

APhEx 13, 2016 (ed. Vera Tripodi)
Ricevuto il: 03/08/2015
Accettato il: 17/12/2015
Redattore: Vera Tripodi

APhEx
PORTALE ITALIANO DI FILOSOFIA ANALITICA
GIORNALE DI **FILOSOFIA**
NETWORK
N° 13 GENNAIO 2016

T E M I

Il problema dello status morale

Federico Zuolo

Per status morale di un ente si intende una specifica condizione valoriale che conferisce considerabilità morale ed eventualmente diritti. Nella comunità filosofica vi è stato un ampio confronto e sono state proposte diverse teorie riguardo a quali siano le basi di attribuzione dello status morale e quali siano i tipi di soggetti cui si deve riconoscere. Vi sono tre domande fondamentali riguardo allo status morale: cosa significa per un soggetto godere di status morale? Su quali basi va attribuito? A quali soggetti dobbiamo riconoscerlo (persone, esseri umani “marginali”, animali, chimere)? In questo contributo si esamineranno le risposte che l’individualismo morale, le teorie basate sulla specie, le teorie relazionali e il contrattualismo forniscono a queste domande.

INDICE

1. Che cos'è lo status morale e a cosa serve?
2. Perché è così complicato il discorso sullo status morale?
3. Individualismo morale
4. Le teorie basate sulla specie
5. Le teorie relazionali
6. Contrattualismo
7. Conclusione

1. Che cos'è lo status morale e a cosa serve?

La definizione dello status morale è un'operazione tanto difficile quanto importante. In diverse teorie il possesso dello status morale è la condizione affinché un certo ente abbia considerabilità morale autonoma. In primo luogo, per definire lo status morale è doveroso chiedersi come vadano intese le due componenti che articolano questa nozione. Per *status* si intende la condizione di un certo individuo in un sistema di relazioni valutative. L'aggettivo *morale*, invece, specifica il tipo di relazioni valutative rilevanti. Con questa specifica si distingue, ad esempio, lo status morale dallo status estetico di un certo individuo. Si può dire, dunque, come prima approssimazione, che lo status morale è il valore morale di un certo ente? Nonostante l'apparenza di plausibilità, questa affermazione non è propriamente corretta essendo troppo inclusiva, poiché il concetto di valore morale comprende anche aspetti ulteriori. Ad esempio, due individui possono avere lo stesso status morale (essere ugualmente persone) eppure avere un valore morale diverso a seconda delle azioni più o meno meritorie che hanno compiuto o dei caratteri personali che hanno espresso. L'idea di status morale condivide con l'idea di valore morale un requisito di merito: l'individuo deve in un qualche senso meritare una tale attribuzione di status. Ma differisce da esso perché non necessariamente il merito in questione dipende da azioni volontarie, dallo sforzo e dall'applicazione. Infatti, nella letteratura di teoria morale, l'espressione "status morale" sottintende la specifica di status morale *fondamentale*, ovvero un valore attribuito a un soggetto sulla base di proprietà o relazioni che non dipendono dalla volontà di un tale soggetto e che anzi possono esulare dalla capacità stessa di avere volizioni.

A partire da queste considerazioni, in prima approssimazione si può definire lo status morale come la considerabilità morale fondamentale, ovvero il tipo di diritti a cui un essere ha titolo e il peso dei suoi interessi.

Definizione preliminare: *lo status morale è la condizione normativamente significativa di un individuo per quel che riguarda l'insieme degli atteggiamenti pratici e valutativi appropriati che gli agenti morali devono avere nei suoi confronti.*

Prima di vederne i caratteri specifici forse val la pena rimarcare che così definito lo status morale ha sia una funzione valutativa, nell'apporre un'etichetta che ci dice come dobbiamo vedere e considerare un certo essere, sia una funzione prescrittiva nel dirci cosa dobbiamo fare. Serve per decidere se attribuire diritti e doveri, e anche qualora non richieda di per sé un certo trattamento normativo ne può costituire la giustificazione. Ad esempio, nell'attribuire lo status morale a un individuo possiamo puramente riconoscere che ha un valore intrinseco, ovvero indipendente dal valore che eventualmente deriva dalla relazione con altri individui (funzione valutativa); oppure possiamo anche sostenere che questo valore intrinseco esige un certo trattamento, cioè, ad esempio, un trattamento rispettoso (funzione prescrittiva).

L'attribuzione dello status morale è, quindi, un'operazione che conferisce una considerabilità morale autonoma, indipendente dagli altri fattori che possono determinare una rilevanza morale. Se, ad esempio, si adotta una teoria che riconosce uno status morale a tutti gli esseri che hanno una capacità di provare sensazioni (si veda il §3), ne consegue che tutti gli individui umani e non-umani che hanno questa proprietà possiedono un certo status morale. Questa precisazione è importante per giustificare il fatto che in quanto segue non verranno trattati i cosiddetti *approcci indiretti*, bensì solo le prospettive *dirette*, poiché solo quest'ultime riconoscono un vero e proprio status morale, mentre le prospettive indirette non attribuiscono status morale autonomo agli enti a cui è dovuto un certo trattamento per ragioni indirette. Il rappresentante paradigmatico degli approcci indiretti per quel che riguarda il trattamento degli animali è tipicamente individuato in Kant. Sebbene, come vedremo (§3), Kant abbia una posizione ambigua nella definizione dello status morale delle persone che oscilla tra l'individualismo morale e lo specismo, per quanto riguarda gli animali, che egli considera sprovvisti di ragione, Kant adotta una prospettiva indiretta (Kant [1924] 1991). Secondo Kant abbiamo dei doveri nei confronti degli animali non perché questi meritino di per sé di essere trattati in un certo modo, ossia in virtù del loro status morale proprio, bensì perché nel maltrattarli esprimiamo una mancanza di rispetto verso l'umanità intera e le norme morali che richiedono di non arrecare inutilmente sofferenza. Analogamente non verranno prese in considerazione quelle teorie di matrice Kantiana o di etica della virtù in cui ciò che è dovuto a un essere, per esempio, ad un animale, non

dipende dai caratteri degli animali o dai doveri indiretti che abbiamo nei loro confronti, bensì deriva dal tipo di influenza che fare certe azioni ha sul nostro carattere. In quest'ottica, provocare sofferenza ingiustificata anche nei confronti di esseri che non hanno diritti (gli animali) è ingiusto perché in generale contribuisce a sviluppare attitudini crudeli in generale nel carattere di una persona e nella società. Tutte queste prospettive indirette non attribuiscono uno status morale agli enti nei confronti di cui abbiamo certi doveri. Infatti, come è facile vedere, ciò che fonda tali doveri (ad esempio, di non maltrattamento) non sono i beneficiari del dovere (ad esempio gli animali) bensì gli esseri umani la cui razionalità, moralità o virtù giustifica indirettamente doveri anche verso coloro che non hanno diritti. Per questi motivi non menzioneremo più le prospettive indirette.

Contestualmente è il caso di esplicitare due ulteriori esclusioni dalla presente analisi. In generale non si prenderanno in considerazione le teorie di etica ambientale o ecologia profonda che attribuiscono uno status morale autonomo a entità collettive come le specie o gli ecosistemi (Callicott 1989) o a qualsiasi entità che è in un qualche senso vivente anche se non animale (Taylor 1986). Sebbene queste teorie si pongano esplicitamente il problema dello status morale, lo attribuiscono a entità talmente controverse rispetto agli standard del dibattito che nella presente trattazione si possono giustificatamente lasciare da parte. Infatti, pur nell'estrema varietà delle teorie che analizzeremo, si può sostenere che tutte condividono almeno due assunti fondamentali. In primo luogo, possono avere uno status morale solo degli enti che possono avere interessi soggettivi. Vi è un consenso sufficientemente robusto per attribuire interessi soggettivi almeno a una parte degli animali, dato che solo gli animali possono avere un qualche tipo di *esperienze soggettive*. Quindi benché le piante o gli ecosistemi possano in un qualche senso essere danneggiate o favorite da certe azioni o eventi, non possono avere interessi soggettivi al riguardo. In secondo luogo, è un assunto sufficientemente condiviso che solo gli enti individuali possano avere interessi propri, mentre le entità collettive (gruppi di animali, specie, ecosistemi) possono avere interessi solo in senso derivato, ovvero in maniera derivata dall'interesse dei singoli componenti. Questa idea ci porta a escludere che, ad esempio, le specie o un ecosistema possano avere uno status morale in senso proprio poiché solo i loro componenti individuali possono averlo. Questi due assunti non escludono che, ovviamente, esseri viventi non animali come le piante ed entità collettive come le specie possano avere un valore morale di un qualche altro tipo diverso dallo status morale.

Possiamo ora completare la definizione precedente di status morale con le parole di Jaworska e Tannebaum (2013, p. 1): An entity has moral status

if and only if it or its interests morally matter to some degree for the entity's own sake, such that it can be wronged», o con le parole di Simone Pollo (2011, p. 8), secondo il quale avere lo status morale implica “avere importanza morale *di per sé* (quali che siano i criteri che definiscono lo status morale)”.

Nel definire lo status morale come considerabilità morale fondamentale rispetto al possesso di diritti propri ci si espone alla critica secondo cui questo stesso discorso sullo status morale non avrebbe ragione d'essere poiché può essere comodamente riformulato nei termini dei diritti di cui un ente può essere possessore (Sachs 2011). In quanto segue, assumeremo che l'uso del termine status morale ha senso perché ci serve per capire la connessione tra l'attribuzione di un valore (ad esempio, il valore intrinseco) o di un titolo a un certo trattamento (ad esempio, a essere rispettato) e la base che ne giustifica l'attribuzione. Inteso in questo senso lo status morale può essere visto come una sorta di interfaccia tra ciò che dobbiamo fare nei confronti di un essere o come dobbiamo guardarlo, e il perché dobbiamo fare così. Esso ci permette di problematizzare le proprietà moralmente rilevanti e di discutere quali enti stanno dentro e quali stanno fuori dall'area di considerabilità morale. In questo senso il concetto di status morale non può essere pienamente riconducibile al tipo di doveri che abbiamo nei confronti di un individuo, dato che questi ultimi dipendono, oltre che da considerazioni contestuali, anche dal tipo di relazioni che abbiamo con l'individuo, dalle nostre capacità, e da una serie di altri aspetti non riconducibili ai fattori determinanti lo status morale.

Prima di iniziare più nel dettaglio l'analisi dello status morale è doveroso precisare che in questo lavoro si cercherà, per quanto possibile, di concentrarsi esclusivamente sulle prospettive che definiscono lo status morale fondamentale. Questo è chiaramente connesso con il trattamento che è dovuto a un essere in virtù del suo status morale, ma dobbiamo tenere distinti lo status morale e l'eventuale trattamento che ne consegue, pena l'irrelevanza dello status morale come nozione specifica. Ciò vuol dire che, per esempio, nell'analizzare le teorie relazionali (si veda §5) o le teorie contrattualiste (si veda §6) non si prenderanno in considerazione tutte le posizioni normative relazionali e contrattualiste, in particolar modo rispetto al trattamento degli animali da parte degli esseri umani, ma solo quelle teorie che utilizzano una prospettiva relazionale o contrattualista per la definizione dello status morale. Vi sono, infatti, teorie che possono essere definite relazionali o contrattualiste per quel che concerne gli aspetti squisitamente normativi (riguardanti, ad esempio, i diritti specifici da riconoscere a un certo essere) ma che per quel che riguarda l'attribuzione dello status morale si ap-

poggiano ad altre prospettive. Ad esempio, la prospettiva di Donaldson e Kymlicka (2011) è relazionale nell'attribuzione dei diritti specifici agli animali in quanto parte una comunità politica. Ma è anche una teoria che per quel che riguarda l'attribuzione dello status morale fondamentale può chiaramente essere ricondotta all'individualismo morale poiché lo status morale dipende dalle proprietà intrinseche degli individui (si veda §3).

2. Perché è così complicato il discorso sullo status morale?

Prima di affrontare i principali approcci sullo status morale può essere utile chiedersi perché sia così complicato il discorso sullo status morale. Oltre alla questione delle basi dell'eguaglianza umana, l'importanza del discorso sullo status morale si presenta soprattutto quando si parla di casi al limite, ovvero di casi che per loro stessa natura sfidano i confini consueti di attribuzione di un certo status morale e mettono a dura prova le intuizioni rispetto ai criteri formali di attribuzione. Tali casi sono quelli degli animali, dei cosiddetti esseri umani marginali, ovvero gli individui con deficit mentali rispetto alla media, dei feti, e delle chimere, ovvero il caso degli esseri il cui patrimonio genetico è il risultato di una ricombinazione di materiale umano e animale. Tali casi sono particolarmente complicati perché non è chiaro quale tipo di status e trattamento sia appropriato. Solitamente l'attribuzione di un certo status dipende dal possesso di una certa caratteristica moralmente rilevante, ad esempio, la capacità di sentire piacere e dolore o la capacità di ragionamento. Ma questo criterio si scontra con i giudizi del senso comune che sono soliti attribuire lo status morale sulla base di relazioni di somiglianza o appartenenza biologica. Infatti, il senso comune attribuisce pieno status morale di portatori di diritti anche ai casi umani marginali, ovvero anche a certi esseri umani sprovvisti delle summenzionate proprietà morali rilevanti per l'attribuzione dello status morale. Inoltre, è la stessa ricerca scientifica a mettere in discussione certi confini, da un lato perché ci mostra che la stessa nozione di specie è sfumata ai margini in virtù dei principi della teoria dell'evoluzione, dall'altro perché mediante lo sviluppo dell'ingegneria genetica fornisce la possibilità di creare esseri che combinano materiali genetici di diverse specie.

Tutte queste considerazioni ci servono per precisare che il problema dello status morale si pone a partire dagli stessi esseri umani. Del resto non è ancora chiaro perché gli esseri umani debbano essere considerati portatori di diritti, o perché abbiano uno status morale fondamentale che deve essere

riconosciuto come uguale in tutti i membri della specie. Ma il problema dello status morale si estende ovviamente a casi più complicati poiché la stessa nozione di umanità non è univoca, e ovviamente non esaurisce lo spettro di ciò che è moralmente rilevante.

A partire da quest'ultima considerazione possiamo introdurre il problema dello specismo. Come vedremo a più riprese, nel giudizio morale di senso comune lo status morale è attribuito sulla base dell'appartenenza di specie, in particolare quella umana. Ma molti teorici animalisti (tra i tanti si vedano, in particolare, Singer 1993, Regan 1983, McMahan 2002) hanno protestato che questa attribuzione risulta essere un'indebita discriminazione a partire da un dato biologico moralmente irrilevante, come lo sono il razzismo o il sessismo; essi, inoltre, hanno sostenuto la necessità di un'ampia revisione della morale del senso comune. Vedremo come la critica anti-specista formulata dall'individualismo morale presenti una sfida fondamentale alle teorie basate sulla specie. Tuttavia l'individualismo morale ha a sua volta problemi teorici fondamentali e le altre prospettive hanno il vantaggio di mettere in luce altri aspetti moralmente significativi della vita morale umana.

In quanto segue tratteremo quattro diversi modelli di attribuzione dello status morale: l'individualismo morale (§3), le teorie basate sulla specie (§4), le teorie relazionali (§5), e il contrattualismo (§6). L'ordine in cui saranno presentate esprime un passaggio per gradi dalle proprietà intrinseche a quelle estrinseche. Ovvero si partirà dalle teorie che ascrivono valore a proprietà possedute dagli individui in quanto tali e inerenti la loro natura, ad esempio, la capacità di sentire piacere e dolore nell'individualismo morale (§3). Successivamente si prenderà in considerazione la proprietà di appartenere a una certa specie (§4). Per concludere si analizzerà la proprietà dell'essere in una certa relazione moralmente significativa (teorie relazionali, §5), e dell'entrare in mere situazioni ipotetiche (contrattualismo, §6).

3. Individualismo morale

Riprendo l'espressione "individualismo morale" da un uso invalso nella letteratura anti-specista e in particolare da una definizione di James Rachels (1990: 173-4).¹ Le teorie di questo primo gruppo si distinguono dalle altre

¹ «Moral individualism is a thesis about the justification of judgements concerning how individuals may be treated. The basic idea is that how an individual may be treated is to be determined, not by considering his group memberships, but by considering his own particu-

perché sostengono che l'ascrizione dello status morale dipende unicamente dalle caratteristiche moralmente rilevanti possedute da un individuo. Le teorie di questa famiglia variano nella scelta dei caratteri moralmente rilevanti. Questi possono essere la mera capacità di provare piacere e dolore (utilitarismo e Singer 1993), oppure le capacità cognitive più complesse (McMahan 2002) come la razionalità e l'autonomia morale (Kant [1908] 1999). Ma ciò che hanno in comune tutte queste teorie è l'idea che il mero possesso di queste proprietà intrinseche da parte degli individui è condizione necessaria e sufficiente per l'attribuzione di un certo status morale rilevante.

Ovviamente, non ogni proprietà naturale è moralmente rilevante, e la scelta della proprietà rilevante dipende dal tipo di teoria normativa in cui l'attribuzione dello status morale si inserisce e di cui costituisce il fondamento. In tal senso, possiamo fare una distinzione basilare tra approcci welfaristi e approcci deontologici. Nel primo caso la proprietà moralmente rilevante è la capacità di provare piacere e dolore o di avere preferenze (Singer e la tradizione utilitaristica in generale); nel secondo caso è l'autonomia o una certa razionalità pratica (Kant e in generale le teorie dei diritti).² Nel primo caso la proprietà che definisce lo status morale è la capacità di percepire piacere e dolore ed è condivisa a vario livello da tutti gli animali senzienti, in particolare dai vertebrati. Nel secondo caso, la razionalità pratica è posseduta solo da alcuni animali superiori. Secondo alcuni teorici dei diritti animali (DeGrazia 1996 e Regan 1983) anche certi mammiferi superiori hanno una tale capacità a un livello di base, ma in generale coloro che adottano una prospettiva basata sull'autonomia tendono ad attribuire uno status morale vero e proprio solo alle persone umane.

In generale, le prospettive welfariste non sono interessate alla questione dell'uguaglianza dello status morale poiché, nella prospettiva utilitarista che è dominante in questo approccio, ciò che conta è l'uguale considerazione degli interessi, non degli individui. Ciò vale a dire che, come sostenuto da Peter Singer, si devono considerare come eguali gli interessi dello stesso tipo anche se provenienti da individui di specie diverse. Ad esempio, si può presumere che l'interesse a essere nutriti o a non soffrire è simile tra indivi-

lar characteristics. If A is to be treated differently from B, the justification must be in terms of A's individual characteristics and B's individual characteristics». Qui Rachels ha in mente in particolare gli aspetti strettamente normativi, ma è invalso l'uso di considerare l'individualismo morale anche come una prospettiva per la definizione dello status morale di per sé.

² Non discuto una terza variante ancora più comprensiva di Paul W. Taylor (1985), in cui lo status morale è definito dalla mera proprietà di essere un essere vivente in un qualche senso.

dui di specie diverse aventi un livello simile di capacità di essere provare piacere e dolore. Le prospettive basate sull'autonomia, invece, sono maggiormente interessate all'uguaglianza dello status morale degli individui poiché in un approccio deontologico, che è maggioritario in questo ambito, gli individui che hanno status morale hanno una serie corrispettiva di diritti e di doveri che sottostanno alla logica del riconoscimento reciproco. In tal senso, gli approcci basati sull'autonomia considerano prioritaria la dimensione degli agenti morali. Le prospettive welfariste, invece, sono interessate agli individui in quanto pazienti morali, ovvero in quanto soggetti di trattamento e destinatari di certi doveri.³

Se la capacità di avere esperienze e di soffrire e gioire ha una chiara valenza morale – dopo tutto nessuno potrebbe negare che la sofferenza è un male e che il benessere è un bene – va chiarita quale sia la rilevanza normativa dell'autonomia. I soggetti (persone) che hanno un'autonomia sono titolari di doveri nei confronti degli altri agenti (e anche pazienti morali) poiché sono in grado di rispondere all'autorità della morale. Inoltre, gli agenti morali sono in grado di darsi delle regole autonomamente, cioè di essere auto-legislatori.

Se l'ascendenza dell'approccio welfarista è di chiara matrice utilitarista, l'approccio basato sull'autonomia morale ha un'origine kantiana. Ci si può chiedere, a questo punto, se Kant sia in definitiva un individualista morale. A ben guardare, si può ravvisare una certa ambiguità in Kant. Da un lato, Kant può essere incluso in questa categoria poiché la base dello status morale è il possesso della ragione che è la fonte della legge morale (Kant [1908] 1999). In questo senso Kant, come già detto, può essere considerato l'esempio tipico dell'individualismo morale basato sull'autonomia. Dall'altro lato, Kant sostiene che tutti gli esseri umani, a differenza degli animali, possiedono attualmente o potenzialmente tale capacità. E in questo senso potrebbe essere ricondotto a un approccio più specista (si veda il prossimo paragrafo §4). Qui non ci poniamo la questione storiografica di quale sia la vera opinione di Kant, il quale su questo aspetto riflette semplicemente l'assenza di conoscenza scientifica dell'epoca in cui viveva, che lo portò a

³ McMahan (2002) rappresenta un caso interessante e intermedio tra questi due approcci. Da un lato, sembra aderire a una prospettiva welfarista poiché è fortemente inclusivo nei confronti degli animali, anti-specista e interessato a individuare i livelli intermedi di status morale. Inoltre, adotta per lo più un approccio consequenzialista. Dall'altro lato, è particolarmente interessato alle capacità cognitive più sviluppate, tipico di un approccio basato sull'autonomia, e accetta sostanzialmente una prospettiva deontologica e basata sul rispetto per quel che riguarda la garanzia dei diritti fondamentali delle persone. Sulla posizione di McMahan si veda Zuolo (2015).

concepire gli animali come privi di razionalità. Se ci vogliamo chiedere, invece, quale interpretazione possa essere più fedele allo spirito dell'approccio kantiano, credo si possa convenire facilmente che un approccio kantiano non può che essere una forma di individualismo morale basato sull'autonomia individuale, dato che attribuire una posizione propriamente specista a Kant implicherebbe sostenere una certa moralizzazione del mero dato biologico dell'appartenenza di specie, cosa che mal si concilia con la chiara e netta divisione tipicamente kantiana del regno della morale rispetto al regno della natura.

Possiamo ora valutare la plausibilità dell'individualismo morale guardando ai suoi punti di forza e alle sue debolezze.

Come primo e fondamentale punto di forza si deve riconoscere che tutti gli approcci che fanno parte dell'individualismo morale sono coerenti con le attuali conoscenze scientifiche perché si basano sul possesso da parte degli individui di proprietà naturali (o riconducibili a proprietà naturali). Ovvero le proprietà moralmente rilevanti non sono proprietà dal dubbio statuto ontologico e la cui natura e il cui possesso non è conoscibile secondo metodi scientifici. Ciò è particolarmente vero per gli approcci welfaristi poiché si basano sulla presenza della sensibilità in varie parti del mondo animale. Questa visione è non solo compatibile con la scienza, ma è anche chiaramente corroborata dalla teoria evoluzionista e dalle attuali conoscenze biologiche che rintracciano delle forti e costanti continuità evolutive tra esseri umani e animali. Ma anche la versione basata sull'autonomia può essere chiaramente compatibile con i dati scientifici. A dispetto della posizione di Kant, secondo il quale il dominio della morale è noumenico cioè non-naturale, una visione kantiana più aggiornata può riformulare l'autonomia morale come un insieme di capacità mentali naturali.

Il secondo vantaggio di quest'approccio è che propone una visione imparziale delle proprietà moralmente rilevanti. Molti teorici dell'individualismo morale, soprattutto nell'ambito dell'etica animale, ritengono che l'imparzialità sia il motivo più importante per preferirlo rispetto alla morale del senso comune che implicitamente o esplicitamente si appoggia sull'appartenenza di specie (si veda il prossimo paragrafo § 4). Infatti, l'individualismo morale ha la seguente linea di giustificazione dell'attribuzione di status: prima si individuano le caratteristiche moralmente rilevanti (autonomia, razionalità pratica e/o sensibilità) indipendentemente dal riconoscimento dei soggetti portatori di queste caratteristiche (siano essi animali non umani o solo umani), e poi si definisce la cerchia dei soggetti portatori di queste caratteristiche. Le teorie basate sulla specie, invece, sembrano adottare, agli occhi di molti sostenitori dell'individualismo mora-

le, una procedura giustificativa circolare o scorretta poiché definiscono le caratteristiche moralmente rilevanti a partire dalla classe dei soggetti a cui si vuole attribuire un certo status morale (l'umanità).

Si possono ora valutare i punti critici di questa prospettiva. Il primo aspetto problematico può essere definito la questione della soglia. Se le caratteristiche moralmente rilevanti sono proprietà naturali possedute in vario grado dagli individui, ci si può chiedere se per attribuire un certo status morale sia sufficiente anche il possesso minimo di queste caratteristiche o se ne sia necessario un certo ammontare. Qual è la soglia di rilevanza? Nelle teorie welfariste la soglia di rilevanza deve rintracciare la capacità minima di provare piacere e dolore, e discriminare tra le forme di vita più semplici. Se è sufficiente una minima capacità di esperire sensazioni di piacere e dolore per avere uno status morale rilevante, ci si può chiedere a cosa serva l'attribuzione dello status morale. Una teoria che attribuisca uno status morale anche agli esseri minimamente capaci di sensibilità (ad esempio i crostacei) deve ammettere che lo status morale è una proprietà scalare e che ci sono grandi differenze tra gli status morali degli individui che rispecchiano le differenze nella proprietà di base. Le conseguenze ampiamente inegualitarie di questo approccio sono chiaramente abbracciate da Singer (1993), DeGrazia (2008) e Meyer (2001). Se è così, però, ci si può chiedere a cosa serva l'attribuzione di uno status morale se può giustificare un valore così variabile e un trattamento morale corrispondente così diverso. Lo status morale sembrerebbe essere una mera etichetta di considerabilità morale di un qualche tipo, il cui peso e le cui implicazioni normative devono però essere determinati dal livello di possesso delle proprietà moralmente rilevanti sulla cui base lo status morale sopravviene.

Se invece un individualista morale si pone il problema dell'uguaglianza, deve scontrarsi con l'estrema variabilità delle proprietà moralmente rilevanti. Tipicamente solo coloro che adottano una prospettiva deontologica – basata sull'autonomia o razionalità pratica – si preoccupano dell'eguaglianza e per ovviare alla variabilità delle proprietà moralmente rilevanti possono utilizzare il concetto di proprietà di campo (*range property*) elaborato da Rawls (1971) e raffinato da Carter (2011). Secondo questo concetto, si può predicare l'uguale attribuzione di uno status morale egualitario solo a quegli individui che possiedono almeno un certo ammontare delle proprietà rilevanti. Con questa mossa teorica, si può sostenere che le variazioni ulteriori rispetto a questo ammontare non sono rilevanti per l'attribuzione dello status morale. In questo senso, le persone possono essere considerate come uguali in senso fondamentale e in quanto ugualmente dotate di dignità, solo se possiedono almeno un certo ammontare di autonomia o razionalità prati-

ca. Di conseguenza, la definizione della soglia a partire da cui si possiede lo status morale diventa un esercizio particolarmente difficile e importante. Il problema principale di quest'approccio è che si possono determinare effetti molto discriminatori ai margini della soglia tra chi è leggermente al di sopra e chi leggermente al di sotto: piccole variazioni di proprietà morali fondamentali determinerebbero un radicale cambiamento di status.

Un altro aspetto potenzialmente problematico dell'individualismo morale riguarda la piena accettabilità di una delle sue implicazioni più conosciute. Se lo status morale è determinato dal mero possesso di caratteristiche moralmente rilevanti, ne deriva che individui di specie diverse aventi lo stesso livello di caratteristiche rilevanti devono avere lo stesso status morale. Questo ha come implicazione che, contrariamente al senso comune, i cosiddetti casi marginali umani e in particolare gli esseri umani con forti deficit cognitivi devono avere lo stesso status morale degli animali con un equivalente livello di sviluppo cognitivo. E ciò vuol dire che lo status morale degli animali deve essere elevato al pari di quello degli umani con deficit cognitivi (ovvero devono avere anche loro diritti) o che lo status degli esseri umani con deficit cognitivi deve essere abbassato al pari di quello degli animali, e devono essere permissibili nei loro confronti le stesse azioni che sono permissibili nei confronti degli animali (ad esempio, devono essere permissibili le ricerche biomediche sugli umani con deficit cognitivi). L'implicazione di questo argomento – sostengono molti teorici animalisti – è che si devono concedere i diritti anche agli animali visto che la seconda alternativa è inaccettabile. Ci si scontra qui con una tesi dal forte impatto revisionista rispetto al senso comune. Ma non si deve pensare che questa sia di per sé una debolezza dell'individualismo morale. Al contrario, molti sostenitori di quest'approccio rivendicano la radicalità dell'individualismo morale come un marchio d'imparzialità e correttezza morale che contrasta la parzialità e scorrettezza del senso morale comune. Ciò che si vuole rilevare qui è diverso. Il problema di quest'argomento è, piuttosto, quanto possa effettivamente reggere l'equivalenza tra casi marginali umani e animali con lo stesso livello cognitivo. Può il mero possesso delle caratteristiche moralmente rilevanti determinare *tutto* lo spettro di ciò che è dovuto e moralmente permissibile nei confronti di un individuo? Anche ammettendo che l'individualismo morale sia un approccio convincente per determinare lo status morale e che lo status morale sia il riconoscimento di un pacchetto fondamentale di considerazione morale e di eventuali diritti collegati, è sufficiente questo a determinare tutto il pacchetto di ciò che è moralmente dovuto in termini di diritti fondamentali? McMahan (2002), pur essendo un sostenitore dell'individualismo morale, ammette che per determinare

l'insieme dei diritti e di ciò che è dovuto a un individuo è necessario anche considerare il tipo di relazioni moralmente rilevanti (ad esempio di parentela) in cui un certo individuo può entrare.

Infine, si può criticare l'individualismo morale per l'atteggiamento che sembra incorporare. Secondo i critici, infatti, l'individualismo morale esprime la presunzione morale di poter adottare una sorta di "punto di vista di dio". Con questa espressione si intende la presunzione di potersi porre da un punto di vista assoluto in cui si attribuisce valore a mere proprietà indipendentemente dall'origine e dalla pratica concreta della formazione dei valori, che è sempre umana e dipendente dalle pratiche sociali umane (si veda anche il §4).

4. Le teorie basate sulla specie

Esiste una famiglia variegata di teorie che basano lo status morale sull'appartenenza di specie. I teorici dell'individualismo morale etichettano queste teorie come "speciste", dove lo specismo indica l'ingiustificata attribuzione di valore sulla base dell'appartenenza a una mera categoria biologica non avente rilevanza morale, al pari del razzismo e del sessismo. I teorici di questa famiglia, però, hanno per lo più rigettato l'etichetta di specismo o hanno cercato di giustificare il discrimine della specie.⁴ Nella gran parte dei casi (eccetto, come vedremo, Nussbaum) i teorici dell'attribuzione dello status morale sulla base dell'appartenenza di specie sono interessati in particolare a difendere prioritariamente lo status morale degli esseri umani, senza per questo negare che gli animali non umani possano avere una certa qual considerazione morale (si vedano in particolare Chappel 2011, Diamond 1991, Steinbock 1978, Williams 2006). Pertanto, hanno spesso preferito definire la loro prospettiva come *umanismo*. I sostenitori di questa famiglia non condividono un singolo nocciolo teorico al pari dei sostenitori dell'individualismo morale ma abbracciano una serie di tesi variamente interconnesse e che possono essere individuate come segue.

i. È sbagliato concepire l'idea di specie come una nozione puramente biologica e, peraltro, poco significativa anche dal punto di vista scientifico.

⁴ Val la pena menzionare anche un tentativo di combinare aspetti dell'individualismo morale con l'esigenza basata sulla specie di ascrivere lo status morale di portatore di diritti a tutti gli esseri umani. Matthew Liao (2010) sostiene che tutti gli esseri umani sono portatori di materiale genetico che è la base per la moral agency. Per una critica si veda Grau (2010).

Al contrario, la specie è una nozione strutturalmente moralizzata. Lo è perché è costitutiva del nostro modo di formare i concetti morali, oppure perché è connaturata al nostro essere tanto che la preferenza per i co-specifici è naturale e non ulteriormente spiegabile (Midgley 1983, p. 106).

ii. Non ha senso presumere che le proprietà moralmente rilevanti abbiano valore indipendentemente dal nostro atto di conferire valore. Non è possibile avere un punto di vista totalmente disinteressato e disincarnato (come se fosse il punto di vista di dio o dell'universo). Le proprietà moralmente rilevanti sono tali solo nella misura in cui noi attribuiamo loro valore. E questo è un fatto inevitabile e costitutivo della creazione del valore morale, che può essere fatta solo dagli esseri capaci di dare valore alle cose, ovvero degli esseri umani (Williams 2006).

iii. Il valore degli individui deve essere determinato sulla base di un rappresentante tipico della specie. Seguendo l'argomento aristotelico in base a cui il canone valoriale è rappresentato dal metro di un individuo tipico del suo genere, analogamente anche per la specie umana gli individui acquisiscono valore poiché sono potenzialmente in grado di raggiungere una certa condizione tipica di un genere. In altri termini è nella natura propria e sostanziale degli esseri umani l'essere dotati di pieno status morale, anche quando in un individuo specifico le capacità che danno luogo alla personalità morale non si presentano (Lee and George 2008).

Tutti questi nuclei tematici si richiamano a vario titolo a un approccio neo-wittgensteiniano in base al quale la morale va vista come una pratica sociale analoga alle altre, ovvero come una pratica che si dà regole interne di funzionamento e di giustificazione, nei confronti delle quali un giudizio totalmente esterno non può essere dato. Di conseguenza la pratica dell'attribuire un valore agli esseri umani in base alla loro mera appartenenza di specie non è arbitraria, bensì si tratta di un'attività connaturata alla stessa pratica del creare valori. Il "pregiudizio umanista", come lo chiama Bernard Williams, è un pregiudizio ineludibile, e pensare di poterlo superare rivela una ben più preoccupante illusione di poter giungere a un punto di vista privilegiato – il punto di vista di dio – a partire da cui i valori sono più che umani, sostanzialmente assoluti e indipendenti dalla stessa natura dei valori, che è strutturalmente legata all'umanità.

Tra gli approcci basati sulla specie va menzionato il caso speciale di Martha Nussbaum (2006). Come è noto, Nussbaum sostiene un approccio delle capacità attraverso le quali si definisce l'ambito della teoria della giustizia. Le capacità umane e animali sono stabilite dall'appartenenza a una specie e individuano il tipo di vita buona e realizzata che un membro di ogni specie animale può vivere. Analogamente ai teorici di questa famiglia, per

Nussbaum la specie è un termine sia descrittivo sia valutativo e contiene già in sé le proprie norme interne di discriminazione e giustificazione. A differenza degli altri sostenitori di un approccio basato sulla specie, Nussbaum propone una teoria dei diritti animali molto inclusiva ed egualitaria. Il suo approccio deve, però, scontarsi con la non univocità di un termine (l'appartenenza di specie) che è già ambiguo rispetto all'umanità e che diviene esplosivo per quel che riguarda le sue implicazioni normative se prende in considerazione tutte le specie animali.

Possiamo ora valutare i punti di forza di quest'approccio. Innanzitutto, questa famiglia di teorie ha come punto di forza il rendere conto del ragionamento morale comune riguardo alle relazioni reciproche tra esseri umani. I critici di questo tipo di approccio sostengono che quest'accordo con il senso comune presenta un problema di parzialità poiché serve solo a difendere un trattamento privilegiato alla specie umana. Ma si può facilmente replicare che il conferire un certo status morale all'appartenenza di specie non implica di per sé l'escludere gli animali da un trattamento adeguato. Prova indiretta ne è la teoria di Nussbaum (e in una certa misura anche di Mary Midgley). Ma anche altri approcci più concentrati sull'umanità non escludono di per sé il conferimento di un certo status morale agli animali e un trattamento adeguato. Un secondo punto di forza di quest'approccio consiste, da una parte, nella sua capacità di rendere conto dei giudizi di valore tipici della morale comune e, dall'altra, di legittimare forme di ragionamento morale che fanno appello al senso di comunanza, somiglianza e di appartenenza. Tali forme di ragionamento non sono di per sé viziate da parzialità pro-umani e a discapito degli animali poiché sostengono una inevitabile quanto legittima preoccupazione epistemica nei confronti dell'individualismo morale. L'appartenenza all'umanità è infatti un *proxy* di riconoscimento del possesso di caratteri dotati di valore. In questa ottica, rispetto a quei soggetti definiti "marginali", l'appartenenza all'umanità assicura la rilevanza morale in base alla condivisione di una forma di vita comune e di relazioni di cura con i membri che fanno parte a pieno titolo di tale comunità.

Si possono ora prendere in considerazione gli aspetti problematici di questo approccio. In primo luogo, si può obiettare che in questa famiglia di teorie si attua un'ingiustificata attribuzione di valore morale a una nozione, come quella di specie, che è puramente biologica e sulla cui affidabilità gli stessi biologi nutrono forti dubbi. Da qui l'accusa di specismo (McMahan 2005). Va rilevato che i sostenitori di questi approcci possono ribattere che la specie non è una nozione moralmente neutrale e, quindi, non viene indebitamente moralizzata essendo già strutturalmente dotata di valore. Inoltre

possono ribattere che anche gli individualisti morali, a loro volta, conferiscono valore morale a proprietà meramente biologiche come la capacità di sentire piacere e dolore.

In senso più specifico si possono individuare degli aspetti problematici rispetto ai punti sollevati precedentemente.

i. Dire che la nozione di specie è strutturalmente moralizzata può sembrare una mossa di auto-giustificazione circolare in cui ciò che deve essere giustificato si auto-fonda senza fornire una ragione autentica della propria validità.

ii. Sostenere che la pratica valoriale è strutturalmente umana e inevitabilmente portata a riguardare soprattutto gli umani può essere vista come un'auto-legittimazione alla parzialità.

iii. Se la norma è fornita dal rappresentante tipico di una specie ci si può chiedere perché il rappresentante tipico debba avere questa validità normativa e fondativa. Inoltre, questo tipo di riferimento può escludere esseri dotati delle caratteristiche che sono *tipiche* della specie pur senza farne parte in senso biologico. Si pensi in particolare non tanto ai marziani di tanti esperimenti mentali, quanto agli individui dotati di materiale genetico misto, ovvero alle cosiddette chimere (Streiffer 2010). Come valutare lo status morale di un individuo dotato di un materiale genetico misto umano e non umano che è il risultato di un'ingegneria genetica a breve probabilmente disponibile? Negare il possesso di status morale a un individuo, per ipotesi, che possiede pienamente livelli di razionalità e autonomia di una persona umana sembrerebbe ingiustificato. Ma a cosa serve la mera appartenenza di specie se in questi casi dobbiamo ricorrere a un criterio di individuazione fornito dall'individualismo morale?

5. Le teorie relazionali

Un'altra famiglia di teorie sostiene che l'attribuzione di status morale avviene solo all'interno di relazioni appropriate che lo conferiscono, e tali relazioni possono essere di riconoscimento, cura, rispetto, etc. È l'attenzione e la disposizione relazionale altrui a conferirci uno status. La plausibilità *prima facie* di questa prospettiva è corroborata anche dall'idea che lo status morale, in senso proprio, non sia *qualcosa che si possiede* in assoluto, bensì che sia, in quanto status, un carattere normativo che dipende da come gli altri ci vedono, considerano e trattano, e da come ci *devono* vedere, considerare e trattare. Tale famiglia di teorie include al proprio interno una grande va-

rietà di posizioni, dato che possiamo trovare sia teorie che riconoscono una priorità all'umanità sia teorie più inclusive nei confronti degli animali non-umani.

Come accennato, questa famiglia include diverse teorie tra di loro piuttosto variegata, che differiscono rispetto al tipo di relazione che dà luogo allo status morale, alla sua estensione e al tipo di garanzie giustificate dalle relazioni. Innanzitutto è doveroso riconoscere che le teorie relazionali in parte si intrecciano con le teorie basate sulla specie perché l'appartenenza di specie è, come visto nel paragrafo precedente, il primo fattore fondamentale di creazione di relazioni rilevanti. Le teorie relazionali vere e proprie, però, pur riconoscendo l'importanza delle relazioni speciali con i nostri simili, tendono a non limitare l'iscrizione dello status morale e soprattutto di uno status morale eguale solo ai membri della stessa specie (umana).

Iniziando dalla teoria in parte ibrida di Kittay (2008), che può essere presa come rappresentativa di molte altre prospettive a cavallo tra quest'approccio e il precedente (si vedano anche Midgley 1983 e Anderson 2004), si può vedere come le relazioni siano costitutive dello status morale poiché costruiscono una rete complessa che parte dal fatto biologico e giunge sino alle relazioni sociali. In questo quadro, il primo elemento costitutivo è la relazione di *cura* parentale. L'essere oggetto di questa relazione permette anche a individui con gravi ritardi cognitivi congeniti di avere uno status morale considerevole (contrariamente a quanto sostenuto da McMahan e in genere dagli individualisti morali).

Le teorie puramente relazionali, invece, sono state elaborate prevalentemente a partire da prospettive femministe. Il femminismo ha cercato di ribaltare la prospettiva astratta e basata su principi impersonali che ha dominato le teorie morali sotto l'egida dell'utilitarismo e del deontologismo, per favorire un approccio basato sulla cura, sulle relazioni e sull'empatia. Quale esito ne derivi per l'iscrizione dello status morale di umani e non umani varia a seconda delle teorie. La maggioranza, rappresentata da Donovan (1996, 1999), vede le relazioni, in particolare di empatia, come un veicolo per attribuire lo status morale a tutti gli esseri capaci di soffrire. Quest'ultima capacità è il requisito per entrare in una relazione di empatia e cura, ma non è di per sé la capacità individuale a conferire il valore dello status morale, bensì il fatto o la possibilità di entrare in relazione. Sulla base di questa prospettiva, si può giustificare il divieto di causare sofferenza e di uccidere tutti gli esseri con i quali possiamo entrare in relazioni moralmente significative. Una minoranza, rappresentata da Nel Noddings (1984), sostiene invece che relazioni moralmente significative, ad esempio con un animale da allevamento, possono includere anche l'uso per fini alimentari di questo animale.

Per valutare i meriti e i difetti di questa famiglia di teorie ci si può chiedere innanzitutto perché e in che senso le relazioni siano un fattore fondamentale e irriducibile nel determinare valore morale. La risposta più semplice è che nelle relazioni crescono le identità e i caratteri delle persone, ma anche si creano degli obblighi reciproci (ove entrambe le parti siano agenti morali) o unilaterali (ove solo una parte sia agente morale) che costituiscono il tessuto della nostra vita morale. Il termine “relazioni” è del resto volutamente onnicomprensivo poiché chi sostiene questo approccio intende coprire una vasta gamma di fenomeni sociali e umani. Ma si può tranquillamente riconoscere che le relazioni fondamentali che le sostenitrici di quest’approccio hanno in mente sono relazioni di cura, a partire da quelle familiari, fino a quelle elettive. Questo presupposto è necessario perché si tratta delle relazioni fondamentali e “naturali”. Ovviamente ciò non implica che altre relazioni siano escluse da quelle moralmente significative.

Possiamo ora valutare i punti di forza di questa famiglia di teorie. Il primo punto di forza è che queste teorie riconoscono il valore della vita morale comune in un senso fenomenologicamente plausibile. È un fatto che le persone apprendono la pratica della morale attraverso le relazioni speciali, familiari e non, attraverso l’empatia, e le esperienze di vita concreta. Un tale insieme di esperienze pratiche e relazioni speciali non deve essere necessariamente svalutato come inaffidabile o parziale perché di fatto costituiscono esistenzialmente e fenomenologicamente il punto di accesso necessario di ogni individuo alla pratica della vita morale. In questo senso le teorie relazionali riconnettono la dimensione morale al tessuto di tutte le altre dimensioni di vita individuale e sociale in una maniera concreta, ovvero senza supporre che il valore sia posseduto da proprietà morali (come ad esempio la razionalità) indipendentemente dalla vita concreta degli individui. La pratica della morale diviene così una pratica (fondamentale) ma inserita nella rete di tutte le altre pratiche dotate di valore che formano la vita propriamente umana.

Venendo ora agli aspetti problematici di questa famiglia teorica ci si può chiedere innanzitutto se questa sia effettivamente una teoria plausibile dell’attribuzione dello status morale fondamentale e realmente indipendente dalle strategie teoriche precedenti dell’individualismo morale e della fondazione basata sulla specie. May (2014) sostiene che individualismo morale e “relazionalismo morale” sono due approcci irriducibili dell’attribuzione di doveri nei confronti degli animali (e di conseguenza di attribuzione di status morale). Ci si può chiedere, tuttavia, se la creazione di relazioni significative sia di per sé moralmente rilevante tanto da attribuire uno status morale autonomo e significativo ai soggetti delle relazioni. Se è la relazione di per

sé e indipendentemente dai caratteri intrinseci dei soggetti con cui ci si relaziona che crea lo status morale, se ne può concludere che si possono creare tanti status morali significativi quanti esseri esistono nel mondo. Se è vero che ogni persona può avere una relazione significativa (o persino di sacralità) con ogni ente (mucca, peluche, feticcio inanimato, immagini sacre), non è detto che queste relazioni siano necessariamente delle relazioni *moralmente* significative. In una fenomenologia delle relazioni significative tutti questi enti possono essere inclusi e tutte le relazioni possono contare. Ma non è detto che tutte possano essere considerate delle relazioni moralmente significative. Non è necessario filtrare preliminarmente il tipo di enti con cui si può instaurare una relazione moralmente significativa? Se è, però, necessario fare questa operazione preliminare, non c'è il rischio di ricadere nel bisogno di criteri che si basano sull'individualismo morale o sulle teorie fondate sulla specie? Ma se è così, le teorie relazionali, in quanto teorie dell'ascrizione dello status morale, non rischiano di collassare su altre teorie? Come si può garantire l'autonomia della relazione come creazione di status e allo stesso tempo mantenere una funzione propriamente morale di tali teorie?

Da un punto di vista di una teoria della cura o di una teoria femminista si può restringere il campo degli esseri nei confronti dei quali si può avere una relazione significativa dicendo che solo con gli esseri capaci di soffrire si può entrare in una relazione vera e propria. Questa restrizione è giustificata poiché solo con questo tipo di esseri si può entrare in una relazione di empatia. La capacità di provare piacere o dolore è il presupposto affinché si possa entrare in una relazione di compassione. Ma se è così la teoria relazionale sembra dipendere dal possesso di un attributo intrinseco (la capacità di soffrire) anche se il conferimento dello status morale non dipende di per sé da questo possesso ma dalla possibilità di entrare in una relazione significativa.

Il secondo tipo di problemi ha a che fare con la struttura propria delle relazioni. Le relazioni, infatti, sono difficilmente universalizzabili, e se l'universalizzabilità, anche in una sua versione non kantiana, è un marchio della moralità, è in dubbio se le relazioni speciali possano costituire la base di una cosa così moralmente fondamentale come l'attribuzione dello status morale. Vi sono certe teorie morali (si veda ad esempio quella *humeana*) che si basano sull'estensione generale di forme di relazioni, come ad esempio quella di *simpatia*. Abbiamo accennato al fatto che le relazioni primarie che hanno in mente i sostenitori di questo approccio sono pensate essenzialmente come relazioni di cura, a partire da quelle familiari. Sebbene non sia universalizzabile in senso proprio, poiché le relazioni di cura hanno struttu-

ralmente un elemento di individualizzazione e di legittima parzialità, si può pensare che potenzialmente si possa avere una relazione di empatia con ogni essere che ha le caratteristiche necessarie per entrare in questo tipo di relazione. Questa soluzione, tuttavia, non garantisce lo stesso livello di generalità e universalità che si attribuisce generalmente ai principi morali fondamentali.

Sebbene le teorie relazionali siano in grado di dare senso morale a una variegata serie di aspetti moralmente significativi che fanno parte delle nostre vite morali, esse fanno fatica a rendere conto dei doveri e dei diritti fondamentali in quanto tali senza ricorrere in un qualche senso al supporto giustificativo delle prospettive viste precedentemente che basano l'attribuzione dello status morale sul possesso intrinseco di un carattere moralmente rilevante o sull'appartenenza di specie.

6. Contrattualismo

Come ultimo passaggio, si può menzionare l'approccio contrattualista all'attribuzione dello status morale. Il contrattualismo è una procedura ipotetica in cui attraverso un esperimento mentale si immagina una situazione dove individui deprivati delle loro caratteristiche sociali e personali si trovano a decidere quali principi devono regolare le interazioni sociali. Per questo motivo questa famiglia teorica viene dopo le altre perché le proprietà che giustificano l'attribuzione dello status morale sono le più estrinseche dello spettro qui utilizzato dato che si tratta di relazioni ipotetiche. La procedura ipotetica contrattualistica è stata utilizzata per lo più per stabilire i diritti e i doveri delle persone in una società bene ordinata (Rawls 1971). Ma è stata anche utilizzata in alcuni casi per includere gli animali non umani nella sfera di giustizia. Benché questa prospettiva riguardi più propriamente gli aspetti normativi riguardanti la giustizia distributiva, essa ha chiare implicazioni riguardo alla questione dell'attribuzione dello status morale.

Si possono individuare due approcci principali in questa famiglia teorica. Il primo è strettamente collegato a una prospettiva relazionale e utilizza il contratto per estendere relazioni reali tra esseri umani e animali (Coeckelbergh 2009). Il secondo è un approccio più coerentemente e completamente contrattualista poiché include gli animali direttamente nel contratto senza partire da relazioni di cooperazione già esistenti (Hilden 2007, Rowlands 2009, Van DeVeer 1979).

Il primo approccio (Coeckelbergh 2009) propone l'inclusione nell'ambito della sfera dei principi di giustizia di tutti gli esseri (animali non umani, ma in linea di principio anche degli esseri non-viventi) che sono parte di uno schema collaborativo con gli esseri umani nel fornire servizi, avere relazioni di mutua dipendenza, e fare parte della vita collettiva umana. È un approccio contrattualista perché cerca di estendere oltre i confini della comunità degli esseri umani il principio secondo cui tutti i soggetti che partecipano allo schema di cooperazione sociale devono essere inclusi nei principi di giustizia non in quanto possessori di certe caratteristiche intrinseche moralmente rilevanti, ma in virtù dello stesso fatto di essere parte di uno schema cooperativo.

Il secondo approccio propone in maniera molto più radicale che l'impianto di una teoria della giustizia contrattualista includa anche gli animali non umani non solo come destinatari di un certo trattamento, ma anche, preliminarmente, come parti di un ipotetico contratto sociale. Se il principio alla base del contratto sociale rawlsiano è che le dotazioni naturali sono moralmente ingiustificate in quanto avvantaggiano arbitrariamente qualcuno senza essere "meritate", si deve riconoscere che il vantaggio ingiustificato non comprende solo le doti di intelligenza e origine sociale per le persone umane, ma anche e in maniera più fondamentale il fatto stesso di nascere umano o non umano. Se si prende sul serio l'idea di velo di ignoranza – sostengono Rowlands (2009), Van DeVeer (1979) e Hilden (2007) – non si può escludere che le condizioni da cui ci si deve proteggere sotto il velo di ignoranza non sono solo le circostanze sfavorevoli di una vita umana svantaggiata ma anche un tipo di vita non-umana. Sulla base di questo ragionamento, si deve concludere che anche la possibilità di una vita non-umana deve essere inclusa nel contratto sociale e deve essere protetta dai principi di giustizia.

Ora possiamo vedere i meriti e i problemi di questa famiglia teorica. Per semplicità divideremo la valutazione degli aspetti positivi e negativi attraverso la biforcazione di questa famiglia teorica. Una teoria contrattualista che parte dalle relazioni esistenti tra esseri umani e altri esseri condivide i problemi e i vantaggi delle teorie relazionali. Innanzitutto, parte sicuramente da un fatto innegabile, ovvero che la forma di vita delle nostre società dipende in larga parte dalla collaborazione (prevalentemente non volontaria) di animali non umani e di esseri non viventi. Nei confronti di tutti questi esseri abbiamo dei doveri proprio in virtù del fatto che esiste una relazione di mutua dipendenza. Tuttavia, ci si può chiedere quanto questa teoria possa essere estesa. Coeckelbergh (2009) esplicitamente ammette che l'estensione dei principi di giustizia e l'inclusione nel contratto è legittima solo nei con-

fronti di quegli esseri con cui gli umani condividono una forma di vita comune e relazioni collaborative. Ma questo limita radicalmente la portata e l'impronta egualitaria dell'approccio.

Per valutare invece l'altro approccio interno a questa famiglia teorica si può facilmente vedere che qui non vi sono problemi di mancanza di estensione egualitaria poiché in linea di principio tutti gli esseri senzienti (ma non gli esseri non viventi!) possono essere inclusi. Non è chiaro, però, quanto questo approccio possa essere autonomo da una prospettiva di ascrizione dello status morale basata sull'individualismo morale. Chi decide, senza poter essere accusato di parzialità, quali soggetti possono entrare nel contratto? Per stabilirlo abbiamo bisogno di un criterio indipendente che ci dica chi ha i caratteri fondamentali adatti per poter entrare nel contratto. Inoltre, anche ammettendo che solo un certo tipo di esseri possono entrare nel contratto, si può mettere in dubbio che la struttura concettuale e argomentativa del contratto possa funzionare veramente nei confronti di esseri i cui interessi possono solo essere presunti, ma non realmente conosciuti. Dopo tutto, il contratto ipotetico rawlsiano si basa sulla condivisione minima di un certo numero di assunti, conoscenze e capacità argomentative che difficilmente possono essere condivise con gli animali. Come possiamo estendere l'idea di beni sociali primari con gli animali? Che presunzione di interessi fondamentali possiamo avere con loro? Che ruolo può avere l'idea di piani razionali di vita? Tutti questi aspetti tecnici del contratto rawlsiano devono essere radicalmente riformulati per includere gli animali, e non è per nulla chiaro in che modo si possa far funzionare il contratto senza basarsi su una presunzione inevitabilmente umana che a sua volta rischia di essere fuorviante o ovviamente parziale. I teorici di questo approccio possono superare questi problemi ipotizzando che nel contratto le parti umane possono agire da rappresentanti (come se fossero dei tutori) delle parti non umane, e scegliere nel loro migliore interesse. Ma se fosse così il merito principale dell'argomento contrattualista rischierebbe di andare perso poiché non si potrebbe più garantire l'uguaglianza di status delle parti e di nuovo gli umani si troverebbero in una posizione diversa dagli animali, anche se motivati ad agire nel migliore interesse degli animali.

7. Conclusione

Dall'analisi delle diverse teorie sullo status morale emerge un quadro frastagliato. Da un lato, la prima teoria analizzata, l'individualismo morale,

sembra avere molti punti di forza. In particolare, sembra essere in un qualche senso inevitabile dato che anche lo specismo e le altre teorie non sembrano poter evitare di basarsi sul possesso delle caratteristiche moralmente rilevanti. In tutte le teorie le caratteristiche moralmente rilevanti giocano un qualche ruolo nell'attribuzione dello status: nelle teorie basate sulla specie per dare senso al valore proprio dell'esemplarità umana, nelle teorie relazionali per discriminare tra chi può essere soggetto di relazioni e chi no, e nel contrattualismo per stabilire chi può entrare nel contratto e chi no.

Dovremmo concluderne che l'individualismo morale è la teoria più convincente sotto ogni aspetto? Non è scopo di questo saggio determinare se l'individualismo morale sia tutto sommato la teoria preferibile. Si può solo dire che per certi aspetti è inevitabile perché a un qualche livello argomentativo ritorna il criterio delle caratteristiche moralmente rilevanti effettivamente possedute da un individuo. Si può dubitare, però, che sia una teoria sufficiente e tutto considerato convincente. Oltre alle criticità summenzionate, l'individualismo morale fa fatica a rendere conto della legittimità e validità delle nostre norme di ragionamento morale, che includono anche forme di legittima parzialità, o di giustificato ricorso alle emozioni morali come marcatori di rilevanza. Inoltre, il criterio di imparzialità piena (il punto di vista di dio) sembra essere poco plausibile e forse non è l'unico modo di evitare la parzialità argomentativa. Anche il contratto può garantire un'imparzialità intersoggettiva che emenda le storture del ragionamento morale del senso comune senza pretendere di adottare il punto di vista di dio.

Dobbiamo concludere, come fa Mary Warren (1997), che non possiamo usare un solo criterio e che se ne devono usare diversi? La risposta a questa domanda dipende dalla funzione che vogliamo far svolgere alla teoria dello status morale. Come visto all'inizio, la definizione dello status morale ha un ruolo importante e distinto nel riconoscere un valore fondamentale a un essere in modo da renderlo titolare di diritti e di un certo trattamento. Ma definire lo status morale non è un'operazione a sé stante. Definire lo status morale, infatti, può essere visto come l'operazione preliminare di una teoria morale. In tal senso, i criteri più convincenti da adottare per la sua definizione dovranno essere per forza coerenti con il ruolo che lo status morale gioca nel resto della teoria morale complessiva.

Bibliografia

Anderson E., 2004, «Animal Rights and the Values of Nonhuman Life», in C. R. Sunstein and M. C. Nussbaum (eds.), *Animal Rights. Current De-*

- bates and New Directions*, Oxford, Oxford University Press, pp. 277-298.
- Callicott J. B., 1989, *In Defense of the Land Ethic. Essays in Environmental Philosophy*, State University of New York Press, New York.
- Carter I., 2011, «Respect and the Basis of Equality», *Ethics*, 121(3), pp. 538-571.
- Chappel T., 2011, «On the very Idea of Criteria for Personhood», *The Southern Journal of Philosophy*, 49(1), pp. 1-27.
- Diamond C., 1991, «The Importance of Being Human», in D. Cockburn (ed.), *Human Beings*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 35-62.
- Coeckelbergh M., 2009, «Distributive Justice and Co-operation in a World of Humans and Non-humans: A Contractarian Argument for Drawing Non-humans into the Sphere of Justice», *Res Publica*, 15 (1), pp. 67-84.
- DeGrazia D., 1996, *Taking Animals Seriously: Mental Life and Moral Status*, Cambridge University Press, Cambridge.
- DeGrazia D., 2008, «Moral Status As a Matter of Degree?», *The Southern Journal of Philosophy*, 34, pp. 181-198.
- Donaldson S., Kymlicka W., 2011, *Zoopolis. A Political Theory of Animal Rights*, Oxford University Press, Oxford and New York.
- Donovan J., 1996, «Animal Rights and Feminist Theory», *Journal of Social Philosophy*, 27, pp. 81-102.
- Donovan J., 1999, «Feminism and the Treatment of Animals: From Care to Dialogue», *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 31(2), pp. 305-328.
- Grau C., 2010, «Discussion. Moral Status, Speciesism, and Liao's Genetic Account», *Journal of Moral Philosophy*, 7, pp. 387-396.

- Hilden J., 2007, «A Contractarian View of Animal Rights: Insuring against the Possibility of Being a Non-human Animal», *Animal Law Review*, 14 (1), pp. 5-28.
- Kant I., [1908] 1999, *Kritik der praktischen Vernunft*, in *Kant's gesammelte Schriften*, a cura della Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Reimer, Berlin, vol. V. (*Critica della ragion pratica*, trad. it. di A. M. Marietti, Milano, Rizzoli 1999).
- Kant I., [1924] 1991, *Eine Vorlesung Kants über Ethik*, im Auftrage der Kantgesellschaft (*Lezioni di etica*, tr. it. a cura di A. Guerra, Roma-Bari, Laterza).
- Kittay E. F., 2008, «At the Margins of Moral Personhood», *Bioethical Inquiry*, 5, pp. 137-156.
- Jaworska A., Tannenbaum J., 2013, «The Grounds of Moral Status», *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. On-line: <http://plato.stanford.edu/entries/grounds-moral-status/>, ultimo accesso luglio 2015.
- Lee P., George R. P., 2008, «The Nature and Basis of Human Dignity», *Ratio Juris* 21 (2), pp. 173-193.
- Liao M. S., 2010, «The Basis of Human Moral Status», *Journal of Moral Philosophy*, 7(2), pp. 159-179.
- May T., 2014, «Moral Individualism, Moral Relationalism, and Obligations to Non-human Animals», *Journal of Applied Philosophy*, 31(2), pp. 155-168.
- McMahan J., 2002, *The Ethics of Killing. Problems at the Margins of Life*, Oxford University Press, Oxford.
- McMahan J., 2005, «Our Fellow Creatures», *The Journal of Ethics*, 9, pp. 353-380.
- Meyer M., 2001, «The Simple Dignity of Sentient Life: Speciesism and Human Dignity», *The Journal of Social Philosophy*, 32(2), pp. 115-126.

- Midgley M., 1983, *Animals and Why They Matter*, The University of Georgia Press, Athens.
- Noddings N., 1984, *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles.
- Nussbaum M., 2007, *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, The Belknap Press of the Harvard University Press, Cambridge (Mass).
- Pollo S., 2011, «L'etica animale», *Aphex. Portale italiano di filosofia analitica*, 4. On-line: http://www.aphex.it/public/file/Content20141210_06.APhEx4,TemiEticaAnimalePollo.pdf
- Rachels J., 1990, *Created from Animals. The Moral Implications of Darwinism*, Oxford University Press, Oxford & New York.
- Rawls J., 1971, *A Theory of Justice*, Harvard (Mass), The Belknap Press of the Harvard University Press).
- Regan T., 1983, *The Case for Animal Rights*, Routledge & Kegan, London.
- Rowlands M., 2009, *Animal Rights. Moral Theory and Practice*, Palgrave, London.
- Sachs B., 2011, «The Status of Moral Status», *Pacific Philosophical Quarterly*, 92, pp. 87-104.
- Singer P., 1993, *Practical Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Steinbock B., 1978, «Speciesism and the Idea of Equality», *Philosophy*, 53, pp. 247-256.
- Streiffer R., 2010, «Chimeras, Moral Status, and Public Policy: Implications of the Abortion Debate for Public Policy on Human/Nonhuman Chimera Research», *Journal of Law, Medicine and Ethics*, 38, pp. 238-250.
- Taylor P. W., 1986, *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*, Princeton University Press, Princeton, N. J.

Van DeVeer D., 1979, «Of Beasts, Persons and the Original Position», *The Monist*, 62, pp. 368-77.

Warren M. A., 1997, *Moral Status. Obligations to Persons and Other Living Things*, Oxford University Press, Oxford.

Williams B., 2006, «The Human Prejudice», in Id., *Philosophy as a Humanistic Discipline*, Princeton, Princeton University Press, pp. 135-152.

Zuolo F., 2015, «Individuals, Species and Equality. A Critique of McMahan's Intrinsic Potential Account», *Journal of Value Inquiry*, online first, DOI 10.1007/s10790-015-9537-2.

Aphex.it è un periodico elettronico, registrazione n° ISSN 2036-9972. Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.aphex.it

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Aphex.it, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.aphex.it". Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page www.aphex.it o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.aphex.it dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo (redazione@aphex.it), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.

In caso di citazione su materiale cartaceo è possibile citare il materiale pubblicato su Aphex.it come una rivista cartacea, indicando il numero in cui è stato pubblicato l'articolo e l'anno di pubblicazione riportato anche nell'intestazione del pdf. Esempio: Autore, *Titolo*, <<www.aphex.it>>, 1 (2010).
