparare e di interrogarsi. In breve: non abbiamo bisogno degli zoo per educarci, date la portata e la qualità di queste nuove risorse. Col passare del tempo verranno messe a punto nuove risorse: esperienze di realtà virtuale, video interattivi e così via.

Gli zoo sono anche teatro, però, di preziose ricerche scientifiche che migliorano la nostra conoscenza delle capacità animali e promuovono la salute animale. Alcune di queste ricerche sono molto difficili da svolgere in uno spazio aperto (ovviamente il livello di difficoltà varia molto da specie a specie). Le ricerche condotte in ambienti delimitati hanno ampliato notevolmente le nostre conoscenze sull'intelligenza e sulle emozioni dei primati. Hanno dimostrato la versatilità e l'intelligenza di molti uccelli. Hanno dimostrato che le femmine di elefante asiatico sanno riconoscersi allo specchio (nonostante siano state condotte molte ricerche sugli elefanti «in natura», questo particolare tipo di esperimento risultava difficile da eseguire, perché le mandrie pascolano per centinaia di chilometri). Le ricerche in materia di cognizione animale portano grandi benefici agli animali in quanto migliorano la nostra comprensione della loro reale forma di vita e conferiscono loro un rinnovato rispetto che favorisce un trattamento migliore. Non è possibile adottare nella giusta maniera l'approccio delle capacità senza imparare molte cose sulle capacità e sulle forme di vita animali. Inoltre, alcune devastanti malattie degli animali sono state curate o controllate proprio grazie alle ricerche condotte negli zoo: è il caso delle infezioni da herpes, spesso letali per i piccoli di elefante. La maggior parte degli zoo non svolge ricerche significative, alcuni altri invece sì.

Si tratta di obiettivi davvero preziosi, il cui perseguimento in alcuni casi potrebbe richiedere un certo grado di controllo dello spazio. Non richiedono, però, un confinamento nocivo per la salute, emotivamente estraniante o povero di stimoli sensoriali. Come rileva Frans de Waal, compiendo ricerche su animali che non vivono nelle loro normali condizioni sociali e fisiche rischiamo di ottenere risultati fuorvianti[11]. De Waal sottolinea che non c'è alcun motivo per cui la ricerca sui primati debba isolare un animale dalla sua comunità sociale.

[11] Beauchamp e DeGrazia [2020].

Gli zoo, infine, possono proteggere gli animali da una serie di minacce. Quando una specie è a rischio di estinzione, la riproduzione controllata in uno zoo può essere un'ancora di salvezza almeno temporanea. E in spazi più ampi, quando non è possibile controllare il bracconaggio, gli zoo possono proteggere gli animali più vulnerabili.

Questi elementi giustificano la sussistenza degli zoo, intesi come spazi relativamente piccoli e delimitati, attentamente monitorati e controllati dagli esseri umani, ovvero, in una certa misura, più di quanto avverrebbe in una grande riserva faunistica in Africa. Ma per quali animali valgono queste argomentazioni?

La questione normativa essenziale – come ho argomentato sopra – riguarda il modo in cui possiamo sostenere le capacità che gli animali hanno di condurre un tipo di vita caratteristico della loro specie. Da questa prospettiva, i fattori rilevanti saranno la quantità e il tipo di spazio, la flora e altri aspetti di quello che potremmo definire un «ambiente facilitante», prendendo in prestito l'espressione dallo psicoanalista Donald Winnicott, il quale spiega come gli esseri umani si sviluppino bene nell'infanzia solo se ricevono un sostegno molteplice dagli altri esseri umani e dall'ambiente circostante. Vi rientrano la possibilità di avere interazioni sociali, la presenza di stimoli sensoriali, la pratica di una dieta adeguata e caratteristica, l'assenza di stress emotivo paralizzante, la possibilità di giocare e svilupparsi. Si noti che spesso queste capacità sono fortemente compromesse nella natura selvaggia che, come abbiamo detto, è troppo spesso un luogo segnato da fame, malattie, paura e tortura. Sarebbe grottesco sostenere che, poiché la natura selvaggia include carestie, siccità e bracconieri, allora un buono spazio ben delimitato debba introdurre queste cose. Sarebbe altrettanto grottesco – credo – sostenere che, poiché gli animali di piccola taglia sono cibo per gli animali più grandi «in natura», un buono spazio delimitato debba predisporre questo tipo di predazione (tratterò questo punto in modo più approfondito nel prossimo paragrafo). Ciò a cui dovremmo mirare sono spazi che siano davvero «ambienti facilitanti» per l'esercizio delle capacità animali. Spesso le riserve più grandi sono ambienti di questo tipo, ma in maniera precaria, per via del pericolo del bracconaggio. Nei casi in cui un animale può svolgere l'intera gamma delle sue attività caratteristiche – comprese

quelle sociali – in uno «zoo», allora questo tipo di sistemazione potrebbe essere vantaggioso per l'animale.

Per fortuna, però, non abbiamo bisogno di argomentare contro gli idealisti e a favore degli ambienti gestiti. Ribadisco: una grande riserva naturale africana si differenzia dallo zoo di San Diego per grado di libertà, non per tipologia di confinamento. Entrambi sono spazi fortemente gestiti, ma entrambi sono anche spazi adatti agli spettatori. (I recinti del Kirghizistan che ho descritto sono spazi insoliti, ma saggiamente scelti, non spettatoriali, ma anch'essi sono fortemente gestiti.) Se pensiamo che il confinamento sia di per sé moralmente inaccettabile, allora dobbiamo rigettare il mondo moderno nella sua interezza, perché tutti gli spazi in cui vivono gli animali sono spazi delimitati e gestiti, benché a volte il confine sfugga alla nostra percezione perché si tratta di aree molto grandi.

Utilizzando questa intuizione come guida, arrivo alla conclusione generale che uno spazio delimitato più piccolo è giustificato se e solo se gli animali al suo interno hanno accesso alla loro forma di vita caratteristica dal punto di vista spaziale, sensoriale, nutrizionale, sociale ed emotivo. Se gli zoo sono gestiti in modo intelligente, questo obiettivo può essere raggiunto per molti animali, comprese le scimmie e forse anche le grandi scimmie antropomorfe e alcuni tipi di uccelli. Quanto all'area marina, la maggior parte dei pesci può essere inserita in un parco acquatico se le vasche sono sufficientemente grandi. E praticamente tutti i piccoli mammiferi, oltreché la maggior parte dei rettili e degli anfibi, possono stare bene in uno spazio delimitato se è del giusto tipo.

Ora che abbiamo ristretto il campo possiamo occuparci dei casi più difficili. Gli elefanti, in considerazione della loro necessità di muoversi su ampi tratti di terreno e del loro immenso bisogno di cibo (comprendente di norma la corteccia che strappano dagli alberi) – e data la loro natura sociale, con i piccoli che vengono allevati da almeno quattro femmine, mentre i maschi maturi se ne vanno per conto loro e si ricongiungono al gruppo solo al momento della riproduzione – sono praticamente impossibili da tenere in modo etico, persino nei migliori zoo, come quello di San Diego, che sapendo quanto sia necessario lo spazio per questi animali limita le visite degli spettatori a lontane visioni aeree. Le mandrie selvatiche possono vagare per oltre 80 chilometri in un solo giorno. Quindi gli elefanti hanno bisogno di molto più spazio persino di quello che può permettersi un grande zoo, e mediamente in isolamento non godono di buona salute o di buoni livelli riproduttivi: c'è un'allarmante frequenza di elefanti nati morti e di complicanze riproduttive[12]. Inoltre, la maggior parte degli zoo è ben lontana dal modello di quello di San Diego. Dall'inizio degli anni Novanta più di venti zoo statunitensi hanno interrotto le esibizioni di elefanti per motivi etici o hanno elaborato un piano per farlo. Nel 2011 la Association of Zoos and Aquariums ha annunciato l'applicazione di severe linee guida riguardo all'ampiezza della superficie e ad altre condizioni; ma nemmeno queste sono sufficienti. Secondo quanto dichiarato dal direttore dello zoo di Detroit, dove dal 2004 si è smesso di esporre elefanti:

> Ci siamo resi conto che, per quanto ci sforzassimo, realisticamente nulla di ciò che potevamo fare avrebbe dato loro l'opportunità di prosperare [allude qui alle lacune dell'ambiente sia fisico che sociale]. I compromessi per gli elefanti erano tali e tanti che, per quanto li amassimo e volessimo stare vicino a loro e vederli, ci siamo detti che era fondamentalmente sbagliato farlo[13].

Purtroppo, però, molti zoo non sono così sensibili dal punto di vista etico. Sanno che gli elefanti sono una grande attrazione per il pubblico. Sia nel caso degli zoo a scopo di lucro (che hanno bisogno di introiti diretti), sia in quello degli zoo non profit (che hanno bisogno di donatori), gli elefanti muovono un grosso giro d'affari. Questo fatto – unito ai problemi legati all'allevamento degli elefanti negli zoo – ha prodotto piani nefasti per portare gli elefanti dall'Africa negli zoo statunitensi: progetti fraudolenti in cui gli elefanti vengono trasferiti, dietro il pretesto di inesistenti carestie e siccità, da un ambiente grande a piccoli zoo inadeguati.

Si pensi alla storia dei diciotto elefanti dello Swaziland, dettagliatamente raccontata da Charles Siebert in *The Swazi 17* sul «New York Times Magazine»[14]. Si trattava di elefanti

[12] Si veda Siebert [2019a; 2019b].

[13] Siebert [2019a, 42].

[14] *Ibidem*, pp. 26-33, 42, 45. L'articolo esamina le proposte alternative e praticabili che sono state fatte per affrontare la questione dello stress ambientale a cui era sottoposta la mandria, e chiarisce anche che un gruppo

che erano stati radunati e spediti negli zoo degli Stati Uniti col pretesto (palesemente falso) che la siccità stava minacciando le popolazioni di rinoceronti ed elefanti, e che l'unico modo per preservare i rinoceronti era o uccidere gli elefanti o trasferirli negli Stati Uniti. Alla fine furono spediti solo diciassette elefanti: il diciottesimo si ritiene sia morto prima del viaggio a causa di una malattia gastrointestinale. L'organizzazione Friends of Animals ottenne un'ingiunzione temporanea da un giudice federale, che fissò un'udienza d'emergenza la sera stessa. A quel punto, però, gli elefanti erano già stati fatti sparire col favore delle tenebre, caricati a bordo di aerei e sedati, così il giudice lasciò partire i voli. Il fatto che gli elefanti fossero stati imbarcati senza avvisare il giudice e gli avvocati non era tecnicamente illegale, poiché non era stata presentata un'ingiunzione di sospensione, ma fu in ogni caso un'operazione subdola. Gli elefanti vennero smistati in diversi zoo, tra cui quelli di Dallas e Wichita. Gli elefanti, lo ripetiamo, rappresentano un grosso guadagno per gli zoo, sia direttamente (nel caso degli zoo a scopo di lucro), sia in termini di donatori e sostegno pubblico (nel caso di quelli non profit). Friends of Animals si sta adoperando affinché questi trasferimenti vengano classificati tra quelli «per fini commerciali», illegali secondo il diritto internazionale.

Dobbiamo essere chiari sul fatto che la natura della maggior parte degli zoo è quella di essere imprese commerciali di un tipo o dell'altro (a scopo di lucro o finanziate da donatori). Anche le grandi riserve faunistiche hanno un lato commerciale, ma almeno in parte il loro ruolo è quello di proteggere gli animali come fine in sé.

Riguardo a tutti gli altri grandi mammiferi – rinoceronti, giraffe, orsi, orsi polari, ghepardi, iene, leoni, tigri e così via – dovremmo chiederci, per ciascuno di essi, cosa sia un «ambiente facilitante», e se tale ambiente possa essere offerto da uno spazio relativamente piccolo e recintato. A favore dell'ammissibilità di uno spazio più piccolo depongono gli speciali rischi e pericoli che l'animale deve affrontare nella più vasta cornice del suo mondo (gli orsi polari per via dello scioglimento dei ghiacciai, i rinoceronti a causa del bracconaggio

conservazionista – GroupElephant – si era offerto di pagare tutte le spese per trasferire gli elefanti in una riserva naturale in Sudafrica.

aggressivo), e il bene che potrebbe essere fatto per gli animali stessi in virtù delle ricerche che non possono essere condotte in natura. Dovremmo sempre esigere un risultato buono – o, come direbbe Winnicott, «abbastanza buono» – per gli animali stessi persino laddove ci siano potenziali benefici anche per i visitatori umani. Dovremmo respingere con forza quelle soluzioni che trattano gli animali degli zoo come fossero di proprietà dei visitatori umani: si veda il caso dell'orso polare Knut che descriverò nel capitolo XI. Ma la preferenza generalizzata per spazi totalmente trascurati è sia irrealistica (non ce ne sono), sia negativa per alcuni animali (non vorrebbero essere braccati, ridotti alla fame ecc.). Dobbiamo però stare attenti alle frodi, ad esempio il falso pretesto della siccità nel caso dei diciotto elefanti dello Swaziland. Credo che la maggior parte dei grandi mammiferi terrestri presenti nella mia lista non possa prosperare negli zoo, anche se è possibile che orsi e scimmie riescano a farlo, se le condizioni sociali e fisiche sono sufficientemente buone (come nel caso della colonia di Arnhem). Per tutte le specie che si sviluppano attraverso l'apprendimento culturale è fondamentale la presenza di un gruppo sociale tipico e sufficientemente ampio. Non basta dire «Ora abbiamo cinque scimpanzé», o frasi simili: questi animali hanno formato un gruppo culturale del genere giusto, con tutti i tipi e i ruoli caratteristici.

Rivolgiamo ora la nostra attenzione a mari e cieli: i mammiferi marini di grandi dimensioni, tra cui le orche e le balene, non possono essere tenuti eticamente nei parchi acquatici. Il documentario *Blackfish*, del 2013, ha mostrato quanto le orche vivano male in cattività, soprattutto quando – come normalmente accade – vengono allontanate dai loro branchi in tenera età, col risultato che non hanno la possibilità di apprendere dalle più anziane i comportamenti appropriati della vita di un'orca. Il caso di Tilikum ha evidenziato la rabbia distruttiva scatenata da questa crudele privazione. Il documentario ha provocato un'ondata di proteste nel pubblico, portando infine SeaWorld a prendere – correttamente – la decisione di non allevare più orche e di non allestire più spettacoli[15]. Più di recente la California ha approvato l'*Orca Welfare and Safety Act* (2016), mirante a eliminare del tutto, per gradi, l'allevamento in cattività delle

[15] Si veda la discussione in Nussbaum Wichert e Nussbaum [2019].

orche e a garantire un trattamento umano di quelle che rimangono in cattività. A norma di legge sono vietati l'allevamento di orche in cattività e l'utilizzo di orche in spettacoli pubblici. Nel 2020 SeaWorld ha iniziato a utilizzare le orche rimaste in cattività in spettacoli educativi, mostrando come si comportano in natura tramite narrazioni dal vivo fondate su dati scientifici, anche se non è ben chiaro – vista l'assenza di un gruppo tipico di grandi dimensioni – come possano esibire un comportamento «naturale»[16]. Le orche sono creature altamente culturali e apprendono la maggior parte dei comportamenti dal loro gruppo in modi molto specifici: ad esempio sono una delle poche specie non umane ad avere la menopausa, e le femmine che smettono di partorire a quarant'anni e vivono fino a ottant'anni svolgono un ruolo chiave nell'istruire i giovani e nell'impartire norme[17]. Senza questa struttura le giovani orche vagano alla deriva come il ragazzo selvaggio dell'Aveyron, che non aveva accesso all'apprendimento culturale umano.

Diverso – e assai complicato – è il caso dei delfini, perché sono così sociali e interattivi che possono in qualche modo prosperare in cattività. Si sa persino che attuano «in natura» i trucchi appresi in cattività e li insegnano ai loro piccoli[18]. Da un lato, sembra spiacevolmente umiliante vedere questi mammiferi dalla straordinaria intelligenza usati per puro divertimento. Dall'altro, la gioia per le prestazioni atletiche è una caratteristica importante della vita di molti animali, e ciò che fa chiaramente parte del benessere dei cani da pastore, dei cani da riporto e dei cavalli da salto non dovrebbe essere considerato inautentico o proibito solo perché la creatura è selvatica e ha imparato il comportamento dall'essere umano. Anzi, probabilmente dovremmo rigettare l'idea che la cooperazione e la reciprocità tra umano e animale siano totalmente inappropriate per una creatura selvatica. Dove va tracciata, quindi, la giusta linea di demarcazione?

Thomas White esplora la questione con l'equilibrio e la sensibilità che lo contraddistinguono[19]. Egli si concentra sulle

[16] Stevens [2020], https://8forty.ca/2020/06/10/even-years-after-blackfish-seaworld-still-has-orcas/.

[17] Si veda Whitehead e Rendell [2015].

[18] *Ibidem*.

[19] White [2007, 198-215].

caratteristiche della vita dei delfini che ha già precedentemente preso in esame nel suo libro *In Defense of Dolphins*: la loro estrema socialità e il loro bisogno di vagare in uno spazio molto ampio con un gruppo numeroso di altri delfini. Anche gli zoo più sensibili che trattano bene i delfini, sostiene White, non forniscono loro abbastanza spazio o un gruppo abbastanza numeroso. D'altro canto li proteggono da molti pericoli. Ma questa, dice White, è un'arma a doppio taglio, perché i delfini, così protetti, perdono la capacità di sopravvivere in natura. Arriva infine alla conclusione che la cattività è eticamente inaccettabile. Si tratta di argomentazioni eccellenti, e sono incline ad appoggiarle. I delfini hanno certamente bisogno di grandi spazi e di un gruppo sociale rappresentativo, ma sono anche altamente adattabili e prosperano in una varietà di ambienti. Una soluzione intermedia potrebbe essere un recinto molto più grande e parzialmente aperto dove i delfini possano entrare e uscire, mescolandosi con gli esseri umani solo nella misura in cui lo desiderano. Il Dolphin Reef di Eilat, in Israele, potrebbe essere un luogo del genere, anche se rimane controverso[20].

Soprattutto, i delfini dovrebbero essere trattati con rispetto, come creature potenti e meravigliose, di grande intelligenza, che hanno le loro idee riguardo a ciò che vorrebbero fare. Questo significa anche rispettare la loro interattività, la loro ingegnosità e il loro senso dell'umorismo, caratteristiche che a volte esercitano nei confronti dell'essere umano e di altre specie, oltreché degli altri delfini.

Gli uccelli sono di molte varietà. Alcuni – pappagalli, gazze e corvi – di norma non coprono grandi estensioni di terreno. Altri invece sì, e sembrano eccessivamente confinati quando vengono messi in una voliera. Alcuni sono molto socievoli; altri solitari. Gli appassionati di uccelli amano andare a cercare ogni specie nel suo luogo caratteristico, e dovrebbe essere questa la via preferenziale per vedere gli uccelli, anche se uno spazio curato ma libero come la citata riserva ornitologica neozelandese, con la sua altissima recinzione e il tetto aperto, è altrettanto appropriato. Quando conosceremo meglio le diverse specie di uccelli, saremo in grado di formulare raccomandazioni specie-specifiche.

[20] Berger [2020], https://www.buckettripper.com/snorkeling-and-diving-with-dolphins-in-eilat-israel/.

Sono tutte questioni difficili, e i buoni zoo le affrontano quotidianamente. La rivoluzione di pensiero oggi esemplificata dagli zoo virtuosi va richiesta a tutti gli zoo attraverso una migliore regolamentazione, e tutti noi dobbiamo continuare a porci le domande più difficili, guidati dall'idea del rispetto per le forme di vita.

In sintesi: l'AC ci fornisce una buona guida per riflettere sull'etica degli zoo. La pietra di paragone dovrebbe essere la forma di vita dell'animale: possono gli zoo offrire un'opportunità ragionevole in tal senso? Quando possono, ritengo che gli zoo siano ammissibili, anche se occorre sempre mantenere una certa cautela, dato il ruolo umano dominante (e, spesso, dell'avidità umana) presente in tutti gli zoo. Quando non possono, dobbiamo esercitare la gestione in modo diverso, proteggendo gli animali in grandi riserve e santuari.

Predazione e sofferenza

La natura «selvaggia», come abbiamo detto, è un luogo sia di penuria sia di violenza. Oggi molte persone che hanno a cuore gli animali pensano che dovremmo inibire la violenza umana contro gli animali (bracconaggio, caccia alla selvaggina e alle balene) ma non muovere un dito per evitare di interferire con la violenza della «Natura» (fame, siccità, predazione). È possibile difendere questa diffusa mentalità?

L'approccio sviluppato in questo libro si concentra sulle possibilità di vita delle singole creature: esse devono avere la possibilità di vivere una vita fiorente. Le due cose che contano sono la sofferenza e la possibilità di esercitare varie forme di agire. Dalla prospettiva delle creature vittime della violenza della «Natura», il fatto che sia integralmente «Natura» non è una consolazione. Come scrive Mill, spesso soffrono in modo ancor più orribile: morire di fame è tra le forme di morte più dolorose, così come essere sbranati da un branco di cani selvatici. Una pallottola nel cervello sarebbe sicuramente una morte migliore, anche se quelle sono «naturali» mentre questa è inflitta dall'essere umano.

Né pensiamo nel modo non interventista da me descritto quando siamo consapevoli del nostro controllo e della nostra gestione. Difendendo l'azione umana finalizzata a proteggere gli animali da inondazioni, carestie e siccità non faccio una proposta radicale: sto semplicemente riferendo quali siano il pensiero e le pratiche comuni. Le nazioni che hanno riserve faunistiche, se da un lato inibiscono il bracconaggio, dall'altro inibiscono anche l'influenza dei disastri «naturali», *la maggior parte dei quali ha comunque una causa più o meno latamente umana*. A quanto pare, quindi, quando possiamo, dobbiamo inibirli.

Il caso della predazione sembra essere diverso. I gestori delle grandi riserve faunistiche non solo non inibiscono la predazione, ma spesso la incoraggiano fortemente. Si comportano, dunque, in modo molto diverso dai compagni degli animali addomesticati, che di norma non incoraggiano i loro cani e gatti a banchettare con uccellini o a cacciare volpi, anche se questo comportamento appartiene al repertorio tipico di alcune razze di cani e gatti. Gli umani, cioè, normalmente trattano i loro compagni animali come se fossero dei bambini: incanalano l'aggressività naturale nella direzione di una qualche forma di attività sostitutiva, evitando di frustrare gli istinti ma anche di nuocere agli altri. Così come un bambino viene indirizzato verso gli sport competitivi anziché verso la carneficina umana, analogamente un gatto viene indirizzato verso un tiragraffi piuttosto che verso un uccello. Non si sta forse frustrando la capacità dell'animale di condurre la sua forma di vita caratteristica? Sì e no. Una stessa capacità può essere descritta in vari modi. Potremmo dire che ciò che è tipico dei gatti è la capacità di uccidere uccellini. Potremmo anche dire che ciò che è tipico – e cruciale – è la capacità di esercitare attitudini predatorie ed evitare il dolore della frustrazione. Ciò che è ereditario è una tendenza generale che può essere espressa in svariati modi. In un mondo multispecie – dove tutti dobbiamo inibire alcuni comportamenti per vivere pacificamente insieme – ha senso concentrarsi su quest'ultima, e più generale, descrizione della capacità, a meno che non abbiamo prove schiaccianti che questo approccio non funziona, che i gatti, se non uccidono gli uccelli, sono depressi e infelici. Le prove di cui disponiamo non ci dimostrano questo. Un gatto, proprio come un umano, ha bisogno di dare in qualche misura sfogo alla sua natura predatoria. Ma non c'è motivo per cui questo sfogo debba infliggere orribili sofferenze a una vittima.

Perché non pensiamo in questi termini quando abbiamo a che fare con la predazione «in natura»? Esiste una buona ragione per tale asimmetria. Siamo molto ignoranti, e se cercassimo di interferire con la predazione su larga scala provocheremmo assai verosimilmente un disastro su larga scala. In sostanza non abbiamo idea di come cambierebbe il numero delle specie, di quali carenze si creerebbero, e siamo totalmente impreparati ad affrontare le probabili conseguenze di tali interventi. L'unico modo per proteggere dalla predazione le creature più deboli consiste nel trasformare le riserve faunistiche più grandi in stantii zoo vecchia maniera, con ogni creatura o gruppo nel proprio recinto. Questa sarebbe la direzione sbagliata da seguire. In alternativa, però, non esiste un'idea praticabile di comportamenti sostitutivi paragonabile a quella applicata nella vita dei cani e gatti da compagnia. In uno zoo, di norma, le persone possono tentare di predisporre un surrogato: ad esempio dando a una tigre una palla farcita con la carne di un animale ucciso umanamente affinché possa esercitare le sue capacità predatorie[21]. Ecco cosa dice lo zoo di San Diego riguardo alla dieta dei suoi leopardi:

> Allo zoo di San Diego i nostri leopardi sono generalmente alimentati con una dieta a base di carne commerciale macinata destinata a tutti i carnivori dello zoo, e occasionalmente vengono dati loro un osso di grandi dimensioni, un coniglio scongelato o una carcassa di pecora. Per tenere allenate le loro abilità di caccia, un'équipe di specialisti della fauna selvatica offre occasionalmente ai gatti una «caccia alle polpette», in cui una parte del loro cibo viene arrotolata in palline e nascosta nel loro habitat[22].

Ma ciò equivale a dirottare la tortura dalla caccia a un allevamento industriale che i visitatori non vedono. Questo non è un miglioramento. C'è un però: la carne coltivata prodotta in laboratorio o persino quella di origine vegetale sarebbe di gran lunga superiore. Persino la carne di un animale ucciso in modo umano sarebbe superiore, poiché la morte per predazione solitamente è molto dolorosa. Senza recinti separati, tuttavia, tali sostituzioni non sarebbero possibili.

[21] Questo esempio veniva fornito dal Bronx Zoo, di cui però non riesco più a trovare la fonte online.

[22] Si veda in generale https://animals.sandiegozoo.org/animals/leopard.

Il filosofo Jeff McMahan, in un editoriale, ha speculativamente proposto l'ingegnerizzazione della predazione al di fuori dell'esistenza[23]. Quest'idea risolverebbe il problema dei recinti separati, con l'avvertenza, però, che non mostra alcun rispetto per la maggior parte di questi animali, i quali non andrebbero biasimati per le loro tendenze. (Non si sono evoluti per essere educabili come i cani e i gatti e, sebbene molti di loro mostrino un apprendimento sociale, questo proviene da una comunità di specie predatrici.) E l'eliminazione creerebbe senza dubbio il caos di una sovrappopolazione che non siamo preparati ad affrontare.

Al limite sono queste, quindi, le buone ragioni per cui bisogna muoversi con molta cautela contro la predazione. D'altra parte, le sofferenze delle creature vulnerabili e le loro morti premature contano molto e sembrano richiedere una qualche azione intelligente. Semplicemente non rientra nella forma di vita di queste creature il fatto di essere mangiate da predatori. La loro forma di vita è la loro, e cercano di viverla indisturbate, proprio come facciamo noi, sebbene a volte anche noi siamo preda di aggressori. Queste specie non sarebbero sopravvissute se non fossero state così brave a fuggire. Dire che è il destino delle antilopi quello di essere dilaniate dai predatori è come dire che il destino delle donne è quello di essere violentate. Entrambi i concetti sono mostruosamente sbagliati e sminuiscono la sofferenza delle vittime. È un fatto spiacevole che nella «natura selvaggia» il desiderio di vita pacifica degli animali cozzi così spesso contro la frustrazione e il dolore. La situazione assomiglia a uno dei dilemmi tragici di cui abbiamo parlato nel capitolo VIII, se non fosse che il mondo non offre facilmente una soluzione hegeliana.

Ci sono anche delle ragioni crudeli per non muoversi contro la predazione. L'idea romantica di «selvaggio» è, in parte, brama di violenza. La «Tigre» di Blake e il «Vento di ponente» di Shelley sono emblemi di ciò che alcuni esseri umani sentono di aver perso diventando ipercivilizzati. La nostalgia per un'aggressività (che si suppone) perduta è alla base del fascino che molte persone provano per i grandi animali

[23] McMahan [2010]. Data la brevità e la natura speculativa di questo articolo, non mi sembra corretto attribuire a McMahan una teoria filosofica sull'argomento.

predatori e per lo spettacolo della predazione stessa. Chi gestisce una riserva faunistica sa che la predazione è una sicura attrazione turistica. Tempo fa, durante una visita a una bella riserva in Botswana, ho scoperto che uno degli spettacoli più apprezzati era quello di una rara specie di cane selvatico che, in branco, balzava su un'antilope e la dilaniava ancor prima che fosse morta. Dopo essere partiti alle 4 del mattino dal loro accampamento di tende, i ricchi turisti che viaggiavano con me in jeep guardarono con occhi avidi le diverse fasi della caccia, dalla straziante scena della morte all'obbligatoria divisione del bottino, per arrivare alla scena finale con gli avvoltoi che ripulivano la carcassa; solo uno o due reagirono con orrore e disappunto. Le persone hanno tendenze sadiche e sgradevoli, e creano occasioni di intrattenimento per soddisfarle. Se gli antichi romani appagavano la loro sete di sangue attraverso la violenza sugli animali (compresa quella sugli elefanti, fortemente disapprovata da Cicerone e Plinio, i quali peraltro non protestavano contro la tortura degli esseri umani), oggi una rispettabilissima struttura turistica del Botswana come quella da me visitata si arricchisce per mezzo di un sadismo vicario. La riserva faunistica, inoltre, è complessivamente orientata a questo esercizio: i cani selvatici sono altamente minacciati, e non si lascia nulla di intentato per preservarli. Mi professo agnostica riguardo all'auspicabilità di proteggere quella specie, ma credo che qui la preoccupazione principale che spinge alla preservazione sia gretta: i profitti derivanti dal sadoturismo.

Ci sono alcuni modesti interventi contro la predazione che dovremmo valutare prima di affrontare il problema più grande. Il primo è non fare soldi con il sadoturismo. Così come è stata resa illegale la caccia alla volpe – un altro sport che tortura gli animali per soddisfare il sadismo umano –, io proporrei di limitare la predazione a spazi privi di esseri umani, che è quanto ha saggiamente fatto il Kirghizistan. Ci sarebbero molte meno carneficine se non venissero inscenate per un pubblico umano. In una grande riserva potrebbe non essere possibile tenere gli esseri umani completamente separati dai predatori, ma non c'è bisogno di portare i turisti a vedere le predazioni, che avvengono perlopiù al crepuscolo e di notte.

In secondo luogo, laddove si verificassero casi di crudeltà tra animali sotto la gestione dell'essere umano, potremmo cautamente escogitare qualche modo per intervenire a favore

dei più deboli: ad esempio proteggendo dalla distruzione il membro più debole o rifiutato di una cucciolata o di un nido, come spesso avviene. La riserva ornitologica della Nuova Zelanda ne è un meraviglioso esempio. Qui viene impedito l'accesso a conigli, ratti, topi e gatti, che hanno comunque cibo in abbondanza, trattandosi di specie molto resilienti. Così, ovviamente, si dirotta la predazione da parte di queste creature su altre piccole creature al di fuori della riserva, quindi la mia approvazione non è assoluta. Ma gli uccelli della Nuova Zelanda sono estremamente vulnerabili, perché non si sono evoluti per sfuggire a questo tipo di predatori: la maggior parte delle specie predatrici, infatti, non è autoctona della Nuova Zelanda. E le persone possono fornire – e offrono – un'alimentazione sostitutiva per gli altri animali che non implichi la predazione. I gatti possono essere nutriti con carne o pesce frutto di uccisioni compiute in modo umano – una soluzione almeno in parte migliore –, oppure – ancora meglio – con carne di origine vegetale o prodotta in laboratorio. Quindi, a conti fatti, credo che la decisione della nazione di proteggere gli uccelli sia difendibile.

Quanto lontano possiamo spingerci in questa direzione? È una domanda che dobbiamo porci continuamente. Una coppia di rari corrieri canori, dopo aver nidificato a Montrose Beach a Chicago, scoprì con sgomento che una puzzola si era mangiata le loro due uova, ormai prossime alla schiusa. Successivamente deposero un altro uovo, e il Park District installò un nuovo e più solido recinto intorno al nido per proteggerlo. Qualcuno oserà opporsi a questa soluzione per la sua «innaturalità»? A fine luglio 2021 sono nati quattro pulcini, due dei quali sono stati allevati con successo fino all'età adulta. Una volta nati, i pulcini non erano più confinati nel recinto, e due, sembra, hanno finito per soccombere alla predazione nel loro periodo di vulnerabilità, prima che imparassero a volare. Si sarebbero dovuti proteggere ancora di più i giovani pulcini? Probabilmente no, perché non avrebbero imparato a diventare dei corrieri canori adulti.

In terzo luogo, esistono tipi di predazione che in base alla mia teoria sono sempre ammissibili. La predazione di insetti non infligge un danno di cui l'AC sia al corrente. E la predazione di ratti e di altri animali molesti può essere avallata secondo

il principio dell'autodifesa. In questo modo si apre per molte creature la possibilità di disporre di fonti alimentari.

In breve, abbiamo bisogno di portare avanti una discussione in maniera seria e continuativa sul problema della predazione e su cosa fare al riguardo, e non dobbiamo smettere di cercare soluzioni hegeliane, quali sono ad esempio i comportamenti sostitutivi degli animali. (I conigli e i gatti del Kirghizistan attuano un comportamento sostitutivo quando trovano cibo senza uccidere gli uccelli.) Dobbiamo soprattutto convincere le persone che la predazione è un problema. Troppe sono eccitate e affascinate dalla predazione, e questo ha avuto un effetto negativo su tutta la nostra cultura. È importante continuare a sottolineare che le antilopi non sono state create per essere cibo, ma per vivere una vita da antilope. Il fatto che spesso non riescano a viverla costituisce un problema, e dato che siamo noi a comandare ovunque, dobbiamo capire quanto possiamo e dobbiamo fare al riguardo.

Animali «liminari»

Alcuni animali che un tempo vivevano lontano dagli esseri umani si sono ora trasferiti in aree abitate dagli esseri umani. Sono diventati membri familiari degli ecosistemi urbani. Ratti, topi, scoiattoli, procioni e uccelli selvatici come piccioni e oche del Canada vivono da lungo tempo accanto a noi. Tra gli abitanti più recenti si annoverano coyote, scimmie, cervi, puma e persino orsi e babbuini. Il problema principale di questi animali è che spesso entrano in competizione con gli esseri umani, e possono diventare aggressivi con gli animali da compagnia e persino con i bambini. Si tratta di una nuova e assai stimolante area di ricerca nel campo dell'etica animale, e dobbiamo saperne di più su questi animali per evitare un approccio difensivo e sterminazionista. Come ho detto nel capitolo VII, ritengo che sia ragionevole applicare il principio di autodifesa nel caso degli animali nocivi. Ma spesso commettiamo l'errore di pensare che una creatura sia un animale nocivo solo perché ci fa paura. I coyote, ad esempio, sono molto timidi, e solitamente non si avvicinano all'essere umano. Sempre più spesso le città cominciano a capirlo, e sono più propense a essere caute e gentili nell'approcciarli. A volte la

colpa è anche nostra: se gli esseri umani danno da mangiare ai coyote, questi si abituano a frequentare le abitazioni umane, e si rischia così che diventino predatori. Sono casi affascinanti, ma che non sollevano particolari questioni teoriche che non siano state sollevate dalle altre, già discusse, situazioni di potenziale conflitto. Si tratta di casi già discussi nella letteratura attuale, facendo ricorso all'approccio delle capacità[24]. Quindi in questa sede li passerò velocemente in rassegna, anche se penso sia importante riconoscere che rappresentano una categoria per certi versi nuova (e in costante crescita).

Popolazioni, e come controllarle

Ciò che spesso accade negli spazi «selvaggi» è lo squilibrio della popolazione. Consideriamo il caso degli alci che vivono in alcune zone del Nord America. Quando diventano troppo numerosi, non hanno abbastanza cibo e soffrono. Per contrastare il fenomeno vengono suggerite due cose: introdurre la caccia e introdurre i lupi come predatori «naturali». L'introduzione dei lupi, ovviamente, non è affatto «naturale»: è solo caccia fatta con altri mezzi, ed è molto più dolorosa per gli alci, almeno se i cacciatori sanno davvero sparare.

Come dobbiamo comportarci in questi casi? In primo luogo è meglio riconoscere subito che si tratta di una questione di scelta e di gestione, non di «Natura». In secondo luogo occorre chiedersi perché esiste il problema. Nel Wyoming i cavalli selvatici sono a corto di cibo perché i rancher mirano per motivi commerciali a monopolizzare tutti i pascoli per il loro bestiame. Quindi è necessario negoziare una linea di condotta, in termini di distribuzione ragionevole dei diritti di proprietà animali e umani. Non dev'essere l'avidità a decidere. Ciò presuppone molte attività di protesta e battaglie legali. Ma persino con una ragionevole linea di condotta si verificheranno problemi di squilibrio della popolazione, come nel caso degli alci. Nel capitolo VIII ho suggerito che il controllo della popolazione umana è essenziale, così come il contenimento dell'avidità umana. Ma seppure con qualche

[24] Per un eccellente esempio di nuova ricerca filosofica su queste questioni si veda Delon [2021].

esitazione in più, ho anche suggerito che così come usiamo abitualmente la contraccezione per gli animali da compagnia, allo stesso modo dovremmo prendere in considerazione, con cautela e gradualità, la possibilità di applicare questa soluzione hegeliana agli squilibri delle popolazioni di animali «allo stato selvatico», finché la specie è numerosa. Ne sappiamo ancora troppo poco, e la ricerca è solo agli inizi. Per quanto riguarda la contraccezione umana, la ricerca di metodi privi di spiacevoli effetti collaterali è ancora in corso. Possiamo aspettarci che la ricerca di una contraccezione animale richieda molti decenni, soprattutto perché bisognerà elaborare un metodo *ad hoc* per ciascuna specie, e l'approccio alla ricerca deve essere più cauto che nel caso degli esseri umani, dove è possibile il consenso informato. Quest'alternativa sembra comunque preferibile alle altre che sono sul tavolo per questo caso specifico (morire di fame, essere cacciati dagli esseri umani, essere sbranati dai lupi). Perlomeno non dovremmo essere dissuasi dall'intraprendere questa strada lasciandoci spaventare dall'accusa di «giocare a fare Dio».

Data la posizione che gli esseri umani occupano nel mondo attuale, il potere è tutto nelle nostre mani. Non possiamo nasconderci dietro questo fatto, e cercare di nascondersi è già di per sé una scelta che ha delle conseguenze. Abbiamo solo la possibilità di scegliere se esercitare la nostra gestione in modo crudele e stupido, o se invece esercitarla in modo intelligente, avendo a cuore la fioritura degli animali.

Ormai possiamo constatare che l'AC offre una buona guida per il nostro trattamento – soggetto a evoluzione – sia degli animali domestici, sia di quelli selvatici. In quest'ultimo caso, i suoi vantaggi rispetto agli approcci utilitaristici sono ancora più evidenti, perché l'AC ci fornisce evidenti ragioni per rifiutare gli zoo, persino quando non infliggono alcun dolore. Tenendo presente l'intera forma di vita dell'animale si elaborano politiche più avvedute, che rispettano la socialità e gli sforzi degli animali.

Capitolo undicesimo

Le capacità dell'amicizia

> Un pomeriggio, guardando dentro la grotta, la trovai, per la prima volta, non nascosta nel buio più totale ma accovacciata a pochi metri da dove mi ero inginocchiato. «Ehilà», dissi a bassa voce, cercando in tutti i modi di non spaventarla. Osavo a malapena respirare. Avrei voluto allungare la mano e toccarla, ma non potevo rischiare. Quando voltò la testa, pensai che sarebbe andata in fondo alla grotta, e invece no, mantenne la sua posizione. A un tratto cominciò a scodinzolare molto lentamente. La coda sbatteva contro la parete della caverna. Con quel movimento delicato tutte le mie difese furono spazzate via all'istante. «Beh, ma allora», dissi a me stesso mentre lei mi appariva improvvisamente sfocata, «sono tuo per sempre!».
>
> George Pitcher, *The Dogs Who Came to Stay*

> Riposando all'ombra di un albero, Alex, Daphne e io contempliamo pigramente il paesaggio, punteggiato qua e là da branchi di zebre e impala. Si alza una brezza che scompiglia i peli sulla testa di Daphne. Giocherello con una pietra dai colori accesi e Alex si china a sbirciare il mio reperto. Poi appoggia la testa contro il tronco e si appisola. Guardo Daphne, dietro a lui, e i nostri occhi si incontrano. Lei fa una smorfia amichevole e si avvicina un po' di più. Anche Daphne inizia a sonnecchiare, e presto mi addormento anch'io, cullata dal suono del suo respiro leggero e dagli uccelli che svolazzano nell'albero sopra di noi. Il mio corpo si rilassa completamente, rassicurato dalla presenza dei miei compagni.
>
> Barbara Smuts, primatologa, descrive un pisolino pomeridiano con i babbuini Alex e Daphne

Può esistere un'amicizia tra gli esseri umani e gli altri animali?[1] La lista delle capacità sottolinea la centralità dell'appartenenza e insiste sul fatto che per proteggere la capacità di avere relazioni basate sulla premura reciproca è necessario

[1] Questo capitolo si basa in parte su Nussbaum Wichert e Nussbaum [2021]. Si vedano anche altri saggi dello stesso simposio: Bendik-Keymer [2021b], Delon [2021] e Linch [2021].

proteggere le istituzioni che alimentano e sostengono questa capacità. Per quel che riguarda gli esseri umani, abbiamo molte soluzioni per proteggere le capacità delle persone di avere forme preziose di amore e amicizia. Le leggi tutelano le famiglie in vari modi e vietano la violenza o l'abuso al loro interno. Le leggi contro le molestie sessuali sul luogo di lavoro sono fondamentali per costruire ambienti in cui possa esistere un'amicizia autentica e non semplicemente il dominio. Anche le leggi sulla salute e sulla sicurezza sul luogo di lavoro svolgono un ruolo importante, e forse soprattutto le leggi che limitano gli orari di lavoro, consentendo così alle persone di avere tempo per la famiglia e gli amici. Le buone scuole favoriscono lo sviluppo, nei bambini, delle capacità di reciprocità e di interazione, dotandoli inoltre di competenze e interessi che rendono le amicizie strutturate e gratificanti. Le leggi che garantiscono le libertà di parola, religione e associazione, nonché la privacy personale, creano spazi all'interno dei quali possono formarsi amicizie. L'obiettivo dell'appartenenza può plasmare leggi e istituzioni in molti altri modi.

Ma che dire degli altri animali? Ho già scritto molto sulle interazioni tra gli animali e sulle strutture sociali che le sorreggono. Ma che dire dell'amicizia tra esseri umani e altri animali? È un ideale valido? È possibile? È possibile per gli animali selvatici o solo per gli animali domestici? E cosa possiamo fare per promuoverla, se è valida e possibile? Questo libro potrebbe limitarsi a prevenire terribili abusi. Ma l'approccio delle capacità riguarda la fioritura della vita. E così come una comunità umana ben nutrita, istruita e dotata di libertà politiche sarebbe vuota e incompleta se non lasciasse spazio all'amicizia e all'amore, lo stesso vale per la grande comunità multispecie che dovremmo promuovere.

In questo capitolo sosterrò che tali amicizie sono possibili e preziose. Ma sosterrò anche che non possiamo conseguirle senza ripensare le relazioni che la maggior parte delle persone ha con gli animali domestici e senza ripensare in maniera ancor più radicale il nostro rapporto con gli animali selvatici, ponendo fine ad alcune delle forme più comuni di dominazione e sfruttamento in cui oggi ci impegniamo, tra cui non solo orrori come la caccia ai trofei, il bracconaggio e la caccia alle balene, ma anche forme più silenziose di dominazione in cui gli animali selvatici vengono trattati come oggetti per il

divertimento umano, anziché come soggetti con una propria vita da vivere.

Questo capitolo, quindi, sarà sia uno studio approfondito di (parte di) una capacità, sia allo stesso tempo l'espressione dello spirito con cui a mio parere dovremmo perseguire tutte le capacità. Ci ricondurrà alle emozioni di impegno che ho discusso nel capitolo I: meraviglia, compassione e sdegno. Ora però possiamo aggiungere l'amicizia e l'amore.

Che cos'è l'amicizia?

È pericoloso modellare un tratto generale sull'esperienza umana di quel tratto. Persino quando approcciamo esseri umani di altri luoghi, spesso sbagliamo a proiettare le nostre usanze sugli altri. Ma quando approcciamo un'altra specie il problema della proiezione si pone sempre. Lo studio della forma di vita della creatura è un prerequisito essenziale per qualsiasi riflessione significativa.

Ad esempio, quando pensiamo alla percezione degli animali dobbiamo pensare a forme di vista, udito e olfatto molto diverse dalle nostre, e anche a quei sensi di cui siamo totalmente sprovvisti, come la percezione attraverso i campi magnetici o l'ecolocalizzazione. Lo stesso vale per l'amicizia: ciò che noi preferiamo non è necessariamente ciò che preferisce un'altra specie. Abbiamo visto che svariate specie vivono con un gruppo ragionevolmente ampio di membri della stessa specie. L'amicizia, per un elefante, sarà l'amicizia nel contesto del gruppo guidato dalle femmine; anche se ogni elefante è un individuo distinto, gli amici non si isolano dal branco più grande, tranne quando i maschi maturi vanno a condurre una vita relativamente solitaria. Per i delfini, in modo analogo, il punto di riferimento essenziale per ogni affiliazione è costituito da un gruppo esteso, e se è possibile l'amicizia con un delfino, essa avverrà in questo contesto.

Cionondimeno, gli ideali dell'amicizia umana possono insegnarci qualcosa, se facciamo attenzione a definire l'amicizia in modo umile e aperto, senza costruire fin dall'inizio un riferimento alle pratiche umane, ma pronti a imparare.

Una *conditio sine qua non* per l'amicizia – sottolineata nelle discussioni sull'argomento fin da Aristotele e Cicerone – è che

gli amici si trattino l'un l'altro come *fini*, non semplicemente come mezzi per guadagnare o divertirsi. È questa la caratteristica dell'approccio kantiano agli esseri umani che Korsgaard e io integriamo nel nostro approccio agli animali; peccato sia evidentemente carente nella maggior parte dei rapporti umani con gli animali.

L'amicizia, inoltre, è dinamica: gli amici sono attivi, e mirano a *beneficiarsi l'un l'altro per il bene altrui*, non per il proprio. Non tutti coloro che arrecano benefici agli altri li trattano come un fine. Ad esempio, per millenni gli uomini hanno trattato le loro mogli come trofei, prendendosi cura di loro, ma principalmente lo hanno fatto per glorificare il proprio status di maschi. Questa strumentalizzazione è onnipresente nelle relazioni umane con gli animali, persino quando vengono accuditi con cura. Le persone possono avere molte attenzioni per i loro animali da compagnia e dare loro cibi e toelettature di lusso, considerandoli solo come giocattolini con cui gingillarsi.

Trattare un'altra persona come un fine implica sempre il *rispetto per la forma di vita di quella persona*. Questo aspetto viene commentato di rado nelle discussioni sull'amicizia umana, in quanto si dà per acquisito che gli esseri umani condividano una forma di vita di base. Invece è importante, perché gli esseri umani hanno valori e progetti di vita differenti, e stringere amicizia con qualcuno a condizione che costui rinunci a tutti i suoi progetti e accetti i tuoi valori e le tue scelte è ben lungi dall'essere una vera amicizia (il fatto che non si sia pensato a questo aspetto ha rovinato molte se non la maggior parte delle relazioni tra uomini e donne nel corso di millenni di storia umana).

Il rispetto per le diverse forme di vita e di attività è fondamentale se si vuole che sussista l'amicizia tra gli esseri umani e gli altri animali. Eppure è assente nella maggior parte delle relazioni umano-animale. Persino nel caso degli animali domestici esiste una distinzione cruciale tra l'organizzare le cose per la comodità dell'essere umano e il rispettare veramente la forma di vita dell'animale.

Questo tipo di rispetto è stato particolarmente carente nelle relazioni che l'essere umano ha instaurato con gli animali selvatici. Persino coloro che hanno intenzioni benevole possono essere privi di vero rispetto. Gli esseri umani

spesso entrano nella natura con il pilota automatico, un po' come lo stereotipo del cattivo turista americano in un paese straniero. Di autentica curiosità per gli abitanti e la loro cultura questo cattivo turista ne ha poca; non studia e non impara, non si sforza nemmeno di parlare la lingua. Parla solo inglese e mangia unicamente cibo americano perché gli è più familiare. Ma rimane a bocca aperta mentre ammira gli straordinari monumenti che queste strane persone hanno creato. Il tipico comportamento del turista americano continua ahimè a essere questo, ed è anche il tipico comportamento messo in atto durante i safari nei confronti degli animali selvatici. La gente ama vedere creature strane e meravigliarsi della «natura rossa di zanne e d'artigli», ma con troppa poca autentica curiosità per la forma di vita dell'animale e senza alcun tentativo di empatizzare con il punto di vista dell'animale. Su un terreno così arido non può attecchire nessuna amicizia.

Naturalmente questo comportamento, per quanto scorretto, è pur sempre migliore di quello che troppo spesso vediamo. Almeno, durante un safari, il turista va ad ammirare quello che c'è in quell'ambiente, ben diversamente da molti dei comportamenti invalsi fra gli esseri umani nei confronti degli animali. Più spesso, in zoo e in parchi a tema che sono poco più che celle di prigione, gli animali selvatici vengono osservati mentre eseguono routine coreografate da esseri umani, e viene loro impedito di vivere lo stile di vita proprio della loro specie praticamente sotto ogni punto di vista. Il rispetto per le forme di vita delle specie richiede molta umiltà e molto apprendimento.

Il rispetto può essere ottenuto, anche se con difficoltà, attraverso l'apprendimento intellettuale, per così dire dall'esterno, comprendendo somiglianze e differenze. Affinché l'amicizia inizi a essere possibile, tuttavia, è necessario qualcosa di più: l'*empatia*, o perlomeno un serio tentativo di empatia; cercare di vedere il mondo dalla prospettiva di quell'animale, capire come un animale di quel tipo tende a comunicare e a compiere scelte, ed entrare in sintonia col modo di vedere proprio dell'animale. Una visione prospettica pienamente accurata non riusciamo mai a raggiungerla nemmeno con gli altri esseri umani, per quanto possano essere vicini, e non dobbiamo aspettarci di riuscire a vedere il mondo dal punto di vista di un animale

non umano. Ma è fondamentale provarci, e a volte possiamo parzialmente riuscirci.

Tutti questi prerequisiti per l'amicizia potrebbero sussistere anche senza l'amicizia stessa: finora esiste solo un rapporto basato sul rispetto. Ma l'amicizia comporta molto di più: attività e piaceri condivisi, gioia per la compagnia reciproca. Di solito, quindi, l'amicizia richiede una prolungata compresenza nel medesimo luogo.

L'amicizia richiede anche fiducia, e la fiducia richiede tempo. Quindi la compresenza deve essere prolungata, non fugace. È interessante notare come tra gli esseri umani l'amore abbia maggiori possibilità di fiorire a distanza e in un breve intervallo di tempo rispetto all'amicizia, con la sua fiducia, il suo impegno per il bene altrui e il suo modello di attività condivise. Oggi come oggi questo requisito sembra escludere la possibilità dell'amicizia tra esseri umani e balene, perché la compresenza prolungata è possibile solo nei confini moralmente inaccettabili di un parco a tema. Anche la maggior parte delle specie di uccelli rappresenta una sfida, per quanto effettivamente esistano delle specie di uccelli che possono essere amiche di un essere umano adeguatamente in sintonia con loro.

Il rispetto per la forma di vita di una specie animale non esclude – e se si tratta dell'amicizia a cui noi qui miriamo non deve escludere – l'*attenzione alla particolarità*. Tra gli esseri umani va da sé che sia così: chi tratta le persone come se fossero intercambiabili tra loro è un candidato improbabile per l'amicizia. Lo stesso vale per l'amicizia tra umani e animali.

Quando un amico umano rispetta la forma di vita di un altro animale, deve capire che le capacità chiave si realizzano in maniera diversa nella specie umana e in quella animale. Ad esempio: quando pensiamo all'amicizia pensiamo tra le altre cose al gioco. Tutti gli animali sono dediti al gioco, ma ciò che conta come gioco richiede attento studio: così il giocare a mordersi dei giovani lupi non sarebbe accettabile in un asilo nido! Qualsiasi possibilità di amicizia deve muovere dall'indagine di queste differenze, su uno sfondo di somiglianza assai generale. E chiaramente emergono delle differenze, nell'ulteriore specificazione della capacità chiave dell'appartenenza. La struttura di una famiglia umana varia a seconda della cultura e dell'epoca; ma a quanto ci consta tutte le famiglie umane sono diversissime dalle famiglie di elefanti, in cui i piccoli vengono

allevati da un gruppo cooperativo di femmine, mentre i maschi, dopo la pubertà, lasciano il gruppo per vagare da soli, tranne che nel periodo dell'accoppiamento.

L'amicizia umana dipende in buona misura dal linguaggio e da altre forme di comunicazione (musica, arte, gestualità). Anche gli animali, nella maggior parte dei casi e delle tipologie, sono comunicatori flessibili e molto abili, e dispongono di molti modi per segnalare l'uno all'altro le loro esperienze, preferenze, paure e desideri. La sfida consiste nel costruire un punto d'incontro tra i sistemi di comunicazione umani e animali. A volte la difficoltà è semplicemente di comprensione, e può essere superata con l'apprendimento. Altre volte, invece, sussistono seri ostacoli fisici: noi esseri umani, ad esempio, non siamo in grado di udire molti dei suoni emessi dalle balene e dagli elefanti, per quanto alcuni apparecchi di registrazione sintonizzati sui suoni a bassa frequenza riescano a rilevare la loro comunicazione e potenzialmente a tradurla in suoni che l'essere umano può sentire.

Una parola sull'amicizia e sull'amore. A volte si usa il termine «amicizia» per indicare una relazione emotivamente più debole dell'amore. Io seguo i greci e i romani, le cui nozioni di *philia* e *amicitia* non hanno questa restrizione. Alcune delle relazioni su cui mi soffermerò sono molto intense dal punto di vista emotivo. Se parlo di amicizia e non di amore è per indicare, in primo luogo, che si tratta di *philia* e non di *eros*: il desiderio sessuale e l'intimità non sono parte integrante della relazione (nel caso delle relazioni interspecie sono assenti); e, in secondo luogo, per chiarire che l'amicizia, al pari della *philia*, implica la reciprocità dei buoni desideri, delle emozioni e delle buone azioni, mentre l'amore – erotico o meno – può essere unilaterale e può esistere persino senza che si incontri mai l'oggetto del proprio amore. Molte persone amano profondamente gli animali senza conoscerne nessuno in modo così intimo da poterci stringere un'amicizia. Chiunque ami le balene – come le amava mia figlia – deve accontentarsi di un amore a distanza, non corrisposto. Io stessa non ho amicizie con gli animali, anche se provo molto amore per loro. Non sono infatti in grado, dati i miei impegni di viaggio, di assumermi la responsabilità di prendermi cura di un cane, e non posso andare a vivere con gli elefanti, benché desideri stringere amicizia con un gruppo di elefanti. In questo senso, quindi, l'amicizia è più esigente dell'amore, anche se può certamente includere l'amore reciproco.

Paradigmi dell'amicizia tra esseri umani e animali: gli animali compagni

Gli animali domestici – laddove non vengano trattati come animali da compagnia, ma al contrario li si metta nelle condizioni di avere la loro dignità e la loro autonomia – possono spesso diventare amici degli esseri umani con cui vivono. Molti lettori avranno instaurato questo genere di amicizia, e molti altri ne saranno a conoscenza grazie a resoconti di vario tipo. Ma sarà utile esaminare un caso paradigmatico di tale amicizia: quella tra il filosofo George Pitcher (1925-2018) e i due cani, Lupa e Remus, con cui lui e il suo compagno, il compositore e professore di musica Ed Cone (1917-2004), hanno vissuto nella loro casa di Princeton, nel New Jersey, dal 1977 al 1988 (quando è morta Lupa) e poi fino al 1991 (l'anno in cui è morto Remus)[2]. Abbiamo già fatto la conoscenza dei due cani nell'Introduzione. La loro storia è narrata con straordinaria dovizia di particolari ed empatia (nonché autoempatia) da Pitcher, il quale, non a caso, è uno dei filosofi contemporanei che ha riaperto il tema delle emozioni, quando si pensava che non fosse un argomento degno di essere studiato. Posso inoltre garantire che la storia è vera, il che costituisce un ulteriore vantaggio. Poiché ero amica di Ed e George, andavo spesso a trovarli a Princeton, mi fermavo a dormire nella loro casa sul campo da golf, e facevo molte passeggiate con George e i cani. Remus era molto socievole con me; Lupa, invece, come ho già raccontato all'inizio del libro, ha sempre avuto paura degli estranei, e in mia presenza era solita accucciarsi sotto il pianoforte a coda.

Per molto tempo Lupa era stata un cane selvatico, e il padre dei suoi cuccioli probabilmente era un altro membro del gruppo di cani selvatici. In passato pare avesse subito dei maltrattamenti. Certi gesti – in particolare l'alzare la mano – le incutevano paura; e se per caso qualcuno usava il telefono del piano di sotto (solo quello, non altri), lei si acquattava per lo spavento. George la trovò tutta tremante, insieme alla sua cucciolata, nella buia intercapedine sotto il capanno degli attrezzi. Lupa, inizialmente intimorita dagli estranei, evitava qualsiasi contatto, e dovettero trascorrere vari giorni prima che

[2] Pitcher [1995].

mangiasse il cibo lasciato all'imboccatura della sua «caverna», e intere settimane prima che si lasciasse convincere ad avventurarsi all'esterno per prendere il cibo. Nel frattempo George continuò a parlarle con tono dolce e rassicurante, cercando di immaginare che cosa avesse sopportato per provare una tale paura, e «percependo [...] un'enorme vulnerabilità in lei»[3]. Come evidenzia nel libro, Pitcher sta allo stesso tempo scoprendo – o riscoprendo – la propria vulnerabilità, avendo eretto un muro tra sé e molte delle sue emozioni dopo un'infanzia difficile. L'episodio citato in esergo segna la prima occasione in cui Lupa risponde positivamente ai suoi tentativi di avvicinamento, e da quel momento in poi lui si dedica a lei completamente. Ed, che inizialmente è contrario ad avere un cane, si lascia convincere prima a tenere Lupa e uno dei suoi cuccioli all'esterno, poi ad accoglierli in casa, trovando nel frattempo una buona sistemazione per gli altri cuccioli. Quando diedero il nome ai due cani (chiamandoli come la lupa che allattò i due fondatori di Roma e uno dei suoi due «figli» umani), questo atto «fu un riconoscimento che essi, almeno per noi, erano come due persone, e persone, per di più, che ora erano sotto la nostra responsabilità. Ci stavamo impegnando in modo serio, come si fa quando si prendono dei voti»[4]. (Pitcher sottolinea che Ed era noto per la sua schietta sincerità e la sua assoluta serietà, caratteristiche che ebbi modo di conoscere personalmente – con un misto di gratitudine e disagio – quando espresse alcuni commenti critici in riferimento ad alcuni miei scritti sulla musica.)

Pitcher afferma che per lui e Ed i cani erano dei figli surrogati (a quell'epoca retriva, due uomini gay come loro non avevano la possibilità né di sposarsi né di adottare un bambino[5]). Sottolinea però che i cani assunsero anche altri ruoli emotivi: Lupa divenne una figura materna, e Remus un intrepido compagno. Era nell'ordine delle possibilità che l'idea del figlio surrogato portasse a un trattamento inappropriato dei cani, un trattamento non rispettoso della loro vita canina;

[3] *Ibidem*, 20.
[4] *Ibidem*, 32.
[5] Pitcher non nomina mai la loro relazione nel libro, in parte perché è stato scritto in un periodo in cui ancora non aveva fatto *coming out*, in parte perché il libro era destinato alle famiglie. Ma nella loro vita di coppia era assente qualsiasi forma di dissimulazione.

molte persone si comportano in questo modo, ad esempio vestendo i cani con abiti per bambini ecc. Non ho visto da parte loro alcun accenno di questo cattivo comportamento. Al contrario, c'era una costante sintonizzazione sui desideri e i modi espressivi tipici dei cani, nonché sulle loro particolarità, sulle differenze tra loro due e rispetto agli altri cani. Il fatto che non avessero bambini permetteva a George e a Ed di non essere distratti da altre responsabilità, ma anzi di poter dedicare tutta la loro attenzione a Lupa e a Remus.

Fin da subito Pitcher è un amico aristotelico che tratta Lupa e Remus come fini e fa loro del bene per il loro bene, non per il suo. È sempre sintonizzato sui desideri di ciascuno di loro, con un alto grado di sensibilità per le particolari modalità di espressione di ciascuno: da un lato l'abitudine di Remus di «sedersi in modo rivelatore» vicino a un oggetto desiderato, dall'altro la diversa modalità di Lupa di esprimere un desiderio «appoggiandoci delicatamente la zampa sul ginocchio e guardandoci negli occhi con aria d'attesa e magari anche con qualche dolce mugolio»[6]. Remus è capace di forti proteste: quando il cane femmina di un amico per il quale George e Ed fanno da dog-sitter osa dormire nella stanza di George, Remus sopporta pazientemente questo sconfinamento. Ma quando lo stesso cane arriva per una seconda visita, Remus si avvicina alla sedia di Pitcher e con grande stupore di quest'ultimo fa la pipì sul tappeto. Malgrado all'inizio Pitcher ne sia infastidito, ben presto capisce che «Remus considerava del tutto legittima la propria lagnanza, e ovviamente aveva ogni diritto di esprimerla. [...] Ero costretto ad ammettere che quel suo modo di lamentarsi era eloquente, audace e originale»[7]. Pitcher capisce anche – lo racconta nel suo libro – che Remus è bravissimo a ingannare e recitare per ottenere ciò che vuole.

E i cani ricambiano. Offrono a George e Ed la loro devozione incondizionata, e mostrano a Pitcher cosa significa esprimere amore. (Pitcher scrive che, nel periodo in cui trovò Lupa, andava tre volte alla settimana da una psichiatra a New York per la sua difficoltà nell'esprimere sentimenti d'amore, e dopo un po' la psichiatra gli disse che i cani gli avevano giovato più di lei.) Allo stesso modo in cui i due uomini si

[6] *Ibidem*, 30-31.
[7] *Ibidem*, 160-161.

sintonizzano sulle comunicazioni dei cani, «così, a loro volta, i cani capivano molte delle nostre parole, delle nostre azioni e persino dei nostri stati d'animo»[8]. Vedendo Pitcher in lacrime mentre guardava alla tv un documentario su un bambino con un difetto cardiaco congenito che muore durante un'operazione salvavita, «entrambi i cani [gli] saltarono addosso, facendo[lo] quasi cadere all'indietro, e, con piagnucolosi mugolii, [gli] leccarono appassionatamente gli occhi e le guance, nel tentativo – pienamente riuscito – di confortar[lo]»[9]. Con ogni probabilità i cani capirono più di quanto la narrazione lasci intendere. Nel libro Pitcher accenna solo brevemente alla sua infanzia, ma so che si sentiva indegno di amore ed escluso da ogni conforto; dovette senza dubbio immedesimarsi nel bambino solo e malato, e fu questo il motivo della sua forte reazione. L'offerta di amore e conforto incondizionato da parte dei cani era esattamente la migliore risposta al senso di indegnità che Pitcher aveva sempre provato.

Ci sono quindi da entrambe le parti empatia e sintonia, ricca comunicazione reciproca e una grande gioia nelle attività condivise. Quanto alla libertà: la maggior parte dei compagni dei cani non dà mai loro la possibilità di andare a vivere allo stato selvatico, e per molti sarebbe un'opzione crudele e rischiosa. Ma poiché Lupa aveva vissuto con successo come cane selvatico, Pitcher riteneva di doverle concedere almeno la possibilità di tornare alla vita selvatica. Un giorno, mentre si trovano sul campo da golf, Lupa, seguendo l'odore di un coniglio, si fionda nel bosco. George e Ed non la inseguono, ma aspettano di vedere cosa sceglierà. Erano quasi rientrati a casa, in preda al pessimismo, ma eccola lì, stremata dall'inseguimento, che li seguiva con passo stanco. «Aveva le labbra tirate indietro rispetto alle mascelle leggermente aperte, tanto che sembrava sorridere. Per la prima volta vidi che era bella. Mi guardò come per dire: "Ragazzi, quanto mi son divertita!", ma quello che capii fu che era nostra, ora e per sempre»[10].

Per molti proprietari di cani quel «nostra/nostro» è asimmetrico: il cane è un oggetto prezioso, ma loro, i proprietari, non si considerano nemmeno lontanamente di proprietà del

[8] *Ibidem*, 161.
[9] *Ibidem*, 162.
[10] *Ibidem*, 46-47.

cane. Nel caso di George e Ed, invece, si può dire che loro appartenevano ai cani tanto quanto i cani appartenevano a loro. Lupa aveva un amore particolare per il suo collare, che evidentemente vedeva come un «simbolo del legame che la univa a noi. [...] Lo indossava, a quanto era dato vedere, con orgoglio e con una sorta di quieta gioia»[11]. Quando dovevano togliergli lo per lavarla, diventava ansiosa e apatica. «Per farle riacquistare fiducia bastava che le rimettessimo il collare»[12]. I due uomini riconoscono un'asimmetria: i cani dipendono totalmente da loro, mentre loro non dipendono totalmente dai cani. Ma comprendono questa asimmetria come un motivo di immensa responsabilità, non di orgoglio.

Una triste asimmetria dell'amicizia tra esseri umani e cani è l'inevitabile differenza di durata della vita. Ed ha vissuto fino a ottantasette anni e George fino a novantatré. Questi cani, accuditi con cura (e con un'assistenza medica di prim'ordine), hanno vissuto fino a diciassette anni nel caso di Remus e fino a un'età simile nel caso di Lupa, di cui non hanno mai conosciuto la data di nascita: vite molto lunghe per questi cani di taglia relativamente grande. Inevitabilmente, quindi, la storia si conclude con l'invecchiamento dei cani e, alla fine, con due morti, nonché con Pitcher che impara qualcosa di più su di sé: come elaborare un lutto.

Molti lettori avranno le loro storie da raccontare, ma questa, così abilmente narrata, ci offre un paradigma di ciò che può essere l'amicizia (e l'amore reciproco) al di là della barriera delle specie.

Paradigmi di amicizia tra animali ed esseri umani: gli animali selvatici

Poiché gli animali selvatici – diversamente dagli animali da compagnia – non condividono una dimora con gli esseri umani, il primo ostacolo all'amicizia è di tipo localizzativo: dove devono incontrarsi le due parti, e su quale terreno? Mettendo per un attimo da parte la difficile questione relativa alla possibile esistenza dell'amicizia tra esseri umani e animali in

[11] *Ibidem*, 53.
[12] *Ibidem*.

cattività, ci troviamo di fronte a casi in cui gli animali selvatici perseguono la propria forma di vita di specie in uno spazio che è in senso lato dominato dagli esseri umani ma che comunque lascia loro tutto l'agio per muoversi e continuare a essere sé stessi, con i loro gruppi di specie. Dunque com'è possibile che abbia inizio un'amicizia? L'amicizia richiede la convivenza, e malgrado talvolta gli esseri umani stringano amicizie online, le relazioni interspecie richiedono la presenza corporea. L'essere umano deve quindi recarsi nel luogo in cui vivono gli animali selvatici in questione, soggiornarvi per un periodo prolungato, riuscire a essere accolto e infine essere, per così dire, invitato a instaurare una relazione, nonostante la sua sia una presenza avvertita come estranea e inizialmente minacciosa. Per alcune specie, ad esempio le balene, non è dato trovare questo spazio condiviso. Nonostante oggi sott'acqua si possano compiere molte ricerche ravvicinate che prima erano impossibili, i vincoli imposti agli esseri umani che si avventurano in questo ambiente precludono la condivisione di attività e piaceri. Forse le cose cambieranno. Le pagine in cui Peter Godfrey-Smith descrive le sue immersioni alla ricerca del polpo – un animale alquanto solitario – mostrano grande entusiasmo e piacere; forse un giorno gli intrepidi scienziati delle balene troveranno il modo di vivere con loro per periodi prolungati. Per molte altre specie, tuttavia, la determinazione, l'esperienza nella ricerca, le sovvenzioni e il profondo amore per la specie animale possono già spingere i ricercatori verso una forma di vita in cui un intero mondo può essere realmente co-creato.

Un esempio paradigmatico è il resoconto dell'etologa Barbara Smuts sulle sue relazioni con i babbuini dell'Africa orientale, con i quali ha vissuto per molti anni[13]. Smuts, come lei stessa racconta, è stata spinta sul sentiero dell'etologia da una profonda curiosità. L'autrice ritiene che questa curiosità nei confronti degli altri animali sia un retaggio evolutivo dei nostri antenati umani che tuttavia di solito viene annullato dalla vita moderna. «Ciascuno di noi ha ereditato la capacità di immedesimarsi nell'essere di un altro, ma il nostro frenetico stile di vita urbano raramente ci incoraggia a farlo»[14]. Smuts si è recata nell'habitat dei babbuini e ha vissuto insieme a loro

[13] Smuts [2001].
[14] *Ibidem*, 295.

senza compagnia umana. Sottolinea che per lunghi periodi non ha visto né parlato con nessun altro essere umano, il che si rivelò molto utile per imparare a «immedesimarsi» nei babbuini[15]. (L'analogia con il turismo torna utile anche qui: imparare a parlare fluentemente il francese è molto più facile con un'immersione totale e senza possibilità di tornare alla propria lingua madre.)

La sua prima sfida è stata convincere i babbuini che lei non rappresentava una minaccia. Essendosi preparata bene a questa sfida, si avvicinò loro gradualmente, con grande e sensibile attenzione alle loro reazioni, «sintonizzandosi» sui sottili segnali di paura che si inviavano l'un l'altro quando lei si muoveva troppo rapidamente o troppo da vicino. All'inizio le madri chiamavano i loro piccoli e li rimproveravano con sguardo ammonitore. Con il trascorrere del tempo, però, e vedendo Smuts rispondere ai loro segnali, il loro comportamento cambiò: se avevano la sensazione che fosse troppo vicina, *le* rivolgevano delle «occhiatacce», passando – osserva l'autrice – dal trattarla come un oggetto al trattarla come un soggetto con cui comunicare. Il processo di acquisizione della loro fiducia – scrive Smuts – «cambiò quasi tutto di me, compreso il modo in cui camminavo e mi sedevo, il modo in cui tenevo il corpo, il modo in cui usavo gli occhi e la voce. Stavo imparando un modo completamente nuovo di stare al mondo: il modo del babbuino»[16]. Ovviamente lei, con il suo corpo umano e il suo modo umano di muoversi, non era un babbuino; ma entrò nel mondo dei babbuini attraverso una vigile reattività ai loro segnali, finché non la accettarono come un essere sociale che potevano trattare come un membro del loro gruppo. Il rispetto dello spazio personale – immensamente importante nel mondo dei babbuini – era essenziale per ottenere quella familiarità e quella fiducia che il gruppo e Smuts sono riusciti infine a co-creare. Smuts ha imparato, ad esempio, a non ignorarli quando si avvicinavano – diversamente da quanto spesso viene insegnato agli scienziati –, ma al contrario a comunicare rispetto alla maniera dei babbuini, stabilendo un breve contatto visivo e grugnendo. Alla fine il branco e lei erano in grado di rilassarsi in compagnia l'uno dell'altra,

[15] *Ibidem.*
[16] *Ibidem.*

come nell'esempio di Alex e Daphne citato in esergo a questo capitolo. Alla fine del periodo di convivenza Smuts notò che la percezione della propria identità era radicalmente mutata, era diventata più corporea e meno intellettuale.

L'amicizia di Smuts è con l'intero branco, non con uno o due individui. Imparò a conoscerli tutti come individui particolari, persino come «individui altamente idiosincratici, distinti l'uno dall'altro come lo siamo noi umani»[17]. Sottolinea che avrebbe potuto stringere relazioni individuali più intime, e che talvolta l'uno o l'altro babbuino la incoraggiavano a farlo: ma gli obiettivi della ricerca rendevano indesiderabile ai suoi occhi la prospettiva di alterare fino a quel punto il comportamento dei babbuini. Pertanto, l'apparente unilateralità dell'amicizia – Smuts stava imparando il modo di vivere dei babbuini, mentre loro la stavano semplicemente includendo nella loro vita quotidiana – fu una sua scelta personale, che avrebbe potuto essere diversa, foriera di maggiore intimità. A volte questa intimità emergeva, seppur brevemente. Smuts cita un episodio in cui, a causa di un brutto raffreddore, le capitò di addormentarsi mentre il gruppo si allontanava; al risveglio trovò al suo fianco Plato («Platone»), un babbuino a cui aveva dato quel nome. Gli chiese dove fossero andati gli altri, e lui cominciò disinvoltamente a camminare a grandi passi con lei al suo fianco. «Avevo la sensazione che fossimo due amici usciti per una passeggiata pomeridiana»[18]. Questa relazione è però motivata dal fatto che Smuts è un buon membro del gruppo. E in un altro caso, quando i babbuini le offrono il loro aiuto, è l'intero gruppo che la assiste: durante un temporale le fanno posto in un riparo che hanno scelto loro stessi.

Una volta diventata amica, è lei che gioca secondo le loro regole, non loro secondo le sue, però loro cambiano, semplicemente nell'atto di includerla. È lei che è entrata nel loro mondo, non loro nel suo, e come una buona ospite in un paese straniero, ha osservato le usanze vigenti. Su questa base la trattano come soggetto e membro del gruppo, e la proteggono quando ne ha bisogno. Conclude Smuts: «Sviluppare relazioni con gli uccelli o con altri animali quando entriamo nel loro

[17] *Ibidem*, 299.
[18] *Ibidem*, 300.

spazio è sorprendentemente facile, se affrontiamo l'esperienza con sensibilità e umiltà»[19].

Un'altra narrazione simile incentrata sull'intimità di gruppo e sull'inclusione finale è quella di Joyce Poole, che in *Ritorno in Africa. La mia vita tra gli elefanti* racconta della sua vita con gli elefanti nel parco nazionale di Amboseli in Kenya[20]. Rispetto a Smuts, Poole è meno consapevole degli aspetti concernenti la costruzione di relazioni legati alla sua ricerca, ma emerge chiaramente come sia riuscita a conquistarsi la fiducia non solo del gruppo matriarcale di femmine adulte che guidano il branco, ma anche degli elefanti maschi – oggetto principale della sua ricerca –, di norma solitari e restii alle relazioni. Poole ha co-creato un mondo con gli elefanti, i quali impararono a rispondere persino ai suoi enunciati squisitamente umani, come quando – ed è una scena che ho immortalato nell'Introduzione – cantava *Amazing Grace* a Virginia, una matriarca, e al suo gruppo femminile. «Era un nostro piccolo rito. [...] Virginia stava in silenzio, apriva e chiudeva gli occhi d'ambra, muovendo la punta della proboscide. Cantavo per cinque, dieci minuti, o per tutto il tempo che volevano ascoltarmi»[21]. (Qui emergono contributi da ambo le parti, con gli elefanti che scoprono un nuovo piacere nel canto umano.)

A differenza di Smuts, Joyce Poole non era lontana dagli esseri umani. Viveva con un gruppo di ricercatori e interagiva con molti kenyoti. Il suo libro chiarisce che creare e mantenere relazioni affettive era molto difficile nel mondo umano di Poole, la quale si imbatté in un sessismo pervasivo e in un traumatizzante episodio di violenza sessuale. Una relazione amorosa e intima con un uomo kenyota venne dolorosamente interrotta perché le relazioni interrazziali non erano tollerate dalla sua comunità di ricercatori bianchi. Poole finì per sentirsi profondamente sola dal lato umano, ma felice e impegnata dal lato degli elefanti, a ricordarci che se gli esseri umani a volte formano amicizie, le rovinano anche con sciagurata frequenza e per colpa di vizi sconosciuti al mondo degli elefanti. Poole era motivata a pensarsi nel mondo mentale degli elefanti,

[19] *Ibidem*, 301.
[20] Si veda Poole [1997].
[21] Polle [1996; trad. it. 1997, 300].

circondata com'era dall'ottusità e dalla crudeltà che era giunta a percepire negli esseri umani.

Alla fine, rendendosi conto che non avrebbe avuto un figlio nel modo consueto – attraverso una relazione d'amore –, Poole se ne andò, ebbe un figlio (probabilmente attraverso l'inseminazione artificiale, anche se è reticente su questo punto) e si immedesimò con ogni evidenza in un elefante:

> Travagliai e diedi alla luce la mia bambina alla maniera di un elefante, circondata e assistita dalle mie compagne. [...] Quando giunse il momento che la mia creatura facesse il suo ingresso nel mondo, lo fece come un elefantino, nel bel mezzo di molta agitazione e ritualità[22].

Per Poole, il sostegno reciproco e la comunità sono due tratti propri degli elefanti, che lei preferisce ai tratti abituali della società umana per come lei la conosce: divisione, sessismo ed egoismo. Dopo due anni di assenza l'etologa tornò dagli elefanti nel parco di Amboseli. Il gruppo circondò la sua auto

> e a proboscide tesa ci assordò con una cacofonia di brontolii, barriti e gridi finché i nostri corpi vibrarono. Si prendevano a spintoni, urinavano e defecavano, e la macchia nera della secrezione di liquido delle ghiandole temporali striava i loro volti[23].

Come Poole ben sa, questa è una cerimonia che gli elefanti normalmente riservano ai membri della famiglia e del gruppo da cui sono stati separati per molto tempo. Una cerimonia che è anche associata alla nascita di un nuovo cucciolo. Poole capì che gli elefanti l'avevano riconosciuta e che stavano festeggiando non solo il suo ritorno, ma anche la bambina che aveva portato con sé, la «mia piccolissima figlia, che porgevo loro tenendola fra le mie braccia»[24].

Le matriarche degli elefanti compativano Poole perché era senza figli? È senz'altro verosimile che abbiano reagito intuitivamente alla profonda depressione e solitudine che lei descrive come lo stato d'animo in cui fu imprigionata per diversi anni. Smuts ci mostra come Safi – il suo compagno

[22] *Ibidem*, 295.
[23] *Ibidem*, 300. Queste secrezioni le hanno sia i maschi che le femmine degli elefanti africani.
[24] *Ibidem*.

cane – abbia percepito intuitivamente in lei uno stato d'animo depresso prima che Smuts stessa fosse pienamente consapevole della sua malattia. Gli elefanti hanno un'intelligenza emotiva almeno pari a quella dei cani, ed è nota a tutti la finezza della loro percezione empatica. Quindi non è assurdo pensare che abbiano percepito in Poole un passaggio dalla depressione alla gioia. Quantomeno, la stavano accogliendo come membro del gruppo e stavano festeggiando una nuova vita. Ma chissà che nel profondo dei loro cuori saggi e comprensivi non abbiano esultato alla sua transizione da donna sola a madre elefantessa realizzata. Non è un caso che l'autrice abbia intitolato il suo libro di memorie *Coming of Age with Elephants*. Gli esseri umani non l'hanno capita e non l'hanno aiutata a «diventare maggiorenne», a «maturare»; hanno ostacolato in molti modi il suo desiderio di fiorire come donna.

Questi appena descritti sono tutti casi di amicizia che però presuppongono lunghi periodi di tempo trascorsi nel mondo degli animali, cosa raramente possibile per la maggior parte di noi. Smuts insiste tuttavia sul fatto che tali relazioni sono tutt'intorno a noi, se solo ci sforziamo di cercarle. Riporta il breve esempio di un topo, anche se la relazione che i due stringono è breve. Cynthia Townley descrive l'amicizia con gli uccelli selvatici[25]. Nessuno di questi casi, tuttavia, per come viene descritto, offre quella prolungata e fiduciosa co-creazione di un mondo condiviso che è evidente nelle esperienze di Smuts e Poole. Smuts mette in risalto questo aspetto giustapponendo la narrazione sui babbuini con il racconto commovente della sua lunga relazione con un compagno cane, Safi. Potendo condividere un'abitazione con gli esseri umani, i cani sono in grado di diventare amici in modo profondo e significativo con coloro che abitano il mondo umano abituale e non viaggiano nelle stazioni di ricerca in Africa. (Safi – conclude Smuts – la conosce meglio di chiunque altro, ed è perfettamente consapevole delle sfumature dei suoi stati d'animo, così come Smuts conosce quelli di Safi.) Per la maggior parte di noi una vita condivisa con gli animali selvatici su questa falsariga non è concretamente possibile, se rispettiamo il loro modo di vivere in gruppo e il loro bisogno di un habitat grande e relativamente privo di esseri umani. Gli scritti di queste ricercatrici ci

[25] Townley [2011].

offrono, tuttavia, un paradigma immaginativo di come potrebbe configurarsi una simile amicizia. Tutti noi possiamo coltivare il tipo di curiosità, empatia e sensibilità verso le forme di vita animali che queste ricercatrici hanno appreso nel loro lavoro. E se l'amicizia ancora ci sfugge, possiamo avere un amore non corrisposto.

Può esserci amicizia con gli animali in cattività?

È giunta l'ora di provare a rispondere a questa difficile domanda. Abbiamo detto che in un certo senso «la natura selvaggia» è completamente dominata dagli esseri umani e in senso più ampio dalla cattività; ma ora dobbiamo riflettere su ciò che di solito si intende per «cattività»: non i grandi parchi di caccia, bensì gli zoo, dove l'umano e gli altri animali si incontrano a distanza ravvicinata. Riguardo al contesto della dominazione c'è sempre spazio per lo scetticismo: ad esempio il potenziale amico umano può essere un dipendente dello zoo, e far quindi parte della dominazione, oppure un semplice visitatore ed essere perciò meno implicato. Vediamo fino a che punto questa preoccupazione può essere risolta.

L'amicizia – abbiamo detto – si basa sul rispetto dei modi di vivere delle specie. Non è quindi compatibile con pratiche che usano violenza su questi modi di vivere. Particolarmente eclatante è la pratica diffusa (discussa nel cap. X) consistente nel portare via dal suo gruppo un giovane elefante o una giovane orca e di sfruttarli in uno zoo o in un parco acquatico per il divertimento degli esseri umani. A volte il pubblico viene ingannevolmente indotto a pagare per assistere a una farsesca esibizione di amicizia, con animali in cattività la cui forma di vita è stata distrutta. *Blackfish*, ad esempio, ha mostrato il modo in cui SeaWorld ha spettacolarizzato le relazioni apparentemente affettuose tra addestratori e orche in cattività allo scopo di convincere gli spettatori a pagare per vedere le acrobazie che le orche venivano penosamente addestrate a compiere. A volte persino gli addestratori sembrano essere stati ingannati: alcuni di quelli intervistati nel documentario amavano ovviamente gli animali con cui lavoravano ed erano genuinamente ignari della violenza che si stava facendo al modo

di divere dei delfini oppure sono stati manipolati e indotti a chiudere un occhio.

Un pericolo onnipresente, sia per gli spettatori che per gli addestratori, sono il narcisismo e la mancanza di autentica curiosità: è facile immaginare che l'animale sia simile a noi, o proiettare sull'animale sentimenti simili a quelli umani, che difficilmente sono gli stessi con cui reagisce l'animale. In questo modo gli esseri umani possono cullarsi nella convinzione di essere partecipanti o spettatori di un'amicizia, anziché i promotori di una crudele violazione delle capacità degli animali. L'empatia, per essere autentica, deve basarsi sulla conoscenza, e gli zoo e i parchi acquatici hanno un forte interesse a mantenere sia gli spettatori che gli addestratori all'oscuro della forma di vita dell'animale nella sua pienezza, così da poter assecondare fantasie di amicizia senza riconoscere quanto sia impoverito e deprivato l'ambiente dello zoo.

Un'insidia correlata è quella consistente nello spingere l'animale a svolgere attività che non gli sono proprie per la sola ragione che esse divertono i visitatori umani o rientrano nelle loro fantasie di amicizia. Anche in questo caso, ciò può avvenire per cinico sfruttamento o in buona fede, per ottusità. Ho già discusso del linguaggio dei segni delle scimmie antropomorfe. Altri trucchi che vengono insegnati agli scimpanzé sono persino peggiori. Fino a poco tempo capitava frequentemente, nei film e in tv, di vedere scimpanzé vestiti con abiti umani che andavano in triciclo o erano avvolti in pannolini come bebè[26]. Queste esibizioni servivano a divertire gli umani alimentando la fantasia che lo scimpanzé fosse simile a un bambino. Questa non è amicizia, ma una parodia dell'amicizia, da parte di esseri umani privi di autentica umiltà e curiosità.

I delfini sono un caso complicato, di cui ho già discusso nel capitolo X. Sono molto curiosi nei confronti degli esseri umani, con cui sono allegramente interattivi. Nella loro esistenza non confinata spesso cercano gli esseri umani e con loro danno vita ad attività cooperative. Hal Whitehead e Luke

[26] Un caso paradigmatico è il film del 1951 *Bonzo la scimmia sapiente*, in cui un professore di psicologia (interpretato da Ronald Reagan) cerca di insegnare a uno scimpanzé la moralità umana, dimostrando la superiorità della cultura sulla natura. Nessuno tra quanti hanno partecipato a questo film sembra aver avuto interesse per la reale vita morale degli scimpanzé nel loro gruppo.

Rendell descrivono il modo in cui un gruppo di delfini costieri ha lavorato in tandem con dei pescatori aiutandoli ad attirare i crostacei nelle loro reti[27]. Queste cooperazioni precorrono quantomeno l'amicizia. Whitehead e Rendell mostrano anche come i delfini che hanno imparato dei trucchi in un parco acquatico e vengono poi liberati in un habitat marino non delimitato portino talvolta con sé quei trucchi e li insegnino ai loro piccoli. Potremmo quindi sostenere che l'insegnare trucchi non sia inappropriato: se lo si fa usando solo il rinforzo positivo, possono – a volte, perlomeno – costituire un momento di interazione cooperativa gioioso e stimolante per questi mammiferi altamente intelligenti. In uno spazio semichiuso ma non delimitato, come Shark Bay in Australia, potrebbero avere inizio delle amicizie del tipo Smuts-Poole.

E gli animali che sembrano trovarsi bene in un habitat più piccolo possono stringere amicizie in cattività? Una storia triste e controversa è quella di Knut (2006-11), l'orso polare orfano dello zoo di Berlino, diventato il beniamino del pubblico, che aveva certamente stretto alcune presunte amicizie con diversi guardiani dello zoo[28]. Il suo è un caso difficile perché Knut era stato rifiutato dalla madre e sarebbe morto se non fosse stato in uno zoo, accudito da guardiani amichevoli come Thomas Dörflein, che chiaramente amava quel piccolo orso, dormiva al suo fianco e lo nutriva con latte artificiale. Le elefantesse matriarche allevano i piccoli in comune, quindi un cucciolo a cui muore la madre non verrebbe abbandonato. Questo non sembra valere per gli orsi polari, e nell'habitat tipico degli orsi Knut probabilmente non avrebbe avuto la possibilità di vivere la forma di vita caratteristica della sua specie. Alcuni animalisti dissero che lo zoo avrebbe dovuto avere il coraggio di lasciar morire il giovane orso[29]. Ma il pubblico, che si era già innamorato di Knut, iniziò a protestare fuori dallo zoo. Credo che in principio le azioni dei guardiani dello zoo fossero difendibili, persino lodevoli. E non si sa se avessero la possibilità di far vivere normalmente Knut insieme ad altri

[27] Si veda Whitehead e Rendell [2015].

[28] Amos [2015].

[29] Si veda NineMSN [2017], che riassume le opinioni degli attivisti contrari all'adozione di Knut da parte dello zoo, https://web.archive.org/web/20070701010523/http://news.ninemsn.com.au/article.aspx?id=255770.

orsi polari, persino con quelli dello zoo. Di conseguenza non è chiaro se il trattamento da loro riservato a Knut mostrasse una mancanza di rispetto per la forma di vita della specie di Knut; può darsi che sia stato il migliore possibile, viste le circostanze.

Ciò che viene inequivocabilmente evidenziato dal caso di Knut, tuttavia, è la mancanza, nel pubblico, di conoscenza e curiosità riguardo alla forma di vita caratteristica degli orsi polari. Le persone volevano che Knut si comportasse come un peluche e non gradivano il suo caratteristico comportamento da orso polare. Si scatenava un putiferio ogni volta che Knut uccideva dei pesci, e si parlava di violazione delle leggi tedesche contro la crudeltà verso gli animali. Lo zoo fece ben poco per educare il pubblico su ciò che gli orsi polari sono e fanno realmente: un atteggiamento dettato dal fatto che per i gestori dello zoo era necessario far apparire Knut come carino e «innocuo», mentre gli orsi polari non sono affatto così. Knut fu una gallina dalle uova d'oro per lo zoo, che depositò un marchio col suo nome, vendette prodotti «Knut» d'ogni sorta e addirittura espose le sue spoglie. Gli zoo hanno sempre bisogno di soldi: per questo motivo le loro motivazioni andrebbero sempre esaminate con attenzione.

Ci sono candidati migliori per le amicizie «in cattività». Alcuni ambienti di ricerca offrono agli animali confinati qualcosa che si avvicina a una forma di vita di specie e, al contempo, la possibilità di interagire con gli esseri umani. I candidati logici per queste potenziali amicizie sono le scimmie antropomorfe, perché le loro esigenze di specie possono spesso essere soddisfatte all'interno di una struttura di ricerca. Perlopiù gli zoo non si interessano alla vita sociale delle scimmie antropomorfe, o se ne interessano solo in modo antropocentrico, preferendo vederle comportarsi «come noi». Ma oggi esistono zoo che hanno un atteggiamento più rispettoso e orientato verso la ricerca. Uno scienziato che lavora in una struttura di questo tipo può stringere amicizie *à la* Smuts. Un esempio sembra essere la relazione che si era instaurata tra il biologo Jan van Hooff e lo scimpanzé «Mama», l'eroina di *L'ultimo abbraccio* di Frans de Waal[30]. Il professore e lo scimpanzé si conoscevano da quarant'anni (Van Hooff era il relatore della tesi di laurea di de Waal, quindi anche de Waal conosceva Mama

[30] De Waal [2019].

da molto tempo e aveva un rapporto di amicizia con lei). Lo scopo principale della ricerca era studiare la struttura sociale e le interazioni tra scimpanzé, per cui Mama visse tutta la vita con un insieme parentale numeroso, caratteristico dei gruppi di scimpanzé non adattivi, di cui finì per diventare la matriarca. Van Hooff, in gioventù, quando lavorava per una struttura della NASA in cui si preparavano scimpanzé da inviare nello spazio, aveva visto vari tentativi falliti di ospitare gruppi di scimmie antropomorfe. Le carenze della NASA in termini di alloggio, alimentazione e opportunità sociali gli diedero l'ispirazione per creare la colonia di Arnhem, un'isola di meno di un ettaro con circa venticinque scimpanzé, nella quale era possibile però ospitare gruppi più numerosi e, al contempo, offrire loro momenti di maggiore intimità familiare, come preferiscono gli scimpanzé «in natura». «Anche se viveva in cattività, Mama ha potuto godere nel suo personale universo sociale di una vita lunga, arricchita da nascite, morti, sesso, grandi tragedie, amicizie, legami familiari e tutti gli altri aspetti che caratterizzano una società di primati»[31]. Era la prima grande colonia di scimpanzé, e sarebbe diventata un modello per molte altre in tutto il mondo.

«Un mese prima che Mama compisse cinquantanove anni e due mesi prima dell'ottantesimo compleanno di Jan van Hooff, questi due anziani ominidi si sono incontrati in un'occasione emozionante»[32]. De Waal descrive l'abbraccio di Mama al professore dal suo capezzale in un modo che rende evidente il profondo legame che li univa. Mama lo accolse con un enorme sorriso e gli accarezzò il collo, un gesto di rassicurazione comune tra le scimmie (e anche tra gli umani). Protendendo le mani verso la testa di Jan, gli accarezzò dolcemente i capelli e lo cinse con le sue lunghe braccia, cercando di avvicinarlo a sé. Continuò ad accarezzargli la testa e il collo ritmicamente, nel modo in cui gli scimpanzé confortano un neonato. Sembrano esserci pochi dubbi sul fatto che Mama, debole ed emaciata, fosse consapevole del peggioramento delle proprie condizioni, oltreché della paura e del dolore di Jan. La qualità di questo addio ci dà un piccolo assaggio degli anni di amicizia che lo hanno preceduto. E de Waal parla della propria amicizia con

[31] De Waal [2019; trad. it. 2020, 34].
[32] *Ibidem*, 25. Van Hooff, nato nel 1936, è ancora in vita.

Mama nel contesto del ruolo che lei ricopriva all'interno del gruppo di scimpanzé nel suo complesso.

Queste relazioni sono amicizie. E se hanno dei limiti – gli animali vivono pur sempre in cattività – dobbiamo ricordare che la «natura selvaggia» è anche, per gli scimpanzé, una zona di prigionia in cui spesso gli umani (specie i bracconieri) esercitano una tirannia assai più nefasta. Non vedo perché un ambiente così rispettoso (e più avanti de Waal descrive a lungo il gruppo, le sue interrelazioni e le sue attività) non possa generare amicizia, opzione che forse sarebbe stata impossibile se la colonia fosse stata aperta al pubblico.

Una relazione molto diversa con un animale da ricerca è la famosa amicizia della psicologa Irene Pepperberg con Alex (1976-2007), un pappagallo cenerino africano con cui ha interagito per trent'anni. Questa relazione, che sembra reciprocamente affettuosa e profondamente rispettosa, è descritta a lungo nel libro dell'autrice *Alex & Me*, il cui titolo, appropriatamente, mette Alex al primo posto[33]. L'interazione di Pepperberg con Alex, come quella di Van Hooff con Mama, è avvenuta contestualmente alla ricerca da lei condotta. Ricerca che potrebbe inizialmente sembrare opinabilmente antropocentrica – perché testava la capacità dei pappagalli di padroneggiare il linguaggio umano e di ragionare in modi mediati dal linguaggio –, ma che invece era stata stimolata dal rispetto per una creatura nei confronti della quale la maggior parte degli scienziati non aveva alcuna considerazione. L'obiettivo della ricerca era convincere la comunità scientifica dell'elevata intelligenza dei pappagalli, in quanto all'epoca si tendeva a pensare che un uccello non potesse compiere ragionamenti complessi. Inoltre, nella forma di vita dei pappagalli (a differenza che in quella degli scimpanzé) l'imitazione mimetica di qualsiasi suono comunicativo presente nell'ambiente gioca un ruolo centrale. Quindi, più che un'imposizione aliena, il linguaggio sembra un mezzo usato per consentire il dispiegarsi dei tratti caratteristici della razionalità dei pappagalli. Alex non scelse liberamente di entrare nel laboratorio – Pepperberg lo acquistò in un negozio di animali –, ma una volta entratovi esercitò un controllo a livelli quasi comici. Si considerava libero di eseguire

[33] Pepperberg [2008]. Per maggiori dettagli scientifici si veda Pepperberg [1999].

o non eseguire i compiti, e trovava molti modi per indicare la noia e persino il disprezzo, per cui la relazione tra lui e la ricercatrice traboccava di quelle che sarebbe difficile non definire «battute umoristiche». I pappagalli sono generalmente ritenuti dagli scienziati tra le specie più spiritose[34]. E non ci sono dubbi sull'affetto reciproco della coppia, anche se Alex non aveva le braccia per avvolgere Pepperberg come Mama faceva con Van Hooff. La sua morte avvenne all'improvviso, di notte, e così Pepperberg non riuscì a salutarlo, ma la sua perdita – come lei stessa racconta – la devastò. Le sue ultime parole – parole che le diceva ogni sera, quando lei usciva per tornare a casa – furono: «Fa' la brava. Ti voglio bene. Ci vediamo domani». Certo, sta ripetendo quello che ha sentito dire da Pepperberg. Ma è chiaro che questo scambio di saluti è diventato, nel corso degli anni, genuinamente reciproco.

Un serio dubbio riguardo alla candidabilità di Alex e Irene Pepperberg al rango di amici nasce dal fatto che Alex non avesse relazioni con altri pappagalli, a eccezione delle interazioni casuali – e a volte piuttosto sprezzanti – con gli altri pappagalli in laboratorio. Ma i pappagalli cenerini africani – a differenza di scimpanzé, elefanti e delfini – non sono animali spiccatamente sociali e non vivono in gruppo. Si sa poco del loro comportamento in natura, ma è probabile che, essendo potenziali prede per molte specie, l'evoluzione li abbia portati a diventare solitari e riservati. Il mimetismo praticato dai pappagalli è un'abilità chiave per la loro sopravvivenza: nella giungla evitano di farsi scoprire imparando a imitare i versi di altri animali e uccelli. Alex, quindi, non è stato esiliato da una ricca vita comunitaria. Gli mancava però una compagna: i pappagalli, come molti uccelli, sono monogami e allevano i loro piccoli assieme. Quindi il suo mondo non era come quello di Mama, «arricchita da nascite» e «sesso». I pappagalli non sono scimpanzé, e per fiorire non hanno certo bisogno di un gruppo; al momento risulta invece ignoto se abbiano bisogno di un compagno o una compagna, o se semplicemente siano animali solitari. Di certo non sembrava depresso o solo, ed è possibile che per i pappagalli, come per gli esseri umani, la fioritura si manifesti in forme diverse, vivendo da soli o in coppia.

[34] Si veda Bekoff [2008].

Le amicizie tra specie diverse sono possibili in cattività, quindi, se c'è rispetto per la forma di vita dell'animale e per le sue capacità centrali all'interno di quella forma di vita, considerate come basi essenziali ai fini dell'interazione e dell'affetto. Tali amicizie non sempre sono alla portata delle persone prive di formazione e opportunità specialistiche, ma – come suggerisce Smuts – intorno a noi ci sono casi che dovremmo approfondire con curiosità e umiltà: certamente i pappagalli; forse i corvidi e altri uccelli; forse molti tipi diversi di roditori.

L'amicizia come ideale: espandere le capacità umane

Alcuni esseri umani avranno la fortuna di avere amicizie con animali selvatici. Molti altri avranno amicizie con cani, gatti o cavalli. Molti avranno un amore non corrisposto per animali che rimangono lontani. Ma tutti gli esseri umani hanno molto da imparare da questi paradigmi di amicizia interspecie, perché ampliano la nostra coscienza, insegnandoci nuove abitudini di umiltà e curiosità nell'approccio con le altre creature, compresi gli altri esseri umani.

Queste amicizie sono tanto importanti per gli animali selvatici quanto lo sono per noi e per gli animali domestici? Il grado di importanza è diverso. Non solo noi controlliamo le vite di tutti gli animali, ma attualmente le danneggiamo anche: quindi per noi l'amicizia è un imperativo che va a correggere lo sfruttamento a cui li sottoponiamo. Per gli animali compagni l'amicizia interspecie è un bene enorme, essenziale per la loro fioritura. Mentre per fiorire gli animali selvatici non hanno bisogno di queste amicizie faccia a faccia, anche se per loro è necessario che gli esseri umani esercitino il proprio potere con una mentalità non sfruttatrice e amichevole: cioè, per così dire, «come se fossero» amici. Ma sono tante le cose che contribuiscono a farci del bene pur senza essere strettamente necessarie ai fini della fioritura, e io credo che nei casi qui discussi l'amicizia con gli esseri umani fosse un bene nelle vite degli animali selvatici.

Se pensiamo che l'amicizia tra esseri umani e animali sia possibile e costituisca un buon obiettivo, questa nuova consapevolezza improntera i nostri sforzi politico-legali e amplierà le nostre capacità. L'ideale dell'amicizia ci impegna tutti a

porre fine ad alcune delle attività umane che tendono maggiormente a sfruttare gli animali selvatici: non solo la caccia, l'allevamento intensivo, la caccia ai trofei, il bracconaggio e la caccia alle balene, non solo la tortura degli animali nella ricerca sperimentale, ma anche le tante silenti forme di dominazione in cui gli animali selvatici vengono trattati come oggetti per il divertimento dei turisti, anziché come soggetti con una propria forma di vita da vivere. Ne trarranno vantaggio entrambe le parti. L'approccio delle capacità – una volta ampliati i suoi orizzonti attraverso la conoscenza delle altre specie e delle loro forme di vita – ci offre una buona guida nel perseguire questo difficile obiettivo.

Capitolo dodicesimo

Il ruolo della legge

Essenziale ma estremamente difficile

Se gli animali hanno dei diritti, ciò significa che per farli rispettare devono esistere o essere creati dei meccanismi legali. I diritti e la legge – ho sostenuto nel capitolo V – sono concettualmente indipendenti. E i diritti implicano che, laddove queste strutture non esistano ancora, tutti gli esseri umani, poiché detengono in questo mondo il monopolio del legiferare, hanno il dovere collettivo di crearle dando loro la migliore forma possibile. Ma è una strada, questa, lastricata di enormi difficoltà.

L'idea di una costituzione virtuale non è che una metafora, in assenza di istituzioni che facciano rispettare questi diritti. La prima difficoltà è data dal fatto che nel nostro mondo non esiste un documento sui diritti che sia giuridicamente applicabile. Il diritto internazionale sugli esseri umani e i documenti internazionali sui diritti umani sono estremamente deboli e fragili. In sostanza possono essere applicati legalmente solo attraverso le nazioni che sostengono i contenuti di tale documento. In astratto questo non è un male, credo, perché la nazione ha un'importanza morale: a quanto ci consta, è la più grande unità che esprima appieno la volontà delle persone, oltre a canalizzare le loro voci e la loro autonomia (la loro autolegislazione, letteralmente). I documenti sui diritti umani possono avere un potere espressivo e persuasivo, e aiutare così gli elettori democratici di ogni nazione a compiere dei passi avanti verso la loro applicazione.

La situazione dei diritti degli animali, tuttavia, è molto più incerta rispetto a quella dei diritti umani. Questo per due motivi molto diversi. In primo luogo, non esiste un consenso globale su questi temi e nemmeno un accordo sul fatto

che il benessere degli animali debba essere un argomento di interesse globale. Fino a qualche tempo fa lo stesso valeva per le donne: poi, però, lo status delle donne riconosciuto dalla legge internazionale sui diritti umani (in particolare la CEDAW, la Convenzione sull'eliminazione di tutte le forme di discriminazione contro le donne) ha segnato almeno qualche progresso. Qui, come in altre questioni in cui si sono fatti dei progressi – razzismo, diritti delle persone con disabilità e delle persone LGBTQ –, il pregiudizio dello *status quo* ha reso i progressi lenti. Nel caso degli animali il pregiudizio dello *status quo* è molto più duro a morire. Più avanti parlerò dei mancati progressi nel tentativo di porre fine alla caccia alle balene a livello globale attraverso un trattato internazionale. In tutti questi casi, l'avidità e il desiderio di evitare i costi del cambiamento rendono i progressi ancora più incerti.

Ma c'è un'altra questione che ci impedisce di risolvere il problema attraverso un trattato che sia espressamente sui diritti internazionali con attuazione a livello nazionale: dove sono gli animali e di che cosa sono gli abitanti? Se gli animali devono essere considerati cittadini, di che cosa sono i cittadini? Gli animali domestici sono fortemente localizzati, motivo per cui la soluzione da me proposta per alcuni di questi problemi – che prevede di tracciare un parallelo con il benessere dei bambini – può funzionare; ma la maggior parte degli animali selvatici non è localizzata. Essi vagano da un confine all'altro. I cieli e i mari, soprattutto, non conoscono confini netti, sebbene entrambi abbiano delle aree di giurisdizione nazionale. Per molte delle creature di cui mi occupo in questo libro, anche un documento chiaro e persuasivo dovrebbe essere internazionale per essere pienamente inclusivo. Questo problema, come vedremo, non ha impedito alle nazioni di affrontare le esigenze di alcuni uccelli e mammiferi marini nelle loro acque costiere. Ciò nonostante, per i cittadini è un'ardua impresa fermare le pratiche abusive perseguite dalle nazioni, un'impresa in cui è necessario affidarsi proprio a quelle istituzioni internazionali che, come si diceva, verosimilmente sono deboli e facilmente prevaricabili.

Persino all'interno delle singole nazioni c'è un enorme divario tra le leggi in vigore e quelle effettivamente applicate, perché gli animali non hanno uno status legale (il diritto di comparire in tribunale come parte lesa di un'azione), e

solitamente gli esseri umani che si prendono cura degli animali non possono ottenere la legittimazione ad adire le vie legali in loro rappresentanza, pretendendo che vengano applicate le leggi esistenti. Negli Stati Uniti esistono leggi molto promettenti a vari livelli, che incarnano un approccio delle capacità. Eppure, l'applicazione delle leggi è nel migliore dei casi sporadica. Il processo legislativo statunitense è afflitto da immobilismo, divisione partitica e lobbismo per conto di interessi finanziari (l'industria della carne è tra le lobby più potenti). Nel mondo attuale – dove non esistono limiti significativi al ruolo del denaro in ambito politico – è difficile fare progressi contro interessi così radicati.

Un ulteriore problema è che a ogni livello esiste una caotica pluralità di giurisdizioni – federale, statale, cittadina o comunale, di contea – le cui sfere di competenza, nell'occuparsi degli animali, tendono spesso a sovrapporsi. Più avanti, per illustrare questo problema, parlerò delle iniziative volte a vietare le «fabbriche di cuccioli», allevatori che a scopo di lucro crescono i cuccioli in condizioni mostruose e poi li vendono ai negozi di animali, dove hanno un aspetto carino e vengono solitamente acquistati senza che si abbia consapevolezza delle loro origini o delle patologie di cui soffrono in conseguenza del loro cattivo trattamento.

Un ideale realistico

La legge è sia ideale che strategica. È facile confondersi riguardo a quale sia la strada migliore da percorrere. Dobbiamo delineare una situazione ideale o dobbiamo cercare di migliorare le cose a partire dal materiale difettoso in nostro possesso? Alcuni filosofi pensano che la «teoria ideale» e la teoria radicata nel mondo reale – che mira al progresso comparato allo *status quo* – siano due cose ben diverse, e che la teoria ideale non risulti granché utile nella pratica[1]. A me invece sembra che le due cose siano del tutto complementari. Se partiamo dal punto in cui ci troviamo e vogliamo raggiungere una meta, è facile – avendo ben chiara la meta – tracciare un percorso da qui a lì. Se invece partiamo e vogliamo solo

[1] Si veda Sen [2009]. Rispondo a Sen in Nussbaum [2016b].

raggiungere, in un modo o nell'altro, un posto «migliore», il nostro percorso sarà tutt'altro che chiaro. La teoria dell'ideale orienta i nostri sforzi pratici. L'ideale dev'essere raggiungibile e realistico; ma ho provato a rappresentare gli ideali incarnati nel mio approccio delle capacità in modo tale da dimostrare che essi soddisfano questa esigenza.

Chi è contrario alla teoria dell'ideale potrebbe obiettare che le mie proposte sono troppo costose perché le società moderne possano permettersele. Tuttavia, come ho mostrato nel capitolo VIII, il costo è endogeno allo sviluppo di alternative. Passare a una dieta quasi del tutto priva di carne sta diventando sempre più facile, grazie alla messa a punto di sostituti della carne e della carne coltivata. I cambiamenti nello spazio urbano suggeriti nel capitolo IX (più aree destinate ai cani, ad esempio) sono molto meno costosi dei cambiamenti richiesti dall'*Americans with Disabilities Act*. Questa legge è stata dettata da un imperativo morale, dei cui costi si sono fatte in gran parte carico le infrastrutture, perlopiù private, che hanno dovuto essere riconfigurate per conformarvisi. Inoltre, sia nel caso delle aree destinate ai cani che in quello delle disabilità, il costo è principalmente un costo di transizione *una tantum* per la ristrutturazione. Partendo da zero, non è più costoso progettare edifici con accesso per i disabili che edifici senza. In maniera analoga, una pianificazione urbana che tenga conto delle esigenze degli animali compagni è costosa solo laddove la pianificazione passata non ne abbia tenuto conto.

La parte più costosa della mia proposta sono la prevenzione della perdita di habitat e la bonifica degli habitat esistenti. Come tutte le proposte ambientali coraggiose, anche questa non sarà priva di costi. Ma molti di questi costi sono comunque dettati dal benessere umano. L'aria di Jean-Pierre è la stessa che respirano gli esseri umani, ed è stata resa più pulita dallo stesso *Clean Air Act*. Intervenire per fermare lo scioglimento dei ghiacciai che danneggia gli orsi polari è parte integrante di un programma che mira a prospettare scenari umani futuri in un'epoca di riscaldamento globale. Fermare l'uso della plastica che inquina i mari comporta dei costi di transizione, ma d'altro canto nuove soluzioni stanno rapidamente sostituendo le vecchie. O meglio, vecchie soluzioni: molti luoghi di lavoro e persino i resort stanno passando a modelli che sostituiscono la plastica monouso con le lattine riciclabili di

un tempo, o addirittura invitano i clienti a portarsi da casa le proprie borracce per l'acqua. Quanto agli habitat degli elefanti e degli altri grandi mammiferi, il costo derivante dal proteggere vasti tratti di terra da destinare al pascolo degli elefanti può diventare sostenibile con la cooperazione internazionale, affrontando il problema della sovrappopolazione umana e con i proventi dell'ecoturismo, che segue sempre spazi di habitat ben conservati.

Le risorse attuali

Vediamo un po' che cosa ci offre oggi la legge: molto (sulla carta) e poco (nella pratica). Inizialmente mi limiterò al caso degli Stati Uniti, dopodiché allargherò il discorso al diritto internazionale e ai confronti tra le nazioni.

Negli Stati Uniti (come nella maggior parte degli altri paesi) gli animali godono già di diritti legali, definiti da un'ampia gamma di leggi statali e federali[2]. Malgrado l'opinione pubblica creda che la questione dei «diritti degli animali» sia assai controversa, sta di fatto che negli ultimi anni la legislazione ha conferito agli animali una serie cospicua di diritti, che equivalgono – seppur con molte lacune e omissioni – a una «carta dei diritti» virtuale (di solito sono esentati gli animali allevati a scopo alimentare e quelli usati nella sperimentazione).

Le leggi statali forniscono agli animali un'ampia gamma di tutele contro la crudeltà, interpretate in modo estensivo. Le leggi vanno ben oltre la protezione contro quella che potremmo definire «crudeltà attiva» (percosse, uccisioni e così via) e impongono alle persone che si occupano degli animali (i proprietari, in genere) un'ampia gamma di doveri positivi: devono offrire cibo e riparo adeguati, non devono oberare di lavoro gli animali. A New York – per fare un esempio rappresentativo – chiunque abbia rinchiuso in uno spazio delimitato un animale deve fornirgli aria fresca, acqua, riparo e cibo adeguati[3]. Chiunque trasporti un animale in modo crudele o disumano rischia sanzioni penali. Gli animali trasportati in treno devono poter uscire ogni cinque ore per riposare, nutrirsi

[2] Per questo paragrafo ho un debito nei confronti di Sunstein [2000].
[3] Sunstein [1999, 5-6].

e bere. Altre leggi vietano di sovraccaricarli di lavoro o di causare loro sofferenze inutili. Le leggi californiane contro la «tortura» degli animali hanno un'estensione ancora maggiore e fanno rientrare nella definizione di «tortura» l'imposizione negligente di sofferenze non necessarie. Come ho già detto, queste leggi escludono gli animali allevati a scopo alimentare e quelli utilizzati per scopi medici o scientifici.

Queste leggi hanno due ulteriori difetti. In primo luogo, non fanno nulla per quegli animali che non sono sotto il diretto controllo di un essere umano: tracciano il rapporto di proprietà e controllo. In secondo luogo, devono essere applicate dallo stato, ma lo stato le applica raramente, solo nei casi più gravi. Perlopiù rimangono solo sulla carta.

A livello federale gli Stati Uniti hanno ormai approvato un'ampia gamma di leggi a tutela degli animali. La maggior parte di queste leggi risale a molto prima che i «diritti degli animali» diventassero una causa popolare, e non può essere considerata esempio di «correttezza politica». Molti lettori apprenderanno forse con stupore che nel 1966, a metà mandato dell'amministrazione Johnson, il Congresso approvò una legge quanto mai esauriente, l'*Animal Welfare Act* (AWA), che è più inclusiva della maggior parte delle leggi statali: all'inizio, infatti, riguardava anche gli animali utilizzati nella sperimentazione scientifica. In effetti, a darle impulso fu soprattutto l'indignazione dell'opinione pubblica causata dal trattamento degli animali nelle strutture di ricerca[4]. Questa legge, nella sua forma originaria, proteggeva tutti gli animali a sangue caldo utilizzati nella ricerca, nelle esibizioni o come animali domestici. La legge prevede un'ampia gamma di sanzioni civili e penali contro il maltrattamento, e il segretario dell'Agricoltura è tenuto a redigere per ciascuna specie un resoconto dettagliato di cosa sia il «trattamento umano», disciplinando «la manipolazione, l'alloggiamento, l'alimentazione, l'abbeveraggio, l'igiene, la ventilazione, la messa al riparo da condizioni climatiche e temperature estreme, un'adeguata assistenza veterinaria»[5]. Sezioni specifiche richiedono una soglia minima di esercizio fisico per i cani e un ambiente adatto a

[4] *Animal Welfare Act* (AWA), 7 USC §§ 2131 ss. (1966).
[5] *Ibidem.*

proteggere il «benessere psicologico» dei primati[6]. Questi primati devono avere l'opportunità di formare gruppi sociali e di accedere a un «arricchimento ambientale» che permetta loro di esprimere «attività non lesive tipiche della specie»[7]. Si fa divieto assoluto di ogni pratica in cui gli animali vengano fatti combattere. Nella sua specie-specificità, e nella tutela della libertà di movimento e della salute psicologica, questa legge va oltre l'approccio utilitaristico e si avvicina a ciò che raccomanderebbe l'approccio delle capacità.

Così come è stata scritta, la legge presenta omissioni importanti. Una è l'omissione totale degli animali a sangue freddo, apparentemente motivata dal desiderio del legislatore di sottrarre alla regolamentazione il National Hard Crab Derby del Maryland. Un'altra è l'omissione delle uccisioni. La legge non dice mai che gli sperimentatori non possono provocare la morte degli animali cavie, ma solo che devono essere gentili con loro. In terzo luogo, concentrandosi su tre categorie – sperimentazione, esibizioni e animali domestici – l'*Animal Welfare Act* esenta dalla regolamentazione l'industria alimentare. Quel che è peggio, nel 2002 la legge è stata emendata in modo da escludere gli uccelli e tutti i ratti e i topi allevati a scopo di ricerca, vanificando così gran parte delle finalità della legge originaria. Nel 2002 il Dipartimento dell'Agricoltura degli Stati Uniti d'America (USDA) ha accettato di proteggere gli uccelli non utilizzati a scopo di ricerca e di fissare per loro degli standard di cura, la cui attuazione ha però continuato a essere differita, tanto che la questione del ritardo ingiustificato è attualmente oggetto di contenzioso[8].

L'*Endangered Species Act* (ESA) è ovviamente finalizzato alla conservazione delle specie, non al benessere dei singoli animali, ma i suoi meccanismi – ad esempio la tutela degli habitat e la protezione dalle interferenze dannose – sono validi anche per gli individui, e una specie si estingue solo quando i suoi singoli membri soffrono in vari modi[9]. Quindi, benché

[6] *Ibidem.*
[7] *Ibidem.*
[8] *American Anti-Vivisection Society v. United States Department of Agriculture*, 946 F. 3d 615 (DC Cir. 2020). Di recente la Corte d'appello ha concesso ai querelanti la legittimazione ad agire e ha respinto l'istanza di archiviazione dell'USDA.
[9] *Endangered Species Act* (ESA), 16 USC §§ 1531 ss. (1973).

io focalizzi la mia attenzione sul benessere individuale – ed è deplorevole che per ottenere la protezione dell'habitat si debba dimostrare che la specie è in pericolo –, perlomeno i suoi rimedi sono positivi per molti singoli animali. L'habitat è definito in modo congeniale all'approccio delle capacità: esso deve consentire a ogni specie di avere il suo comportamento caratteristico; e presuppone che ciò avvenga tramite l'utilizzo dei più attendibili dati scientifici di cui disponiamo, una pratica ancora una volta congeniale all'AC, che esorta i policy maker a consultare le più recenti ricerche sul comportamento e la cognizione degli animali.

Tre importanti statuti tutelano tipi specifici di creature. Il *Wild Free-Roaming Horses and Burros Act* (WFHBA) si occupa della condizione dei cavalli selvatici e dei *burros*, considerati «simboli viventi dello spirito storico e pionieristico del West»[10]. Nonostante questa dichiarazione iniziale, così fortemente antropocentrica, la legge prosegue affermando che tali specie «contribuiscono alla diversità delle forme di vita all'interno della nazione e arricchiscono la vita del popolo americano», un'affermazione che apparentemente attribuisce un valore intrinseco a queste creature[11]. La legge, non a caso, era il progetto di una persona molto attiva sul fronte dei diritti degli animali, Velma Bronn Johnston, nota a molti come «Wild Horse Annie», il cui obiettivo originario era di salvaguardare questi animali.

Più di recente, però, il Bureau of Land Management (BLM) – l'ente federale incaricato di implementare il WFHBA – sta diffondendo false voci riguardo a una presunta esplosione delle popolazioni di cavalli selvatici che minaccerebbe le terre pubbliche americane. Sebbene nella maggior parte dei casi siano infondate, le grida d'allarme del BLM fanno presa su funzionari eletti, sull'opinione pubblica e in qualche caso persino su chi si batte per i cavalli selvatici. Il risultato è stata la rimozione di decine di migliaia di cavalli selvatici dalle terre pubbliche, in quella che sembra essere una completa abdicazione delle responsabilità del BLM definite dalla legge. Anche l'idea che i cavalli siano troppo numerosi non deriva da solidi

[10] *Wild Free-Roaming Horses and Burros Act* (WFHBA), 16 USC §§ 1331 ss. (1971).
[11] *Ibidem.*

dati scientifici, ma dalle pressioni degli allevatori che pascolano il bestiame su queste terre. Come riferito nel 2013 dalla National Academy of Sciences, la gestione dei cavalli selvatici da parte del BLM non si fonda su metodi scientificamente rigorosi nello stimare le dimensioni della popolazione di cavalli e *burros*, nel prospettare gli effetti delle azioni di gestione sugli animali o nel calcolare la disponibilità e l'uso di foraggio sui pascoli. Il BLM – che ha commissionato questo rapporto – non ha mai cercato di risolvere questi problemi.

Una legge contemporanea all'ESA e al WFHBA è il *Marine Mammal Protection Act* (MMPA), di cui ho già discusso nel capitolo V in relazione al programma sonar della Marina americana[12]. Questa legge proibisce qualsiasi «prelievo» di mammiferi marini nelle acque statunitensi e da parte di cittadini statunitensi nelle acque internazionali. Vieta inoltre l'importazione/esportazione e la vendita di qualsiasi mammifero marino o di parti o prodotti di mammiferi marini che si trovino all'interno degli Stati Uniti. Per «prelievo» si intende il «molestare, cacciare, catturare, raccogliere o uccidere, o tentare di molestare, cacciare, catturare, raccogliere o uccidere, qualsiasi mammifero marino»[13]. La legge definisce la molestia come

> qualsiasi atto di inseguimento o tale da provocare tormento o fastidio che sia potenzialmente in grado di: *a*) ferire un mammifero marino in natura o *b*) disturbare un mammifero marino causando l'interruzione di schemi comportamentali che includono, tra gli altri, migrazione, respirazione, allattamento, riproduzione, alimentazione o riparo[14].

Si tratta di uno statuto molto ben scritto, che pone l'accento sulla forma di vita dell'animale nella sua interezza, non solo sull'uccisione e sull'inflizione di dolore.

Pertanto, la decisione nella causa *NRDC v. Pritzker* è stata dettata dal linguaggio statutario, non solo da un saggio giudizio. È quanto di più vicino vi sia, a livello federale, all'implementazione legale dell'approccio delle capacità. L'applicazione della legge deve essere concertata tra lo US Fish and Wildlife Service degli Stati Uniti (presso il Dipartimento degli Interni) e la National Oceanic and Atmospheric Administration (presso

[12] *Marine Mammal Protection Act* (MMPA), 16 USC §§ 1361 ss. (1972).
[13] *Ibidem.*
[14] *Ibidem.*

il Dipartimento del Commercio), che hanno la responsabilità per specifiche specie. (Le balene sono di competenza del Dipartimento del Commercio, motivo per cui l'imputata in quella storica causa era Penny Pritzker, all'epoca segretaria al Commercio.) Si è dovuto aprire un contenzioso per ottenere l'applicazione della legge, ma in quel caso l'NRDC è stato giudicato legittimato a fare causa (si veda *infra*).

Il *Marine Mammal Protection Act* sembra una legge abbastanza buona, e di fatto ha protetto le balene dalle «molestie», oltreché da interessi molto potenti. Comunque, bisogna tenere presente che gli Stati Uniti non hanno mai avuto un'industria baleniera rilevante, e quindi i gruppi ambientalisti non devono lottare contro potenti interessi commerciali.

Un terzo importante statuto – di molto anteriore – che tutela un gruppo specifico di animali è il *Migratory Bird Treaty Act* (MBTA)[15]. Come indica il nome, questa legge è nata da un trattato bilaterale tra Stati Uniti e Canada. Oggi accorpa altri accordi bilaterali stipulati con il Messico, il Giappone e l'ex URSS. Essa definisce illegale

> inseguire, cacciare, catturare, uccidere, tentare di prendere, catturare o uccidere, possedere, offrire per la vendita, vendere, offrire per il baratto, barattare, offrirsi disponibili all'acquisto, acquistare, consegnare per la spedizione, spedire, esportare, importare, far spedire, esportare o importare, consegnare per il trasporto, trasportare o far trasportare, portare con sé o far portare con sé, o ricevere per la spedizione, il trasporto o l'esportazione[16]

qualsiasi uccello o parte di uccello. Le sanzioni sono severe: multe fino a 15.000 dollari e reclusione fino a due anni. Il segretario degli Interni deve emanare regolamenti per determinare quali uccelli rientrino nel campo di applicazione della legge.

Un primo punto evidente – e legato alle lacune di altre normative – è che la legge riguarda unicamente gli «uccelli migratori», escludendo quindi polli, anatre e la maggior parte degli altri uccelli da selvaggina, che normalmente vengono tutti cacciati, allevati e uccisi a scopo alimentare. Inoltre, la legge limita esplicitamente il suo campo di applicazione alle «specie di uccelli che sono originarie degli Stati Uniti o dei loro

[15] *Migratory Bird Treaty Act* (MBTA), 16 USC §§ 703 ss. (1918).
[16] *Ibidem*.

territori»[17]. Questa affermazione quasi priva di significato – dal momento che abbiamo poche informazioni sulla popolazione ornitologica del Nord America in epoca preistorica, e comunque a quel tempo gli Stati Uniti non esistevano – lascia al Dipartimento degli Interni ampio spazio decisionale in merito a chi includere o escludere.

Ci sono altri punti deboli. La legge è essenzialmente una legge anticaccia e antibracconaggio. Non si pronuncia chiaramente in materia di protezione della vita e di capacità degli uccelli. Si potrebbe pensare che la distruzione dell'habitat e il degrado ambientale siano modi infallibili per uccidere molti uccelli (come ci ricorda il caso di Jean-Pierre). A volte, in effetti, i tribunali hanno interpretato la legge in tal senso, applicandola per proibire attività che causano danni ambientali. Nel 1980 il District of Columbia Circuit decretò che il divieto di uccidere gli uccelli «con qualsiasi mezzo e in qualsiasi modo» suggerisce che l'uccisione attraverso la distruzione degli habitat è vietata dal *Migratory Bird Treaty Act*[18]. Nel 1999 un tribunale distrettuale federale è giunto alla stessa conclusione in un caso che vedeva coinvolta una società elettrica che aveva omesso di installare delle apparecchiature – peraltro poco costose – sulle sue linee elettriche al fine di prevenire la morte per elettrocuzione degli uccelli. La legge, stabilì il tribunale, non si applica solo alla caccia e al bracconaggio. Inoltre era irrilevante il fatto che l'azienda non avesse cattive intenzioni verso gli uccelli: l'MBTA è uno statuto sulla responsabilità oggettiva[19]. Altri tribunali, tuttavia, hanno espresso parere diverso. Nel 1997 l'Ottavo Circuito – in un caso riguardante la morte di alcuni uccelli dovuta al taglio del legname e alla conseguente distruzione del loro habitat – ha affermato che, sostenendo che la legge proibisce la distruzione dell'habitat, «si estenderebbe questo statuto del 1918 ben oltre i limiti della

[17] Per l'elenco aggiornato degli uccelli protetti si veda la *List of Migratory Birds*, 50 CFR 10.13 (2000), https://www.govinfo.gov/app/details/CFR-2000-title50-vol1/CFR-2000-title50-vol1-sec10-13.
[18] *North Slope Borough v. Andrus*, 486 F. Supp. 332, 361-362 (DC Cir. 1980).
[19] *United States v. Moon Lake Elec. Association*, 45 F. Supp. 2d. 1070, 1074 (D. Colo. 1999). Successivamente, altre società energetiche hanno stipulato accordi di patteggiamento per evitare un processo sulla stessa questione.

ragione»[20]. In un caso correlato il Nono Circuito è giunto a una conclusione simile[21].

Per quanto riguarda il potere che la legge sugli uccelli concede al segretario degli Interni, questa caratteristica ha fatto sì che la legge si espandesse e si contraesse con ogni amministrazione, a volte in modo netto. Prima dell'amministrazione Trump il Dipartimento degli Interni aveva decretato che l'uccisione accidentale di uccelli attraverso lo sversamento di rifiuti tossici fosse illegale ai sensi del *Migratory Bird Treaty Act*[22]. L'amministrazione Trump ha cambiato rotta, limitando l'applicabilità della legge alla caccia e al bracconaggio[23]. Ognuna delle leggi qui citate presenta gravi lacune e difetti, ma, pur con tutte le loro carenze, le leggi federali e statali di cui disponiamo attualmente offrono protezione in misura significativa, perlomeno ad alcuni animali.

Due questioni legali fondamentali: la tutela degli animali e i doveri fiduciari

In tutte le leggi esistenti si riscontra un problema enorme: vengono applicate relativamente di rado, e non c'è un meccanismo attraverso cui i cittadini interessati possano intervenire per chiederne l'applicazione. Qui tocchiamo una delle questioni legali più critiche per chiunque abbia a cuore la protezione degli animali: la questione della legittimazione ad agire.

Per «legittimazione» si intende il diritto di adire le vie legali in qualità di querelanti. In genere la legittimazione viene riconosciuta solo a chi ha subito un particolare torto. Un terzo interessato solitamente non ha la legittimazione ad agire. Si tratta di un requisito complessivamente giusto, che previene molti contenziosi e invadenze. Consideriamo due esempi salienti degli ultimi anni in cui è stata negata la legittimazione. Nella causa *Hollingsworth v. Perry* – un contenzioso relativo al matrimonio omosessuale in California – la Corte Suprema

[20] *Newton County Wildlife Association v. United States Forest Service*, 113 F. 3d 110, 115 (8th Cir. 1997).

[21] *Seattle Audubon Soc. v. Evans*, 952 F. 2d 297, 302 (9th Cir. 1991).

[22] Friedman [2021]; Friedman ed Einhorn [2021].

[23] Si veda *Regulations Governing Take of Migratory Birds*, 50 CFR 10 (2021), https://www.govinfo.gov/app/details/FR-2021-01-07/2021-00054.

degli Stati Uniti ha stabilito che i privati cittadini che avevano originariamente cercato di vietare il matrimonio omosessuale attraverso la *Proposition 8* non erano legittimati a presentare ricorso qualora il divieto fosse stato giudicato incostituzionale dalla Corte d'appello e la California si fosse rifiutata di difendere la legge[24]. Questi privati cittadini, ha stabilito la Corte, non avevano subito il tipo di danno particolare e diretto che dà diritto alla legittimazione. Nel 2000 – nella causa *Elk Grove Unified School District v. Newdow* – Michael Newdow, in rappresentanza della figlia minorenne, ha contestato l'uso delle parole *under God* («sotto la guida di Dio») contenute nel rituale giuramento di fedeltà (il *Pledge of Allegiance*) della scuola, considerandole una violazione dell'*Establishment Clause*[25]. Sebbene Newdow avesse molte frecce al suo arco, la Corte Suprema – verosimilmente riluttante a pronunciarsi su questo caso altamente controverso – ha stabilito che Newdow, essendo un genitore divorziato non affidatario, non aveva la legittimazione a discutere il caso. In altre parole, nemmeno la sua preoccupazione genitoriale e le sue solide ragioni argomentative lo autorizzavano a comparire in tribunale. È un'asticella molto alta da raggiungere.

Tuttavia, dal momento che gli animali non possono presentarsi in tribunale e che solitamente gli sforzi dei loro più diretti alleati falliscono per mancanza di legittimazione – come è successo agli ambientalisti nella causa *Lujan v. Defenders of Wildlife* e ad altri simili alleati umani degli animali nelle cause che verranno discusse a breve –, dobbiamo creare una via d'accesso ai tribunali per gli animali, i cui interessi altrimenti non verrebbero tutelati[26].

L'unica reale soluzione a questo problema è concedere agli animali la legittimazione a comparire in tribunale come querelanti a pieno titolo, attraverso un fiduciario debitamente nominato. Non è necessario che sia la persona danneggiata a presentarsi. I figli minorenni possono essere rappresentati dai genitori e le persone con disabilità cognitive da un tutore – o

[24] *Hollingsworth v. Perry*, 50 CFR 10 (2021); *Hollingsworth v. Perry*, 570 US 693 (2013).

[25] *Elk Grove Unified School District v. Newdow*, 542 US 1 (2004).

[26] *Lujan v. Defenders of Wildlife*, 504 US 555 (1992).

«collaboratore», per usare il termine prescelto dal movimento dei disabili – debitamente nominato.

Se Newdow fosse stato un genitore affidatario, avrebbe avuto la legittimazione ad argomentare, in virtù del presunto danno subito dalla figlia.

Il problema, però, è che la legge statunitense non ha mai riconosciuto agli animali la legittimazione ad agire. Un tribunale indiano ha riconosciuto agli animali da circo la legittimazione ad agire, ritenendoli persone ai sensi dell'articolo 21 della Costituzione indiana, che vieta la privazione della vita o della libertà senza un giusto processo. Il tribunale ha scritto:

> Sebbene non siano *Homo sapiens*, sono esseri che hanno diritto a un'esistenza dignitosa e a un trattamento umano senza crudeltà e torture. [...] Pertanto non è solo nostro dovere fondamentale mostrare compassione per i nostri amici animali, ma anche riconoscere e proteggere i loro diritti. [...] Se gli esseri umani hanno diritto ai diritti fondamentali, perché non dovrebbero averlo gli animali?[27]

Anche la Colombia riconosce agli animali una legittimazione ad agire, come sottolineo nelle Conclusioni. Analogamente, il Congresso degli Stati Uniti potrebbe, se solo lo volesse, concedere agli animali la legittimazione ad agire ai sensi dell'articolo III: non c'è alcuna barriera costituzionale a una tale mossa, sostiene Cass Sunstein, un esperto in questo campo, e non conosco nessuno studioso che non sia d'accordo[28]. Finora, tuttavia, gli Stati Uniti hanno preso una strada diversa, negando agli animali la legittimazione ad agire direttamente e concedendo agli esseri umani la legittimazione a comparire per conto degli animali solo in una ristretta gamma di casi.

Una strada percorribile per la rappresentanza legale degli animali da parte degli esseri umani potrebbe essere la «legittimazione informativa», ovvero il diritto di ottenere informazioni essenziali. Sembra assai plausibile che gli esseri umani preoccupati abbiano il diritto di ottenere informazioni riguardanti il trattamento degli animali. Ma né l'AWA né l'MMPA

[27] *Nair v. Union of India*, Kerala High Court, n. 155/1999, June 2000. Per i casi successivi che giungono alla stessa conclusione, compreso un caso del 2014 della Corte Suprema, si veda Shah [2019], https://www.nonhumanrights.org/blog/punjab-haryana-animal-rights/.

[28] Sunstein [1999; 2000].

conferiscono espressamente agli esseri umani una legittimazione informativa, e, in assenza di una disposizione esplicita, gli esseri umani preoccupati devono ricorrere all'*Administrative Procedure Act*, che – nella causa *Animal Legal Defense Fund, Inc. v. Espy*[29] – è stato interpretato in modo da negare questo tipo di legittimazione alle organizzazioni umane che desiderino ottenere informazioni sul benessere degli animali. Finora, in effetti, i tentativi di invalidare, in nome della libertà di parola, le cosiddette leggi *ag-gag* – che impediscono espressamente alle persone di acquisire informazioni sul trattamento degli animali negli allevamenti intensivi – hanno avuto esiti piuttosto eterogenei, come vedremo in seguito.

L'altro modo plausibile attraverso il quale gli esseri umani potrebbero acquisire la legittimazione ad agire è in qualità di osservatori preoccupati dei maltrattamenti[30]. E questo è ciò che gli esseri umani hanno cercato di fare più e più volte. Secondo la legge vigente, tuttavia, essi possono acquisire la legittimazione ad agire solo se soddisfano due condizioni: il loro danno deve essere «estetico» e non etico o compassionevole; e deve essere molto diretto. Se i querelanti hanno solo un interesse di principio verso il benessere degli animali, è ovvio che non hanno la legittimazione ad agire, come chiaramente stabilito dal caso *Lujan*[31]. Se hanno dei piani precisi per studiare una specie minacciata e possono dimostrare che la condotta che contestano riduce l'offerta di tali creature disponibili ai fini dello studio, è assai verosimile che abbiano la legittimazione ad agire[32]. Ma se la specie non è in pericolo, e sono semplicemente degli osservatori preoccupati, devono dimostrare una preoccupazione «estetica», e questa deve essere molto diretta e immediata. Marc Jurnove, dipendente e volontario di organizzazioni animaliste, ha intentato causa contro il Long Island Game Farm (un parco faunistico e zoo per bambini)

[29] *Animal Legal Defense Fund, Inc. v. Espy*, 23 F. 3d 496 (DC Cir. 1994).

[30] Sorvolo sui «danni competitivi», sinteticamente trattati da Sunstein e considerati poco promettenti.

[31] *Lujan v. Defenders of Wildlife*, 504 US 555 (1992); *Sierra Club v. Morton*, 405 US 727 (1972); *Humane Society of the United States v. Babbitt*, 46 F. 3d 93 (DC Cir. 1995).

[32] *Japan Whaling Association v. American Cetacean Society*, 478 US 221 (1986).

a causa del trattamento disumano inflitto agli animali[33]. (Si noti che questo trattamento era assai verosimilmente illegale secondo la legge dello stato di New York, ma nessuno la faceva rispettare.) Per avere una chance di vincere, Jurnove doveva dire di essere un visitatore abituale dello zoo e di aver subito un danno al suo «interesse estetico nell'osservare animali che vivono in condizioni umane»[34]. La sua preoccupazione etica come lavoratore impegnato per il benessere degli animali non gli è servita a nulla. Gli è stata riconosciuta la legittimazione ad agire solo perché il danno era molto particolare, le sue visite erano frequenti e il danno era estetico. Ciò malgrado, i membri della giuria erano divisi, perché il cattivo trattamento, secondo loro, era stato causato dallo zoo, non dal governo (l'imputato).

Siamo andati decisamente fuori strada. La base per la preoccupazione dovrebbe essere il danno all'animale, non l'interesse estetico di Jurnove, e tantomeno il suo interesse etico. Gli interessi umani sono capricciosi e, a ben guardare, irrilevanti. Ciò che conta è il danno inflitto all'animale. Immaginate se il diritto penale si basasse sulle reazioni estetiche – o addirittura etiche – degli astanti, anziché sui danni arrecati alla vittima reale. La legge diventerebbe imprevedibile, ostaggio delle preferenze della maggioranza. Né la frequenza delle visite di Jurnove ha un qualche significato concreto, se non quello probatorio: egli ha assistito frequentemente alla cattiva condotta. L'osservatore umano è testimone di un crimine. Non è la vittima. Gli animali non vengono protetti dalla legge affinché noi possiamo provare un rapimento estetico o una soddisfazione morale. Le leggi vigenti li proteggono per ciò che sono. Se queste leggi non vengono applicate, è ovvio che gli animali sono vittime del cattivo comportamento del governo e dovrebbero essere legittimati a fare causa affinché la legge venga applicata, attraverso fiduciari umani preoccupati come forse era Jurnove.

Un'analoga modifica alla legge attuale era già stata formulata nel 1972 dal giudice Douglas nella sua opinione di dissenso nella causa *Sierra Club v. Morton*[35]. La legittimazione ad agire, scrisse, dovrebbe essere estesa fino a includere la

[33] *Animal Legal Defense Fund v. Glickman*, 154 F. 3d 426 (DC Cir. 1998).
[34] *Ibidem*, 429.
[35] *Sierra Club v. Morton*, 405 US 727 (1972).

protezione di quei «membri del gruppo ecologico incapaci di articolare parole» che non possono difendere i propri interessi[36] (e naturalmente – ma questo Douglas non lo dice – la legittimazione ad agire è già riconosciuta ai minorenni e alle persone con gravi disabilità cognitive). Douglas osservò che l'ostacolo principale a tale estensione proviene dalle agenzie federali, che sono «notoriamente sotto il controllo di potenti interessi che le manipolano»[37]. Immagina inoltre un'epoca in cui «ci sarà la garanzia che tutte le forme di vita che [l'ambiente] rappresenta staranno dinanzi alla corte: il picchio pileato così come il coyote e l'orso, i lemming così come le trote nei torrenti»[38]. Se con «tutte le forme di vita» Douglas intende estendere la legittimazione ad agire agli animali non senzienti, io sono rispettosamente in disaccordo. Ma è anche vero che i suoi esempi provengono tutti dal regno animale.

Dato che a volte i dissensi di ieri sono il parere della maggioranza di domani, l'opinione del giudice Douglas può far sperare in un progresso per il futuro. Analogamente, nella causa *Cetacean Community v. Bush*[39] – un tentativo fallito di contestare il programma sonar della Marina statunitense prima del successo della causa *NRDC v. Pritzker* –, il Nono Circuito, pur non concedendo la legittimazione ad agire alle organizzazioni querelanti, ha osservato che «nulla nel testo dell'articolo III limita esplicitamente agli esseri umani la possibilità di presentare un reclamo in una corte federale»[40]. In quest'occasione venne citata una precedente causa del Nono Circuito in cui la Corte aveva affermato che il palila, un uccello hawaiano, «ha uno status giuridico nonché le ali per entrare a pieno titolo in una corte federale come querelante»[41]. Il Nono Circuito ha insistito sul fatto che questa affermazione era un *obiter dictum*, cioè non costituiva una sentenza applicabile; ma tali *obiter dicta* possono spianare la strada a successive sentenze. E difatti, nella causa *NRDC v. Pritzker* il Nono Circuito ha ingaggiato una lunga discussione sulla legittimazione ad agire.

[36] *Ibidem*, 752 (Douglas, dissenziente).
[37] *Ibidem*, 745 (Douglas, dissenziente).
[38] *Ibidem*, 752 (Douglas, dissenziente).
[39] *Cetacean Community v. Bush*, 386 F. 3d. 1169 (9th Cir. 2004).
[40] *Ibidem*, 1175.
[41] *Palila v. Hawaii Department of Land and Natural Resources*, 639 F. 2d 495 (9th Cir. 1981).

Pur non concedendo alle balene la legittimazione ad agire, ha interpretato gli interessi e le lesioni dell'NRDC in modo ampio e generoso, diversamente da quanto fatto nel caso *Cetacean Community*.

Il riconoscimento della legittimazione ad agire agli animali sarebbe semplice e immediato se il Congresso si impegnasse a tal fine. Non vi è alcuna barriera costituzionale che proibisca di concedere la legittimazione agli animali in base all'articolo III. Se il Congresso non si impegna, non è da escludere che i tribunali si muovano gradualmente in tal senso.

Se va riconosciuta la legittimazione agli animali, chi li rappresenta? In tutto il libro ho sostenuto – in ciò concordando con Christine Korsgaard – che tutti gli esseri umani hanno l'obbligo collettivo di garantire i diritti degli animali. Ma l'approccio attuale – secondo il quale le organizzazioni di volontari o i singoli individui tentano di comparire in tribunale per conto degli animali – è disorganizzato e governato dal caso, e occorre sostituirlo con un sistema più ordinato. Nel caso degli animali domestici ho suggerito di istituire organismi governativi locali simili a quelli che oggi tutelano i bambini da abusi e incuria. In molti altri casi uno statuto ha delegato l'applicazione a specifici enti governativi, come il Dipartimento dell'Agricoltura o il Dipartimento degli Interni. Questo approccio si è però rivelato insufficiente a fermare una grande quantità di comportamenti scorretti: che è poi il motivo per cui le organizzazioni non profit hanno cercato in tutti i modi di ottenere la legittimazione a intentare causa per far applicare la legge.

Cosa sarebbe meglio? Possiamo mutuare un'idea da una nota area del diritto: il *negozio fiduciario*[42], in base al quale

[42] Per questo suggerimento ho un debito verso Jared B. Mayer. Dopo aver abbozzato questo capitolo, ho avuto modo di conoscere un lavoro simile di David Favre [2000; 2010]. Il lavoro di Favre si inserisce all'interno del sistema giuridico attuale, e attribuisce diritti fiduciari e una sorta di legittimazione ad agire solo agli animali che sono di proprietà di qualcuno. Esso, pertanto, presuppone – almeno per fare un passo avanti concreto – che sia lecito detenere gli animali come «proprietà vivente». Io, ovviamente, respingo questa possibilità. Inoltre offre una migliore posizione giuridica solo a una categoria ristretta di animali, principalmente gli animali da compagnia. Ciò nonostante, si tratta di un ottimo lavoro, ed è interessante vedere fino a che punto possano spingersi le tutele tramite un approccio radicato nella legge attuale, con tutti i suoi limiti.

una persona – il fiduciante – ha l'obbligo legale di promuovere gli interessi di un beneficiario, il fiduciario (esempi classici di fiduciari sono i tutori, gli amministratori fiduciari e i curatori). In genere la necessità di una regolamentazione giuridica deriva dal fatto che il fiduciante si trova in una posizione di potere nei confronti del fiduciario e che quest'ultimo è inabilitato a monitorare le attività del fiduciante[43]. Il compito del fiduciante non è semplicemente quello di non danneggiare gli interessi del fiduciario, ma di promuoverli attivamente, in conformità con i desideri e le preferenze del fiduciario stesso. Ma c'è sempre il rischio che il fiduciario promuova invece i propri interessi.

Per questa ragione la legge impone ai fiduciari due obblighi: l'obbligo di diligenza (*duty of care*) e l'obbligo di lealtà (*duty of loyalty*). L'obbligo di diligenza implica il

> prendere decisioni che favoriscano al meglio la cura, l'educazione, la salute, le finanze e il benessere del beneficiario, il tutto stando ben attenti a favorire l'autonomia del beneficiario. Ciò significa che il fiduciante deve cercare, per quanto possibile, di includere il beneficiario nel processo decisionale e di familiarizzare con i valori e gli interessi del beneficiario[44].

L'obbligo di lealtà implica la necessità di vigilare che il fiduciante non agisca per il proprio tornaconto, e gli stati hanno adottato vari requisiti di monitoraggio per garantire che egli adempia a questo dovere.

Questo è esattamente ciò di cui ogni tipo di animale necessita. Questo approccio, inoltre, si sposa particolarmente bene con l'approccio delle capacità: il negozio fiduciario non si preoccupa solo di evitare dolori o peggio ancora danni al beneficiario, ma piuttosto di promuovere attivamente e in modo ampio gli interessi del beneficiario. Nel caso degli animali da compagnia l'essere umano è il fiduciante iniziale, ma ho proposto che il governo monitori questo accordo con zelo, individuando eventuali episodi di incuria. Negli altri casi il governo dovrebbe designare un'agenzia di protezione degli animali *ad hoc* affinché funga da fiduciante per uno o più tipi specifici di animali. Il fiduciante è tenuto a tutelare attivamente l'interesse degli animali: così, se l'USDA non agisce ed è in

[43] Si veda Scott e Chen [2019, 227, 229].
[44] Mayer [2020].

corso un danno, l'agenzia designata potrebbe occuparsi del problema. Nel caso degli animali selvatici, il fiduciante non dovrebbe restarsene immobile a guardare se questi subiscono dei danni (deterioramento dell'habitat, bracconaggio, malattie), ma è anzi chiamato a intervenire attivamente nell'interesse degli animali.

Senza una riforma della legge sulla legittimazione ad agire questo accordo è privo di efficacia. Ma una volta che gli animali abbiano ottenuto la legittimazione, un negozio fiduciario potrà dare al fiduciante la legittimazione a comparire in tribunale in rappresentanza dell'animale o degli animali.

La legge si è rivelata assai proficua in relazione agli interessi umani. Da molto tempo queste buone idee proteggono gli esseri umani vulnerabili. Non c'è motivo per cui, opportunamente modificate, non possano essere trasferite agli animali.

Esaminiamo ora tre questioni che esemplificano e rendono evidenti le lacune dell'attuale copertura legislativa. La prima – la questione delle fabbriche di cuccioli – da un lato mostra quanto sia difficile far rispettare l'*Animal Welfare Act* in assenza di zelo da parte dell'USDA, e dall'altro mette in risalto l'intraprendenza delle giurisdizioni locali nel tentativo di risolvere il problema. La seconda – la regolamentazione degli allevamenti intensivi – mostra che cosa si può fare nella totale assenza di una normativa federale e, per contro, la feroce resistenza che questo genere di iniziative incontra. Mostra, inoltre, che altre nazioni hanno compiuto maggiori progressi con un approccio più esauriente. La terza – i vari danni arrecati alle balene e agli altri mammiferi marini – mostra il divario tra le promesse fatte e l'attuale debolezza della regolamentazione internazionale.

Le fabbriche di cuccioli

Le fabbriche di cuccioli sono allevamenti a scopo di lucro di grandi quantità di cuccioli che vengono poi venduti ai negozi di animali, dove i consumatori spesso credono di acquistare cani provenienti da allevamenti di alta qualità. Da molti anni la Humane Society of the United States monitora attentamente la situazione, segnalando in un rapporto pubblicato annualmente cento fabbriche di cuccioli (*The Horrible Hundred*) al fine di

documentare la natura e l'entità del problema[45]. Molti cani ricevono un'alimentazione di bassa qualità e, spesso, troppo poca acqua. Molti di essi non ricevono cure veterinarie o ne ricevono in misura insufficiente, e spesso sono affetti da malattie, parassiti e altri problemi. I cani delle fabbriche di cuccioli hanno in genere poco spazio per muoversi e vengono perlopiù tenuti dentro le gabbie, in precarie condizioni igienico-sanitarie. Inoltre hanno scarso riparo dal caldo e dal freddo.

Molte di queste condizioni violano l'AWA. Per tre anni, dal 2017 al 2020, l'USDA ha smesso di riferire in merito all'applicazione dell'AWA, e le azioni di implementazione contro determinati allevatori sono diminuite del 90%. Gli ispettori hanno riferito di essere stati attivamente dissuasi dallo svolgere il proprio lavoro[46]. Nel febbraio 2020, su indicazione del Congresso, l'USDA ha dovuto ripristinare i dati online sulle azioni di implementazione. Nel 2019 la Humane Society ha vinto una causa che imponeva all'USDA di fornire su richiesta dati esaurienti al pubblico. Il rapporto del 2020 contiene informazioni esaurienti sugli allevatori di ogni stato.

Quanto ai punti vendita, quello delle fabbriche di cuccioli è un problema nazionale: i negozi di animali in ogni stato tengono, o fino a poco tempo fa tenevano, cani provenienti da questi allevamenti problematici. Quanto ai punti d'origine, non è invece un problema che riguarda l'intera nazione. La capitale è infatti il Missouri, che conta trenta allevatori problematici. Seguono l'Ohio con nove, il Kansas e il Wisconsin con otto e la Georgia con sette (queste cifre non sono tuttavia attendibili perché alcuni stati scoraggiano le indagini locali). Nel Missouri – che da otto anni è in cima alla lista delle «cento orribili» – le organizzazioni umanitarie da tempo combattono una battaglia legale per regolamentare i cattivi allevatori, ma con ripetuti fallimenti a livello statale. Nel 2010 è stato approvato con un referendum il *Puppy Mill Cruelty Prevention Act*, una legge per la prevenzione delle crudeltà commesse nelle fabbriche di cuccioli sostenuta dalla Humane Society, dall'ASPCA e da altri gruppi, ma aspramente osteggiata da gruppi di allevatori e aziende agricole, dall'ANR e, stranamente,

[45] Per il più recente si veda https://www.humanesociety.org/sites/default/files/docs/2020-Horrible-Hundred.pdf.

[46] Brulliard e Wan [2019].

dall'associazione dei medici veterinari del Missouri. In base alle vecchie normative un cane poteva essere tenuto in una gabbia lunga anche solo 15 centimetri più del suo corpo, e rinchiuso in modo permanente, esposto alle intemperie, il tutto senza che fossero richieste cure veterinarie. La nuova legge ha imposto che venissero forniti cibo adeguato, gabbie igieniche e un po' più grandi, cure veterinarie e protezione da temperature estreme. A due mesi dalla sua approvazione erano state introdotte cinque proposte di legge per abrogarla o modificarla. Nel 2011 il governatore Jay Nixon ha firmato un progetto di legge molto più all'acqua di rose. La legge modificata ha eliminato il requisito dell'esercizio fisico all'aperto e ha permesso che le dimensioni delle gabbie venissero stabilite dal Dipartimento dell'Agricoltura[47].

Il Missouri, tuttavia, dispone di un sistema di controllo, che altri stati non hanno, e occasionalmente chiude gli allevamenti dei peggiori trasgressori[48].

Siccome la regolamentazione del punto d'origine non è affidabile, un gran numero di stati, città e contee sta mettendo a punto le normative relative ai punti vendita. La strategia privilegiata consiste nell'imporre ai negozi di animali di vendere solo cani da salvataggio provenienti da rifugi autorizzati. Diamo ora un'occhiata al tentativo messo in campo dalla mia città per adottare questa strategia. Nel 2014 a Chicago è stata approvata un'ordinanza che imponeva a tutti i negozi di animali di procurarsi gli animali domestici da un apposito centro di controllo, da un canile o da una struttura di addestramento gestiti dal governo, oppure da «una società privata, di beneficenza e senza scopo di lucro per la protezione degli animali o un'organizzazione per il salvataggio degli animali»[49]. Un ulteriore scopo della legge era quello di aumentare il tasso di rilascio di animali vivi da parte dei rifugi, che in effetti è cresciuto, passando dal 62% del 2016 al 92% del 2019. I negozi di animali hanno subito iniziato a condurre una campagna contro la legge, perché colpiva un business redditizio. Alcuni detrattori sostenevano che la legge violasse le costituzioni degli

[47] Si veda SourceWatch: https://www.sourcewatch.org/index.php/Missouri puppy_mills.
[48] Holman [2020].
[49] Municipal Code of Chicago, § 4-384-015 (2014).

Stati Uniti e dell'Illinois, ma il Settimo Circuito ha respinto i reclami in quanto giuridicamente infondati[50].

Nel frattempo era emerso che la legge era stata redatta in modo inadeguato, consentendo ai proprietari di negozi di animali di eluderne i requisiti. Gli allevatori di cuccioli dovevano solo creare una società «di copertura» senza scopo di lucro e far arrivare attraverso di essa i cani ai negozi di Chicago. Un reportage del «Chicago Tribune» ha mostrato che due allevatori di cuccioli, J.A.K.'s Puppies e Lonewolf Kennels (il primo nell'Iowa, il secondo nel Missouri), avevano aperto delle società senza scopo di lucro, rispettivamente denominate Hobo K-9 Rescue e Dog Mother Rescue Society, che fungevano da copertura per l'allevamento dei cuccioli. A Chicago oltre mille cani sono stati venduti da queste organizzazioni. È interessante notare come i due stati di origine abbiano reagito in modo opposto alla denuncia: il Missouri non ha fatto nulla, l'Iowa invece ha sanzionato la fabbrica e altre fabbriche di cuccioli dello stato con multe pari a ben 600.000 dollari[51].

Intanto, a Chicago, l'assessore comunale Brian Hopkins introduceva un emendamento alla legge che imponeva ai negozi di procurarsi gli animali da gruppi di salvataggio che non avessero alcun legame con allevatori o enti a scopo di lucro. Obbligava inoltre i negozi a far pagare solo una modesta tassa di adozione, eliminando così l'incentivo a vendere costosi cani di presunta razza pura. Dopo un lungo dibattito l'emendamento è stato approvato il 12 aprile 2021[52]. L'aspetto bizzarro di questa trafila – che dà la misura di quanto sia ancora potente il connubio fabbriche di cuccioli-negozi di animali – è stato il fatto che l'assessore Raymond Lopez, il quale aveva inizialmente appoggiato l'ordinanza, si sia poi opposto all'emendamento: risulterà che aveva accettato un contributo per la campagna elettorale dal proprietario di un negozio di animali. Ma Lopez ha fatto bene a opporsi all'esclusione dell'«allevamento da cortile» (*backyard breeding*), una concessione all'American Kennel Club. Hopkins aveva affermato che le persone che amano certe razze non le allevano

[50] *Part Pet Shop v. City of Chicago*, 872 F. 3d 495 (7th Cir. 2017).
[51] Associated Press [2020], https://apnews.com/article/8f5dada41cb7a4afc25403d4c93365f5.
[52] Spielman [2021].

in condizioni crudeli; Lopez ha ribattuto che molti dei cani che finiscono nei rifugi sono cani di razza iperselezionata provenienti proprio da allevatori di questo tipo. Lopez ha poi osservato – come io ho fatto nel capitolo IX – che i cani sono oggetto di maltrattamento non solo perché subiscono evidenti danni nelle fabbriche di cuccioli, ma anche perché vengono incrociati tramite *inbreeding* e sono quindi soggetti a molte malattie. Gli «allevatori amatoriali» sono particolarmente inclini a ignorare lo screening genetico[53].

Questo accidentato percorso mostra quanto sia difficile fare progressi riguardo al tema dei punti vendita quando gli stati non regolano adeguatamente le origini. La regolamentazione del punto vendita non solo è difficile, ma ha anche una giurisdizione intrinsecamente ristretta. Un abitante di Chicago che voglia un cane allevato in una fabbrica di cuccioli (magari ignorando le cattive condizioni in cui è costretto a vivere, perché gli interessa solo avere un cucciolo carino, anziché un cane adulto da ricovero) non ha che da guidare fino alla periferia, dove la regolamentazione è a dir poco lacunosa e spesso e volentieri si configura come un mosaico di regole incoerenti emanate da città e contee diverse.

L'intera questione potrebbe risolversi grazie a una zelante applicazione federale dell'AWA; o grazie a un nuovo statuto federale mirato a questo specifico problema. Gli stati possono fare relativamente poco finché si è in presenza di almeno uno stato fornitore e di molti negozi di animali orientati al profitto. Nel frattempo innumerevoli giovani cani non hanno la possibilità di sviluppare ed esercitare le loro capacità.

L'allevamento intensivo (e le leggi «ag-gag»)

Nei capitoli precedenti ho menzionato alcuni degli abusi dell'industria degli allevamenti intensivi. Gli animali da allevamento non sono tutelati da leggi federali come l'AWA, l'ESA e l'MBTA. Sono inoltre esclusi dalla protezione delle leggi statali anticrudeltà di trentasette stati. Peggio ancora, gli sforzi compiuti dall'industria degli allevamenti intensivi per tutelarsi dalle critiche hanno avuto un tale successo che molti

[53] Si veda PAWS: https://www.paws.org/resources/puppy-mills/.

stati hanno approvato le cosiddette *ag-gag laws*, le quali criminalizzano l'attività degli informatori volta a portare gli abusi all'attenzione del pubblico[54]. (Le fotografie e le registrazioni video clandestine sono state molto efficaci nel rivelare gli abusi e nello stimolare l'indignazione pubblica.)

Lo statuto criminalizza di norma ogni registrazione clandestina effettuata in una struttura agricola; alcuni criminalizzano anche le registrazioni effettuate in altri tipi di aziende. Attualmente le *ag-gag laws* sono in vigore in sei stati: Alabama, Arkansas, Iowa, Missouri, Montana e North Dakota (anche se in Iowa e Arkansas sono state intentate cause legali e due precedenti statuti dell'Iowa sono stati dichiarati incostituzionali dai tribunali). In altri cinque stati – Carolina del Nord, Kansas, Utah, Wyoming e Idaho – le leggi sono state annullate perché violano i diritti del primo emendamento. In diciotto stati la legislazione *ag-gag* è stata introdotta ma poi bocciata: Maine, New Hampshire, Vermont, New York, New Jersey, Pennsylvania, Florida, Tennessee, Kentucky, Indiana, Illinois, Minnesota, Nebraska, Colorado, New Mexico, Arizona, California e Washington. Negli altri stati la battaglia non si è ancora concretizzata.

Questa lotta dimostra l'enorme importanza delle organizzazioni non profit impegnate sul fronte delle battaglie legali in tutti gli Stati Uniti. Nel frattempo sono emerse numerose informazioni, facilmente consultabili sui siti web delle stesse organizzazioni e in libri come l'impressionante resoconto di Timothy Pachirat, *Every Twelve Seconds: Industrial Slaughter and the Politics of Sight*[55], che porta il lettore dentro la vita nascosta del macello, documentandone le attività quotidiane dal punto di vista di un operaio (Pachirat stava svolgendo una ricerca sotto copertura come dipendente di un impianto di macellazione del bestiame di cui non fa il nome). Chiunque voglia scoprire quali abusi l'industria sia così impaziente di celare può farlo grazie al lavoro di questi coraggiosi informatori.

La legge federale contribuisce poco alla lotta contro gli abusi. Non solo tutti gli animali da allevamento sono esclusi

[54] Per una panoramica completa sulla questione da parte dell'Animal Legal Defense Fund, con una mappa che mostra la situazione attuale negli stati, si veda https://aldf.org/issue/ag-gag.

[55] Pachirat [2011].

dall'AWA, ma lo *Humane Methods of Slaughter Act* e la *Twenty-Eight Hour Law* – che regolamenta il trattamento degli animali durante il trasporto – esentano persino il pollame, benché il 95% degli animali allevati a scopo alimentare negli Stati Uniti sia pollame.

Come si comportano gli stati? Qui si riscontra più o meno lo stesso problema che presenta la questione delle fabbriche di cuccioli: gli stati in cui si verifica la maggior parte degli abusi non fanno nulla, e gli stati che hanno approvato leggi valide sono in linea di massima quelli in cui si verificavano comunque pochi abusi (anche se l'allevamento di polli non è geograficamente concentrato solo in alcune aree come quello di maiali e bovini). Tra gli abusi che sono stati resi illegali figurano l'uso delle gabbie di gestazione (in dieci stati), l'uso delle gabbie di confinamento per i vitelli (in nove stati) e l'uso delle gabbie di confinamento per le galline (in otto stati). Particolarmente attivi sul fronte della regolamentazione sono la California e il Massachusetts. Ma gli stati che regolamentano non sono i grandi produttori, quindi le loro normative sui punti d'origine non sono particolarmente significative.

Per questo motivo, come già nel caso delle fabbriche di cuccioli, gli stati hanno adottato anche delle strategie sui punti vendita: divieto di vendita del *foie gras* – prodotto per mezzo dell'alimentazione forzata di anatre e oche (in California e nella città di New York) –, divieto di vendita di carne di vitello e di maiale proveniente da animali allevati in gabbie di contenimento (California e Massachusetts) e divieto di vendita di uova provenienti da galline allevate in modo illegale ai sensi delle leggi di questi stati (sette). Nel frattempo altri stati si sono mossi nella direzione opposta. L'Iowa – il più grande stato produttore di uova e uno dei maggiori produttori di carne suina – ha adottato specifiche esenzioni alle leggi anticrudeltà per le pratiche che coinvolgono gli animali da allevamento. Alcuni maltrattamenti vengono perseguiti, ma solo in caso di estrema crudeltà: ad esempio laddove i lavoratori di un allevamento di maiali hanno percosso gli animali con aste di metallo e conficcato loro degli spilli in faccia. L'Iowa ha inoltre approvato una legge la quale impone a tutti quei negozi di alimentari che partecipano a un programma federale di sovvenzionamento della produzione di uova da galline allevate senza gabbia di vendere anche uova di galline allevate in gabbia.

È improbabile che le strategie sui punti vendita progrediscano rapidamente, in quanto – diversamente dalla regolamentazione riguardante i negozi di animali – comportano un onere finanziario per i consumatori. E al momento le strategie dei punti d'origine sono destinate all'insuccesso nei maggiori paesi produttori di carne.

Nel frattempo l'Europa è riuscita invece a fare molta strada, a quanto pare perché l'UE non è in balia dell'industria degli allevamenti intensivi tanto quanto lo sono i legislatori federali statunitensi. La Convenzione europea per la protezione degli animali negli allevamenti, firmata nel 1976, contiene un'ampia gamma di tutele per gli animali da allevamento e istituisce un sistema di monitoraggio[56]. La Convenzione è inoltre corredata da norme specie-specifiche che prevedono l'installazione di recinti per i maiali abbastanza spaziosi da consentire loro di alzarsi, sdraiarsi e socializzare con gli altri maiali. I maiali devono inoltre disporre di fieno, paglia e di altri materiali che consentano loro di svolgere le naturali «attività di indagine e manipolazione»[57]. Anche i polli da carne e le galline ovaiole godono di protezioni ragionevolmente solide. Una direttiva riguardante i vitelli riconosce loro una natura sociale, e impone l'obbligo della stabulazione di gruppo per i vitelli di età superiore alle otto settimane. In breve: l'Europa si sta muovendo nella direzione del rispetto delle capacità animali.

Sebbene la legislazione dell'UE sia già piuttosto protettiva, alcuni paesi, come l'Austria e la Svezia, hanno fatto ancora di più per tutelare maiali e polli[58].

I lettori statunitensi sensibili al tema dei diritti animali si saranno ormai lasciati prendere dallo sconforto. Secondo il punto di vista esposto qui, questi animali altamente intelligenti e complessi non dovrebbero essere allevati a scopo alimentare. Se persino queste riforme incrementali verso un trattamento umano si rivelano così fallimentari, come possiamo aspettarci che vengano realizzati gli obiettivi di questo libro? Certo, gli

[56] Per una discussione sulla sicurezza alimentare si veda il sito web della Convenzione europea https://ec.europa.eu/food/sites/food/files/animals/docs/aw_european_convention_protection_animals_en.pdf.

[57] Regolamento del Parlamento europeo e del Consiglio europeo n. 2008/20/CE, GUCE L47/5 (2018).

[58] Si veda l'«Indice di protezione degli animali» della World Animal Protection [2020], https://api.worldanimalprotection.org/.

Stati Uniti sono una nazione su cui è difficile riporre qualche speranza, dato l'enorme potere che l'industria della carne esercita sulla vita politica americana. Tuttavia, i progressi compiuti grazie alla legge e all'avvocatura, in particolare contro le *aggag laws*, sono impressionanti. Inoltre, via via che aumenterà la diffusione delle informazioni, i sentimenti del pubblico cambieranno sempre di più. Il nuovo fenomeno della «carne vegetale» e la prospettiva della carne coltivata potrebbero cambiare le carte in tavola a livello mondiale.

Il futuro delle balene: la debolezza del diritto internazionale

Per secoli le balene sono state viste in modo apparentemente contraddittorio: come animali maestosi e bellissimi, ma anche come animali da cui gli esseri umani possono trarre enormi profitti[59]. La grande letteratura abbraccia entrambi i punti di vista. David Herbert Lawrence, così critico sotto molti aspetti nei confronti del capitalismo industriale, ha adottato il primo approccio nella sua poesia *Balene, non piangete!* (1909)[60]:

> Dicono che il mare è freddo, ma il mare contiene
> il più caldo di tutti i sangui, il più selvaggio, il più impetuoso.
> Tutte le balene degli abissi più profondi sono calde, in quel loro affrettarsi,
> avanti, sempre avanti, tuffandosi sotto gli iceberg.
> Le balene vere, i capidogli, i pesci martello, i merluzzi
> sono lì a soffiare, a soffiare, a emettere bianco fiato caldo, violento, fuori dal mare!

Si consideri, per contro, il seguente estratto dalla *Storia di Nantucket* di Obed Macy (1835):

[59] In questo paragrafo ho fatto ampio ricorso a tre saggi scritti da me e dalla compianta Rachel Nussbaum Wichert. La maggior parte dell'analisi giuridica e della discussione sulla International Convention for the Regulation of Whaling e l'International Whaling Commission è opera di Rachel. Questi articoli contengono numerosi riferimenti alla letteratura giuridica, che mi asterrò dal riprodurre in questa sede. Si vedano Nussbaum Wichert e Nussbaum [2017a; 2017b; 2019].

[60] D.H. Lawrence, *Tutte le poesie*, vol. II, Milano, Arnoldo Mondadori, 1959.

> Nell'anno 1690 alcune persone erano su un'alta collina, intente a osservare le balene che spruzzavano e giocavano tra loro, quando un tale osservò: «Là», e additò il mare, «c'è un grande pascolo dove i nipoti dei nostri figli andranno a cercare il pane»[61].

Herman Melville, che cita il brano di Macy fra i tanti estratti con cui inizia *Moby Dick*, si muove in entrambe le direzioni, accettando – senza criticarla – l'industria della caccia alle balene e sottolineando allo stesso tempo la maestosità della preda. Come vedremo presto, anche il diritto internazionale contemporaneo è diviso nei due opposti orientamenti: una fazione cerca di porre fine alla crudeltà letale nei confronti delle balene, l'altra mira a preservare gli «stock» di balene solo per sfruttarli in futuro.

La caccia alle balene – l'unico obiettivo degli sforzi internazionali finora compiuti – è solo una piccola parte del danno arrecato alle balene nelle acque internazionali. Il suono è la forma più importante di comunicazione tra le balene, e l'alterazione del loro ambiente sonoro stravolge la loro forma di vita in molti modi, come ha giustamente decretato la sentenza *NRDC v. Pritzker*. Ma ci sono molte altre alterazioni oltre a quelle causate dalla Marina statunitense. Anche altre nazioni utilizzano i sonar. L'industria del trasporto merci globale produce una grande quantità di rumore in tutto il mondo. E l'industria del petrolio e del gas provoca perturbazioni sonore a causa non solo del rumore delle piattaforme petrolifere che perforano il suolo sottomarino, ma anche delle operazioni cartografiche condotte alla ricerca del petrolio. Per mappare i contorni dei fondali oceanici queste imprese utilizzano potenti cannoni ad aria compressa che esplodono aria verso il basso nelle profondità, e ciò avviene a intervalli regolari, più o meno in tutto il mondo. Un'eccellente analisi di queste perturbazioni è contenuta nel giustamente lodato *Sonic Sea*, film-documentario diretto nel 2016 da Daniel Hinerfeld e Michelle Dougherty. In certi casi queste esplosioni sonore possono persino causare delle lesioni cerebrali alle balene, quando non la loro morte. Il fatto che il diritto internazionale non abbia nemmeno ritenuto opportuno discutere per regolamentare le perturbazioni

[61] Herman Melville, *Moby Dick o la Balena*, Milano, Adelphi, 2007, p. 30.

sonore dimostra quindi quanto sia titubante e quanto poco si prefigga di ottenere.

Cosa c'è di sbagliato nella caccia alle balene? In base alla tesi da me avanzata in questo libro, la risposta è evidente: pone prematuramente fine alla vita di questi complessi animali senzienti, utilizzandoli come oggetti da cui gli esseri umani possono estrarre carne, olio e altri prodotti utili. Ma questo è proprio ciò che c'è di sbagliato nell'uccidere la maggior parte degli animali a scopo alimentare, come si è detto nel capitolo VII. Si può senz'altro aggiungere che l'industria della caccia alle balene è crudele: l'arpionamento infligge una morte lunga e lenta, a volte resa più dolorosa dalle bastonate. La nuova tecnologia ha cambiato un po' le cose: oggi molte balene vengono catturate con un arpione munito di una granata che esplode all'interno dell'animale, accorciando i tempi di morte. Si tratta comunque di una brutta morte. Eppure, anche la maggior parte degli animali uccisi per ricavarne cibo fa una brutta morte, alla fine di una brutta vita; perlomeno la balena prima era libera, e quindi se la passa molto meglio di molte mucche, maiali e polli. Prima di inoltrarci in una critica delle attuali pratiche, quindi, è importante dire che la caccia alla balena non comporta alcun male che non sia già presente in altre pratiche comuni. Il fatto che nazioni come gli Stati Uniti, che praticano poco la caccia alle balene, si lamentino delle nazioni dove invece è diffusa, e al contempo trascurino le pratiche atroci che quotidianamente infliggono, è indice di ipocrisia. Purtroppo questa (giustificata) accusa di ipocrisia spesso ostacola i tentativi di proteggere le balene ai sensi del diritto internazionale.

Un'altra questione su cui occorre essere chiari è la natura del male da cui si cerca di ottenere protezione legale. Qui ci sono due fazioni. Per una fazione (fondamentalmente la stessa che vuole usare le balene come mezzo per i fini umani), l'unico male da prevenire è l'estinzione di una o più specie di balene, quindi la fine di (una parte di) un'industria lucrativa. Questa fazione tende a parlare di «stock di balene», quasi che la singola balena fosse insignificante. Per altri – e per me – il male è la morte inutile e crudele di singole balene. La specie è importante perché la riproduzione ripetuta nel tempo e la diversità della specie sono solitamente essenziali per la salute e la fioritura individuale, oltreché per l'interazione sociale.

Le balene che rientrano nella giurisdizione degli Stati Uniti se la passano ragionevolmente bene. L'MMPA protegge le singole balene non solo dall'uccisione ma anche dalle «molestie», e il caso *Pritzker* dimostra quanto i tribunali possano essere protettivi, persino contro potenti interessi militari. Le orche non sono sempre state protette dalle «molestie», come dimostra l'ignobile condotta mostrata in *Blackfish*, ma ora le cose sono cambiate, almeno in California, grazie all'*Orca Welfare and Safety Act*. Nel frattempo, le orche conducono una vita fiorente in natura nelle acque costiere degli Stati Uniti, soprattutto al largo delle isole San Juan, nello stato di Washington.

Questo non vuol dire che gli Stati Uniti non diano la caccia alle balene. La caccia alle balene beluga, monitorata dall'Alaska Beluga Whale Committee, uccide circa trecento balene all'anno. Malgrado le proteste dei gruppi animalisti, due gruppi indigeni cacciano specie in via di estinzione: la balena della Groenlandia viene cacciata per ragioni di «sussistenza» da nove comunità indigene dell'Alaska, mentre nello stato di Washington i makah hanno ripreso a cacciare la balena grigia. Entrambe queste pratiche vengono difese appellandosi a diritti culturali del tipo di quelli che ho discusso nel capitolo VIII.

Ora, però, veniamo a ciò che accade nelle acque internazionali. La caccia alle balene, compresa quella condotta da attori statunitensi, è regolamentata da un trattato firmato nel 1946, la Convenzione internazionale per la regolamentazione della caccia alle balene (ICRW). Questa convenzione istituisce un gruppo di monitoraggio, la Commissione baleniera internazionale (IWC)[62]. L'ICRW non mirava a porre fine all'uccisione delle balene, ma a una pratica sostenibile. Era motivata dall'evidenza dell'esaurimento degli «stock di balene». Nel preambolo, l'allora segretario di stato americano Dean Acheson descrisse le balene come «guardiani del mondo intero» e come una «risorsa comune». La parola «risorsa» suggerisce che le balene vengono viste come oggetti destinati all'uso umano. In effetti, quando fu redatta la Convenzione, non si pensava di vietare completamente la caccia alle balene a scopo commerciale: l'obiettivo era un sistema di quote per ogni stato membro. Due forme di

[62] Un resoconto completo del trattato e della sua storia si trova in Fitzmaurice [2017], https://legal.un.org/avl/pdf/ha/icrw/icrw_e.pdf. Si vedano anche Fitzmaurice [2015] e Dorsey [2014].

caccia alle balene erano esplicitamente consentite al di fuori delle quote annunciate: la caccia aborigena e la caccia «per scopi scientifici». Sia allora che oggi uno stato che non accetti una particolare disposizione può rimanere membro dell'IWC pur rinunciando a quella disposizione. E ogni modifica richiede l'assenso dei tre quarti degli stati membri.

Con queste disposizioni in vigore la deriva verso la stagnazione era ormai inevitabile, nonostante il segretario degli Interni degli Stati Uniti C. Girard Davidson avesse trionfalmente proclamato che il trattato prospettava «un futuro più pacifico e felice per l'umanità». (Nessun accenno, guarda caso, alla felicità delle balene!) Eppure, senza la deroga, o *opt-out*, molte nazioni seriamente dedite alla caccia alle balene – ad esempio Russia, Giappone e Norvegia – non avrebbero mai aderito all'IWC.

Inizialmente la caccia commerciale alle balene era consentita, con un sistema di quote e attente procedure di monitoraggio. Nel 1982, tuttavia, fu istituita una moratoria completa su questo tipo di caccia. Concepita come misura temporanea in vista della ricostituzione degli stock, la moratoria è tuttora in vigore, poiché non si è raggiunto un accordo sulle circostanze che ne giustificherebbero la ripresa. Questo disaccordo si è solo intensificato: alcuni membri dell'IWC si sono sempre più orientati verso un punto di vista animalista, muovendo obiezioni etiche generali alla caccia alle balene, mentre altri membri anelano a riprendere la pratica commerciale. L'applicazione delle norme è sempre stata debole, in quanto il trattato affida a ogni nazione il compito di disciplinare i propri membri. La Norvegia e l'Islanda hanno semplicemente scelto di non rispettare la moratoria e di condurre operazioni commerciali di caccia alle balene in modo legale.

Altre nazioni, nel frattempo, sfruttano le eccezioni concesse dal trattato. Consideriamo nell'ordine ognuna di queste eccezioni. Lo scopo dell'eccezione scientifica era quello di comprendere la biologia delle balene. Così come gli studenti di medicina acquisiscono conoscenze attraverso la dissezione, allo stesso modo si pensava che per capire le balene fosse imprescindibile studiarne i cadaveri. Ma mentre gli esseri umani non vengono uccisi ai fini della scienza medica, essendoci una sufficiente disponibilità di cadaveri per morte naturale, per contro si riteneva che i cadaveri di balena fossero dispersi negli

abissi e che l'occasionale balena spiaggiata non fosse rappresentativa della specie. Quindi, secondo quanto asserivano alcune nazioni, l'uccisione ai fini della ricerca era imprescindibile.

Nonostante tali pretese con finalità scientifiche venissero sempre fatte in buona fede, il nostro mondo è cambiato. Le nuove tecnologie hanno reso possibile studiare da vicino le balene negli abissi senza ucciderle, come fanno abitualmente Hal Whitehead e Luke Rendell, utilizzando attrezzature per scendere in profondità e soprattutto la fotografia subacquea. Le nuove apparecchiature non esplorano l'interno del corpo, ma così come un buon medico può coniugare ciò che già si sa dell'anatomia umana con l'esame clinico di un paziente per ottenere un risultato accurato, lo stesso può fare lo scienziato che studia le balene. L'idea di dover uccidere per conoscere non è mai stata accettata per nessun'altra specie animale; ormai è possibile fare progressi con altri metodi.

Gli appelli alle finalità scientifiche, soprattutto quelli lanciati dal Giappone, non hanno convinto. Nel marzo 2014 la Corte internazionale di giustizia (CIG) ha stabilito che il programma giapponese di caccia scientifica alle balene nell'Antartico, noto come JARPA II, non era giustificabile ai sensi del diritto internazionale, perché non aveva valore di programma scientifico. La causa è stata intentata dall'Australia, con l'intervento della Nuova Zelanda[63]. Nel programma la Corte ha riscontrato l'assoluta assenza di risultati scientifici e di studi sottoposti a revisione paritaria. Molte organizzazioni ambientaliste hanno considerato l'intera pratica come una caccia commerciale alle balene sotto mentite spoglie, ed è difficile non essere d'accordo.

Il Giappone, tuttavia, non si è arreso: ha annunciato che avrebbe «riprogettato» il programma, e il suo diritto ad agire in tal senso è stato difeso dall'Institute of Cetacean Research (ICR), una ONG giapponese che sostiene di essere un'organizzazione di ricerca indipendente, sebbene venda come cibo i «sottoprodotti» della dissezione delle balene a scopo commerciale. (Significativamente, nel caso *Sea Shepherd*, che verrà trattato a breve, l'ICR viene descritto dal Nono Circuito, non in modo polemico ma diretto, come un gruppo di «ricercatori

[63] *Whaling in the Antarctic (Australia v. Japan: New Zealand Intervening)* (Int'l Ct. 2014), https://www.icj-cij.org/en/case/148.

giapponesi che praticano la caccia letale alle balene nell'oceano Antartico».)

La decisione della Corte è stata cauta. Non ha affrontato la questione del diritto alla vita delle balene e ha sancito che lo scopo dell'ICRW è quello di bilanciare la conservazione e lo sfruttamento sostenibile. Non si è nemmeno opposta all'idea di concedere permessi speciali per la ricerca scientifica; ha solo affermato che il programma del Giappone non era idoneo. Dopo il 2014 il Giappone ha ridotto il numero di balene catturate nell'oceano Antartico, ma ha continuato la pratica. Nel 2015 ha presentato un nuovo piano per la caccia «scientifica» alle balene e ha evitato nuove querele modificando la sua dichiarazione facoltativa sulla giurisdizione della Corte internazionale di giustizia, sottraendole tutte le controversie relative agli animali marini vivi.

La questione è tuttora materia di dibattito, perché il Giappone – frustrato dalla crescente opposizione di stampo conservazionista in seno all'IWC – ha lasciato la Commissione nel dicembre 2018, e nel 2019 ha ripreso la caccia commerciale alle balene, anche se non in Antartide. Nel 2020 l'ICR ha affermato che, a scopo di ricerca, ora utilizza solo metodi non letali[64]. Apparentemente, quindi, sta ammettendo che il suo vero lavoro scientifico non richiede la morte delle balene. Una volta che la caccia alle balene a scopo commerciale è stata resa pubblica, il velo non è più necessario.

Che cosa si può e si deve fare? Al momento c'è poco da sperare nell'IWC, un organismo debole e sempre più oggetto di conflitti che le nazioni potenti si sentono libere di ignorare. Anche la resistenza dei gruppi ambientalisti radicali è fallita. Famigerata è l'attività della Sea Shepherd Conservation Society, un gruppo convinto che le balene abbiano un diritto intrinseco alla vita. Per combattere la causa delle balene ha ripetutamente interferito con le attività di caccia giapponesi nell'Antartico. Sea Shepherd lo fa in modo molto aggressivo, cosa che molti gruppi ambientalisti deplorano, a mio avviso giustamente. Ad esempio, lancia bottiglie piene di acido butirrico sulle navi baleniere e cerca di ostacolare la visuale dei balenieri. Il gruppo e il suo fondatore, Paul Watson, sostengono che questo è l'unico modo efficace per interrompere la caccia alle

[64] Fujise [2020].

balene, perché la semplice protesta non è stata efficace, né lo è stata la legge internazionale. Ma la tattica si è ritorta contro di loro dal punto di vista legale. L'ICR ha citato in giudizio Sea Shepherd ai sensi dell'*Alien Tort Statute* (una legge originariamente concepita per poter citare in giudizio i pirati del mare nei tribunali statunitensi), chiedendo un'ingiunzione contro il gruppo poiché, a giudizio dell'ICR, le azioni di Sea Shepherd sono una forma di pirateria. Una corte distrettuale federale ha dato ragione a Sea Shepherd, affermando che l'ICR non aveva dimostrato che le azioni del gruppo costituissero pirateria, pur esprimendo disapprovazione per le tattiche di Sea Shepherd. In appello il Nono Circuito ha ribaltato la sentenza[65] per mano del giudice Alex Kozinski, che ha scritto l'opinione principale, poco prima del suo improvviso ritiro dalle scene e della sua caduta in disgrazia[66]. Il leader di Sea Shepherd, Paul Watson, ha interrotto le attività aggressive nel 2017, citando le nuove leggi antiterrorismo approvate dal Giappone.

In breve, la caccia alle balene «scientifica» non è stata fermata né con mezzi legali né con mezzi extralegali, e a questo punto il paravento della scienza non è più necessario, dal momento che le nazioni sono tornate a praticare senza restrizioni la caccia commerciale alle balene. L'IWC è risultata essere irrimediabilmente impotente: un problema ormai noto nella storia del diritto internazionale dei diritti umani.

Che dire dell'altra eccezione prevista dalla Convenzione, ovvero la caccia alle balene per ragioni di sussistenza praticata dagli aborigeni? Nel capitolo VIII ho contestato le pretese dei makah e degli inuit secondo cui la caccia alla balena è necessaria per la sopravvivenza culturale. Posso ora aggiungere che non tutte le popolazioni indigene sono d'accordo con queste argomentazioni. I maori hanno manifestato all'IWC il loro grande rispetto per le balene e il loro desiderio di prendere le distanze dalle pratiche letali[67].

Per quanto riguarda l'affermazione che la carne di balena è necessaria per soddisfare le esigenze nutrizionali, nemmeno

[65] *Institute of Cetacean Research v. Sea Shepherd Conservation Society*, 725 F. 3d 940 (9th Cir. 2013).

[66] Si veda il mio resoconto dettagliato sulle dimissioni di Kozinski in seguito alle accuse di molestie sessuali, in Nussbaum [2021].

[67] Gillespie [2005, 218-219], dove si cita il rappresentante della Nuova Zelanda presso l'IWC

questa regge a un attento esame. L'IWC fa riferimento al «commercio di articoli che sono sottoprodotti delle catture di sussistenza»[68]. Commercio di prodotti di balena significa ovviamente che c'è un surplus che va oltre le necessità nutrizionali immediate. E questo surplus tendenzialmente include la carne: la carne di balena finisce nei ristoranti turistici della Groenlandia. All'obiezione che se la carne di balena viene venduta nei ristoranti allora non può essere essenziale per la sopravvivenza del popolo inuit, la Groenlandia ha risposto:

> Per quanto concerne i ristoranti, [la Groenlandia] ha fatto notare che non controlla chi può mangiare determinati prodotti all'interno della Groenlandia e non vede alcun problema nel fatto che i turisti mangino carne di balena nei ristoranti. [...] Gli alimenti locali hanno un valore nutrizionale migliore e sono più rispettosi dell'ambiente che non quelli importati via aereo dall'Occidente, con i relativi problemi di salute che ciò può comportare[69].

Ma una preferenza per gli alimenti locali per motivi di salute (senza considerare che ci sono seri problemi di salute legati al consumo di carne di balena) è tutt'altra cosa dal bisogno di cibo per la sopravvivenza. Laddove la fame rappresenta un problema, questo problema dovrebbe essere affrontato con una politica pubblica saggia e a tutto campo. In effetti è proprio ciò che ha fatto la Danimarca: gli inuit della Groenlandia (quasi il 90% della popolazione), infatti, sono piuttosto ricchi, in larga parte grazie agli ampi sussidi della Danimarca.

L'IWC mostra la propria debolezza rimettendosi a queste vacue pseudoargomentazioni. Nonostante la gravità della situazione attuale, tuttavia, credo che davanti a noi ci sia un futuro migliore per i mammiferi marini. Tanti gruppi internazionali e nazionali stanno portando avanti la loro causa. Sono stati fatti molti progressi a livello nazionale e statale. Tanti bei documentari, come *Blackfish* e *Sonic Sea*, hanno sensibilizzato la gente sulle difficili condizioni in cui vivono delfini e balene. Sono stati scritti molti libri eccellenti sulla bellezza delle balene e sulla loro attuale difficile condizione[70]. Tante persone hanno

[68] Si veda: http://us.whales.org/issues/aboriginal-subsistence-whaling.
[69] *Ibidem*.
[70] Una menzione particolare spetta a Rebecca Giggs [2020]. Con la sua scrittura vivida e appassionata, Giggs sostiene strenuamente che le balene non sono solo importanti di per sé, ma rappresentano anche una dimostrazione della profondità e della capacità di comprensione della nostra natura umana.

portato nelle aule di tribunale e nelle assemblee legislative la meraviglia provata durante l'osservazione delle balene. Tanti avvocati e studenti di diritto capaci, ispirati dai compiti che occorre portare a termine, stanno entrando in questo ambito d'azione. Meraviglia, compassione e sdegno sono sempre più presenti intorno a noi. C'è ancora molto da fare. Il diritto internazionale è debole. Per il momento dobbiamo affrontare questi problemi attraverso le leggi nazionali (come avviene anche per i diritti umani) e attraverso un movimento di protesta internazionale. Ma confido nel fatto che l'umanità si rimetta in carreggiata.

La legge siamo tutti noi

Come si è visto in questo capitolo, i sistemi giuridici mondiali sono molto indietro là dove sono chiamate in causa le vite degli animali. Le titolarità, come ho detto, richiedono leggi che le rendano concrete: se non leggi vere e proprie, quantomeno la possibilità di avere tali leggi in futuro. Sono stati fatti molti progressi a livello locale e statale in varie nazioni; negli Stati Uniti, però, sempre in modo disomogeneo, dal momento che non si è riusciti a proteggere gli animali allevati nell'industria della carne. Per tutti gli animali, inoltre, il problema della legittimazione ad agire impedisce un reale progresso, perché negli Stati Uniti le leggi ancora non trattano gli animali come soggetti di giustizia a tutti gli effetti, legittimati a pieno titolo a comparire in tribunale (con un rappresentante adeguato). La legittimazione potrebbe essere concessa da un voto del Congresso, ma sappiamo tutti quanto sia lontana un'opzione del genere. Nel frattempo, in ambito internazionale, la causa degli animali appare molto incerta, dal momento che anche gli organismi esistenti sono funestati da conflitti e impotenti nel contenere i disertori.

Che cosa si può fare? In tutti questi casi il rimedio richiede davvero che la coscienza in continua evoluzione dell'umanità generi soluzioni. Che tutto ciò possa accadere lo si capisce guardando il progresso compiuto dalle donne. Un tempo le

donne in tutto il mondo venivano trattate – per legge – come oggetti o proprietà a uso e controllo degli uomini. Una donna sposata non aveva alcuna autonomia legale: non poteva fare causa e nemmeno gestire le proprie finanze. Soprattutto, le donne non avevano voce in capitolo sul futuro della legge, perché non potevano votare. Nel 1893 la Nuova Zelanda è stata la prima nazione a concedere il suffragio femminile[71]. Nel 2015 l'Arabia Saudita è stata l'ultima. Grazie all'impegno coraggioso di molte donne e uomini, le donne hanno gradualmente migliorato le leggi in materia di violenza e molestie sessuali, conquistando l'accesso alle università, ai parlamenti e al mondo del lavoro. Si tratta di una storia terribilmente incompiuta, ma dopo millenni di stasi c'è stata un'esplosione di energia in tutto il pianeta.

La stessa cosa può accadere – e credo stia accadendo – riguardo ai diritti degli animali. Anzi, ha cominciato ad accadere. Il futuro che Jeremy Bentham aveva fiduciosamente prefigurato ha tardato ad arrivare. Ma è laggiù, e possiamo raggiungerlo se vogliamo renderlo tale. Gli ostacoli sono gli stessi già incontrati nel caso delle donne: avidità e superbia. Per superbia intendo la convinzione del gruppo dominante di essere al di sopra di tutto e che il gruppo subordinato non sia del tutto reale[72]. Dante dipinge i superbi curvi sotto il peso di un macigno, dimodoché vedono solo sé stessi, senza riuscire a guardare il mondo o i volti degli altri. Per millenni, in maniera analoga, gran parte dell'umanità ha guardato solo l'umanità e non si è mai voltata verso l'esterno per guardare e prestare realmente attenzione agli altri esseri senzienti con cui condivide questo piccolo e fragile pianeta. Ormai le cose sono cambiate, seppure in modo parziale e disomogeneo. Ci sono più attenzione, più meraviglia e, contestualmente, più compassione e sdegno per ciò che abbiamo fatto e stiamo facendo.

Il futuro siamo noi. Ce ne renderemo davvero conto? Tenderemo una mano amica ai nostri simili? E ci faremo carico del difficile compito di cambiare il nostro modo di vivere, oltreché le nostre leggi e istituzioni? Non lo so. Dipende da

[71] All'epoca, però, la Nuova Zelanda non era ancora completamente indipendente dalla Gran Bretagna, e anche altre province avevano già concesso il voto alle donne.

[72] Si veda il mio capitolo sulla superbia in Nussbaum [2021].

noi. Si tratta di un compito che richiede molti tipi di persone: scienziati che lavorano con dedizione e impegno per descrivere le capacità degli animali e le loro complesse forme di vita; attivisti che dedicano disinteressatamente la loro vita al bene di specie il cui linguaggio la maggior parte delle persone non prova nemmeno a capire (considerandole nient'altro che «bestie mute»); legislatori e giudici che prendono decisioni giuste e spesso impopolari; avvocati che portano avanti cause contro chi abusa degli animali, una causa alla volta; insegnanti e genitori che crescono bambini che guardano il mondo con immutata meraviglia. Persino il mercato ha un suo posto in questo sforzo: se la carne coltivata non fosse potenzialmente redditizia, le persone non si darebbero così tanto da fare per crearla e commercializzarla.

E penso che anche il filosofo abbia un posto in questa operazione. Ecco perché ho scritto questo libro.

Conclusioni

«Ovunque nel mondo gli animali sono in pericolo. Il nostro pianeta è dominato dagli esseri umani: sulla terra, nei mari e nell'aria. Nessun animale non umano sfugge alla dominazione umana, che il più delle volte infligge agli animali un danno ingiusto: attraverso le barbare crudeltà dell'industria della carne, il bracconaggio e la caccia alla selvaggina, la distruzione degli habitat, l'inquinamento dell'aria e dei mari o l'incuria degli animali da compagnia che le persone sostengono di amare».

Da qui ha preso le mosse questo libro, e qui ancora oggi ci troviamo. Questo libro non ha di per sé cambiato la terribile situazione degli animali, di cui siamo tutti responsabili. Ma spero che i vari capitoli abbiano contribuito a risvegliare o a rafforzare le tre emozioni di cui ho parlato nel primo: la meraviglia per la complessità e la diversità della vita degli animali, la compassione per ciò che troppo spesso accade a quelle vite nel mondo dominato dagli esseri umani e uno sdegno produttivo («rabbia di transizione», per usare la mia terminologia) proiettato verso il futuro e volto a correggere la situazione.

Ma questo libro non si prefigge solo di suscitare queste emozioni e di sollecitare un'azione produttiva. È anche un libro di teoria filosofica, volto a descrivere una concezione che possa indirizzare questi sforzi e a dimostrare che essa è migliore di altre teorie attualmente in uso. La lotta per migliorare la sorte degli animali e per correggere gli abusi ha bisogno di molte cose: attivismo coraggioso; lavoro legale svolto con impegno e in maniera ingegnosa; organizzazioni dedite alla vita degli animali e coi relativi attivisti impegnati; donazioni a tali organizzazioni; ricerca scientifica creativa e rigorosa; sforzi per comunicare la bellezza, le incredibili capacità e le attuali difficoltà degli animali a un pubblico di massa attraverso

giornalismo, cinema e arti visive. Tutti i lettori di questo libro possono trovare il proprio ruolo in questo sforzo, a seconda delle loro condizioni e capacità. Persino all'interno della filosofia molti progetti diversi apportano contributi preziosi: approfondimenti sulla natura della mente, sulla percezione e sulla senzienza, sulla struttura delle emozioni. Questi e altri progetti offrono contributi distintivi alla comprensione della vita degli animali.

Ma la lotta ha anche bisogno di una più generale teoria filosofico-politica. Le teorie dirigono gli sforzi che le persone compiono, segnalando alcune cose come salienti e trascurandone altre, esortando la legge a volgere i suoi sforzi in questa o quella direzione. E troppo spesso le teorie difettose indirizzano su una strada sbagliata, ignorando questioni di grande importanza e concentrandosi interamente su una gamma ristretta o distorta di preoccupazioni. La teoria fornisce ai giuristi e ai politici una lente attraverso la quale vedere il mondo, e spesso li incoraggia a ignorare cose importanti che la gente vede benissimo nella vita quotidiana. Una volta che ciò è accaduto, il bisogno di teoria diventa molto più grande di prima, perché ora non abbiamo bisogno solo di un'altra teoria, ma di una controteoria che con argomentazioni convincenti mostri i difetti delle teorie errate e poi ne proponga una sostitutiva, con ciò salvando spesso le percezioni quotidiane delle persone dall'incuria e dall'impotenza.

Le teorie che finora hanno guidato l'umanità nel rapportarsi alle vite degli animali sono state sotto alcuni aspetti promettenti, ma sotto altri rozze o distorcenti. Tutte e tre le teorie a mio giudizio difettose possono in ultima analisi rivedere le loro affermazioni in modo da accettare i principi politici basati sull'approccio delle capacità, o almeno così penso. La concezione kantiana di Korsgaard può dare maggiore rilievo alla profonda intuizione della studiosa secondo cui gli animali sono fini in sé e minore rilievo a quelle rivendicazioni sulla specialità morale umana che sono una distrazione per ottenere un consenso politico di principio. Gli utilitaristi possono lavorare con le sottili intuizioni della teoria di Mill, anziché con la visione – più riduttiva – di Bentham. Persino l'approccio antropocentrico «così simili a noi» può entrare a far parte del «consenso per intersezione» se minimizza la somiglianza con gli esseri umani come fonte di principi giuridici e politici e

abbraccia la meraviglia e il rispetto per la differenza. Si può pensare a ragione che una teoria del genere possa andare in questa direzione, dato che trae origine dalla concezione cristiana secondo cui tutta la natura è una creazione di Dio e l'essere umano è un amministratore responsabile, più che un dominatore arrogante. E recentemente il più sensibile esponente filosofico dell'approccio «così simili a noi», Thomas White, alla richiesta di scrivere un saggio sull'etica per un gruppo di scienziati esperti di delfini, ha raccomandato loro come migliore teoria guida non la sua precedente teoria antropocentrica, ma, al contrario, l'approccio delle capacità![1]

L'approccio delle capacità può rispondere meglio di queste altre teorie ai fatti che ora conosciamo sulla vita degli animali: sulla sorprendente diversità delle abilità e delle attività animali, sulle loro capacità di valutare, di formare reti sociali, sulle loro capacità di apprendimento culturale, di amicizia e di amore. Se Jeremy Bentham si trovasse faccia a faccia con la balena Hal, o con il cane Lupa, o con l'imperatrice di Blandings (Bentham era molto affezionato a un maiale di campagna che lo accompagnava nelle passeggiate[2]), essendo una persona di grande sensibilità e intelligenza, assai verosimilmente vedrebbe tutti questi aspetti della vita delle tre creature. Ma nella sua teoria ufficiale non c'è spazio per molto di ciò che un coscienzioso amico degli animali può vedere. L'AC è costruita intorno all'idea che dobbiamo guardare e vedere ciò che ogni vita animale contiene e valorizza, e dobbiamo proteggere – in modo non riduttivo – gli elementi più importanti di tutta questa serie di sforzi diversi. Ho mostrato come l'AC indirizzi bene il nostro pensiero pratico quando ci chiediamo se gli zoo siano accettabili, quando elaboriamo leggi e politiche sugli animali domestici e su quelli selvatici, quando ci misuriamo con le debolezze del diritto internazionale nel proteggere i mammiferi marini dalle molestie, quando tentiamo di spiegare ciò che è orribile nell'industria degli allevamenti intensivi e i danni prodotti nelle fabbriche di cuccioli. Questi sono solo alcuni esempi, e ci sono innumerevoli altre questioni in cui un

[1] Si veda White [2015]. Egli cita espressamente il mio precedente lavoro, Nussbaum [2006].

[2] Si veda il capitolo III per questo e altri esempi dell'amore di Bentham per gli animali.

approccio specie-specifico, orientato alle forme di vita, può aiutarci a immaginare un mondo più giusto.

Spesso politici e accademici parlano della «giustizia globale» come di un obiettivo che dovremmo perseguire. Ma troppo spesso i loro sforzi e progetti non sono veramente globali. Di solito con questo termine si intende la giustizia per gli esseri umani, a prescindere dal luogo in cui vivono. Questo, ovviamente, è già di per sé un nobile obiettivo a cui aspirare. Ma nel frattempo non dobbiamo dimenticare che una giustizia veramente globale è una giustizia che si assume l'onere di tutelare i diritti di tutte le creature senzienti, indipendentemente dal luogo in cui *esse* vivono, sulla terra, nel mare o nell'aria. E dev'essere vera *giustizia*: una giustizia che si preoccupa, come ho detto, di rimuovere barriere alle creature senzienti che si sforzano di raggiungere i loro fini.

La nostra è un'epoca di grande risveglio: ci si dischiudono la nostra parentela con un mondo di straordinarie creature intelligenti e la responsabilità reale del nostro trattamento nei loro confronti. L'approccio delle capacità è il miglior alleato teorico di tutti gli esseri umani preoccupati che operano per questo risveglio e per questa responsabilità. Abbiamo la responsabilità collettiva di difendere i diritti degli animali, e finalmente stiamo iniziando a fare i conti con essa. Ma abbiamo bisogno di una teoria adeguata che ci guidi. Credo che ora ne abbiamo una, anche se indubbiamente ha molti difetti e potrà essere migliorata in futuro.

Il compito sembra scoraggiante. Ci sono tante di quelle cose brutte che accadono, tanta di quella sofferenza, tanta di quella frustrazione per gli animali che si sforzano di muoversi liberamente, di essere in salute e di avere una vita sociale. E la frustrazione e la sofferenza fanno guadagnare soldi a molte persone. In questo mondo gli animali sono terribilmente deboli, e anche gli alleati degli animali spesso sembrano terribilmente deboli di fronte al potere dell'industria della carne, all'astuzia dei bracconieri, al flusso incessante di rifiuti di plastica, all'inquinamento acustico causato dalle «bombe d'aria» sottomarine dell'industria petrolifera. Tuttavia credo che la nostra sia un'epoca di grande speranza per il futuro degli animali.

Pensiamo per un momento alla speranza[3]. Avere speranza non dipende dalle probabilità. Se un parente è malato, si può sperare anche se le prospettive sono pessime; e si può avere paura – il contrario della speranza – anche se le prospettive sono buone. Le due emozioni rappresentano angoli visuali differenti, modi diversi di vedere un futuro incerto che è fuori dal nostro controllo. E le due emozioni sono diverse negli sforzi che ispirano. La paura immobilizza le persone e spesso ne indebolisce la volontà. La speranza solleva le persone e mette loro le ali. È un po' come vedere il bicchiere mezzo pieno anziché mezzo vuoto; ma la prospettiva che si assume fa un'enorme differenza sul piano pratico. Per questo motivo Immanuel Kant diceva che tutti noi abbiamo il dovere di coltivare la speranza in noi stessi, per sostenerci nei nostri sforzi pratici. Credo che Kant avesse ragione. Dobbiamo essere tutti persone di speranza, se pensiamo che i nostri sforzi siano importanti o, meglio, che siano una nostra responsabilità collettiva.

Possiamo coltivare la speranza semplicemente facendola scaturire dalla nostra meraviglia e dal nostro amore. Ma abbiamo anche ragioni specifiche per avere speranza in questo particolare momento storico. Oggigiorno le persone sanno molto di più sugli animali, li vedono (da vicino o nei film), si preoccupano per loro con consapevolezza, anziché solo attraverso fantasie narcisistiche. Questa rivoluzione della coscienza ha già portato a sviluppi politici concreti.

- Si pensi al recente ripristino di una serie di tutele per gli uccelli ai sensi del *Migratory Bird Treaty Act* del 1918, che erano state rimosse durante la precedente amministrazione americana[4]. Ancora una volta, l'uccisione accidentale di uccelli nel corso di un'attività industriale è una violazione della legge.
- Si pensi all'*Animal Welfare (Sentience) Act*, l'ampio disegno di legge recentemente presentato alla Camera dei Lord britannica che si avvale di recenti lavori scientifici sulla senzienza e sulle emozioni degli animali e che imporrebbe al governo di considerare come tutte le sue politiche – non solo quelle direttamente riguardanti gli animali – influiscano sul

[3] Discuto più diffusamente di questa emozione nel capitolo finale di Nussbaum [2018a].
[4] Rott [2021].

benessere degli animali senzienti[5]. Questo disegno di legge verrà poi implementato da una serie di leggi più specifiche, e sembra avere un ampio sostegno.

• Si pensi alla storica decisione presa il 20 ottobre 2021 dalla Corte distrettuale degli Stati Uniti per il Distretto meridionale dell'Ohio, secondo cui gli ippopotami sono persone giuridiche, in base a una legge che consente alle «persone interessate» di richiedere l'autorizzazione a raccogliere deposizioni da utilizzare in un procedimento giudiziario all'estero. È stata la prima volta che un tribunale statunitense ha riconosciuto gli animali come persone giuridiche. Gli ippopotami, portati in Colombia da Pablo Escobar, sono diventati molto numerosi, e di conseguenza il governo ha pianificato di ucciderne molti. Siccome la legge colombiana riconosce agli animali la legittimazione ad agire, gli ippopotami sono i querelanti in una causa colombiana istruita per fermarne l'uccisione, e gli esperti statunitensi vogliono essere chiamati a deporre nella causa. Quindi, per una via alquanto strana, senza modificare le idee più restrittive del nostro paese in materia di legittimazione ad agire, un tribunale statunitense ha raggiunto una conclusione epocale[6]. (Non si tratta di un precedente, perché si basa sulla decisione della legge colombiana di concedere agli ippopotami la legittimazione ad agire, anche se si presenta come uno scenario altamente suggestivo; e anche l'idea più inclusiva di legittimazione ad agire insita nella legge colombiana è un motivo di ottimismo[7].)

[5] Harvey [2021].

[6] Animal Legal Defense Fund [2021], https://aldf.org/article/animals-recognized-as-legal-persons-for-the-first-time-in-u-s-court/. Per il parere si veda *Community of Hippopotamuses Living in the Magdalena River v. Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sostenible*, 1:21MC00023 (S.D. Ohio 2021).

[7] Come discusso nel capitolo XII, i tribunali indiani hanno riconosciuto agli animali la legittimazione ad agire e lo status di persone dal 2000 (nel Kerala) e dal 2014 (nell'intera nazione). Nel 2016 un giudice argentino ha stabilito che Cecilia, uno scimpanzé trasferito in un santuario in Brasile a seguito della sua sentenza, è una persona con capacità giuridica: si veda Samuels [2016]. Anche a Kaavan, un elefante pakistano che nel 2020 ha ottenuto il trasferimento in un santuario in Cambogia, sono state riconosciute la personalità e la legittimazione ad agire. La sua storia è oggetto del documentario *Cher and the Loneliest Elephant*, uscito di recente, che racconta il ruolo avuto dall'attrice Cher, col contributo di vari gruppi animalisti, nella sua liberazione. Secondo il Nonhuman Rights Project, questi (e il caso della Colombia) sono gli unici esempi a tutt'oggi noti di riconoscimento dello status di persona agli animali.

• Si prenda l'approvazione del *Bird Safe Buildings Act* (luglio 2021) da parte dello stato dell'Illinois. Questa legge, firmata dal governatore Pritzker, richiederà l'uso di tecniche edilizie rispettose degli uccelli per tutte le nuove costruzioni o ristrutturazioni di edifici di proprietà dello stato dell'Illinois. Almeno il 90% del materiale utilizzato sulle facciate dei nuovi edifici statali dovrà essere vetro, in modo da evitare che gli uccelli vi si schiantino. Inoltre la legge richiederà che, quando possibile, l'illuminazione esterna degli edifici sia adeguatamente schermata per proteggere la fauna selvatica[8]. Anche l'edilizia privata, ad esempio nella mia università, sta iniziando a seguire le linee guida della legge.

Questi e molti altri sviluppi politici concreti dimostrano che il cambiamento è possibile e che dipende da tutti noi: tali cambiamenti sono politici e fragili, e dipendono dal coinvolgimento della cittadinanza attiva nel processo politico, che è uno dei modi in cui tutti noi possiamo e dobbiamo esercitare la nostra responsabilità collettiva.

Ma per questo stesso motivo, data l'instabilità del nostro processo politico, potrebbero sembrare terribilmente fragili e non proprio motivi di speranza. La speranza, come ho detto, non ha bisogno di ragioni. Tuttavia, se nel nostro sperare miriamo al coraggio, è utile fissare la nostra mente su esempi di progresso piuttosto che di regresso, benché anche le notizie terribili – come il recente sversamento di petrolio al largo della California, che ha già ucciso innumerevoli creature marine[9] – possano ispirare sdegno e azione politica. Per un valido esempio di cambiamento positivo che difficilmente potrà essere invertito si pensi al notevole, quasi incredibile successo ottenuto dal consumo di prodotti a base di carne vegetale, a cui presto seguirà l'ulteriore opzione della carne «vera e propria», prodotta in laboratorio senza uccidere alcun animale, commercializzata dall'azienda statunitense Eat Just, la cui vendita è già stata approvata a Singapore (e a breve,

[8] Osborne [2021].

[9] Levenson [2021].

certamente, verrà legalizzata anche altrove[10]). Il cambiamento è frenato dal denaro che le persone guadagnano sfruttando gli animali. Ma ora i soldi possono essere guadagnati da imprese che fanno del bene. Questi sviluppi mostrano che gli amici degli animali potranno sempre più trionfare senza dolorosi sacrifici e lotte, man mano che la gente opterà per una dieta più sana e che sempre più persone, potendo scegliere, faranno una scelta di giustizia.

Ogni lettore può trovare da sé esempi simili di cose che possono essere fatte e che vengono fatte, molte delle quali citate in questo libro. Pensare a queste cose rende più facile la speranza e rinnova il nostro spirito via via che lottiamo. In fin dei conti, a modo nostro, siamo tutti animali che lottano per obiettivi a cui diamo grande valore, e che spesso incontrano degli ostacoli. Non sempre, però, e non quando possiamo fare fronte comune per perseguire obiettivi condivisi.

Spero che i lettori di questo libro siano spinti, ognuno a modo suo, a compiere una scelta di giustizia e a diventare amanti della vita animale: con meraviglia, con compassione, con sdegno e con speranza.

[10] Carrington [2020].

Riferimenti bibliografici

Riferimenti bibliografici

Ackerman, J.
2016 *The Genius of Birds*, New York, Penguin.
2020 *The Bird Way: A New Look at How Birds Talk, Work, Play, Parent, and Think*, New York, Penguin.

Aguirre, J.C.
2019 *Australia Is Deadly Serious about Killing Millions of Cats*, in «New York Times», 25 aprile.

Akhtar, A.
2015 *The Flaws and Human Harms of Animal Experimentation*, in «Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics», 24, 4, pp. 407-419.

Alter, R.
2004 *The Five Books of Moses: A Translation with Commentary*, New York, W.W. Norton.

Amos, J.
2015 *Knut Polar Bear Death Riddle Solved*, BBC News, 27 agosto.

Angier, N.
2021 *What Has Four Legs, a Trunk and a Behavioral Database?*, in «New York Times», 4 giugno.

Animal Legal Defense Fund
2021 *Animals Recognized as Legal Persons for the First Time in US Court*, 20 ottobre, disponibile all'indirizzo https://aldf.org/article/animals-recognized-as-legal-persons-for-the-first-time-in-u-s-court/.

Associated Press
2020 *Iowa AG: Groups Involved in Puppy-Laundering Ring to Disband*, 26 marzo, disponibile all'indirizzo https://www.keyc.com/2020/03/26/iowa-ag-groups-involved-puppy-laundering-ring-disband/.

Balcombe, J.
2016 *What a Fish Knows: The Inner Lives of Our Underwater Cousins*, New York, Scientific American/Farrar, Straus and

Giroux; trad. it. *Cosa pensano i pesci: percezione, coscienza, consapevolezza*, Roma, Ricca, 2018.
Batson, C.D.
2011 *Altruism in Humans*, New York, Oxford University Press.
Beam, C.
2009 *Get This Rat a Lawyer!*, in «Slate», 14 settembre.
Beauchamp, T.L. e DeGrazia, D.
2020 *Principles of Animal Research Ethics*, New York, Oxford University Press.
Bekoff, M.
2008 *The Emotional Lives of Animals: A Leading Scientist Explores Animal Joy, Sorrow, and Empathy – and Why They Matter*, San Francisco, CA, New World Library.
Bendik-Keymer, J.
2017 *The Reasonableness of Wonder*, in «Journal of Human Development and Capabilities», 18, 3, pp. 337-355.
2021a *Beneficial Relations between Species and the Moral Responsibility of Wondering*, in «Environmental Politics», 31, 2, pp. 320-337.
2021b *The Other Species Capability and the Power of Wonder*, in «Journal of Human Development and Capabilities», 22, 1, pp. 154-179.
Benhabib, S.
1995 *Cultural Complexity, Moral Independence, and the Global Dialogical Community*, in *Women, Culture and Development*, a cura di M.C. Nussbaum e J. Glover, Oxford, Oxford University Press, pp. 235-255.
Bentham, J.
1948 *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1780), New York, Hafner; trad. it. *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, Torino, UTET, 1998.
2013 *Not Paul, but Jesus*, Project Gutenberg, disponibile all'indirizzo https://www.gutenberg.org/ebooks/42984.
Berger, K.
2020 *Snorkeling and Diving with Dolphins in Eilat, Israel*, in «BucketTripper», 25 febbraio, disponibile all'indirizzo https://www.buckettripper.com/snorkeling-and-diving-with-dolphins-in-eilat-israel/.
Bever, L.
2019 *A Trail Runner Survived a Life-or-Death «Wrestling Match» with a Mountain Lion. Here's His Story*, in «Washington Post», 15 febbraio.

BirdLife International
2017 *10 Amazing Birds That Have Gone Extinct*, 24 gennaio, disponibile all'indirizzo https://www.birdlife.org/news/2017/01/24/10-amazing-birds-have-gone-extinct/.
Botkin, D.B.
1996 *Adjusting Law to Nature's Discordant Harmonies*, in «Duke Environmental Law & Policy Forum», 7, pp. 25-38.
Bradshaw, K.
2020 *Wildlife as Property Owners: A New Conception of Animal Rights*, Chicago, IL, The University of Chicago Press.
Braithwaite, V.
2010 *Do Fish Feel Pain?*, New York, Oxford University Press.
Brink, D.O.
2013 *Mill's Progressive Principles*, Oxford, Clarendon Press.
Brulliard, K.
2018 *A Judge Just Raised Deep Questions about Chimpanzees' Legal Rights*, in «Washington Post», 9 maggio.
Brulliard, K. e Wan, W.
2019 *Caged Raccoons Drooled in 100-Degree Heat. But Federal Enforcement Has Faded*, in «Washington Post», 22 agosto.
Burgess-Jackson, K.
1998 *Doing Right by Our Animal Companions*, in «The Journal of Ethics», 2, pp. 159-185.
Burkert, W.
1966 *Greek Tragedy and Sacrificial Ritual*, in «Greek, Roman and Byzantine Studies», 7, pp. 87-121.

Campos Boralevi, L.
1984 *Bentham and the Oppressed*, Berlin, Walter de Gruyter.
Carrington, D.
2020 *No-Kill, Lab-Grown Meat to Go on Sale for First Time*, in «Guardian», 1° dicembre.
Chicago Zoological Society
2021 *Media Statement: Update on Amur Tiger's Second Surgery at Brookfield Zoo*, 1° febbraio, disponibile all'indirizzo https://www.czs.org/Chicago-Zoological-Society/About/Press-room/2021-Press-Releases/Update-on-Amur-Tiger's-Second-Surgery-at-Brookfield.
Colb, S.F.
2013 *Mind if I Order the Cheeseburger? And Other Questions People Ask Vegans*, New York, Lantern Books.
Cole, D.
2014 *Our Nudge in Chief*, in «The Atlantic», maggio.

Comay del Junco, E.
2020 *Aristotle's Cosmological Ethics*, Tesi di dottorato, Chicago, IL, University of Chicago.
Connor, M.
2021 *Progress, Change and Opportunity: Managing Wild Horses on the Public Lands*, in «The Hill», 12 marzo.
Crawley, W.
2006 *Peter Singer Defends Animal Experimentation*, BBC News, 26 novembre.

Damasio, A.
1994 *Descartes' Error: Emotion, Reason and the Human Brain*, New York, G.P. Putnam's Sons; trad. it. *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, Milano, Adelphi, 2000.
D'Amato, A. e Chopra, S.K.
1991 *Whales: Their Emerging Right to Life*, in «The American Journal of International Law», 85, 1, pp. 21-62.
Dawkins, M.S.
2012 *Why Animals Matter: Animal Consciousness, Animal Welfare, and Human Well-Being*, New York, Oxford University Press.
de Lazari-Radek, K. e Singer, P.
2014 *The Point of View of the Universe: Sidgwick and Contemporary Ethics*, New York, Oxford University Press.
Delon, N.
2021 *Animal Capabilities and Freedom in the City*, in «Journal of Human Development and Capabilities», 22, 1, pp. 131-153.
Devlin, P.
1959 *The Enforcement of Morals*, Oxford, Oxford University Press.
de Waal, F.
1989 *Peacemaking among Primates*, Cambridge, MA, Harvard University Press; trad. it. *Far la pace tra le scimmie*, Milano, Rizzoli, 1990.
1996 *Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*, Cambridge, MA, Harvard University Press; trad. it. *Naturalmente buoni. Il bene e il male nell'uomo e in altri animali*, Milano, Garzanti, 1997.
2006 *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*, Princeton, NJ, Princeton University Press; trad. it. *Primati e filosofi. Evoluzione e moralità*, Milano, Garzanti, 2008.
2019 *Mama's Last Hug: Animal Emotions and What They Tell Us about Ourselves*, New York, W.W. Norton; trad. it. *L'ultimo abbraccio. Cosa dicono di noi le emozioni degli animali*, Milano, Raffaello Cortina, 2020.

Donaldson, S. e Kymlicka, W.
2011 *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights*, Oxford, Oxford University Press.
Dorsey, K.
2014 *Whales and Nations: Environmental Diplomacy on the High Seas*, Seattle, University of Washington Press.
Dworkin, G.
1988 *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge, Cambridge University Press.

Elster, J.
1983 *Sour Grapes: Studies in the Subversion of Rationality*, Cambridge, Cambridge University Press; trad. it. *Uva acerba. Versioni non ortodosse della razionalità*, Milano, Feltrinelli, 1989.
Emery, N.
2016 *Bird Brain: An Exploration of Avian Intelligence*, Princeton, NJ, Princeton University Press.

Favre, D.
2000 *Equitable Self-Ownership for Animals*, in «Duke Law Journal», 50, pp. 473-502.
2010 *Living Property: A New Status for Animals within the Legal System*, in «Marquette Law Review», 93, pp. 1021-1070.
Feingold, L.
2019 *Big Cities, Bright Lights and up to 1 Billion Bird Collisions*, NPR, 7 aprile.
Fischer, J.M.
1993 *The Metaphysics of Death*, Palo Alto, CA, Stanford University Press.
2019 *Death, Immortality, and Meaning in Life*, New York, Oxford University Press.
Fitzmaurice, M.
2015 *Whaling and International Law*, Cambridge, Cambridge University Press.
2017 *International Convention for the Regulation of Whaling*, United Nations Audiovisual Library of International Law, disponibile all'indirizzo https://legal.un.org/avl/pdf/ha/icrw/icrw_e. pdf.
Francione, G.L.
2008 *Animals as Persons: Essays on the Abolition of Animal Exploitation*, New York, Columbia University Press.
Francione, G.L. e Charlton, A.
2015 *Animal Rights: The Abolitionist Approach*, New York, Exempla Press.

Friedman, L.
2021 *Trump Administration, in Parting Gift to Industry, Reverses Bird Protections*, in «New York Times», 5 gennaio.
Friedman, L. ed Einhorn, C.
2021 *Biden Administration Restores Bird Protections, Repealing Trump Rule*, in «New York Times», 29 settembre.
Fujise, Y.
2020 *Foreword*, in *Technical Reports of the Institute of Cetacean Research (TERPEP-ICR)*, 4 dicembre, Tokyo, Institute of Cetacean Research (ICR), p.i.
Furley, D.
1986 *Nothing to Us?*, in *The Norms of Nature*, a cura di M. Schofield e G. Striker, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 75-91.

Giggs, R.
2020 *Fathoms: The World in the Whale*, New York, Simon & Schuster.
Gillespie, A.
2005 *Whaling Diplomacy: Defining Issues in International Environmental Law*, Northampton, MA, Edward Elgar.
Godfrey-Smith, P.
2016 *Other Minds: The Octopus, the Sea, and the Deep Origins of Consciousness*, New York, Farrar, Straus and Giroux; trad. it. *Altre menti. Il polpo, il mare e le remote origini della coscienza*, Milano, Adelphi, 2018.
Gordon, Y.
2020 *A Fun-Loving Dolphin Disappears into the Deep, and Ireland Fears the Worst*, in «Washington Post», 23 ottobre.
Gowdy, B.
1999 *The White Bone*, New York, HarperCollins; trad. it. *L'osso bianco*, Roma, E/O, 2006.

Hare, R.M.
1999 *Why I Am Only a Demi-Vegetarian*, in *Singer and His Critics*, a cura di D. Jamieson, Hoboken, NJ, Wiley-Blackwell, pp. 231-246.
Harris, M.R.
2021 *What Happy Deserves: Elephants Have Rights Too, at Least They Should*, in «New York Daily News», 30 agosto.
Harvey, F.
2021 *Animals to Be Formally Recognised as Sentient Beings in UK Law*, in «Guardian», 12 maggio.

Hasan, Z., Huq, A.Z., Nussbaum, M.C. e Verma, V. (a cura di)
2018 *The Empire of Disgust: Prejudice, Discrimination, and Policy in India and the U.S.*, New York, Oxford University Press.
Holland, B. e Linch, A.
2017 *Cultural Killing and Human-Animal Capability Conflict*, in «Journal of Human Development and Capabilities», 18, 3, pp. 322-336.
Holman, G.J.
2020 *Missouri Tops «Horrible Hundred» Puppy Mill Report Again, but Has More Enforcement Than Some States*, in «Springfield News-Leader», 11 maggio.
Horwitz, J.
2015 *War of the Whales: A True Story*, New York, Simon & Schuster.

Kahan, D.M. e Meares, T.L.
2014 *When Rights Are Wrong*, in «Boston Review», 5 agosto.
Kant, I.
1900 ss. *Kant's gesammelte Schriften*, a cura della Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Berlin-New York, Reimer/de Gruyter.
1911 *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), *Kant's gesammelte Schriften*, vol. IV, Berlin, Reimer/de Gruyter; trad. it. *Fondazione della metafisica dei costumi*, in *Scritti morali*, a cura di P. Chiodi, Torino, Utet, 1970.
1952 *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), Hamburg, Meiner; trad. it. *Critica della ragion pratica*, in *Scritti morali*, a cura di P. Chiodi, Torino, Utet, 1970.
1968 *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), Berlin, de Gruyter; trad. it. *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, in *Scritti morali*, a cura di P. Chiodi, Torino, Utet, 1970.
1995 *Inizio congetturale della storia degli uomini*, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, Roma-Bari, Laterza.
Karpinski, S., Reynolds, H., Karpinska, B., Wingsle, G., Creissen, G. e Mullineaux, P.
1999 *Systemic Signaling and Acclimation in Response to Excess Excitation Energy in Arabidopsis*, in «Science», 284, 5414, pp. 654-657.
Katz, J.
2004 *The New Work of Dogs: Tending to Life, Love, and Family*, New York, Random House.
Kitcher, P.
2015 *Experimental Animals*, in «Philosophy & Public Affairs», 43, 4, pp. 287-311.

Kittay, E.F.
1999 *Love's Labor: Essays on Women, Equality, and Dependency*, New York, Routledge; trad. it. *La cura dell'amore. Donne, uguaglianza, dipendenza*, Milano, Vita e Pensiero, 2010.
Korsgaard, C.
1981 *The Standpoint of Practical Reason*, Tesi di dottorato, Cambridge, MA, Harvard University.
1996a *Creating the Kingdom of Ends*, New York, Cambridge University Press.
1996b *The Sources of Normativity*, Cambridge, Cambridge University Press; trad. it. *Le origini della normatività*, a cura di L. Ceri, Pisa, ETS, 2014.
2004 *Fellow Creatures: Kantian Ethics and Our Duties to Animals*, in *Tanner Lectures on Human Values*, a cura di G.B. Peterson, voll. 25/26, Salt Lake City, University of Utah Press, pp. 79-110.
2006 *Morality and the Distinctiveness of Human Action*, in de Waal [2006, 98-119]; trad. it. *Moralità e particolarità dell'azione umana*, in de Waal [2008, 125-147].
2013 *Kantian Ethics, Animals, and the Law*, in «Oxford Journal of Legal Studies», 33, 4, pp. 629-648.
2018a *The Claims of Animals and the Needs of Strangers: Two Cases of Imperfect Right*, in «Journal of Practical Ethics», 6, 1, pp. 19-51.
2018b *Fellow Creatures: Our Obligations to the Other Animals*, New York, Oxford University Press.
Kraut, R.H.
2010 *What Is Intrinsic Goodness?*, in «Classical Philology», 105, 4, pp. 450-462.

Lazarus, R.
1991 *Emotion and Adaptation*, New York, Oxford University Press.
Lear, J.
2008 *Radical Hope: Ethics in the Face of Cultural Devastation*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
Lee, A.
2021 *UChicago Animal Rights Philosopher Fights for Bronx Zoo Elephant's Freedom*, WBBM, 30 agosto.
Lee, J.
2003 *Bentham on Animals*, Tesi di dottorato, Chicago, IL, University of Chicago.
Leonard, P.
2020 *Study: Air Pollution Laws Aimed at Human Health Also Help Birds*, in «Cornell Chronicle», 24 novembre.

Levenson, E.
2021 *What We Know So Far about the California Oil Spill*, CNN, 5 ottobre.
Linch, A.
2021 *Friendship in Captivity? Plato's Lysis as a Guide to Interspecies Justice*, in «Journal of Human Development and Capabilities», 22, 1, pp. 108-130.
Lupo, L.
2019 *Rodent Fertility Control: What It Is and Why It's Important*, in «Pest Control Technology», 12 aprile.

Maestripieri, D. e Mateo, J.M. (a cura di)
2009 *Maternal Effects in Mammals*, Chicago, IL, The University of Chicago Press.
Maritain, J.
1951 *Man and the State*, Chicago, IL, The University of Chicago Press; trad. it. *L'uomo e lo Stato*, Genova, Marietti, 2003.
Mayer, J.B.
2020 *Memorandum to Martha C. Nussbaum*, 17 novembre.
McMahan, J.
2002 *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life*, New York, Oxford University Press.
2010 *The Meat Eaters*, in «New York Times», 19 settembre.
Mill, J.S.
1963 *The Collected Works of John Stuart Mill*, a cura di J.M. Robson, Toronto, University of Toronto Press.
Moss, C.
1988 *Elephant Memories: Thirteen Years in the Life of an Elephant Family*, Chicago, IL, The University of Chicago Press; trad. it. *A memoria di elefante*, Milano, Frassinelli, 1989.

Nagel, T.
1979 *Mortal Questions*, Cambridge, Cambridge University Press; trad. it. *Questioni mortali*, a cura di S. Veca, Milano, il Saggiatore, 1986.
Narayan, U.
1997 *Dislocating Cultures: Identities, Traditions, and Third-World Feminism*, New York, Routledge.
National Research Council
2013 *Workforce Needs in Veterinary Medicine*, Washington, DC, National Academies Press.
NineMSN
2017 *Berlin Zoo's Baby Polar Bear Must Die: Activists*, 21 marzo, disponibile all'indirizzo https://web.archive.org/

web/20070701010523/http://news.ninemsn.com.au/article.aspx?id=255770.

Nozick, R.

1974 *Anarchy, State, and Utopia*, New York, Basic Books; trad. it. *Anarchia, stato e utopia*, Milano, il Saggiatore, 2000.

Nuffield Council on Bioethics

2005 *The Ethics of Research Involving Animals*, London, Nuffield Council on Bioethics, disponibile all'indirizzo https://www.nuffieldbioethics.org/assets/pdfs/The-ethics-of-research-involving-animals-full-report.pdf.

Nussbaum, M.C.

1978 *Aristotle's De Motu Animalium*, Princeton, NJ, Princeton University Press.

1986 *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press; trad. it. *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, Bologna, Il Mulino, 2004.

1994 *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, NJ, Princeton University Press; trad. it. *Terapia del desiderio. Teoria e pratica nell'etica ellenistica*, Milano, Vita e Pensiero, 1998.

1996 *Poetic Justice: The Literary Imagination and Public Life*, Boston, Beacon Press; trad. it. *Giustizia poetica. Immaginazione letteraria e vita civile*, a cura di E. Greblo, Milano-Udine, Mimesis, 2012.

2000a *The Costs of Tragedy: Some Moral Limits of Cost-Benefit Analysis*, in *Cost-Benefit Analysis: Legal, Economic and Philosophical Perspectives*, a cura di M.D. Adler ed E.A. Posner, Chicago, IL, The University of Chicago Press, pp. 169-200.

2000b *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, New York, Cambridge University Press; trad. it. *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, Bologna, Il Mulino, 2001.

2001 *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, New York, Cambridge University Press; trad. it. *L'intelligenza delle emozioni*, Bologna, Il Mulino, 2004.

2004a *Hiding from Humanity: Disgust, Shame, and the Law*, Princeton, NJ, Princeton University Press; trad. it. *Nascondere l'umanità. Il disgusto, la vergogna, la legge*, Roma, Carocci, 2007.

2004b *Mill between Bentham and Aristotle*, in «Daedalus», 133, 2, pp. 60-68, poi in *Economics and Happiness. Framing the Analysis*, a cura di L. Bruni e P.L. Porta, Oxford-New York, Oxford University Press, 2005, pp. 170-183.

2006 *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge, MA, Harvard University Press; trad. it. *Le nuove frontiere della giustizia. Disabilità, nazionalità, appartenenza di specie*, Bologna, Il Mulino, 2007.

2008 *Human Dignity and Political Entitlements*, in *Human Dignity and Bioethics: Essays Commissioned by the President's Council on Bioethics*, Washington, DC, President's Council on Bioethics, pp. 351-380.

2010a *From Disgust to Humanity: Sexual Orientation and Constitutional Law*, New York, Oxford University Press; trad. it. *Disgusto e umanità. L'orientamento sessuale di fronte alla legge*, Milano, il Saggiatore, 2011.

2010b *Mill's Feminism: Liberal, Radical, and Queer*, in *John Stuart Mill: Thought and Influence*, a cura di G. Varouxakis e P. Kelly, London, Routledge, pp. 130-145.

2010c *Response to Kraut*, in «Classical Philology», 105, 4, pp. 463-470.

2011 *Perfectionist Liberalism and Political Liberalism*, in «Philosophy and Public Affairs», 39, 1, pp. 3-45.

2012 *Creating Capabilities: The Human Development Approach*, Cambridge, MA, Harvard University Press; trad. it. *Creare capacità. Liberarsi dalla dittatura del PIL*, Bologna, Il Mulino, 2012.

2013 *The Damage of Death: Incomplete Arguments and False Consolations*, in *The Metaphysics and Ethics of Death*, a cura di J.S. Taylor, New York, Oxford University Press, pp. 25-43.

2016a *Anger and Forgiveness: Resentment, Generosity, Justice*, New York, Oxford University Press; trad. it. *Rabbia e perdono. La generosità come giustizia*, Bologna, Il Mulino, 2017.

2016b *Aspiration and the Capabilities List*, in «Journal of Human Development and Capabilities», 17, 3, pp. 301-308.

2018a *The Monarchy of Fear: A Philosopher Looks at Our Political Crisis*, New York, Simon & Schuster; trad. it. *La monarchia della paura. Considerazioni sulla crisi politica attuale*, Bologna, Il Mulino, 2020.

2018b *Why Freedom of Speech Is an Important Right and Why Animals Should Have It*, in «Denver Law Review», 95, 4, pp. 843-855.

2019 *Preface: Amartya Sen and the HDCA*, in «Journal of Human Development and Capabilities», 20, 2, pp. 124-126.

2021 *Citadels of Pride: Sexual Abuse, Accountability, and Reconciliation*, New York, W.W. Norton.

Nussbaum, M.C. e Putnam, H.
1992 *Changing Aristotle's Mind*, in *Essays on Aristotle's De Anima*, a cura di M.C. Nussbaum e A. Oksenberg Rorty, Oxford, Clarendon Press, pp. 27-56.

Nussbaum, M.C. e Rorty, A. Oksenberg (a cura di)
1992 *Essays on Aristotle's De anima* / Oxford-New York, Clarendon Press/Oxford Univer.

Nussbaum Wichert, R. e Nussbaum, M.C.
2017a *Legal Protection for Whales: Capabilities, Entitlements, and Culture*, in *Animals, Race, and Multiculturalism*, a cura di L. Cordeiro-Rodrigues e L. Mitchell, Cham, Palgrave Macmillan, pp. 95-120.
2017b *Scientific Whaling? The Scientific Research Exception and the Future of the International Whaling Commission*, in «Journal of Human Development and Capabilities», 18, 3, pp. 356-369.
2019 *The Legal Status of Whales and Dolphins: From Bentham to the Capabilities Approach*, in *Agency and Democracy in Development Ethics*, a cura di L. Keleher e S.J. Kosko, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 259-288.
2021 *Can There Be Friendship between Human Beings and Wild Animals?*, in «Journal of Human Development and Capabilities», 22, 1, pp. 87-107.

Nuwer, R.
2019 *This Songbird Is Nearly Extinct in the Wild. An International Treaty Could Help Save It – But Won't*, in «New York Times», 15 marzo.

Orlans, F.B., Beauchamp, T.L., Dresser, R., Morton, D.B. e Gluck, J.P.
1998 *The Human Use of Animals: Case Studies in Ethical Choice*, New York, Oxford University Press.

Osborne, E.
2021 *New Law Will Protect Illinois Birds from Deadly Building Collisions*, in «Audubon Great Lakes», 29 luglio.

Pachirat, T.
2011 *Every Twelve Seconds: Industrial Slaughter and the Politics of Sight*, New Haven, CT, Yale University Press.

Pepperberg, I.
1999 *The Alex Studies: Cognitive and Communicative Abilities of Grey Parrots*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
2008 *Alex & Me*, New York, HarperCollins.

Perosa, S.
1979 *L'Euro-America di Henry James*, Vicenza, Neri Pozza.

Piscopo, S.
2004 *Injuries Associated with Steeplechase Racing*, in «The Horse», 1° agosto, disponibile all'indirizzo https://thehorse.com/16147/injuries-associated-with-steeplechase-racing/.

Pitcher, G.
1995 *The Dogs Who Came to Stay*, New York, Dutton.

Platt, J.R.
2021 *I Know Why the Caged Songbird Goes Extinct*, in «The Revelator», 3 marzo.

Poole, J.
1997 *Coming of Age with Elephants: A Memoir*, New York, Hyperion; trad. it. *Ritorno in Africa. La mia vita tra gli elefanti*, Milano, Mondadori, 1997.

Poole, J. *et al.*
2021 *The Elephant Ethogram*, in «Elephant Voices», maggio, https://www.elephantvoices.org/elephant-ethogram.html.

Rawls, J.
1986 *Political Liberalism*, ed. ampliata, New York, Columbia University Press; trad. it. *Liberalismo politico*, nuova ed. ampliata, Torino, Einaudi, 2012.

Renkl, M.
2021 *Think Twice before Helping That Baby Bird You Found*, in «New York Times», 7 giugno.

Rollin, B.
1995 *Farm Animal Welfare: Social, Bioethical, and Research Issues*, Ames, Iowa State University Press.
2018 *«We Always Hurt the Things We Love». Unnoticed Abuse of Companion Animals*, in «Animals», 8, 9, 157.

Rose, J.D., Arlinghaus, R., Cooke, S.J., Diggles, B.K., Sawynok, W., Stevens, E.D. e Wynne, C.D.L.
2013 *Can Fish Really Feel Pain?*, in «Fish and Fisheries», 15, 1, pp. 97-133.

Rott, N.
2021 *Biden Moves to Make It Illegal (Again) to Accidentally Kill Migratory Birds*, NPR, 9 marzo.

Rowan, A.
2015 *Ending the Use of Animals in Toxicity Studies and Risk Evaluation*, in «Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics», 24, 4, pp. 448-458.

Russell, W.M.S. e Burch, R.L.
2012 *Guidelines for Ethical Conduct in the Care and Use of Nonhuman Animals in Research*, in «American Psychological Association Committee on Animal Research and Ethics», 24 febbraio.

Safina, C.
2015 *Beyond Words: What Animals Think and Feel*, New York, Picador; trad. it. *Al di là delle parole. Che cosa provano e pensano gli animali*, Milano, Adelphi, 2018.
2020 *Becoming Wild: How Animal Cultures Raise Families, Create Beauty, and Achieve Peace*, New York, Henry Holt; trad. it. *Animali non umani. Famiglia, bellezza e pace nelle culture animali*, Milano, Adelphi, 2022.
Samuels, G.
2016 *Chimpanzees Have Rights, Says Argentine Judge as She Orders Cecilia Be Released from Zoo*, in «The Independent», 7 novembre.
Schneewind, J.B.
1998 *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*, New York, Cambridge University Press.
Schultz, B.
2004 *Henry Sidgwick. Eye of the Universe: An Intellectual Biography*, New York, Cambridge University Press.
Scott, E.S. e Chen, B.
2019 *Fiduciary Principles in Family Law*, in *Oxford Handbook of Fiduciary Law*, a cura di E.J. Criddle, P.B. Miller e R.H. Sitkoff, New York, Oxford University Press.
Scruton, R.
1999 *On Hunting: A Short Polemic*, London, Vintage; trad. it. *Sulla caccia. Riflessioni filosofiche per un'apologia dell'ars venandi*, Sesto Fiorentino, Olimpia, 2007.
Scully, M.
2002 *Dominion: The Power of Man, the Suffering of Animals, and the Call to Mercy*, New York, St. Martin's Press.
Sen, A.K.
1983 *Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation*, New York, Oxford University Press; trad. it. *Povertà e carestie*, Torino, Edizioni di Comunità, 1997.
1996 *Fertility and Coercion*, in «The University of Chicago Law Review», 63, 3, pp. 1035-1061.
2009 *The Idea of Justice*, Cambridge, MA, Harvard University Press; trad. it. *L'idea di giustizia*, Milano, Mondadori, 2010.

Shah, S.
2019 *Indian High Court Recognizes Animals as Legal Entities*, in *Nonhuman Rights Blog*, 10 luglio, disponibile all'indirizzo https://www.nonhumanrights.org/blog/punjab-haryana-animal-rights/.
Shapiro, P.
2007 *Pork Industry Should Phase Out Gestation Crates*, in «Globe Gazette», 10 gennaio.
Sidgwick, H.
1981 *The Methods of Ethics* (1907), ristampa della VII ed., London-Indianapolis, Hackett/Macmillan; trad. it. *I metodi dell'etica*, a cura di M. Mori, Milano, il Saggiatore, 1995.
Siebert, C.
2019a *The Swazi 17*, in «New York Times Magazine», 14 luglio.
2019b *They Called It a «Rescue». But Are Elephants Really Better Off?*, in «New York Times», 9 luglio.
Singer, P.
1975 *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals*, New York, HarperCollins; trad. it. *Liberazione animale. Il manifesto di un movimento diffuso in tutto il mondo*, Milano, il Saggiatore, 2009.
1979 *Practical Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press; trad. it. *Etica pratica*, Napoli, Liguori, 1989.
Smuts, B.
2001 *Encounters with Animal Minds*, in «Journal of Consciousness Studies», 8, 5-7, pp. 293-309.
Sorabji, R.
1993 *Animal Minds and Human Morals: The Origins of the Western Debate*, Ithaca, NY, Cornell University Press.
Spielman, F.
2021 *Aldermen Vote to Close Loophole in Chicago's Puppy Mill Ordinance*, in «Chicago Sun-Times», 12 aprile.
Stevens, B.
2020 *Even Years after Blackfish, SeaWorld Still Has Orcas*, in «8forty», 10 giugno, disponibile all'indirizzo https://8forty.ca/2020/06/10/even-years-after-blackfish-seaworld-still-has-orcas/.
Sunstein, C.R.
1999 *Standing for Animals*, University of Chicago Public Law and Legal Theory, Working Paper n. 6.
2000 *Standing for Animals (With Notes on Animal Rights). A Tribute to Kenneth L. Karst*, in «UCLA Law Review», 47, pp. 1333-1368.

Swanson, S.
2019 *Survival Story: Colorado Runner's «Worst Fears Confirmed» When Mountain Lion Attacked*, in «Coloradoan», 14 febbraio.

Thorpe, W.H.
1956 *Learning and Instinct in Animals*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
Townley, C.
2011 *Animals as Friends*, in «Between the Species», 13, 10, pp. 45-59.
Tye, M.
2016 *Are Insects Sentient? Commentary on Klein & Barron on Insect Experience*, in «Animal Sentience», 9, 5, disponibile all'indirizzo https://www.wellbeingintlstudiesrepository.org/cgi/viewcontent.cgi?article=1134&context=animsent.
2017 *Tense Bees and Shell-Shocked Crabs: Are Animals Conscious?*, New York, Oxford University Press.

Ul Haq, M.
1990 *Human Development Report 1990*, New York, United Nations Development Programme.

Van Doren, B.M., Horton, K.G., Dokter, A.M., Klinck, H., Elbin, S.B. e Farnsworth, A.
2017 *High-Intensity Urban Light Installation Dramatically Alters Nocturnal Bird Migration*, in «PNAS», 114, 42, pp. 11175-11180.
Victor, D.
2019 *Dead Whale Found with 88 Pounds of Plastic inside Body in the Philippines*, in «New York Times», 18 marzo.

Walzer, M.
1973 *Political Action and the Problem of Dirty Hands*, in «Philosophy and Public Affairs», 2, 2, pp. 160-180.
Watkins, F. e Truelove, S.
2021 *Fungie the Dolphin «Spotted Off Irish Coast» Six Months after Vanishing from Home*, in «Mirror», 11 aprile.
White, T.I.
2007 *In Defense of Dolphins: The New Moral Frontier*, Hoboken, NJ, Wiley/Blackwell.
2015 *Whales, Dolphins and Ethics: A Primer*, in *Dolphin Communication & Cognition: Past, Present, Future*, a cura di D.L. Herzing e C.M. Johnson, Cambridge, MA, The MIT Press.

Whitehead, H. e Rendell, L.
2015 *The Cultural Lives of Whales and Dolphins*, Chicago, IL, The University of Chicago Press.
Williams, B.
1973 *Problems of the Self*, Cambridge, Cambridge University Press; trad. it. *Problemi dell'io*, Milano, il Saggiatore, 1990.
Wise, S.M.
2000 *Rattling the Cage: Toward Legal Rights for Animals*, New York, Perseus Books.
Wolff, J. e de-Shalit, A.
2007 *Disadvantage*, New York, Oxford University Press.
World Animal Protection
2020 *World Animal Protection Index 2020*, disponibile all'indirizzo https://api.worldanimalprotection.org/.

Zamir, T.
2007 *Ethics and the Beast: A Speciesist Argument for Animal Liberation*, Princeton, NJ, Princeton University Press.

Indice dei nomi

Indice dei nomi

Acheson, D., 383
Ackerman, J., 195-198
Aguirre, J.C., 281
Akhtar, A., 239
Alter, R., 55, 56
Amos, J., 345
Angier, N., 148
Aristotele, 12, 39-43, 45, 51, 52, 82, 84, 93, 97, 98, 108, 176-178, 189, 190, 202, 203, 205, 224, 327
Aśoka, 9
Austen, J., 219

Balcombe, J., 177, 181, 183, 193, 194, 225
Batson, C.D., 44
Beam, C., 268
Beauchamp, T.L., 238, 240, 241, 243, 308
Beck, G., 268, 269
Bekoff, M., 185, 349
Bendik-Keymer, J., 39, 40, 325
Benhabib, S., 246
Bentham, J., 25, 26, 75-89, 91-93, 95-97, 103, 144, 155, 165, 191, 209, 217, 222, 224, 239, 390, 394, 395
Berger, K., 315
Bever, L., 251
Blake, W., 290, 291, 319
Bose, J.C., 204
Botkin, D.B., 294
Bowring, J., 79
Bradshaw, K., 162, 266, 295
Braithwaite, V., 182-184, 193, 194, 199, 201, 205
Brink, D.O., 90
Bronn Johnston, V. («Wilde Horse Annie»), 360
Brulliard, K., 68, 373
Bryan, W.J., 58
Burch, R.L., 237
Burgess-Jackson, K., 271
Burkert, W., 249
Bush, G.W., 56

Campos Boralevi, L., 80
Carbone, A.L., 39
Carrington, D., 400
Charlton, A., 261
Chateaubriand, F.-R. de, 291, 292
Chen, B., 371
Cher (C. Sarkisian LaPierre), 398
Chopra, S.K., 248
Cicerone, Marco Tullio, 24, 54, 55, 320, 327
Clinton, W.J., 164
Colb, S.F., 226
Cole, D., 268
Comay del Junco, E., 52
Cone, E., 20, 21, 332-336
Connor, M., 250
Crawley, W., 236
Crisippo, 54

Damasio, A., 185-188
D'Amato, A., 248
Dante Alighieri, 390
Darrow, C., 58
Darwin, C., 57, 58, 203
Darwin, E., 203
Davidson, C. Girard, 384
Dawkins, M.S., 180
DeGrazia, D., 238, 240, 241, 243, 308
de Lazari-Radek, K., 86, 89
Delon, N., 251, 323, 325
de-Shalit, A., 130, 131
Devlin, P., 247, 248

de Waal, F., 66, 114, 115, 117, 118, 147, 184, 185, 188, 195, 242, 308, 346-348
Dickens, C., 128, 129
Dione Cassio Cocceiano, 54
Donaldson, S., 258, 261, 266, 267, 269, 279, 280, 282, 285, 286
Dörflein, T., 345
Dorsey, K., 383
Dostoevskij, F.M., 219
Dougherty, M., 381
Douglas, W.O., 368, 369
Dworkin, G., 61

Einhorn, C., 364
Elster, J., 84
Elwood, R., 200
Emery, N., 195, 197
Empedocle, 51
Epicuro, 211-213, 215-217, 225
Eraclito, 39
Eschilo, 232
Escobar, P., 398

Fahey, E., 68
Favre, D., 370
Fechner, G., 204
Feingold, L., 301
Fischer, J.M., 214
Fitzmaurice, M., 383
Fontane, T., 117
Forster, E.M., 292
Francione, G.L., 261-263
Friedman, L., 364
Fujise, Y., 386
Furley, D., 215

Gage, P., 186, 187
Gandhi, M.K., 292
Gandhi, S., 262
Giggs, R., 388
Gillespie, A., 387
Godfrey-Smith, P., 14, 147, 199, 337
Goethe, J.W. von, 291
Goodall, J., 59
Gordon, Y., 152
Gould, R., 164
Gowdy, B., 174

Hanlon, R., 277
Hardy, T., 292
Hare, R.M., 209, 225
Harris, M.R., 22, 24, 25
Harvey, F., 398
Hasan, Z., 65
Heckman, J., 129
Hegel, G.W.F., 233-235, 248
Heggie, J., 249
Hinerfeld, D., 381
Hogarth, W., 103
Holland, B., 244, 245, 248
Holman, G.J., 374
Hopkins, B., 375
Horwitz, J., 163

James, H., 173, 219
Jamieson, D., 225
Janáček, L., 218
Jarvis, E., 196
Joyce, J., 219
Jurnove, M., 367, 368

Kahan, D.M., 246
Kant, I., 47, 95-105, 107, 108, 116, 119, 120, 126, 136, 160, 161, 397
Karpinski, S., 204
Karten, H., 195
Katz, J., 257
Keller, H., 191
Kitcher, P., 240
Kittay, E.F., 260
Korsgaard, C., 26, 30, 47, 83, 86, 89, 95, 97-99, 102-114, 117-120, 124, 136, 138, 139, 141-143, 147, 155-157, 160-162, 209, 328, 370, 394
Kozinski, A., 387
Kraut, R.H., 53
Kymlicka, W., 258, 261, 266, 267, 269, 279, 280, 282, 285, 286

Lanza, D., 43
Lawrence, D.H., 380
Lawrence, J., 58
Lazarus, R., 185, 187
Lear, J., 248
Lee, A., 25
Lee, J., 80
Lee, R.E., 58
Leonard, P., 19
Levenson, E., 399
Linch, A., 244, 245, 248, 325
Lopez, R., 375, 376

Lucrezio Caro, Tito, 52, 211, 213-217
Lupo, L., 224

Macy, O., 380, 381
Maestripieri, D., 115, 116
Mahler, G., 74
Mann, J., 147
March, F., 58
Maritain, J., 138
Mateo, J.M., 116
Mayer, J.B., 370, 371
McMahan, J., 215, 219, 222, 223, 319
Meares, T.L., 246
Melville, H., 381
Mill, J.S., 26, 75, 80, 81, 83, 85, 86, 88-93, 96, 97, 120, 136, 140, 149, 223, 293, 299, 316, 394
Moss, C., 17, 147
Mozart, W.A., 64

Nagel, T., 214
Narayan, U., 246
Newdow, M., 365, 366
Nixon, J., 374
Noè, 55
Nozick, R., 84, 85, 89, 127
Nussbaum, M.C., 39-43, 45, 50, 52, 53, 65, 84, 90, 124, 125, 127, 129, 135, 136, 138, 149, 153, 177, 178, 181, 185, 189, 212, 214, 217-219, 233, 244, 245, 247, 293, 313, 325, 355, 380, 387, 390, 395, 397
Nussbaum Wichert, R., 22, 165, 244, 245, 313, 325, 380
Nuwer, R., 12

Omero, 255
Orlans, F.B., 277
Osborne, E., 399

Pachirat, T., 377
Pepperberg, I., 196, 348, 349
Perosa, S., 219
Piscopo, S., 285
Pitagora, 51
Pitcher, G., 20, 21, 332-336
Platone, 51
Platt, J.R., 12
Plinio il Vecchio, 54, 320
Plutarco, 9, 12, 53, 54
Pompeo, Gneo, 54
Poole, J., 16, 147, 148, 340-342, 345
Pope, A., 256
Porfirio, 9, 10, 12, 53, 203
Pritzker, P., 362, 399
Proust, M., 173, 216
Putnam, H., 181

Rampal, J.-P., 19
Rawls, J., 37, 98, 137-139
Reagan, R., 344
Regan, T., 209
Rendell, L., 17, 64, 66, 116, 147, 246, 314, 345, 385
Renkl, M., 303
Rollin, B., 19, 255, 257, 263, 264
Rorty, A. Oksenberg, 181
Rose, J.D., 182
Rott, N., 397
Rousseau, J.-J., 291
Rowan, A., 239
Russell, W.M.S., 237

Safina, C., 116, 185, 197
Samuels, G., 398
Schneewind, J.B., 61
Schultz, B., 86
Scopes, J.T., 58
Scott, E.S., 371
Scruton, R., 57
Scully, M., 56, 57, 246, 247
Sen, A.K., 23, 84, 125, 127, 131, 132, 140, 150, 251, 355
Seneca, Lucio Anneo, 54
Sesto Empirico, 54
Shah, S., 366
Shapiro, P., 19
Shelley, P.B., 291, 319
Sidgwick, E., 86
Sidgwick, H., 26, 75, 85, 86, 88-90
Siebert, C., 311
Singer, P., 25, 75, 83, 86-89, 156, 209, 222, 223, 225, 236
Smuts, B., 118, 147, 152, 284, 337-342, 345, 350
Sneddon, L., 182, 183, 202
Sorabji, R., 51, 54, 55
Spielman, F., 375
Stevens, B., 314
Stevens, W., 218
Sunstein, C.R., 268, 357, 366, 367
Swanson, S., 251

Swidler, A., 248
Swift, J., 64

Thoreau, H.D., 291
Thorpe, W.H., 195
Tolstoj, L., 219, 292
Townley, C., 342
Tracy, S., 58
Truelove, S., 152
Tullia, 24
Tye, M., 172, 174, 175, 180, 190, 193, 194, 197, 198, 200, 201, 204

Ul Haq, M., 125, 126

Van Doren, B.M., 296
Van Hooff, J., 346-349
Vasanti (V. Khadilkar Unni), 128-131, 136, 144, 145, 153, 155
Vegetti, M., 43
Victor, D., 17

Wagner, R., 64
Walzer, M., 233
Wan, W., 373
Washington, G., 234
Watkins, F., 152
Watson, P., 386, 387
Whewell, W., 80, 91, 92
White, T.I., 55, 68-74, 147, 156, 314, 315, 395
Whitehead, H., 17, 64, 66, 116, 147, 246, 314, 344, 345, 385
Whitman, W., 179
Wichert, G., 23
Williams, B., 217, 218, 233
Winnicott, D., 309, 313
Wise, S.M., 49, 59-63, 65-71, 156
Wodehouse, P.G., 18, 19, 38, 40, 178
Wolff, J., 130, 131
Wordsworth, W., 291

Zamir, T., 261