



THÈSE DE DOCTORAT
DE L'UNIVERSITÉ PSL

Préparée à l'École normale supérieure, Paris
Dans le cadre d'une cotutelle avec **FINO - Northwestern Italian Philosophy Consortium** et **Università degli Studi di Torino**

Liberté, mise à mort et individus futurs.

Trois questions fondamentales en éthique animale.

Libertà, uccisione e individui futuri.

Tre questioni fondamentali in etica animale.

Soutenue par
Gabriele Tassinari
Le 29/9/2011

Ecole doctorale n° 540
**École doctorale Lettres, Arts,
Sciences humaines et sociales**

UMR 8547 - Archives Husserl
Philosophie



Composition du jury :

Président

Filippo, MAGNI
Professeur associé, Università degli Studi di Pavia

Directeur de thèse

Florence, BURGAT
Directeur de recherche, École normale supérieure, Paris

Rapporteur

Simone, POLLO
Professeur associé, Università degli Studi di Roma « La Sapienza »

Rapporteur

Piergiorgio, DONATELLI
Professeur ordinaire, Università degli Studi di Roma « La Sapienza »

Examineur

Barbara, DE MORI
Professeur, Università degli Studi di Padova

Examineur

Angelo, GIAVATTO
Maître de conférences, Université de Nantes

Membre invité

Jean-Yves, GOFFI
Professeur honoraire, Université Pierre Mendès-France

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TORINO

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA E SCIENZE DELL'EDUCAZIONE

**DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA –
CONSORZIO FILOSOFIA DEL NORD-OVEST (FINO)**

CICLO XXXII

Tesi in cotutela con:

ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE - PARIS – ED540

Titolo della tesi:

Libertà, uccisione e individui futuri.

Tre questioni fondamentali in etica animale

TESI PRESENTATA DA:

Dott. Gabriele Tassinari

TUTORS:

**Professor Filippo Magni,
Università degli Studi di Pavia
Professoressa Florence Burgat,
École Normale Supérieure**

COORDINATORE DEL DOTTORATO: Professoressa Anna Elisabetta Galeotti

ANNO: 2020/2021

S.S.D. M-FIL/03

Desidero vivamente ringraziare il Professor Filippo Magni per la grande disponibilità e l'aiuto nel focalizzare ed esplorare i complessi temi di ricerca. Un ringraziamento particolare alla Professoressa Florence Burgat per il costante interessamento, il supporto e il contributo prezioso nel confrontarsi con la letteratura francese sulla questione. Infine, sono riconoscente ai miei colleghi di dottorato francesi e italiani per l'accoglienza e i proficui confronti che si sono potuti instaurare durante il percorso.

Sommario

<i>I. Introduzione. Status morale degli animali domestici e questioni fondamentali.</i>	7
1.1 Il concetto di status morale	9
1.2 La coscienza animale	11
1.3 Lo status morale degli animali	13
1.4 Alcune critiche all'attribuzione di status morale agli animali: specismo, tipo, contrattualismo	20
1.5 Gradi di status morale e eguaglianza	29
1.6 Tre questioni inaggirabili relative agli interessi degli animali	34
1.7 Un argomento minimale per l'etica degli animali domestici	37
<i>II. Esistenza degli animali domestici e interesse alla libertà.</i>	41
2.1 Le origini della domesticazione: violenza o cooperazione?	42
2.2 Innaturalità e dipendenza	48
2.3 Abolizionismo, status legale e uso	52
2.4 Animali e interesse intrinseco alla libertà	63
2.5 Libertà positiva e libertà come non dominio	68
2.6 Libertà negativa e interesse strumentale non specifico	73
2.7 Conclusione	79
<i>III. L'uccisione degli animali e il male della morte: il deprivazionismo.</i>	83
3.1 Distinzioni preliminari nel concetto di valore	90
3.2 Deprivazionismo	95
3.3 Deprivazionismo e animali	104
3.4 Il danno della morte attraverso le differenze di specie	108
3.5 Casi a favore del deprivazionismo	119
3.6 Argomenti contro il deprivazionismo: prevenzione e sovradeterminazione	120
3.7 Argomenti contro il deprivazionismo: il male della morte nel feto e nel bambino	124
<i>IV. Il danno della morte: teorie dei desideri orientati al futuro.</i>	134
4.1 Christopher Belshaw: morte e desideri categorici	138
4.2 Peter Singer: personalità, autocoscienza e desideri a lungo termine	145
4.3 Desideri a lungo termine e a breve termine, occorrenti e disposizionali	152
4.4 Principio di esclusione dei desideri potenziali	158
4.5 Critiche e controesempi alla tesi dei desideri	168
<i>V. Jeff McMahan e il Time-Relative Interest Account</i>	177
5.1 Relazioni di unità prudenziale e identità	180
5.2 Time-relative interests account e animali non umani	187
5.3 Interessi futuri e asimmetria	191
5.4 Critiche a TRIA	197
5.5 Versioni radicali di TRIA: a stream of unconnected experiences	203
5.6 Conclusioni: un modello delle teorie del male della morte	205
<i>VI. Logic of the Larder ed etica person-affecting</i>	216
6.1 Logic of the Larder e Replaceability Argument	216
6.2 Obiezioni	222
6.3 Relazione tra esistenza e uso	227
6.4 Far esistere un individuo è un beneficio moralmente rilevante?	232
6.5 Le teorie personali e l'asimmetria procreativa	240
6.6 Argomenti a sostegno del personalismo e rapporto tra etica della morte e degli individui futuri	249
6.7 Problemi della prospettiva personale: il problema di non identità	256

6.8 Argomento della dispensa e problemi di non identità	259
<i>VII. Conclusione</i>	265
7.1 Una risposta a tre questioni fondamentali	265
7.2 L'argomento minimale circa l'etica della domesticazione	276
<i>Résumé de la thèse</i>	287
Introduction	287
Domestication, extinction et intérêt pour la liberté	291
L'intérêt pour la vie et le mal de la mort : le privationisme	296
La thèse des désirs futurs	299
Time-relative interests account et un modèle de théories de la mort	302
Argument du garde-manger et éthique des générations futures	305
Conclusion	308
<i>Bibliografia</i>	310

I. Introduzione. Status morale degli animali domestici e questioni fondamentali.

Quando ci si interroga sul numero di individui che partecipano al sistema economico globale il dato che viene immediatamente alla mente è quello dei quasi otto miliardi di esseri umani che esistono sul pianeta. È facile dimenticare che, in senso strettamente numerico, l'*Homo sapiens* non è il primo abitante delle società umane. In ogni momento condivide il suo spazio con più di trenta miliardi di animali non umani, distribuiti capillarmente nelle aziende agricole, nelle industrie e in misura minore nei laboratori e nelle case. Circa 83 miliardi sono gli animali domestici macellati ogni anno all'interno della sola filiera della carne¹.

Un recente censimento della biomassa terrestre della National Academy of Sciences stima che gli animali domestici costituiscono il 59,9% della biomassa mondiale dei mammiferi, contro il 35,9% degli esseri umani e il 4,2% dei mammiferi selvatici, sia marini che terrestri. Riguardo agli uccelli, quelli allevati a uso alimentare superano di quasi tre volte la totalità di quelli selvatici [Bar-On, Phillips e Milo 2018]. Come notava Mary Midgley, le nostre società, anche se costruite concettualmente e politicamente come comunità monospecifiche, sono in realtà *mixed communities*, comunità miste [Midgley 1998].

Questi fatti generano numerose questioni etiche frequentemente riemergenti nel dibattito pubblico e accademico. Alcune tra esse riguardano gli effetti di queste pratiche non solo sugli esseri umani e sull'ambiente, ma sugli animali stessi: gli animali domestici sono membri che in qualche modo beneficiano dallo schema cooperativo delle comunità di cui fanno parte o sono una casta sottomessa e sfruttata simile agli schiavi? È legittimo che la maggior parte delle pratiche umane, anche negli Stati dove i regolamenti a protezione del loro benessere sono più sviluppati, comporti la loro regolare uccisione? Rendere giustizia a questi animali implica la loro liberazione dalla tirannia umana e la fine della domesticazione?

¹ Dati Faostat: <http://www.fao.org/faostat/en/?#data/QA>

L'obiettivo di questa tesi è offrire un contributo alla discussione sulla permissibilità morale delle forme di utilizzo degli animali non umani (d'ora in poi, animali).

La metodologia individuata è l'esplorazione di tre questioni etiche fondamentali relative al modo di concepire alcuni loro interessi particolarmente significativi e controversi: l'interesse alla libertà, l'interesse alla continuazione della vita, l'interesse ad essere generati. Le difficoltà teoriche sollevate in questi campi, lungi dal limitarsi all'etica animale, si estendono notoriamente all'etica umana [Feldman 1992; Parfit 1984], per cui le conclusioni qui raggiunte possono essere rilevanti anche in altri settori.

Le tre questioni sono state selezionate in quanto rilevanti, in primo luogo, per l'etica degli animali domestici e sottoposti al controllo umano. Tuttavia, il tema della morte è centrale per l'etica animale nel suo complesso. Si sosterrà che l'adottare una posizione su questi temi è non solo condizione necessaria, per qualsiasi teoria normativa, per ottenere conclusioni significative sul tema del trattamento degli animali, ma anche condizione sufficiente per elaborare un "argomento etico minimale" circa i nostri doveri verso di essi.

Tale argomento - e il senso dell'intera indagine - dipende tuttavia da una premessa: che almeno alcuni interessi animali abbiano rilevanza morale diretta o, in altri termini, che gli animali senzienti abbiano status morale. Questa tesi è stato oggetto di un esame approfondito nella letteratura filosofica sulla condizione animale accumulatasi negli ultimi cinquanta anni. L'idea della rilevanza morale della soggettività animale è inoltre, almeno nei Paesi dell'Unione Europea, sempre più diffusa nella percezione comune e trova crescente riconoscimento nelle fonti giuridiche sia di rango ordinario che costituzionale [LeBot 2011; Marchadier 2018]².

Nelle successive sezioni esamineremo dunque brevemente le principali ragioni a sostegno della seguente premessa:

P1. Ogni agente morale ha un forte dovere negativo *prima facie*, o presuntivo, a non causare sofferenza grave a un animale senziente.

² Basti citare il Trattato sul Funzionamento dell'Unione Europea che, dopo le modifiche introdotte con il Trattato di Lisbona, recita all'articolo XIII: "l'Unione e gli Stati membri tengono pienamente conto delle esigenze in materia di benessere degli animali in quanto esseri senzienti" <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/IT/TXT/PDF/?uri=CELEX:12012E/TXT>.

Si sosterrà inoltre che questo dovere sia motivato dagli interessi dell'animale stesso.

1.1 Il concetto di status morale

Secondo una celebre definizione, la proprietà dell'aver status morale³ definisce tutti e solo gli enti verso cui almeno qualche agente morale ha obbligazioni: “To have moral status is to be morally considerable, or to have moral standing. It is to be an entity towards which moral agents have, or can have, moral obligations.” [Warren 1997, 3]. È spesso ritenuta fondamentale per il concetto la distinzione tra l'aver dei doveri *verso* un'entità e avere doveri *riguardanti* un'entità, ovvero doveri diretti e indiretti [Goffi 1994; Cochrane 2012].

Un esempio può chiarire la distinzione: un dovere a non maltrattare un gatto motivato dal disagio che si causerebbe agli astanti, o dal fatto che lo sviluppo di un carattere crudele può portare a danneggiare altri esseri umani, è un dovere indiretto relativamente all'animale. La ragione dell'obbligo è in questo caso il bene di qualcun altro, non necessariamente immediatamente identificabile, verso cui il dovere è diretto. La presenza di doveri diretti è una caratteristica necessaria dello status morale [Warren 1997, 10]⁴.

È necessario però porre attenzione a una distinzione a grana più fine che potrebbe restare nascosta nella dicotomia tra dovere diretto e indiretto. I doveri indiretti sembrano descrivere i nostri obblighi morali riguardanti le entità che possiedono valore strumentale, mentre i doveri diretti sembrano riferirsi alle entità che possiedono valore intrinseco, ovvero per se stesse.

³ Alcuni autori preferiscono utilizzare il termine *moral standing* invece che *moral status* [Morris 2011].

⁴ Ciò secondo Mary Anne Warren. Altre concezioni di status morale ritengono che l'aver un dovere diretto verso qualcuno nel senso che a costui è dovuto qualcosa (*owed to*) e che quest'ultimo subisce un torto se ciò gli viene negato (*is wronged*) sono elementi che si applicano solo a un sottoinsieme privilegiato delle entità dotate di status morale. Questa concezione “forte” di dovere, propria di alcune teorie deontologiche, spesso implica l'esistenza nel destinatario di un diritto correlativo o l'accesso a una speciale sfera morale basata sulla giustizia ed è connessa inestricabilmente al possesso dell'autonomia [Kamm 2007, Morris 2011].

Qui si intende usare il termine “dovere” in un senso più generale, per cui qualcosa riguardo all'oggetto fornisce ragioni morali per agire.

Tuttavia, è possibile esistano entità che hanno valore per se stesse senza all'apparenza avere status morale. Ad esempio, si potrebbe ritenere che distruggere un quadro di Tiziano, il Taj Mahal o un fiore raro potrebbe essere sbagliato indipendentemente dall'effetto dell'azione sugli individui attuali e futuri. Al tempo stesso, se anche questi oggetti possedessero un valore intrinseco, questo sarebbe di un tipo assai diverso da quello che si attribuisce comunemente alla vita di un essere umano. La differenza più immediatamente evidente è che l'essere umano ha un punto di vista interno sul valore della sua vita: l'integrità di un quadro può *essere importante* (ovverosia avere valore), ma la vita di una persona, oltre a *essere importante*, *importa* (ovverosia ha valore per) quella persona.

Poiché il concetto di status morale, per come è stato utilizzato nella letteratura, intende catturare esattamente quest'ultimo tipo di valore, ne consegue che per avere status morale non è sufficiente possedere un valore intrinseco, per cui qualcosa conta "in their own right", ma è necessario anche possedere un benessere personale, un punto di vista sul mondo che può essere influenzato dagli avvenimenti, che generi obbligazioni verso alcune entità "for their own sake" [Kamm 2007, 229; Warren 1997, 3]. Salvando un bambino agisco a favore del suo proprio bene; salvando un quadro celebre non promuovo il "bene" del quadro: un oggetto inanimato non possiede un bene personale.

Si può quindi scorporare il concetto di status morale, riprendendo la definizione di DeGrazia [DeGrazia 2008, 183], nel seguente modo. X ha status morale se e solo se:

- a) Esistono agenti morali che hanno obblighi riguardanti a X
- b) X ha degli interessi
- c) Tali obblighi sono motivati, almeno in parte, dagli interessi di X

La prima domanda da porsi per sapere se alcuni animali abbiano status morale è dunque se alcuni animali abbiano interessi.

1.2 La coscienza animale

Esiste un ampio consenso sul fatto che diverse specie animali siano senzienti. Il concetto di senzienza implica quello di coscienza fenomenica o esperienziale, ovvero l'aspetto soggettivo e qualitativo dell'esperienza individuale [Allen e Trestman 2020]. Nella celebre formulazione di Nagel, "che cosa si prova" (*what is it like*) ad essere un animale [Nagel 1974].

La senzienza, oltre alla consapevolezza, implica la capacità di avere sensazioni ed emozioni positive e negative [Broom 2014, 6] ed è spesso usata per riferirsi agli esseri che sono capaci di provare piacere e dolore [Singer 2011, 50].

Le motivazioni a favore del ritenere individui di altre specie coscienti e capaci di provare piacere e dolore sono abitualmente classificate in tre categorie. Anche se non esiste un unico indicatore conclusivo, l'integrazione delle varie linee argomentative consente di raggiungere una ragionevole certezza [Cochrane 2012; DeGrazia 1996; Palmer 2010].

La prima riguarda la presenza di evidenze comportamentali comparabili a quelle umane. Questi comportamenti permettono di operare un'inferenza alla miglior spiegazione assumendo che effetti simili siano generati da cause simili in assenza di prova contraria [Tye 2017, 169]. Tra le reazioni rilevanti, ad esempio, nel caso del dolore, il ritrarsi dallo stimolo e il gridare, l'irritabilità, stress e ridotta attività, il proteggere o il non usare la parte del corpo ferita, lo sviluppo di risposte adattive che portano ad evitare tutti gli stimoli associati a quello doloroso, il bilanciare la sensazione negativa con l'intensità di altri bisogni nel decidere l'azione [*Ibid.* 170].

La seconda categoria comprende le evidenze fisiologiche e neurofisiologiche e si basa sulla presenza di meccanismi simili o funzionalmente comparabili a quelli che nell'essere umano permettono le esperienze coscienti. Nel caso del dolore, ciò implica la presenza di nocicezione, il meccanismo attraverso cui gli stimoli potenzialmente dannosi vengono individuati da recettori periferici e trasmessi tramite le terminazioni nervose. Questo meccanismo è spesso associato alla presenza di oppioidi endogeni [Palmer 2010, 13]. Le risposte elicitate dalla nocicezione possono essere tuttavia riflessi automatici, immediati e non coscienti, prodotti a livello periferico, per cui è necessario anche che l'informazione

sia elaborata a livello del sistema nervoso centrale da strutture ritenute capaci di supportare l'esperienza cosciente [DeGrazia 1996, 99-108, Shriver 2019] e che sia associata a flessibilità comportamentale nella risposta [Sneddon *et al.* 2018b].

L'ultima argomentazione è evolucionistica, e fa riferimento al vantaggio selettivo conferito dalla senienza: “the attribution of a type of mental state to an animal receives support from a functional-evolutionary argument if that type of mental state would appear to be advantageous for the animal—in terms of reproductive fitness—given the animal's environment, characteristic behaviors and physical traits, and other known facts about it. [DeGrazia 1996, 82-83]. Se un tratto è utile per la sopravvivenza e il successo riproduttivo dell'individuo, come sembra il caso del dolore in animali capaci di vite lunghe e reazioni flessibili, sembra inoltre improbabile che sia sorto in un'unica specie e un'unica volta [Godfrey-Smith, 2017].

Complessivamente, esiste un consenso generale sul fatto che tutti i mammiferi e gli uccelli siano capaci di esperire dolore e piacere. È inoltre probabile che questa capacità si estenda a tutti vertebrati [Institute for Laboratory Animal Research 2009]. Secondo la *Cambridge Declaration on Consciousness*, firmata nel 2012 da un gruppo internazionale di neuroscienziati:

Convergent evidence indicates that non-human animals have the neuroanatomical, neurochemical, and neurophysiological substrates of conscious states along with the capacity to exhibit intentional behaviors. Consequently, the weight of evidence indicates that humans are not unique in possessing the neurological substrates that generate consciousness. Nonhuman animals, including *all mammals and birds*, and many other creatures, including octopuses, also possess these neurological substrates. [Low *et al.* 2012, corsivo nostro].

Considerando gli altri vertebrati oltre a mammiferi e uccelli, bisogna notare che la letteratura scientifica attribuisce ai rettili un'ampia serie di stati emotivi [Lambert *et al.* 2019]. I pesci sono ancora oggetto di acceso dibattito poiché, nonostante siano state raccolte notevoli evidenze comportamentali [Sneddon *et al.* 2003, Sneddon 2012], mancano della neocorteccia, la zona dell'encefalo ritenuta necessaria (in particolare la corteccia cingolata anteriore) nei mammiferi per l'esperienza emotiva del dolore [Tye

2017]. Il caso degli uccelli mostra tuttavia come cellule omologhe a quelle della neocorteccia possano trovarsi in diverse strutture cerebrali [*Ibidem*, 172]. È stato quindi sostenuto che anche riguardo ai pesci ossei (teleostei) i dati disponibili siano ormai decisivi [Sneddon *et al.* 2018a, 2018b]⁵.

Gli stati mentali e affettivi disponibili agli animali non si limitano al piacere e al dolore. Almeno nel caso di mammiferi e uccelli, è molto probabile che questi possano esperire sofferenza⁶, ansia, paura, felicità, che possiedano stati motivazionali intenzionali analoghi ai desideri umani⁷ e provino frustrazione se questi non vengono soddisfatti (DeGrazia usa il termine “proto-desideri” e “proto-credenze” per evidenziare che si tratta di atteggiamenti con un contenuto non concettuale o linguistico) [Palmer 2010, 17-18, DeGrazia 1996, 116-165].

1.3 Lo status morale degli animali

La proprietà di essere senzienti è rilevante perché è la condizione sufficiente per avere un benessere e degli interessi. Il concetto di benessere riguarda ciò che può rendere una vita migliore o peggiore per il suo proprietario, ciò che può danneggiarlo o beneficiarlo⁸ [Fletcher 2016, 3; Rice 2016].

⁵ Se almeno alcuni aracnidi o insetti, come le api, possano essere senzienti è una questione estremamente controversa. Gli insetti, sebbene capaci di nocicezione, hanno sistemi nervosi piccoli (tipicamente formati da meno di un milione di neuroni) e divisi in diversi gangli. Le evidenze comportamentali sono inoltre contrastanti: molti insetti, ad esempio, continuano a usare normalmente arti danneggiati e continuano a nutrirsi anche con gran parte del corpo mancante o mentre vengono divorati [Adamo 2016; Tye 2016].

⁶ Definita come « a highly unpleasant emotional state associated with more-than-minimal pain or distress » [De Grazia 1996, 116].

⁷ Mason e Warburton, per esempio, hanno condotto esperimenti per testare la forza di diverse preferenze e stati motivazionali nei visoni. In questi diverse risorse possono essere raggiunte dagli animali, tra le quali cibo, acqua per nuotare, contatto sociale con altri visoni o un giocattolo, e la forza dello stato motivazionale verso ognuna è misurata contro costi di accesso maggiori in termini di ostacoli e in presenza di diversi tipi di segnali [Mason e Wartburg 2003].

⁸ Come notano diversi autori [Feinberg 1980b, 45-46; Bradley 2009, 2-4] una definizione del tutto analitica e non circolare del termine “benessere” in funzione di altri concetti è probabilmente impossibile. La nozione fa parte di un insieme di concetti che si richiamano l’un l’altro e sembrano complessivamente primitivi. Una definizione parzialmente circolare può tuttavia avere una funzione esplicativa, associando il termine da definire ad espressioni più chiare o più intuitive.

Il concetto di benessere è dunque strettamente connesso a quello di bene prudenziale e interessi. Un individuo ha “an interest in Y when he has a stake in Y, that is, when he stands to gain or lose depending on the condition or outcome of Y” [Feinberg 1980b, 45-46].

Esistono differenti teorie filosofiche del benessere animale, intese come teorie di quali elementi, stati mentali, funzionamenti o stati di cose, contribuiscono *intrinsecamente*, in senso non derivativo, al benessere animale [Rice 2016]. Come nel caso umano, queste teorie si possono dividere in soggettive e oggettive. Quelle soggettive identificano i costituenti ultimi del benessere con stati esperienziali come il piacere, con la soddisfazione di preferenze e desideri o con una qualche combinazione dei due [Regan 2004; Singer 2011]. Le teorie oggettive legano il benessere al concetto di fioritura dell’individuo, spesso consistente nell’esercizio di una lista di funzionamenti e capacità tipiche della sua natura come membro di una specie [Hursthouse 1999, 200-201; Nussbaum 2006].

Tutte le teorie ritengono tuttavia che il dolore animale possa avere un’influenza diretta sul benessere animale in contesti normali⁹ (anche se non è l’unico o il principale elemento dotato di valore): per esempio Nussbaum, pur contrastando la sua teoria con quelle soggettive e ribadendo che i funzionamenti possono migliorare il benessere di un animale anche in assenza di piacere o soddisfazione di desideri, considera tra le dieci capacità fondamentali quella relativa ai *sensi, immaginazione e pensiero*, che includes “a more general entitlement to pleasurable experience and the avoidance of nonbeneficial pain” [Ibidem, 396]¹⁰ (anche per Nussbaum, inoltre, l’essere senzienti risulta una caratteristica rilevante al punto di essere la condizione per l’attribuzione di status morale).

⁹ Contesti non normali potrebbero quelli in cui il dolore è strumentale al raggiungimento di un bene complessivo, come nel caso della ricomposizione di una frattura. Nella formulazione di alcune teorie, come quella di Regan, il dolore in questo caso non sembra un male prudenziale [Regan 2004, 93; Rice 2016]. Oppure possono riguardare situazioni in cui, in teorie oggettive, il dolore è necessario alla realizzazione di un importante funzionamento naturale.

¹⁰ Ciò giustifica secondo l’autrice una legislazione contro il trattamento crudele degli animali, che vieti la caccia e la pesca sportiva e che assicuri «their access to sources of pleasure, such as free movement in an environment that is such as to please their senses».

Sempre in riferimento al rapporto tra capacità e senzienza, bisogna notare che la lista delle capacità non è derivata senza mediazione dalla natura degli animali ma è il risultato di valutazione normativa. Nussbaum

In effetti, se una teoria del benessere negasse che stati emotivi avversi come il dolore possono rendere la vita di un animale peggiore ciò sarebbe di per sé una ragione contro questa teoria: un animale senziente, diversamente da una pietra, un fiume o un'automobile, ha una vita fenomenica interiore e una forte motivazione a evitare esperienze qualitativamente negative¹¹. Negare il disvalore di queste esperienze implicherebbe o sostenere che l'individuo si sbaglia radicalmente sugli elementi più immediati della sua esperienza o svincolare completamente il concetto di benessere da quello di esperienza cosciente.

Gli animali senzienti realizzano quindi la condizione b) della definizione di status morale, e rientrano dunque nella categoria di enti potenzialmente dotati di status morale in quanto portatori di interessi.

La questione se possiedano di fatto uno status morale dipende dal fatto che esistano doveri nei loro confronti motivati da tali interessi. La mole di letteratura filosofica e la varietà di approcci su questo punto è notevole e molti degli argomenti devono essere ricostruiti all'interno del loro quadro normativo specifico, pena la perdita di rigore e salienza. Indichiamo qui alcune tra le linee argomentative principali [Goffi 1994].

Innanzitutto, potrebbe sembrare di per sé evidente che l'essere senzienti sia condizione sufficiente per avere status morale: i concetti di benessere e sofferenza, e di conseguenza gli individui che ne sono capaci, hanno un ruolo centrale nel ragionamento morale. Gran parte dell'etica concerne il deliberare “on how to make the lives of individuals go better and how to avoid making them go worse” [Cochrane 2012, 24]. Allo stesso modo, la proposizione che istanze di dolore grave e prolungato siano un male oggettivo, “no matter

mette esplicitamente in guardia contro i pericoli di una romanticizzazione o adorazione della natura: le capacità non possono permettere che «crime and brutality get a chance to flourish», di conseguenza «the conception of flourishing is thoroughly evaluative and ethical; it holds that the frustration of certain tendencies is not only compatible with flourishing, but actually required by it» [Nussbaum 2006, 366].

La valutazione di quali funzionamenti non siano dannosi e facciano parte della fioritura di un individuo non sembra poter prescindere dal fatto che alcuni causino grave dolore, sofferenza o paura. In effetti, questo aspetto normativo ha portato altri autori a criticare l'approccio delle capacità come una teoria del benessere in ultimo derivativa rispetto a edonismo o preferenzialismo [Garner 2011].

¹¹ Un'altra ragione per cui la capacità di provare piacere e dolore consente di attribuire un benessere e interessi è che, come nota Nagel, piacere e dolore sembrano generare ragioni oggettive e relative all'agente per l'azione: «we have reason to seek/avoid sensations we immediately and strongly like/dislike» [Nagel 1986, 158].

whose they are” [Nagel 1986, 156], sembra ad alcuni una delle affermazioni più prossime a un principio morale autoevidente [*Ibidem*, 162; Palmer 2010, 20]. Infine, bisogna considerare che l’essere senzienti è una caratteristica diversa da altre come il poter ricavare inferenze, raccontare storie o fare generalizzazioni in quanto per molti “the capacity for suffering and enjoying things is a prerequisite for having interests at all” [Singer 2011, 50]. È in altri termini non solo condizione sufficiente ma, per i casi che conosciamo, anche necessaria per avere interessi. In questa prospettiva, tracciando la linea del cerchio della rilevanza morale in corrispondenza della senzienza nessun interesse può rimanerne al di fuori, mentre utilizzando qualsiasi altro criterio esiste il rischio di escludere alcuni interessi. Se si trova plausibile la posizione che tutti gli interessi richiedano, *ceteris paribus*, un certo grado di protezione, la rilevanza dell’essere senzienti ne seguirebbe.

È tuttavia possibile cercare di giustificare la tesi facendo appello a principi etici più generali. Una di queste giustificazioni si richiama ai concetti di imparzialità o universalizzabilità: la maggior parte degli approcci morali si basa sull’idea che alla base dell’etica ci sia l’adozione di una forma di principio di universalizzabilità dei giudizi morali [Singer 2011, 10-11].

Le forme che il principio può prendere sono diverse e di forza maggiore o minore. Se si ritiene che un giudizio etico per essere valido debba superare il punto di vista dell’agente verso “the standpoint of the impartial spectator or ideal observer” [*Ibidem*, 12], come frequente nella tradizione utilitarista [De Lazari-Radek e Singer 2014; Sidgwick 1962], e che questo a sua volta implichi prendere in considerazione in modo imparziale gli interessi di tutti i soggetti coinvolti nell’azione, ne seguirebbe direttamente la rilevanza morale all’interesse animale a non soffrire [Singer 2011].

Può essere però sufficiente anche una versione formale e minimale del principio di universalizzabilità, quella per cui non possiamo “make different moral judgements about situations which we admit to be identical in their universal descriptive properties” [Hare 1981, 7]. In altri termini, se si giudica che un agente A non dovrebbe fare X a B in una situazione S, si deve giudicare che ciò sia vero indipendentemente dall’identità di A o B (posto che le loro proprietà descrittive generali rimangano invariate). Il principio esprime una condizione minima di coerenza dei giudizi morali: non si può prescrivere una regola

che in circostanze identiche sia valida per gli altri e non sia valida per sé, per alcuni e non per altri, o viceversa [Jollimore 2020].

Ora, immaginiamo di perdere per un incidente o una malattia degenerativa tutte le facoltà cognitive, linguistiche e razionali che rendono il nostro tipo di coscienza sostanzialmente diversa da quella di un altro mammifero come un cane o un maiale. Immaginiamo inoltre che dopo l'incidente saremo sottoposti da altre persone a torture inutili e prolungate. Quasi tutti noi riteniamo non solo di non voler subire questo trattamento, ma che queste persone hanno un obbligo morale a non agire. Per il principio di universalizzabilità, sembra dovrebbe esistere lo stesso dovere quando il torturatore siamo noi e la vittima è un animale.

Si potrebbe individuare una differenza tra le due situazioni: il nostro io futuro, al contrario dell'animale, ha la proprietà generale di *essere stato* capace di linguaggio o razionalità. Ma immaginiamo un diverso scenario controfattuale in cui, invece di perdere queste capacità nel futuro, non le abbiamo mai sviluppate a causa di una malattia nei primi mesi dopo la nascita. Il giudizio sull'esistenza di un dovere a non infliggere sofferenza su di noi probabilmente non cambierebbe.

Ancora, la differenza potrebbe risiedere nel fatto che anche nello scenario controfattuale saremmo pur sempre membri della specie *Homo sapiens*, a differenza degli altri animali. Gli argomenti contro il considerare la specie una proprietà moralmente decisiva, come si vedrà, sono molto forti. Qui limitiamoci a considerare un terzo esperimento mentale: poniamo che la teoria buddhista della metempsicosi si riveli corretta, e io mi reincarni in un animale. Le stesse opinioni circa il trattamento che non vorrei ricevere (e da cui le altre persone umane avrebbero un dovere ad astenersi) sembrano probabili¹².

¹² Si può argomentare che questa possibilità è irrealistica. Ciò che qui importa è tuttavia che sia logicamente non contraddittoria e quali siano le nostre reazioni ad essa. Se non è contraddittorio ritenere che in seguito all'avanzare di una malattia degenerativa come l'Alzheimer l'identità individuale si possa mantenere non sembra nemmeno essere contraddittoria la possibilità che l'identità sia trasferita attraverso mezzi ignoti in un animale cosciente. Sebbene non possiamo conoscere esattamente cosa si prova ad essere un maiale, sappiamo, come si è visto, che potremo provare delle forme di dolore, frustrazione, paura, piacere, eccitazione le cui qualità sono per molti versi (escluse ad esempio le componenti linguistiche e forse metacognitive) comparabili a quelle che conosciamo.

In altri termini, come afferma Midgley, l'importanza della senzienza può essere individuata nel permettere in un altro essere l'esistenza di esperienze sufficientemente simili alle nostre da chiamare in causa la "Golden Rule – 'treat others as you would wish them to treat you'." [Midgley 1998, 91]. La rilevanza etica di questa regola sembra sufficiente a creare una ragione presuntiva, ovvero non definitiva ma superabile solo con l'intervento di ragioni opposte, a favore del valore della sofferenza animale.

Altri argomenti deduttivi che muovono da principi etici generali possono trovarsi in Rowlands [Rowlands 2009, 118-175], che utilizza una prospettiva contrattualista ideale per determinare i doveri morali, ristrutturando lo strumento della posizione originaria Rawlsiana in modo che il velo di ignoranza si estenda alla specie e alla proprietà connesse¹³ o in Korsgaard a partire da una prospettiva kantiana [Korsgaard 2011].

Una strategia argomentativa diversa fa riferimento alla coerenza tra i giudizi circa i doveri nei confronti degli animali e i doveri nei confronti di altri esseri umani. Si tratta del cosiddetto *argomento dei casi marginali*, o argomento della sovrapposizione di specie, ed è una risposta comune in etica animale alle tesi per cui esiste una proprietà cognitiva complessa superiore alla senzienza, ad esempio l'autonomia o l'essere agenti morali razionali, che è condizione necessaria per il possesso di status morale [Cavaliere 1999; Dombrowski 1997; Garner 2011a, 142-155]¹⁴.

¹³ Rowlands adotta un'idea del contratto di tipo kantiano, ovvero come strumento euristico per articolare principi morali precontrattuali. Il principio che determina quali caratteristiche debbano essere celate dal velo d'ignoranza è il *principio intuitivo d'egualità*, per cui « If an individual is not responsible for the possession of the property P, then is not morally entitled to P » [...] « If is not morally entitled to P, then he is not morally entitled to whatever benefits accrue from their possession of P ». Non essendo nessuno responsabile della propria specie o delle proprie caratteristiche cognitive congenite, i contraenti ipotetici devono considerare la possibilità di "incarnarsi" come animali all'interno della società o del mondo [Rowlands 2008, 133]. Il contrattualismo di Rowlands sembra quindi partire da un principio sostanziale di eguaglianza o una forma di *luck egalitarianism* [Knight 2013] e ha conclusioni più forti di un semplice appello a un principio formale di universalizzabilità dei giudizi morali.

Anche Singer, in *Etica Pratica*, argomenta per il suo principio di eguale considerazione degli interessi di tutti gli esseri non solo a partire dall'universalizzabilità dei giudizi morali, ma anche dalla tesi che esso sia l'unica interpretazione plausibile del principio di eguaglianza che crediamo esistere nel caso umano [Singer 2011, 16-48].

¹⁴ L'argomento è già accennato in forma implicita nella famosa citazione di Bentham dall'*Introduzione ai Principi della Morale e della Legislazione*, capitolo XVII [Bentham 1996]: «The day may come, when the rest of the animal creation may acquire those rights which never could have been withholden from them but by the hand of tyranny. [...] What else is it that should trace the insuperable line? Is it the faculty of reason, or, perhaps, the faculty of discourse? But a full-grown horse or dog is beyond comparison a more

L'argomento si basa in primo luogo su un principio normativo formale e generale, analogo a quello già esaminato, per cui non si può considerare in modo differente due esseri senza individuare una caratteristica moralmente rilevante che li distingua: "no moral difference without a relevant natural difference" [Rowlands, 2009, 12]. In secondo luogo, considera che, per qualsiasi caratteristica cognitiva superiore considerata rilevante, esistono esseri umani che non la possiedono: o perché devono ancora svilupparla, come gli infanti e i bambini, o perché è stata persa, come negli esseri umani colpiti da demenza, malattia di Alzheimer o altre sindromi degenerative, o perché non è stata mai posseduta, come nei casi di disabilità cognitiva congenita grave. Se si attribuisce status morale a questi esseri umani, e si ammette che la specie in sé non sia una distinzione moralmente rilevante, è necessario attribuire status morale anche agli animali dotati di caratteristiche cognitive comparabili.

Un terzo tipo di approccio, connesso a una tradizione etica sentimentalista, mette in risalto, accanto o prioritariamente rispetto all'argomentazione razionale, il ruolo dell'empatia e dei legami sociali interspecifici come motori del riconoscimento morale degli animali non umani [Pollo 2011; 2016]. All'inizio di questa linea di riflessione si trova l'opera di Mary Midgley, che considera centrale la particolare capacità umana di comprendere gli stati d'animo, le emozioni e le reazioni di altre specie [Midgley 1998, 113].

È importante notare che questa facoltà è il prerequisito della domesticazione stessa: "exploitation requires sympathy". Se l'animale fosse stato visto come un oggetto o una macchina dagli esseri umani, come la dicotomia giuridica tradizionale lascia intendere, la domesticazione non sarebbe mai potuta avvenire. Quasi tutti gli animali domestici appartengono infatti a specie fortemente sociali. Queste non solo possono rispondere ai segnali appropriati, ma possono reindirizzare sugli esseri umani le relazioni di fiducia di cui normalmente sono destinatari i genitori, i conspecifici o i leader del gruppo. Questo

rational, as well as a more conversable animal, than an infant of a day, or a week, or even a month, old. But suppose the case were otherwise, what would it avail ? the question is not, Can they *reasons* ? nor, Can they *talk* ? but, Can they *suffer* ? »

intreccio di relazioni caratterizza le nostre società come “comunità miste” pervase dai rapporti interspecifici.

La capacità dell’essere umano di comprendere le altre specie è però anche di primaria importanza in campo etico: non è infatti puramente cognitiva, ma inclina verso un’immedesimazione empatica, che può essere estesa tramite la riflessione. La possibilità di questo processo è spesso schiacciata dal peso di altri interessi - come, d’altra parte, avviene frequentemente nei rapporti tra esseri umani - ma si rivela nel carattere estremamente variabile e schizofrenico del trattamento degli animali, che spazia a seconda dei contesti tra “spasmodic kindness, and [...] spasmodic cruelty”¹⁵ [Ibidem, 114]. I casi di legami personali reciproci e non dannosi, come quello tra esseri umani e compagni animali, forniscono risorse per la riforma di queste relazioni nella direzione di un’espansione della considerazione morale. Questa attenzione alla rilevanza in etica animale delle relazioni e dell’empatia interspecifica è stata sviluppata all’interno delle tradizioni della riflessione femminista e dell’etica della cura [Adams e Donovan 2007].

1.4 Alcune critiche all’attribuzione di status morale agli animali: specismo, tipo, contrattualismo

Le posizioni che negano status morale agli animali non umani cercano abitualmente di individuare una proprietà che a) differenzi esseri umani e altri animali b) abbia una rilevanza morale decisiva c) eviti l’argomento dei casi marginali, includendo tutti gli esseri umani (o tutti quelli che normalmente si desidera includere). Il candidato più ovvio è l’appartenenza di specie, che l’argomento dei casi marginali presuppone irrilevante.

La tesi che la specie sia di per sé, indipendentemente dalle specifiche capacità dell’individuo, determinante è stata criticata nell’etica animale come pregiudizio ingiustificato sotto il nome di “specismo”. Il termine è stato coniato dallo psicologo Richard Ryder e in seguito ripreso e sviluppato da Singer [Rachels 1990, 181; Singer

¹⁵ Questa stessa variabilità si può identificare nelle diverse forme storiche di trattamento dello schiavo [Midgley 1998, 114].

2009; 2011, 48-70] e indica una preferenza sistematica e non qualificata per gli interessi dei membri della propria specie rispetto a quelli dei membri di altre specie¹⁶ [Singer 2009, 22].

Come l'assonanza con razzismo e sessismo consente di intuire, l'argomento principale contro lo specismo è che questo rappresenta una forma di discriminazione arbitraria. Se accettassimo come confine della considerazione morale l'appartenenza alla specie *Homo sapiens*, senza miglior argomento che il fatto che noi stessi vi apparteniamo, non avremmo ragione di opporci a chi desidera limitare la sua sfera morale agli individui del suo stesso sesso, della sua etnia o con lo stesso colore di pelle. Si potrebbe obiettare che, mentre la differenza nel colore della pelle non ha una base biologica rilevante, la specie la possiede. Ma, immaginando il caso in cui diversi gruppi etnici corrispondessero effettivamente a specie diverse, mantenendo invariate le loro generali capacità cognitive e psicologiche, non si vede come ciò dovrebbe giustificare discriminazioni razziali¹⁷.

Alcuni autori hanno sostenuto una rilevanza della differenza di specie basata non sul valore della proprietà intrinseca dell'essere *Homo sapiens* ma sulla base delle relazioni speciali interne a ogni specie (ogni specie, anche una aliena, avrebbe dunque ragioni morali per preferire i propri membri) [Nozick 1997, 305-312¹⁸; Williams 2009]¹⁹.

¹⁶ Esistono diverse accezioni del termine. Rachels distingue tra specismo moderato e radicale sulla base dell'intensità della discriminazione e tra specismo non qualificato e qualificato sulla base del fatto che la ragione della discriminazione sia la specie stessa o altre differenze abitualmente correlate alla specie, come l'essere agenti morali o la capacità di ragionamento [Rachels 1990, 194]. Qui utilizziamo il termine nel senso non qualificato, per evitare una sua espansione a tutte le teorie che non accettano un principio di eguale considerazione degli interessi. Lo specismo qualificato inoltre, in assenza di ulteriori considerazioni, non può essere una risposta all'argomento dei casi marginali o di sovrapposizione di specie (è piuttosto la tesi contro cui l'argomento è proposto).

¹⁷ McMahan analizza anche come, al di là del problema del suo significato morale, l'appartenenza di specie è una proprietà inadatta a tracciare differenze nette in quanto in sé in parte artificiale, spesso ambigua e a volte contraddittoria: se il criterio di distinzione è fenotipico, ci sono sia specie politipiche, in cui diversi membri hanno fenotipi molto differenti, sia specie diverse tra loro ma con fenotipo simile, "sibling species". Se il criterio è genotipico, bisogna ricordare che la gran parte del patrimonio genetico umano è comune con altre specie. Se il criterio è l'interfertilità, esiste il caso delle "specie ad anello" in cui in una catena di specie gli anelli prossimi sono tra loro interfecondi ma gli estremi possono non esserlo [McMahan 2002, 209-214].

¹⁸ Si noti però che la posizione di Nozick può essere pensata come una critica in particolare alla specifica teoria dei diritti animali di Regan e in altri passi Nozick si dimostra molto più simpatetico alla questione dei doveri nei confronti delle altre specie [cfr. Milburn 2017].

¹⁹ L'appello è complicato dal fatto che una relazione può avere valore morale strumentale o in sé stessa. ad esempio, la relazione genitore-figlio ha entrambi questi valori: è rilevante per i sentimenti che genera e il

Williams, ad esempio, immagina uno scenario fantascientifico in cui una specie di alieni dotati di informazione completa, equi e benevoli decide che, in ragione degli istinti malevoli presenti nell'umanità, l'estinzione della nostra specie è l'unica soluzione per evitare un male maggiore. In questo caso, a suo parere, la lealtà alla specie emergerebbe come valore dominante sulle considerazioni imparziali: “at this point there seems to be only one question left to ask: Which side are you on?” [Williams 2009, 47]. Mi pare che la modesta plausibilità intuitiva di questa conclusione derivi più dalla difficoltà di immaginare come la decisione degli alieni possa essere di fatto corretta, benevola e inevitabile che dalla lealtà di specie. Nel quadro mancano molte informazioni fondamentali che potrebbero influenzare il nostro giudizio: quali mali causerebbe necessariamente la persistenza dell'umanità? Come possiamo essere certi delle loro previsioni? perché non esistono altri rimedi meno radicali? È evidente che la nostra specie è capace di causare mali notevoli, ma sappiamo anche che il comportamento umano può essere modificato tramite l'educazione e la riflessione.

Un bravo scrittore di fantascienza potrebbe senza dubbio descrivere uno scenario in cui la nostra specie si espande nel cosmo in modo tanto deliberatamente crudele e genocida da far desiderare al lettore, se potesse, di cancellare questa umanità per fermare i suoi crimini²⁰ (per altre considerazioni sul modo in cui la domanda “da che parte stai ?” è stata usata disastrosamente nel mondo reale per mettere a tacere la discussione razionale e il rispetto per l'altro in conflitti politici e nazionali, cfr. la risposta di Singer in [Schaler 2009]).

suo ruolo nello sviluppo della persona, ma sembra anche rilevante di per sé, tanto che se un genitore non nutre questi sentimenti per il figlio non vengono purtuttavia meno i suoi doveri speciali [McMahan 2002, 2018-224]. I sostenitori di una preferenza di specie presuppongono spesso l'esistenza di un'affezione diffusa per la propria specie, ma falliscono nel giustificare perché questa dovrebbe avere un peso normativo generale anche per gli esseri umani che non la provano.

²⁰ Per un esempio, sempre tratto dalla letteratura fantascientifica, che induce considerazioni antispeciste, cfr. Rachels 1998, 183-184, che cita il racconto del 1941 “The Teacher from Mars” di Eando Binder, dove la discriminazione di specie è originariamente una metafora del razzismo.

Moltissimi autori di fantascienza usano l'idea dell'alieno per esplorare i temi della violenza e l'intolleranza umana verso il diverso e “capovolgere” la prospettiva del lettore. Un esempio classico è il racconto “La Sentinella” (*The Sentry*) di Fredric Brown. Se Williams avesse ragione, questo esercizio letterario e riflessivo dovrebbe sembrare moralmente ripugnante o sgradevole a molti.

Ma se anche Williams avesse ragione, quale sarebbe la forza e il peso morale di questa lealtà? È qui utile considerare l'“antispecismo moderato” di Midgley²¹, secondo cui la preferenza per la propria specie va posta nel quadro dei doveri speciali che nascono dalle relazioni con le persone che ci sono più prossime: parenti e amici. Questi attaccamenti non solo pongono un limite empirico a cosa ci si può ragionevolmente attendere da un agente morale ma, in una prospettiva sentimentalista, possiedono una misura di valore morale autonomo²².

Poiché empiricamente si può riscontrare un'affezione e una predilezione per la propria specie sia nell'essere umano che negli animali, la preferenza specista non può secondo Midgley essere semplicemente definita come un errore di ragionamento. Tuttavia, questo sentimento di solidarietà è tutt'altro che decisivo e il confine del mondo sociale non coincide con la barriera di specie. Innanzitutto, esso non è infallibile, come testimonia non solo l'oppressione dell'essere umano sull'essere umano ma anche il fatto che la prima identificazione emotiva è con il proprio gruppo sociale ristretto (famiglia, comunità, nazione) e non, anzi spesso contro, gli altri membri della specie. In secondo luogo, non è esclusivo, come dimostrano i dati etnologici sulla posizione emotiva e simbolica che altre specie possono rivestire nelle comunità umane [Midgley 1998, 108-112]. La facilità del legame emotivo con le altre specie è particolarmente evidente nei bambini, tanto da poter affermare che il confine di specie:

“To an adult in formal dress [...] is an insuperable barrier. Down below, where it is full of holes, it presents no obstacle at all. Since all human beings start life as children, this has the quite important consequence that hardly any of us, at heart, sees the social world as an exclusively human one”. [*Ibidem*, p.118].

²¹ Midgley critica l'appropriatezza del termine “specismo” ma ne condivide l'obiettivo polemico: la posizione che la barriera di specie sia un limite morale preminente.

²² Ciò non vuol dire che la loro importanza sia assoluta o preminente. Midgley è consapevole della tensione e della necessità di un continuo bilanciamento tra i diritti speciali dei prossimi e le esigenze di giustizia verso gli individui esclusi o ai margini del gruppo sociale: queste relazioni preferenziali “by limiting human charity [...] can produce terrible misery”. Il loro valore deriva tuttavia dall'essere centrali nello sviluppo della felicità umana e dall'essere una delle fonti della simpatia morale, “the root from which charity grows” [Midgley 1998. 102-103].

Per una simile prospettiva che associa lo “specismo” al “familismo” e sostiene che entrambi sono moralmente corretti in alcuni contesti e inappropriati in altri, cfr. Rosalind Hursthouse 2011.

Su questa linea di ragionamento, un argomento, presentato in Midgley e sviluppato in McMahan, risulta decisivo per circoscrivere la forza della relazione di appartenenza alla stessa specie [McMahan 2002, 123-128]. Consideriamo il caso della differenza tra il trattamento dovuto da una persona a suo figlio e il trattamento dovuto a un essere umano straniero, a parità di condizioni. Questa clausola significa che tutte le caratteristiche nei due casi tranne la relazione stessa di genitorialità sono identiche. Ora consideriamo la differenza tra il trattamento dovuto a un essere umano straniero con disabilità cognitiva grave e quello dovuto a un animale con pari capacità. Anche in questo caso, tutte le relazioni e qualità tranne la comunanza di specie sono identiche.

Nel primo caso, la morale comune sembra supportare una differenza principalmente in termini di doveri positivi: il genitore ha la responsabilità di nutrire, curare e garantire l'educazione del figlio, ma non ha questi doveri, o li ha in misura molto più debole, nei confronti di un estraneo. La differenza in termini di doveri negativi è tuttavia inesistente o minima. Non è per lui moralmente permessibile uccidere, torturare o mangiare lo straniero.

Potrebbe essere permessa una preferenza per il figlio in una situazione di conflitto tra due doveri negativi che abbiano per oggetto un male comparabile, ad esempio se fosse costretto da un sadico a scegliere se somministrare una scossa elettrica all'uno o all'altro, ma i doveri negativi verso lo straniero restano complessivamente forti. Anche nel caso di conflitto tra un dovere positivo speciale e un dovere negativo generale, come nel caso se il figlio per continuare a vivere necessitasse di un trapianto e lo straniero fosse l'unico donatore compatibile, non è chiaro che il padre o la madre sarebbero giustificati a uccidere lo straniero per prelevarne gli organi.

Ora, se nel caso dell'animale e dell'umano con disabilità sostenessimo invece una radicale differenza di dovere negativi, per cui esiste nei confronti del secondo un dovere forte a non causare sofferenza mentre non esiste lo stesso dovere verso il primo, ciò significherebbe che la relazione di specie ha un peso morale molto maggiore della relazione di genitorialità: "to treat a severely retarded stranger in the ways in which we treat animals (for example, to cause him to suffer and die, to eat his flesh, and to wear his skin for decoration) would, it seems, be regarded [...] as even more heinous than to treat

one's own child the way we believe it is permissible to treat distant strangers" [*Ibidem*, 225].

Ma attribuire maggior rilevanza morale alla specie che alla relazione genitore-figlio sarebbe assurdo: la relazione di genitorialità è considerata l'esempio paradigmatico e l'epitome dei legami generatori di doveri speciali. Implica un profondo attaccamento emotivo, esperienze condivise di vita e una responsabilità causale nell'esistenza stessa e nella vulnerabilità dell'altro. Non è raro che un genitore sacrifichi o mette la propria vita in estremo pericolo per proteggere i figli; la specie non pare suscitare sentimenti di forza simile²³. Ne dobbiamo concludere che, anche se la comunanza di specie fosse una relazione che riveste un'importanza intrinseca, "it is surely one with only minimal moral significance" [*Ibidem*, 226].

Consideriamo brevemente altri due tentativi di negare uno status morale agli animali. Il primo postula come condizione necessaria per il possesso di status morale qualche capacità cognitiva superiore ed evita l'esclusione degli esseri umani marginali tramite un riferimento al concetto di tipo (*kind*). Secondo questa posizione il modo in cui dovremmo trattare un individuo non è determinato dalle sue capacità individuali ma da quelle che sono caratteristiche del tipo di esseri a cui appartiene. Di conseguenza gli esseri umani marginali meritano di essere trattati "come se" fossero razionali e autocoscienti [Cohen 1986; Cohen e Regan 2001; cfr. anche McMahan 2002, 215].

Il principio è di per sé implausibile: uno studente non merita di essere giudicato sulla base della media dei risultati della sua classe né un omicida sulla base del fatto che la maggior parte degli esseri umani non sono colpevoli di omicidio [Nobis 2004, 54]. In secondo luogo, ogni individuo appartiene a molti "tipi" e non è chiaro quale tra questi sia moralmente rilevante. Ogni essere umano appartiene ad esempio alle classi "esseri viventi" e "oggetti presenti sulla Terra". Poiché la maggior parte dei membri di queste

²³ Tuttavia, è stata rilevata l'esistenza nell'uomo di una moderata preferenza per la propria specie geneticamente determinata, fatto che può offrire sostegno a una posizione di antispecismo moderato simile a quella proposta da Midgley [Buning 1995] (si ringrazia il Prof. Pollo per il suggerimento bibliografico in sede di revisione).

categorie non ha status morale, nessun essere umano avrebbe status morale [*Ibidem*, 51-53].

In terzo luogo, se anche il tipo rilevante coincidesse con la specie, questa posizione implicherebbe un'ampia serie di conclusioni inaccettabili. Gli embrioni umani o gli infanti anencefalici dovrebbero essere trattati come persone adulte [Garner 2011a, 139]. Il rifiuto delle terapie da parte di un bambino di sei anni dovrebbe essere considerato in ambito medico come un'istanza di consenso informato vincolante. Immaginiamo infine il caso di un gruppo di scimpanzé che tramite un trattamento genetico sviluppi capacità intellettive pari a quelle di un essere umano adulto; secondo il principio proposto questi dovrebbero essere trattati come se non le possedessero, perché il rappresentante tipico del loro tipo non le possiede. Se una catastrofe naturale portasse però all'eliminazione di tutti gli altri scimpanzé normodotati, e quelli modificati diventassero la maggioranza, ciò li porterebbe ad acquisire improvvisamente un pieno status morale. Lo status morale sarebbe allora contingente, né sulla base di capacità intrinseche né di relazioni, ma sulla base di eventi totalmente estrinseci e irrelati al soggetto [McMahan 2002, 215].

È chiaro che il concetto di tipo, se vuole evitare le conseguenze assurde proprie della sua versione statistica, non può che disvelare apertamente la sua natura di postulato metafisico, consistente nella tesi dell'esistenza di un'*essenza* immateriale di specie. Gli esseri umani non dotati di alcune capacità cognitive sarebbero allora esseri razionali essenzialmente, pur non essendolo empiricamente. Questa idea di una natura intrinseca e immutabile delle specie, dotate di certe proprietà indipendentemente dalle variazioni individuali, è tuttavia stata resa insostenibile dall'affermazione scientifica del darwinismo, come ha dimostrato James Rachels. L'evoluzionismo ha eliminato i fondamenti empirici del correlato morale della tesi essenzialista, l'eccezionalismo antropocentrico [Rachels 1990].

Una famiglia di teorie morali che sono spesso considerate fornire una base per negare status morale agli animali sono quelle contrattualiste, ovvero quelle che, in senso generale, fanno derivare il contenuto e la forza delle norme morali o di giustizia da un ipotetico o implicito accordo tra contraenti [Palmer 2010, 32-35; Garner 2011a, 24].

Gli elementi che possono escludere gli animali in questa prospettiva teorica sono principalmente due: innanzitutto gli animali non sono agenti morali razionali (nella

visione di Rawls, non hanno personalità morale, nel senso di essere capaci di formulare una concezione razionale del bene e agire sulla base di principi di giustizia [Rawls 2005, 442]). Come tali, non possono comprendere i termini del contratto e adeguare ad essi il proprio comportamento: non possono *reciprocare*.

In secondo luogo, i contraenti sono spesso concepiti come autointeressati. Ciò implica che l'accordo possa esistere solo tra a) individui che possiedono "a rough equality of powers and resources", capaci di nuocersi o beneficiarsi a vicenda [Nussbaum 2006, 29], che b) l'accordo sia volto alla ricerca del mutuo vantaggio tramite la cooperazione sociale e c) l'insieme dei contraenti coincida con quello dei beneficiari diretti. Poiché gli esseri umani non hanno nulla da guadagnare a limitare le loro azioni verso esseri a loro inferiori per forza, in questa prospettiva non sembrano esserci ragioni per l'esistenza di norme morali nei loro confronti neanche se questi avessero le capacità morali necessarie per reciprocare [sull'assenza di "circostanza di giustizia" tra esseri umani e animali, cfr. Hume 2006, 16-17].

Bisogna considerare però che solo un sottoinsieme specifico di teorie contrattualiste negano status morale agli animali. Innanzitutto, per raggiungere questo risultato è necessario adottare una teoria contrattualista della moralità nel suo complesso [cfr. Carruthers 1992], non semplicemente una teoria contrattualista della giustizia politica o dei diritti²⁴. In secondo luogo, non tutte le teorie contrattualiste muovono dall'idea egoistica del mutuo vantaggio [Gauthier 1986]. Alcune hanno, come quella di Rawls, natura mista, altre hanno un carattere più marcatamente kantiano e fanno riferimento a principi morali precontrattuali [Nussbaum 2006, 55-69]. Numerosi tentativi sono stati compiuti per inserire gli animali domestici nel contratto rawlsiano, o facendo riferimento al loro contributo allo schema cooperativo della società, o sottolineando la natura ideale del contratto [Abbey 2007; Coeckelbergh 2009; Elliot 1984; VanDeVeer 1979; Rowlands 2008; Valentini 2010].

In ogni caso, sia le teorie contrattualiste della morale sia quelle della giustizia che escludono gli animali sono fortemente vulnerabili all'argomento di sovrapposizione di specie (o dei casi marginali). Più in generale, come Martha Nussbaum ha argomentato

²⁴ Cfr. ad esempio Rawls [Rawls 2005].

esaustivamente, l'approccio del contratto sociale, pur essendo uno strumento potente nel dissolvere i fondamenti di concezioni gerarchiche della società e specificare i doveri reciproci tra agenti autonomi, ha difficoltà sostanziali nell'affrontare adeguatamente alcune questioni di giustizia: tra queste, oltre al trattamento dei non umani, le diseguaglianze globali e la considerazione dovuta agli esseri umani con disabilità²⁵. Necessita dunque di essere integrato con una diversa teoria della giustizia [Nussbaum 2006]. Altri casi problematici sono quelli dell'applicazione del contratto a gruppi sottomessi e al rapporto tra schiavisti e schiavi, nel caso di un contrattualismo puramente egoistico. Ancora più rilevante è la questione delle generazioni future. Come nota Singer:

“Most striking of all is the impact of the contract model on our attitude on future generations. ‘Why should I do anything for posterity? What has posterity ever done for me?’” [Singer 2011, 63].

I posteri potranno essere agenti morali, ma non potranno mai reciprocare. Se però si elimina l'idea di reciprocità²⁶, cade anche una delle motivazioni principali per l'esclusione degli animali.

Riguardo ai casi umani non autonomi, e tra questi in particolare a chi lo è congenitamente (per cui quindi, diversamente dai bambini, non si può invocare un argomento di potenzialità), alcuni autori hanno proposto alcune ragioni per giustificare la loro inclusione nel contratto pur mantenendo l'esclusione dei non umani. Carruthers ha proposto un argomento del tipo del “pendio scivoloso”: in assenza di una netta divisione tra umani autonomi e non autonomi, se trattassimo qualsiasi essere umano non autonomo come siamo (secondo Carruthers) autorizzati a trattare gli animali, necessariamente ci porremo su una china che porterà a violare i diritti di alcuni umani meritevoli di considerazione morale [Carruthers 1992]. Altre considerazioni fanno appello al fatto che i contraenti, in ragione delle relazioni personali e parentali con i non autonomi,

²⁵ Per una considerazione su come le stesse argomentazioni circa lo squilibrio di forze sono state usate nella tradizione filosofica contrattualista per escludere le donne dal contratto sociale, cfr. Midgley 1998.

²⁶ Come nota Midgley, il rapporto tra genitori e figli all'interno di una società non è principalmente di reciprocità, ma di transività: i benefici sono da ogni generazione familiare trasmessi alla successiva. In effetti, di tipo analogo ma di direzione inversa è anche la logica dei doveri sociali realizzati nel sistema pensionistico pubblico. Una generazione (intendendo il termine in senso ampio) paga le pensioni della precedente tramite i suoi contributi (invece che dirottarli in un fondo personale), nell'aspettativa che la generazione successiva farà lo stesso con lei.

insisterebbero per includerli nel contratto come “soggetti secondari” di giustizia: “given characteristic human attachments, it will be the case that few adult agents will cooperate with others unless their children or those to whom they are personally close are accorded some protections.” [Morris 2011, 266-267].

Questi argomenti, oltre ad apparire come integrazioni *ad hoc* aggiunte al sistema del contratto sociale per adeguarne le previsioni alle nostre convinzioni ponderate, falliscono per due motivi. Innanzitutto, anche se riuscissero a includere in modo stabile gli esseri umani non autonomi, non lo farebbero per le ragioni giuste: che loro stessi sono moralmente importanti. Ma proprio per questo fatto, non riescono a includerli in modo stabile. È sempre possibile immaginare casi in cui alcuni tra di loro non sono familiari di nessun contraente legittimo, in cui i contraenti non sono interessati al loro benessere vedendoli solo come un peso per la società, o in cui un criterio o un test sia individuato per distinguere definitivamente tra umani autonomi e umani non autonomi. Questi casi costituiscono controesempi al contrattualismo. Per usare un esempio estremo, ma non così distante dalle azioni ritenute comunemente lecite nei confronti delle altre specie animali, se anche il programma di sterminio dei disabili intrapreso dal regime hitleriano non avesse incontrato resistenza presso i parenti delle vittime, non sarebbe per ciò un crimine minore.

1.5 Gradi di status morale e eguaglianza

Sembra ragionevole dunque attribuire status morale agli animali. Esistono però differenti gradi di status morale e, soprattutto, quello animale può essere inferiore a quello umano? Se così fosse, ciò potrebbe forse implicare che la sofferenza animale, per quanto rilevante, ha un'importanza inferiore a quella umana.

La definizione di status morale introdotta all'inizio del capitolo [DeGrazia 2008, 183] ammette entrambe le possibilità. Lo status morale, infatti, dipende dall'esistenza di obbligazioni verso X motivate dai suoi interessi. Se il concetto è interpretato in modo categorico, qualsiasi obbligo garantisce a X un pieno status morale. Se viceversa il concetto è scalare, il grado di status morale attribuito a un individuo varia con il numero

e la forza di questi doveri. Alcuni teorici hanno utilizzato la distinzione tra il concetto di *moral standing* (minimo e categorico) e *moral status* (scalare)²⁷ [Kagan 2019].

Questa naturalmente è in parte solo una questione di terminologia²⁸. Ciò che è rilevante è il modo e la ragione per cui i doveri verso diversi individui possono essere differenti.

DeGrazia distingue due modi principali in cui è possibile giustificare diversi doveri [DeGrazia 2008, 186-187]:

- a) In base all'eguale considerazione di interessi di diverso numero e forza.
- b) In base all'inequale considerazione degli interessi.

La strategia giustificatoria a) non è controversa (almeno in alcuni casi). È ovvio che animali e umani possano avere interessi molto diversi, basti considerare ad esempio l'interesse dei secondi all'istruzione e all'accesso all'informazione. È stato spesso sostenuto, come si discuterà nei prossimi capitoli, che la vita umana tipica abbia più valore della vita tipica di altre specie sulla base del maggior danno strumentale della morte, in termini di opportunità perdute. Questa strategia è compatibile con il principio di *eguale considerazione degli interessi* introdotto da Singer²⁹. Il principio, che ha avuto una fortuna rilevante in etica animale, afferma che è necessario attribuire un peso morale

²⁷ “To say that something has standing is to say that it counts, but it is not yet to say just what the relevant limitations are with regard to how we treat it. [...] We can use the idea of status to refer to the sets of normative features governing how we are to treat those things that have moral standing”. [Kagan 2019, 19].

²⁸ Come nota DeGrazia, l'utilità del concetto di status morale risiede principalmente nella sintesi e comodità linguistica. L'attribuzione di status morale a X è ridondante rispetto all'affermazione dell'esistenza di obbligazioni dirette verso X. Ciò che interessa è la giustificazione di queste obbligazioni. [DeGrazia 2007, 184].

²⁹ Singer non esprimerebbe questa differenza di forza nei doveri verso diversi individui in termini di differenti gradazioni di status morale, in quanto lo status morale per l'autore implica di per sé solo che gli interessi di un soggetto siano trattati in modo eguale a interessi comparabili di altri soggetti. Propriamente, uno status morale eguale viene attribuito solo agli interessi stessi e non agli individui che ne sono portatori (ringrazio per questo suggerimento la revisione del Professor Simone Pollo).

simile a interessi prudenzialmente comparabili di individui diversi³⁰ [DeGrazia 2008, 187]: “we give equal weight in our moral deliberations to the like interests of all those affected by our actions [Singer 2011, 20].

Questa strategia non permette di ridurre eccessivamente l'importanza della sofferenza animale. Benché l'essere umano possa soffrire maggiormente in particolari casi, in ragione della maggior consapevolezza, della capacità di prevedere il dolore futuro o del maggior danno di opportunità del dolore, non è controverso che molti animali domestici siano capaci di sofferenza grave.

Ciò che è controverso è se questa prospettiva sia meglio descritta come attribuzione di un unico status morale eguale a tutti gli individui senzienti, che si differenziano semplicemente per l'entità del danno subito in diverse circostanze, o attraverso l'attribuzione di gradi diversi di status morale. Tralasciamo qui la questione, per concentrarsi sul secondo e più significativo modo di introdurre differenze nei doveri morali verso diversi individui

La strategia *b)* nega l'eguale considerazione degli interessi. Assumiamo che infliggere una scossa elettrica a una persona umana e a un cane provochi un dolore comparabile in termini di intensità, durata e generale sgradevolezza. Supponiamo inoltre che non ci siano altri effetti avversi, in quanto entrambi dimenticheranno rapidamente l'esperienza e non ne ricaveranno danni funzionali. Secondo *b)* è possibile che il dolore del cane sia moralmente meno importante del dolore dell'essere umano.

Consideriamo tre modi di giustificare *b)*: il primo è che alcuni doveri, a parità di interessi, possano essere diversi perché dipendenti dall'esistenza di *relazioni speciali*, come legami affettivi, di appartenenza alla stessa comunità politica o di responsabilità causale nella vulnerabilità dell'altro. Queste relazioni non seguono tuttavia in modo consistente la demarcazione di specie [Donaldson e Kymlicka 2011; Palmer 2010]. Soprattutto, benché

³⁰ Il principio, inteso qui in forma generale, diversamente da Singer, è compatibile con diverse teorie normative e non solo con l'utilitarismo. Di conseguenza considerare egualmente interessi eguali di individui diversi non implica aggregare questi interessi. Se A, B e C hanno lo stesso interesse alla vita, trattarli egualmente può significare attribuire loro lo stesso diritto inviolabile alla vita, tale che se A e B possono essere salvati solo uccidendo C, l'azione è impermissibile. Non solo: il principio è anche compatibile con l'attribuire diritti solo quando gli interessi che superano una certa soglia, posto che l'attribuzione sia fatta in modo coerente.

questa tesi sia plausibile, si è notato come essa riguardi in particolare i doveri positivi piuttosto che quelli negativi; sostenere il contrario avrebbe conseguenze inaccettabili circa il trattamento dovuto a esseri umani stranieri o sconosciuti. La premessa avanzata si limita, tuttavia, all'esistenza di un dovere negativo.

Il secondo modo consiste nel richiamarsi a un valore non esclusivo ma preferenziale della relazione di *comunanza di specie*. Sebbene non si voglia escludere che essa possa avere un qualsiasi valore, l'argomento considerato nella sezione precedente mostra che il suo peso non può che essere estremamente limitato.

Il terzo modo ammonta a sostenere che per determinare un obbligo morale contano anche altre caratteristiche intrinseche del soggetto *oltre e indipendentemente* dal loro effetto sugli interessi in questione. Non basta determinare la perdita di benessere che un'azione comporta per X – quanto X soffre –, bisogna anche considerare che tipo di individuo è X. Al possesso di diverse capacità corrisponde una gerarchia di status morale.

Shelly Kagan recentemente ha definito “unitarianism” la tesi che accetta il principio di eguale considerazione degli interessi e ha sostenuto al contrario una posizione gerarchica per cui “it matters *whose* interests we are talking about. My view is that people have a higher status than animals (and some animals have a higher status than others), and that the weight we should give to a given interest—the way we should count it in our moral deliberations—does indeed depend in part on the status of the individual whose interest it is. In short, the sort of hierarchy that I intend to defend is of a kind that unitarians unambiguously dismiss.” [Kagan 2019, 56-57].

Le principali ragioni per la posizione gerarchica derivano da preoccupazioni circa il valore dell'eguaglianza. Si può infatti sostenere che il principio di eguale considerazione degli interessi supporti un concetto di eguaglianza troppo debole per rendere adeguatamente ragione delle nostre idee nel caso di esseri umani adulti tipici, diversamente da ciò che Singer ritiene [Zuolo 2017, 2019]. Ad esempio, McMahan supporta nel caso delle sole persone un principio di “Equal wrongness of killing”, per cui l'erroneità dell'uccisione non varia in base a considerazioni di danno, ovvero in base a età, intelligenza, temperamento e si basa su un principio di rispetto [McMahan 2002, 235]. Inoltre, i principi egualitari sono spesso intesi come riguardanti una qualche forma di eguaglianza distributiva, un'eguale distribuzione di “qualcosa” [Carter 2011; 2013]. Queste forme di

eguaglianza dovrebbero dunque fondarsi su una “fundamental moral equality” più forte di quella espressa dal principio di eguale considerazione [McMahan 2002, 236].

Al tempo stesso, estendere questo grado di status morale egualitario a tutti gli esseri senzienti sembra problematico, sia perché implicherebbe una violazione eccessiva del principio di proporzionalità [Zuolo 2019], sia perché comporterebbe conseguenze implausibili nel calcolo distributivo [Kagan 2019]³¹. Analizzare queste differenti proposte ci porterebbe qui troppo lontano. Ai fini della nostra questione è sufficiente considerare che, anche se esistesse una discontinuità di status morale intrinseco non motivata dalla differenza di interessi, due considerazioni militano contro la possibilità che ciò possa ridurre significativamente il valore della sofferenza animale: innanzitutto, riconoscere salvaguardie morali maggiori, differenti o egualitarie alle persone non implica considerare meno rilevanti gli interessi delle non-persone, per la rilevanza dei quali, come si è visto, esistono ragioni indipendenti. In secondo luogo, l’argomento della sovrapposizione di specie o dei casi marginali milita contro l’accettabilità morale di una visione della differenza tra persone e non persone che diminuisca decisamente il valore di queste ultime.

Quanto detto finora permette dunque di considerare stabilita la premessa per cui esiste un dovere presuntivo di forza significativa a non causare sofferenza grave a un animale senziente.

³¹ L’argomento principale di Kagan contro l’unitarianismo consiste nel sostenere che la sua congiunzione con diversi principi distributivi, come egualitarismo, sufficientarianismo, propritarianismo, conduca a conclusioni implausibili. Se infatti tutti gli animali che possiedono status morale lo possedessero egualmente, e considerato che tipicamente molte specie hanno livelli di benessere molto inferiori a quello umano, ognuno di questi principi implicherebbe un impiego eccessivo di risorse a favore di tali animali. Questi principi dovrebbero quindi non applicarsi direttamente al livello di benessere di individui di specie diverse, ma, per esempio, a un rapporto tra quel livello e il massimale di benessere medio della specie. Questo applicazione mediata e relativa alla specie sembra a Kagan una ragione sufficiente per rigettare l’unitarianismo [Kagan 2019]. Su questo punto cfr. Vallentyne 2005.

1.6 Tre questioni inaggirabili relative agli interessi degli animali

L'obiettivo principale di questa ricerca è esplorare l'intreccio di tre questioni filosofiche fondamentali relative al modo di concepire gli interessi degli animali.

La prima questione riguarda la compatibilità tra lo stato di domesticazione e il benessere animale, in particolare in relazione all'attribuzione o meno di un interesse diretto all'autonomia agli animali non umani. La seconda questione riguarda l'interesse animale alla continuazione della propria vita e se la morte possa essere un danno per gli animali non umani. La terza questione concerne il problema se il causare l'esistenza di un animale dotato di una vita degna di essere vissuta possa essere considerato un beneficio e il ruolo che questa tesi svolge in alcuni famosi argomenti volti a giustificare varie forme di uso degli animali domesticati: l'argomento della dispensa (*Argument of the Larder*) e l'argomento di sostituibilità.

È importante notare che i tre temi che si vogliono affrontare sono al centro di campi d'indagine trasversali e in un certo modo fondamentali: il concetto e il valore dell'autonomia e della libertà, l'etica della morte, l'etica procreativa e delle generazioni future. Questi campi sono trasversali perché, trascendendo il confine dell'etica degli animali non umani, sono ugualmente rilevanti per una miriade di questioni normative, dall'aborto alla risposta ai cambiamenti climatici antropici. Possono essere in secondo luogo definiti fondamentali nella misura in cui, in ognuno di essi, un'ampia letteratura ha individuato opzioni di fondo e concetti che sono sovraordinati e possono essere argomentati in parte indipendentemente dalla scelta di una specifica teoria normativa. Si pensi ad esempio alla distinzione tra etiche *person-affecting* ed etiche impersonali [Parfit 1984; Pontara 1995] o alla distinzione tra approccio deprivazionista e psicologico all'etica della morte [McMahan 2002; Bradley 2009].

La prima tesi che si vuole sostenere è che il donare una risposta a questi temi è necessario per qualsiasi teoria normativa specifica che voglia stabilire la natura dei nostri doveri verso gli animali coinvolti nei processi di domesticazione e uso. La questione del male della morte è altresì fondamentale per l'etica di tutti gli animali non umani, domesticati, selvatici e liminari [Donaldson e Kymlicka 2011].

Consideriamo la distinzione classica tra etiche consequenzialiste, deontologiche e aretaiche [Larry e Moore 2020].

Il primo caso presenta la relazione più ovvia. In una prospettiva consequenzialista sull'etica animale, come quelle proposte da Singer, Hare o Višak [Hare 1996; Singer 2011; Višak, T. 2013], è determinante conoscere l'estensione degli interessi degli individui per poter calcolare le migliori conseguenze. Ad esempio, un utilitarista edonista deve stabilire se il piacere generato dal venire al mondo di vite piacevoli fornisca ragioni per generare quelle vite stesse. Oppure, in un utilitarismo della preferenza, se le preferenze che possono essere generate e soddisfatte dalla continuazione della vita di un individuo attuale debbano rientrare nel calcolo.

Una prospettiva deontologica potrebbe sembrare meno dipendente da questi fattori. Ma questa apparenza è illusoria. Una teoria dei diritti animali [Regan 2004; Nussbaum 2006] deve adottare una concezione di diritto fondata non sulle scelte autonome ma sulla rilevanza morale degli interessi e del benessere dell'individuo [Feinberg 1980a] e quindi non può eludere le questioni enunciate. In alcuni casi il rapporto tra interessi e diritti è diretto ed esplicito, come nelle cosiddette teorie dei diritti *interest-based* [Cochrane 2012; Garner 2011a]. In altri casi è mediato da altri concetti metafisici, come quello di valore inerente degli individui formulato da Tom Regan [Regan 2004]. Anche all'interno di questa seconda tipologia, tuttavia, la determinazione dei diritti e doveri specifici non può prescindere dalla questione del loro promuovere o inficiare interessi di base. Il rapporto tra *forza prudenziale dell'interesse* e *forza normativa dei doveri* può non essere lineare come nel consequenzialismo, se si intendono i diritti come vincoli più o meno inviolabili alla massimizzazione del benessere, ma il *numero* e la *natura* degli interessi fondamentali restano decisivi [Donaldson e Kymlicka, 15-49]: è una precisazione ricorrente nelle trattazioni sui diritti morali o giuridici degli animali che l'oggetto della discussione è l'estensione dei diritti fondamentali di cui gli altri animali possono beneficiare, d'abitudine quelli al benessere e alla vita, e non dei diritti alla libertà di espressione o di voto, irrilevanti per i loro interessi [Burgat 2018].

L'etica delle virtù presenta la relazione meno diretta. Rosalind Hursthouse ha applicato questo approccio a numerose questioni circa trattamento degli animali, dal consumo di carne alla sperimentazione animale, sulla base della pertinenza di virtù come la

benevolenza, compassione, temperanza e di vizi come la crudeltà, l'autoindulgenza e l'indifferenza [Hursthouse 1999; 2011; Rowlands 2009]. Hursthouse ha anche criticato l'appropriatezza di concetti etici generali come quello di status morale sulla base del loro essere riduttivi del pluralismo dei valori morali e della complessità dei contesti specifici di scelta [Hursthouse 2011, 124-125]. Tuttavia, la riflessione sulle questioni fondamentali individuate circa gli interessi animali sembra rilevante anche per questo tipo di approccio. Consideriamo una delle "v-rules" che devono guidare il comportamento, ad esempio "fa' ciò che è compassionevole". È chiaro che l'applicazione del concetto di compassione deve essere guidato da una corretta informazione e da buone ragioni [*Ibidem*, 130]: ad esempio, sarebbe inappropriato ritenere che la compassione richieda di non trattare rudemente un oggetto inanimato. Allo stesso modo, se dovessimo decidere se sottoporre un animale a un'operazione dolorosa per salvargli la vita, dovremmo considerare attentamente la questione se il perdere la vita sia un danno per l'animale e se quindi la scelta compassionevole sia in questo caso la cura o l'eutanasia.

Un secondo tipo di distinzione ha acquisito una certa rilevanza in etica animale negli ultimi quindici anni: quella tra teorie etiche universaliste, che determinano i doveri sulla base delle sole capacità e proprietà intrinseche dei soggetti morali e teorie relazionali, per cui almeno alcune obbligazioni dipendono dall'esistenza di relazioni moralmente significative tra agente e paziente o tra le comunità di cui sono membri³². Le relazioni in questione possono essere affettive [Adams e Donovan 2007; Midgley 1998; Callicott 1988], causali [Palmer 2010], cooperative [Coeckelbergh 2009, Valentini 2014, Zuolo 2020] o politiche [Donaldson e Kymlicka 2011]. Spesso questi approcci mirano a stabilire doveri speciali differenziati tra animali domestici e selvatici. Questi doveri speciali ammontano in genere a doveri positivi di assistenza e cura o riguardano l'inclusione nella sfera della giustizia distributiva. In questo caso, questi approcci sono supplementari rispetto a una tradizionale teoria basate sulle capacità che stabilisca almeno doveri negativi fondamentali universali.

³² Per una rassegna esaustiva della varietà di questi approcci, cfr. Palmer 2010, 48-62; Donaldson e Kymlicka 2011, 10-15; Zuolo 2020.

Anche nel caso si ritenga che l'attribuzione di status morale dipenda in toto da caratteristiche relazionali, come ad esempio nella teoria contrattualista-liberale di Kimberly Smith [Smith 2012] e diversamente da ciò che si è precedentemente sostenuto, il contenuto dei doveri non può prescindere dal prendere posizione sul modo in cui le variabili esaminate influenzano la comprensione degli interessi animali.

1.7 Un argomento minimale per l'etica degli animali domestici

A partire dalla risposta alle tre questioni e dalla premessa principale si può formulare un argomento minimale per il trattamento etico degli animali. Si è argomentato che:

P1. Esiste un dovere negativo a non causare sofferenza grave ad animali senzienti

Si sono addotte diverse ragioni per cui questo dovere, pur essendo presuntivo o *ceteris paribus*, sia di forza comparabile, se non equivalente, a quello a non causare sofferenza a un essere umano.

È anche emerso dagli argomenti a sostegno di questo dovere che:

P2. Il dovere a non causare sofferenza è motivato dagli interessi degli animali stessi a non soffrire.

E di conseguenza:

P3. Gli animali senzienti possiedono status morale.

Questi due ultimi punti sono importanti per il seguito dell'argomento, e possono essere derivati dalla verità di P1. Una prospettiva dei doveri indiretti, per cui i doveri verso gli animali sarebbero in realtà doveri verso altre entità dotate di status morale, non può fondare un obbligo come quello espresso nella proposizione P1, ovvero un obbligo, sebbene non definitivo, generale e categorico. Un dovere indiretto a non causare sofferenza non può che avere una forma condizionale "A ha un obbligo *ceteris paribus* a non causare sofferenza a B, se e solo se così facendo promuove C". Sembra sempre possibile concettualmente costruire un esperimento mentale in cui l'estensione di questo dovere condizionale, in termini di casi in cui si applica, è inferiore a quella del suo analogo

categorico. Questi casi sono controesempi a ogni teoria dei doveri indiretti, perché implicano la conseguenza che a volte torturare un animale senziente (se non è di proprietà di nessuno, se nessuno lo verrà a sapere, se non renderà più probabile che il carnefice faccia lo stesso su esseri umani, magari perché offre un'occasione di sfogo) non sollevi alcuna questione morale. Contro la plausibilità di questa conclusione valgono le argomentazioni precedentemente esaminate.

Il proseguo dell'argomento si appella alla coerenza nella considerazione morale tra i diversi interessi dell'animale. Poniamo di ritenere che qualcuno abbia status morale, e che un danno di entità X ai suoi interessi prudenziali offra una ragione di forza Y per adottare una linea di condotta C_1 volta ad evitare tale danno. Scopriamo in seguito che se non adottiamo una diversa linea di condotta C_2 ciò causerà un danno di eguale entità X ai suoi interessi. Se la seconda linea di condotta è dello stesso tipo della prima, ovvero non vi sono tra le due differenze di proprietà moralmente rilevanti, e se altre considerazioni speciali non intervengono, abbiamo una ragione analoga di forza Y anche per adottare la linea di condotta C_2 ³³.

Con la clausola della linea di condotta dello stesso tipo si intende ad esempio che non si dà il caso che C_1 sia un'azione e C_2 sia un'omissione. Tra le considerazioni speciali, invece, figurano casi di questo tipo: una delle due azioni è stata liberamente consentita dal paziente, o è oggetto di una promessa, o è la conseguenza di un insieme di norme che entrambi hanno concordato o accettato, o è meritata dal paziente in virtù di una sua colpa passata.

Nel caso degli animali l'applicazione è chiara. Supponiamo che l'esame della questione del male della morte porti a concludere che per un certo animale il danno dell'essere ucciso sia pari o superiore a quello di essere sottoposto a una grave sofferenza. Se il primo danno è sufficiente a motivare un dovere a non ferire, il secondo sembra sufficiente a giustificare un analogo dovere a non uccidere. Le condotte sono in questo caso moralmente simili: si tratta in entrambi di doveri negativi ad astenersi da un'azione che causerebbe direttamente un danno.

³³ Una simile linea argomentativa relativamente all'uccisione si trova in Harman 2011 e sarà esaminata nel dettaglio in seguito.

L'argomento è quantomeno sufficiente a spostare l'onere della prova su chi nega l'esistenza del secondo dovere: costui deve essere capace o di individuare una ulteriore differenza generale tra i due tipi di azioni, ferire e uccidere, che tuttavia si dovrebbe poi coerentemente misurare anche nel caso umano, o citare una circostanza speciale, o negare che la prima azione fosse motivata dagli interessi dell'individuo o negare che la seconda azione sia dannosa come e più della prima.

L'argomento proposto è minimale in due sensi. Innanzitutto, muove da premesse limitate e, non presupponendo l'adozione di una specifica teoria normativa, si presenta come metateorico. Di conseguenza, può essere rilevante e condividibile da un ampio ventaglio di posizioni, consequenzialiste e deontologiche, universaliste e relazionali, che accettino il presupposto del valore della sofferenza animale e le conclusioni elaborate nei capitoli seguenti³⁴.

In secondo luogo, l'argomento è sufficiente a stabilire delle conclusioni generali significative sui tipi di usi degli animali domestici moralmente accettabili ed escludere la validità di alcuni approcci teorici. Non si vuole però sostenere che i temi esaminati siano sufficienti da soli a ottenere il grado di precisione desiderabile in tutte le questioni riguardanti il trattamento degli animali. Diverse questioni, come quella della legittimità della sperimentazione animale per fini medici, dipendono da ulteriori assunti etici, per esempio dalla legittimità di *trade-off* di benessere tra diversi individui e di aggregare il benessere di più individui.

Infine, questa linea argomentativa presenta almeno una somiglianza con il concetto rawlsiano di *consenso per intersezione*, benché il piano della discussione sia qui solamente etico [Rawls 2005].

È possibile, infatti, sostenere la premessa della rilevanza morale diretta della sofferenza animale anche su basi diverse da quelle considerate in questo capitolo, a partire da diverse concezioni filosofiche, morali o religiose comprensive. In questo caso, è possibile

³⁴ Con ciò non si vuole sostenere la tesi dell'esistenza di un pluralismo normativo di principio né negare che una teoria normativa specifica possa risultare la sola corretta.

raggiungere anche diverse posizioni sulla forza relativa del dovere a non danneggiare nel caso umano e animale e sul grado di eguaglianza morale tra umani e non umani.

Tuttavia, se in queste concezioni rimangono parzialmente rilevanti considerazioni di coerenza dei principi morali e di equilibrio riflessivo tra principi e intuizioni morali, la restante parte dell'argomento può rimanere significativa e contribuire a costituire la base di un consenso sul tema del trattamento degli animali.

II. Esistenza degli animali domestici e interesse alla libertà.

L'oggetto di questo capitolo riguarda la legittimità morale del perpetuare l'esistenza degli animali domestici.

Il numero di animali domestici attualmente presenti sul globo supera i trenta miliardi³⁵. Una parte considerevole di questi animali, in particolare quelli utilizzati all'interno dei sistemi di agricoltura intensiva, conduce vite estremamente brevi e dominate dalla frustrazione, costretti in spazi ridotti e sovraffollati e incapaci di esercitare le loro capacità naturali [DuToit 2019]. Una valutazione equa dell'interesse al non soffrire di questi animali è sufficiente per richiedere l'abolizione o il radicale mutamento di molti di questi usi [Singer 2011].

Tuttavia, il problema che si vuole trattare qui è generale e di principio: se esistono ragioni morali indipendenti contro l'esistenza di animali domestici non legate a uno specifico trattamento ma valide in tutti i casi possibili.

Se così fosse, sembrerebbe inutile il tentativo di elaborare una teoria etica a grana più fine, capace di discernere tra trattamenti leciti e illeciti. Tutte le forme di convivenza con animali domestici sarebbero intrinsecamente problematiche. Un problema connesso è quello dell'uso degli animali domestici. Se questo fosse in sé illegittimo, solo forme di coesistenza che non contemplano tra i loro caratteri la ricerca cosciente di un vantaggio da parte dell'essere umano sarebbero permissibili.

Questa posizione è definita nella letteratura come abolizionismo o estinzionismo [Dunayer 2004; Francione 1995, 2007; Francione e Garner 2010; Donaldson e Kymlicka 2011, 2-13]. Secondo di essa gli obblighi morali nei confronti degli animali richiedono l'abolizione di tutte le forme di gestione o uso: dovremmo continuare a prenderci cura degli animali domestici esistenti nel migliore dei modi, tuttavia dovremmo anche non farne nascere altri. Ciò implica l'estinzione di almeno quelle specie che non possono

³⁵ Dati faostat, consultati al 15/12/2020: <http://www.fao.org/faostat/en/?#data/QA>.

tornare a uno stato ferale ed esistere in modo indipendente dalla cura degli esseri umani. Secondo l'abolizionismo, dunque, anche "the institution of keeping companion animals must be brought to an end, and systematic sterilization is the only ethically defensible means of achieving this." [Du Toit 2019].

Esamineremo tre tipi di argomenti che sono stati proposti a sostegno di questa conclusione radicale: in primo luogo, quelli che muovono dalla storia del processo di domesticazione. In seguito, quelli che considerano intrinsecamente condannabile la natura o la condizione di dipendenza degli animali domestici. Infine, le considerazioni relative allo stato sociale e legale degli animali all'interno della società umana e, in particolare, all'incompatibilità tra proprietà, uso e interesse alla libertà.

2.1 Le origini della domesticazione: violenza o cooperazione?

La domesticazione di animali e piante ha avuto prevalentemente inizio nella prima parte dell'Olocene in seguito alla rivoluzione agricola, a partire da circa 11.500 anni fa, e sembra essersi sviluppata in modo autonomo in un numero limitato di regioni: inizialmente nel Vicino Oriente, successivamente nella Cina centrale e le Ande [Fuller e Larson 2014]. Intorno all'8.000 a.C., in un'area compresa tra Cipro, Anatolia centrale, Palestina, le valli superiori del Tigri e dell'Eufrate e l'altopiano iranico, era già diffuso l'allevamento di ungulati come pecore, capre, bestiame e maiali [Vigne 2011, 175-176].

Costituisce un'eccezione la domesticazione del lupo, collocata tra i 30.000 e 15.000 anni orsono durante l'ultimo periodo glaciale [Vigne 2011, 181]. Il cane (*Canis familiaris*) è il primo animale domesticato di cui siamo a conoscenza ed era già diffuso in Eurasia per la fine del Pleistocene.

Tutte le differenti definizioni di domesticazione caratterizzano il fenomeno come una stretta relazione tra esseri umani e altre specie animali, nonché vegetali, che porta a una modificazione di queste ultime. Si dispongono tuttavia su un continuo tra due poli a seconda che sottolineino l'azione progettuale umana, che intenzionalmente controlla la vita, il movimento e la riproduzione animale per i propri fini, o l'aspetto mutualistico

della relazione, per cui entrambi i lati ottengono vantaggi in termini di *fitness* evolutiva [Zeder 2012, 62-64].

A lungo sono state predominanti visioni intenzionali delle origini della domesticazione animale come azione deliberata da parte degli esseri umani. Una delle ragioni a supporto di questo approccio è stata la presenza presso molti animali domestici di tratti fenotipici comuni nonostante i loro progenitori fossero evolutivamente irrelati: ampie variazioni nei colori del mantello, docilità, code corte e curve, alterazioni nella forma del teschio, orecchie flosce e una generale persistenza di caratteri morfologici e comportamentali tipici della fase giovanile negli esemplari adulti, un fenomeno noto come neotenziazione. Questa uniformità suggeriva un'unica azione selezionatrice umana che mirasse consistentemente a obiettivi simili [Ivi, p.116-117].

Le ricerche di Dmitry Belyaev dimostrarono tuttavia come l'insieme di caratteristiche che costituisce la cosiddetta sindrome della domesticazione può essere stato selezionato in modo relativamente semplice, senza una pressione selettiva su tutti i singoli tratti. Belyaev iniziò a Novosibirsk a partire dal 1959 un esperimento di domesticazione della volpe argentata che continua tuttora. In ogni generazione di volpi i ricercatori permettevano la riproduzione del 10% per cento degli individui più dotati di unico carattere, la ridotta aggressività nei confronti degli esseri umani o docilità. Apparve chiaro in pochi anni che, come conseguenza di questa selezione, si fissavano spontaneamente numerosi altri tratti associati alla sindrome da domesticazione: ridotta lunghezza del muso, caratteri neotenici, accorciamento della coda, estensione del periodo riproduttivo [Dugatkin 2018].

Questi risultati hanno permesso di immaginare più facilmente la domesticazione come un processo graduale che non richiede necessariamente fin dall'inizio un'azione cosciente da parte degli esseri umani [Fuller e Larson 2014, 116-117]. Si è arrivati dunque a un modello basato su una molteplicità di stadi di avvicinamento tra esseri umani e altri animali: dalla antropofilia e dal commensalismo tra specie, al parziale controllo di animali selvatici, alla cattività e infine alla riproduzione selettiva [Vigne 2011, 18]. All'inizio di questo processo vi è la reazione delle specie selvatiche alle nuove nicchie ecologiche che si creano negli ambienti antropizzati o influenzati dagli esseri umani [Ivi].

Questo modello è stato in seguito arricchito postulando una molteplicità di percorsi di domesticazione [Zeder 2012]. Zeder ne individua tre: commensalismo, relazione di predazione e azione diretta. Il primo riguarda animali che si avvicinano agli insediamenti umani attratti dagli scarti di cibo o per cacciare gli altri animali che gravitano intorno all'ambiente antropizzato, iniziando così un processo di autoselezione per la tolleranza alla presenza umana. Il vantaggio della relazione è qui inizialmente solo da parte animale e solo successivamente, con la creazione di rapporti più stretti, gli esseri umani iniziano a ricavarne benefici [*Ibidem*, p. 171-173]. Questa strada è probabilmente quella percorsa dal cane, dal gatto, dal pollame domestico e forse dai suini.

Il secondo percorso coinvolge invece specie cacciate dagli esseri umani. Iniziali strategie di gestione delle prede, probabilmente dovuto all'esigenza di sfruttare queste popolazioni in modo sostenibile, sarebbero progressivamente evolute nel controllo organico di greggi e mandrie, dove la risposta e il comportamento di questi animali lo permettesse. Questo percorso è stato quello seguito probabilmente dalla maggior parte del bestiame, ovini e caprini. L'ultimo percorso infine comprende un'azione progettuale fin dal principio ed è proprio di specie domestiche più tardi, come cavalli, asini e cammelli [*Ibidem*, p.174-179].

In conclusione, è importante notare che i primi animali si sono avviati sulla via della domesticazione seguendo un percorso non o non completamente intenzionale che solo in seguito ha visto l'emergere della riproduzione selettiva: “what is clear is that people could not begin intentionally domesticating animals until they had procured them through entirely unintentional means” [Fuller e Larson 2014, 128]. Questo elemento è stato probabilmente oscurato dal fatto che tutti gli animali domestici negli ultimi secoli hanno seguito un percorso diretto, completamente differente dai processi sviluppatisi all'inizio dell'Olocene. Secondo Du Toit, questo fatto da solo rende poco sensato chiedersi, almeno nel caso di animali che hanno seguito il percorso commensale come cani e gatti, se l'inizio della domesticazione sia stata un'azione ingiusta da parte degli esseri umani: “wolves would have become at least partly domesticated [...] liminal members of our communities even if humans had never (deliberately) inserted themselves into the wolf-dog breeding process.” [Du Toit 2018]. Ciò non implica però che l'introduzione della riproduzione selettiva successivamente sia stato in tutti i casi permessibile.

Diversi autori hanno considerato la natura del processo storico di domesticazione un elemento essenziale per stabilire se sia opportuno perpetuare l'esistenza di animali domestici. Nell'ambito dell'etica dei diritti animali la domesticazione è stata condannata da alcuni autori in quanto violazione volontaria di interessi fondamentali: "For anyone who takes animal rights seriously, the history of human domestication of animals is a story of ever-intensifying degrees of enslavement, abuse, exploitation, and murder" [Donaldson e Kymlicka 2011, 75]. Secondo alcuni questo giudizio negativo sulla storia della domesticazione implica la necessità di porre fine all'esistenza degli animali domestici: "it makes no sense to say that we have acted immorally in domesticating nonhuman animals but we are now committed to allowing them to continue to breed. We made a moral mistake by domesticating nonhumans in the first place; what sense does it make to perpetuate it?" [Francione 2007]. Una implicazione simile è stata formulata da alcuni esponenti dell'etica dell'ambiente come Baird Callicott sulla base del fatto che la domesticazione può essere concepita come una forma di estensione del dominio dell'essere umano sulla natura [Callicott 1980]. In seguito, Callicott ha modificato il suo giudizio negativo [Callicott 1988] ma, come sostengono Donaldson e Kymlicka [Donaldson e Kymlicka 2011, 78], in parte come conseguenza di una rivalutazione della natura storica della domesticazione come accordo di mutuo vantaggio.

Nello stesso spirito di rilevanza normativa della storia, ma ritenendo che la questione dell'origine della domesticazione, lungi dal condannare, giustifichi l'esistenza e l'uso contemporanei degli animali domestici, si colloca la proposta dallo scrittore statunitense Stephen Budiansky nel suo libro *The Covenant of the Wild. Why animals chose domestication*. Come il titolo dichiara, il libro mette in evidenza l'aspetto cooperativo delle prime relazioni tra esseri umani e antenati degli attuali animali domestici. La domesticazione sarebbe sorta gradualmente come risposta naturale alle pressioni evolutive, che avrebbe portato esseri umani e alcune popolazioni animali a entrare in una "alleanza di mutua dipendenza" [Budiansky 1999, 44]. Elementi scatenanti sarebbero stati i cambiamenti climatici delle fine del Pleistocene, che avrebbero favorito la selezione delle specie e degli individui maggiormente dotati di caratteri come adattabilità, socialità e disponibilità ad associarsi con altre specie [Ibidem, p.69-103].

Poiché gli animali, secondo Budiansky, hanno "scelto" la domesticazione e questa è nata come relazione simbiotica, la maggior parte degli usi tradizionali degli animali domestici

sarebbero di per sé giustificati, anche se esistono alcune obbligazioni morali nei loro confronti:

“One moral lesson that the natural historical view of domesticated animals can teach us is that just as sheep may "expect" to be killed in their symbiotic relationship with humans, they also, by virtue of their evolutionary "choice" thousands of years ago, "expect" to be better off than in the wild. That implies an obligation on our part to live up to our side of the bargain. However, one need not subscribe to the idea that animals have intrinsic rights to consistently oppose the infliction of needless cruelty, or to remember that we have a duty to animals who have cast their lot with ours and who by their evolutionary heritage are by nature dependent upon us.” [Budiansky 1999, 197].

Notiamo che queste obbligazioni sono piuttosto deboli, in quanto vietano solo la crudeltà inutile al raggiungimento dei fini impliciti nella relazione di domesticazione.

L’argomento di Budiansky è criticabile, anche assumendo la verità della sua ricostruzione storica, per una serie di ragioni. Innanzitutto, sia esso sia le posizioni contrarie all’esistenza degli animali domestici sopra citate sembrano riposare su una fallacia genetica.

Fanno infatti dipendere la valutazione etica di situazioni attuali e future dalla valutazione di eventi avvenuti in contesti del tutto differente e in un lontano passato. Anche posto che le origini della domesticazione abbiano comportato un vantaggio reciproco per le specie coinvolte, ciò non implica che questo carattere si preservi nelle generazioni successive con la variazione degli individui, del contesto e delle pratiche in questione.

In secondo luogo, sebbene Budiansky sembri ritenere che la domesticazione sia ancora oggi ampiamente vantaggiosa per tutte e due le parti, non è chiaro come giudicare questo vantaggio [Cochrane 2014, 159-162]. L’autore sottolinea da una parte il successo riproduttivo e l’estensione dell’areale delle specie: “from an evolutionary point of view, the answer is undeniable: A handful of minor species emerged from scraping together a marginal living at the end of the Ice Age to occupy a position of overwhelming dominance in the biosphere currently account for about 20 percent of the total biomass [...] The

global populations of sheep and cattle today each exceed one billion; their wild counterparts teeter on the brink of extinction.” [Budiansky 1999, 61].

Ciò è sicuramente vero, ma questo tipo di vantaggio evolutivo non è rilevante per la valutazione morale. Quest’ultima riguarda plausibilmente il valore prudenziale, ovvero il benessere dei singoli animali e gli interessi di un individuo animale possono essere spesso in opposizione al successo della sua specie.

Inoltre, un animale non ha un interesse specifico a far parte di una specie numerosa [Cochrane 2014, 160], tanto più che nemmeno agli esseri umani, pur capaci di conoscere e preoccuparsi della situazione globale della propria specie, si può attribuire plausibilmente un tale interesse. Non è raro, ad esempio, che il bene di un soggetto sia danneggiato piuttosto che promosso dall’esistenza di altri conspecifici che possono competere per le stesse risorse.

Inoltre, anche si ritenesse che esiste un valore impersonale delle specie, indipendente dal benessere degli individui, non sembra ragionevole che questo valore scali in proporzione alla numerosità degli individui. Poniamo che la conservazione di un animale come la tigre sia in sé un bene perché accresce la biodiversità e la complessità dell’ecosistema. Ciò significa che un mondo in cui non esistono tigri è più povero di un mondo in cui sono presenti, ma non che un mondo con un miliardo di tigri è cinque ordini di magnitudine migliore di un mondo in cui ne esistono mille. Attribuire valore intrinseco alla biodiversità significa preoccuparsi della varietà e della salute delle specie, non del numero assoluto degli individui (almeno al di sopra della soglia necessaria al mantenimento della biodiversità stessa).

Dal punto di vista del benessere individuale l’autore sottolinea i vantaggi che i singoli animali derivano dal ricevere cibo, riparo e protezione dagli altri predatori e come questi rendano la loro situazione migliore di quella di un’esistenza selvatica. Questa comparazione deve essere giudicata empiricamente caso per caso ed è probabilmente falsa per un numero consistente di animali che vivono una porzione minima della loro aspettativa di vita naturale in spazi minimi.

Più in generale, non è chiaro perché il confronto con l'esistenza selvatica debba essere rilevante per le attuali specie geneticamente selezionate per un'esistenza domesticata, che non sono mai vissute in un ambiente selvatico e non sono adattate ad esso [Ivi].

Un argomento più coerente è che questi individui non esisterebbero in assenza dell'uso che se ne fa, per cui il vantaggio che gli animali domesticati traggono dalla domesticazione deve essere giudicato comparando le loro vite al non esistere. La correttezza di questa tesi sarà discussa nel capitolo dedicato all'etica degli individui futuri.

In conclusione, il modo in cui concepiamo la storia della domesticazione non sembra poter fornire ragioni decisive né contro né a favore del perpetuare l'esistenza degli animali domesticati.

Riprendendo l'analisi di Donaldson e Kymlicka, diversi elementi logicamente indipendenti sono compresi nel concetto di domesticazione: i processi, involontari o volontari, attraverso cui i mutamenti genetici legati alla sindrome della domesticazione si sono realizzati, gli scopi umani dietro l'allevamento e la cura di animali domestici, il tipo di trattamento loro riservato e la natura del loro stato di dipendenza [Donaldson e Kymlicka 2011, 74-75]. Le combinazioni possibili tra questi elementi sono molte. Il fatto che i processi e il trattamento passati abbiano comportato spontaneità e reciprocità, come sostiene Budiansky, o violenza e danno, come sicuramente è avvenuto dall'inizio del confinamento e della riproduzione selettiva fino all'imporsi dell'allevamento industriale, non permette di giudicare tutte le forme possibili di continua esistenza degli animali domesticati.

Se il continuare a esistere di animali domesticati è in sé moralmente problematico, deve esserlo o per qualche caratteristica intrinseca alla loro natura o per qualche caratteristica insuperabile della loro presenza nella società umana.

2.2 Innaturalità e dipendenza

Alcuni filosofi nell'etica dell'ambiente hanno sostenuto che gli animali domestici andrebbero eliminati o meritano una considerazione morale inferiore in quanto prodotti

innaturali dell'azione umana [Cochrane 2014; Rolston 1991]. Per esempio, Callicott in un famoso articolo di confronto tra l'etica della terra di Aldo Leopold e l'etica animale ha espresso il parere (poi abbandonato) che:

“this distinction [tra animali selvatici e domestici] lies at the very center of the land ethic. Domestic animals are creations of man. They are living artifacts, but artifacts nevertheless, [...] is thus something profoundly incoherent (and insensitive as well) in the complaint of some animal liberationists that the "natural behavior" of chickens and bobby calves is cruelly frustrated on factory farms. It would make almost as much sense to speak of the natural behavior of tables and chairs.” [Callicott 1980]

Non sembra tuttavia sostenibile che il semplice fatto che la natura di questi animali sia stata influenzata dall'azione umana sia di per sé eticamente rilevante. In primo luogo, anche ammettendo la coerenza di una opposizione natura-cultura, non è chiaro quanto il processo di domesticazione possa essere considerato non naturale, piuttosto che una strategia evolutiva sviluppata da animali ed esseri umani in risposta a specifiche pressioni ambientali. In secondo luogo, l'identificazione di ciò che è naturale con ciò che è bene e ciò che è artificiale con ciò che è male genera una nota serie di implicazioni implausibili: ci sono elementi che esistono naturalmente nell'ambiente, come il poliovirus, e nell'essere umano, come un istinto alla competizione violenta, che hanno effetti negativi sugli individui, ed eradicarli o controllarli non sembra un male. Come sosteneva John Stuart Mill, “in sober truth, nearly all the things which men are hanged or imprisoned for doing to one another are nature's every-day performances.” [Mill 2009].

L'identificazione tra ciò che è naturale e ciò che è normativo, inoltre, sembra basarsi sul mito di un “equilibrio naturale” perfetto, benefico e immutabile degli ecosistemi che è stato decostruito dall'evoluzione dell'ecologia e delle scienze ambientali stesse. Secondo il biologo Daniel Botkin: “There has been a revolution in environmental sciences. [...]. Briefly stated, the Balance of Nature myth has three basic features: First, Nature, undisturbed by human influences, achieves a permanency of form and structure that persists indefinitely. Second, this permanent condition is the best condition for Nature: best for other creatures, best for the environment, and best for humans. Third, when disturbed from this perfect state, Nature is capable of returning to it. The idea of the

Balance of Nature is deeply rooted in our history, civilization [...] Unfortunately, the Balance of Nature myth is not true. During the past 30 years, this has been demonstrated as part of the revolution in environmental sciences.” [Botkin 1996, 21; Nussbaum 2007, 368].

Modificare l’ambiente in un certo grado sembra inoltre necessario alla vita umana [Cochrane 2014, 95]. Soprattutto, giudicare un individuo intrinsecamente indegno per caratteristiche che non hanno effetto né sul suo benessere né su quello di altri è una forma di perfezionismo estremo³⁶.

Una seconda critica individua come problematico lo stato di dipendenza degli animali domestici [DuToit 2019]:

“Domestic animals are dependent on us for when and whether they eat, whether they have water, where and when they relieve themselves, when they sleep, whether they get any exercise, etc. Unlike human children, who, except in unusual cases, will become independent and functioning members of human society, domestic animals are neither part of the nonhuman world nor fully part of our world. They remain forever in a netherworld of vulnerability, dependent on us for everything that is of relevance to them. We have bred them to be compliant and servile, or to have characteristics that are actually harmful to them but are pleasing to us. We may make them happy in one sense, but the relationship can never be “natural” or “normal.” They do not belong stuck in our world irrespective of how well we treat them” [Francione 2007, 2012].

Escluso il riferimento alla selezione di caratteristiche dannose per la salute dell’animale, che è un’osservazione corretta ma non necessariamente legata a ogni tipo di animale domesticato, la tesi sembra qui che la dipendenza sia o indegna di per sé o contraria al benessere animale.

³⁶ Se non addirittura, come ha osservato polemicamente Tom Regan, di “environmental fascism”. [Regan 2004, 362].

Tuttavia, è stato sostenuto che attribuire un disvalore intrinseco alla dipendenza non è appropriato, sia nel campo dell'etica animale, sia nell'etica della cura e negli studi sulla disabilità umana [Kittay 2011, Taylor 2011]. Dipendenza e indipendenza non sono concetti categorici: noi stessi siamo continuamente dipendenti, in vari gradi e modi, da altri nel corso della nostra vita: “humans, at all stages of life, are vulnerable and dependent beings. Our sense of independence and self-sufficiency rests on a fragile foundation.” [Donaldson e Kymlicka 2011, 82; Arneil 2009]. Condannare la dipendenza *tout court* significherebbe dunque considerare tutte le vite umane come diminuite in ragione del loro carattere sociale [Cochrane 2014, 164].

Si può sostenere che il problema della dipendenza animale sia tuttavia una questione di gradi e di reciprocità: la dipendenza degli animali domestici dagli esseri umani è totale, perché riguarda i loro bisogni fondamentali, e del tutto asimmetrica (come afferma Francione, essi dipendono da noi per il cibo, l'acqua e qualsiasi altra attività).

Questa descrizione delle relazioni interspecifiche è tuttavia eccessiva. Ad esempio, il rapporto tra animale da compagnia e padrone non è unilaterale: una delle ragioni principali per cui le persone si procurano animali da compagnia è perché ricavano piacere, compagnia, supporto emotivo e psicologico dalla relazione [DuToit 2019]. In secondo luogo, l'animale domestico non è un soggetto completamente passivo e privo di capacità di agire. Essendo adattato all'esistenza in un ambiente antropico, possiede una competenza nel gestire e interpretare le relazioni con i suoi simili e con gli esseri umani: nel caso di un cane che gratta la ciotola per ottenere cibo o che chiede di uscire, “if we don't view dependency as intrinsically undignified, we will see the dog as a capable individual who knows what he wants and how to communicate in order to get it—as someone who has the potential for agency, preferences, and choice.” [Donaldson e Kymlicka 2011, 83].

Anche in questo caso l'obiezione principale è però normativa e può essere così riassunta: “Dependency doesn't intrinsically involve a loss of dignity, but the way in which we respond to dependency certainly does” [Ivi]. Il problema principale della dipendenza, come lo stesso Francione indica, risiede nel suo implicare vulnerabilità. La vulnerabilità a sua volta comporta la possibilità di principio di ricevere un danno da una determinata fonte. Il disvalore della dipendenza non sembra quindi legato alla mancanza da parte di

un essere di un qualche grado di perfezione ma alle sue conseguenze, in termini di danno possibile per l'individuo, di minori opportunità di soddisfazione o di costi per terzi. Tutti e tre questi sensi strumentali della perdita sembrano i più rilevanti quando, ad esempio, consideriamo una sfortuna il fatto che una persona anziana sia costretta a letto dalla sua condizione medica e richieda cure continue. Ma queste conseguenze, essendo strumentali, sono contingenti e contestuali e dipendono dalla natura della specifica situazione di dipendenza.

L'esistenza di una vulnerabilità non implica necessariamente, né probabilmente, un danno attuale, se esistono delle protezioni atte a salvaguardare gli interessi dell'individuo e se l'individuo non manca per questo delle capacità per godere della sua vita. È evidente che sia animali da compagnia sia animali salvati da sistemi di sfruttamento intensivo e accolti nei cosiddetti rifugi animali (*animal sanctuaries*) sono in grado di condurre vite piacevoli [Donaldson e Kymlicka 2015]. Se ritenessimo la vulnerabilità radicale come di per sé contraria al benessere, d'altra parte, dovremmo vedere la nostra infanzia come un periodo di inevitabile sofferenza, una condizione da sopportare faticosamente sulla via dell'età adulta.

In ultimo, bisogna notare che molti animali selvatici sono essi stessi estremamente dipendenti, non solo per quanto concerne l'effetto dell'azione umana diretta e indiretta sui loro habitat, ma rispetto agli eventi meteorologici, alla disponibilità di cibo, ai predatori e ad altre catastrofi naturali. Non c'è ragione per considerare la vulnerabilità a cause intenzionali più pericolosa per il benessere dell'individuo della vulnerabilità a cause naturali. L'argomento sarebbe dunque applicabile anche ad essi.

2.3 Abolizionismo, status legale e uso

Alcuni individuano la situazione giuridica degli animali e il loro uso come intrinsecamente incompatibili con il rispetto della loro dignità, ricavandone la conclusione che ogni interazione interspecifica che comporti la loro permanenza all'interno della società umana sia impermissibile.

Il dibattito etico-normativo sulla riforma della legislazione concernente gli animali è stato abitualmente articolato sull'opposizione tra *abolizionismo* e *welfarismo* [Francione e Garner 2010; Schmidt 2018].

La distinzione è però ambigua. In un primo senso, riguarda un disaccordo strategico, tra riformismo e massimalismo, sui mezzi più efficaci e moralmente più accettabili per perseguire il cambiamento politico e sociale. I sostenitori della protezione animale ritengono che gli unici cambiamenti realisticamente possibili siano passi avanti gradualisti nella riduzione della sofferenza animale, che sarebbe immorale non perseguire miglioramenti attualmente possibili e che tramite di essi si può accrescere la consapevolezza pubblica e ridurre il consumo di prodotti animali. Gli oppositori sostengono che gli statuti anti-crudeltà sono inutili o controproducenti, rendendo più accettabile lo sfruttamento animale agli occhi della popolazione, e preferiscono campagne sull'abolizione totale di singoli usi (come l'allevamento degli animali da pelliccia) o di promozione del veganismo etico [Dunayer 2004, Francione 1995, Francione e Garner 2010]. Usando una distinzione introdotta da Rawls, quella tra teoria ideale e teoria non ideale³⁷ [Rawls 2005, 216], si può dire che la divergenza verte sulla teoria non ideale più appropriata per la promozione degli interessi animali nell'attuale contesto politico delle società occidentali, senza che ciò escluda un obiettivo ideale condiviso.

In un secondo senso, il disaccordo è di principio e riguarda quali obiettivi siano giusti. Dipende dunque dalla versione di teoria normativa adottata. Anche a questo secondo livello il termine *welfarismo* è usato in modo inconsistente: nella sua accezione più corretta designa la cosiddetta *welfare position*, l'ideologia abitualmente sottesa alle pratiche e dichiarazioni legislative sulla protezione del benessere animale, o "the moral orthodoxy, at least in the developed world"³⁸ [Garner 2011a, 76]. Questa posizione può

³⁷ La teoria ideale ha come scopo elaborare la concezione di una società perfettamente giusta, compatibile con i fatti generali relativi alle leggi naturali e al comportamento umano, "under the fixed constraints of human life" [Rawls 2005, 216]. La teoria non ideale offre una guida per l'azione in condizioni materialmente o moralmente imperfette basata su tre principi: fattibilità politica, permissibilità morale ed efficacia relativamente all'avvicinamento alla teoria ideale. Il dibattito sulla teoria non ideale non è dunque interamente riducibile all'efficacia empirica o al pragmatismo politico [Simmons 2010, Garner 2011a].

³⁸ Troviamo questo uso oltre che nel dibattito tra Garner e Francione, anche in Donaldson e Kymlicka: "By 'welfarist', we mean a view that accepts that animal welfare matters, morally speaking, but which subordinates animal welfare to the interests of human beings. [...] In this sense, welfarism could also be described as the principle of the 'humane use' of animals by humans." [Donaldson e Kymlicka 2011, 2].

essere riassunta nel motto “protezione dalla sofferenza non necessaria” o “uso compassionevole (*humane*)”. In essa si assume che tutti gli interessi umani siano generalmente più importanti di tutti gli interessi animali [*Ivi*]; è moralmente vietato solo l’infliggere sofferenza non indispensabile a realizzare i fini umani rilevanti. I modi istituzionalizzati di sfruttamento economico degli animali, per quanto dannosi, sono dunque generalmente permissibili e non messi radicalmente in questione³⁹.

A volte, soprattutto dai proponenti delle teorie dei diritti animali, il termine è usato anche per definire la posizione utilitarista di Peter Singer. Ma identificare posizione del benessere animale e utilitarismo è incorretto. La posizione di Singer si basa sul principio di eguale considerazione degli interessi e pone la barra morale per l’uso legittimo molto più in alto dei migliori standard attuali. Il carattere aggregativo dell’utilitarismo riguarda sia umani che non umani, benché Singer, come analizzeremo nei prossimi capitoli, abbia una visione debole dell’interesse degli individui non autonomi alla vita⁴⁰ [Singer 2011].

Dato che “welfarismo” è dunque un termine polisemico, e che ciò è dovuto in particolare all’essere usato come punto di riferimento polemico, è utile ai fini di questa discussione concentrarsi sulla posizione in opposizione alla quale è costruito: l’abolizionismo, nella sua accezione ideale.

³⁹ La *welfare position*, così espressa, è uno strumento interpretativo, o una ricostruzione filosofica, che mette in rilievo alcuni elementi comuni a norme e opinioni differenti, in cambiamento e tra loro contraddittorie [Garner 2011]. La vaghezza principale risiede nella definizione di quali fini umani rendano la sofferenza animale *necessaria* e *non necessaria*. Nella morale comune (oltre che nella legislazione) la definizione dei termini è in lento ma costante mutamento: ad esempio l’uso degli animali per la sperimentazione di cosmetici è oggi in Europa considerato inaccettabile, e l’uso per la fabbricazione di pellicce è visto con diffusa disapprovazione [Regolamento (CE) n. 1223/2009 relativo ai prodotti cosmetici].

Può essere qui utile mobilitare la distinzione proposta da James Rachels [Rachels 1990, 181-194] tra *Mild speciesism* e *Radical speciesism*. La *welfare position* è chiaramente specista, nell’accezione di Peter Singer, in quanto non considera egualmente interessi di peso eguale. Ma c’è una distinzione tra specismo radicale, per cui “Even the relatively trivial interests of humans take priority over the vital interests of non-humans” [*Ivi*] e specismo moderato, per cui, se la scelta è tra un interesse umano triviale e un interesse non umano sostanziale, si può dare la precedenza all’animale. I vari tipi di *welfare position* si collocano su questo continuum. Anche la versione radicalmente specista della teoria non è tuttavia identica a una teoria dei doveri indiretti, perché mantiene dei doveri residuali rivolti verso gli animali.

Una posizione filosofica assimilabile allo specismo moderato può essere quella di Robert Nozick, che notoriamente ha sostenuto “utilitarianism for animals, Kantianism for people”: [Nozick 1999, 39].

Un’ultima distinzione da tenere presente nell’uso del termine è tra *animal welfare* come teoria normativa e la scienza del benessere animale.

⁴⁰ Ciò include la maggior parte degli animali non umani, ma Singer non è restio ad accettare le conseguenze coerenti della sua posizione nei casi marginali umani [Singer 2011].

Questa è una versione di teoria dei diritti animali egualitaria per cui tutte le forme di controllo e uso degli animali da parte degli esseri umani dovrebbero cessare. Gli obiettivi critici dell'abolizionismo sono in particolare la classificazione giuridica degli animali come beni e non come persone e il loro stato di proprietà. È importante notare però che la conclusione che si trae da questa critica è che *tutti* gli stati giuridici possibili in cui permane un controllo umano e una partecipazione animale alla società umana implicano una violazione inaccettabile di un principio deontologico di rispetto.

L'abolizionismo è costruito come uno sviluppo della prima e più famosa teoria completa dei diritti animali, quella formulata da Tom Regan all'inizio degli anni '80 [Regan 2004]. Secondo Regan gli animali che sono soggetti di una vita, ovvero che hanno caratteristiche come desideri, credenze e un senso di sé, sono portatori di un valore inerente, che si applica loro in modo indipendente dall'apprezzamento altrui. Ciò perché possiedono “a welfare, their being the experiencing subject of a life that fares well or ill for them, logically independently of their utility for us” [Regan 2004, 244]. Questo tipo di valore fonda il possesso di diritti ed è tale da escludere che i portatori possano essere usati unicamente come mezzi per promuovere l'utilità di altri.

La teoria di Regan è di tipo kantiano [Cochrane 2012, 10], sebbene a differenza di Kant il criterio dell'avere dignità morale non sia l'essere agenti morali autonomi ma l'essere soggetti di una vita. L'unico diritto fondamentale degli esseri dotati di valore inerente è quello ad essere trattati con rispetto, da cui viene dedotto quello a non essere danneggiati. Il requisito del rispetto implica che la riduzione degli animali a meri mezzi sia di per sé illecito [Regan 2004, 331]⁴¹.

⁴¹ È evidente però che Regan non ritenga ogni tipo di uso impermissibile. Per esempio, riguardo alla ricerca scientifica sugli animali, afferma: “the rights view is not against research on animals, if this research does not *harm these animals or put them at risk of harm*. It is apt to remark, however, that this objective will not be accomplished merely by ensuring that test animals are anaesthetized, or given postoperative drugs to ease their suffering, or kept in clean cages with ample food and water, and so forth. For it is not only the pain and suffering that matters—though they certainly matter—but it is the harm done to the animals, including the *diminished welfare opportunities* they endure as a result of the deprivations caused by the surgery, and their untimely death. It is unclear whether a benign use of animals in research is possible or, if possible, whether scientists could be persuaded to practice it.” [Regan 2004, 392-393, corsivo nostro]. Dal passo citato, appare evidente che ciò che rende l'uso impermissibile è il danno (o il rischio di danno) agli interessi animali, tramite inflizione di sofferenza diretta o privazione di benefici e morte. Una forma di uso non malefico, se fosse empiricamente possibile, non sarebbe vietata.

Gary Francione sostiene una teoria dei diritti analoga a quella di Regan, ma la supera su tre aspetti fondamentali: pone il solo essere senzienti come base del possesso di un eguale status morale, rigetta l'idea che in alcuni casi la vita umana possa valere più della vita di altri animali⁴², ritiene impermissibile qualsiasi forma di uso ed esistenza degli animali domestici nella società umana.

Riguardo a questo punto, Francione ritiene che il diritto principale che dobbiamo riconoscere agli animali sia quello di non essere trattati come proprietà degli esseri umani. Questo diritto a sua volta implica, oltre al dovere di cessare qualsiasi uso degli animali domestici, compreso quello come animali da compagnia, lo smettere di portarne altri in esistenza [Francione 2000, Francione e Garner 2010, 1]. La stessa posizione è condivisa da Dunayer:

Animal rights advocates [...] don't seek to protect nonhumans within human society. They seek to protect nonhumans from human society. The goal is an end to nonhumans' 'domestication' and other forced 'participation' in human society [Dunayer 2004, 119].

Le ragioni portate a sostegno di questa tesi sono tre: a) che l'uso viola il principio del rispetto, trattando l'animale come mezzo e non come fine, b) che lo stato di proprietà è di per sé incompatibile con la protezione degli interessi animali alla non sofferenza e alla vita: "as long as animals are property, they can never be members of the moral community", c) che come l'essere umano ha un interesse a essere libero che fonda un diritto a non essere considerato proprietà, così l'interesse animale alla libertà richiede un

Riguardo agli animali selvatici, Regan sostenga la politica migliore sia quella della non interferenza (ma notiamo che questo non è un obbligo quanto una raccomandazione) "With regard to wild animals, the general policy recommended by the rights view is: let them be!". Questa è però primariamente basata nel rischio insito nell'intervento e nel fatto che non abbiamo in generale doveri positivi di assistenza verso altri animali [Regan 2004, 361] [Palmer 2011]. Inoltre, Regan considera legittima l'esistenza di animali da compagnia, verso cui è doveroso agire in modo paternalistico: "Companion animals are in some ways (not in every way, of course) like permanent children. For them a day never comes when they pack their bags and move out in pursuit of an independent life. In the nature of the case, therefore, we are called upon to act paternalistically towards them. In fact, this is a central part of the contract we enter into with them when we invite them into our lives" [Regan 2011].

⁴² Come si vedrà nei prossimi capitoli, Regan ammette che in condizioni di conflitto radicale tra diritti, come nello scenario di una ipotetica "scialuppa di salvataggio" che ospita quattro esseri umani e un cane e in cui bisogna scegliere di sacrificare uno dei naufraghi, il diritto alla vita umano prevalga, in ragione della maggior quantità di opportunità che un essere umano perde in seguito alla morte [Regan 2004, 423].

eguale diritto. La situazione dell'animale domestico è quindi identica a quella dello schiavo: “if animals matter morally, then we must apply the principle of equal consideration [...] and ask whether there is a good reason not to accord the right not to be treated as property to nonhuman as well” [*Ibidem*, 22].

Consideriamo la questione dell'uso. Anche accettando un principio del rispetto di ispirazione kantiana, non sembra che questo sia incompatibile con qualsiasi forma di uso. Christine M. Korsgaard nota che l'imperativo kantiano proibisce di trattare un'altra persona come un *mero* mezzo, ma non usare un'altra persona come un mezzo in qualsiasi forma [Korsgaard 2011, 109]. D'altra parte, usiamo altri esseri umani come mezzi continuamente “in the sense that we avail ourselves of one another's services, all the time [...] We serve each other's interests, consenting to do so, from motives of profit, love, friendship, or a general spirit of cooperation” [*Ivi*]. Nel caso umano, tuttavia, riteniamo che l'uso permessibile degli altri implichi l'ottenere un consenso libero e informato da parte loro, mentre gli altri animali sono incapaci di fornire questo tipo di consenso nella maggior parte dei rapporti in cui sono coinvolti. Ciò però non significa che dovremmo evitare ogni tipo di relazione: possiamo ricostruire un consenso ipotetico, immaginando a cosa l'animale consentirebbe se potesse comprendere la situazione e quali trattamenti riterrebbe benefici e in accordo con i propri interessi⁴³:

“We may interact with the other animals as long as we do so in ways to which we think it is plausible to think they would consent if they could—that is, in ways that are mutually beneficial and fair, and allow them to live something reasonably like their own sort of life. If we provide them with proper living conditions, I believe, their use as companion animals, aides to the handicapped and to the police, search-and-rescue workers, guards, and perhaps even as providers of wool, dairy products, or eggs, might possibly be made consistent with this standard.” [*Ibidem*, 110].

Che l'uso degli animali non implichi ridurli a meri mezzi è sostenuto anche da Sue Donaldson e Will Kymlicka in *Zoopolis*, benché essi sostengano una teoria dei diritti

animali forte e di tipo egualitario [Donaldson e Kymlicka 2011, 10]⁴⁴. In aggiunta a quanto già rilevato sull'aspetto di strumentalità presente nelle relazioni economiche, sociali e affettive umane, gli autori notano che ciò riguarda anche la generazione e l'introduzione di nuovi individui all'interno della comunità [Donaldson e Kymlicka 2011, 90]. Per esempio, molti esseri umani concepiscono figli anche per soddisfare i propri desideri: di essere genitore, di compagnia, di continuare un'eredità di famiglia. Nel caso delle politiche di immigrazione, spesso uno Stato seleziona i criteri di accesso sulla base del possesso delle qualifiche formative e lavorative corrispondenti alle esigenze della società. Ciò che garantisce che l'uso sia moralmente corretto è il fatto che esistano salvaguardie che garantiscano che il trattamento di questi individui sia mutualmente benefico ed equo.

La soluzione individuata da Donaldson e Kymlicka, rispetto a quella di Korsgaard, individua il contesto e la soglia per valutare il rispetto degli interessi animali non nella dimensione individuale ma in quella sociale e politica: le condizioni dell'uso devono corrispondere a una giusta distribuzione dei diritti e dei doveri all'interno di una società, articolata attorno al riconoscimento ad ogni individuo dello stato di membro e della cittadinanza (*membership* e *citizenship*)⁴⁵.

L'uso legittimo è quindi quello che rientra all'interno del "mutual give and take of social life amongst members" [*Ibidem*, 91]. Ciò da una parte introduce ulteriori condizioni di giustizia distributiva e rappresentazione politica degli interessi dei membri non umani di

⁴⁴ Altri approcci che consentono l'uso posto che gli interessi animali siano protetti sono Singer 2013; DeGrazia 1996; 2002, Zamir 2007, Nussbaum 2006. Ogni approccio si differenzia, oltre che per la teoria degli interessi animali proposta, per la soglia rispetto a cui il vantaggio per l'animale debba essere misurato.

⁴⁵ Donaldson e Kymlicka propongono altri argomenti piuttosto forti contro la posizione abolizionista, che citiamo brevemente in quanto non riguardano direttamente l'incompatibilità tra interesse animale e stato di domesticazione: 1) l'assumere che si possano troncane tutte le relazioni e occasioni di conflitto tra umani e animali, separando definitivamente i due mondi, ignora i "brute ecological facts about the inevitability of human-animal interaction".

. 2) l'ignorare l'ulteriore violenza della sterilizzazione forzata di tutti gli animali domestici 3) non considerare la possibilità che, con la domesticazione degli animali, le società umane hanno acquisito doveri di cura e di giustizia riparativa nei confronti degli individui resi dipendenti. Questi doveri sono meglio espletati trasformando le relazioni di sfruttamento in relazioni di giustizia in senso alla comunità di arrivo che annullando ogni relazione, come nel caso della popolazione afroamericana negli Stati Uniti.

una “società mista”, dall’altra giustifica la contribuzione degli animali domesticati allo “schema cooperativo della società”⁴⁶.

Esamineremo sotto alcune ragioni fondate sull’ideale di libertà che contribuiscono a giustificare come il consenso non svolga la stessa funzione nel caso animale e umano.

Consideriamo qui un ultimo argomento: se l’assenza di consenso attuale fosse un ostacolo insuperabile, un comportamento all’apparenza legittimo come sottoporre un animale a un intervento medico salvavita per evitargli una morte dolorosa sarebbe moralmente errato. Poiché l’animale non può comprendere i rischi e benefici di una situazione di questo tipo, e può manifestare paura e tentare di fuggire, il rispetto per l’animale ci imporrebbe di lasciarlo morire e soffrire. Ma ciò sembra un modo assurdo di concepire il rispetto.

Se l’assenza di consenso non è un ostacolo insuperabile quando un’azione promuova gli interessi dell’animale, non sembra nemmeno essere un ostacolo insuperabile all’uso, quando questo promuova complessivamente gli stessi interessi.

Si potrebbe rispondere a questo esempio sostenendo che, anche se quello di non interferire con un animale non è un principio deontologico inviolabile, implica comunque un torto, superabile solo in casi estremi. Se tuttavia modifichiamo gradualmente l’esempio abbassando progressivamente l’entità del beneficio conferito all’animale (o del male evitato), credo sia plausibile che la legittimità dell’azione non venga meno. Nel caso il bene o il male, per quanto modesti, siano certi, non sembra ci siano ragioni per astenersi dall’interferire. Se questa linea di ragionamento è corretta, ci si può chiedere se il divieto di interferenza svolga una *qualsiasi* funzione normativa indipendente.

Consideriamo ora la questione della proprietà. Al centro della discussione sullo status giuridico dell’animale è la loro collocazione all’interno della biforcazione legale, di origine romana ed ereditata dai moderni sistemi legali, che divide gli enti del mondo tra cose e persone [Korsgaard 2013, 629]. Solo le persone sono destinatarie di diritti e doveri, mentre i beni sono oggetto della loro appropriazione e uso.

⁴⁶ L’idea di società come schema cooperativo è sviluppata in Rawls [Rawls 1999, 31]. Alcuni precedenti tentativi di far leva su questo concetto per l’inclusione degli animali in una teoria della giustizia si possono trovare in: VanDeVeer 1979, Coeckelbergh 2009 e Valentini 2014.

La reificazione degli animali esprime a livello concettuale-simbolico una negazione del loro essere dotati di sensibilità e di status morale indipendente [Burgat 2018]. Secondo diversi autori è inoltre incoerente con la *ratio* delle leggi volte ad assicurare la loro protezione, che risiede nel considerare l'interesse stesso dell'animale come un bene giuridico rilevante, e ne indebolisce o vanifica l'efficacia [Francione 1995; Le Bot 2011; Wise 2005]. Sembra dunque compatibile solamente con l'approccio specista della *welfare position*, in cui il bilanciamento tra interessi umani e animali è ridotto al principio della "convergenza d'interessi", per cui "we recognize the interests of animals only if and insofar as it is consistent with our *prior claim* to use them in a particular way" [Kymlicka 2017, 126, corsivo nostro].

Alcuni autori "oggettivisti" ritengono tuttavia che sia possibile offrire una adeguata protezione dell'animale tramite la legislazione ordinaria e l'imposizione di doveri da parte dello Stato, senza riconoscere una personalità giuridica agli animali [Desmoulin-Canselier 2009].

Sul piano filosofico una posizione vicina è stata difesa sulla base di una concezione flessibile del concetto di proprietà [Cochrane 2009b; Francione e Garner 2010]. La proprietà non sarebbe da intendersi come un diritto al controllo assoluto del padrone sul bene, ma come un concetto sfaccettato, facente riferimento a molteplici qualità o relazioni, nessuno delle quali è necessariamente presente [Honoré 2013]. Sarebbe dunque possibile uno specifico tipo di proprietà in cui vengano a cadere tutte le qualità contrarie agli interessi e i diritti animali alla vita e al benessere senza che vengano meno relazioni di possesso e uso non dannoso [Cochrane 2009b]. David Favre ha proposto ad esempio un mutamento dello status degli animali domestici da quello di "proprietà personale" a quello di "proprietà vivente" (*living property*), dotata di una certa capacità giuridica⁴⁷ [Favre 2010, 2017].

Altri autori propongono un più deciso riconoscimento della soggettività animale, o attraverso l'assimilazione diretta di alcuni animali nella categoria delle persone fisiche

⁴⁷ In particolare, gli esseri che sono proprietà vivente possiederebbero i seguenti diritti: "1. Not to be held for or put to legally prohibited uses 2. Not to be unnecessarily harmed 3. To be given adequate support for physical and mental well-being 4. To have adequate living space 5. To be properly owned". [Favre 2017, 75]

[Singer e Cavalieri 1994, Wise 2005] o attraverso la creazione di una nuova categoria di personalità giuridica *ad hoc*.

Una proposta rilevante in quest'ultimo gruppo è quella dal giurista Jean-Pierre Marguénaud, che riprendendo le idee formulate all'inizio del XX secolo dal civilista René Demogue propone una "personalità tecnica" per gli animali, intermedia tra i beni e le persone fisiche [Marguenaud 2015; Burgat, Leroy e Marguenaud 2016]. L'idea è sviluppata da Lucille Boisseau-Sowinski, che nel suo libro *La désappropriation de l'animal* propone un duplice status per gli animali domestici: quello di *soggetto passivo di diritto* per gli animali da rendita e una forma di personalità giuridica per gli animali da compagnia⁴⁸, comprendenti entrambi un diritto al benessere e alla vita [Boisseau-Sowinski 2013]. Sowinski ritiene che la sottrazione degli animali alla categoria della proprietà sia necessaria. Da una parte, infatti, le leggi di protezione agiscono semplicemente come limitazioni secondarie del diritto di proprietà, il che impedisce che l'interesse dell'animale sia considerato rilevante in modo indipendente, favorisce un'interpretazione giuridica letterale e restrittiva delle leggi stesse e non difende in modo sufficiente né il vincolo affettivo tra animale da compagnia e padrone né gli animali selvaggi privi di un proprietario [*Ibidem*, 121-160]. Dall'altra, il moltiplicarsi delle limitazioni crea un'incoerenza giuridica che mette in pericolo i capisaldi del diritto di proprietà stesso [*Ibidem*, 36].

Tuttavia, l'eliminazione del diritto di proprietà non implica l'accettazione della tesi abolizionista: "L'abolition du droit de propriété sur l'animal n'impose pas d'abolir toute utilisation de l'animal. Une utilisation des bêtes dans un cadre juridique adapté aux caractéristiques d'être vivant et sensible de l'animal pourrait être envisagée" [*Ibidem*, 281]. Nel caso degli animali soggetti passivi di diritto, è prevista l'esistenza di un titolare dotato di un *droit d'absumération* sull'animale, che comprende il diritto di godimento dei frutti dell'uso dell'animale e un limitato potere di trasferimento⁴⁹. Nel caso degli animali

⁴⁸ Questo comporta, diversamente dal primo, alcuni diritti patrimoniali che rientrano negli interessi dei soli agli animali da compagnia in funzione della particolarità della loro relazione con gli esseri umani.

⁴⁹ Tuttavia, questo diritto si distingue dal diritto di proprietà per la centralità degli interessi dell'animale: "Alors que le droit de propriété est un droit réel faisant primer la liberté du propriétaire sur toute autre considération, le droit d'absumération serait un droit sui generis intégrant l'intérêt de l'animal au cœur de ses préoccupations." [*Ibidem*, 302].

da compagnia invece è presente un *droit d'adveillance*, che conferisce controllo sull'animale nell'ottica della protezione del suo interesse.

Quali modelli all'interno di questo spettro possano proteggere in modo maggiormente adeguato gli interessi animali è una questione giuridica ed empirica. Ciò che qui è importante è che l'argomento abolizionista, per essere corretto, richiede la verità di una serie di implicazioni che non sono empiricamente giustificate e su cui c'è ampio disaccordo: anche se ci sono ragioni per ritenere che il riconoscimento di una forma di soggettività giuridica agli animali sia necessaria per una difesa efficace e giuridicamente coerente dei loro interessi, non è impossibile che ciò sia compatibile con una categoria modificata di proprietà. E anche se lo fosse, non sembra che attribuire personalità giuridica agli animali debba necessariamente implicare l'esclusione di ogni relazione di uso o di controllo da parte umana. Tantomeno ciò pare condurre alla fuoriuscita dalla società umana e all'estinzione di tutte le specie domesticate⁵⁰.

L'ultimo argomento abolizionista che esamineremo sostiene che gli animali abbiano un interesse alla libertà che è concettualmente incompatibile sia con l'essere proprietà sia con gli altri status legali alternativi citati. Tutte queste forme, anche le più benigne, mantengono una forma di controllo umana sull'animale. Il principio di eguale trattamento ci imporrebbe dunque di reagire in modo analogo al caso della schiavitù umana: non cercando forme più benevole di trattamento ma abolendo del tutto le condizioni di controllo e dominazione. Analizzeremo di seguito se ci siano differenze rilevanti tra l'interesse animale e umano tipico alla libertà.

⁵⁰ Ciò che si conosce con esattezza sono i limiti dei sistemi attuali. Tuttavia, la varietà delle proposte di riforma dello status giuridico degli animali, unita al fatto che non ci sono ancora state esperienze organiche sulla loro messa in pratica, rende difficile ritenere giustificate affermazioni generali di questo tipo: "as a practical matter, there is simply no way to have an institution of "pet" ownership that is consistent with a sound theory of animal rights. "Pets" are property and, as such, their valuation will ultimately be a matter of what their "owners" decide." [Francione 2012].

2.4 Animali e interesse intrinseco alla libertà

Alasdair Cochrane ha proposto un tipo di teoria dei diritti animali esplicitamente non abolizionista nel suo libro *Animal Rights without Liberation* [Cochrane 2009a, 2011]. La teoria di Cochrane fonda i diritti sul possesso di interessi fondamentali, seguendo una formulazione del concetto di diritto sostenuta da Joel Feinberg e Joseph Raz⁵¹ [Feinberg 1980a, Raz 1986].

In questa prospettiva i diritti non sono “metaphysically mysterious entities with dubious foundations” ma vengono derivati dal benessere e dagli interessi degli individui. Sono quindi principi morali di secondo ordine, che nascono dall’esigenza di proteggere in modo adeguato gli aspetti più importanti della vita di un individuo. [Cochrane 2012, 7]⁵².

La questione di quali diritti possano essere attribuiti a un individuo dipende da quella su quali siano i suoi interessi fondamentali. Il concetto di interesse qui utilizzato è quello proposto da Joel Feinberg, per cui si ha interesse a ciò che può influenzare il proprio benessere indipendentemente dall’aver consapevolezza o una preferenza attuale per esso:

“A person has an interest in Y when he has a stake in Y, that is, when he stands to gain or lose depending on the condition or outcome of Y” [Feinberg 1980b].

⁵¹ La nota definizione di diritto proposta da Raz lega il concetto al fatto che il benessere di un individuo sia dotato di valore morale o legale: “‘X has a right’ if and only if X can have rights, and, other things being equal, an aspect of X’s well-being (his interest) is a sufficient reason for holding some other person(s) to be under a duty.” e un individuo è capace di avere diritti se e solo se “either his well-being is of ultimate value or he is an ‘artificial person’”. Gli unici individui reali capaci di possedere diritti sono dunque quelli che hanno un benessere dotato di valore ultimo [Raz 1986, 166].

Joel Feinberg ha sostenuto in modo analogo nel suo articolo “The Rights of Animals and Unborn Generations” che il prerequisito per avere diritti sia il possedere degli interessi moralmente o legalmente rilevanti e non la capacità di rivendicare o rinunciare autonomamente al diritto in questione [Feinberg 1980a].

⁵² Nella teoria di Cochrane il rapporto tra interessi e diritti non è immediato: non tutti gli interessi generano diritti. Per generare un diritto, un interesse in qualcosa deve essere sufficientemente importante per giustificare l’attribuire a un altro un dovere a non interferire o a provvedere quella cosa.

Ciò dipende da diversi elementi: non solo la forza dell’interesse stesso ma anche la presenza di interessi contrastanti e il peso degli oneri imposti all’individuo sottoposto all’obbligo. La determinazione dei diritti specifici a partire dagli interessi è dunque, secondo Cochrane, essenzialmente contestuale [Cochrane 2012, 41-43].

Nella teoria di Cochrane gli animali non umani senzienti hanno normalmente un diritto a non soffrire e un diritto alla vita, attribuiti sulla base del possesso di forti interessi al proprio benessere attuale e futuro.

La maggior parte degli animali senzienti, tranne forse alcune specie di grandi scimmie e di cetacei, non ha tuttavia un interesse intrinseco alla libertà. Ciò è dovuto al fatto che questi animali non possiedono né autonomia personale, cioè la capacità di operare scelte riflessive circa i propri obiettivi di vita, né autonomia pratica, ovvero la capacità di essere agenti morali.

Cochrane definisce le due capacità in questo modo: “moral agency is the ability to reason and act on moral principles, while autonomy is the ability to frame, revise, and pursue a conception of the good life” [Cochrane 2012, 26]. La definizione richiama quella proposta da John Rawls, che nel capitolo 77 della sua *Teoria della giustizia*, dedicato alle basi dell’eguaglianza, aveva incluso tra le persone morali chi possiede due caratteristiche: quella di poter formulare una concezione del proprio bene, espressa da un piano di vita razionale, e quella di poter essere motivato da un senso di giustizia (definito a sua volta come una proprietà di campo).⁵³ Poiché la personalità morale costituiva la base per l’inclusione nella sfera della giustizia, le due proprietà erano inoltre la base per escludere gli animali dalla posizione originaria. [Rawls 2005, 442]. Benché per Cochrane gli animali siano destinatari propri di giustizia, in quanto possessori di diritti a non soffrire e alla vita di forza tale da giustificare la protezione giuridica da parte di organismi politici, la loro mancanza di autonomia giustifica un trattamento diverso da quello dovuto agli esseri umani normali sotto altri profili.

Un altro punto di riferimento per Cochrane è Gerald Dworkin, che nella sua trattazione sull’autonomia ha caratterizzato il concetto come una capacità di secondo ordine, consistente nel poter riflettere sui propri desideri di primo ordine e alterarli o confermarli tramite desideri di secondo ordine – così come nel caso in cui al tempo stesso abbia un

⁵³ Nello stessa sezione Rawls sostiene che, benché gli animali non umani siano esclusi dalla sfera della giustizia, questi rimangono a suo parere destinatari di doveri di “compassione e umanità” e possano rientrare in una più generale teoria etica dei nostri rapporti con l’intero ordine naturale. Cfr. Nussbaum 2006 e Rowlands 2009 sul rapporto tra contrattualismo rawlsiano e altri animali.

desiderio di fumare e una preferenza sovraordinata che il primo desiderio cessi [Dworkin 1988]⁵⁴.

In quanto mancano di questa capacità di pianificare, valutare e modificare le proprie vite gli animali non avrebbero dunque un interesse intrinseco né alla libertà negativa, l'essere liberi da vincoli e interferenze, né alla libertà positiva, avere il controllo delle proprie vite⁵⁵ [*Ibidem*, 71-76]. Con interesse intrinseco si intende qui quello in cui l'oggetto dell'interesse è per l'individuo un bene in sé, o contribuisce di per sé al suo benessere, indipendentemente dai suoi effetti su altri beni. Per un essere umano autonomo, secondo l'autore, la libertà ha valore in sé, indipendentemente dal suo essere mezzo per ottenere piacere o soddisfare altre preferenze⁵⁶ [Cochrane 2009a, 600 - 607].

Per gli animali invece l'interesse alla libertà è solo strumentale: questa è un mezzo per evitare i mali associati alla cattività, tra cui frustrazione, solitudine, noia, e procurarsi opportunità di esperienze positive e attività piacevoli.

Un esempio utile a cogliere la differenza tra interesse intrinseco e strumentale alla libertà è quello del protagonista del film *The Truman Show*. La situazione di Truman è quella di essere stato cresciuto fin dalla nascita in un mondo perfetto ma fittizio. I suoi amici e sua moglie sono in realtà attori ed egli è protagonista inconsapevole di un reality show sulla sua vita. Nonostante la vita di Truman sia piacevole, egli non è libero. Il fatto che altri manipolino i suoi desideri e gli impediscano di avere un controllo sul suo destino, che la sua vita e le sue relazioni siano una menzogna abilmente costruita, sembra un danno grave. È dunque nel suo interesse conoscere la verità anche se ciò potrebbe risultare in una diminuzione di piacere [*Ibidem*, 605].

Un secondo esempio, connesso ma più realistico, è quello della sperimentazione medica non consensuale. Anche se la persona non subisce effetti negativi né immediati né a lungo

⁵⁴ “autonomy is conceived of as a second-order capacity of persons to reflect critically upon their first-order preferences, desires, wishes, and so forth and the capacity to accept or attempt to change these in light of higher-order preferences and values.” [Dworkin 1988, 20].

⁵⁵ La classica trattazione della distinzione si trova in Berlin 2002.

⁵⁶ Non è del tutto chiaro se Cochrane ritenga che il valore prudenziale intrinseco della libertà debba essere anche indipendente dalle preferenze circa la libertà stessa o i processi della scelta autonoma (come il desiderio di scegliere liberamente i propri obiettivi di vita, di non essere ingannato o plagiato). In questo caso, sembra che Cochrane si dovrebbe impegnare a una teoria oggettiva del benessere come composto da una lista di entità o funzionamenti.

termine e resta all'oscuro del procedimento (poniamo sia stato realizzato mentre è anestetizzata per un altro motivo), l'esperimento sembra danneggiare i suoi interessi.

Questa visione esigente, riflessiva e gerarchica dell'autonomia è stata definita da Regan "autonomia kantiana" e si contrappone all' "autonomia delle preferenze" da lui attribuita agli animali, consistente semplicemente nella capacità di avere desideri propri e iniziare un'azione con il fine di realizzarli [Regan 2004, 84]. Secondo Cochrane i desideri del primo ordine possono essere realizzati anche se l'animale non è libero e di conseguenza non fondano un interesse intrinseco alla libertà. L'autore sembra sostenere che, in assenza di una capacità metacognitiva di pensare e modificare le proprie preferenze, non ci sia un interesse al fatto che queste siano formate e soddisfatte attraverso un processo libero da interferenze [Cochrane 2009a, 609-612].

Dal fatto che la quasi totalità degli animali coscienti manchi di un interesse intrinseco alla libertà, ne consegue che non c'è ragione di attribuire loro un diritto generale ad essere liberi né diritti ancillari a non essere usati, sfruttati o posseduti dagli esseri umani [*Ibidem*, 7] o a non avere i propri desideri influenzati e modificati [*Ibidem*, 8], posto che ciò non abbia altri effetti negativi sul loro benessere.

Cochrane riconosce che la maggior parte delle forme di uso, proprietà e confinamento sono contrarie ai diritti animali. Ciò avviene tuttavia perché violano gli interessi fondamentali alla non sofferenza, al piacere e alla vita: "depriving animals of liberty through confining them in cages and stalls, or through using them to model painful and deadly diseases, obviously inflicts serious harm on them. However, the claim [...] is that it is the pain, suffering, and death that cause the harm in such instances, not the use itself." [*Ibidem*, 11].

In generale le attività che sono moralmente inaccettabili nel caso di esseri umani adulti unicamente in ragione del fatto che ne offendono l'autonomia e la dignità, o che possono essere accettate solo condizionalmente all'ottenimento di un consenso libero e informato, non sono ugualmente problematiche nel caso animale: un animale da compagnia amato e ben curato non è paragonabile a uno schiavo felice, l'uso del lavoro animale senza violenza non è simile al lavoro forzato umano ottenuto con l'inganno o la manipolazione, e l'acquisto e la vendita non sono di per sé irrispettosi nei confronti dell'animale [*Ivi*]. Un'altra conseguenza di questo fatto è che il paternalismo è il comportamento corretto

nei confronti degli altri animali, il che coincide con le convinzioni e pratiche diffuse sulla cura veterinaria degli animali da compagnia.

La distinzione tra la teoria di Cochrane e quelle di Regan e Francione rende esplicito il fatto che ci sono due aspetti logicamente indipendenti in cui una teoria dei diritti animali può distinguersi da posizioni consequenzialiste come quella di Singer: criticare il principio utilitarista di aggregazione degli interessi, e quindi la possibilità di sacrificare gli individui per il benessere collettivo, non implica sostenere che gli individui possano subire un torto tramite azioni che non ledono il loro benessere. La prima accezione del non essere utilizzati come meri mezzi fa riferimento a una caratteristica generale della teoria morale, il modo in cui tratta lo scambio di valore tra individui, la seconda al possesso di una qualità metafisica, la dignità, ulteriore rispetto all'interesse prudenziale. Benché questi due elementi coesistano nelle teorie dei diritti di ispirazione kantiana, questa unione non è necessaria per tutte le teorie deontologiche.

Diverse critiche sono state proposte alla posizione di Cochrane. La prima riguarda le conseguenze della sua tesi nel caso degli esseri umani non autonomi, bambini, persone affette da demenza o da disabilità cognitive congenite, e consiste nell'applicazione del noto argomento dei casi marginali: in assenza di un valore intrinseco dell'appartenenza di specie, le stesse considerazioni etiche dovrebbe applicarsi a esseri umani e animali non umani dotati di simili capacità cognitive simili [Garner 2011b, DuToit 2019]. Tuttavia, non sembra legittimo tenere in cattività questi individui o trattarli come proprietà per i fini di altri esseri umani: “put more starkly, if it is unproblematic morally to regard animals as our property and to treat them as our slaves (on the grounds that they do not possess an intrinsic interest in liberty) then why is it any different for marginal humans?” [Garner 2011b].

Cochrane riconosce queste implicazioni ma nega che siano radicalmente controintuitive sulla base del fatto che interferire con la libertà di esseri umani non autonomi è una pratica accettata, per esempio vaccinando gli infanti, obbligando i bambini ad andare a scuola, restringendo il movimento degli individui con disabilità cognitiva grave [Cochrane 2012, 75-77]. Queste azioni sono casi di paternalismo, in cui l'interferenza è giustificata dal bene presente o futuro degli individui stessi. Tuttavia, l'autore ritiene ci siano altri casi in cui gli interessi di altri sono le motivazioni dell'azione: ad esempio le sperimentazioni

scientifiche che testano facoltà cognitive, linguistiche o processi di apprendimento, o ancora l'utilizzo di bambini in film, trasmissioni televisive o spettacoli teatrali. In secondo luogo, solo gli usi che escludono qualsiasi forma di diminuzione della qualità della vita sono permissibili. In terzo luogo, non sarebbe permissibile alcun uso di esseri umani non autonomi che andasse contro i desideri dei genitori o dei tutori. [Cochrane 2009a, 678].

2.5 Libertà positiva e libertà come non dominio

Un secondo tipo di critica attacca invece direttamente i concetti di autonomia e di libertà utilizzati da Cochrane. Valerie Giroux sostiene che l'idea di libertà al centro del suo argomento, fondata su un'autonomia kantiana e riflessiva di cui gli animali sarebbero sprovvisti, è primariamente una forma di libertà positiva.

A sua volta questo modo di concepire la libertà, come autodeterminazione e autogoverno, sarebbe problematico per due ragioni. Innanzitutto, è stato frequentemente criticata all'interno della tradizione liberale come potenzialmente oppressiva [Carter 2003]. Berlin ha sostenuto che l'idea di libertà positiva, concentrandosi sugli elementi interni della scelta, non è in grado di riconoscere come non libera una situazione in cui l'oppresso volontariamente nega e rinuncia ai propri desideri per non vederli insoddisfatti, o in altri termini realizza "a strategic retreat into an inner citadel"⁵⁷ [Berlin 2002, 182].

Applicata al contesto sociale e politico questa idea può inoltre giustificare regimi autoritari e tirannici, in cui le azioni dell'individuo sono limitate in nome non di altri valori, come la sicurezza o il benessere, ma della realizzazione della sua libertà stessa

⁵⁷ Questa autonegazione delle proprie preferenze può anche essere un effetto di persuasione o condizionamento sociale: "If the tyrant (or 'hidden persuader') manages to condition his subjects (or customers) into losing their original wishes and embracing ('internalising') the form of life he has invented for them, he will, on this definition, have succeeded in liberating them. He will, no doubt, have made them feel free - as Epictetus feels freer than his master (and the proverbial good man is said to feel happy on the rack). But what he has created is the very antithesis of political freedom. [Berlin 2002, 186].

[*Ibidem*, 180-181]. Ciò perché questa accezione di libertà si fonda su un modello della persona divisa in due parti gerarchicamente ordinate, quella razionale del sé autentico e quella emotiva e irrazionale che lo ostacola. Questo modello può essere traslato sulla società stessa. Se la libertà è controllo della parte razionale su quella istintiva, e i fini razionali sono oggettivamente determinabili, anche la coercizione che le autorità esercitano sugli individui ritenuti non sufficientemente razionali può essere pensata come liberazione della loro vera volontà o scopo interiore. Si rende così possibile una particolare forma di “justification of centralized power under the guise of moral superiority” [Christman 2005, 81].

In secondo luogo, questa concezione della libertà incontra secondo Giroux problemi metafisici: sembra incompatibile con ogni forma di determinismo, perché richiede di pensare gli agenti come in controllo delle loro azioni e quindi “able to act as the first initiator of their actions” [Giroux 2016, 30].

Entrambe queste obiezioni presentano difficoltà: innanzitutto, se anche l’idea di autonomia personale di Cochrane, come capacità di formulare, rivedere e perseguire un piano di vita, implicasse necessariamente l’adottare un’idea di libertà positiva, questa sarebbe una concezione della libertà positiva non sostanziale ma neutrale rispetto al contenuto. Mentre in una concezione sostanziale è possibile determinare oggettivamente quali fini e scelte specifici sono razionali e quindi liberi, in una concezione neutrale la libertà e l’autonomia della scelta non dipendono dal contenuto del desiderio ma dai suoi aspetti strutturali o procedurali, ovvero dal modo in cui è stato formato [Christman 1991, 346-347]. Queste teorie superano almeno in parte le obiezioni di Berlin: le condizioni procedurali di formazione della scelta escludono i desideri formati in condizioni di oppressione e l’assenza di vincoli sul contenuto dei desideri accettabili impediscono ad altri di attribuirsi la conoscenza della “vera volontà” del soggetto [Christman 1991, 352-359]. Di conseguenza non si dà il caso che “the metaphysical foundation of this conception of liberty is the idea that the rational judgment of an individual allows her to determine what others fundamentally want, regardless of whether they are aware of their own desires, and regardless of whether they think they have desires to the contrary.” [Giroux 2016, 30].

In secondo luogo, non sembra che questa idea di autonomia implichi che le deliberazioni non siano causalmente determinate da altri fattori fisici o psicologici. La teoria di Cochrane intende esplicitamente dare una fondazione empirica ai diritti, ancorandoli negli interessi. Sembra possibile quindi una lettura naturalizzata dell'autonomia: la capacità di riflettere sulle proprie scelte e modificarle secondo un procedimento deliberativo sarebbe una capacità metafisicamente non differente dalle altre. Unita al presupposto che questa attività abbia un impatto sul benessere dell'individuo, genera un interesse nell'aver la possibilità di esercitarla, in modo simile a come possedere le capacità cognitive per leggere e contare genera un interesse all'istruzione. In questa linea di ragionamento, l'unico presupposto indispensabile sembra essere che l'agente abbia le capacità richieste e che queste capacità possano avere un ruolo causale determinante nel decidere il suo comportamento, ma non che l'esercizio di queste capacità sia a sua volta non causato da un (qualsiasi) altro fattore esterno o interno.

Benché ritenga che Cochrane non abbia dato il giusto peso al concetto di libertà negativa e che questo si applichi agli animali non autonomi, Giroux preferisce in ultimo applicare agli animali concetto di libertà neo-repubblicana o come non dominio [Giroux 2016, 33-34], anche definita libertà come status sociale [Schmidt 2018, 32].

Questo concetto intende essere una “terza via” tra libertà positiva e libertà negativa e identifica la libertà come l'essere liberi dal dominio di altri. Con dominio si intende la situazione in cui altri hanno la *capacità* di interferire arbitrariamente nelle scelte del soggetto [Pettit 2000, 52]. L'interferenza è qui vista come un'azione intenzionale o colposa, come in un caso di negligenza, che peggiora la situazione dell'individuo. Un'interferenza è arbitraria quando dipende solo dalla volontà dell'agente e non è costretta a tenere conto degli interessi rilevanti della vittima dell'atto stesso [*Ibidem*, 54-60].

Esistono quindi due differenze principali tra la libertà come non dominio e la semplice libertà negativa: innanzitutto, per la prima non è sufficiente l'assenza fattuale di interferenza ma deve essere assente il potere stesso di interferire; in secondo luogo, non tutte le forme di interferenza ma solo quelle arbitrarie sono contrarie alla libertà. Non tutte le forme di dominio sono casi di costrizione e non tutti i casi di costrizione sono forme di dominio [Carter 2003].

L'argomento di Giroux muove dal principio che hanno un interesse intrinseco nel concetto di libertà repubblicana tutti gli esseri che potrebbero soffrire in seguito all'interferenza altrui [Giroux 2016, 35]. Gli animali hanno un interesse a che altri non impediscano loro di fare ciò che desiderano o li costringono ad attività dannose. Di conseguenza, hanno anche un interesse al fatto che questi loro interessi non siano messi in pericolo dal possedere uno status morale o legale inferiore: "If they have an interest in not undergoing constraints or interference, sentient nonhuman animals also have an interest in not risking undergoing them" [*Ibidem* 36].

Questo interesse sembra però essere basato su una questione empirica: non è l'essere dominato in sé che pregiudica il benessere ma il dominio in quanto rischio di interferenze future che danneggino altri interessi. Come può dunque ciò fondare un interesse intrinseco e non semplicemente strumentale? La risposta di Giroux sembra essere che non è chiaro che anche l'interesse umano non sia riducibile ad altri beni: "Given the premise that the interest in liberty of autonomous people rests on their interest in bringing about the fundamental good that is autonomy, Cochrane may be incorrect to suppose that liberty can be an intrinsic good; it may always be reducible to obtaining a more elementary good, even for humans.". Essendo quindi le basi dell'interesse umano e di quello animale alla libertà come non dominio del tutto simili, sembra opportuno attribuire agli animali un interesse intrinseco nello stesso modo in cui viene attribuito agli esseri umani [Giroux 2016, 38-39]. Poiché la libertà come non dominio è di per sé incompatibile con lo stato di proprietà, questo deve essere superato.

Non è tuttavia chiaro che le basi degli interessi umani e animali alla non dominio siano effettivamente simili. Schmitt propone una comparazione tra queste due serie di esempi, la prima riferita al rapporto tra padrone e schiavo umano e la seconda a quello tra padrone e animale da compagnia [Schmitt 2018, 33-36]:

Padrone cattivo: il padrone interferisce frequentemente con lo schiavo danneggiandone gli interessi.

Padrone benevolo: il padrone non interferisce mai con lo schiavo e lo lascia fare ciò che vuole.

Nessun padrone: la persona ha esattamente le stesse possibilità che nel caso del *Padrone benevolo*, ma non ha padrone.

Lo schiavo ha più libertà nel primo che nel secondo caso sia nella visione negativa che repubblicana della libertà. Tuttavia, solo la libertà come non dominio definisce la terza possibilità, *Nessun padrone*, come necessariamente migliore del caso del *Padrone benevolo* [Pettit 2002, Schmitt 2018, 33].

Cane con padrone: Il cane Hasko è posseduto da Elisabetta. Elisabetta lascia che Hasko si muova dentro e fuori la casa quando vuole. Inoltre, compra cibo di buona qualità per Hasko e si occupa del suo benessere.

Cane senza padrone: Hasko non è posseduto da Elisabetta. Elisabetta lascia che Hasko si muova dentro e fuori casa quando vuole. Inoltre, compra cibo di buona qualità per Hasko e si occupa del suo benessere.

Il due casi sono speculari rispetto al *Padrone benevolo* e *Nessun padrone*. Tuttavia, Schmidt nota che nel secondo l'essere umano ricava un beneficio che il cane non ottiene nel primo, e che è fondamentale per l'idea di libertà repubblicana: la percezione del proprio status sociale e legale come individuo libero.

La libertà repubblicana richiede che l'indipendenza dell'individuo sia un fatto comunemente riconosciuto: tutti, compreso il soggetto, devono saperlo, e tutti devono sapere che tutti sanno. Grazie a ciò, gli individui possono:

“be confident about what is within their power of choice and what not, they can cease to worry about exercising care and strategy in relation to the powerful, and they can savour the sense of enjoying an equal status with others in the society: they can look all those others in the eye, conscious of a shared consciousness that no one can interfere arbitrarily in their lives” [Pettit 2000, 166].

Questi benefici soggettivi e intersoggettivi che la conoscenza diffusa del proprio status sociale genera non si applicano agli altri animali [Schmidt 2018, 36]. Per il cane Hasko non c'è vantaggio nel passare dallo scenario con padrone a quello senza padrone, posto che le sue opportunità siano esattamente le stesse in entrambi: “Hasko the dog – along with other animals – does not understand property law and its relevance for social

relations. Therefore, he does not benefit from having a certain legal status over and above the options that such a status secures.” [Ivi].

In conclusione, c’è un aspetto fondamentale nel concetto di libertà repubblicana da cui gli animali non hanno le capacità necessarie per trarre un profitto, se non tramite conseguenze indirette che possono essere garantite da altri tipi di status. Di conseguenza sembrano mancare di un interesse a questo tipo di libertà⁵⁸.

Questo argomento individua quindi un’ulteriore differenza tra il caso dell’uso e della proprietà animale e la schiavitù umana, oltre quella fondata nell’autonomia riflessiva: gli esseri umani hanno un interesse diretto al riconoscimento del loro status sociale e della loro posizione all’interno di relazioni di potere istituzionalizzate.

2.6 Libertà negativa e interesse strumentale non specifico

Se agli animali non sembra plausibile attribuire un interesse intrinseco né alla libertà positiva né alla libertà come non dominio, resta da definire la loro posizione rispetto alla libertà negativa come assenza di vincoli o restrizioni. Schmidt analizza questo problema definendo la libertà negativa in modo più generale come *option freedom*, ovvero come l’insieme di opportunità disponibili all’individuo (e non impedito da altri vincoli) [Schmidt 2015, 1018].

Non è necessario qui prendere una posizione sull’ampio dibattito sul tipo di vincoli rilevanti⁵⁹. Secondo la tradizionale posizione liberale di Berlin gli unici vincoli alla libertà sono esterni e causati da un essere umano, quindi da un agente morale [Berlin 2002]. Ciò esclude che l’essere incapaci di fare qualcosa per cause naturali o per mancanza di risorse

⁵⁸ La relazione sottolineata da Giroux tra dominio, status di proprietà e rischio di interferenza può essere empiricamente valida. Tuttavia, se l’argomento per la libertà come non dominio resta solo sul rischio fattuale di interferenza, il concetto sembra collapsare nel concetto di libertà negativa o di opportunità: questa, infatti, può tenere conto non solo delle interferenze attuali ma anche della probabilità di interferenze future [Carter 2003, 2009; Schmidt 2018, 35]. Si analizzerà sotto la questione della libertà negativa.

⁵⁹ Nella famosa definizione di MacCallum [MacCallum 1967], per cui la libertà è una relazione triadica tra *qualcuno* che è libero *da* qualcosa *di* fare o non fare, diventare o non diventare qualcosa, la seconda variabile esprime i vincoli accettabili.

economiche o materiali, se questi impedimenti non derivano dall'azione altrui, voglia dire non essere liberi. La discussione successiva si è principalmente strutturata su due dimensioni: la possibilità di includere vincoli di tipo interno (epistemici e psicologici, come ignoranza o psicosi) oltre che esterno e la possibilità di includere vincoli la cui causa sia naturale e non solo intersoggettiva [Carter 2003, Parijs 1997].

Qualunque versione si preferisca, è chiaro che il concetto di opportunità è applicabile agli animali. Gli animali hanno autonomia di preferenze nel senso non riflessivo di Regan, possono desiderare e perseguire obiettivi. Ciò è però compatibile con l'idea di Cochrane che il valore della scelta sia per loro soltanto strumentale alla soddisfazione portata dagli esiti. Questo sembra indicare che solo garantire gli esiti migliori per il benessere animale conta, e non c'è ragione per proteggere l'ampiezza dell'insieme delle opzioni di scelta in quanto tale: "After all, and unlike human persons, animals are perfectly able to exercise their particular [...] capacities even when they are unfree" [Cochrane 2012, 76]⁶⁰.

L'argomento di Schmidt procede da una direzione diversa a quelli esaminati finora: egli ammette che che gli animali non umani abbiano solo un interesse strumentale alla libertà come opportunità, ma sostiene che nonostante ciò questa debba rimanere un valore centrale nel loro trattamento. Rigetta dunque la verità di questa conclusione apparente della teoria di Cochrane:

Eliminazione: if animal freedom is only instrumentally valuable - that is, as a means to other valuable ends - but not intrinsically valuable, then we can achieve these good ends directly without being concerned with animal freedom at all. [Schmidt 2015, 98]

⁶⁰ Cochrane propone questo esempio: "Consider, for example, an animal in a well-run wildlife park, who has all of his desires met: he has no desire to leave the park and has his desires for food, company, stimulation, sex, and the like all satisfied. Clearly this animal is unfree, and yet he is also able to exercise his preference autonomy. However, the case is quite different for human persons. A human slave may well be happy and have his desires met, but because he is a slave he cannot frame, revise, and pursue his own conception of the good. The capacity for autonomy has an intrinsic link to freedom in the case of persons, but when reconceived in terms of preferences, it has no such link to freedom in the case of animals." [Cochrane 2012, 76].

Due argomentazioni sono portate contro “Eliminazione”: la libertà nel caso animale ha a) un valore strumentale non specifico e b) un valore sociale. Ciò implica che non possiamo ottenere i beni per cui la libertà è mezzo in modo diretto.

La distinzione tra valore specifico e non specifico è stata introdotta da Ian Carter [Carter 1999, 31-33] per difendere la tesi che il valore della libertà non sia interamente descritto dal valore degli altri fenomeni che permette di ottenere, e che quindi non si possa rinunciare al concetto di libertà complessiva in favore di specifiche forme di “libertà di...”. Carter individua quattro tipi di valore non specifico: incondizionato, intrinseco, strumentale e costitutivo.

Il valore strumentale non-specifico si realizza quando un fenomeno x ha valore in quanto è mezzo per ottenere altri fenomeni y di valore, ma non è possibile specificare quali y, e di conseguenza quali specifiche istanza di x, siano portatori di valore in ragione dell’“inevitabilità dell’ignoranza e della fallibilità umana” [Ibidem, 45]. In altri termini il valore di x è di per sé potenzialmente riducibile, ma non attualmente descrivibile, in termini di y. Un esempio di valore strumentale non specifico è quello del denaro: il suo valore principale è chiaramente strumentale, ma poiché non è possibile specificare perfettamente le nostre preferenze future, è razionale spesso preferire di possedere il denaro in sé piuttosto che ricevere direttamente alcuni beni che permette di acquistare. Nel caso della libertà di opportunità, questo tipo di valore porta a considerare migliore di per sé una decisione il cui insieme di scelte possibili sia più ampio.

Secondo Schmidt, la libertà animale come quella umana ha valore strumentale non specifico, in primo luogo, per ragioni epistemiche. Nel caso umano, spesso non sappiamo cosa vogliamo o cosa sia meglio per noi prima della scelta e meno ancora sappiamo cosa altri possano desiderare. Un maggior ventaglio di opzioni ha dunque maggior possibilità di includere e rendere disponibile all’individuo la scelta migliore. Questa difficoltà è magnificata nelle relazioni con gli animali dalla differenza di specie e dalla mancanza di comunicazione verbale, che ci costringe a usare mezzi indiretti per stabilire le loro preferenze [Schmidt, 2015, 102].

In secondo luogo, le preferenze e i desideri di un individuo possono cambiare nel corso della sua vita. Ciò sembra applicarsi agli esseri umano come a molti animali capaci di memoria e apprendimento, anche se in misura probabilmente inferiore. In terzo luogo, il

fatto di percepirsi o meno in controllo della scelta, indipendentemente dall'esito, è in grado di generare nell'agente sentimenti di fiducia o, al contrario, di impotenza, fino a sviluppare forme di depressione. Che queste conseguenze non riguardino solo gli esseri umani è dimostrato dai primi studi sull'impotenza appresa o acquisita, svolti da Seligman e Maier [Seligman e Maier 1967], in cui è emerso come tra diversi gruppi di cani, sottoposti alle stesse scosse elettriche ripetute, siano più soggetti a sviluppare una incapacità generale di reagire di quelli a cui non sono stati forniti mezzi di controllo sulla conclusione della scossa.

Queste ragioni sono rafforzate dal fatto che la libertà sia primariamente un valore sociale, che non regola solo il comportamento individuale ma pone delle condizioni nella costruzione della "struttura fondamentale" della società: "What I mean by this is that freedom is not merely a goal that we set ourselves - as a private goal - but also functions as an important goal for the way we set up our social, legal, political and economic relations" [Schmidt 2015, 100]. Esistono elementi nel contesto sociale, rispetto al contesto individuale, che giustificano l'attribuzione di un valore non specifico maggiore all'ampiezza di opzioni disponibili. In primo luogo, il carattere interpersonale e la struttura istituzionale delle relazioni sociali, per cui è spesso un individuo terzo a prendere decisioni sulla libertà di altri. Ciò rafforza il valore delle motivazioni epistemiche a favore della non specificità della libertà. In secondo luogo, la caratteristica ripetitività delle scelte sociali: la struttura e le regole che governano le interazioni sociali permangono e si estendono su scelte ripetute nel tempo. Questa caratteristica rafforza le premesse dell'argomento che muove dalla possibilità del cambio di preferenze dell'individuo e dà ragione ulteriore per preferire un ampio insieme di scelte.

Infine, le norme sociali hanno caratteristica di generalità, ovvero si applicano a un ampio numero di individui. Questo fattore, in aggiunta alla considerazione della variabilità di preferenze e carattere tra individui diversi presenti anche nel mondo animale, rafforza le difficoltà epistemiche nel determinare i desideri di tutti i singoli affetti dalle norme. Oltre ai fattori epistemiche, l'inevitabilità di avere norme generali per individui diversi fornisce una ragione indipendente per porre la libertà come valore sociale non specifico.

In conclusione, queste due linee argomentative confutano la tesi espressa in "Eliminazione": "even if freedom is only instrumentally valuable as a means to other

goods, we cannot aim for these other goods directly. Freedom has non-specific value particularly in its role as a social ideal. Therefore, freedom cannot be eliminated and should be one of the social ideals shaping our social, inter-human relations.” [*Ibidem*, 104].

Attribuire uno spettro sufficiente di possibilità di scelta agli animali è dunque di per sé un valore, per il ruolo non specifico della libertà. Ciò tuttavia, secondo l’autore, non è concettualmente incompatibile con lo stato di proprietà e l’uso degli animali. La libertà come opportunità, anche in quest’ottica non riduzionista, *non implica* alcuna specifica teoria circa lo status legale, al contrario della libertà non dominio. Schmidt si appoggia qui a Berlin, che considerava che: “Liberty in this sense is not incompatible with some kinds of autocracy, or at any rate with the absence of self-government. Liberty in this sense is principally concerned with the area of control, not with its source.” [Berlin 2002]. Lo stesso vale per il rapporto tra libertà e stato legale: “we can imagine situations in which someone is the property of someone else but still has all the freedoms that other, non-owned citizens have.” [Schmidt 2018, 32].

Questa compatibilità teorica tra valore non specifico e uso è rafforzata da ulteriori considerazioni: il valore non specifico stabilisce una ragione presuntiva a favore del non restringere libertà animale ma non esclude che questa possa essere bilanciata e superata dal valore attribuito ad altri interessi, come la sicurezza o la libertà dal bisogno: nello stesso caso umano valori in competizione possono giustificare la restrizione della libertà [Schmidt 2015].

In secondo luogo, non qualsiasi tipo di azione rientra nel valore non specifico della libertà come opportunità. L’insieme di azioni che possono avere valore per gli individui di molte specie animali è meno ampio che nel caso di un umano adulto normale⁶¹. Le difficoltà

⁶¹ Che anche una concezione negativa di libertà sembri implicare dei limiti al campo di azioni ritenute potenzialmente di valore è sostenuto da Christman [2005, 83-84]: “Fences only one foot high cannot be counted as a constraint for normal adults, unless, that is, such adults feel obligated to participate in a religious ritual that involves shuffling along without lifting their feet and such fences are in the way. The very meaning of constraint presupposes a range of normal (and perhaps morally valued) action types that humans are thought to pursue. Attempts to fashion value-neutral accounts of freedom, either negative or positive, merely aim to allow the widest possible range of such pursuits in the conceptual architecture of these ideas.”.

epistemiche nel determinare questi bisogni non sono inoltre assolute. Tramite l'osservazione scientifica è possibile limitare il campo delle opzioni che possono rispondere agli interessi dei membri di una specie. In alcuni casi, come quelli di animali selvatici che si muovono su un ampio territorio, questo ambito di libertà può essere radicalmente incompatibile con la cattività. Nei casi di molti animali domestici, non sembra impossibile che sia compatibile nelle sue parti più rilevanti con alcuni tipi di esistenza e uso nella società umana.

In terzo luogo, la libertà di opportunità non ha un valore marginale costante, ma decrescente anche nel caso umano: aumentare la libertà di un individuo già estremamente libero (in modo ben distribuito tra le diverse capacità) porta a un accrescimento minimo di valore [Schmidt 2015, 30]. Anche qui, sembra probabile che il tasso di diminuzione dell'utilità marginale sia spesso maggiore nel caso animale che nel caso umano. Le particolari capacità di elaborazione linguistica e di trasmissione culturale dei saperi, unite alle facoltà metacognitive che Cochrane pone al centro dell'interesse intrinseco per la libertà, rendono possibile una maggiore flessibilità nell'elaborazione dei propri obiettivi di vita.

Fallisce dunque anche in questo caso l'argomento abolizionista ideale: non esiste una incompatibilità di principio tra forme di status legale che mantengono un controllo umano e l'interesse animale alla libertà. Se non c'è tra libertà come opportunità e status legale un legame necessario di implicazione, la relazione può essere solo empirica e contingente: "Certain legal frameworks will be more conducive to animal freedom than others, but whether an animal is free or not is not determined conceptually by an animal's legal status" [Schmidt 2018, 37]. Questa questione non può essere tuttavia risolta a livello concettuale, sebbene sembri probabile che il rispetto del valore non specifico della libertà non umana richieda una riduzione della disparità di potere tra padrone e animale, e quindi almeno un riconoscimento della soggettività giuridica.

2.7 Conclusione

Si sono esaminati in questo capitolo gli argomenti principali a favore della posizione abolizionista, per la quale l'esistenza stessa degli animali domestici è moralmente errata e dovremmo impedire la nascita di nuovi individui appartenenti a queste specie, e si è concluso che questi risultano non decisivi.

L'origine e la storia della domesticazione, che se ne si sottolinei l'aspetto spontaneo e cooperativo o quello violento e intenzionale, non è direttamente rilevante per giudicare lo stato attuale e futuro di tutti animali domestici.

Il fatto che gli animali domestici siano esseri "artificiali", in quanto geneticamente influenzati dall'azione umana, e il fatto che siano dipendenti dalle cure umane non offrono una base valida né per stabilire la loro indegnità rispetto a un valore perfezionistico né per stabilire che le loro esistenze siano necessariamente infelici.

Si è considerato infine se lo status legale che questi animali possono avere nella società umana sia di per sé errato o ingiusto, o perché l'essere usati viola il principio del rispetto, o perché incompatibile con la protezione dei loro interessi fondamentali, o perché incompatibile con un interesse alla libertà analogo a quello umano. Riguardo al primo punto, si è argomentato che anche accettando il principio del rispetto non ogni uso è illegittimo. Riguardo al secondo, si è visto come diversi rimedi giuridici, oggettivi e soggettivi, sono stati proposti per superare l'inadeguatezza del modello del welfare animale. Molte di queste proposte non escludono di per sé il controllo e l'uso di tutti gli animali domestici.

Per quanto riguarda la libertà, può essere utile seguire come principio generale un requisito plausibile per una teoria del benessere accettabile, l'*Experience Requirement*: "A state of affairs can make one better or worse off only if it in some way enters one's experience" [Sumner 2007, 80; DeGrazia 1996, 226]. Ciò che è nell'interesse dell'animale deve essere capace di influenzare la sua esperienza in senso ampio, ovvero in modo sia attuale che controfattuale. Con ciò si intende che se un animale vive un'esistenza diminuita senza desiderare i beni che gli mancano, per esempio se è stato addestrato in un regime molto severo e manca sufficienti opportunità di gioco e

socializzazione pur senza ricavarne emozioni negative, la deprivazione di opportunità potenziali è comunque contraria ai suoi interessi.

La posizione della maggior parte degli animali domestici differisce da quella dello schiavo per la mancanza di alcune capacità: il poter essere consapevoli del proprio status giuridico e sociale⁶² e della conoscenza da parte di terzi di questo status, il poter esaminare e riorganizzare i propri obiettivi di vita. Su questa base Cochrane ritiene che la maggior parte degli animali domesticati manchi di un interesse intrinseco alla libertà [Cochrane 2009a, 2012].

Le conclusioni di Cochrane sono condivisibili nella misura in cui gli animali non sembrano possedere un interesse né alla libertà positiva, nel senso di autodeterminazione riflessiva e controllo ultimo sul proprio destino, né alla libertà come assenza di dominio. Condivisibile è anche l'idea che l'interesse alla libertà proprio degli animali sia unicamente strumentale.

Non è tuttavia necessaria la sua assunzione che l'interesse umano alla libertà sia da concepire come intrinseco e categoricamente diverso rispetto a quello animale. L'interesse umano e animale alla libertà possono essere entrambi strumentali [DeGrazia 1996; Francione e Garner 2010, 118]. La differenza tra di essi può essere pensata in questo caso in termini di estensione e forza, e non di tipo. La possibilità di esercitare le capacità legate all'autonomia riflessiva genera negli esseri umani adulti le opportunità per specifici benefici e danni non presenti nel caso animale, come quelli legati alla percezione del proprio status sociale all'interno di una comunità retta da principi di giustizia, leggi e istituzioni politiche, tali da rendere questo interesse incompatibile con lo stato di proprietà. L'interesse animale, al contrario, non sembra idealmente incompatibile con

⁶² Si intende qui il loro status sociale come membri di una comunità politica organizzata intorno a principi e norme. Gli animali domesticati sono in genere perfettamente in grado, secondo modalità diverse per ogni specie, di comprendere il loro status sociale all'interno del gruppo più ristretto umano-animale delle loro relazioni. Hanno quindi un interesse a godere in questo gruppo di un riconoscimento sociale e affettivo che soddisfi i loro bisogni e desideri complessivi.

tutte le forme di controllo umano, per cui l'argomento abolizionista fallisce [Schmidt 2018]⁶³.

Il fallimento dell'argomento dell'incompatibilità ideale non deve tuttavia in alcun modo essere inteso come affermazione della liceità di forme specifiche di uso e restrizione delle preferenze animali. Piuttosto la questione deve essere accertata empiricamente, caso per caso. L'interesse alla libertà animale deve in primo luogo essere compreso nel quadro della opportunità disponibili a esseri dotati di desideri e preferenze che “want to move about and do certain things. When they are able to do what they want, they typically experience pleasure or satisfaction; when they are prevented from doing what they want, they typically experience frustration or other unpleasant feelings.” [DeGrazia 2011, 738].

Ciò che mette in pericolo questo interesse è tipicamente il confinamento in spazi ristretti e la privazione di compagnia e accesso a un ambiente adatto, non lo status legale dell'animale in quanto tale. Questo interesse, in secondo luogo, è da comprendersi come non specifico, e quindi in parte irriducibile. In terzo luogo, questo interesse non è mai esente da limitazioni sia in un contesto sociale che naturale: il grado in cui questo interesse è soddisfatto deve essere integrato con la valutazione degli altri interessi dell'animale e confrontato con un criterio che individui uno standard di vita accettabile per gli animali

⁶³ Si può sospettare che la definizione dell'interesse umano alla libertà come intrinseco in opposizione a quello solo strumentale degli altri animali sia debitrice di una certa sopravvalutazione delle nostre capacità e della tendenza a concepirsi, anche in una prospettiva secolarizzata, come “l'apice della creazione”.

Nel contesto delle relazioni tra esseri umani, l'interesse umano alla libertà sembra intrinseco (ma così sembrerebbe quello dei lupi a un lupo che potesse riflettere sulle relazioni all'interno del branco). Il protagonista del *Truman Show* ha un interesse al fatto che altri umani non controllino la sua vita, ingannandolo. La fantascienza può però venirci in aiuto per immaginare un esperimento mentale che scaldi questo pregiudizio: poniamo di venire in contatto con una razza di esseri dotati, rispetto agli esseri umani, di facoltà quasi divine. Questi individui hanno accesso diretto a un livello di realtà, per esempio a ulteriori dimensioni fisiche oltre alle tre a noi note, su cui l'essere umano, anche con la tecnologia più avanzata, non potrà mai influire. Grazie a questa capacità essi possono modificare alcune variabili che influenzano le nostre vite mentali in modo a noi incomprensibile. Dal fatto che essi modifichino o meno questi parametri ne derivano però degli effetti radicali sul nostro benessere psicologico. Poniamo che questi esseri siano assolutamente ben intenzionati nei nostri confronti. Gli esseri umani avrebbero in questo caso un interesse intrinseco al fatto che essi non agiscano in modo paternalistico e non interferiscano con la loro libertà? Sostenerlo sembrerebbe piuttosto arrogante: se loro non agissero saremmo in balia dei parametri casuali di un livello di realtà su cui non abbiamo alcun controllo (né alcuna percezione diretta). La nostra modesta capacità di riorganizzare riflessivamente i nostri piani di vita perde rilevanza in questo contesto. Sembra, più in generale, che la portata dell'interesse alla libertà di ogni specie sia limitata a quelle opportunità di cui non solo può godere, ma sulle quali possiede la competenza e la conoscenza adeguate per operare in modo coerente ai propri interessi.

domestici. Differenti criteri sono stati proposti [DeGrazia 2011, Donaldson e Kymlicka 2011, Nussbaum 2006] e alcuni saranno esaminati in seguito.

La discussione permette dunque di raggiungere due risultati: a) le forme di esistenza, controllo e uso non dannose di animali domestici non sono di per sé illecite b) la scelta di uno specifico status legale per gli animali domestici non è risolvibile con un argomento ideale relativo al loro interesse alla libertà, ma necessita di un'analisi empirica e contestuale degli effetti di questo status sul loro benessere complessivo.

Per determinare quali usi siano o meno dannosi per il benessere animale è tuttavia necessario chiarire una seconda questione fondamentale relativa agli interessi animali: se gli animali non umani possano avere un interesse alla continuazione della loro vita.

III. L'uccisione degli animali e il male della morte: il deprivazionismo.

In *Liberazione animale* (1975) Peter Singer rinunciò esplicitamente ad affrontare il tema dell'uccisione animale in modo esaustivo [Singer 2009]. Singer ha rivendicato recentemente [Garner e Višak 2016] la validità della sua scelta: dalle due premesse etiche alla base del libro, il principio di eguale considerazione degli interessi e la denuncia dello specismo come discriminazione arbitraria, si può desumere in modo evidente e diretto il peso morale della sofferenza animale. Al contrario, “forming a consistent and intuitively appealing view about when killing is wrong is an extraordinarily difficult task” [Garner e Višak 2016, 230]. Questa complessità, insita secondo l'autore nel generale problema del causare la morte e non in quello particolare dell'uccisione animale, rendeva il tema inadatto a un libro il cui obiettivo era portare alla luce il problema indifferibile dell'efferatezza del trattamento degli animali, nell'industria alimentare o nella ricerca, raggiungendo il pubblico più vasto possibile con gli argomenti più efficaci.

Approcciando la questione generale della moralità dell'uccisione ci si trova in effetti di fronte a una curiosa opposizione: da una parte nella morale comune il divieto generale di togliere la vita agli esseri umani è considerato uno tra i più universalmente condivisi, auto-evidenti e ovvi, tanto da scoraggiare l'analisi filosofica sul suo fondamento [McMahan 2002, 189].

Dall'altra manca un accordo teorico sulle ragioni di questo divieto. I molteplici approcci filosofici si scontrano con il problema della natura peculiare del male della morte, un male che non è esperito ma consiste nella cessazione del soggetto. Soprattutto, ognuno di essi sembra produrre conclusioni che non collimano con le intuizioni morali diffuse in tutti casi particolari⁶⁴. I casi controversi riguardano esempi come aborto, uccisione post-natale, eutanasia e lo status degli animali non umani. Ai margini del modello normale implicito

⁶⁴ Citando ancora Singer: “There is no consistent solution to the problems we are discussing that does not involve biting at least one bullet” [Garner e Višak 2016, 235]

nel divieto di non uccidere, quella dell'essere umano adulto e sano, il consenso intuitivo si infrange ed emerge la necessità di interrogarsi sui fondamenti della questione.

In questo capitolo e nei due seguenti esamineremo la plausibilità di due tesi interconnesse che intendono negare la rilevanza etica dell'uccisione animale. La prima è stata definita [Harman 2011, 727] come la “tesi sorprendente” (*the surprising claim*) e afferma che, mentre un'azione che causi grave sofferenza a un animale è *pro tanto*, in assenza di altre considerazioni, moralmente sbagliata, uccidere un animale in modo indolore è lecito anche in assenza di giustificazioni.

La tesi espressa è una considerazione di tipo normativo o deontico. La precisazione “in assenza di altre considerazioni” indica inoltre che si tratta qui della permissibilità normativa *prima facie* dell'uccisione di un animale. Il concetto di dovere *prima facie*, introdotto da Ross [Ross 2007, 19-20], si riferisce al fatto che un'azione, in virtù dell'appartenenza a un certo genere, possiede una qualità che fornisce ragioni morali obiettive per compiere o non compiere quell'azione. Queste ragioni possono però essere bilanciate o in ultimo superate da ragioni opposte nella determinazione del dovere attuale, a seconda dei casi, in virtù del fatto che l'azione specifica abbia anche altre qualità moralmente rilevanti e appartenga ad altre tipologie morali. L'uccisione di un assassino da parte della sua vittima nel tentativo di difendersi è un'istanza di uccisione di un essere umano, quindi un'azione *prima facie* errata, ma anche un'istanza di autodifesa, e inoltre un'istanza di protezione di una vita umana adulta e innocente, e così via.

Il giudizio assiologico corrispondente alla “tesi sorprendente” è stato denominato da McMahan “*Suffering Is Worse*” [McMahan 2016, p. 67] e afferma che la morte non è per l'animale un male di importanza rilevante, diversamente dal caso della sofferenza. Ciò implica specularmente che la vita per lui non sia un bene o sia un bene di importanza trascurabile [per esempi cfr. McMahan 2002, 200-203; Thomson 1990, 293; Lamey, 2019].

Queste due posizioni, normativa e assiologica, rendono permissibili le azioni che riducono sostanzialmente l'aspettativa di vita di un animale. Si prestano a sostenere una forma di allevamento umano, in cui gli animali siano allevati senza sofferenza e uccisi in

modo indolore, e giustificano nell'ambito alimentare il cosiddetto "carnivorismo o onnivivorismo etico" [Scruton 2004].

Esaminiamo il rapporto tra le due versioni della tesi sull'uccisione, normativa e assiologica. Elizabeth Harman ha proposto un argomento per cui la falsità della tesi normativa segue dalla falsità di quella assiologica e dall'assunzione che *a)* infliggere una sofferenza grave a un animale *A* è *ceteris paribus* impermissibile, ovvero la prima parte della tesi sorprendente. L'argomento si svolge nel modo seguente:

- b)* Se è vero che infliggere una sofferenza grave a un animale è sbagliato *ceteris paribus*, una tra le ragioni deve essere che gli animali hanno status morale.
- c)* Se è vero che infliggere una sofferenza grave a un animale è sbagliato *ceteris paribus*, una tra le ragioni deve essere che danneggiare (*harm*) qualcuno dotato di status morale è sbagliato.
- d)* Se un'azione uccide in modo indolore un animale in salute quell'azione danneggia l'animale.

La premessa *d)* non è altro che la negazione della tesi assiologica sull'indifferenza della morte dell'animale. Da *b)*, *c)*, *d)* insieme ad *a)* si può concludere che:

- e)* Uccidere in modo indolore un animale *A* è sbagliato.

ovvero la falsità della tesi normativa circa l'uccisione. Ora, le premesse *b* e *c* sono ragionevoli. Se gli animali non hanno status morale, vuol dire che i doveri a loro riguardo sono doveri indiretti [Regan 2004], doveri quindi strumentali volti a favorire o preservare il benessere di singoli esseri umani, dell'umanità nel suo complesso o valori impersonali come quelli estetici, la biodiversità o la complessità degli ecosistemi. Ma un dovere a non infliggere sofferenza *ceteris paribus* non può essere un dovere indiretto. Un dovere indiretto infatti è contingente, ovvero esiste solo a condizione che promuova il suo scopo ultimo, ed è derivato, ovvero non fornisce ragioni indipendenti per l'azione. Non è difficile immaginare situazioni in cui la sofferenza animale può non danneggiare o addirittura favorire gli interessi umani o altri valori impersonale. Di conseguenza se esiste un dovere *ceteris paribus* a non infliggere loro sofferenza, gli animali hanno status morale. Una linea argomentativa analoga si può formulare a sostegno del principio del danno nella premessa *c)*.

L'argomento di Harman ha una struttura simile all'"argomento minimale" che è stato formulato nel primo capitolo.

Nel primo capitolo, inoltre, si è stabilito indipendentemente che esiste un dovere *ceteris paribus* a non infliggere sofferenza grave a un animale senziente. Questa tesi, che era stata nominata "P1", corrisponde alla premessa *a*) dell'argomento di Harman.

Sempre nel primo capitolo si è argomentato che questo dovere è giustificato dal fatto che la sofferenza danneggia gli interessi e il benessere dell'animale (P2) e che che gli animali senzienti hanno status morale (P3). P3 corrisponde alla seconda parte del condizionale espresso nella premessa *b*) di Harman.

L'argomento minimale si distingue però dall'argomento di Harman nel fare a meno della necessità di stabilire la seconda parte della premessa *c*), ovvero del principio generale per cui "danneggiare qualcuno dotato di status morale è sbagliato".

Al posto di *c*), l'argomento minimale assume tre premesse meno forti: che la prima condotta esaminata (in questo caso l'infliggere sofferenza) sia errata per il fatto che danneggia gli interessi del soggetto, che la seconda condotta esaminata (in questo caso l'uccidere) sia dello stesso tipo della prima dal punto di vista delle proprietà moralmente rilevanti, e che circostanze speciali non differenzino i due casi. In altre parole, l'approccio minimale procede comparando casi singoli e senza necessità di dimostrare un principio generale del danno.

Un'obiezione che Christopher Belshaw ha avanzato contro l'argomento di Harman [Belshaw 2016, 48] si concentra esattamente su questo punto: dal fatto che il dolore animale sia rilevante e che gli animali abbiano status morale si può concludere solo che alcuni danni nei loro confronti sono moralmente rilevanti e non che tutti i danni lo siano. La critica di Belshaw equivale al sostenere che il principio del danno, nella forma generale in cui è formulato nella seconda parte della premessa *c*), non può essere derivato dalla prima parte della premessa. Di conseguenza, il condizionale espresso dalla premessa *c*) è falso. Dal fatto che è sbagliato infliggere sofferenza grave a un animale si può derivare solo che danneggiare qualcuno dotato di status morale è sbagliato in alcuni casi di tipo X, e il danno causato dalla morte non rientra necessariamente tra questi casi.

La plausibilità della critica di Belshaw deriva dal fatto che la tesi che il principio del danno debba essere ristretto in qualche modo è ampiamente diffusa e condivisibile. Non tutte le azioni che causano conseguenze negative per qualcuno dotato di status morale sono necessariamente sbagliate. L'argomento di Harman può però essere salvato riformulando la premessa *c)* in modo da sostenere che, se è vero che infliggere una sofferenza grave a un animale è sbagliato *ceteris paribus*, una tra le ragioni deve essere che danneggiare (harm) qualcuno dotato di status morale *in alcuni casi* è sbagliato e aggiungendo la premessa aggiuntiva che non esiste modo di distinguere plausibilmente dal punto di vista morale tra il caso dell'infliggere sofferenza e il caso dell'uccisione.

Ciò equivale a adeguare l'argomento di Harman al modello dell'argomento minimale precedentemente proposto, mostrando che far soffrire e uccidere sono condotte dello stesso tipo dal punto di vista della valutazione morale del danno che ne deriva per soggetti dotati di status morale.

Belshaw non fornisce una tesi sulle ragioni per cui il principio del danno possa consentire di discriminare tra il danno inflitto attraverso la sofferenza e il danno inflitto attraverso la morte. Esaminiamo dunque se siano applicabili a questo caso alcune distinzioni note in letteratura.

Una posizione diffusa è ad esempio che il principio del danno dovrebbe essere sensibile a distinzioni come quella tra danneggiare attivamente, fallire nel prevenire un danno e astenersi dal beneficiare: dovrebbe in altri termini distinguere tra doveri negativi, che prescrivono di astenersi da azioni, e doveri positivi, che prescrivono di compiere azioni. Un esempio rilevante si trova nella discussione sulla povertà globale [Singer 1972, Pogge 2002], in cui uno tra i nodi del contendere è se impedire un male grave (come la morte per fame o malaria di un bambino) dove ci è possibile sia un dovere stringente come quello a non causare lo stesso male.

La distinzione tra danneggiare, non prevenire e non beneficiare nell'etica animale è stata discussa da Palmer, che ha argomentato che doveri positivi di cura esistano solo verso alcune categorie di animali, principalmente quelli domestici, con cui si hanno relazioni particolari di dipendenza indotta o di danno passato [Palmer 2010]. Diritti negativi e positivi differenziati in base all'appartenenza di gruppo sono anche stati discussi da Donaldson e Kymlicka [Donaldson e Kymlicka 2011]. Queste distinzioni sono tuttavia

irrilevanti nel nostro caso poiché sia l'infliggere sofferenza sia il causare la morte sono azioni dirette che - se quest'ultima è un male come l'argomento di Harman assume - diminuiscono il benessere di un individuo e non casi di mancato beneficio. I doveri ad astenersi da esse rientrano dunque entrambi nel campo dei doveri negativi e non dei doveri positivi.

Un altro criterio che permetta di discriminare tra sofferenza e morte potrebbe derivare dal tipo di male inflitto. La sofferenza è un male intrinseco esperito dal soggetto. La morte, al contrario, può essere pensata come un male strumentale. Più precisamente, come sarà discusso sotto a proposito della posizione deprivazionista, la morte sembra appartenere alla categoria di mali strumentali che non causano mali intrinseci, come il dolore, ma prevengono beni intrinseci, come il piacere futuro.

Sembra irragionevole che il principio del danno distingua tra mali intrinseci e strumentali: danneggiare qualcuno ferendolo direttamente o predisponendo una trappola che lo ferirà a breve sembrano condotte ugualmente gravi. Tuttavia, in alcuni casi il principio del danno sembra prevedere eccezioni per la specifica categoria dei mali strumentali che prevengono beni futuri. Vincere un concorso o una gara d'appalto, impendendo che riceva un beneficio un altro che potrebbe averne un bisogno maggiore, è comunemente ritenuto lecito. Questi casi sono tuttavia ristretti a contesti del tutto diversi da quello dell'uccidere [Harman 2011, p.729]. Si tratta di competizioni regolate da principi pubblici in cui si entra volontariamente accettandone le condizioni. La scelta autonoma ha un peso rilevante nello stabilire l'accettabilità morale di un atto. Anche a prescindere da questo elemento di scelta, inoltre, si tratta di rivalità per l'ottenimento di beni esterni.

L'uccidere è invece una deprivazione di benefici futuri attraverso la distruzione fisica dell'integrità del corpo e dei suoi processi vitali. La categoria in cui collocare l'uccisione non può essere quindi quella della legittima competizione⁶⁵, che comprende casi di deprivazione di beni futuri tramite la sottrazione di beni esterni all'individuo, ma quella della menomazione, ovvero la deprivazione di beni futuri tramite la sottrazione di beni

⁶⁵ Con ciò non si vuole sostenere che tutti i casi di deprivazione di beni estrinseci all'individuo, o anche solo tutti i casi di deprivazione competitiva di beni estrinseci, siano fuori dall'applicazione del principio del danno e legittimi.

interni all'individuo e ai suoi processi vitali, alla stregua di azioni come l'accecamiento o la mutilazione. L'accecamiento di un essere umano, se compiuto senza dolore e sotto anestesia, può essere considerato anch'esso solo un male di privazione, come la morte. Nondimeno, non sembra plausibile un principio del danno che consideri l'accecamiento meno grave dal punto di vista morale rispetto agli atti che infliggono mali intrinseci.

Un'altra famiglia di criteri che possono essere rilevanti dal punto di vista morale sono quelli relativi allo stato mentale dell'agente, per esempio l'intenzionalità con cui viene attuata una condotta. Neanche criteri di questo tipo possono essere tuttavia utili a distinguere tra inflizione di dolore e uccisione. Come esistono ferimenti volontari e involontari, così esistono uccisioni volontarie e involontarie – nessuno dei due tipi di azione sembra unicamente correlato a una predisposizione mentale moralmente rilevante.

Conclusioni simili valgono per le considerazioni speciali che possono differenziare le due condotte. Queste sono trasversali alla distinzione tra ferimento e uccisione, e non valgono dunque a differenziare le due categorie in modo sistematico. Inoltre, molte delle considerazioni speciali che possono normalmente essere invocate nel caso umano sono per nulla o difficilmente pertinenti nel caso animale. Gli animali, ad esempio, non possono prestare consenso informato alla loro uccisione, né possono accettare un insieme di norme astratte che ne preveda la possibilità in caso di violazione, né sono abitualmente ritenuti poter essere colpevoli di crimini in modo analogo a quello umano.

In conclusione, non sembra esistere una differenza in qualche proprietà moralmente rilevante tra le condotte dell'infliggere dolore e dell'uccidere e sembra difficile una qualificazione plausibile del principio del danno che includa il danno dell'inflizione di sofferenza ma escluda il danno dell'uccisione. D'altra parte, nessuna distinzione di questo tipo è stata a nostra conoscenza proposta in altri ambiti dell'etica della morte al di fuori del trattamento degli animali⁶⁶.

⁶⁶ I casi di uccisione necessaria, come l'uccisione in guerra o l'uccisione di una persona, innocente o meno, che minaccia in modo immediato la vita di altri, non sono qui pertinenti. Stiamo infatti trattando l'erroneità *ceteris paribus*, o pro tanto, dell'uccisione. In casi particolari la forza di altre ragioni può superare la forza di quella contro l'uccisione. Questi casi particolari si applicano inoltre in modo identico alle questioni riguardanti l'inflizione di dolore e non consentono di discriminare tra le due condotte.

Per l'argomento minimale, se la morte è per un animale un male paragonabile alla sofferenza, le stesse ragioni che militano contro il ferire valgono contro l'uccidere. In questo capitolo e nei seguenti ci contreremo dunque sulla validità della premessa *d*) di Harman, ovvero la questione assiologica se la morte sia o meno un male per l'animale. Se questa rappresenta un danno grave, l'impermissibilità *ceteris paribus* dell'uccisione ne segue.

3.1 Distinzioni preliminari nel concetto di valore

Introduciamo alcune precisazioni sui termini che si useranno per distinguere diverse categorie di valore. Una distinzione antica e pertinente per il tema del male della morte è quella tra valore strumentale e non strumentale [Rønnow-Rasmussen e Zimmerman 2005]. Qualcosa ha valore strumentale in virtù delle sue conseguenze, nella misura in cui è un mezzo per altri enti dotati di valore non strumentale.

Platone nel *Protagora* usa questa distinzione per spiegare in che senso farsi dominare dai piaceri della tavola o del sesso, di per sé buoni, possa essere un male: “queste cose sembrano mali non altro che per il fatto di finire in dolori, privandoci di altri piaceri”; in modo speculare una dieta, un allenamento, un'operazione chirurgica possono essere strumentalmente buoni pur comportando intrinsecamente dei mali [Platone 1996, 353e-354c]. Ha valore non strumentale ciò che ha valore per se stesso. Il valore non strumentale è il valore finale, non derivativo rispetto ad altri valori e agli oggetti che ne sono portatori.

Il valore non strumentale è stato tradizionalmente inteso come equivalente e sinonimo di intrinseco nella tassonomia dei valori [Rønnow-Rasmussen 2011, p. 3]. G. E. Moore utilizza ad esempio il secondo termine nei *Principia Ethica*, dove propone il seguente esperimento mentale per individuare cosa possieda valore non strumentale:

“in order to decide the question “What things have intrinsic value, and in what degrees?” it is necessary to consider what things are such that, if they existed by themselves, in absolute isolation, we should yet judge their existence to be good” [Moore 1993, p.236]

Il metodo di Moore richiede di valutare gli oggetti immaginandoli in uno stato di isolamento ontologico; assume quindi che il valore finale sia dipendente solo dalle proprietà intrinseche dell'oggetto stesso.

In tempi più recenti, tuttavia, questa equivalenza tra valore finale e valore intrinseco è stata messa in dubbio [Rønnow-Rasmussen 2011, p. 8-10] e le due distinzioni strumentale-finale ed estrinseco-intrinseco sono state considerate da alcuni indipendenti [Korsgaard 1983]. Sono stati proposti esempi di oggetti che possono avere valore finale, per sé, ma non intrinseco, in ragione delle loro proprietà interne: oggetti che, pur non avendo valore in vista di altro, derivano il loro valore almeno in parte anche dalle proprietà contestuali, come l'unicità o la rarità di un errore di conio o di un francobollo, oppure dalle loro relazioni con altri oggetti o persone, come un'opera d'arte autentica che si distingue da un falso perfetto per la sua storia e il suo rapporto causale con l'artista [Rabinowicz e Rønnow-Rasmussen, T. 2000].

Questa distinzione non sembra tuttavia rilevante al tema qui affrontato, per cui si userà i termini valore finale o intrinseco in modo equivalente per intendere un valore non strumentale⁶⁷, senza prendere posizione sul fatto che questo sopravvenga su proprietà intrinseche o estrinseche dell'oggetto.

Un secondo esempio di uso non ortodosso del termine "valore intrinseco" è quello di Ronald Dworkin [Dworkin 1993, 71], che preferisce una distinzione tripartita tra valore strumentale, personale e intrinseco. Personale è per Dworkin il valore che una cosa acquisisce per il fatto di essere desiderata, goduta o nell'interesse di qualcuno. I valori intrinseci al contrario sono impersonali e appartengono all'oggetto indipendentemente dalle attitudini soggettive verso di esso. Si può pensare qui al valore autonomo che alcuni attribuiscono a opere d'arte, elaborazioni culturali, a ecosistemi o entità collettive. Nella definizione di Dworkin dire che questi oggetti sono dotati di valore intrinseco significa affermare che il mondo sarebbe di per se stesso più povero in caso di loro distruzione, indipendentemente dal fatto che qualcuno possa soffrirne o che qualcuno avrebbe potuto goderne se avessero continuato a esistere. L'idea che ogni vita umana innocente abbia

⁶⁷ Sembra inoltre chiaro che questa sia la distinzione rilevante per la maggior parte dei filosofi che hanno parlato di valore intrinseco [Rønnow-Rasmussen, Toni and Zimmerman, Michael J. 2005, p.XXV].

una sacralità che le è propria al di là della qualità di vita e dai desideri dal soggetto di quella vita rientra tra gli esempi di valore intrinseco [Dworkin 1993, 73].

La distinzione a cui si fa riferimento qui sembra essere tra valore personale e impersonale, “valore per” qualcuno e “valore” in sé⁶⁸. Il concetto di “valore per” o “buono per” (*good for*) è tuttavia problematico ed è stato associato a significati diversi [Hurka 1987].

È importante notare che la distinzione di Dworkin non deve essere confusa con quella tra valori, ragioni o principi *agent-neutral* e *agent-relative*, introdotta e discussa prima da Thomas Nagel e poi da Derek Parfit [Nagel 1970a, Parfit 1984]. La seconda riguarda infatti la questione degli agenti morali in relazione a cui il valore ha forza normativa, ad esempio la questione se il benessere del figlio abbia importanza maggiore per il padre piuttosto che per un estraneo. La prima riguarda invece quali tipi di stati di cose, oggetti o proprietà hanno valore e le ragioni per cui lo hanno: perché facenti parte del benessere di un soggetto o per ragioni indipendenti. Il valore personale inteso in questo senso può essere considerato equivalente al concetto di valore prudenziale, “the good of individuals in a familiar nonmoral sense [...] from the self-interested perspective of an individual” [De Grazia 1996, p.211]. L’insieme dei valori prudenziali formano il *well-being* di un individuo. All’interno di una teoria morale come l’utilitarismo il valore prudenziale può diventare senza contraddizione un fine proprio per tutti gli agenti, quindi neutrale relativamente all’agente.

In conclusione, si preferisce quindi districare la tripartizione di Dworkin in una doppia dicotomia: da una parte valore strumentale e intrinseco, dall’altra valore prudenziale e impersonale. La prima divisione segue quella tra mezzi e fini, la seconda riguarda il riferimento o meno al benessere di un individuo.

Possono essere immaginati valori intrinseci sia impersonali (semplicemente intrinseci nella terminologia di Dworkin), come la complessità di un sistema, sia personali, come il piacere. Allo stesso modo anche i valori strumentali possono essere sia impersonali sia

⁶⁸ Il concetto di valore impersonale è espresso da alcuni autori come valore “dal punto di vista dell’universo”: “Someone might think that death is intrinsically bad, or bad in itself, or bad for, or from the point of view of, the universe, or impersonally bad” [Belshaw 2009, 265]

personali, a seconda che derivino la loro importanza dal promuovere valori intrinseci del primo o secondo tipo.

È importante notare che l'aggettivo "personale" usato per il valore prudenziale viene qui inteso generalmente come "relativo a un individuo" e non implica che questo valore sia limitato a soggetti che siano anche persone per come il termine è utilizzato spesso in bioetica, ovvero come un sottinsieme privilegiato dei possessori di status morale. Il concetto di persona come essere dotato di autocoscienza o particolari capacità cognitive complesse sarà analizzato nella seconda parte del capitolo discutendo le tesi desiderazioniste.

Infine, come mostrano gli esempi di Platone, le tipologie di valore non sono mutualmente esclusive: uno stesso oggetto o evento può avere nello stesso tempo valori strumentali e intrinseci, personali e impersonali, diversi e anche di segno opposto: può essere buono per un verso e cattivo per un altro. Distinguiamo quindi tra valore parziale e valore complessivo. Quest'ultimo è dato dall'aggregazione, secondo una regola definita, dei valori parziali di un oggetto, proprietà o stato di cose.

È indubbio che la morte di un animale possa essere un male strumentale e prudenziale per gli effetti negativi che ha su soggetti terzi, che siano altri animali o esseri umani che dipendono dall'animale morto, che sono legati a lui da relazioni affettive, simboliche o che intendevano farne uso: «owners, viewers, bystanders, friends, relatives, and dependents» [Belshaw 2012, 279].

È possibile, anche se controverso, che possa essere un male impersonale, per esempio nel caso in un cui l'animale sia uno degli ultimi rappresentanti di una specie in via di estinzione o sia parte fondamentale del funzionamento di un ecosistema.

Questi tipi di disvalore sono tuttavia del tutto contingenti rispetto al contesto, limitati a casi particolari e soprattutto ciechi alla fenomenologia della vita stessa dell'animale intesa come concatenazione di esperienze, attività e desideri: potrebbero essere applicati per le stesse ragioni ad oggetti come album di famiglia, fiumi, pietre e piante rare.

La questione primaria per decidere sulla liceità dell'uccisione è dunque piuttosto se la morte dell'animale possa essere un male prudenziale per l'animale stesso, se danneggi dunque il suo benessere. Ci occuperemo quindi principalmente della morte come

(dis)valore personale. Benché valutare il benessere di un animale sia una questione principalmente empirica, essa dipende da problemi concettuali circa la natura del benessere stesso e i suoi elementi costitutivi. Questi problemi sono particolarmente decisivi nel caso della morte, che concerne l'estensione o meno dell'esperienza dell'individuo nel tempo.

Introduciamo infine una distinzione tra l'evento della morte, di cui ci si occupa qui, e il processo del morire⁶⁹. Quest'ultimo è spesso ovviamente un male in quanto implica dolore: "There is little dispute about dying: that drawn out, often painful, often humiliating process that ends in death. That is bad for you, and would be bad for you even if at the last moment you made a miraculous recovery." [Belshaw 2009, 64]. Clare Palmer suggerisce che il dolore e l'angoscia del processo è ragione sufficiente per considerare la maggior parte delle uccisioni di animali domestici, che non avvengono spesso senza sofferenza anche dove i metodi di stordimento previsti dalla legge siano applicati correttamente, dannose⁷⁰. Non si vuole qui sottovalutare il peso di questa sofferenza. Tuttavia, ci sono almeno due motivazioni per occuparsi del danno della morte in sé: la sofferenza dell'abbattimento può essere ridotta. Quindi stabilire che l'uccisione è un male perché causa sofferenza e stabilire che è un male in sé conducono a obiettivi molto diversi. Nel primo caso può essere sufficiente investire maggiori risorse nella ricerca di un metodo di macellazione indolore, nel secondo caso esiste una motivazione indipendente per trovare il modo di superare completamente le pratiche alimentari e produttive che la richiedono. In secondo luogo, ci sono buone ragioni per voler stimare non solo la presenza ma anche il peso del male della morte, per esempio al fine di compiere scelte sull'eutanasia per l'animale stesso o in casi di conflitti tra la vita dell'animale e gli interessi di terzi. Lasciando irrisolta la questione del male dell'evento della morte in sé, il peso complessivo dell'uccisione sarebbe eguale "solo" alla sofferenza esperita e questa,

⁶⁹ Un'ulteriore distinzione fatta da alcuni autori è tra l'evento della morte e il successivo stato permanente dell'essere morto [Belshaw 2009, 64-65]

⁷⁰ "Whatever one thinks about painless killing, in practice it is rare and hard to achieve (consider the difficulties that have surrounded the application of the death penalty in the human case in the United States). Individual animals are rarely killed without inflicting pain and distress in industrial abattoirs, for instance. So, in most cases of killing, worries about pain and distress are also appropriate and make the process of killing harmful, independently of concerns about the death itself" [Palmer 2010, 129].

come si è detto, può essere ridotta significativamente. Da qui in poi quindi per definire il danno della morte in modo indipendente si fa riferimento a un caso ipotetico di uccisione improvvisa e indolore.

Per rispondere alla domanda si esamineranno le principali posizioni sul danno della morte e le criticità di ognuna. Per primo si considererà il deprivazionismo, la tesi per cui il male della morte è proporzionale alle opportunità di vita perdute. Si considererà in secondo luogo la tesi dei desideri rivolti al futuro, ovvero che la capacità di pensare se stessi come persistenti nel tempo e quindi avere preferenze dirette sul proprio futuro sia una condizione necessaria perché la morte sia un male.

Infine, si tratterà della teoria proposta da Jeff McMahan, il *time relative interests account*, secondo cui il male della morte è definito dalle possibilità di vita perdute scontate per un tasso di connessione e sviluppo psicologico dell'individuo. Si cercherà quindi di inserire le risposte sulla morte nel caso animale all'interno della discussione generale sul tema. È infatti impossibile valutare la plausibilità delle conseguenze sull'etica animale di una tesi senza valutarne al tempo stesso le conseguenze relativamente agli esseri umani e ai dilemmi mortali umani più controversi.

3.2 Deprivazionismo

La visione *deprivazionista* del male della morte si fonda sull'idea intuitiva che la morte preclude all'individuo la possibilità di godere dei benefici della vita. Interrompere una vita prematuramente comporta la perdita di ciò che il soggetto avrebbe potuto sperimentare in seguito se non fosse morto [Feldman 1992, Broome 1999, Bradley 2009, 2012].

Il deprivazionismo si fonda su una più generale visione comparativista del valore personale degli eventi [Luper 2019]. La tesi fondamentale del comparativismo è che il valore complessivo di un evento per la vita di una persona attuale può essere determinato

facendo un raffronto tra come quella vita procede nel mondo in cui l'evento si verifica e nel mondo in cui l'evento non si verifica.

Questo principio può essere espresso [Bradley 2009, 50] nel modo seguente.

Per ogni evento E e individuo I, essendo W_E il mondo in cui E si realizza e $W_{\sim E}$ il mondo in cui E non si realizza:

$$\text{Valore complessivo (E, I)} = \text{valore intrinseco (} W_E, I) - \text{valore intrinseco (} W_{\sim E}, I)$$

Poiché stiamo parlando di valore personale, la somma del valore intrinseco di un mondo per un individuo può essere considerato equivalente al livello di benessere totale durante la vita di quell'individuo.

Per valutare un evento in questo modo è necessario inoltre specificare i criteri per individuare il mondo $W_{\sim E}$ rilevante per la comparazione, ovvero una relazione di similarità tra mondi possibili. Questa può mutare a seconda del contesto in cui viene formulata la valutazione. Ad esempio, supponiamo che ci si interroghi se trasferirsi in Australia sia un bene per un amico. Nel contesto di una discussione sui rischi dell'espatriare, $W_{\sim E}$ sarà plausibilmente la situazione in cui la persona rimane nel paese di origine. Se la discussione riguarda le migliori mete, $W_{\sim E}$ sarà il mondo in cui la persona si trasferisce nel miglior Stato possibile (al di fuori dell'Australia).

Il comparativismo è un elemento essenziale del deprivazionismo: per stabilire in cosa consiste la deprivazione della morte è indispensabile fare riferimento a quali beni e mali il soggetto avrebbe ottenuto se non fosse avvenuta.

Bisogna notare inoltre che il deprivazionismo stabilisce che la morte può essere un male, non che sia sempre un male: il disvalore della morte è una funzione del valore della vita restante. Ulteriori valutazioni dipendono dall'assiologia adottata. In un'assiologia vitalistica, in cui solo la vita ha un valore intrinseco indipendentemente dalle sue qualità, la morte sarebbe sempre un male per l'individuo fino all'ultima minima possibilità di prolungamento della vita [Feldman 1992, p.174]. Un'assiologia di questo tipo è però estremamente implausibile. È ragionevole che se il futuro promette un'esistenza di sofferenza senza possibilità di rimedio, in assenza di altre considerazioni, la vita sia un male.

Oltre ad essere intuitivamente plausibile, il deprivazionismo sembra rispondere in modo efficace ad alcuni celebri problemi sollevati contro la tesi che la morte possa essere un male per chi muore. Pensiamo all'argomento di Epicuro nella *Lettera a Meneceo*:

“Renditi abituale il pensiero che la morte per noi non è nulla: giacché ogni bene e male è nel senso, e la morte è privazione di senso. [...] Il male che più fa rabbrivire ed è la morte, non è dunque nulla per noi, perché quando noi siamo, non c'è la morte, e quando c'è la morte, noi allora non siamo. Per modo che essa non riguarda né i vivi né i morti: per gli uni non c'è, e gli altri non sono più. [...] Il saggio al contrario non rifiuta il vivere né teme il non vivere: giacché il vivere non gli è di noia, né crede che il non vivere sia un male.” [Epicuro 2021, 61]

Questo passo di Epicuro è discusso da Thomas Nagel in un articolo seminale [Nagel 1970b] che, oltre a riportare il tema al centro dell'attenzione filosofica, ha indicato nel deprivazionismo la direzione di risposta più promettente. Il passo può essere districato in una pluralità di argomenti interconnessi e non è semplice bilanciare nell'interpretazione il rispetto del contesto filosofico di riferimento e l'esigenza di rendere l'argomento rilevante alle forme del dibattito moderno [Warren 2004, Mitsis 2012]. A partire dall'interpretazione di Nagel possiamo tuttavia individuare quattro problemi principali sollevati dall'argomento epicureo nel determinare il male della morte: quello del modo in cui la morte possa danneggiarci, ovvero come possa essere un male ciò che non si realizza in un'esperienza di sofferenza. Quello dell'esistenza del soggetto, ovvero come la morte possa essere un male per qualcuno se quell'individuo non esiste nel lasso di tempo in cui è morto. Quello della collocazione temporale del danno, ovvero se il male della morte si realizzi prima, durante, dopo il trapasso, o in tutti questi tempi. Infine, quello dell'asimmetria tra le attitudini che abbiamo nei confronti dei due periodi in cui non esistiamo, quello antecedente alla nascita e quello successivo alla scomparsa [Nagel 1970b, 75-76] [Luper 2019].

Esaminiamo la risposta deprivazionista al primo problema. La prima premessa su cui si fonda il ragionamento di Epicuro è che l'individuo cessa di esistere, e quindi di sentire, al momento della morte: “la morte è assenza di sensazioni”. La seconda premessa, in una prospettiva edonistica come quella epicurea, è che ogni bene e male consista nella sensazione. Tutti i beni intrinseci sono piaceri e tutti i mali intrinseci sono esperienze di sofferenza.

Poiché chi non esiste non può soffrire, la morte non può essere un male intrinseco.

Come si è detto, bisogna notare che qui si fa riferimento all'evento della morte, mentre il processo del morire al contrario implica spesso un dolore notevole o quindi un male intrinseco. La morte di per sé è la cessazione di questa esperienza, come appare chiaro dal fatto è possibile dire di un individuo che muore dopo un periodo di sofferenza senza possibilità di ripresa che “ha smesso di soffrire”. Si vuole in questo caso intendere che il processo del morire, l'esperienza della degenerazione delle funzioni vitali, è stato un male. La morte in sé, tuttavia, come assenza di esperienza, non lo è stato⁷¹.

La risposta del deprivazionismo si basa su tre tesi: la distinzione tra male estrinseco e male intrinseco, la possibilità che la prima categoria comprenda stati di deprivazione o assenza e la possibilità che questi stati di deprivazione non debbano essere necessariamente esperiti [Broome 1999, Bradley 2009, Feldman 1992]⁷².

Della distinzione tra i due concetti di valore si è già detto sopra, è necessario ora chiarire la connessione generale tra di essi. Feldman [Feldman 1992, 127-142] distingue due modi di intendere questa relazione: secondo il primo, più stretto e immediato, qualcosa è un male estrinseco per qualcuno se e solo se è causa successivamente di mali intrinseci. Specularmente, un bene è estrinseco se e solo se porta alla realizzazione di beni intrinseci⁷³. Se si ammette che l'essere morto preclude la possibilità di esperire eventi

⁷¹ Ciò non implica sposare la tesi epicurea che la morte in sé non sia un male e può essere la semplice ammissione che in uno specifico caso questa non sia un male complessivamente. Ciò che si vuole sottolineare qui è che mentre il valore del processo del morire è chiaramente intrinseco in quasi tutti i casi reali, il valore dello stato di essere morto o dell'evento del morire non lo è.

⁷² Nagel invece, nel suo articolo “Death” [Nagel 1970b], sostiene la possibilità che la morte sia un male distinguendo tra beni e mali che sopravvivono su proprietà categoriche e beni e mali relazionali, che superano i confini dell'individuo, e collocando la morte tra i secondi. La categoria dei mali relazionali è più ampia, più teoricamente impegnativa e più controversa di quella dei mali di deprivazione: include infatti anche esempi come l'essere ingannato o disprezzato di nascosto da amici e congiunti o casi di danno postumo come il tradimento di un testamento. Tutti i mali strumentali di deprivazione sono in un certo senso relazionali, ma gli esempi citati sopra non sono deprivazioni in quanto non hanno *in nessun caso*, né con il loro verificarsi né con il loro non verificarsi, un impatto nell'esperienza del soggetto [Belshaw 2009, 87-88]. Inoltre, mali relazionali come il tradimento possono essere intesi, in un'assiologia appropriata, come mali intrinseci e non strumentali rispetto ai loro effetti di danno o deprivazione.

⁷³ Questa posizione è definita da Luper [Luper 2019] “bifurcated comparativism”. Un esempio si può trovare in Suits [Suits 2016] che ritiene sostanzialmente differente il valore normativo dei *derivative harm* – eventi che causano danni futuri – e quello dei *relational harm* – deprivazioni di beni futuri.

sgradevoli nel futuro è chiaro che la morte non possa essere un male estrinseco in questo primo senso.

Una seconda e più estesa visione della relazione ammette invece che un male estrinseco possa essere non solo un evento che causa mali futuri ma anche un evento che preclude la realizzazione di beni intrinseci futuri.

Questa concezione è ad esempio così riassunta da Bentham: “strictly speaking, nothing can be said to be good or bad, but either in itself; which is the case only with pain or pleasure: or on account of its effects; which the case only with things that are the *causes* or *preventives* of pain and pleasure” [corsivo nostro; Bentham 2007, 87].

Data un’interpretazione controfattuale del concetto di causa, ciò è equivalente ad affermare che in assenza dell’evento la persona sarebbe stata intrinsecamente meglio [Feldman 1992, 138], sia per il minor numero di mali sia per il maggior numero di benefici.

Numerosi casi in cui il termine “male” o “bene” sembrano essere usati appropriatamente rendono plausibile la seconda formulazione della relazione e costituiscono controesempi per la prima. Allo stesso tempo questi esempi giustificano l’idea che non sia necessaria la consapevolezza dello stato di deprivazione o dei beni perduti perché questo sia un male. Immaginiamo che uomo ricco in punto di morte abbia deciso di lasciare tutti i suoi beni a una parente lontana. Purtroppo, l’unica copia del testamento è distrutta in un incendio. Poniamo che la beneficiaria del testamento, non sapendone nulla e avendo quanto basta per vivere, non soffra a causa dell’eredità perduta pur non potendone godere i consistenti vantaggi. Sarebbe inappropriato affermare che l’incendio è stato un evento neutrale per l’erede. Chi fosse a conoscenza di tutti i fatti della vicenda e venisse interrogato risponderebbe che si è trattato chiaramente di una sfortuna.

Si può immaginare ancora il caso di un essere umano che viene ridotto da un danno cerebrale irreversibilmente allo stato mentale di un bambino di pochi mesi. Questa persona vive il resto della propria vita curato da persone che assicurano la soddisfazione delle sue esigenze di base [Nagel 1970b, 77]. La sua vita è priva di sofferenza. Anche in questo caso sembra però plausibile affermare che l’essere umano ha subito un danno, che consiste nella perdita di possibilità di vita.

Sostenere il primo tipo di connessione ristretta tra mali e beni strumentali e intrinseci significherebbe in generale rendersi ciechi a tutti i mali e beni che consistono nella prevenzione di eventi (la relazione di prevenzione è una di negazione), compresi i casi speculari di avvenimenti o azioni favorevoli che prevengono mali futuri: una vaccinazione che impedisce di contrarre una malattia futura, ad esempio, è chiaramente un bene [Bradley 2009, 48]. Anche qui, questo bene non dipende dal fatto che la persona si ricordi della vaccinazione o sia cosciente dei rischi evitati.

Esistono dunque mali estrinseci che consistono nella privazione di beni futuri indipendentemente dalla coscienza di questa assenza. Ciò non implica però ancora l'inverso, ovvero che tutte le privazioni di questo tipo, tra cui la morte, siano mali intrinseci.

La struttura del deprivazionismo risponde al primo problema fondamentale sopra citato, quello del come la morte possa danneggiare un individuo. Si è però fatto riferimento agli altri problemi, quello del soggetto del danno e della collocazione temporale del danno, per individuare una differenza fondamentale tra gli esempi di deprivazione esposti e il caso della morte: Martha Nussbaum, ad esempio, sostiene l'importanza della condizione che l'individuo danneggiato, nel periodo di tempo in cui è deprivato dei beni, rimanga almeno un soggetto di possibile esperienza [Nussbaum, 2009, 204]. Non è chiara però la ragione di questa condizione necessaria, a meno che essa riposi sulla necessità che un'azione debba generare esperienze sgradevoli per essere un male, già esclusa dagli esempi citati [Fischer 2006, 358].

Esaminiamo alcune risposte dei sostenitori del deprivazionismo ai problemi del soggetto e del tempo. I due sono strettamente collegati. La forma generale dell'argomento temporale contro il male della morte ha infatti due premesse [Bradley 2009, 73]:

- (1) Qualsiasi cosa che sia un male per un individuo deve esserlo a un tempo particolare.
- (2) La morte non è un male per l'individuo in nessun tempo particolare.

La seconda premessa è a sua volta sostenuta dal ragionamento che la morte non possa essere un male prima del momento del trapasso, perché, come afferma Epicuro, "non c'è ancora" e non può essere un male dopo perché il soggetto non esiste più. Il problema del soggetto può essere quindi pensato come parte dell'argomento temporale. Il problema

non sorge se si può dimostrare che il male della morte non è temporale o avviene prima del momento della morte.

Alcuni, tra cui Nagel, hanno rigettato la prima premessa e affermato che la morte è un male atemporale. Nel caso del danno cerebrale sopra citato per esempio il soggetto adulto che soffre la disgrazia può essere collocato nello spazio e nel tempo, mentre “the same is not necessarily true of the goods and ills that befall him” [Nagel 1970b, 77]. Questo tipo di risposta incontra tuttavia la difficoltà di collocare la morte in una categoria diversa dalla maggior parte dei danni comuni, che sono temporalmente determinati. L’idea stessa di deprivazione inoltre – pensiamo al caso recente delle restrizioni di quarantena - fa riferimento all’assenza di beni che potrebbero essere goduti in tempi specifici [Bradley 2009, 78].

La seconda possibilità è rifiutare la seconda premessa, precisando un lasso di tempo in cui la morte è un male per l’individuo. Feldman sostiene una forma di eternalismo, sulla base della tesi che, nel giudicare il valore estrinseco di un evento E per una persona P, stiamo effettuando una comparazione tra vite, specificamente tra il valore intrinseco complessivo per P della vita in cui l’evento S si verifica e il valore per P della vita in cui S non si verifica. Dato questo fatto, “when is it the case that the value-for-Lindsay of the life she leads in which E occurs is lower than the value-for-her of the life she leads if E does not occur? It seems clear to me that the answer to this question must be “eternally.” For when we say that her death is bad for her, we are really expressing a complex fact about the relative values of two possible lives.” Porre la questione temporale in altri termini è simile a chiedere quando sia vero che quattro più quattro fa otto [Feldman 1992, 154].

Purtroppo, questa risposta nasconde un’ambiguità nel formulare la domanda sulla collocazione temporale del male della morte [Bradley 2009, 84]: una prima versione della domanda ha la forma “quando la proposizione che E è male per P è vera?”. La risposta plausibile ma banale è che, come sostiene Feldman, se una proposizione è vera, lo è “eternamente”. Se è vero che Nixon è stato eletto Presidente degli Stati Uniti nel 1969, ciò resta vero in qualsiasi tempo. La domanda pertinente ha però una forma diversa: “per quale tempo X la proposizione che E è male per P a X è vera?” [Feit 2002, 373]. La

differenza è equivalente a quella tra domandare quando è vero che Cesare è stato pugnalato da Bruto e quando Cesare è stato pugnalato da Bruto.

Non risulta convincente neanche la risposta di Feldman ai problemi del soggetto, che si basa sul fatto che uno stato di cose può essere estrinsecamente cattivo per una persona anche quando questa non esiste. Un esempio è quello dei danni prenatali: la perdita di un lavoro ben retribuito da parte dei genitori può essere un male per il bambino, in ragione degli effetti futuri sulle sue possibilità di vita, anche prima che nasca. La risposta è aperta a un'obiezione: nell'esempio citato il esisterà quando gli effetti futuri del licenziamento si realizzeranno. Può essere vero che un danno estrinseco non richiede l'esistenza del danneggiato al momento in cui si produce ma che al tempo stesso la richieda al momento in cui gli effetti che lo rendono tale si producono.

Alternativo all'eternalismo è il concorrentismo, la posizione per cui il danno della morte si verifica al momento della morte. Questa posizione, sostenuta da Luper [Luper 2007, 2019] è tuttavia poco congruente con la tesi deprivazionista per ragioni analoghe a quelle sopra citate: in genere i mali di deprivazione sembrano danneggiare l'individuo non, o non solo, quando accadono (quando vengo infettato da una malattia) ma nei tempi successivi in cui si realizza l'assenza di beni (quando sono costretto a stare in casa invece che fare una passeggiata in montagna)⁷⁴.

Il susseguentismo implica che il danno soggettivo della morte si colloca in un tempo successivo alla morte stessa. Bradley [Bradley 2009, 88-92] offre una versione di questa posizione in cui il male della morte si verifica in qualsiasi tempo t successivo in cui la persona avrebbe condotto una vita migliore che la non esistenza, una vita con un benessere positivo, se non fosse morta. Si noti quindi che non si tratta qui di danni postumi che possono realizzarsi a qualsiasi tempo dalla morte: ad esempio, la morte di Socrate ha cessato di essere dannosa per Socrate da quando è stata superato il periodo di tempo in cui avrebbe potuto vivere se non fosse stato ucciso [Bradley 2009, 89]. Questa posizione spiega il danno della morte in modo simile ad altri eventi estrinsecamente dannosi ma meno definitivi, come in generale le opportunità perdute in vita.

⁷⁴ Luper considera infatti la morte non solo un male di deprivazione ma anche un male di distruzione di capacità. Un male intrinseco, dunque, e non solo strumentale [Luper 2019].

Per sostenere questa posizione è necessario giustificare come uno stato di cose possa essere dannoso per una persona che non esiste. Due risposte sono rilevanti: innanzitutto, se si intende l'essere dannoso una relazione tra oggetto e persona, si può notare che non tutte le relazioni richiedono che tutti i *relata* siano esistenti nel momento in cui la relazione si realizza. Pensiamo solo alla relazione "ammirare" o a quella "essere più famoso di". È del tutto plausibile affermare che nel 2020 vale la relazione espressa dall'enunciato "Mozart è più famoso di Monteverdi" benché entrambi i *relata* non esistano nel 2020. Una simile considerazione vale nel caso ci si concentri sulle proprietà, come "essere danneggiato" [*ibidem*, p. 81].

Se può sembrare improprio affermare che una persona è danneggiata in un tempo successivo alla sua morte, consideriamo che spesso è invece appropriato utilizzare espressioni simili come: "è una sfortuna che x non ci sia più per godere di y". Inoltre, anche se l'esistenza attuale della persona danneggiata rimane nel passato, nel presente in cui è rilevante parlare di danno della morte la stessa persona continua a esistere in modo controfattuale: è vero che avrebbe potuto essere presente se non fossero accaduti determinati eventi. Questa risposta sembra ben accordarsi con la logica generale del deprivazionismo, che definisce la morte un male di prevenzione: il soggetto del danno è quello che *avrebbe potuto* continuare a esistere se la morte non fosse avvenuta.

3.3 Deprivazionismo e animali

L'applicazione del deprivazionismo agli animali non presenta soluzione di continuità rispetto all'applicazione agli esseri umani. Il deprivazionismo tende a mettere in evidenza la continuità tra la natura e l'intensità del male della morte nei due casi.

Per concludere che la morte sia un male per un animale è infatti sufficiente accettare due tesi [Bradley 2016, 51-52]:

- a) *Deprivazionismo*: la morte è un male per qualcuno se il suo benessere totale durante la vita quando essa si verifica è inferiore a quello che avrebbe potuto essere se non si fosse verificata.
- b) *Diminuzione del benessere*: il benessere totale durante la vita dell'animale è inferiore nel caso in cui muoia rispetto al caso in cui la morte non si fosse verificata.

Con “benessere totale della vita” – con cui si traduce qui l'espressione inglese “lifetime well-being” - intendiamo l'aggregazione degli atomi di valore intrinseco che l'individuo sperimenta nel corso di tutta la sua esistenza.

La tesi b) è di natura empirica⁷⁵. Il suo accertamento riposa tuttavia sulla questione concettuale della scelta di una teoria del benessere. I tipi di teoria disponibile si articolano abitualmente intorno alla distinzione tra soggettive, divise a loro volta in quelle basate su stati mentali e quelle fondate su desideri e preferenze, e teorie oggettive, che fanno riferimento a liste di elementi il cui valore è indipendente dalle disposizioni del soggetto⁷⁶. In etica animale sono state sostenute sia teorie del primo tipo, edonistiche, preferenzialiste o miste [Singer 2011, Regan 2004] che del secondo, in particolare organizzate intorno al concetto di fioritura attraverso l'esercizio di attività e funzionamenti naturalmente propri della specie a cui l'animale appartiene [Nussbaum

⁷⁵ Ci interessa qui non che *b* sia sempre valida ma che possa esserlo per i membri della stessa specie giovani, in salute e con un'aspettativa di vita prevedibile ragionevolmente soddisfacente.

⁷⁶ La classificazione tripartita è stata introdotta da Parfit in *Reasons and Persons* [Parfit 1984, Appendice I].

2006, Hursthouse 1999]⁷⁷. Si cercherà qui di procedere trasversalmente alla scelta di una specifica teoria del benessere, tenendo presente l'assunzione minima, già introdotta nel primo capitolo, che qualsiasi tra esse deve rendere conto del valore negativo della sofferenza animale.

Immaginiamo un semplice argomento in difesa della tesi *b*) che tenga conto di questi elementi.

In ogni teoria del benessere plausibile gli animali senzienti possono incorrere in mali quali stati esperienziali repulsivi. Ciò è vero sia che la ragione sia il tipo di stato mentale che questi mali esemplificano, sia perché rappresentino la frustrazione di una preferenza, o perché siano legati all'impedimento di funzionamenti fondamentali. Stati e accadimenti di natura opposta, come il piacere, devono essere considerati beni intrinseci di importanza comparabile ai mali corrispondenti. Infatti, una forma generale di asimmetria tra mali e beni esperienziali è estremamente implausibile. Mentre un'asimmetria tra piacere e dolore è stata sostenuta in relazione all'etica delle generazioni future, una forma generale di asimmetria, come nel caso dell'edonismo negativo, conduce rapidamente a conclusioni estremamente pessimistiche sul valore di preservare qualsiasi forma di vita⁷⁸. Gli animali senzienti, come sono capaci di esperire dolore, sono empiricamente capaci di esperire piacere e stati simili.

Se un piacere di una certa intensità esperito al tempo attuale t_0 ha un certo valore per l'animale attuale A_0 , un piacere di simile intensità esperito in un tempo futuro t_n deve avere un simile valore per l'animale futuro A_n . Se l'animale A_0 e quello A_n sono lo stesso individuo, nel calcolare il suo benessere complessivo durante la vita, i due tipi di valori, futuri e attuali, devono essere quindi essere aggregati. Nel caso in cui la morte prematura impedisca all'animale di esistere a t_n e provare il piacere futuro il benessere totale risulta dunque diminuito.

⁷⁷ Per un sommario cfr. [Rice 2016]

⁷⁸ Implicherebbe tra le altre conseguenze una visione radicalmente pessimista del valore della vita, non sulla base del giudizio di fatto che la felicità sia presente in essa in minore quantità rispetto alla sofferenza ma sulla base della valutazione assiologica che la felicità non abbia in generale un valore paragonabile a quello della sofferenza. Un analogo preferenzialista dell'edonismo negativo è il *debit model of preferences* di Peter Singer, le cui implicazioni saranno discusse sotto.

In conclusione, se la sofferenza animale attuale è un male prudenziale, sembra estremamente plausibile che la tesi *b*) sulla diminuzione del benessere totale in seguito alla morte sia valida. Ammettendo la validità del deprivazionismo (espresso nella proposizione *a*)), la morte risulta dunque un male per l'animale.

Il deprivazionismo ha quindi conseguenze rilevanti sulla dannosità degli usi degli animali domestici che implicano una loro uccisione prematura, ovvero la grande maggioranza di essi. Queste conseguenze riguardano sia l'allevamento intensivo che forme di allevamento estensivo, che spesso si differenziano per la qualità della vita ma non per la sua durata:

In animal husbandry, animals are usually killed early in their lives. For instance, cows that are used for dairy production are usually killed after about four years, while a cow could otherwise live for about twenty years. In egg production, male chickens are killed when they are a day old because they cannot become laying hens and they are not selected for growing meat. Animals that are raised for meat are also killed in their early lives for reasons of meat quality and efficiency. These animals would otherwise have been able to continue the pleasant lives that they assumingly have in animal-friendly animal husbandry. [Višak 2013, 40]

Il deprivazionismo fornisce anche un modo per stimare l'entità di questo male, in termini di soddisfazioni perdute. Ne consegue che, a differenza di quanto spesso viene affermato, causare la morte dell'animale è un danno di entità spesso molto superiore a quello dell'inflizione di una sofferenza temporanea. Infatti, i piaceri attesi moltiplicati per la durata della vita futura possono superare una sofferenza intensa ma limitata a pochi attimi o ore: sembrano pochi i casi in cui un deprivazionista perfettamente informato del proprio futuro e razionale non preferirebbe sopportare un'esperienza dolorosa piuttosto che morire. Se si accetta il deprivazionismo, sembra problematico il fatto che la legislazione di protezione animale si concentri sull'inflizione di sofferenza e raramente ponga all'ordine del giorno il tema dell'uccisione stessa e della durata della vita. Naturalmente, una qualità di vita accettabile è in questa prospettiva un prerequisito dell'interesse alla continuazione della vita.

Gli esempi di deprivazionismo in etica animale sono numerosi [tra gli altri DeGrazia 1996, 211-257, Harman 2011, Cochrane 2012, Regan 2004, Singer 2011]. È importante notare che, benché sia una tesi sul valore prudenziale, il deprivazionismo svolge un ruolo fondamentale non solo in teorie consequenzialiste ma anche in teorie deontologiche⁷⁹. Nella deontologia dei diritti di Tom Regan, ad esempio, in cui il trattamento degli animali dotati di valore inerente è governato dal principio del danno, derivato dal più generale principio del rispetto, la morte è fatta rientrare nella categoria dei danni di deprivazione: “Regan includes both inflictions and deprivations as harms, so that death, which deprives one of life's opportunities, is ordinarily a harm to "subjects"— even those lacking the concepts of life and death.” [DeGrazia 1996, 5].

Possedere valore inerente significa non poter essere trattati come semplici strumenti per il perseguimento del bene collettivo. Il diritto alla vita risultante è dunque rigido e, in condizioni normali, tutte le vite degli animali dotati di valore inerente sono ugualmente intangibili. Il fatto che, come conseguenza dell’approccio deprivazionista, l’entità del danno della morte possa variare tra gli individui e le specie in funzione di ciò che si può perdere è messo in secondo piano.

Nonostante il suo carattere antiutilitarista, il diritto a non essere danneggiati rimane tuttavia un diritto *prima facie*. Regan prevede infatti specifiche regole di priorità per gli scenari di conflitto radicale tra diritti, da lui definiti “casi di prevenzione” ovvero situazioni in cui, qualsiasi corso di azione si scelga, compresa l’inazione, un soggetto morale sarà danneggiato [Regan 2004, XXVIII]. Una di queste regole è quella del peggior danno (*worse-off principle*) per cui in caso di danni comparativamente diversi è necessario evitare il singolo danno di entità maggiore, indipendentemente dal numero di individui che soffrirà il danno di entità minore⁸⁰. Qui riottiene importanza la stima del

⁷⁹ Come sostiene giustamente DeGrazia [DeGrazia 1996, 213] le teorie deontologiche dei diritti non possono prescindere dalla valutazione della natura e dell’importanza degli interessi protetti da quei diritti.

⁸⁰ Il principio è così formulato per esteso: “special considerations aside, when we must decide to override the rights of the many or the rights of the few who are innocent, and when the harm faced by the few would make them worse-off than any of the many would be if any other option were chosen, then we ought to override the rights of the many”. [Regan 2004, 308.] Con “worse-off” Regan fa riferimento all’entità del danno, la diminuzione netta in benessere, non allo stato risultante. In quest’ultimo caso non ci sarebbe differenza possibile tra due morti (supponendo che il benessere successivo sia pari a 0 per entrambi) oppure se il benessere passato contasse, starebbe peggio chi ha realizzato meno opportunità di vita in precedenza.

danno della morte, che Regan fa dipendere dal concetto di valore intrinseco complessivo di una vita. Il caso paradigmatico è quello della scialuppa di salvataggio in cui si trovano cinque superstiti, quattro esseri umani e un cane. La scialuppa può contenerne tuttavia solo quattro senza affondare. Regan assume che in genere le opportunità di soddisfazione che si perde morendo siano maggiori per un essere umano che per un cane. Di conseguenza, è giusto scegliere di buttare a mare il cane. Il giudizio non cambierebbe, in accordo con l'impossibilità di aggregare il danno tra individui diversi espressa nel principio, se si dovesse sacrificare non uno ma un milione di cani⁸¹.

La posizione di Singer, più ambivalente, sarà discussa sotto in dettaglio. La sua discussione dell'utilitarismo classico abbraccia tuttavia una forma di deprivazionismo: la stessa celebre tesi della sostituibilità di alcuni animali si basa su di esso, sulla tesi che generare un vita felice sia moralmente positivo e sulla natura aggregativa dell'utilitarismo, che consente di compensare la perdita di possibilità di vita di un individuo con quelle di un altro.

3.4 Il danno della morte attraverso le differenze di specie

Una volta ammesso che la morte di un animale senziente sia un male rilevante, emerge una seconda questione: il rapporto tra l'entità del danno in individui di specie diverse e in particolare l'esistenza di una differenza di valore tra la morte di un essere umano e quella di altri animali. Come si è visto relativamente alla posizione di Regan, è necessario distinguere tra la tesi assiologica sulla morte e le tesi normative sul divieto di uccidere e

⁸¹ La combinazione di queste due caratteristiche, diritti di norma egualmente resistenti alla massimizzazione a protezione di danni di diversa gravità, espresse in Regan come valore inerente e valore intrinseco, è d'altra parte intuitiva in molti casi umani: si pensi al confronto tra una giovane donna e una donna anziana sofferente di una malattia in stadio terminale. Possiamo attribuire un diverso valore intrinseco, nel senso di Regan, alla continuazione delle due vite, senza per questo ritenere che il diritto alla vita della donna anziana sia in circostanze ordinarie meno forte e quindi questa possa essere uccisa per avanzare la conoscenza scientifica o risolvere il problema del deficit pensionistico [l'esempio è tratto da Francione 2000, pp.157-158]. Al tempo stesso ciò non impedisce di preferire la vita con più opportunità future in caso ci si trovi nella situazione di scegliere tra le due la beneficiaria di un unico intervento vitale. La plausibilità di queste conclusioni dipende tuttavia dalla possibilità di definire in modo chiaro e sistematico la differenza tra situazioni ordinarie e conflitti straordinari. Per un approccio opposto a quello di Regan, si consideri Nozick [1999] che ha suggerito la posizione "diritti per gli esseri umani e utilitarismo per gli animali".

il diritto alla vita: il rapporto tra le due non è automatico ma mediato dal tipo di teoria di riferimento e dai principi etici specifici. Ad esempio, un principio di diseguale considerazione degli interessi o principi *agent-relative* di preferenza per la propria specie o gruppo sociale possono giustificare una maggior forza del divieto di omicidio rispetto al caso dell'animale, anche in assenza di differenze prudenziali.

Ciò considerato, è però difficile svincolare completamente la questione dei doveri dalla questione del valore della morte. Questo, se interspecificamente simile, costituisce una difficoltà rilevante per chi sostiene una differenza sistematica nei doveri vitali verso gli animali mentre, se differente, è chiaramente rilevante per aggiudicare i casi di conflitto mortale tra membri di specie diverse.

La maggioranza degli autori di etica animale hanno abbracciato la tesi intuitiva che sia possibile attribuire un valore maggiore alle vite di membri normali di alcune specie rispetto a quelle dei membri normali di altre specie⁸². Questo valore è generalmente considerato proporzionale a un apprezzamento del grado di complessità mentale, per cui sarebbe possibile anteporre la vita umana a quella di tutte o molte altre specie. [DeGrazia 1996, 236, McMahan 2002, 159, 195-199. Singer 2011, 90-93]. Più rari sono invece coloro che hanno sostenuto l'opposta tesi egualitarista [per esempio cfr. Sapontzis 1987].

Di diversa opinione è Robert Garner, che classifica la maggior parte dei promotori dell'etica animale basata sui diritti nella corrente "specie-egualitaria" (a suo parere, questa è non solo la versione dominante di etica deontologica circa gli animali ma forse l'approccio etico al tema più popolare *tout court*). Tra questi nomina Tom Regan, Gary Francione [Francione 2008], Paola Cavalieri [Cavalieri 1999] e Joan Dunayer [Dunayer 2004]. Costoro secondo Garner attribuirebbero agli animali "equal rights based on equal moral value" suggerendo che "the interests that human and animals have in life and liberty are to be regarded as equally valuable morally" [Garner 2011a, 116-117]. Tuttavia, seguendo la distinzione tracciata sopra, è importante notare che il termine "egualitarismo" si riferisce qui alle conseguenze normative (*equal rights* e *moral value*), ovvero all'eguale

⁸² La precisazione "membri normali" è essenziale qui ed esclude che tutte le vite umane in qualsiasi circostanza debbano essere di maggior valore di tutte le vite animali. Senza questa condizione otterremmo un principio "ogni animale senziente è danneggiato dalla morte meno di ogni essere umano" che, oltre ad essere probabilmente specista, è difficilmente difendibile in ottica deprivazionista.

intangibilità del diritto alla vita dei membri di specie diverse in condizioni normali. Tale egualitarismo non sembra, al contrario di come suggerisce Garner, necessariamente legato a un mancato apprezzamento della diversità tra interessi umani e animali, ma può essere una conseguenza dell'adozione di una teoria dei diritti come *side-constraints* rigidi o "trumps" [Dworkin 1984], limiti stretti alle azioni a cui è permessibile sottoporre un individuo nel perseguire benefici maggiori, che maschera la variazione d'intensità degli interessi oltre una certa soglia di rilevanza morale⁸³ in casi ordinari.

Per esempio, in Donaldson e Kymlicka, si argomenta che mentre molti possono pensare che la morte di un essere umano implichi una perdita maggiore della morte di un babuino, "these judgements about comparative loss have no implications whatsoever for the *inviolable* right to life" perché "The human rights revolution is precisely a repudiation of this way of thinking. The principle of *inviolability* says that people's right to life is independent of their relative contribution to the overall good" [corsivo nostro, Donaldson e Kymlicka, 21].

Ma, come si è visto sopra nel caso di Regan, l'argomentazione è qui svolta al livello della teoria normativa, non del benessere personale, prescelta: interessi di diversa intensità non escludono eguale inviolabilità (come tuttavia emerge nel caso di Regan, è però improbabile che questa diversità non ritorni normativamente rilevante almeno in caso di genuino conflitto radicale tra diritti).

Pochi, tra cui per esempio Francione, abbracciano effettivamente un egualitarismo anche prudenziale⁸⁴, per cui non si può stabilire che individui di specie differente abbiano interessi alla vita di diversa intensità.

⁸³ Un diritto si comporterebbe qui come una proprietà di campo rawlsiana o come sopravvenente su una proprietà (come l'aver un interesse alla continuazione della vita sufficiente) simile.

⁸⁴ "I do not think that death is a greater harm to the human than it is to the dog, but I understand (or think I do) the harm to the human in a clearer sense than I understand the harm to the dog" [Francione 2000, 159-160]. In *Animals as Persons* [Francione 2008] un capitolo, il settimo, è esplicitamente dedicato a criticare il trattamento di Regan del caso della scialuppa di salvataggio e la tesi che la morte possa essere un danno maggiore per un essere umano che per un cane. Nei casi di conflitto mortale, sostiene Francione, varie considerazioni possono condurci a preferire la vita umana, in particolare l'incertezza epistemologica su cosa la morte rappresenti per un non umano di fronte alla relativa chiarezza nel caso umano. Queste considerazioni però, secondo Francione, rimangono fondamentalmente arbitrarie e non suscettibili di un

Nel deprivazionismo l'intensità del danno è una funzione dell'entità della perdita causata dalla morte e dunque dipende dal valore attribuito a vite diverse: "the question of how bad death is transmutes into the question of how good life is" [Broome 2012, 227]. Se questo valore varia tra le specie, deve variare in termini delle caratteristiche quantitative e qualitative delle opportunità perdute⁸⁵. Infatti, anche se si attribuisse un valore intrinseco alla vita stessa, non si potrebbe sostenere che la vita dell'*Homo sapiens* abbia di per sé maggiore importanza senza sollevare l'obiezione di specismo. La risposta a questa obiezione non può che far riferimento al diverso contenuto di esperienze e funzionamenti che queste vite rendono possibili⁸⁶. DeGrazia, che propone una delle analisi più complete sul tema [DeGrazia 1996, 231-257], considera la difesa di questa tesi il rompicapo principale nel formulare una teoria interspecifica del valore prudenziale.

Introduciamo un'ulteriore chiarificazione sull'oggetto della comparazione. McMahan distingue tre tipi di comparazioni interspecifiche [McMahan 2002, 159] circa il valore della vita: la prima riguarda il livello di benessere attuale di uno o più individui, che può riguardare il momento presente, un periodo di tempo limitato o tutta la vita.

La seconda riguarda la *fortuna* (anch'essa articolabile su diversi periodi di tempo), che per McMahan misura il livello di realizzazione della vita di un individuo: è una

trattamento morale sistematico, al punto che "we might also flip a coin. We might also decide to choose the nonhuman." [Francione 2008, 227].

Francione riduce parzialmente l'impatto controintuitivo di questa conclusione diminuendone l'estensione e sottolineando come i conflitti radicali tra diritti fondamentali siano più rari di quanto si pensi: il caso della sperimentazione animale finalizzata alla ricerca medica è ad esempio un caso di falso conflitto radicale tra soggetti e malati umani, in quanto posto in atto intenzionalmente attraverso una violazione precedente del diritto fondamentale dei soggetti a non essere trattati come semplici mezzi per un fine. Una posizione simile era già stata sostenuta da Regan: "animals who are in laboratories already have had their rights violated". [Regan 2004, XXX-XXXI]. Un argomento ulteriore disponibile in una teoria dei diritti solo negativi come quella di Regan sarebbe che il danno di una malattia, in quanto danno naturale, non è una violazione di un diritto. Nondimeno, la posizione di Francione che tutti i conflitti tra esseri umani e animali siano artificialmente posti in essere dai primi appare eccessivamente ottimistica se si pensa ai conflitti frequenti tra animali selvatici e liminali e residenti umani o animali domestici.

⁸⁵ Per esempio McMahan: "If we compare the life of a person with the life of an animal, the person's life will typically have a vastly higher level of well-being, or contain vastly more good, or be vastly more worth living than the life of the animal." McMahan 2002, p.159.

⁸⁶ Non parliamo qui di valore strumentale della vita come DeGrazia [1996], perché si potrebbe anche pensare che questi funzionamenti o opportunità non si diano in modo indipendente dalla vita stessa ma solo come sue qualità.

proporzione tra il livello di benessere e uno standard di realizzazione. Lo standard più plausibile in questo caso, secondo quanto sostiene McMahan dopo l'esame di diversi criteri, è quello dell'*Intrinsic Potential Account*, ovvero l'insieme dei possibili stati di benessere raggiungibili da un individuo date le capacità psicologiche che ha acquisito o le capacità psicologiche intrinseche che può acquisire. La fortuna è dunque proporzionale alle capacità individuali: un cane e un essere umano possono avere entrambi una vita fortunata relativamente al loro standard pur avendo livelli di benessere radicalmente differenti.

La terza comparazione riguarda gli stessi standard contro cui la *fortuna* è misurata, ovvero quelli definiti dall'*Intrinsic Potential Account* stesso. È questa comparazione che per McMahan è la più promettente nell'identificare una scala di esseri superiori o inferiori relativamente al valore della vita.

La domanda che ci poniamo qui, sull'esistenza di una differenza media tra specie diverse nel male della morte, può essere pensata in quest'ultimo modo, come una domanda circa le differenze nel "potenziale intrinseco" di individui normali e adulti appartenenti a specie diversa. È chiaro che questo potenziale intrinseco tipico non è lo stesso per tutti i membri di una specie e non si traduce nello stesso potenziale reale neanche per tutti i membri normali adulti, ma varia in base alle specifiche dotazioni individuali e allo sviluppo di ogni individuo.

Le giustificazioni possibili per come la diversità di capacità fisiche e psicologiche si traduca in una disparità di benessere potenziale tipico tra specie diverse dipendono dal tipo di teoria del benessere adottata. In una teoria soggettiva, in cui il benessere dipende dal soddisfacimento di desideri o dalla presenza di specifici stati mentali, la giustificazione deve essere primariamente di tipo quantitativo [DeGrazia 1996, 238]: una vita ha più valore se e solo se contiene una quantità maggiore di soddisfazione. Questa quantità può variare a causa della specie, ma solo mediante il variare delle capacità dell'individuo: in una visione soggettiva del benessere non c'è spazio per un valore oggettivo dell'appartenenza di specie e la differenza si può tracciare solo tra rappresentanti tipici di specie diverse, assumendo che siano entrambi in buona salute e che possano vivere ancora per una parte proporzionalmente

La prima e più ovvia differenza rilevante a questo riguardo è nell'aspettativa di vita: più anni significano più possibilità di accumulare esperienze positive e realizzare preferenze. Che la vita media di alcune specie sia superiore a quella di altre è determinante in ottica deprivazionista [McMahan 2002, 196].

Molti ritengono tuttavia che anche in relazione a uguali periodi di vita un animale di maggior complessità mentale abbia in media di più da perdere. La ragione a volte addotta è la varietà delle esperienze disponibili: “the loss that death represents is a function of the number and variety of possible sources of satisfaction it forecloses” [Regan 2004, XXIX]. Un essere umano, per esempio, ha accesso alle soddisfazioni legate a svolgere compiti e accumulare conoscenze astratte, impegnarsi in attività linguistiche, godere di prodotti artistici e culturali, agire moralmente, impegnarsi politicamente in base alle sue convinzioni: “Because of their limited cognitive and emotional capacities, most animals lack the capacity for many of the forms of experience and action that give the lives of persons their special richness and meaning, and without which our lives would be greatly impoverished. [...] deep personal relations based on mutual understanding ; [...] imagination and an aesthetic sense [...] works of art, literature, or music [...] artistic creation or scientific discovery ; and so on. » [McMahan 2002, 197].

Questo argomento è passibile di diverse obiezioni: innanzitutto ogni specie ha accesso a tipi di soddisfazione precluse ad altre: per esempio l'olfatto notevolmente più sviluppato del cane, come l'ecolocazione nel delfino [DeGrazia 1996, 238], dà origine a peculiari universi percettivi. Ciò non riguarda solo sensi ma anche funzionamenti diversi, come l'esperienza del volo autonomo⁸⁷.

Questo esercizio di enumerazione potrebbe inoltre essere futile: non sempre una maggiore varietà si traduce in modo lineare in una maggiore capacità di soddisfazione. Ciò non accade ad esempio se la realizzazione di diverse opportunità in un periodo di tempo è mutualmente esclusiva. Se si ha tempo per imparare a suonare un solo strumento, non aumenta il godimento l'averlo scelto tra innumerevoli strumenti egualmente interessanti. Analogamente, pur nella straordinaria varietà dei comportamenti umani, la felicità di

⁸⁷ Un argomento generale potrebbe essere avanzato per cui la maggiore plasticità culturale negli esseri umani consente un'espansione indefinita della varietà delle fonti di soddisfazione disponibili.

un'ora umana è forse maggiore di quella sperimentata da un cane o i suoi desideri più forti? Ciò che occorre dimostrare è che questa varietà potenziale si traduca nella maggiore ricchezza o intensità di una vita [Frey 1988, 197] o, in modo più preciso, che aumenti la densità di soddisfazione attesa per unità di tempo. Questo dubbio sfiora anche McMahan: "There are, I confess, moments when one doubts the superiority of the goods of human life, at least in comparison to those of certain types of animal life. If, for example, one has ever had a dog, one must surely at some point have suspected that a dog's life contains more pure, unalloyed joy than one's own » [McMahan 2002, 198].

La sua risposta è che, sebbene una vita canina possa contenere più frequenti picchi di semplice gioia ed esuberanza, simili a quelli che sperimentiamo nell'infanzia, questi sono intervallati da lunghi periodi di torpore e noia. Il benessere umano sarebbe invece più uniformemente ricco e vario [Ivi].

Tuttavia, abbiamo qui di nuovo un'inferenza non giustificata dalla varietà dei beni disponibili a un essere umano alla quantità di benessere per unità di tempo nella sua vita. L'opinione di McMahan è plausibile, ma non è evidente che le otto ore di una giornata lavorativa siano più ricche di benessere di otto ore passate a dormicchiare al sole. È possibile che in una vita umana ideale questi periodi di noia e benessere neutro siano assenti ma resta da dimostrare che ciò non possa accadere anche in una vita canina ideale, ricca di relazioni sociali, gioco, esplorazione.

Un modo per dimostrare la superiorità della soddisfazione per unità di tempo nel caso umano è argomentare che alcune tipologie di soddisfazione siano qualitativamente superiori ad altre. La tesi che alcuni piaceri, in particolare quelli intellettuali, dell'immaginazione e del sentimento morale, siano di per sé di qualità superiore a quelli puramente sensibili è stata sostenuta notoriamente da Mill nel suo saggio sull'utilitarismo [Mill 2013]. Una simile gerarchia di soddisfazioni però, se intesa come una tesi empirica, sembra mancare di un adeguato sostegno mentre, se intesa come una tesi di teoria del valore, sembra esporsi alla critica di introdurre una forma di elitismo e perfezionismo nel giudicare tra i diversi stili e ideali di vita disponibili agli esseri umani [Francione e Garner 2010, 17].

Più promettente sembra il concentrarsi su capacità trasversali che possono aumentare il valore sperimentabile in diversi aspetti della vita di un individuo. La metafora rilevante è qui quella di accedere a “further dimensions of value” [Frey 1988, 200] che comprende sia un’idea verticale di intensificazione sia un’idea orizzontale di espansione a diversi ambiti di attività. La possibilità di individuare capacità con ampio impatto sulla qualità potenziale della vita sembra essere decisiva per mantenere la possibilità di effettuare comparazioni rilevanti pur di fronte all’indeterminatezza insita nella materia.

Un esempio di capacità trasversale proposto è quella di proiezione temporale nel futuro e nel passato, centrale, come si vedrà, anche in teorie non deprivazioniste. Le facoltà di previsione, anticipazione e immaginazione permettono di formulare desideri che durano nel tempo circa le opportunità future. Sembra plausibile che la contribuzione di un bene al valore della vita di un individuo sia maggiore quanto più a lungo questo è stato desiderato. Se è così, queste capacità consentono all’individuo di ricavare un valore aggiuntivo da alcuni dei beni che gli accadono [McMahan 2002, 196-197]. Chi può proiettarsi nel tempo ha spesso anche un forte desiderio di non morire [Singer 2011], la cui soddisfazione o frustrazione è sicuramente rilevante in teorie del benessere preferenzialiste.

Oltre ai desideri, esistono stati mentali positivi che nascono dalla capacità di collocare temporalmente le proprie esperienze: emozioni come speranza, fiducia, soddisfazione per quanto realizzato.

Bisogna tener anche presente che la capacità di prevedere la propria morte e il desiderare di evitarla può dare origine ad altri tipi danni contestuali. Questi danni sono contestuali in quanto non sono danni causati dalla morte stessa e non sono presenti in casi di morte inaspettata, indolore e ignota, ma sono in circostanze ordinarie associati al processo del morire in sé e in altri. Questi danni possono essere o 1) individuali: la sofferenza mentale, l’ansia o l’angoscia generate dal sapere che si sta morendo mentre si desidera vivere⁸⁸

⁸⁸ Secondo De Grazia ciò significa che il desiderio alla vita fornisce un fondamento derivato per l’interesse alla vita, mentre la qualità delle esperienze connesse a questo sentimento in vita possono costituire un fondamento diretto *in circostanze ordinarie di morte*. Come precisato sopra, mi pare che le addizionali soddisfazioni potenziali permesse dai desideri rivolti al futuro possano fornire un fondamento diretto anche in circostanze non ordinarie.

[DeGrazia 1996, 236], o 2) collettivi: ad esempio, la preoccupazione per la propria vita che può essere causata dal venire a conoscenza della morte di terzi per cause riproducibili. Quest'ultimo tipo di esternalità della morte sono alla base di un classico argomento utilitarista contro le uccisioni indolori esaminato in Singer [2011, 78].

Un secondo esempio di capacità trasversale, su cui insiste Frey [Frey 1988], è la capacità di *agency*, intesa come autonomia nel senso rawlsiano: poter formulare, scegliere e perseguire un piano di vita. Questa facoltà è secondo Frey una parte rilevante del valore di una vita umana:

by exercising our autonomy, we can mold our lives to fit a conception of the good life that we have decided upon for ourselves; we can then try to live out this conception, with all the sense of achievement, self-fulfillment, and satisfaction that this can bring.

È dunque anch'essa una capacità che arricchisce le altre attività sia di preferenze addizionali che di una maggior intensità emotiva. La sua importanza nella nostra esperienza è ulteriormente corroborata dal fatto che “when we look back over our lives and regret that we did not make more of them [...] we think much more in terms of precisely these other dimensions of our lives that equally go to make up a rich, full life” [ivi].

Bisogna notare che questi argomenti comportano la conseguenza che se tali capacità permettono soddisfazioni di maggiore intensità permettono anche sofferenze più intense. Una vita umana, di una grande scimmia o di un cetaceo, se infelice e in condizioni avverse, potrebbero contenere “less prudential value than the contented life of a snake” [DeGrazia 1996, 239]⁸⁹. Ciò è forse più accettabile se si considera che è rilevante qui la soddisfazione potenziale, non attuale, e in generale che gli individui “often turn things around. That is one reason semi-unhappy people (in contrast to totally miserable people lacking hope) generally do not want to die.” [ivi].

⁸⁹ Dello stesso parere McMahan che sostiene: “Just as the peaks of well-being accessible to a person are higher than those accessible to an animal, the depths are also deeper. A human life can be tragic, containing depths of suffering, misery, grief, and degradation, in a way that no animal’s life can” [McMahan 2002, 159].

Anche in caso di danni irreversibili come sordità, cecità o incapacità di movimento, la maggiore varietà di soddisfazioni associata a una maggiore complessità mentale può permettere una parziale compensazione. Dove invece ogni speranza sia vana, non è irragionevole pensare che un individuo più complesso sia effettivamente reso più miserabile dalla maggiore consapevolezza della sua condizione e abbia ragione di valutare in modo negativo queste capacità.

Fin qui si è fatto riferimento a teorie soggettive del benessere. All'interno di una teoria oggettiva del benessere è invece disponibile un'ulteriore possibilità, ovvero introdurre una differenza qualitativa e oggettiva per cui alcuni tipi di attività (certi modi di ragionamento o di relazione sociale per esempio) siano intrinsecamente superiori ad altri *indipendentemente dal modo in cui il soggetto le apprezza* nella sua esperienza⁹⁰ [Rice 2016]. Questa differenza potrebbe inoltre essere basata in una teoria oggettiva su una norma di specie, uguale per tutti i conspecifici indipendentemente dalle capacità del singolo individuo⁹¹.

Questa mossa non è tuttavia priva di difficoltà: diverse teorie oggettive determinano quali elementi siano rilevanti per il benessere animale sulla base del riferimento al concetto di attività o fini naturali della specie. Questo concetto, essendo relativo alla singola specie, non sembra fornire una base per una comparazione interspecifica: le attività di una specie non sono più naturali di quelle di un'altra. Due strategie sembrano possibili a questo

⁹⁰ Considerazioni sulla durata della vita e sulla quantità di beni disponibili restano potenzialmente rilevanti anche in una teoria oggettiva, benché non più formulate esclusivamente in termini di soddisfazione.

⁹¹ In una teoria soggettiva, desideri o stati mentali non possono che dipendere dalle capacità dell'individuo. In una teoria oggettiva è possibile definire uno standard di fioritura o realizzazione basato sulla specie. Martha Nussbaum sostiene ad esempio la validità della norma di specie [Nussbaum 2006, 383]. Tuttavia, bisogna notare che l'approccio di Nussbaum non è radicalmente oggettivo: la specie è significativa per varie specie animali a causa della natura contestuale delle capacità, in quanto la specie determina "il contesto, la comunità politica e sociale in cui le persone possono fiorire oppure no" [Ivi, p.386] e inoltre poiché le capacità di una specie devono essere come un tutto autonomo adattato a una certa forma di vita. Per queste ragioni Nussbaum è critica dei parallelismi tra esseri umani portatori di disabilità e animali, notando che un bambino mentalmente disabile che sia per certi aspetti cognitivamente paragonabile a uno scimpanzé non può comunque fiorire come uno scimpanzé felice all'interno di una comunità di suoi simili. La specie, dunque, influenza il benessere potenziale solo attraverso il suo effetto sulle capacità. Questo legame tra specie e realizzazione delle capacità è comunque criticato da Donaldson e Kymlicka [Donaldson e Kymlicka 2011, 92] come troppo rigido e poiché sottovaluta la possibilità degli animali di molti animali di esistere in comunità miste con gli esseri umani.

punto: o fare riferimento alla diversa desiderabilità o godibilità di questi elementi, nel qual caso l'argomento qualitativo delle teorie oggettive ricade in quello quantitativo delle teorie soggettive, oppure giudicare e ordinare questi elementi sulla base della loro eccellenza relativamente a un ulteriore valore *radicalmente oggettivo* [DeGrazia 1996, 243-247] e non relativo alla specie, come quello di complessità [Attfiel 2011, 172]. Funzionamenti di diversa complessità apporterebbero dunque un valore intrinseco al benessere di un individuo proporzionale a questa complessità

Una teoria di questo tipo sembra però procedere verso una forma di perfezionismo piuttosto rigido anche nel valutare la pluralità di modi di vita disponibili all'essere umano⁹².

In conclusione, da questa breve ricognizione si può concludere che il deprivazionismo in unione con plausibili assiologie del valore personale supporta una differenza media nel valore nella vita e nel danno della morte in diverse specie animali per diverse ragioni. La prima e più evidente è la differente durata della vita in specie diverse. Individui di specie che possono vivere vite più lunghe, a parità di altri fattori, hanno una maggior potenzialità di valore personale. Considerazioni circa la varietà dei beni disponibili devono essere approcciate con maggiore cautela, prendendo in considerazione l'inevitabile *bias* specista a favore della sovra-valutazione delle capacità della nostra specie. Capacità trasversali che aumentano le possibilità di soddisfazione e la loro intensità in molteplici ambiti della vita sembrano le più adatte a fornire ragioni almeno probabili a favore della tesi di un maggior valore di alcune vite. In ogni caso, questa possibilità non sminuisce il danno della morte per i non umani: "Even if the death of a cow is not as bad as the death of a human, it might still be very bad for it, and we have seen no good reason to deny this so far." [Bradley 2016, 59].

⁹² Martha Nussbaum [Nussbaum 2006, 360-361] sembra adottare esattamente la prima strategia. In accordo su questo punto con l'individualismo morale di Singer e Rachels, la differenza di complessità nelle capacità è rilevante nel tracciare differenze morali tra specie diverse solo perché determina i modi in cui gli interessi di una creatura possono essere danneggiati, intendo questi interessi come comprendenti un elemento soggettivo importante: "It is not that some creatures are more wonderful or admirable per se, from some detached point of view of the universe. [...] Instead, the level of complexity of a creature affects what can be a harm for it. [...] We should not follow Aristotle in saying that there is a natural ranking of forms of life, some being intrinsically more worthy of support and wonder than others".

3.5 Casi a favore del deprivazionismo

La prospettiva deprivazionista delineata sembra essere implicita nei giudizi di senso comune sulle procedure veterinarie salvavita e l'eutanasia negli animali da compagnia.

Se il benessere futuro non contasse in modo sostanziale nel determinare il bene dell'animale non ci sarebbe ragione di sottoporlo a interventi medici vitali in tutti i casi in cui questi provochino dolore o anche moderato disagio. Alla luce del divieto di infliggere sofferenza non necessaria questi interventi sarebbero inoltre non solo moralmente neutri ma impermissibili: andrebbero piuttosto classificati nella categoria della crudeltà gratuita nei confronti degli animali.

L'eutanasia di un animale da compagnia, al contrario, sarebbe sempre permessa, perché sciolta da valutazioni circa le possibilità future di vita dell'individuo. Se questo può sembrare non implausibile ad alcuni, si consideri anche che la stessa eutanasia sarebbe un beneficio ogniqualvolta l'animale si trovasse in uno stato di sofferenza transitorio ma a cui non si può porre immediato rimedio, ad esempio se stesse guarendo da una frattura e non si potessero somministrare antidolorifici. Il suo benessere attuale sarebbe infatti negativo e non controbilanciato da aspettative future. Dato un obbligo di beneficenza, l'eutanasia di un animale che può tornare in perfetta salute sarebbe obbligatoria. In alternativa, rimarrebbe plausibilmente un'azione generosa anche se supererogatoria.

Questi esempi potrebbero essere contestati fornendo un'interpretazione alternativa del male della morte. Testeremo nei paragrafi successivi la tenuta di teorie tanatologiche diverse a tale riguardo. Tuttavia, che il deprivazionismo sia implicito nei giudizi citati emerge non solo dall'osservazione delle procedure di decisione ma anche dalla difficoltà di formulare un principio non deprivazionista che ottenga risultati plausibili sia nel caso dell'intervento vitale sia nel caso dell'eutanasia. Sembra che, in questi casi, si riconosca chiaramente che la vita futura ha valore per l'animale e che questo valore sia una funzione delle sue possibilità future.

3.6 Argomenti contro il deprivazionismo: prevenzione e sovradeterminazione

Esaminiamo ora alcune obiezioni al deprivazionismo. Alcuni autori hanno proposto come controesempi alcuni casi di prevenzione e sovradeterminazione causale [Bradley 2009, 53-60]. Consideriamo questo esempio di McMahan [McMahan 2002, 117]:

Il giovane pedone. Un giovane essere umano di venti anni, in un attimo di distrazione, scende dal marciapiede nella traiettoria di un autobus e viene ucciso istantaneamente e in modo indolore. Durante l'autopsia si scopre che aveva un aneurisma cerebrale non diagnosticato che si sarebbe inevitabilmente rotto entro una settimana se non fosse stato colpito dall'autobus. Lo scoppio dell'aneurisma sarebbe stato certamente fatale.

In ottica deprivazionista questo scenario implica una conseguenza apparentemente controintuitiva: la morte del giovane pedone sembra non essere un male significativo perché lo priva al massimo di una settimana di vita. La prima morte infatti previene semplicemente la seconda e i due eventi non fanno parte della stessa catena causale: ciò significa che tutti gli scenari più prossimi al mondo attuale che realizzano la condizione “se l'incidente non fosse avvenuto” lasciano permanere la minaccia dell'aneurisma⁹³.

Ciò non sembra però diminuire il male intuitivamente attribuito alla morte: “Imagine rushing to the Young Pedestrian’s grieving mother and saying, «Cheer up! They’ve discovered good news at the autopsy. He would have died within a week anyway, so his actual death was hardly a misfortune at all. »” [ivi].

⁹³ Un caso di prossimità causale tra le due morti è invece questo:

The Cavalry Officer. A gallant young cavalry officer is shot and killed during the charge of the Light Brigade by a Russian soldier named Ivan. If he had not been killed by Ivan, however, he would have been killed only seconds later by a bullet fired by another soldier, Boris, who also had him in his sights. [McMahan 2002, 118].

In questo esempio alcuni tra gli scenari che realizzano la condizione “se non fosse stato ucciso da Ivan...” in modo naturale secondo McMahan (potremmo dire in modo economico, modificando solo alcune delle cause prossime del fatto) implicano anche che l'ufficiale non sarebbe stato ucciso da Boris, per esempio se il primo avesse caricato in un altro settore del fronte. La morte per mano di Ivan e quella per mano di Boris sono quindi causalmente prossime. Ovviamente altri scenari i cui la prima morte non si verifica non impediscono però la seconda morte, come quello in cui a Ivan tremi la mano al momento di sparare ma a Boris no. La relazione di prossimità causale esiste quindi in gradi.

La conclusione controintuitiva deriva dall'unione di deprivazionismo e *token comparison*. Quest'ultima è la tesi per cui la comparazione rilevante per stabilire il male di una morte è quella tra il mondo attuale e il mondo controfattuale più prossimo in cui la particolare istanza di morte in oggetto, l'incidente d'autobus, non si è verificata. McMahan ne conclude che la *token comparison* è errata.

La risposta più plausibile a questa obiezione è che (1) sono possibili diverse domande circa il male della morte in uno scenario, ognuna delle quali identifica una diversa comparazione come rilevante (2) la conclusione basata sulla *token comparison*, per cui il danno dell'incidente non è rilevante, è una risposta corretta e non controintuitiva ad una delle versioni della domanda (3) la conclusione *sembra* controintuitiva solo perché si assume qui una domanda differente, che richiede una comparazione più ampia della *token comparison*, con un mondo in cui né l'incidente né l'aneurisma sono avvenuti⁹⁴. (4) una volta definita la domanda e la comparazione rilevanti sulla base del contesto, il deprivazionismo dà risposte differenti e corrette.

Innanzitutto, consideriamo che quando si considera corretta la conclusione intuitiva che il giovane abbia perso molto nel caso del *giovane pedone* lo scenario controfattuale naturalmente immaginato non è quello della *token comparison* ma è quello in cui l'essere umano raggiunge un'età avanzata senza morire né per la prima né per la seconda causa. Questa alternativa è facile da immaginare perché sembra essere rimasta possibile fino a un certo momento temporale precedente all'incidente, forse fino all'incidente stesso. L'incidente è dunque percepito da alcuni osservatori come un male grave solo perché considerato facente parte, *insieme* all'aneurisma, di una serie di circostanze evitabili.

A sostegno di questa tesi consideriamo invece una variante dove la seconda causa di morte è effettivamente inevitabile in qualsiasi momento della storia dell'essere umano. Chiamiamo questa variante *caso Blade Runner*: in essa, invece dell'aneurisma, si sa dalla sua nascita che il giovane fa parte di un gruppo di esseri umani modificati geneticamente in modo che all'età di vent'anni e una settimana vadano incontro a un generale collasso

⁹⁴ In questo caso il problema non è più considerato come un caso di sovradeterminazione. Con questo si intende che nel mondo più prossimo in cui il controfattuale è vero non rimangono ulteriori cause di morte nel breve futuro.

di tutte le funzioni vitali. In questo caso l'incidente con il bus ha solo brevemente anticipato l'inevitabile.

Non sembra più intuitivamente plausibile qui affermare che l'incidente sia un male significativo. Sembra invece corretto il giudizio basato sulla *token comparison* per cui il danno della morte è stato minimo.

Se introdurre una inevitabilità percepita come insuperabile modifica il nostro giudizio sul caso rispetto allo scenario del *giovane pedone*, allora l'idea che l'aneurisma fosse evitabile era fondamentale nell'ottenere il giudizio intuitivo. Il giudizio intuitivo è la risposta a una domanda sul male causato dalla prima e seconda causa insieme. Indica come comparazione rilevante quella in cui né la prima né la seconda si sono verificate e in cui l'uomo non è morto giovane in generale.

Questo tipo di comparazione è perfettamente ragionevole in alcuni contesti. La madre del giovane pedone nell'esempio di McMahan non può essere consolata dalla scoperta dell'aneurisma perché, se è diminuito il danno causato dal solo incidente, è rimasto invariato quello causato dalle due cause insieme: è avvenuta semplicemente una ripartizione della responsabilità del danno. Il giudizio della *token comparison*, per cui il danno dell'incidente non è significativo, invece determina il danno del solo evento specifico dell'incidente, ed è rilevante nel caso *Blade Runner*, o qualora si consideri l'aneurisma come effettivamente congenito e incurabile.

Una posizione simile è sostenuta da Feldman [Feldman 1991, 225], che specifica come la domanda sul danno della morte possa avere come oggetto la valutazione di una moltitudine di stati di cose, tra cui in questo caso si potrebbe annoverare:

1. Il fatto che il pedone il muoia investito da un autobus esattamente al tempo t_1
2. Il fatto che il pedone muoia investito da un autobus
3. Il fatto che il pedone muoia nel suo ventesimo anno (per l'incidente, l'aneurisma ed eventualmente altre cause).

A ogni oggetto diverso corrisponde una comparazione con un diverso mondo possibile in cui quello stato di cose non si verifica, e di conseguenza, un diverso calcolo del male della

morte⁹⁵. La stessa tesi è formulata da Bradley [Bradley 2009, 53] in termini leggermente diversi: ogni valutazione sul male di un evento mortale si distingue in quanto definisce in modo diverso la relazione di similarità che individua il mondo controfattuale più prossimo rilevante per la valutazione.

La domanda pertinente è dunque identificata dal contesto. McMahan individua in ciò un rischio di arbitrarietà [McMahan 2002, 120]. Tuttavia, nel contesto dei giudizi etici, è chiaro che lo stato di cose valutato è l'evento specifico della morte e la comparazione corretta è la *token comparison*.

Immaginiamo questo esempio: la proprietaria di un cane affetto da un tumore sceglie di procedere all'eutanasia dell'animale in alternativa a un'operazione che comporterebbe sofferenze e scarse possibilità di guarigione. In seguito all'autopsia si scopre che altri tumori non diagnosticati avrebbero comunque causato la morte del cane entro poche settimane anche nel caso di un successo completo. La donna – confrontiamola con la madre nell'esempio del giovane pedone - può sentirsi giustamente confortata di aver fatto la scelta giusta sulla base del seguente ragionamento: se anche l'eutanasia non fosse avvenuta, il cane sarebbe morto poche settimane dopo in circostanze dolorose (indipendentemente dall'esito dell'operazione); dunque l'eutanasia non è stata in ogni caso un male per l'animale.

Ora consideriamo una variazione del caso del *giovane pedone* che lo renda simile all'esempio precedente. L'aneurisma è effettivamente inevitabile ma, appena prima dell'incidente, un osservatore perfettamente informato ha la scelta tra premere due pulsanti: il primo devia il bus ed evita l'incidente al giovane pedone. Il secondo evita un secondo incidente in cui morirebbe un terzo uomo di vent'anni che altrimenti sarebbe vissuto fino alla vecchiaia. Chiaramente qui è rilevante il giudizio che la morte evitata dal primo pulsante priva un uomo solo di un'altra settimana di vita, mentre quella evitata dal secondo priva un altro di molti decenni. La conclusione che sembrava intuitiva nel caso

⁹⁵ La comparazione relativa allo stato di cose 1 può essere ad esempio con un mondo possibile il cui l'incidente si verifica un millisecondo più tardi: "The Young Pedestrian's death at t1 was not bad at all. If he had not died at precisely t1, he would have died a millisecond later or earlier. That would not have made a difference." [Bradley 2009, 55].

del *giovane pedone*, che sia falso che la morte del giovane per l'incidente sia un male minore, è qui irrilevante per il giudizio etico.

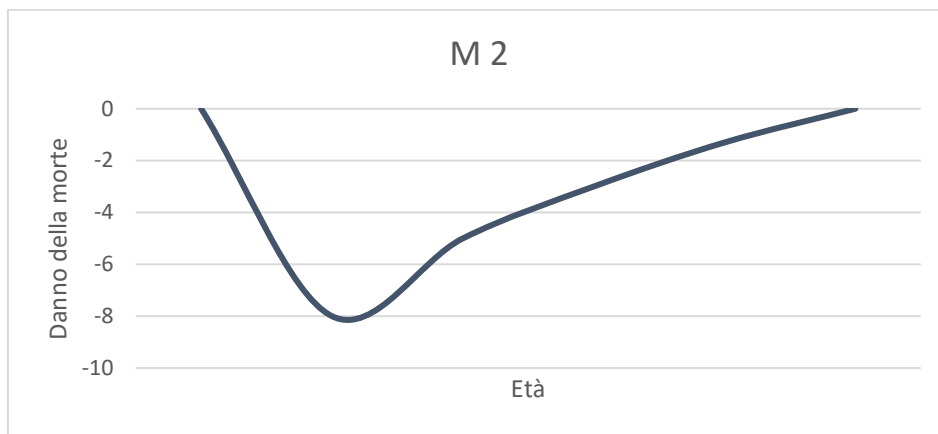
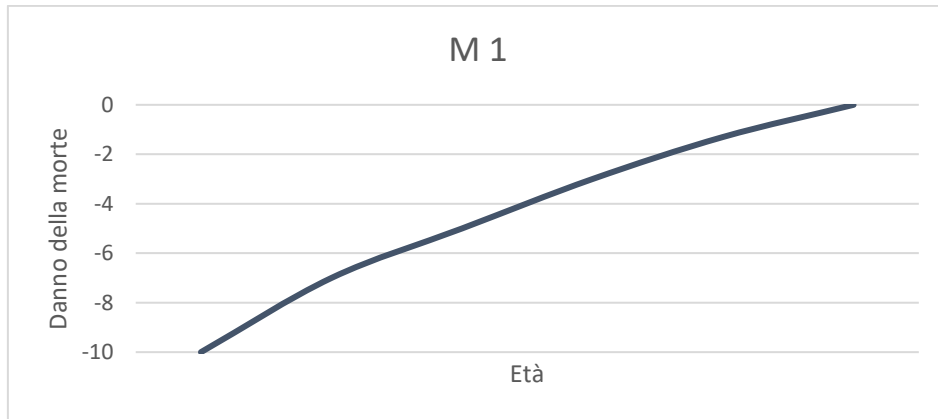
Questi due scenari mostrano non solo che in molti casi di sovradeterminazione il giudizio che la prima morte causi un danno non significativo è perfettamente intuitivo. Mostrano anche che la *token comparison* è la comparazione più rilevante nel contesto dei giudizi etici⁹⁶ in quanto l'oggetto che si vuole valutare è di solito l'evento mortale specifico che si può causare o prevenire.

3.7 Argomenti contro il deprivazionismo: il male della morte nel feto e nel bambino

Un'altra serie di obiezioni che possono essere sollevate contro il deprivazionismo concernono le conseguenze sull'evoluzione del male della morte durante la vita di un individuo. Esso implica infatti, che la gravità della morte sia massima all'inizio della vita e in seguito diminuisca progressivamente con l'avanzare dell'età (come mostrato nella curva del grafico M1) [Bradley 2009, 113-116, McMahan 2016]. Infatti, se il danno della morte dipende solo dalla magnitudine della perdita, data una qualità di vita costante, è sempre peggio morire prima che dopo. Questa curva contrasta con quella ritenuta da molti intuitiva, per cui la morte è poco o per nulla grave all'inizio della vita, cresce in entità rapidamente con lo sviluppo cognitivo e funzionale, raggiunge il picco verso l'adolescenza o gli inizi dell'età adulta e poi declina lentamente con l'invecchiamento (grafico M2) [Bradley *Ivi*].

⁹⁶ Con alcune condizioni: per evitare casi come quello descritto nella nota 27, l'evento *token* deve essere inteso con una certa flessibilità nella sua collocazione temporale.

Inoltre, nel contesto della valutazione morale di un comportamento probabilmente si vorrà considerare come rilevante una valutazione soggettiva del danno per la quale: 1) il mondo controfattuale rilevante è quello in cui l'agente farà quanto è in suo potere per non compiere altre violazioni di doveri morali su quell'individuo (la colpa di un assassino non è diminuita dal fatto che, se non ucciderà la vittima, si propone di torturarla il giorno dopo) 2) sono rilevanti le intenzioni dell'agente (il fatto che la vittima a sua insaputa è malata in modo terminale, o sarebbe morta il giorno dopo in un disastro aereo, non diminuisce la colpa dell'assassino).



Ciò implica innanzitutto un problema di comparazione: la morte del bambino appena nato, del feto o addirittura dell'embrione, a seconda di quando si consideri che l'individuo inizia a esistere, rappresenta un danno maggiore di quella di un essere umano adulto. McMahan fornisce un'altra ragione per supportare l'implausibilità di considerare la morte di un feto o di un nuovo nato più grave di quella di un adulto: in media due terzi degli embrioni muoiono di cause naturali prima della nascita; nonostante ciò, nessuno sembra considerare l'enorme quantità di aborti spontanei come una tragedia e sembra disposto a investire una quantità proporzionale di fondi nel tentativo di evitarla [McMahan 2002, 165].

Un secondo problema riguarda lo status morale del feto e la permissibilità dell'aborto. Anche se il rapporto tra valore prudenziale e conseguenze normative non è diretto, il deprivazionismo non solo non sembra fornire basi per giustificare la permissibilità dell'aborto ma, in assenza di ulteriori considerazioni, suggerisce la conclusione che esso sia uno dei peggiori atti che si possono compiere contro un individuo.

In effetti, questa linea argomentativa deprivazionista contro l'aborto è stata sostenuta da Don Marquis nel suo famoso articolo "Why abortion is immoral" [Marquis 1989]. In esso egli sostiene che la proprietà che rende sbagliato l'uccidere un individuo è l'averne un "futuro come il nostro" (ovvero come quello di un essere umano adulto) che contiene esperienze che l'individuo o apprezza ora o può giungere ad apprezzare in futuro se non sarà ucciso⁹⁷. La soglia dell'impermissibilità dell'uccisione sarebbe dunque il concepimento o il momento in cui l'individuo inizia a esistere in quanto tale.

Un terzo problema è quello dell'estrema variazione di valore tra il non venire all'esistenza di un individuo che sta per essere concepito e il cessare di esistere di un individuo che ha appena cominciato a esistere:

Prevenzione o morte immediata

If identity were what matters, the worst death, involving the most significant loss, would be the death of an individual immediately after the beginning of his existence. But the loss that would have occurred if that individual had simply been prevented from beginning to exist would not have been significant at all. This is hard to believe. It suggests that it is profoundly important to prevent the existence of an individual who would die within seconds of beginning to exist. This might make sense if we came into existence fully formed psychologically, as Athena emerged from the head of Zeus. But given the way we in fact develop, this view is very hard to accept [McMahan 2002, 171].

Si può notare che, nonostante qui McMahan consideri che l'identità sia "ciò che conta", e che questa segua strettamente a suo parere il cominciare a esistere, un deprivazionista

⁹⁷ Per una discussione accurata e critica dell'argomento cfr. Boonin 2003, 56-85. Come nota Boonin, Marquis non prende posizione sulle conseguenze dell'argomento per le vite non umane in quanto si basa sull'assunto del valore di una "vita come la nostra". Come sopra notato tuttavia, il deprivazionismo attribuisce un forte interesse alla vita agli altri animali data una teoria del benessere minimamente plausibile.

È opportuno anche distinguere l'argomento di Don Marquis, e il deprivazionismo, da altre versioni del cosiddetto "argomento di potenzialità" circa l'aborto [Boonin 2003, 62]. Mentre queste ultime ritengono che 1) una proprietà attuale che gli umani adulti hanno rende la loro uccisione sbagliata 2) il feto ha il potenziale di avere questa proprietà 3) quindi l'uccisione del feto è sbagliata, i primi ritengono invece che 1) il possesso potenziale di un futuro di valore sia direttamente la proprietà che rende l'uccisione sbagliata 2) questa proprietà è posseduta sia dall'adulto che dal feto. Per questa ragione non sono vulnerabili all'obiezione che possedere una proprietà potenzialmente non è necessariamente la stessa cosa che possederla attualmente.

non deve necessariamente sposare questo criterio come inizio dell'essere soggetti al male della morte. Si può ragionevolmente sostenere che l'essere senzienti sia una condizione necessaria per avere un benessere e degli interessi in generale e che non è possibile valutare il valore di un evento per un individuo che non ha o non ha ancora un benessere e una vita mentale. Questo sposterebbe il ripido dislivello di valore della morte – da zero al massimo - nel caso umano ad alcuni mesi dopo il concepimento, probabilmente tra le 20 e 22 settimane [Bellieni 2019], e attenuerebbe alcune delle conseguenze sulla liceità dell'aborto.

Inoltre, precisiamo che l'obiezione nel caso dello scenario *Prevenzione o morte immediata* è valida solo all'interno di una prospettiva personalista e non totale dell'etica degli individui futuri: nella seconda il danno del non essere concepito per un individuo non esistente è ingente esattamente come quello della morte prematura di un infante nel deprivazionismo.

Le risposte proposte a queste critiche si concentrano essenzialmente sul tracciare una distinzione tra l'entità della perdita personale, ovvero il danno dal punto di vista del benessere individuale, e la significatività morale della stessa [Bradley 2009, 124].

Bradley sottolinea innanzitutto come da un punto di vista consequenzialista le due scelte nel caso *Prevenzione o morte immediata*, non far esistere il bambino o farlo esistere sapendo che morirà immediatamente, realizzano la stessa quantità di valore intrinseco, ovvero 0. È vero che la seconda provoca al bambino un danno ingente, ma questo danno è in un certo modo "vacuo": ciò accade perché il danno della morte è un danno strumentale che consiste nella prevenzione di beni intrinseci futuri. Se questi beni non sono comunque ottenibili tramite uno dei rami della scelta, i due esiti sono nelle loro conseguenze identici e il danno non è rilevante [Bradley 2009, 125].

L'argomentazione è valida ma deriva da un'incoerenza nella costruzione dello scenario *Prevenzione o morte immediata* che rende non rilevanti sia la critica che McMahan vuole avanzare attraverso il caso ipotetico sia la risposta di Bradley. Se infatti sappiamo con certezza che il bambino morirà poco dopo il concepimento, non c'è esito possibile in cui

egli vive una lunga vita⁹⁸. Di conseguenza il suo benessere potenziale è 0 e, sulla base del deprivazionismo, la perdita causata dalla morte immediata è 0 anch'essa. Se invece ammettiamo che il bambino ha una possibilità minima, poniamo una su cento, di raggiungere gli 80 anni, allora anche la sua vita potenziale ha un valore minimo ma positivo e dunque non può essere “profoundly important to prevent [his] [...] existence”.

L'unico modo in cui lo scenario sembrerebbe ottenere il suo risultato atteso è considerandolo come una valutazione *ex post*. Poniamo in questo caso che il bambino avesse prima del concepimento una vita potenziale pari all'aspettativa di vita media di un essere umano nella sua società ma, in seguito, egli di fatto muore poco dopo dalla nascita. In questo caso un deprivazionista, considerando il danno ingente della morte, sembrerebbe poter essere costretto a dire “sarebbe stato meglio non farlo nascere”. Ma anche questa valutazione è errata: infatti o il fatto che il bambino sia morto poco dopo la nascita è sempre stato inevitabile oppure rimane vero che era possibile che visse fino a tarda età anche se in questo mondo è poi di fatto morto prematuramente. Nel primo caso il suo benessere potenziale è sempre stato 0 e il bambino non ha subito un danno dalla morte⁹⁹: era errato il giudizio sulla durata potenziale della sua vita, non quello sulla liceità della scelta di farlo nascere. Nel secondo caso la scelta di farlo nascere rimane una scelta permessa e complessivamente non dannosa, anche se ne può derivare un danno: sebbene gli avvenimenti si siano svolti tragicamente, al momento antecedente al concepimento potevano ancora andare diversamente.

Le risposte più generali di autori deprivazionisti al problema del massimo danno della morte nell'infante o nel feto insistono invece sulla distinzione tra ciò che “*harms an individual*” e “*the extent to which that harm matters morally*”. L'idea è che il danno inflitto a un essere in questi stadi di sviluppo sia meno importante dal punto di vista morale, anche se di maggiore entità, del danno inflitto a un adulto [*Ibidem*, p.124].

⁹⁸ Assumiamo qui che sapere che qualcosa accadrà con certezza implica che non è possibile che questo non accada.

⁹⁹ È necessario tenere presente che nello scenario il bambino non soffre nessun altro danno oltre alla morte e in particolare nessun danno intrinseco come la sofferenza. Il caso è quindi del tutto differente da quello illustrato nell'asimmetria procreativa.

Questa distinzione ci conduce fuori dalla questione del valore prudenziale e soggettivo della morte verso la scelta di una più generale teoria etica normativa o perlomeno una teoria del valore morale oggettivo.

Feldman ha adottato la seconda possibilità, proponendo di utilizzare il concetto di merito (*desert*) per scontare il valore prudenziale della morte [Feldman 1992, 182-190]. Secondo questa teoria, ogni individuo avrebbe un livello di beni intrinseci che merita. Solo i beni soggettivi meritati, e le azioni che li procurano o prevengono, sono moralmente rilevanti¹⁰⁰.

Il merito è attribuito sulla base di una combinazione di criteri: in primo luogo la quantità di beni di cui un essere ha già potuto godere, secondariamente la valutazione morale del comportamento passato e in ultimo gli sforzi e investimenti, anche non riflessivi, fatti nel corso della vita¹⁰¹.

Quest'ultimo criterio è quello utile per attribuire al feto e al bambino un livello di merito che parte da zero e cresce nel corso del suo sviluppo. Un essere umano appena concepito non ha ancora "exerted any efforts, undertaken any training, undergone any pains, or even endured any boredom in anticipation of later returns on investment" [*Ibidem*, 203]. A otto mesi tuttavia "she has exerted energy and other resources to the tasks involved in growth and development. Though she has made a substantial investment, she has not yet had an opportunity to enjoy the benefits of her prenatal labors" [*Ivi*]. Mentre nel primo caso quindi l'aborto non sarebbe grave, nel secondo caso si compierebbe un'ingiustizia verso il feto. Notiamo che il merito non dipende qui da una scelta cosciente o autonoma ma

¹⁰⁰ Feldman basa la sua assiologia morale sul concetto di *livello di giustizia globale*. Questo è la somma di tutti i *livelli di giustizia individuali*, a loro volta definiti sulla base del rapporto tra la quantità beni di cui una persona gode nel corso della sua vita e la quantità di beni che dovrebbe ricevere sulla base del suo livello di merito. Quanto più il rapporto è inferiore a 1 tanto più il livello di giustizia individuale è basso. Al contrario, accrescere il rapporto oltre 1, fornendo più beni di quanti se ne meritino, lascia invariato il livello di giustizia.

Il livello di giustizia globale è l'unica misura del valore intrinseco complessivo di un mondo. Il concetto di merito viene dunque fatto rientrare nell'assiologia, benché si tratti di una forma di valore oggettivo e non più prudenziale (chiaramente rimarrebbe benefico per l'individuo ricevere un bene non meritato).

Feldman applica a questa assiologia una teoria normativa basata su un utilitarismo totale dell'atto, per cui l'unico criterio per giudicare la correttezza morale di un'azione è che essa massimizzi il livello di giustizia globale.

¹⁰¹ Questo principio è espresso sinteticamente dalla seguente formula: "other things being equal, a person deserves more out of her life if she has "put more into it."" [Feldman 1992, 203].

sembra riguardare la doppia idea di un costo sopportato e di una forma di finalità intrinseca alle attività di crescita: “they engage in activities that have a point only insofar as they help to bring the fetus closer to maturity” [Ivi].

Ciò rende tuttavia problematico l’uso del concetto di merito: esso si riferisce all’ambito della responsabilità morale o almeno all’ambito della scelta. Le attività biologiche che per Feldman sono creatrici di merito nel feto sono invece sicuramente non autonome, quasi tutte involontarie e nella gran parte neanche coscienti: il feto non sceglie e probabilmente è poco consapevole di investire energie nel processo di crescita.

Il concetto di investimento è forse meno connotato di quello di merito dal punto di vista dell’autonomia, ma sembra inapplicabile per altri motivi: la sua rilevanza morale sembra riconducibile al fatto di creare, tramite l’impegno di risorse in un’impresa, un interesse particolare o una vulnerabilità specifica alle perdite che il suo fallimento comporta. Ma, dal punto di vista deprivazionista, il feto di un mese non è meno vulnerabile e non ha meno interesse a evitare la perdita della morte di quello di otto mesi: entrambi perdono tutto quello che la vita avrebbe offerto loro.

In ultimo, non è chiaro perché il livello di merito di un individuo debba partire da zero. Questo sembra suggerire che la vita, e tutti i suoi beni, sono di per sé dei privilegi che devono essere guadagnati e che è moralmente neutro sottrarre beni fondamentali a un essere vivente che non li ha “meritati” anche quando averli sarebbe fondamentale per i suoi interessi più vitali e non c’è alcuna competizione per le risorse. Sembra molto più ragionevole sostenere che un individuo meriti almeno ciò che è nel suo interesse e che può ottenere senza spesa altrui e che ulteriori considerazioni speciali, come il suo carattere o le sue azioni passate, possano accrescere o diminuire questo livello di base.

Altra strategia, simile a quella del merito, per scontare il valore della morte è quella che postula una gradazione di status morale. A diversi stadi dello sviluppo corrisponderebbe un diverso peso morale complessivo attribuito agli interessi dell’individuo.

È plausibile che ci sia per il possesso di status morale almeno una condizione necessaria più esigente del mero iniziare a esistere come individui. Ad esempio, come è ragionevole sostenere che l’essere senzienti sia una condizione necessaria per avere un benessere individuale in senso pieno, sembra ragionevole anche che un individuo non ancora

senziente non abbia status morale. David Boonin ha sostenuto nel suo libro “A Defense of Abortion” [Boonin 2003] una simile correzione dell’argomento di Don Marquis per cui la condizione necessaria per essere soggetti al danno prudenziale della morte è l’emergere di attività elettrica organizzata nella corteccia cerebrale, prerequisito per il possesso di un qualsiasi desiderio attuale ed emergente tra la venticinquesima e trentaduesima settimana. Ciò permetterebbe di escludere che alcuni stadi dello sviluppo prenatale possano subire un danno personale e moralmente significativo dalla morte.

Tuttavia, l’idea che a partire dal momento in cui si acquisisce un qualsiasi status morale ci sia un’ulteriore gradazione di status che procede con la crescita del bambino e sconta il danno della morte è difficilmente sostenibile nel contesto del deprivazionismo. Ciò per due ragioni:

A) il minor peso morale della morte non è giustificato dalla minor entità del danno della morte per l’individuo, anzi sarebbe minimo quando il danno è massimo.

B) altri danni agli interessi dell’individuo non sono soggetti, nelle nostre convinzioni ponderate, a questo sconto di valore basata su una gerarchia evolutiva di status morale. Esistono inoltre forti ragioni per attribuire ad essi un pieno apprezzamento morale.

Consideriamo il punto A): per scontare il danno della morte lo status morale deve essere tale da trasformare la curva del danno prudenziale espressa nel grafico M1 in una curva del valore morale simile a quella espressa nel grafico M2. Per la prima parte dell’esistenza del feto e del bambino quindi, lo status morale deve seguire un andamento esattamente opposto all’intensità del danno stesso. Dove il danno è massimo, lo status morale dev’essere nullo o quasi nullo per eliminare la rilevanza di quel danno.

Ciò va contro il principio ragionevole per cui la forza dell’interesse di un individuo, anche se non è l’unico fattore, deve contare in qualche modo nel determinare il suo trattamento morale¹⁰². Se moltiplicato per uno status morale zero o infinitesimale, il danno della morte

¹⁰² Autori come Robert Garner ed Alasdair Cochrane hanno per esempio sostenuto l’attribuzione di un peso morale diverso al diritto alla vita di individui di specie diverse [Garner 2011, Cochrane 2012] sulla base di una teoria dei diritti *interest-based*. Secondo questa, la variazione della forza di un interesse fonda un diritto di peso morale corrispondente.

è solo formalmente preso in considerazione, ma non ha alcun effetto sui doveri effettivi verso quell'individuo.

Questo argomento acquisisce forza considerando il punto *B*): altri interessi degli individui ai primi stadi di sviluppo hanno pieno status morale. Infatti, probabilmente nessuno degli autori citati intende sostenere che danni come la sofferenza siano soggetti ad essere scontati a seconda dell'età. Ciò comporterebbe che la tortura di un feto cosciente sia molto meno grave di quella di un bambino appena nato, o quella di un bambino rispetto a quella di un adulto. Se la supposta gerarchia di status morale non riguarda tutti gli interessi degli individui in questione ma il solo interesse alla vita, è chiaro che la proposta non è che una soluzione *ad hoc*.

Ricordiamo che, secondo il deprivazionismo, l'interesse a non essere ucciso del feto o del bambino è in generale molte volte più forte di quello a non subire sofferenze. La perdita di benessere riguarda infatti tutti i beni acquisibili in una lunga vita.

Sembra quindi del tutto ingiustificato che un danno di una certa entità abbia un peso morale, ma un danno di entità simile o superiore riguardante lo stesso individuo abbia un peso morale inferiore.

L'argomento è qui simile a quello di Harman considerato all'inizio del capitolo¹⁰³. Per giustificare un diverso peso morale attribuito a due danni bisogna tracciare una qualche distinzione moralmente significativa tra i due. Ma ciò sembra ancora più difficile nel contesto del deprivazionismo, dove si ammette che il male estrinseco della morte influenza pienamente il benessere di un individuo. Le stesse conclusioni tratte qui riguardo allo sviluppo umano possono essere applicate al confronto interspecifico: è insostenibile una gerarchia di status morale che annulli la forza dell'interesse alla vita in animali il cui interesse al non soffrire ha al contrario peso morale pieno.

È possibile sostenere che il peso morale di un interesse che non sia basato *solo* sulla forza dell'interesse stesso: per esempio McMahan suggerisce che per esseri autonomi ci siano ragioni *addizionali* di ordine diverso da quelle fondate sui danni al benessere, relative al rispetto delle loro scelte, che ne rendono *più grave* la morte a parità di opportunità perdute. [McMahan 2002, 250].

¹⁰³ Le differenze principali sono che 1) assumiamo qui la validità del deprivazionismo 2) questo argomento riguarda lo sviluppo ontogenetico di individui umani e non il confronto interspecifico 3) la conclusione riguarda l'intensità del peso morale attribuito all'interesse alla vita al contrario dell'attribuzione ad esso di peso morale tout court.

In conclusione, il deprivazionismo non ha una risposta esauriente e definitiva al problema della curva del male della morte nell'infanzia e nel periodo prenatale. Le soluzioni più plausibili all'interno della teoria sono:

1) accettare le conseguenze controverse a proposito del rapporto tra il male della morte nell'infante e nell'adulto. Che un bambino nei primi anni di vita abbia più da perdere dalla morte che un adulto può sembrare controintuitivo per alcuni, ma sembrerà probabilmente ragionevole ad altri. Altre considerazioni etiche non basate sul danno, relative per esempio al rispetto dell'autonomia o alla forma narrativa di una vita¹⁰⁴, potrebbero inoltre aumentare la gravità morale dell'uccisione nel caso dell'adulto.

2) stabilire che la condizione necessaria per l'applicazione o la rilevanza morale del deprivazionismo non è la generazione dell'individuo ma un momento successivo, come l'emergere della coscienza o l'inizio dell'attività cerebrale organizzata nella corteccia. Si escluderebbero così i primi stadi dello sviluppo embrionale e fetale. Discuteremo più avanti di questa possibilità sotto il nome di "deprivazionismo limitato" [Boonin 2003].

È implausibile invece: 3) sostenere una gradazione di status morale inversa alla forza dell'interesse alla vita, quando questa gradazione discrimini l'interesse alla vita in modo ingiustificato rispetto a interessi simili.

¹⁰⁴ Bradley considera questa possibilità: "Student's life has begun to take a certain sort of shape or narrative; the narrative of Baby's life has not yet really begun. Student's death gives his life a very bad shape, or a tragic narrative, while Baby's death just results in his life having no real shape or narrative at all" [Bradley 2009, 127]

IV. Il danno della morte: teorie dei desideri orientati al futuro.

Per alcuni autori, avere potenzialmente elementi ed esperienze di valore intrinseco nel proprio futuro non è sufficiente perché la morte sia un male personale per l'individuo [Bradley 2016, 51]. È indispensabile invece possedere attualmente desideri aventi per oggetto la propria vita futura e le capacità che li permettono, tra cui anticipazione, memoria, autocoscienza.

Christopher Belshaw esprime il contrasto tra questa visione della morte e quella qui precedentemente esaminata distinguendo tra *Life view*, la tesi per la cui morte è un male semplicemente quando previene una maggiore quantità di vita buona, e *Desire view*, la tesi per cui anche avere un certo tipo di desideri a un tempo t è condizione necessaria perché la morte sia un male in quel tempo t [Belshaw 2012, 223]. Pur seguendo questa scelta lessicale, bisogna notare che la discussione sulla *Desire view* è stata spesso anche formulata in termini dell'attribuzione della qualifica di persona e alla distinzione tra individui puramente coscienti e persone. Quest'uso del concetto è stato introdotto nel dibattito sulla liceità dell'aborto e dell'infanticidio da Michael Tooley [Tooley 1986] per discriminare tra i membri della specie *Homo sapiens* che posseggono o meno il diritto alla vita¹⁰⁵. Le proprietà mentali salienti per la personalità appartengono anch'esse all'ambito dell'autocoscienza, della proiezione temporale e della capacità di pensarsi come un soggetto persistente nel passato e nel futuro¹⁰⁶. Questa visione della personalità di Tooley, ispirata a quella storica di John Locke [Locke 2006, 371], è stata ripresa in particolare nell'etica animale da Peter Singer [Singer 2011].

All'incirca in corrispondenza di questa distinzione lessicale si possono distinguere anche due linee temporali di dibattito filosofico che, al di fuori dell'etica animale, hanno

¹⁰⁵ La personalità è intesa da Tooley come una proprietà morale dell'individuo, sopravveniente su determinate proprietà mentali, atta a fornire forti ragioni contro l'uccisione. Stabilire le proprietà mentali necessarie per la personalità implica determinare il momento in cui un essere umano acquisisce un diritto a non essere ucciso: "the sentence 'X is a person' will be synonymous with the sentence 'X has a (serious) moral right to life'" [Tooley 1986, 60].

¹⁰⁶ È una persona colui che 1) ha un concetto di un sé come un soggetto continuo nel tempo di esperienze e stati mentali 2) crede di essere lui stesso un'entità di questo tipo [Tooley 1986, 64].

riguardato la tesi dei desideri in senso ampio: quello riguardante l'aborto, in opposizione all'argomento del "futuro come il nostro" proposto da Don Marquis [Tooley 1986; Marquis 1989; Boonin 2003] e quello più recente tra Christopher Belshaw, Ben Bradley e John Broome sul male della morte [Belshaw 2005, 2009, 2012, 2016; Bradley 2009, 2016; Broome 2012]. Mentre il primo è stato di carattere normativo e ha avuto per oggetto la legittimità dell'uccisione, il secondo riguarda l'assiologia della morte [Belshaw 2012, 296 nota 28] ed è quindi qui maggiormente rilevante.

Si possono notare altre differenze tra tesi dei desideri e tesi della personalità. Innanzitutto, la prima richiede il possesso di specifici stati mentali mentre la seconda attribuisce una proprietà morale sulla base di capacità. In secondo luogo, queste capacità e stati mentali non sono del tutto coincidenti: sembra possibile essere coscienti di sé senza essere capaci di immaginare il futuro lontano. Anche se si possiede il necessario per esercitare entrambe le facoltà, si può essere in grado di formulare desideri circa il proprio futuro remoto e non farlo. In terzo luogo, sono meno chiare le ragioni della rilevanza della personalità per determinare il male o l'ingiustizia della morte. Queste possono o riferirsi alla possibilità di avere preferenze proiettive, il che fa ricadere la tesi della personalità nella tesi dei desideri, o al permanere dell'identità del soggetto nel tempo e alla connessione tra individuo presente e prossimo, tema che sarà discusso sotto, insieme alla teoria di J. McMahan.

Consideriamo la tesi dei desideri in maggiore dettaglio. Una prima caratteristica che la distingue dal deprivazionismo è la relatività forte del male della morte rispetto allo stato dell'individuo a un unico tempo specifico, quello presente. Nel deprivazionismo il male varia temporalmente solo in modo cronologico, in quanto il trascorrere della vita aumenta l'insieme dei momenti passati e diminuisce quello dei momenti futuri. Nella tesi dei desideri, invece, lo stato e le motivazioni attuali dell'individuo sono un fattore che cambia costitutivamente il valore della vita futura. Un individuo può trovarsi cronologicamente nello stesso punto della sua vita, e tuttavia avere un interesse minore o maggiore a proseguirla in virtù del suo stato mentale.

Considerando la questione dal punto di vista del valore totale di una vita, T , considerato come somma del valore passato P e del valore futuro F . T nel deprivazionismo è un valore costante in ogni istante e anche considerato atemporalmente. Nella tesi dei desideri

non è al contrario possibile determinare il valore complessivo T senza relativizzarlo a un tempo preciso e ai desideri posseduti in questo tempo. Ciò perché il valore del tempo a venire, F, muta costitutivamente a seconda dell'atteggiamento del soggetto verso di esso¹⁰⁷.

In secondo luogo, mentre il deprivazionismo è neutrale rispetto alla scelta di una specifica teoria del benessere, la tesi dei desideri richiede l'adozione di una forma di preferenzialismo. Deve infatti stabilire che i desideri hanno una parte fondamentale e imprescindibile nel determinare gli interessi di un individuo, superiore alla presenza di stati mentali piacevoli o funzionamenti. Necessita inoltre di un tipo particolare di preferenzialismo che, come sarà discusso sotto, consideri rilevanti i desideri attualmente presenti ed escluda dall'ambito del benessere i desideri futuri potenziali del soggetto. La creazione e soddisfazione di ulteriori preferenze deve infatti avere un valore neutro perché la teoria dei desideri ottenga i risultati attesi¹⁰⁸ [Bradley 2016, 55-57; Kagan 2016, 138].

In terzo luogo, è necessario chiarire esattamente il tipo di desiderio futuro rilevante per il male della morte. Diversi sono stati proposti [Palmer 2010, 131]:

- 1) *Desiderio esplicito di continuare a vivere o di non morire*. Questo desiderio sembra presupporre un concetto o un equivalente della morte¹⁰⁹ [DeGrazia 1996, 235-236] e della propria morte in particolare, il che implica in secondo luogo una forma di autocoscienza.
- 2) *Desideri categorici*, ovvero desideri non condizionali rispetto all'essere in vita [Bradley 2016, 54].

¹⁰⁷ Anche il deprivazionismo, come si vedrà discutendo McMahan, determina il valore di una vita per un soggetto in dipendenza da una condizione: l'identità del soggetto nel tempo. Assumendo però che l'identità sia una proprietà categorica il deprivazionismo determina atemporalmente il valore totale dell'insieme dei momenti di una vita che condividono la stessa identità numerica.

¹⁰⁸ Se definito su questa base di una teoria del valore simile, la tesi dei desideri è compatibile con l'uso del comparativismo, come introdotto all'inizio del capitolo: Il valore dell'evento può essere sempre dato dal confronto tra benessere totale per il mondo in cui si verifica e quello del mondo in cui non si verifica. Tale benessere semplicemente non include i desideri e i piaceri futuri. Dove la tesi dei desideri contrasta con il deprivazionismo è nel negare l'esistenza di mali di deprivazione di beni non attualmente (o inevitabilmente) desiderati.

¹⁰⁹ Chi sostiene questa posizione nega "that death harms those who lack a concept of death: Proponents of this approach assume that few animals have the concept of death. They also assume that one must have this concept in order to have a desire not to die, and that one must have such a desire in order to have a life interest." [DeGrazia 1996, 235].

- 3) *Desideri futuri a lungo termine*. Riguardano nell'essere umano progetti come avere figli, fare carriera, visitare l'Irlanda. Secondo Singer, anch'essi presuppongono l'autoconsapevolezza di sé come esseri persistenti nel tempo [Singer 2011]. Concettualmente, non sembrano tuttavia implicare l'avere un'idea della propria morte.
- 4) *Desideri futuri a breve termine*, come quelli relativi al prossimo pasto o passeggiata.

All'interno della tesi dei desideri, è implausibile che la prima categoria - il desiderio esplicito di non morire o continuare a vivere - sia da sola condizione necessaria perché la morte sia un male per un individuo. Infatti, non è chiaro perché solo un particolare desiderio orientato al futuro, quello di vivere, dovrebbe contare, mentre altri desideri per beni futuri a lungo termine dovrebbero essere irrilevanti. Ciò è ancora meno sostenibile in un approccio che abbraccia una generale teoria del valore personale basata sui desideri [Bradley 2016, 54]. Moltissimi desideri a lungo termine presuppongono il rimanere in vita e sarebbero frustrati dalla morte, per cui forniscono ragioni valide per cui la morte sarebbe un male per il soggetto. Il fatto che "staying alive might be instrumental for the fulfilment of these desires" consente in questi casi di ascrivere un desiderio implicito alla vita anche a soggetti che possono mancare di un concetto di esplicito della propria morte [Višak 2013, 37]. È possibile che, di fatto, tutti gli individui che hanno desideri per beni futuri abbiano anche un desiderio esplicito a vivere. Anche in questo caso, quest'ultimo sarebbe solo un elemento e un indicatore, non la condizione necessaria del danno della morte.

Esclusa dunque questa prima condizione eccessivamente ristretta per l'essere soggetti al danno della morte, discutiamo le altre possibilità analizzando le versioni di tesi dei desideri proposte in particolare da Christopher Belshaw e Peter Singer.

4.1 Christopher Belshaw: morte e desideri categorici

La tesi di Belshaw sul male della morte [Belshaw 2012, 274-275] si compone di due proposizioni:

- a) La presenza di desideri categorici di un certo tipo è condizione necessaria – ma non sufficiente - perché la morte sia un male in quel momento.
- b) Il grado del male della morte è in stretta relazione con il numero e la forza di questi desideri.

Il concetto di desiderio categorico è stato introdotto da Bernard Williams nel suo articolo *The Makropoulous Case* [Williams 1973], in cui discute la desiderabilità di una vita immortale a partire da una pièce teatrale di Karel Čapek.

I desideri categorici sono quelli che si vogliono indipendentemente dalla condizione di rimanere in vita. Il loro opposto, i desideri condizionali, sono quelli di cui si ambisce alla soddisfazione solo se si sarà vivi, come il non soffrire, il ricevere antidolorifici per un malato terminale o il comprare un'automobile solo per poter andare al lavoro¹¹⁰.

Secondo Williams, i desideri categorici, essendo voluti per se stessi, sono ciò *per cui* si vive: guidare la moto dei propri sogni, scrivere un libro, visitare Parigi. Forniscono spesso una ragione indipendente e una motivazione per continuare a vivere. Al contrario, il desiderio condizionale non è frustrato nel caso si muoia dato che la sua condizione di validità viene a mancare [Bradley 2016, 54].

Belshaw raffina tuttavia l'analisi dei desideri categorici e giudica rilevanti per il male della morte solo quelli che possiedono congiuntamente le seguenti qualità: (i) essere *self-*

¹¹⁰ Due precisazioni: in senso banale, *l'esistenza* di un desiderio è sempre condizionale rispetto all'essere in vita. La condizionalità riguarda qui invece il *contenuto proposizionale* e quindi le *condizioni di soddisfazione* del desiderio, per esempio voler continuare a vivere nella propria casa, se si è ancora o finché si è ancora vivi (la condizionalità è relativa all'essere in vita in tutti i momenti in cui il desiderio potrà essere soddisfatto). Ora, se il contenuto proposizionale ha la forma condizionale $A \rightarrow B$, esso è vero, e quindi il desiderio è soddisfatto, sia che l'antecedente sia falso sia che il conseguente sia vero [Rosati 2012, 360]. Un'interpretazione alternativa è che la condizionalità riguardi la volontà di intrattenere il desiderio, che avrebbe dunque la forma $A \rightarrow \text{Desidero}(B)$. In questo caso, se A fosse falso, il desiderio sarebbe annullato e non soddisfatto.

In secondo luogo, con desideri condizionali si intende qui quelli che contengono la specifica condizione dell'essere in vita al momento della soddisfazione. Molti se non tutti i desideri categorici sono condizionali rispetto a qualche altro elemento: voglio visitare Parigi categoricamente, ma solo a condizione che non piova per tutta la vacanza.

regarding (ii) orientati al futuro (ii) la cui soddisfazione richiede la continuazione della propria vita (iv) non impossibili o irragionevoli, come “to fly, unaided, to Jupiter. Or [...] to be the first philosopher to land on Mars” [Ivi].

Queste distinzioni escludono desideri a proposito di estranei, desideri riguardanti il passato e, tra i desideri sul proprio futuro, quelli che non forniscono ragioni per sopravvivere, come il desiderio di gloria postuma o di morte gloriosa.

Come espresso dalla proposizione a), l’aver un desiderio categorico del tipo rilevante non aggiudica da solo la questione della morte: è condizione necessaria ma non sufficiente perché la morte sia un male. Innanzitutto, i diversi desideri devono essere bilanciati fra loro. Secondariamente, Belshaw integra qui nel suo modello l’attenzione del deprivazionismo alle possibilità di vita future. La vita restante deve poter essere buona, o almeno non consistere «of endless agony» [Ibidem, 275]. In questo caso la morte non sarebbe un male, indipendentemente da un desiderio categorico di vivere fondato su previsioni errate. Deve inoltre esserci una reale possibilità futura di realizzare tali desideri.

Il ruolo del deprivazionismo riemerge anche in relazione alla proposizione b) sul problema del peso della morte. Questo è proporzionale [Belshaw 2009, 116] a due variabili: numero e intensità dei desideri categorici rilevanti¹¹¹ e lunghezza e qualità della vita futura, entrambi ingredienti necessari. Nel modello di Belshaw si possono immaginare dunque da una parte i desideri e dall’altro le opportunità future di vita buona come i due fattori di una moltiplicazione: se ciascuno dei due è ridotto a zero, il risultato sarà anch’esso zero e la morte non sarà un male per il soggetto.

È importante notare a questo proposito che non è solo la possibilità di realizzazione dei beni futuri desiderati che conta; rispondendo a una critica di McMahan alla tesi dei desideri [McMahan 2002, 182] Belshaw afferma che anche beni non desiderati hanno valore indipendente, posto che alcuni desideri categorici siano presenti: “Not only can undesired future goods contribute to death’s badness – suppose, say, they are adjuncts to

¹¹¹ “Harry and Richard both want to see Venice. For Richard this has long been his life’s ambition. He has read all the books and thinks of little else. For Harry it is something of a whim. Other things being equal, it is worse if Richard dies.” [Belshaw 2009, 116].

other future goods that are now desired – but the loss of such goods might be sufficient for death’s being bad, at least when extra life would be overall good, and some future goods are desired either now or recently.” [Belshaw 2009, 117].

Questa affermazione porge però il fianco a una ulteriore critica: sebbene il modello di Belshaw non sia di per sé incoerente, sembra difficile collocarlo nel contesto di una teoria del benessere plausibile. Infatti, se alla base del suo modello si assume una teoria mista, che valuti positivamente sia la soddisfazione di preferenze attuali sia la presenza di stati mentali piacevoli futuri, non si comprende perché questi ultimi non abbiano valore indipendentemente dall’assenza di preferenze attuali. Se al contrario, come sopra si è detto, l’unico valore è dato dalla soddisfazione di preferenze presenti, non c’è ragione per cui beni futuri non desiderati debbano avere un valore per il solo fatto che esista qualche desiderio per il futuro non correlato ad essi.

Il modello dei due fattori indipendenti sembra da questo punto di vista difficilmente accomodabile: la soluzione più coerente mi pare adottare il modello preferenzialista, diminuendo quindi la rilevanza della componente deprivazionista alle possibilità di soddisfare i soli beni futuri attualmente desiderati¹¹².

Belshaw sostiene che la maggior parte degli animali non umani non possiedono desideri categorici. Nella stessa condizione si trovano le piante, i feti, i neonati e i pazienti di Alzheimer in stato avanzato: «very young child [...] fetuses and most animals, lack categorical desires» [Belshaw 2012, 277]. L’autore precisa, inoltre, che con “la maggior parte degli animali” vuole riferirsi agli animali inferiori, categoria che definisce con una certa liberalità: “cows, rabbits, frogs, worms, though sentient, lack those desires.” [Ibidem, 278]¹¹³.

¹¹² Una diversa possibilità è sostenere che ci siano tipi di individui per cui le cui possibilità future considerate dal deprivazionismo contano nel calcolo del benessere e tipi di individui per cui non contano o contano meno. In questo caso i singoli desideri attuali rivolti al futuro non sarebbero fondamentali in quanto tali, quanto piuttosto come indicatore di una generale connessione prudenziale con il proprio sé futuro. Questa tesi è tuttavia simile a quella proposta da McMahan, discussa sotto, e si apre alla valutazione di una pluralità di fattori di cui le preferenze sono solo una parte.

¹¹³ Più recentemente Belshaw precisa che elefanti, scimpanzé e alcuni uccelli e cetacei hanno probabilmente una percezione del futuro simile alla nostra, mentre, a proposito dei mammiferi e uccelli domestici comunemente utilizzati, cacciati o mangiati, dalle volpi alle mucche: “Nothing they do, I suggest, gives grounds for thinking they have any desires, or that they want to live on into the future.” [Belshaw 2016, 38-39].

Per tutti questi soggetti, dunque, la morte non è un male:

I do not think death is bad for animals, any more than it is bad for trees. Animals, unlike trees, can have good experiences. Some hedonists will think that if an animal death reduces the total of good experiences then that death is bad. But it can be bad for us, or for the world, or impersonally bad, without being bad for the animal. I do not think it is bad for the animal if a string of disconnected good experiences is cut off. And, possibly excepting a few handfuls of species, that, I suspect, is what animal life is like. [Belshaw 2009, 117]

Recentemente, in un articolo esplicitamente dedicato alla morte animale [Belshaw 2016], Belshaw sembra riformulare in parte le sue tesi, ammettendo che la morte sia un male per l'animale per ragioni deprivazionistiche ma introducendo una distinzione tra il "male per" che conta moralmente, nel senso di dare ragioni per l'azione, e il "male per" che non conta [Ibidem, 33]. L'autore sottolinea che dal fatto che qualcosa sia male per qualcuno non ne deriva necessariamente alcuna conseguenza morale: "we establish nothing of importance, where the serious questions of value and morality are concerned, in arguing merely that death is bad for animals, or that it harms them"¹¹⁴. [Ibidem, 34]. La morte animale, diversamente dal dolore, appartiene al secondo tipo di male, per lo stesso argomento a proposito dell'assenza di desideri categorici.

Questa distinzione purtroppo confonde le acque. Belshaw usa qui una categoria di "bad for" impropriamente estesa alla compromissione di ogni funzionamento, che si applica all'arrugginimento o alla distruzione per un trattore, alla siccità per una pianta o alla morte per un animale: "artifacts, plants and animals can all be in a better or worse condition, in a good or bad state". Questa categoria non ha chiaramente rilevanza morale proprio in ragione della sua genericità.

Il concetto di valore personale qui utilizzato è invece, come si è detto, collegato alla nozione di benessere e implica interessi e un punto di vista soggettivo sul mondo

¹¹⁴ "It doesn't follow, [...] that we have any reason not to kill and eat them, or to prevent their deaths, or to regret their death when it occurs." [...] "that it's bad for cows being turned in hamburgers is not obviously more potent than the corresponding claim that is bad for trees to be turned into pencils. It is, in both cases, but our hands remain untied".

[Dworkin 1993, 71; De Grazia 1996, 211]. Mentre possiamo dire che un trattore è in un cattivo stato, non possiamo dire se non metaforicamente che sta male, che le cose vanno male per lui, o che il suo benessere è stato danneggiato¹¹⁵. Il trattore non ha interessi, per cui se ai suoi funzionamenti si può attribuire un tipo di valore, non è certo una forma di valore personale¹¹⁶. In effetti, nel seguito dell'articolo, è chiaro che Belshaw intende per "male che importa moralmente" esattamente il valore personale: "my question is one that might be put in terms of personal value, asking whether their living on is good, in the mattering way, just for them. And I've argued that it's not." [*Ibidem* 36]. È esattamente questo tipo di valore che è qui in discussione, mentre la questione se la morte possa danneggiare l'animale senza lederne gli interessi, nello stesso senso in cui l'impedimento di un funzionamento danneggia un motore o un filo d'erba, non è rilevante¹¹⁷.

Nonostante le tesi di Belshaw, la distinzione tra desideri categorici e condizionali non sembra rilevante nel caso della morte animale. La distinzione stessa è stata criticata, [Broome 1999, 234-238] ed è stato sostenuto che può essere sostituita da quella tra desideri estrinseci ed intrinseci.

Ma ciò che qui è fondamentale è che quasi tutti i desideri animali sembrano categorici: "Suppose a cow sees some grass and forms a desire to eat it; while it is moving towards the grass, it is hit by a cannonball and dies instantly. Was the cow's desire for the grass

¹¹⁵ Una simile critica si applica al modo in cui l'autore usa i termini "interessi" e "danno" (*harm*). Belshaw nota un'ambiguità nell'uso del primo: "something can be in my interests (or good for me) even though I have no interest (or want or desire) regarding it, It would be good for me to stop smoking even though I fully intend to continue. Something can be in a tree's interests – getting watered – even though it has no wants or desires at all. And something can be in a cow's interests – living out its 20- to 25- years lifespan – even though it has no wants or desires beyond the next five years". Se gli interessi di un individuo possano includere beni non attualmente desiderati o previsti – ma quasi sempre desiderati in futuro - è esattamente la questione al centro della controversia sulla morte. Ma non è di nessun aiuto, per sostenere la prima accezione di interesse, il cercare di collassare nella seconda due esempi eterogenei come quello della mucca e dell'albero. Se la mucca vivrà, sarà capace di apprezzare i beni futuri, mentre l'albero, per quanto ne sappiamo, non ha alcuna forma di coscienza, quindi non apprezzerà il fatto di essere innaffiato e probabilmente non ha interessi in senso proprio.

¹¹⁶ Oltre la questione del valore personale, non è chiaro se gli strumenti possano avere anche solo un qualsiasi valore intrinseco, indipendente da ciò che è utile all'utilizzatore al momento. In un coltello perdere il filo sembra un male, ma se il filo viene smussato appositamente perché un bambino lo possa usare in sicurezza è ancora un male?

¹¹⁷ Belshaw critica qui l'argomento di Harman discusso all'inizio del capitolo, ma lo fa sulla base di questa nozione funzionale ed estesa di danno. Harman intende invece chiaramente utilizzare una nozione di danno legata a una compromissione di interessi: alla luce di questo, nonostante le obiezioni di Belshaw, non è chiaro perché, per un individuo dotato di status morale, alcuni danni ai suoi interessi possano contare moralmente mentre altri, che violano in modo simile o più grave i suoi interessi, possano non contare.

conditional on being alive, like the desire for painkillers in the case of the person who is tired of living? This is implausible. There is no reason to think that the cow wants the grass on the condition that it is alive. It just wants the grass.” [Bradley 2016, 54-55].
Avere desideri condizionali sembra richiedere una complessità mentale maggiore dell’aver semplice desideri categorici in quanto implica la possibilità di pensare ipoteticamente: quanto più si è dubbiosi delle capacità della coscienza animale di evadere dal momento presente, tanto più si dovrebbe essere restii ad attribuire loro desideri non categorici [Ivi].

Quando Belshaw afferma a proposito dei desideri animali che “wanting a mate right now isn’t the same as, or the same sort of thing as, wanting to settle down and raise a family” [Belshaw 2012], ciò che è rilevante è l’espressione “right now”. Il punto cruciale per la sua argomentazione è che gli animali possano mancare della capacità di formulare desideri futuri a lungo termine in generale, non di desideri categorici in sè. È sui primi che quindi da qui in avanti ci concentreremo.

Consideriamo infine le implicazioni nel caso animale. Belshaw ammette che la sua teoria comporta conseguenze singolari nei casi di eutanasia: poichè il bene futuro di un animale privo di desideri categorici non conta moralmente, ogni volta che egli soffre o il suo benessere è negativo dovremmo ucciderlo in modo indolore, indipendentemente dalle possibilità di recupero. Inoltre, non c’è ragione di sottoporre un animale come un gatto, per il bene del gatto stesso, a un’operazione dolorosa o stressante al fine di estendere la sua vita.

Non solo: anche il fatto che esistano nel futuro dell’animale momenti di dolore intenso o di benessere complessivamente negativo¹¹⁸ è una ragione per terminare la sua vita nel suo interesse: “Death is better than life, for animals, not only when there is pain now and more pain later, but also when there is pain now and pleasure later, and again when there is pleasure now but pain later”. Dato che questi momenti prevedibilmente esistono in ogni vita animale, per tutti gli animali che mancano di desideri categorici la morte è un bene,

¹¹⁸ L’autore ammette che, in ogni momento, “pleasure can outweigh and compensate for pain in the moment, such that, in spite of the pain, life is at that moment worth living” e quindi fa riferimento a momenti di benessere negativo *complessivo*: “there are likely to be moments, or episodes, within the life when pain predominate to such an extent that life, at that moment, is worse than nothing” [Ibidem, 42].

o almeno è migliore della vita [Belshaw 2016, 41] e sarebbe stato meglio per loro non essere mai esistiti [*Ibidem*, 42].

Mentre abitualmente per gli animali domestici possiamo scegliere il momento della loro morte e quindi agire prima che i momenti negativi si presentino, spesso i nostri incontri con animali selvatici sono fortuiti, brevi e unici. Poiché è probabile che nel futuro di quell'animale ci siano malattie, esperienze o una morte dolorose, dovremmo cogliere quest'occasione per ucciderlo, posto che il dolore che infliggiamo nel farlo sia inferiore alla prevedibile somma delle esperienze negative future: “the best option, for the rabbit, is that I kill it when I can. And it's the same with foxes, giraffes, bears, lizards, owl, and the like” [*Ivi*].

Oltre al carattere paradossale che queste conclusioni hanno in sé, si può osservare che non c'è ragione di limitarle al caso non umano. Esseri umani in stadio avanzato di Alzheimer e bambini a 3 giorni o 3 settimane dalla nascita, a stessa ammissione dell'autore [Belshaw 2012], non hanno desideri categorici. Poiché il bambino ha sicuramente nel futuro esperienze negative nette, ossa rotte o delusioni d'amore, si applicano a lui le stesse conclusioni: la morte è migliore della vita e dovremmo ucciderlo in modo indolore quando possiamo¹¹⁹. Probabilmente la cosa migliore sarebbe a questo punto non mettere semplicemente al mondo nuovi bambini. Sembra insomma che la concentrazione di Belshaw sui desideri categorici rivolti al futuro ci porti a creare un mondo in cui nessuno potrà averne, poiché tutta la vita cosciente è stata eliminata. Solo esseri che nascano già completamente sviluppati potrebbero sfuggire a questo destino.

Merita notare che Belshaw assume qui un'asimmetria per cui mentre i beni futuri degli animali non contano, le sofferenze nette future sì. Le ragioni di questa scelta saranno discusse sotto a proposito del rapporto tra tesi dei desideri ed esclusione dei desideri futuri.

¹¹⁹ Belshaw potrebbe rispondere che, analogamente al caso degli animali domestici, possiamo rimandare l'eutanasia fin quando un momento di sofferenza grave non si prospetta. Se nel frattempo il bambino arriva a sviluppare desideri categorici, si salva dal suo destino. Tuttavia, è estremamente probabile che il bambino abbia esperienze negative nette, come una malattia, prima dello sviluppo della capacità di pensare il suo futuro a lungo termine. In ogni caso, considerato che non c'è ragione per tenere in vita il bambino, sembra generoso errare su lato della prudenza ed effettuare l'eutanasia.

4.2 Peter Singer: personalità, autocoscienza e desideri a lungo termine

La prospettiva di Singer sulla morte è ibrida: solo una parte di essa fa riferimento a una tesi delle preferenze circa il male della morte, mentre l'altra utilizza una forma di deprivazionismo edonistico. La divisione tra le due ha la funzione nella teoria di Singer di giustificare una distinzione tra diversi individui per la quale: (a) uccidere alcuni esseri è dannoso in modo qualitativamente differente e maggiore¹²⁰ e (b) alcuni esseri non sono sostituibili, ovvero la nascita di altri individui non può compensare la perdita di valore generata dalla loro morte.

Il tema viene trattato con ampiezza nei capitoli centrali di *Etica Pratica* e subisce modifiche e ripensamenti nel corso delle tre edizioni (1979, 1993, 2011), senza arrivare mai a una sintesi ritenuta dall'autore definitivamente soddisfacente [Višak 2013, 59].

La prospettiva di Singer classifica gli individui dotati di status morale in due categorie: gli esseri meramente senzienti e le persone. La funzione del concetto di persona come discriminante del possesso di un interesse o diritto alla vita è simile a quella proposta da Tooley [Tooley 1986] nel contesto della discussione sull'aborto. Viene qui applicata trasversalmente alla divisione di specie per distinguere tra il trattamento dovuto ad animali diversi in modo giustificato e senza cadere nello specismo¹²¹.

La definizione di persona di Singer fa riferimento anche agli "indicatori di umanità" proposti dal bioeticista Joseph F. Fletcher [Fletcher 1972] e alla discussione di John Locke nel *Saggio sull'intelligenza umana* [Locke 2006, 371].

I caratteri che identificano una persona sono razionalità e autocoscienza, intesa come consapevolezza di se stessi come un essere distinto con un passato e un futuro.

¹²⁰ Bisogna notare che Singer articola la sua discussione in termini normativi: l'oggetto è l'ingiustizia (*wrongness*) dell'uccidere e non il valore (*badness*) della morte. [Bradley 2016, 56] Tuttavia il suo ragionamento normativo prende le mosse da tesi circa il valore personale, per cui è rilevante nella nostra discussione.

¹²¹ Senza violare inoltre il principio di eguale considerazione degli interessi proposto da Singer.

Quest'ultima caratteristica è centrale per l'analisi, in quanto consente di avere preferenze orientate al proprio futuro.

Riguardo animali come le grandi scimmie (scimpanzé, bonobo, gorilla e oranghi) elefanti, delfini e alcune specie di uccelli, in particolare corvidi come gazze e ghiandaie occidentali, c'è secondo Singer una ragionevole certezza che siano persone in qualche grado. Svariate osservazioni scientifiche hanno infatti dimostrato il possesso di capacità come l'auto-riconoscimento, una capacità di ragionamento e l'anticipazione del futuro [Singer 2011, 95-104]. Singer ritiene tuttavia ci siano evidenze significative anche se non conclusive riguardo a un ampio numero di altri mammiferi e uccelli, categoria nella quale sono compresi animali domestici come cani, gatti, maiali, pecore e mucche¹²². Riguardo a questi casi, dove ci sono reali indizi di personalità, egli ritiene preferibile conferire il beneficio del dubbio: "The rule here is the same as that among deer hunters: if you see something moving in the bushes [...] don't shoot!". [Singer 2011, 103]

Nella prima e seconda edizione di *Etica pratica* la distinzione tra persone e non persone sembrava categorica. Dalla terza invece Singer ha esplicitato che la capacità di proiezione nel futuro, e quindi la personalità, variano per gradi. Ciò significa che anche gli animali che sono persone non lo sono probabilmente in misura paragonabile a un essere umano adulto. Di conseguenza, in caso di conflitto mortale tra interessi di base alla sopravvivenza tra essere umano e animali, come in condizioni di povertà o in società tradizionalmente dipendenti dalla caccia per il proprio sostentamento, non è specista dare la precedenza a un essere umano adulto¹²³ [*Ibidem*, 122]:

Accepting these differences between normal mature humans and non-human animals, we could see the wrongness of killing, not as a black and white matter [...] but as a matter of degrees, dependent on [...] whether the being killed was fully a person or was a near-person or had no self-awareness at all, the extent to which [...] the being had

¹²² Nella seconda edizione i pesci erano citati come esempio di animali puramente senziente. Nella terza tuttavia Singer, alla luce di nuovi dati, ritiene che anche alcuni di essi possano possedere le capacità necessarie [Višak 2013, 37].

¹²³ Tuttavia, in altri casi, dove non si parli di esseri umani adulti e normali, può essere necessario dare la precedenza alla sopravvivenza dell'animale rispetto a un essere umano meno dotato delle proprietà determinanti la personalità.

future-directed desires, and how central those desires were to the being's life. [Singer 2011, 104]

Esaminiamo ora nel dettaglio l'analisi di Singer. Egli discute le differenze tra l'uccisione di una persona e di un essere meramente senziente all'interno di due forme di consequenzialismo: l'utilitarismo edonistico classico e l'utilitarismo delle preferenze.

Dal punto di vista di vista dell'utilitarismo classico è valido l'argomento deprivazionista per entrambi le categorie di individui: la perdita di future esperienze piacevoli è una ragione plausibile per il divieto uccidere sia *persone* che *non persone*, ma offre scarso appiglio per una distinzione di tipo tra le due¹²⁴.

Una persona è infatti capace di avere desideri a lungo termine circa il proprio futuro [Singer 2011, 76] ma, nel caso questa venga uccisa in modo immediato e indolore, non può sperimentare frustrazione o rimpianto per la mancata realizzazione: “when a person is killed, we are not left with a thwarted desire in the same sense in which I have a thwarted desire when I am hiking through a dry country and, pausing to ease my thirst, discover that my water bottle is empty [*Ibidem*, 77]. Non è al contrario chiaro che la soddisfazione di questi desideri procuri un piacere maggiore di quello disponibile a esseri non autocoscienti¹²⁵.

Pur accettando che l'argomento della deprivazione di piacere futuro dia una ragione per non uccidere i meramente senzienti, Singer ritiene tuttavia che esso richieda considerare piacere e dolore come valori di tipo oggettivo [Kagan 2016, 138]. Sembra Singer intenda

¹²⁴ Può essere invece plausibile una variazione di grado basata sul potenziale di esperienze piacevoli, secondo le linee esaminate sopra.

¹²⁵ Secondo Singer un utilitarista edonista può utilizzare solo le esternalità dell'uccisione per discriminare in modo sostanziale tra le due categorie: le capacità di previsione proprie delle persone possono fare sì che la morte violenta di un loro simile provochi angoscia per il proprio futuro nei superstiti. Per eludere il carattere indiretto e la contingenza di queste considerazioni rispetto al contesto Singer considera di integrarle con una forma di utilitarismo della regola, basandosi sulla distinzione proposta da R.M. Hare tra ragionamento morale intuitivo e critico: il principio generale di proteggere in modo particolarmente rigido la vita delle persone potrebbe essere adottato in quanto produce sul lungo periodo i migliori risultati. Non è chiaro però che questa sia la regola che massimizza l'aggregato di piacere netto: gli individui autocoscienti, sapendo che la differenza morale tra se stessi e gli altri è così debole, sarebbero forse più rassicurati da una difesa risoluta della insostituibilità di tutti i soggetti. In effetti l'uccisione annuale di miliardi di individui non è terrificante proprio perché si crede esista una radicale differenza morale tra noi e loro.

qui affermare che piacere e dolore devono essere intesi come valori impersonali: stati di cose che hanno valore di per sé e non in ragione del fatto di essere oggetto dei desideri e parte del benessere di un soggetto.

Ciò può sembrare bizzarro, ma è probabilmente un effetto o dell'inclinazione di Singer verso un modello di benessere basato sulle preferenze attuali¹²⁶ [IVI] o del suo modo di concepire l'assenza di continuità mentale nei meramente senzienti. Essendo incapaci di avere un concetto di sé come permanenti nel tempo, la loro vita è composta di stadi separati: "in the subjective experience of the being itself, there is no sense of continuity between its mental life before it fall asleep and after it wakes" [Singer 2011, 86-87]. In mancanza di questo senso di continuità, un individuo senziente potrebbe non avere in senso proprio un benessere se non nel momento attuale. Nell'ottica di Singer quindi, interessarsi del piacere futuro di un soggetto di questo tipo significherebbe interessarsi non di lui ma del piacere per sé.

In entrambi i casi, secondo Singer il deprivazionismo edonistico ammette la possibilità di sostituire gli individui. Se il danno della morte è una privazione di piacere, la creazione di un altro individuo con un futuro simile può compensare questo piacere. La validità dell'argomento di sostituibilità riposerebbe quindi solo sulla scelta generale tra una teoria totale o una *person based* (nel caso di Singer la *prior existence position*) circa il beneficio di generare esseri ulteriori.

Notiamo che questo ragionamento si basa sull'assunzione di un certo tipo di consequenzialismo dell'atto e del totale. In una prospettiva deontologica o in altri tipi di consequenzialismo potrebbe essere semplicemente inaccettabile operare questi tipi di trasferimenti di valore radicali (*trade-off*) tra individui¹²⁷ [Kagan 2016, 140-141].

¹²⁶ In questo caso la teoria di Singer limiterebbe le considerazioni circa il benessere personale agli oggetti delle preferenze attuali, rimandando ogni altra considerazione circa il piacere non desiderato al dominio del valore impersonale.

¹²⁷ There is a different objection to the replacement argument [...] even if the pleasant life of the new animal does count as a good [...] it doesn't yet follow that is morally permissible to kill the first animal. [...] from a deontological point of view, the mere fact that an act's results may be good overall (or at least, not bad) simply won't suffice to justify doing harm. [Kagan 2016, 140-141]. In generale, forse sarebbe opportuno collocare la sostituibilità tra le conseguenze implausibili di redistribuzione radicale implicate dall'utilitarismo classico, come l'uccisione del paziente per prelevare gli organi e salvare altre persone,

Per distinguere tra la sostituibilità di esseri meramente senzienti e persone Singer si rivolge dunque all'utilitarismo della preferenza, in cui il principio rilevante è quello di massimizzare la soddisfazione di preferenze. In questo caso uccidere un essere dotato di personalità è un'azione peggiore che ucciderne uno meramente senziente perché viola un insieme di preferenze molto forti, comprendente il suo desiderio alla vita e quelli orientati al futuro: “a wide range of the most central and significant preferences a being can have. Very often, it will make nonsense of everything that the victim has been trying to do in the past days, months or even years” [*Ibidem*, p. 80]. Singer ritiene che in un utilitarismo delle preferenze la loro violazione abbia un valore negativo indipendentemente dal fatto di essere esperita. Di conseguenza, l'uccisione di una persona non è compensata dalla creazione di un nuovo individuo.

Uccidere un individuo meramente senziente in modo indolore non viola al contrario preferenze: “if we are concerned only about the thwarting of preferences, for a merely conscious being, painless killing and administering an anesthetic seem to be equivalent. Killing does not thwart more desires than putting the being to sleep” [*Ibidem*, 86].

Si presenta qui un problema riguardante le preferenze future: è chiaro che se un senziente non fosse stato ucciso avrebbe potuto formare e soddisfare preferenze future, quantomeno circa lo sperimentare o il continuare a sperimentare piacere [Kagan 1996, 138]. Se le preferenze future contassero, non solo le conclusioni di Singer circa i meramente senzienti sarebbero false, ma la sostituibilità degli autocoscienti ritornerebbe possibile. Infatti, il nuovo individuo avrebbe preferenze a rimanere in vita e preferenze orientate al futuro e queste sarebbero soddisfatte [Singer 2011, 113]. Se l'ammontare di soddisfazioni di preferenze è uguale nelle due vite, queste hanno un'uguale quantità di benessere ed è possibile per l'una compensare l'altra¹²⁸.

piuttosto che come un problema riguardante l'etica della generazione o la distinzione tra meramente senzienti e autocoscienti. Risolvendo le prime, infatti, si nega anche la legittimità della sostituibilità senza necessità di mobilitare le ultime questioni. Risolvendo le ultime, al contrario, non si dà una risposta generale alle prime.

¹²⁸ Kagan [2016, 150-153] sostiene al contrario che l'introduzione di ulteriori correzioni come il *debit model of preferences* non è necessaria perché il sostituire un individuo autocosciente abbia un valore netto negativo. Il funzionamento del suo argomento è esemplificato nel seguente modello:

Per evitare questa conclusione e per escludere il valore della soddisfazione di preferenze future Singer introduce il modello del debito delle preferenze (*debit model*), o modello del libro mastro (*moral ledger*). Secondo questo la soddisfazione di preferenze non comporta mai un valore positivo, mentre il lasciare una preferenza insoddisfatta comporta sempre un valore negativo. Creare una preferenza è come iscriverne un debito su un registro contabile e ha un effetto avverso sul benessere. Appagare il desiderio corrisponde a estinguere il debito, riducendo l'influenza negativa a un valore neutro ma senza generare valore positivo [*Ibidem*, 113-114].

		PP _{t₁}	PP _{t₂}	PP _{t₃}	PP _{t₄}
t ₁	A	+1	+1	+1	+1
t ₂	A		+1	+1	+1
t ₃	A			+1	+1
t ₄	A				+1

Immaginiamo esistano quattro tempi (t₁-t₄) in una vita e in ogni tempo una persona A abbia una preferenza a provare piacere (PP) per quel tempo e per tutti quelli futuri. Se in un tempo il soggetto ha una preferenza, la casella corrispondente è colorata. Ogni preferenza soddisfatta conta +1 (verde) e ogni preferenza frustrata conta -1 (rosso) per il calcolo del benessere. Se la vita di A è sempre piacevole, il valore complessivo che otteniamo per essa è 10. Poniamo ora che A sia sostituito da B tra t₂ e t₃ e B viva quanto rimarrebbe da vivere ad A.

		PP _{t₁}	PP _{t₂}	PP _{t₃}	PP _{t₄}
t ₁	A	+1	+1	-1	-1
t ₂	A		+1	-1	-1
t ₃	B			+1	+1
t ₄	B				+1

In questo caso il valore complessivo delle due vite è solo 2. Se anche B vivesse per altri due tempi, il valore complessivo sarebbe solo 7 [*Ivi*].

Non è chiaro se questo sia il modo migliore per interpretare la soddisfazione di una preferenza nel tempo: nel modello di Kagan una preferenza non è solo soddisfatta al momento della sua realizzazione, ma anche in tutti i momenti precedenti in cui esiste, se sarà realizzata. Ciò sembra presupporre un modello retroattivo di soddisfazione di un desiderio, che può comportare diversi problemi [cfr. Bradley 2009, 21-26]. Un modo equivalente nei risultati ma più plausibile di interpretare il modello è che la soddisfazione di una preferenza intrattenuta per più tempo è più intensa. Se questo modello fosse corretto, si confermerebbe quanto si è detto al proposito del deprivazionismo e della comparazione tra diverse vite animali: è possibile sostenere che una vita capace di previsione futura comporti un surplus di desideri soddisfatti. Ciò non esclude comunque la sostituibilità se la qualità superiore o il numero maggiore di vite future possono compensare per la perdita.

Il modello impedisce la sostituibilità: le preferenze orientate al futuro della persona uccisa permangono come valore negativo, mentre le preferenze della persona futura, se soddisfatte, sono neutre ed escludono semplicemente un'ulteriore diminuzione di valore.

La tesi ha tuttavia conclusioni implausibili: poiché ogni vita futura presenta alcune preferenze insoddisfatte, sarebbe meglio non generare altri individui. Un mondo privo di vita cosciente sarebbe sempre migliore di un mondo abitato e meravigliosamente felice che abbia anche solo una preferenza insoddisfatta [Kagan 2016, 116]. Per tutti noi, inoltre, sarebbe meglio non essere mai esistiti.

Singer ha proposto diverse strategie per evitare questi risultati senza abbandonare il modello del debito. L'ultima [Singer 2011, 117] propone l'esistenza di un secondo tipo di valore indipendente rispetto alle preferenze. Mentre le preferenze, intese secondo il modello del debito, non possono creare valore positivo, il valore indipendente dai desideri può farlo. Il secondo può dunque compensare l'insoddisfazione di alcune preferenze e ristabilire un bilancio favorevole per le vite presenti e future. Questa mossa sembra equivalente al considerare validi al tempo stesso il modello edonistico e quello preferenzialista dell'utilitarismo.

Tuttavia, al di là delle difficoltà nel combinare e bilanciare questi valori, Višak nota che questa correzione non può ottenere i risultati che Singer desidera. Se le conclusioni antinataliste devono essere evitate il valore indipendente dalle preferenze deve poter compensare le preferenze insoddisfatte. Di conseguenza, non è escluso che in linea di principio possa anche compensare la frustrazione delle preferenze a continuare a vivere [Višak 2013, 62-63, 66]. Le persone possono essere più difficili da rimpiazzare, ma una vita più felice o la creazione di più vite felici possono compensare i desideri dell'ucciso. In questo modo, circolarmente, il modello del debito tornerebbe a ripresentare il problema per risolvere il quale era stato introdotto (con non indifferente complicazione): la sostituibilità estesa agli esseri autocoscienti e non solo dei meramente coscienti.

Il modello del debito presenta inoltre la difficoltà di non corrispondere alle comuni esperienze circa la realizzazione delle preferenze, che sembrano implicare l'esistenza di un valore positivo e non solamente neutrale o negativo. La probabilità di soddisfare un desiderio è a volte una motivazione sufficiente per cercare di crearlo o intensificarlo:

We are glad that we are hungry if delicious food is on the table before us, and strong sexual desires are fine when we are able to satisfy them [Singer 2009]

In conclusione, nella prospettiva di Singer due proposizioni sono vere riguardo alla morte animale: 1) la morte di individui meramente senziente è un male in quanto previene il valore futuro che possono esperire, benché questo sia forse un male non personale 2) la morte di individui autocoscienti e capaci di desideri orientati al futuro è gradualmente un male maggiore ed essi sono meno sostituibili nella misura in cui più possiedono tali capacità. Diversamente dal caso del deprivazionismo, il danno della morte è in questo caso maggiore non solo in quanto previene maggior valore, ma in quanto genera un diverso tipo di valore negativo. La seconda proposizione è tuttavia legata all'adozione del modello del debito e delle sue difficoltà intrinseche.

4.3 Desideri a lungo termine e a breve termine, occorrenti e disposizionali

I desideri che Singer e Belshaw sembrano ritenere rilevanti sono soprattutto desideri orientati a un futuro distante e che implicano notevoli capacità di autocoscienza, previsione e pianificazione. Sembra probabile che la gran parte di animali domestici abbiano questi desideri in misura molto inferiore agli esseri umani o ne siano incapaci. Tuttavia, almeno i mammiferi possiedono certamente desideri rivolti al proprio futuro immediato. Consideriamo l'esempio del cane che gratta la porta per uscire, oppure il seguente:

Wouldn't the cow who sees some grass over on the hill, and walks over to the hill to eat the grass, have a desire to eat grass in the future that explains why it walks over to the hill? Can a creature that has memories and anticipates things really be said to live purely "in the moment"? [Bradley 2016, 51]

Vanno esaminate qui due questioni rilevanti: in cosa consista esattamente la distinzione tra i due e perché questa distinzione potrebbe essere rilevante dal punto di vista del danno

della morte. In mancanza di una risposta alle due questioni, la tesi dei desideri escluderebbe molte meno specie animali di quanto autori come Belshaw ritengono.

La prima possibilità è che ci siano distinzioni strutturali profonde che giustifichino l'esclusione dei desideri a breve termine. Belshaw nota, a proposito dell'esempio sopra citato, che il desiderio della mucca per l'erba non riguarda propriamente il futuro. Solo la distanza dell'oggetto bramato crea l'intervallo di tempo tra desiderio e soddisfazione:

Does this show that, before setting off, they have a thought, “We want that grass in the future”? I don't think so. At best, they might think, “we want that grass now” and then they get it as near to now as possible. [Belshaw 2016, 39]

La distinzione di Belshaw tra il volere qualcosa ora o nel futuro può essere interpretata in due modi: il primo fa riferimento al contenuto proposizionale del desiderio – o al suo analogo nel caso animale - e quindi alle condizioni di soddisfazione. Queste possono comprendere un tempo o una durata specifica nel futuro in cui il desiderio deve essere soddisfatto: se descriviamo il desiderio con la forma del tipo “desidero che P”, P contiene dei riferimenti temporali futuri.

Questo lasso temporale utile può escludere il presente: voglio visitare il Brasile in febbraio, ma non lo voglio visitare ora, a giugno. Se vincessi un volo per il Brasile ora, il mio desiderio rimarrebbe insoddisfatto¹²⁹. Oppure può includere il presente ma spingersi solo fino a un certo momento nel futuro: voglio fare il lavoro che mi piace, ma solo fino ai sessant'anni. Ancora, può fare tutte e due le cose o nessuna delle due.

Possiamo immaginare che i desideri di un individuo incapace di proiezione temporale, come quello per l'erba della mucca, non abbiano invece condizioni temporali di soddisfazione oppure, come sostiene Belshaw, abbiano una condizione indessicale e indeterminata come “as near to now as possible”. Perché il desiderio sia soddisfatto è

¹²⁹ Questa caratteristica è diversa dalla questione della persistenza attraverso il tempo del desiderio. Un desiderio può riguardare un periodo estremamente lontano nel tempo – desidero non andare in una casa di riposo quando sarò vecchio – ed essere tuttavia un pensiero passeggero.

sufficiente che il suo oggetto si realizzi mentre il desiderio è ancora intrattenuto. Il valore risultante è tanto più grande quanto più breve l'intervallo tra l'apparizione e la realizzazione.

Possiamo chiamare questi desideri "istantanei". La fame, la sete, la ricerca di sollievo dal caldo o dal freddo sembrano tutte condizioni associate a desideri istantanei¹³⁰.

Il secondo modo di interpretare la distinzione strutturale fa riferimento alla possibilità di avere desideri motivati dalla previsione di desideri futuri, attualmente non presenti. Prevedendo che stasera sarò affamato, vado a fare la spesa benché ora sia sazio [Singer 2011, 98], oppure immaginando che avrò ospiti a cena e non vorrò fare una brutta figura riordino la casa. Questa capacità è stata chiamata *mental time travel* e secondo l'ipotesi di Bischof-Köhler, solo gli umani ne sarebbero capaci: gli animali non possono prevedere un futuro stato motivazionale diverso in contrasto con il loro corrente stato motivazionale [per evidenze contrarie cfr. de Kort *et al.* 2007; Raby, Alexis, Dickinson e Clayton 2007].

Queste distinzioni strutturali, avere contenuto proposizionale futuro o essere generati dalla previsione di stati motivazionali futuri, sono tuttavia di per sé prive di importanza dal punto di vista della teoria del valore. Come nel caso della scelta tra desiderio esplicito di vivere e altri desideri futuri, non c'è ragione perché la frustrazione di desideri istantanei non dovrebbe avere un effetto negativo sul benessere uguale a un desiderio a lungo termine di pari intensità¹³¹. Alcuni di questi desideri – quelli avversivi come la pura libertà dal dolore, dalla fame o dalla sete¹³² – non presuppongono la sopravvivenza

¹³⁰ Le due distinzioni, desideri istantanei e temporalmente determinati nel futuro, sono esclusive ma non esauriscono tutte le possibilità: ci possono essere desideri temporalmente determinati ma nel passato – vorrei che Napoleone non avesse perso a Waterloo – oppure possono essere temporalmente determinati nel presente. Sembra possibile avere un desiderio che si riferisca al momento presente in modo non indessicale come "voglio brindare all'anno nuovo ora che sono le 00.00 del 1° gennaio, ma non voglio brindare tra un minuto o tra un'ora". Anche quest'ultimo desiderio richiederebbe capacità di rappresentare la progressione temporale e sarebbe diverso da volere una cosa in modo temporalmente indeterminato, "as near to now as possible".

¹³¹ Per un'opinione contraria, cfr. Palmer 2010, 132: "Such desires [come quello di mangiare una ciotola di cibo] do not themselves amount to a desire to go on living and do not seem to provide a reason to live in order to ensure their satisfaction." Non sono chiare le ragioni di questa affermazione. Il desiderio di mangiare un cibo prelibato non "ammonta" a un desiderio di vivere, ma ciò che è rilevante è se il continuare a vivere sia strumentalmente necessario per la soddisfazione del desiderio di mangiare. Se è così, la morte frustra il desiderio ed è quindi un male.

¹³² Non bisogna esagerare la qualità avversiva di questi desideri. Višak nota [Višak 2013, 37] che molti desideri come quello per il cibo hanno ovviamente anche una componente positiva. In effetti se lo scopo

dell'individuo [DeGrazia 2003, 428]. Ma tutti quelli non avversivi la presuppongono: se il cane del nostro esempio muore, la sua preferenza di uscire, correre ed esplorare rimarrà insoddisfatta. Di conseguenza la morte di un individuo portatore di desideri istantanei non avversivi sembra un male per l'individuo stesso.

Esaminiamo dunque un'altra possibilità: la distinzione tra desideri a lungo termine e a breve termine che è rilevante per i nostri scopi potrebbe essere puramente una di portata. I primi riguardano eventi che non si realizzeranno completamente prima di molto tempo - come l'aver dei figli o il trasferirsi in Canada - i secondi eventi prossimi, il cui dispiegarsi è già in parte percepibile – come la passeggiata serale.

I desideri del secondo tipo potrebbero essere meno rilevanti per due ragioni. In primo luogo, sembrano essere impermanenti. Da ciò può conseguire che in alcuni periodi della vita dell'animale, in particolare durante il riposo, spariscono [Višak 2013, 38]. Se l'animale non ha desideri durante il sonno, può essere ucciso in modo indolore senza danno.

La seconda ragione è il loro peso ridotto. Anche nel caso l'animale abbia desideri a breve termine in ogni momento, la portata di questi desideri è limitata: essi coprono poche soddisfazioni future. Se la tesi dei desideri fosse corretta, la morte di quell'animale sarebbe sì un danno, ma un danno di entità moderata, paragonabile alla perdita di alcuni pasti o di un pomeriggio felice.

Introduciamo qui un'ulteriore distinzione, utilizzata da David Boonin nella discussione dell'argomento di Don Marquis sull'aborto [Boonin 2003, 64-85]. Questa distinzione può applicarsi trasversalmente a tutte le tipologie di desideri orientati al futuro fin qui esaminate – e a tutti i tipi di desideri in generale -.

Desideri occorrenti e disposizionali. Un desiderio occorrente è un desiderio intrattenuto in modo consapevole al momento attuale. Un desiderio disposizionale

non fosse anche il piacere del mangiare e non solo estinguere la fame non si spiegherebbe perché un animale preferisca certi cibi o ne rifiuti alcuni nell'aspettativa di altri.

è invece un desiderio non consapevole al momento attuale ma che l'individuo possiede e che può riemergere nelle circostanze appropriate.

Un analogo di questi desideri sono le credenze disposizionali: la credenza che Oslo sia la capitale della Norvegia non è normalmente oggetto della mia attenzione. Tuttavia, in seguito a una domanda o un'associazione di concetti, ne divento consapevole in un modo chiaramente diverso da una credenza appena formata.

Numerosissimi desideri in una donna o un uomo adulti sono per la maggior parte del tempo disposizionali, come lo stesso desiderio di vivere. Sarebbe di conseguenza assurdo ritenere i desideri disposizionali in qualsiasi misura meno importanti dei desideri occorrenti per la teoria del valore e l'etica:

Imagine, for example, a man who justifies his adulterous affair by saying, "Oh, yes, sometimes my wife has the desire that I be faithful to her, and when she is having that desire I always act in accordance with it. But she isn't having that desire right now. Right now she is playing bridge with her friends, and so she is instead having the desire that she be dealt a good hand." [*Ibidem*, 68].

Forti di questa distinzione, ritorniamo ora alla prima obiezione alla rilevanza dei desideri a corto termine basata sulla loro portata limitata, ovvero quella della loro impermanenza durante i periodi di incoscienza.

Tatjana Višak sostiene che è ragionevole pensare che almeno mammiferi come cavalli, cani e mucche mantengano dei desideri disposizionali durante il sonno: "to go on sleeping, to stay in the company of others (such as parents or offspring) to smell or feel certain things (such as the warmth of the sun). There always seem to be at least some dispositional desires." Questa considerazione può essere rafforzata dal considerare come questi animali manifestino gli stessi desideri in condizioni simili a distanze di giorni o mesi, come nel caso di una preferenza stabile per un cibo o per un gioco, o per la caccia a prede che si ricordano di aver catturato in un luogo.

La seconda critica alla rilevanza di questi desideri, quella per cui il loro peso è limitato, è soggetta invece a questa obiezione: sembra ragionevole che molti desideri disposizionali abbiano per oggetto non una singola istanza di soddisfazione ma un insieme indefinitamente esteso di queste istanze.

Immaginiamo il caso di una mucca. In natura il legame tra il vitello e la madre si forma pochi minuti dopo la nascita quando la madre inizia a leccare, accudire e allattare la prole [Von Keyserlingk e Weary, 2007]. Lo svezzamento avviene gradualmente dopo diversi mesi e il legame può comunque durare per anni [Ventura, Von Keyserlingk, Schuppli e Weary 2013]. Nella maggior parte delle industrie casearie, per contro, vitello e madre sono separati nelle prime ore dalla nascita¹³³.

Il legame è descritto in letteratura come a “preferential mutual, affectionate, emotional attachment that is relatively long lasting and survives temporary separations” che si manifesta con “preference for one individual over another, seeking and maintenance of proximity, as well as showing a differential response to short-or long-term separation from and reunion with that specific individual [...] affiliative behaviour such as allogrooming, provision of nourishment, warmth and protection, [...] synchronized activity [...] greeting behaviour upon reunion” [Johnsen *et al.* 2015, 51].

Abbiamo dunque una stessa serie di comportamenti sociali di affezione che emergono ripetutamente, sono diretti a uno specifico individuo e si ripresentano identici dopo intervalli di assenza del destinatario del desiderio e intervalli in cui si sono intrattenuti altri stati motivazionali. Ancora, comportamenti collegati emergono anche in assenza del loro oggetto, manifestando lo stress risultante dalla separazione.

Attribuire alla mucca un unico desiderio disposizionale a non essere separata dal vitello, depositato nella memoria, spiega più esattamente e parsimoniosamente le osservazioni che vedere queste circostanze come un succedersi di desideri nuovi e irrelati. In questo caso non si spiegherebbe perché ogni desiderio non sia relativo ad animali casuali. Se osservassimo lo stesso comportamento in un essere umano con gravi disabilità cognitive e incapace di linguaggio, concluderemmo per l’esistenza di un desiderio disposizionale a stare con la persona cara.

¹³³ Una ricerca della University of British Columbia [Johnsen *et al.* 2015] ha mostrato come anche le coppie madre-vitello in cui l’allattamento è sostituito dalla somministrazione artificiale di latte si riuniscono rapidamente quando è loro consentito, passano circa un terzo del tempo in stretta prossimità (meno di un metro) e dimostrano comportamenti affiliativi tra loro, come il grooming reciproco (leccarsi, annusarsi e strofinarsi), in misura un ordine di magnitudine superiore a quelli con altre mucche o vitelli.

Le stesse conclusioni si potrebbero raggiungere a proposito del rapporto tra il cane o il gatto domestico e l'essere umano.

Questo desiderio disposizionale è forte e non ha per oggetto un evento determinato, come quello di mangiare ora quel cespo d'erba sulla collina, ma una serie indefinita di eventi: tutte le situazioni che corrispondono a determinati criteri. Non è infatti risolto e deposto dopo singole istanze di soddisfazione. Uccidendo l'animale si reciderebbe dunque questo legame affettivo, impedendo tutte le occasioni di soddisfazione future del desiderio.

Si potrebbe obiettare che stiamo qui operando una proiezione indebita del desiderio: tuttavia questa sembra la più corrispondente alla forza e alla persistenza dei legami intrattenuti dagli animali sociali. Se le cose stessero così, la morte di un animale sociale sarebbe quasi sempre un grave danno personale anche dal punto di vista desiderazionista.

Indipendentemente da queste considerazioni, la tesi dei desideri incontra numerose obiezioni sostanziali, la maggior parte delle quali hanno a che fare con il modo in cui questa tratta il valore dei desideri futuri potenziali. Di seguito ci concentreremo su queste difficoltà per valutare la sua sostenibilità complessiva.

4.4 Principio di esclusione dei desideri potenziali

La tesi dei desideri deve sostenere una esclusione del valore indipendente della soddisfazione dei desideri futuri e potenziali.

Se non lo facesse, infatti, si ridurrebbe a una forma di deprivazionismo. La morte di qualsiasi animale cosciente con un avvenire ragionevolmente buono previene infatti la soddisfazione di desideri futuri, ad esempio per il cibo, la socializzazione, il sesso o il gioco. L'aver preferenze attuali orientate al futuro sarebbe una componente ma non una condizione necessaria del male della morte.

Per alcuni autori questa limitazione stessa è implausibile [Belshaw 2016, Kagan 2016], in quanto la soddisfazione di tali preferenze future e le esperienze felici connesse sembrano nell'interesse dell'individuo¹³⁴:

“While it may be true that a merely sentient creature has no current preference for the future pleasure, it seems plausible to suggest, nonetheless, that if the pleasure had occurred, the animal would have had a relevant preference—namely, for the pleasant experience to continue [...] So there would have been a preference, and that preference would have been satisfied, had we not killed the animal. If the satisfaction of preferences is good, why doesn't that suffice to ground the wrongness of killing the animal in question?” [Kagan 2016, 138]

Accettiamo tuttavia in via di ipotesi la tesi della limitazione per chiarire innanzitutto quale forma essa dovrebbe prendere.

Preliminarmente, notiamo che la tesi dei desideri è tenuta ad adottare la limitazione solo per le questioni del danno della morte e dell'interesse alla vita. Le preferenze future potrebbero contare invece in relazione ad altre scelte. Tuttavia, in tal caso sarebbe necessaria una giustificazione del perché questi contesti siano trattati differentemente dal caso della morte.

La forma più semplice del principio di esclusione è temporale:

PE1) nessuna soddisfazione di desideri futuri ha valore, ma solo quelle dei desideri presenti (e forse passati).

Questa forma, tuttavia, può essere accolta solo a caro prezzo. Innanzitutto, comporterebbe l'esclusione di una qualsiasi considerazione etica per le generazioni future. Immaginiamo che si possa ridurre il tasso di progressione del surriscaldamento globale in modo tale che per i prossimi cento anni i danni siano limitati, mentre dopo questo periodo subentreranno

¹³⁴ “Suppose that the person who is tired of living would, if she survived just a few more days, develop some intrinsic desires for things, and that they would be satisfied. If she dies before those desires form, isn't that a misfortune for her? After all, if she formed the desires and they were satisfied, this would be a good thing for her, so her death makes things go worse for her. Why should we be so concerned with the desires the victim has at the time of death, and ignore the desires she would have had if she lived?” [Belshaw 2016, 55-56].

inevitabilmente gravissimi problemi ecologici. Il pregiudizio al benessere e della vita di individui futuri che esisteranno indipendentemente dalle azioni in esame sembra rilevante. Tutti i casi ipotetici esaminati in seguito costituiscono anch'essi controesempi a questa tesi.

Una proposta di limitazione del principio potrebbe essere escludere dal suo ambito di applicazione le generazioni future, mantenendovi solo gli individui esistenti¹³⁵. Questa mossa è però implausibile in quanto crea una gerarchia rovesciata tra individui esistenti e non esistenti, applicando senza giustificazione una maggiore limitazione al benessere di primi rispetto a quello dei secondi. Si presta inoltre ad altri controesempi riguardanti individui esistenti:

Fondo fiduciario (Trust Fund) [Bradley 2009, 136]. Francesco è un bambino orfano. Prima di morire, un parente ha creato un fondo fiduciario che gli dovrà essere consegnato al compimento dei venti anni. Questo fondo gli consentirà di continuare la sua formazione, realizzare i suoi progetti e vivere una vita molto più felice di quanto sarebbe possibile altrimenti. Giovanni è l'amministratore fiduciario del fondo e ha l'intenzione e la possibilità di distoglierne le risorse a suo vantaggio, sistemando le carte in modo che nessuno ne venga mai a conoscenza.

Ora, ogni versione di PE1 sembra implicare che, se Giovanni mette in atto il suo disegno criminale quando Francesco ha diciannove anni, gli procura un danno sottraendogli le risorse per realizzare i suoi progetti e desideri. Se invece agisce quando Francesco ha pochi mesi o anni di vita, o addirittura durante la gravidanza, non lo danneggia in alcun modo. Francesco, infatti, in quel momento non ha desideri rivolti alla sua vita adulta e il valore dei desideri che svilupperà successivamente è escluso da PE1. Sembra però implausibile che il danno del furto dipenda dall'età attuale della vittima se le conseguenze sono identiche.

Esempi con una struttura simile sono stati proposti contro le tesi che considerano il male della morte fortemente relativo alla psicologia del momento attuale, come il

¹³⁵ Il principio diverrebbe: "nessuna soddisfazione di desideri futuri di individui esistenti conta, ma solo quelle dei desideri presenti".

desiderazionismo o la posizione di McMahan, da John Broome ed Elizabeth Harman [Broome 1999, 251; Harman 2011, 734]. Broome esamina un caso in cui si deve scegliere tra il trattare un neonato o un uomo di trent'anni da una malattia che, se non curata, li ucciderà entrambi dopo trenta anni. Il desiderazionismo, nella versione che adotta PE1, implica che è preferibile salvare l'adulto in virtù delle sue preferenze attuali circa il proprio avvenire, anche se quando gli effetti della scelta si produrranno trent'anni dopo colui che era neonato avrà più da perdere dalla morte, sia in termini di desideri che di aspettativa di vita.

Harman propone invece il seguente caso:

Tommy the horse [Harman 2011, 735]. Tommy il cavallo ha una grave malattia che può essere curata solo ora. Se non trattata la malattia gli permetterà di vivere una vita ordinariamente felice per cinque anni, ma dopo Tommy soffrirà orribilmente per diversi mesi e poi morirà. Se invece si decide per l'operazione Tommy soffrirà in modo moderato per le prossime due settimane. Guarirà però completamente e vivrà una vita ordinariamente felice per altri quindici anni.

Harman assume che Tommy abbia desideri rivolti al futuro a medio termine ma nessun desiderio che copre una durata superiore ai cinque anni. Se le cose stanno così, il desiderazionismo non sembra capace di giustificare la conclusione che l'intervento sia permessibile. Infatti, mentre i desideri attuali di Tommy rendono rilevanti il piacere o il dolore prossimi provocati dal non intervenire o dall'intervenire, la sofferenza oltre i cinque anni non può essere presa in considerazione per stabilire cosa sia male per lui.

Casi analoghi sono infine quelli di lesione prenatale, in cui una menomazione inflitta durante lo sviluppo del feto provoca difficoltà in momenti successivi della vita.

Tutti i casi esaminati sono simili in questo aspetto: riguardano eventi che causano perdite di beni o sofferenze future apparentemente significative ma che non interferiscono con i desideri attuali.

PE1, negando il valore di quest'intera categoria di danni, risulta implausibile.

Tuttavia, non c'è necessità per il desiderazionista di abbracciare un principio così ampio. Egli può giustamente notare che le scelte esaminate hanno un altro elemento in comune:

o non riguardano scelte mortali (il *fondo fiduciario*) o non riguardano un'alternativa tra vita o morte immediata (gli esempi di Harman e Broome, i danni a individui futuri).

In entrambi i casi, la conseguenza rilevante è che il soggetto affetto continua ad esistere in tutti gli esiti della scelta almeno per un certo periodo. Il carattere fondamentale delle scelte immediatamente mortali è invece che in uno degli esiti i desideri futuri non solo non vengono soddisfatti, ma non hanno occasione di formarsi. Si può dire dunque che in situazioni di questo secondo tipo tutti i desideri futuri sono contingenti relativamente alla scelta in oggetto e gli unici desideri inevitabili sono quelli presenti.

Una formulazione modale del principio di esclusione può dunque catturare con maggior finezza di una temporale la natura del desiderazionismo, distinguendo i casi immediatamente mortali dagli altri.

PE2) nessuna soddisfazione di desideri futuri contingenti rispetto alla scelta o alla situazione in esame ha valore, ma solo quelle dei desideri inevitabili.

Sia Belshaw [Belshaw 2016, 44-46] che McMahan [McMahan 2016, 71-83] adottano PE2, pur senza enunciarlo in questa forma. PE2 dà una giustificazione non *ad hoc* del perché l'esclusione dei desideri futuri operi in particolare, anche se non solo, in relazione a scelte mortali: i desideri successivi al momento della morte potenziale sono sempre contingenti relativamente alla scelta. In altri tipi di scelte tutti i desideri futuri possono invece essere inevitabili¹³⁶.

PE2 produce la risposta intuitivamente corretta negli esempi esaminati. Nel caso del *fondo fiduciario*, i desideri futuri del beneficiario che potranno essere ostacolati dall'assenza del denaro esisteranno indipendentemente dal fatto che la malversazione avvenga a poche settimane o diciannove anni di vita: "It is bad for me to be robbed as a baby, since I will later have desires this money will help me satisfy. But if I die as a baby,

¹³⁶ Ma non lo sono necessariamente. Moltissime scelte influiscono sui desideri futuri che un individuo avrà senza influire sul suo esistere stesso, ad esempio tutte quelle che riguardano l'informare un individuo dell'esistenza di una cosa (un libro, un film, uno sport, una festa) che potrebbe desiderare.

two things are true, I don't inherit money [...] But also I don't want money [...] and I don't have desires this money will help satisfy" [Belshaw 2016, 46].

Simili conclusioni valgono in relazione agli individui non ancora esistenti e alle generazioni future. Nella misura in cui questi avranno desideri inevitabili rispetto alla scelta in oggetto, la frustrazione di questi desideri può costituire un danno nei loro confronti. Ritornando al caso del surriscaldamento globale limitato, immaginiamo un essere umano adulto che tra un secolo e mezzo morirà di fame per l'inevitabile serie di carestie che colpirà il mondo. Al momento del decesso questa persona avrà desideri orientati al proprio futuro. Se questi desideri futuri sono inevitabili, la scelta attuale che causerà la sua morte futura è un male per lui. Non tutte le morti indolori di individui futuri naturalmente contano come danno: allo stesso modo degli individui attualmente esistenti, contano solo quelle morti che avvengono dopo la formazione di desideri orientati al futuro, quindi di individui che sono o saranno persone al momento della morte. Questa formulazione della teoria è tuttavia vulnerabile ai casi di non identità analogamente al personalismo circa le generazioni future.

Infine, nei casi proposti da Broome e Harman la morte avviene dopo un intervallo notevole dalla scelta. In questo lasso di tempo sia il bambino sia il cavallo continueranno a esistere e svilupperanno inevitabilmente desideri futuri che avranno per oggetto il periodo contemporaneo o successivo alla morte. Inoltre, se anche il cavallo non potesse sviluppare desideri a medio termine, come Harman suppone, sicuramente è capace di desideri immediati. Il periodo di sofferenza di molti mesi che precede la morte nel caso non si effettui il trattamento frustrerebbe probabilmente una serie di desideri inevitabili¹³⁷.

¹³⁷ Neanche PE2 sembra soddisfacente in un sottoinsieme dei casi di danno prenatale, quelli in cui gli effetti consistono non nel frustrare desideri futuri ma nell'impedire che questi desideri nascano - e possano essere soddisfatti. Immaginiamo che una lesione cognitiva abbia l'effetto di ridurre il bambino a una vita limitata unicamente ai desideri di base, ma immaginiamo anche che questi desideri siano perfettamente soddisfatti da guardiani premurosi in modo che lui stesso, se non fosse stato leso, non avrebbe potuto fare meglio. La vita con la lesione ha un benessere inferiore a quello della vita senza lesione, ma solo perché manca di ulteriori desideri più complessi. Un ottimo esempio letterario è il processo di somministrazione prenatale di tossine utilizzato per ridurre il quoziente intellettivo delle classi sociali inferiori nel romanzo "Il mondo nuovo" di Aldous Huxley.

Un caso più realistico è quello di un infante che, a seguito di una decisione medica sbagliata, cade poco dopo la nascita in uno stato vegetativo persistente che durerà per diversi decenni fino alla morte. Tutti i casi in cui si causa o non si previene l'eliminazione di preferenze future che sarebbero soddisfatte vengono esclusi da PE2.

Inizia a emergere qui l'analogia tra le forme del principio di esclusione dei desideri futuri che la tesi dei desideri deve accettare a proposito degli individui attuali e i principi *person based* nell'etica delle generazioni future. L'analogia è del tutto naturale: la tesi in esame intende limitare il peso dei desideri futuri potenziali come il personalismo intende limitare il peso degli individui potenziali. Nella tesi dei desideri una parte delle vite future di individui attuali, quelle non ancorate a desideri presenti o inevitabili, sbiadisce per entrare nel reame incostante delle "voices from another world" [Hare 2007].

PP2 è un analogo della *prior-existence position* [Singer 2011]. Non stupisce che sia quindi vulnerabile a obiezioni simili a quelle della seconda parte dell'asimmetria procreativa, in cui si considera il caso delle sofferenze legate a individui – qui a preferenze – contingenti¹³⁸. Le conseguenze sono però in questo caso forse ancora meno accettabili in quanto riguardano individui esistenti. Consideriamo la seguente variazione dell'esempio di Harman, proposto da McMahan:

Suffering Later [Mc Mahan 2016, 72]. Un animale ha una sindrome che lo ucciderà presto in maniera indolore. Si può salvarlo solo in un modo che gli farà provare una felicità moderata che inizierà immediatamente e continuerà per pochi giorni, seguita da cinque anni in uno stato edonicamente neutro, seguito da mesi di intensa sofferenza fino alla morte. Se lo si salva adesso, non ci saranno opportunità di prevenire la sofferenza in seguito.

La scelta qui è tra la morte indolore e una piccola quantità di piacere immediato, più che compensata però da una vita futura che porterà a terribili sofferenze. Il caso è descritto come una possibilità di evitare la morte indolore, ma è più naturale immaginarlo - scambiando tra loro le scelte di agire e non agire - come analogo a casi di eutanasia, in cui si può amministrare una morte indolore per salvare da future sofferenze. Il problema nasce dal fatto che le sofferenze sono fuori dalla portata di qualsiasi desiderio inevitabile o necessario: poiché si tratta di eutanasia immediata, solo i desideri attuali non sono contingenti. Se l'animale ha solo preferenze a breve termine, allora PE2 prescrive di lasciargli affrontare la sofferenza futura in ragione della modesta felicità prossima.

¹³⁸ L'asimmetria procreativa riguarda il giudizio intuitivo per cui la vita piacevole non conta come ragione per creare un nuovo individuo mentre una vita terribile conta come ragione contro il creare un nuovo individuo.

Se lo si traspone su animali che si ritiene non abbiano alcun desiderio rivolto al futuro – diversamente dal cavallo di Harman che ha desideri a medio termine – si può eliminare il periodo edonicamente neutro di cinque anni e si ottiene un esempio comune di eutanasia animale. PE2, in questo caso, porta alla conclusione che non ci sono ragioni per consentire l'eutanasia ed evitare le sofferenze future: queste, infatti, essendo la scelta in oggetto una immediatamente mortale, sono oggetto solo di desideri futuri contingenti e di nessun desiderio attuale.

Un esempio ancora più semplice è una trasposizione diretta del caso dell'asimmetria procreativa a un individuo già esistente: poniamo si possa decidere di abortire o meno un feto, sapendo che dalla nascita in poi la sua vita sarà necessariamente breve e pessima a causa di una sindrome congenita come la spina bifida e che non si potrà procedere all'eutanasia dopo il parto perché illegale nello Stato di nascita. Se il feto non sta ancora soffrendo, per PE2 non procedere all'aborto non lo danneggia né lo danneggerà. Ogniqualevolta un individuo non ha desideri futuri, la sua sofferenza futura non ha rilevanza se l'alternativa è la morte: il principio sembra direttamente opposto alla nostra assunzione di partenza, che almeno la sofferenza animale ha sempre valore personale e significato morale.

Un modo di raffinare PE2 per adattarlo a questi casi comporta l'introduzione di un'asimmetria nella valutazione del piacere e del dolore "eliminati" in quanto non oggetto di desideri attuali o futuri necessari: mentre il piacere futuro non desiderato non dà ragioni per continuare una vita, il dolore netto futuro conta sempre, anche se non desiderato. L'animale di *suffering later* avrebbe dunque un interesse attuale a evitare il dolore futuro indipendentemente dal fatto che esso sia collocato a cinque anni da ora, oltre la portata dei suoi desideri. Non ha invece interesse a piacere che esiste fuori dall'estensione dei suoi desideri attuali o inevitabili [McMahan 2016, 74]. L'adozione di una forma di PE2 asimmetrica motiva l'assunzione di Belshaw notata nella sezione precedente per cui il dolore futuro conta sempre.

Tuttavia, questa mossa da sola implicherebbe conseguenze radicalmente antinataliste: se tutte le esperienze negative (o nettamente negative) future contassero sempre per il calcolo del benessere mentre tutte le soddisfazioni future non contassero se non inevitabilmente desiderate, vivere sarebbe un danno grave per qualsiasi feto che si possa

abortire. Di conseguenza ogni vita andrebbe terminata prima della nascita nel suo stesso interesse. Questa versione asimmetrica di PE2 è simile a quella a cui porterebbe il modello di teoria del benessere del *debit model* delle preferenze di Singer e comporta le stesse conseguenze pessimistiche. L'unica differenza è che nel *debit model* l'asimmetria riguarda tutte le preferenze e non solo quelle future contingenti¹³⁹. Come si è visto nelle conclusioni di Belshaw, un'altra conseguenza sarebbe l'eutanasia necessaria per tutti gli animali non capaci di proiezione nel futuro. In verità, Singer e Belshaw non notano che anche per un essere umano adulto normale, se la sua capacità di proiezione fosse abitualmente limitata a un periodo di dieci o vent'anni nel futuro, ci sarebbe il rischio che la totalità dei dolori futuri della vita schiacci tutti i piaceri desiderati o i debiti lasciati in sospeso.

La soluzione può essere [Ivi] rivalutare i benefici non desiderati come privi di valore o peso indipendente, "reason-giving weight", ma aventi almeno un valore compensativo, "off-setting weight" [Kagan 2016, 140]. Sarebbero dunque capaci di compensare e annullare il valore autonomo delle sofferenze future ma non avrebbero, oltre a ciò, un impatto autonomo sul benessere e gli interessi dell'individuo:

PE3) Solo la soddisfazione di desideri inevitabili rispetto alla scelta in esame ha valore in modo indipendente. La soddisfazione di desideri contingenti rispetto alla scelta ha valore solo compensativo della frustrazione. La frustrazione ha valore in modo indipendente a prescindere che derivi da desideri inevitabili o contingenti.

Come si vedrà nel capitolo precedente circa l'etica degli individui futuri, c'è un modo più semplice e chiaro di esprimere le ultime due proposizioni del principio circa il valore

¹³⁹ In altri termini, il *debit model* è una versione di teoria del benessere che cerca di ottenere l'esclusione del valore della creazione di nuove preferenze senza far riferimento a nozioni modali, quindi senza abbracciare né PE1 né PE2, ma introducendo unicamente un'asimmetria generale per cui la soddisfazione di tutte le preferenze, anche le attuali, non conta positivamente mentre il loro rimanere insoddisfatte conta negativamente. La creazione di preferenze future (sia inevitabili sia contingenti) non ha valore positivo perché nessuna preferenza lo ha mai.

Benché le attuali preferenze rivolte al futuro diano una ragione per non morire in quanto rimarrebbero insoddisfatte, sembra sarebbe meglio non aver mai "contratto debiti", ovvero non essere mai esistiti. Non è chiaro, inoltre, che il suicidio non sia comunque la scelta razionale: la frustrazione dei desideri attuali deve essere soppesata con l'evitare tutte le frustrazioni di preferenze future che la vita inevitabilmente porterebbe con sé.

indipendente del dolore futuro e l'*offsetting value* del piacere futuro: “a proposito di tutti i desideri contingenti, hanno valore solo le perdite, o le sofferenze, nette”.

PE3 permette di superare le difficoltà peggiori del desiderazionismo negli esempi, offerti a sostegno del deprivazionismo, di interventi salvavita ed eutanasia negli animali incapaci di proiezione temporale. Infatti, se il piacere futuro ha *off-setting value*, l'estensione della vita può giustificare l'inflizione di moderata sofferenza nel caso dell'intervento vitale e le opportunità di vita futura possono far sì che l'eutanasia di qualsiasi animale che si trovi attualmente in stato di moderata sofferenza non sia moralmente richiesta. Le due operazioni rimangono tuttavia moralmente neutre, in quanto la prima è possibile ma mai doverosa e la seconda non è doverosa ma è sempre possibile.

Al termine di questa breve discussione possiamo giungere a tre conclusioni: innanzitutto il desiderazionismo deve accettare un principio forte almeno come PE2 o, più plausibilmente, PE3. Autori affini a questa tesi adottano in effetti questa linea argomentativa in risposta a controesempi come il *fondo fiduciario*, il danno prenatale o *Tommy the horse* di Harman.

In secondo luogo, il ripresentarsi di una schiera di analoghi dei principi *person based* dimostra che la semplicità del desiderazionismo è solamente apparente. La sua limitazione ai desideri attuali non può fare a meno di riaprire il vaso di Pandora dell'etica delle generazioni future, con i problemi magnificati dalla sua estensione questa volta all'avvenire di esseri attualmente esistenti.

Infine, in ragione del punto precedente, la tesi dei desideri che accetta PE2 o PE3 è vulnerabile ad analoghi dei casi di non identità.

Immaginiamo una variazione dell'esempio del *fondo fiduciario*:

Fondo fiduciario con desideri non identici [Bradley 2009, 136]. Questa volta Giovanni, l'amministratore fiduciario, ha due scelte: agire onestamente e far crescere Francesco presso una famiglia adottiva di Roma oppure sottrarre i fondi e affidare Francesco a una famiglia di New York (questo spostamento all'estero è dovuto a necessità legali inerenti alla truffa). Poniamo che non ci saranno serie differenze di tenore di vita nei due casi per Francesco fino al momento in cui, a vent'anni, avrebbe dovuto ricevere il fondo.

Ora, è plausibile che crescendo a contatto con persone diverse e in contesti diversi Francesco sviluppi interessi e preferenze profondamente differenti. Ad esempio, il Francesco italiano a vent'anni desidererà studiare medicina, mentre il Francesco nordamericano vorrà arruolarsi nell'esercito. Ciò che è importante è che è ragionevole supporre che a seconda della scelta attuale i desideri sviluppati saranno in gran parte, se non del tutto, differenti. Le preferenze di ogni versione di Francesco saranno dunque contingenti come se si trattasse di una scelta mortale. Per PE2 e PE3, dunque, i benefici derivati non dovrebbero essere contati o dovrebbero avere valore indipendente.

In generale, una preferenza sembra qualcosa di modalmente molto fragile, molto più volatile dell'identità degli individui che è il soggetto tradizionale dei casi di non-identità: banalmente, molte preferenze possono cambiare pur mantenendosi l'identità personale. Ciò sembra vero in particolare delle preferenze complesse e a lungo termine che costituiscono i nostri piani di vita e che sono ritenute dai sostenitori della tesi dei desideri particolarmente rilevanti. Di conseguenza, applicare principi *person based* allo status modale di singoli desideri invece che agli individui che ne sono portatori sembra condurre a una proliferazione incontrollata del problema della non identità.

4.5 Critiche e controesempi alla tesi dei desideri

Esaminiamo ora altre obiezioni portate alla tesi dei desideri che permangono anche limitando con un principio modale l'esclusione dei desideri non attuali.

Considereremo quattro obiezioni: che il desiderazionismo offre una visione generale meno plausibile del valore positivo potenziale rispetto al deprivazionismo, il caso del sonno e degli stati temporanei di coma, l'esempio della persona depressa e lo status dei bambini e nei primi mesi di vita e di altri umani vulnerabili.

Una prima critica può essere che il desiderazionismo restringa in modo insoddisfacente il ruolo del valore potenziale positivo e del danno strumentale derivante dalla sua eliminazione [Bradley 2016, 55-56].

McMahan, per esempio, afferma che è intuitivamente plausibile che i beni futuri indesiderati contribuiscano al male della morte [McMahan 2002, 182]. Egli individua almeno tre diverse motivazioni per cui l'individuo può non desiderare i beni futuri al momento della morte: è incapace di desiderarli o concepirli, pur essendone capace non li prevede, pur prevedendoli rimane indifferente verso di loro: "Older children and teenagers, for example, very often fail to contemplate the goods of middle and old age or, if they do, they typically remain indifferent to them, as these goods have little attraction for persons of their age (just as the goods of childhood fail to excite the desires of the elderly). But surely the loss of these goods is a considerable part of the tragedy when a child or teenager dies." [Ivi].

Ciò che McMahan sembra suggerire è che restringere in modo sostanziale gli interessi degli individui sulla base delle loro difficoltà predittive è arbitrario e non tiene conto della nostra natura di esseri fallibili, che esercitano la capacità di immaginare e dare il giusto apprezzamento al futuro in modo imperfetto.

Questa obiezione può sembrare una semplice petizione di principio al sostenitore della tesi dei desideri. Vediamo dunque se è possibile portare dei controesempi sulla restrizione del valore futuro potenziale in casi diversi dalla morte. Questi possono riguardare:

- a) beni futuri della cui mancanza non verrei mai a conoscenza, come nell'esempio del biglietto vincente della lotteria rubatomi a mia insaputa o della truffa in un concorso.
- b) beni futuri che vengono sottratti impedendo la formazione dei desideri che consentono di apprezzare i beni o i loro effetti.

I casi del primo tipo sono equivalenti all'esempio del *fondo fiduciario* e possono essere risolti, dal punto di vista della tesi dei desideri, dall'azione di un principio modale (PE2 o PE3). Sarò consapevole della vincita futura o del fatto che meritassi il posto solo in uno degli esiti, ma in entrambi gli esiti avrò dei desideri inevitabili la cui soddisfazione sarebbe promossa dai beni sottratti.

La semplice contingenza della conoscenza dei beni non è in questo caso sufficiente a criticare la tesi dei desideri. È necessaria invece la contingenza dei desideri sui beni, sui loro effetti o su altri elementi rispetto a cui i beni sono strumentali.

I casi del secondo tipo sono simili a quelli esaminati nella nota n.80. Possono riguardare esempi meno radicali come lo sviluppare una nuova preferenza o passione, per cui non sarebbe un male se, potendo acquisire un gusto per la musica jazz, i racconti di Dino Buzzati o le immersioni che mi procurerebbe grande soddisfazione, non avessi mai occasione di farlo.

Possono riguardare anche casi più gravi dove è contingente non il desiderio ma la capacità di averlo, come scelte che impediscono lo sviluppo cognitivo pur senza danneggiare gli altri interessi del soggetto.

La seconda critica riguarda la morte di individui umani adulti durante il sonno o temporaneamente in coma. Sia il dormiente che il comatoso non sembrano avere desideri presenti rivolti al futuro. Ciò significa forse che l'essere uccisi non è un male per loro? Qui PE2 o PE3 non sono d'aiuto poiché si tratta di una scelta sulla loro morte immediata. Entrambi gli individui potranno risvegliarsi e avere i desideri rilevanti solo se non vengono uccisi. Questi desideri sono dunque contingenti rispetto alla scelta.

La risposta del desiderazionismo a questo problema deve mobilitare la distinzione tra desideri occorrenti e disposizionali sopra introdotta [Boonin 2003, 64-70]. Sia durante il sonno sia durante il coma i desideri dell'individuo non spariscono. Rimangono depositati nella memoria e sono recuperati al risveglio: "In sleep, coma, and similar cases [...] We might say that while our desires are for some period not evident, they are present, latent, or tacit throughout that period. Death, in sleep, cuts off the life I want to live" [Belshaw 2012, 280].

Boonin [Boonin 2003, 77-78] esamina un'ulteriore possibilità di caso critico, quello dell'individuo temporaneamente comatoso colpito da amnesia totale, che ha perso tutte le sue precedenti credenze e desideri. Dopo aver notato la scarsa plausibilità empirica di questa condizione, egli accetta che la tesi dei desideri non implichi che la morte sia un male per un individuo in questa condizione.

Una terza obiezione, ricorrente nella letteratura [tra gli altri in Marquis 1989, Bradley 2009, Belshaw 2012, Harman 2011], alla tesi dei desideri riguarda l'esempio della persona depressa. Immaginiamo il caso di un adolescente che soffre di depressione. Al

momento, non ha né un desiderio di continuare a vivere né altri piani per il futuro. Preferirebbe al contrario morire e gli unici desideri che possiede sono condizionali. Tuttavia, se continuerà a vivere supererà questa condizione con l'aiuto dei familiari e di uno psichiatra e avrà una vita felice e ricca di soddisfazioni.

La tesi dei desideri sembra implicare che la morte, in questo momento, non sarebbe un male per lui.

La risposta più efficace disponibile a questo controesempio consiste nell'introduzione di un'ulteriore distinzione tra desideri attuali e ideali.

Il desiderio attuale è semplicemente il desiderio effettivo, occorrente o disposizionale, che l'individuo possiede date le circostanze in cui si trova. Il desiderio ideale è dato dalla sostituzione del contenuto del desiderio attuale con quello che avrebbe avuto se fosse stato formato in circostanze ideali. Un desiderio ideale non è dunque propriamente un desiderio che un individuo ha, è piuttosto una correzione di un desiderio attuale per compensare le distorsioni dovute a condizioni di formazione imperfette [Boonin 2003, p.70-71]¹⁴⁰.

Queste condizioni imperfette possono comprendono secondo Boonin informazioni mancanti, parziali o false e una condizione emotiva alterata che non consenta di riflettere in modo calmo.

Altri autori [De Grazia 1996] considerano anche elementi ulteriori, come errori di ragionamento e preferenze adattive. Sembra ragionevole che il depresso nel caso esaminato o abbia un'opinione errata delle opportunità che gli riserva il futuro o a causa della sua condizione e dello stato emotivo che ne consegue non riesca ad apprezzare in

¹⁴⁰ L'esempio usato da Boonin per illustrare la differenza riguarda una persona che arriva a un bivio su un sentiero. Questa persona ha un desiderio primario per la propria sicurezza e preferenze secondarie per i percorsi più panoramici. Poiché sa che a sinistra la via ha visuali migliori, forma un desiderio (occorrente e disposizionale) di svoltare a sinistra. A sua insaputa però qualcuno ha deposto una mina antiuomo sul sentiero. Chiaramente il desiderio attuale di svoltare a sinistra non corrisponde alla struttura generale dei suoi desideri generali. Se avesse avuto perfetta informazione, avrebbe preferito svoltare a destra: questo è dunque il contenuto ideale del desiderio.

modo equilibrato queste opportunità. Il suo desiderio formato in condizioni ideali sarebbe dunque quello di continuare a vivere.

Belshaw [Belshaw 2012] ritiene di poter rispondere all'obiezione senza far appello alla nozione di desiderio ideale. La sua tesi è che la persona depressa “used to have a desire to live, and to live beyond her teenage years” e il suo stato d'animo è una “temporary aberration” [...] It's because this mood, though hardly fleeting, is still temporary, because similar desires will surface, and she'll pick up the threads of her life, [...] that Beth's death now would be bad for her.” [Ibid., 281-282]. Belshaw rafforza la sua tesi usando poi una variazione dell'esempio *La Cura* di McMahan, che sarà discusso nella prossima sezione, per affermare che veder cambiati tutti i propri desideri e la propria personalità mentre si è in coma tramite un'operazione salvavita non è peggio per l'individuo che essere lasciato morire. La permanenza dei propri desideri rivolti al futuro sarebbe dunque di estrema importanza. Mi sembra ci sia tuttavia un *non sequitur* tra l'ultimo esempio e il caso della depressione. Se anche la permanenza dei propri desideri a lungo termine fosse fondamentale, ciò non dimostra in alcun modo che nel caso del teenager questa permanenza esista, il che è l'oggetto della questione.

Nel merito, il principio che il fatto di aver avuto un desiderio A in passato e di poterlo riprendere in futuro giustifichi l'attribuire lo stesso desiderio al presente, nonostante il possesso di un *attuale* desiderio B incompatibile con A, sembra poco plausibile. Immaginiamo il caso opposto di una persona che è stata depressa per la gran parte della propria vita e che potrebbe tornare ad esserlo, e gode attualmente di un momento di lucidità. Il suo attuale desiderio di vivere dovrebbe essere tralasciato perché incompatibile con la sua storia passata e futura? Chiaramente, il motivo per non considerare il desiderio del depresso di morire nell'esempio originario si riferisce al suo essere un'aberrazione, non al suo essere temporaneo: è quindi inevitabile per il desiderazionismo far riferimento a una correzione ideale del desiderio a causa delle condizioni di formazione imperfette.

Citiamo infine un corollario del caso della depressione: anche persone non malate sono più o meno interessate a fare piani verso il futuro, o pensano più o meno con paura alla morte, a seconda del loro carattere, preferenze e concezioni di vita. Alcuni avrebbero dunque secondo la tesi dei desideri più interesse alla vita di altri a seconda della loro abilità di prevedere e della predisposizione al pianificare. Se anche si ritiene plausibile

che per individui diversi la morte sia un danno di entità diversa, legare l'entità del danno a questo tipo di scelte di vita sembra introdurre considerazioni estranee. Ciò sembra inoltre introdurre un ideale perfezionista non necessario nella valutazione del valore della vita umana: solo una vita volta alla pianificazione continua e attenta del futuro ha valore pieno¹⁴¹.

Bisogna considerare che il movimento dai desideri attuali ai desideri ideali non è privo di conseguenze. Non è infatti chiaro a che punto bisogna arrestarsi nel processo di perfezionamento di un desiderio. Se i desideri attuali devono essere corretti quando manchi perfetta informazione e quando siano presenti errori logici, sembra ragionevole che debbano anche essere corretti quando le capacità di ragionamento siano insufficienti. Se è così, anche la scarsa capacità di previsione farebbe parte delle condizioni imperfette di formazione e, di conseguenza, si potrebbe attribuire ad un animale incapace di prefigurazione del futuro un desiderio ideale a continuare a vivere basato sui suoi desideri attuali (al piacere, al cibo, alle relazioni, allo stare al caldo) e sulla comprensione che la sopravvivenza è la condizione necessaria per poter godere più a lungo e pienamente di questi beni.

Questa è esattamente la conclusione che trae David Boonin a proposito del feto e dell'infante: il discrimine per l'interesse alla vita¹⁴² è il possesso di un qualsiasi desiderio attuale, occorrente o disposizionale, "about how their lives go". Nel feto ciò richiede il poter avere esperienze coscienti, il che presuppone secondo l'autore attività elettrica organizzata nella corteccia cerebrale. Una volta che un individuo possiede tale interesse attuale "the potential of the individual's brain is morally relevant" [Boonin 2003, 122-126]. Si può in altri termini attribuirgli un interesse ideale a tutte le esperienze future della sua vita.

¹⁴¹ Questa obiezione vale contro le forme di perfezionismo esaminate ma non contro una che ritenesse la capacità di prevedere e non i desideri attuali rilevanti. Questa dovrebbe però spiegare perché una capacità non utilizzata renderebbe un individuo diverso da uno incapace. Un'alternativa sarebbe fare ancora riferimento alla nozione di desiderio ideale.

¹⁴² Nella discussione di Boonin l'oggetto primario è il diritto alla vita, ma le sue considerazioni possono qui essere trasposte sul piano dell'assiologia.

La teoria di Boonin può dunque essere meglio descritta come una forma di deprivazionismo limitato da una condizione iniziale diversa dalla nascita dell'individuo - ovvero il possesso della coscienza e di un qualsiasi desiderio - che come una forma di tesi dei desideri futuri. Di quest'ultima, infatti, non condivide l'idea che i desideri attuali intrattenuti in ogni momento influiscano sull'entità del danno della morte. Conseguentemente, non ha neanche bisogno di rivolgersi ai principi di esclusione modali PE2 o PE3 circa i desideri futuri¹⁴³.

Sembra dunque che la tesi dei desideri si trovi di fronte a un bivio: o accettare di non spiegare il male della morte nel depresso o ricorrere ai desideri ideali, con il rischio di ridursi a una forma di deprivazionismo. Questa deriva nell'idealizzazione dei desideri attuali può essere fermata ponendo come limite le capacità cognitive attuali dell'individuo (il desiderio ideale riguarderebbe dunque solo i beni che l'individuo potrebbe desiderare se potesse esercitare nel modo migliore le sua capacità attuali). Ciò implicherebbe però la conseguenza che l'interesse alla vita negli esseri umani, a parità di beni futuri, può variare sulla base di metriche come quella del QI, fattori che anch'essi sembrano estranei alla questione del male della morte.

Infine, le conseguenze più implausibili della tesi dei desideri sono quelle che riguardano i neonati e i bambini umani nei primi mesi di vita. Ci concentreremo qui su di loro, tenendo presente che la tesi dei desideri comporta le stesse conseguenze per le persone in stato di Alzheimer avanzato, come ammette Belshaw [Belshaw 2012], e per i disabili cognitivi gravi.

Le capacità per l'autocoscienza non sembrano essere sviluppate nei bambini umani prima del secondo anno di vita. Questi iniziano a manifestare capacità di auto-riconoscimento allo specchio, uno dei test tradizionalmente associati all'autoconsapevolezza, tra i 18 e 24 mesi [Bard *et al.* 2006]. In una riproposizione dell'esperimento: "None of the 15-month-old children passed the test [...] All the 24-month-olds understood the task and

¹⁴³ Ha bisogno però di adottare altri principi modali simili riguardo alla condizione necessaria che propone per il male della morte: l'aver un qualsiasi desiderio. Questi non sono altro che una riformulazione dell'etica delle generazioni future *person based* con la sostituzione della condizione di semplice "esistenza" con la condizione di "esistere come essere attualmente capace di esperienze". Questo punto sarà discusso sotto.

exhibited self-recognition (self-label)” [Ivi]. Le evidenze circa lo sviluppo delle abilità di proiezione temporale, memoria episodica e *mental time travel* indicano che queste capacità emergono tra i tre e i cinque anni [Perner *et al.* 2010]

La teoria dei desideri sembra dunque indicare che bambini almeno fino a un anno e probabilmente fino all’età di 18 mesi, non avendo il tipo di comportamento orientato al futuro e di consapevolezza della propria persistenza temporale richiesti, non hanno interesse alla vita né la morte è un male per loro.

La risposta più plausibile a questo tipo di conseguenze è abitualmente fare riferimento alla nozione di potenzialità: un bambino potrà avere il tipo di desideri rilevanti nel futuro. Ma questa soluzione non è disponibile ai proponenti della tesi dei desideri, che ha accettato un principio di limitazione del valore di desideri futuri e contingenti (PE2 o PE3).

Se la soddisfazione dei desideri futuri potenziali orientati al futuro del bambino avesse valore prudenziale e contribuisse dunque a determinare il male della morte, inevitabilmente lo sarebbe anche la soddisfazione di tutti i desideri che un animale non capace di proiezione temporale avrà nel futuro [De Grazia 1996, 237]. La tesi dei desideri si trasformerebbe quindi in una forma di deprivazionismo: “that reply will not do, because it amounts to abandoning the claim that desires ground life interests and adopting an opportunities-based view” [Ivi].

In conclusione, la tesi dei desideri incontra diverse difficoltà: in primo luogo, deve accettare un principio di limitazione dei desideri futuri come PE2 o PE3 per sfuggire a obiezioni come il *fondo fiduciario*. Ciò significa tuttavia applicare principi *person based* ai desideri futuri di individui attuali. Essendo questi desideri modalmente fragili, ciò porta a una proliferazione della tesi di non identità, riducendo sia la parsimonia che la certezza predittiva della teoria.

In secondo luogo, la tesi dei desideri implica conclusioni controintuitive minori circa il valore delle future opportunità che si basano sullo sviluppo di nuovi desideri e capacità e su pratiche comunemente accettate circa gli animali domestici e da compagnia: la

possibilità di effettuare interventi salvavita su di loro è sempre opzionale e la loro uccisione indolore ingiustificata sempre possibile.

Implica anche conclusioni controintuitive maggiori circa il valore personale della vita di esseri umani con gravi disabilità cognitive, affetti da Alzheimer grave e bambini sotto i 18 mesi di vita, che sarebbe nullo.

Complessivamente, ciò significa che considerazioni di equilibrio riflessivo militano fortemente contro la tesi dei desideri.

Infine, anche se la tesi dei desideri fosse la teoria corretta, potrebbe non ottenere le conclusioni comunemente intese dagli autori che la sostengono circa gli animali incapaci di proiezione sostanziale nel futuro: innanzitutto, se gli animali sociali hanno desideri disposizionali forti circa le loro relazioni sociali, la loro morte sarebbe comunque un male grave. In secondo luogo, se la tesi dei desideri adotta una teoria dei desideri ideali in risposta al caso della persona depressa, c'è il rischio concreto che essa collassi in una forma di deprivazionismo, riconoscendo piena forza all'interesse di animali non autocoscienti alla vita [Boonin 2003].

Per queste ragioni, si conclude che la tesi dei desideri è fortemente carente nel creare un equilibrio riflessivo tra le nostre convinzioni ponderate, senza al tempo produrre vantaggi sotto il punto di vista di virtù teoretiche quali coerenza, parsimonia e certezza predittiva. Essa risulta quindi insostenibile.

V. Jeff McMahan e il *Time-Relative Interest Account*

La terza prospettiva sul danno della morte che si vuole analizzare è il *Time-Relative Interest Account* di Jeff McMahan (da qui in poi TRIA), presentata nella forma più estesa nel suo libro *The Ethics of Killing* [McMahan 2002]. Come per la tesi dei desideri rivolti al futuro, nella teoria di McMahan il valore negativo della morte e quello positivo della vita futura sono fortemente relativi allo stato del soggetto nel momento scelto per la valutazione.

Questi valori variano infatti con la forza degli interessi relativi al tempo, i *time-relative interests* (da qui in poi interessi RT), che un individuo ha per le proprie possibilità future.

Per definire un interesse relativo a un tempo è necessario innanzitutto definire un interesse. McMahan distingue due concetti di interesse¹⁴⁴: *essere interessato* in qualcosa e *avere un interesse* in qualcosa. La prima accezione implica l'essere preoccupato, incuriosito, attratto; necessita quindi di una serie di stati mentali coscienti o almeno disposizionali. La seconda implica l'avere "qualcosa in gioco", nel senso che il proprio benessere dipende dalla cosa in oggetto. Il fatto che essa si realizzi o meno ha degli effetti determinanti sulla vita dell'individuo [*Ibidem*, 80]¹⁴⁵. Le due proprietà sono indipendenti: posso essere interessato a qualcosa senza avere un interesse in essa, ad esempio nel successo di una protesta in una nazione lontana che non può avere effetti apprezzabili sulla mia vita, ed essere al contrario disinteressato o inconsapevole di qualcosa che è fortemente nel mio interesse, per esempio che una centrale elettrica a carbone sia o meno costruita nella mia città. Il concetto di interesse che utilizza McMahan fa riferimento alla seconda accezione. Ciò genera una distinzione importante rispetto alla tesi dei desideri: gli interessi non sono stati mentali, quindi non sono preferenze.

¹⁴⁴ Cfr. la nota 58 per un'analogia distinzione in Belshaw.

¹⁴⁵ Questa concezione di interesse è stata sostenuta notoriamente da Joel Feinberg: "A person has an interest in Y when he has a stake in Y" [Feinberg 1980b, 45].

Gli interessi generali riguardano il benessere presente nella vita dell'individuo intesa come un tutto, indipendente dal momento presente. Gli interessi RT considerano invece il suo punto di vista in un dato momento, "what one has egoistic reason to care about now" [Ivi].

La forza dell'interesse RT in un evento è determinata da due fattori:

- 1) Il valore futuro potenziale dell'evento, inteso come il suo effetto netto sul benessere.
- 2) Le relazioni di unità prudenziale tra l'individuo al tempo attuale e l'individuo futuro che otterrà il valore.

Le relazioni di unità prudenziale determinano le ragioni egoistiche che il soggetto attuale ha per curarsi di ciò che accadrà al suo sé futuro. L'idea fondamentale di McMahan è che, alla progressiva riduzione dell'unità psicologica e fisica con un soggetto lontano nel futuro corrisponde una progressiva riduzione di queste ragioni.

In altri termini, le relazioni di unità prudenziali applicano un tasso di sconto al valore futuro di un evento, come sarebbe determinato dal deprivazionismo, in ogni caso in cui non siano di intensità massima. Vanno intese come un "multiplier with respect to the value of the event" che varia da 1 a 0 [Ivi].

È importante notare un'ulteriore differenza rispetto alla tesi dei desideri: le relazioni di unità prudenziale non esprimono il grado di preoccupazione concreto per il proprio futuro ma quello che sarebbe razionale avere. Ciò è coerente con la nozione di interesse adottata, che non si basa sulla presenza attuale di stati mentali. Dunque, il concetto di unità prudenziale non esclude in linea di principio esseri non autocoscienti: "in the case of a non-self-conscious being incapable of being egoistically concerned about the future, its present time-relative interests are what a third party would have reason to care about for the being's own sake now" [Ivi].

La parte centrale della teoria del male della morte di McMahan deriva direttamente da queste premesse: il male della morte dipende dagli interessi RT ai beni futuri che questa può prevenire. Esso è quindi una funzione di [Ibidem, 233] 1) la quantità netta di beni presenti nel futuro dell'individuo se continuasse a vivere e 2) la forza delle relazioni di unità prudenziale tra l'individuo ora e lo stesso nel futuro in cui potrebbe godere di questi beni.

Gli interessi RT non sono tuttavia gli unici fattori considerati nell'assiologia della morte. McMahan ritiene plausibile che anche un'altra ampia serie di considerazioni possano contribuire a modificarne il valore [*Ibidem*, 184]. Tra queste in particolare:

a) comparazioni sulla "fortuna" di un individuo al momento della morte, intesa come il rapporto tra il suo benessere attuale e il suo benessere intrinseco potenziale (il benessere raggiungibile da un individuo dotato delle sue capacità intrinseche). Questo grado di fortuna può essere inferiore o superiore a quello di altri. Se inferiore, l'individuo ha ottenuto poco rispetto a quanto gli individui a lui intrinsecamente simili normalmente ottengono. Ciò renderebbe la sua perdita di beni futuri più grave di una perdita equivalente per un individuo più fortunato, che ha già ottenuto molto dalla vita. Questo fattore introduce dunque una preoccupazione di "equità distributiva" nel calcolo del valore delle vite, anche se rimaniamo nel campo dell'assiologia e non della teoria della giustizia [*Ibidem*, 145-164].

b) considerazioni di unità narrativa, per le quali la morte può aumentare o diminuire il valore complessivo di una vita completandone la forma narrativa o compromettendone tragicamente la conclusione [*Ibidem*, 174-180].

c) considerazioni di merito circa i beni futuri, generato da impegno o comportamento virtuoso [*Ibidem*, 180-181].

d) desideri circa alcuni beni futuri [181-184].

Non discuteremo oltre questi fattori, concentrandoci invece sugli interessi RT, per tre ragioni: innanzitutto essi sembrano svolgere, a differenza dei secondi, un ruolo ancillare e meno definito nella teoria di McMahan. In secondo luogo, abbiamo già criticato alcuni di essi; altri, come quelli relativi alla distribuzione della fortuna, non sono rilevanti per la nostra discussione. In terzo luogo, nella misura in cui sono rilevanti, questi fattori sono in gran parte già presi in considerazione nella stima della quantità di beni futuri e dell'intensità dell'unità prudenziale.

5.1 Relazioni di unità prudenziale e identità

L'interesse RT a continuare la propria vita è determinato dal rapporto tra la potenzialità di beni futuri e le relazioni di unità prudenziale tra individuo attuale e l'individuo futuro. Definire nello specifico la natura e il numero di queste relazioni è dunque fondamentale per stabilire il male della morte per diversi soggetti.

Ciò equivale a fornire una teoria dei fondamenti (le condizioni sufficienti e necessarie) per l'averne una preoccupazione razionale egoista per i propri beni futuri [*Ibidem*, p.41].

McMahan pone questo compito in relazione a un altro: formulare una teoria della conservazione dell'identità numerica¹⁴⁶ degli individui nel tempo. Questa può essere pensata come una teoria metafisica delle proprietà essenziali di un individuo o delle condizioni sufficienti e necessarie della sua esistenza continuativa [*Ibidem*, p.41; DeGrazia 2005, 12] che consenta di stabilire quando la sua esistenza inizia o finisce [McMahan 2002, 6-7; Parfit 1984, 201].

Un'intuizione diffusa è infatti che la risposta alle due questioni sia la stessa: il permanere dell'identità nel futuro sarebbe la base principale per avere una preoccupazione razionale ed egoistica per il proprio futuro. Se ciò fosse vero, l'identità numerica stessa sarebbe dunque l'unica relazione di unità prudenziale rilevante¹⁴⁷.

Secondo McMahan, che qui segue Parfit, il rapporto tra identità e interesse prudenziale razionale non è di semplice coincidenza. L'identità non è ciò che importa dal punto di vista etico [Parfit 1984, 243-279], anche se le relazioni che ne sono alla base plausibilmente lo sono.

In primo luogo, l'identità è normalmente pensata come una relazione binaria, presente o assente. L'interesse egoistico per il futuro secondo l'autore può ammettere invece gradi.

¹⁴⁶ L'identità numerica (o *sameness*) fa riferimento alla questione se due individui in tempi diversi siano uno stesso e unico individuo, nonostante gli eventuali mutamenti qualitativi [DeGrazia 2005, 13].

¹⁴⁷ In questo caso, il concetto di interesse RT e quello di interesse in generale coinciderebbero e il deprivazionismo e la teoria di McMahan sarebbero equivalenti. Il valore della relazione di unità prudenziale sarebbe infatti uguale a 1 tra tutti i momenti della vita di un individuo identico e non ci sarebbe tasso di sconto sul valore futuro. Questa equivalenza vale solo se si assume che l'identità sia una proprietà binaria [McMahan 2002, 192].

In secondo luogo, sembrano almeno concettualmente possibili alcuni esperimenti mentali in cui c'è interesse prudenziale per il futuro in assenza di identità, come quelli relativi agli esempi di divisione¹⁴⁸.

Nonostante le differenze, ci sono tuttavia per McMahan buone ragioni per avere due teorie quanto più possibile coerenti: almeno nelle teorie psicologiche dell'identità, le stesse relazioni di continuità tra stati mentali sono alla base sia dell'identità che dell'interesse egoistico. Il rapporto tra le due dovrebbe avere questa forma: la permanenza dell'identità personale è condizione sufficiente per un grado minimo di preoccupazione egoistica razionale, anche se l'intensità di questa può variare sulla base di diversi parametri, e l'identità è condizione necessaria per qualsiasi interesse prudenziale nei casi normali, esclusi cioè i casi ipotetici di cessazione dell'individuo tramite divisione [*Ibidem*, 54].

McMahan esamina diversi candidati per una teoria dell'identità e dell'interesse prudenziale. Particolarmente rilevante è la sua trattazione delle teorie psicologiche dell'identità, tra cui quella formulata da Parfit, a sua volta ispirata all'approccio di Locke all'identità personale [DeGrazia 2005, 13-22]. In generale, secondo le teorie di questo tipo, noi siamo esseri psicologici e non organismi: il criterio dell'identità è la continuità psicologica.

Quest'ultima consiste in un certo tipo e quantità di connessioni psicologiche tra stati mentali in tempi diversi. Tipi di connessioni psicologiche sono quelle tra un'esperienza e la memoria successiva di essa, tra un'intenzione e le componenti mentali dell'atto che la realizza, tra un desiderio e l'esperienza della sua soddisfazione e, in generale, le relazioni

¹⁴⁸ Immaginiamo il caso del trapianto dei due emisferi cerebrali di una persona in due soggetti diversi. In questo caso sembrano essersi generati due nuovi individui non identici all'individuo di partenza. Se infatti i successori fossero entrambi numericamente identici al donatore, sarebbero anche identici tra loro, il che è evidentemente falso. Ma è anche implausibile che uno solo dei due sia identico al donatore e non l'altro. Ne consegue che il donatore cessa di esistere come individuo. Tuttavia, essendo che tra il donatore e i successori esistono le stesse relazioni di continuità psicologiche e materiali che normalmente fondano l'interesse egoistico per il proprio futuro, Parfit ritiene che per il donatore sia razionale essere prudenzialmente interessato al loro benessere. Anche se il donatore non sopravvive alla scissione è, da tutti i punti di vista prudenzialmente rilevanti, *come se* sopravvivesse. Sarebbe dunque possibile avere interesse egoistico razionale senza identità [Parfit 1984, 244 sgg.].

tra istanze temporali diverse delle stesse credenze, disposizioni, memorie e tratti del carattere [*Ibidem*, 39-40].

Secondo Parfit, c'è continuità psicologica tra un individuo A_1 al tempo t_1 e un individuo A_2 a t_2 quando c'è tra di loro una sovrapposizione di catene di connessione psicologica forte: “the holding of overlapping chains of strong connectedness.” [Parfit 1984, 205]. Il criterio di sovrapposizione permette di definire la continuità come una relazione transitiva: A_1 può essere psicologicamente continuo rispetto a A_3 anche se tra di loro manca una connessione psicologica forte, purché ci sia un A_2 intermedio con cui entrambi hanno una connessione forte. Esiste connessione psicologica forte quando il numero di connessioni psicologiche dirette durante un giorno è almeno la metà di quelle che esistono in media durante un giorno nella vita di una persona adulta normale [Parfit 1984, 205].

L'identità sarebbe dunque continuità psicologica, definita come sopra, senza diramazione. Quest'ultima condizione esclude che l'identità si mantenga nei casi ipotetici di divisione dell'individuo.

Il criterio di connessione psicologica forte di Parfit è criticato da McMahan come troppo restrittivo. Dato che è plausibile che solo gli esseri che sono persone, ovvero dotati di autocoscienza, abbiano di giorno in giorno almeno la metà delle connessioni psicologiche di un essere umano adulto normale, solo le persone avrebbero identità numerica individuale. Noi saremmo essenzialmente persone: inizieremmo ad esistere quando sviluppiamo capacità sostanziali di autocoscienza e proiezione mentale e smetteremmo di esistere quando le perdiamo [*Ibidem*, 44-46]. Ciò implica una serie di conclusioni difficili da accettare: innanzitutto nessun essere umano adulto è numericamente identico a un feto o a un bambino nei primi mesi o anni di vita che siano esistiti prima, perché quando il suo attuale corpo si trovava in quegli stadi egli non esisteva. In secondo luogo, non è chiaro come definire l'organismo che esiste in questi stadi di “pre-persona” e “post-persona”. Ciò è particolarmente rilevante se associato al fatto che in queste pre o post persone c'è per lunghi periodi una vita mentale e soprattutto una continuità della vita mentale: in senso minimo è presente infatti “a series of conscious events all generated in the same areas of the same brain” [*Ibidem*, 46]; in senso più ampio sono presenti connessioni psicologiche del tipo normalmente rilevante per l'attribuzione di continuità psicologica ma sotto la soglia richiesta della metà delle connessioni di un essere umano

adulto normale: “this mental life was unified over time by at least a weak form of psychological connectedness—exemplified, for instance, in the fact that an infant will react differently to music to which it was exposed in utero, thereby indicating that the experience of the music was registered in memory and is later, at some level, recalled.” [Ivi].

Un esempio particolarmente significativo per McMahan è quello della persona affetta da Alzheimer nei primi stadi della malattia che si preoccupa di quel che possa accaderle durante gli stadi avanzati. Secondo la teoria della connessione psicologica forte questa preoccupazione non può essere basata sull'identità: l'individuo cesserebbe di esistere molto prima, alla perdita della capacità per la personalità¹⁴⁹ [Ibidem, 50-51].

McMahan propone dunque una correzione della teoria di Parfit che sostituisce il criterio di connessione psicologica forte con una connessione psicologica ampia: dal punto di vista dell'identità, una sovrapposizione di catene di qualsiasi grado di connessione psicologica, senza diramazione, è sufficiente per attribuire identità numerica; dal punto di vista della teoria dell'interesse razionale egoistico per il futuro, l'intensità di quest'ultimo varia con il grado di connessione psicologica a partire da quello minimo¹⁵⁰.

Tuttavia, anche questa teoria modificata è in ultimo ricusata da McMahan. La ragione è che, nel caso della persona affetta da Alzheimer, è plausibile che essa arrivi nel corso della degenerazione neurologica allo stadio che l'autore definisce di “soggetto isolato”. In questa condizione egli mantiene la capacità per la coscienza e la facoltà di provare piacere e dolore ma ha perso qualsiasi connessione psicologica, forte o ampia, con gli stadi precedenti. Preoccuparsi per il “soggetto isolato” sarebbe irrazionale per la persona

¹⁴⁹ Nella teoria psicologica di Parfit, ciò non implica necessariamente che la persona non si debba curare degli stadi futuri: l'interesse razionale per il futuro, “ciò che importa”, è infatti distinto dall'identità e si basa sia sulla continuità psicologica, che presuppone la sovrapposizione di catene di connessione forte, sia sulla connessione psicologica diretta in qualsiasi grado (questi due elementi costituiscono per Parfit la relazione R). Ci sarebbe tuttavia in casi ordinari interesse senza identità, come nei casi di divisione, cosa che McMahan trova implausibile [Parfit 1984, 300].

¹⁵⁰ Oltre al passaggio da una connessione forte a una ampia, McMahan propone una seconda modifica: che le connessioni psicologiche presuppongano anche una connessione causale specifica, basata sulla continuità fisica tra le realizzazioni degli stati mentali nella stessa regione dello stesso cervello. Ciò esclude casi in cui c'è una connessione causale non ordinaria, ampia, tra gli stati mentali qualitativamente simili: l'esempio classico è quello di un individuo il cui corpo viene analizzato da una macchina fantascientifica che ne ricostruirà un duplicato cellulare identico con la distruzione del corpo originario (teletrasporto) o senza (replicatore) [Ibidem, 63-64] [Parfit 1984, 197].

al principio della malattia e non ci sarebbe identità tra i due¹⁵¹. Tuttavia, “many people believe that it would be rational [...] to be egoistically concerned about what might later happen to the isolated subject. If, for example, it were a feature of Alzheimer’s disease that there were often episodes of great pain in the very final stages, this would strike most of us as an additional reason for dreading the disease.” [*Ibidem*, 65].

McMahan abbandona dunque in ultimo la teoria psicologica in favore dell’*Embodied Mind account*, la teoria della mente incorporata [*Ibidem*, 66-94]. Secondo di essa ciò che è fondamentale per l’interesse egoistico e l’identità non sono i contenuti degli stati mentali ma la continuità della coscienza. Questa non consiste naturalmente in una continua coscienza – ogni individuo vive dei momenti di incoscienza – ma nella continuità della capacità per la coscienza realizzata nelle stesse aree dello stesso cervello.

L’autore distingue tre forme di continuità del cervello:

- 1) *Continuità fisica*, ovvero la persistenza o la sostituzione graduale nel tempo della *materia* costituente.
- 2) *Continuità funzionale*, ovvero la continuità delle *capacità* psicologiche di base e delle strutture che le permettono, in particolare di quella per la coscienza.
- 3) *Continuità organizzativa o strutturale*, ovvero la continuità delle strutture materiali che sono alla base della continuità dei *contenuti* mentali.

Secondo la teoria della mente incorporata solo le prime due sono fondamentali per l’identità numerica. La terza forma, che comprende le connessioni tra stati mentali centrali nella teoria psicologica, non è necessaria. Il criterio dell’identità è dunque “the continued existence and functioning, in nonbranching form, of enough of the same brain to be capable of generating consciousness or mental activity.” [*Ibidem*, 68].

Dal punto di vista prudenziale la continuità fisica e quella funzionale di una parte adeguata delle aree della coscienza sono condizione necessaria e sufficiente per un interesse egoistico minimo per il futuro: costituiscono dunque le relazioni prudenziali

¹⁵¹ Un altro esperimento mentale circa la sofferenza del soggetto isolato è stato proposto da Bernard Williams come critica alle teorie psicologiche dell’identità in Williams 1970: nel racconto uno scienziato promette di “deprogrammare” il cervello di una persona, sostituendo memorie e personalità, prima di torturarla. Molti continuerebbero a temere la tortura nonostante la deprogrammazione.

costitutive [*Ibidem*, 74]. Vengono così ricompresi nella teoria i casi di soggetto isolato; la stessa mente incorporata persiste anche in assenza di contenuti mentali temporalmente continui. Al contrario viene escluso chi non è dotato di capacità di coscienza, e quindi non può avere continuità nemmeno funzionale con il futuro, come il feto nelle fasi iniziali di sviluppo.

La continuità organizzativa, ovvero l'unità psicologica, svolge però anch'essa un ruolo importante nella teoria perché con essa varia l'intensità dell'interesse prudenziale per il proprio sé futuro oltre il grado minimo. Rientra dunque tra le relazioni prudenziali, anche se non è condizione necessaria né dell'identità numerica né del grado minimo dell'interesse prudenziale.

McMahan offre diversi esempi a sostegno di questa tesi: immaginiamo una creatura senziente che, come il soggetto isolato nelle sue manifestazioni estreme, ha una memoria di pochi secondi e vive isolato in un presente immediato. Inoltre, non ha una struttura psicologica capace di permanenza: non ha credenze, desideri, tratti caratteriali. La sua vita è un susseguirsi di esperienze piacevoli: “Would there be reason to care, for this creature’s own sake now, whether it would continue to live?” [*Ibidem*, 75]. La teoria della mente incorporata suggerisce una risposta positiva; tuttavia, questa ragione sarebbe secondo McMahan del tutto minima, in quanto le esperienze mancano dell'unità necessaria per considerarle in modo significativo come un tutto dal punto di vista prudenziale. L'autore ritiene che la maggior parte del valore futuro contenuto nelle esperienze di questa creatura non ricada nel valore personale, ma semmai in una forma di valore impersonale che riveste un peso etico radicalmente minore se non del tutto insignificante¹⁵². McMahan cita esempi umani che si avvicinano a questa situazione, come quello di Cleave Wearing, un musicologo che in seguito a un'infezione del virus

¹⁵² Il fatto che l'individuo abbia unità prudenziale minima implica infatti che, se le esperienze hanno valore, lo hanno principalmente di per sé e non come parte della vita di qualcuno: “the experiences themselves, and not the lives as wholes or units, would be the focus of our concern”. Questo valore impersonale è lo stesso che si può attribuire alle vite di individui futuri dello stesso tipo e che giustifica l'argomento di sostituibilità di Peter Singer: “Thus it would not much matter if the merely sentient creature were to die while another creature of the same sort were to begin to exist and to have experiences of the same sort. That which is of most significance—the individual experiences themselves—would continue to occur. Little or nothing of significance would be lost simply because the experiences would be occurring in a different series—that is, within a different life.” [McMahan 2002, 76].

Herpes Simplex ha sofferto di un'amnesia anterograda e retrograda che gli impedisce di trattenere memoria episodica oltre i 30 secondi [Wilson e Wearing 1995].

Propone inoltre il seguente esperimento mentale a sostegno della rilevanza dell'unità psicologica:

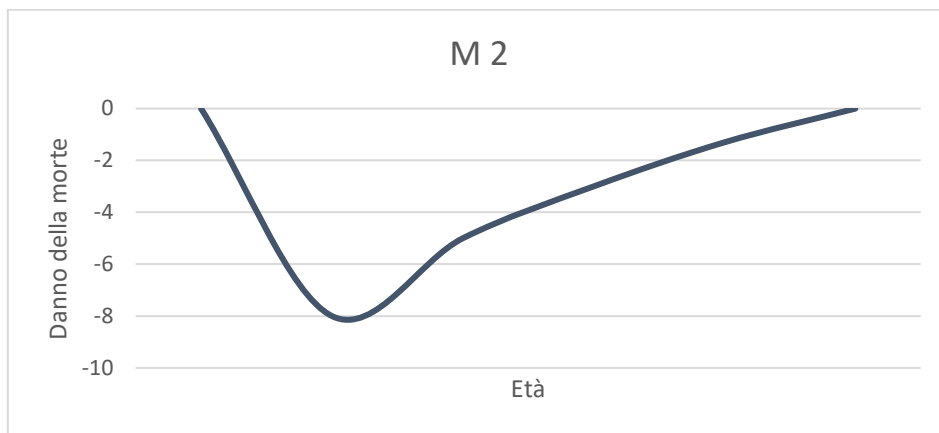
La Cura. Immagina ti venga diagnosticata a vent'anni una malattia che, se non curata, causerà una morte indolore in cinque anni. È disponibile un trattamento che cura la malattia ma, come effetto collaterale, causa una amnesia retrograda totale e un cambio di personalità radicale. Studi a lungo termine su altri pazienti che si sono sottoposti al trattamento mostrano che hanno abitualmente vite lunghe e felici, anche se guidate da desideri e valori profondamente differenti da quelli che la persona aveva prima del trattamento [McMahan 2002, 77].

McMahan ritiene che se molti, come crede, dubitano della vantaggiosità del trattamento o scelgono decisamente di rifiutarlo, la spiegazione dev'essere che l'unità organizzativa o psicologica è una delle relazioni prudenziali. Il soggetto è numericamente lo stesso dopo il trattamento ma l'insieme delle relazioni prudenziali con i beni futuri è più debole, per cui non è irrazionale preferire i cinque anni fortemente connessi ai cinquanta o sessant'anni debolmente connessi.

In una situazione di connessione debole con il proprio futuro si troverebbe infine il feto in uno stadio avanzato di sviluppo e cosciente o il bambino¹⁵³. La teoria degli interessi RT, unita all'inclusione dell'unità psicologica tra le relazioni prudenziali, consente di concludere che la loro morte è un male minore di quella di un adulto. La maggiore potenzialità di beni futuri a loro disponibili è scontata per un minor legame strutturale con il proprio sé futuro [*Ibidem*, 165-185]. Uno dei vantaggi principali di TRIA, secondo l'autore, è ottenere una curva dell'evoluzione del male della morte durante la vita

¹⁵³ Secondo McMahan infatti: "An infant [...] unaware that it has a future; it therefore has no future-directed mental states: no desires or intentions for its future. Because its mental life is so limited, there would be very few continuities of character or belief between itself now and itself as a person. And if it had lived to become a person, it would then remember nothing of its life as an infant. It is, in short, almost completely severed psychologically from itself as it would have been in the future." [*Ibidem*, 170 sgg.]. La discontinuità non riguarda solo l'aspetto psicologico e organizzativo-strutturale. Anche la continuità fisica e funzionale è minore a causa delle modificazioni a cui il cervello va incontro con la crescita. Di conseguenza l'unità prudenziale è qui ancora inferiore che nel caso di deprogrammazione di Williams.

dell'individuo diversa da quella del deprivazionismo e simile invece a quello espressa nel grafico M2.



In conclusione, nel modello di McMahan, la continuità fisica e funzionale stabiliscono un grado minimo di connessione prudenziale. Oltre questo, tutte e tre le forme di continuità, anche quella dei contenuti mentali, sono rilevanti: “the degree of egoistic concern that it is rational to have about the future may vary with the degree of physical, functional, or organizational continuity in the brain (or, to be more exact, those areas of the brain in which consciousness is realized).” [Ibidem, 79].

5.2 Time-relative interests account e animali non umani

Secondo la teoria di McMahan, la morte di un animale non umano capace di coscienza e con un futuro positivo davanti a sé è sempre un male personale, almeno in misura minima. Tuttavia, la morte di animali non umani è tipicamente meno grave della morte di esseri umani, e la morte di alcuni animali è meno grave della morte di altri, sulla base di due ragioni.

La prima riguarda la quantità di beni persi a causa della morte: “the amount of good an animal loses by dying is typically much less than the good a person loses” [Ibidem, 194].

Questa affermazione è giustificata dal tipo di considerazioni che abbiamo esaminato discutendo il deprivazionismo: ci sono diverse motivazioni, di diversa forza, per ritenere che il potenziale intrinseco, cioè l'insieme di beni a cui un individuo può accedere sulla

base delle sue capacità, sia inferiore nel caso di un esemplare normale adulto di molte specie animali rispetto a un umano normale adulto. Di conseguenza, anche il potenziale reale è *tipicamente* inferiore.

McMahan ritiene in particolare rilevanti la minore varietà e qualità dei beni, la durata della vita inferiore, l'impossibilità di applicare considerazioni di unità narrativa che possono dare particolare valore alla vita e agli sforzi pregressi delle persone [*Ibidem*, 194-197].

In secondo luogo, le relazioni di unità prudenziale sono anch'esse meno forti negli animali non umani. Ogni animale cosciente realizza in misura rilevante almeno le relazioni di continuità fisica e funzionale delle aree del cervello che generano la coscienza. Ha dunque almeno un'unità prudenziale minima con il proprio sé futuro, pari a quella che la teoria attribuisce ai "soggetti isolati".

Tuttavia, la continuità organizzativa o unità psicologica è secondo McMahan radicalmente inferiore negli animali. Egli distingue due tipi di connessioni psicologiche tra contenuti mentali [*Ibidem*, 74]:

- 1) Quelle costituite da due manifestazioni temporalmente separate dello stesso stato mentale. Esprimono il permanere di caratteristiche come credenze e tratti caratteriali.
- 2) Quelle costituite da due stati mentali temporalmente separati che contengono un riferimento interno tra loro, ad esempio esperienza e memoria, desiderio e soddisfazione.

L'unità psicologica complessiva durante un periodo è il risultato di tre fattori: il primo tipo di connessione, ovvero "the proportion of the mental life that is sustained over that period"; il numero complessivo di connessioni, ovvero "the richness or density of that mental life"; infine il secondo tipo di connessioni, cioè "the degree of internal reference among the various earlier and later mental states" [*Ibidem*, 75].

Un animale come un cane, secondo l'autore, possiede il primo tipo di connessione in misura rilevante, in quanto conserva memorie e disposizioni, ma le altre due dimensioni sono presenti solo in grado ridotto.

In conclusione, TRIA sconta il danno della morte per gli animali in misura maggiore del deprivazionismo:

an animal's time-relative interest in continuing to live is doubly weak: the goods in prospect for it are comparatively meager, and the prudential unity relations that would bind it to itself in the future would be weak. Because of this, the Time-Relative Interest Account of the wrongness of killing implies that the killing of an animal is normally significantly less seriously wrong than the killing of a person
[*Ibidem*, 198]

Ciò nonostante, McMahan attribuisce un interesse alla vita sostanziale agli animali di una certa unità psicologica, come i mammiferi domestici. Ritiene infatti che l'interesse RT a rimanere in vita di un animale domestico adulto e in salute abbia un peso sufficiente a criticare l'uso degli animali a scopo alimentare, anche nel caso l'uccisione fosse indolore. Per giustificare l'uccisione dell'animale è infatti necessario produrre come minimo una ragione di peso uguale al suo interesse alla vita e “widespread human practices, such as the social practice of eating meat, that I believe cannot.”¹⁵⁴ [McMahan 2002, 203].

Ancora, in diversi scritti l'autore critica la posizione “suffering is worse”, la tesi assiologica secondo cui la morte degli animali ha poca o nessuna rilevanza comparativamente alla loro sofferenza [*Ibidem*, 199 sgg.; McMahan 2007]¹⁵⁵.

La rilevanza degli interessi alla vita di animali di una certa complessità psicologica, come i mammiferi domestici, emerge inoltre dalla comparazione con i casi umani non ordinari che, in un determinato momento, hanno capacità psicologiche di grado simile.

Tralasciando gli esseri umani che hanno sviluppato un deficit in seguito a un danno o alla degradazione delle loro facoltà cognitive, due sono i casi qui particolarmente rilevanti: quello di chi non ha ancora sviluppato capacità superiori, come il bambino entro pochi

¹⁵⁴ Una più generale critica dell'onnivorismo etico, concentrata però maggiormente sull'argomento del beneficio della creazione, è esposta in McMahan 2007.

¹⁵⁵ In un articolo più recente [McMahan 2016] l'autore prende una posizione leggermente più favorevole a “suffering is worse”, accettando che TRIA fornisca un supporto limitato al considerare una sofferenza prossima più grave per un animale della perdita di beni remoti a cui è debolmente connesso.

mesi dalla nascita o il feto in stadio avanzato, e quello di chi ha un deficit cognitivo congenito.

I primi hanno un'unità psicologica con il proprio sé debole, ma hanno una potenzialità di beni futuri sensibilmente più grande rispetto a un animale. Tuttavia, normalmente un animale adulto di complessità psicologica comparabile ha un'unità prudenziale con il proprio sé futuro più forte di quella di un infante umano. Infatti, oltre a una maggiore continuità funzionale del cervello, possiede un numero maggiore di connessioni psicologiche del primo tipo, legate alla permanenza di tratti del carattere, relazioni sociali, affetti, memorie semantiche o procedurali. I due fattori, minore potenzialità complessiva e maggior continuità di contenuti mentali, si compensano in parte a vicenda per cui, se secondo McMahan è ragionevole ritenere che uccidere un infante umano sia normalmente più grave che uccidere un animale adulto psicologicamente simile, la differenza non può essere sostanziale [*Ibidem*, 205 sgg.].

Nel secondo caso invece, quello di esseri umani congenitamente affetti da disabilità cognitiva, anche la potenzialità di beni futuri a loro disposizione può non essere radicalmente diversa da quella dell'animale, non avendo nel futuro accesso ai beni associati a superiori capacità mentali, se non eventualmente in ragione di una maggiore aspettativa di vita¹⁵⁶. Dal punto di vista di TRIA, dunque, il loro interesse a rimanere in vita è spesso di intensità simile a quello di un animale con capacità comparabili.

Alla luce di questo fatto, McMahan considera quattro strategie per riconciliare le posizioni normative della morale ordinaria, radicalmente opposte, circa il trattamento dovuto agli umani affetti da disabilità congenita e agli animali: *antropomorfismo*, ovvero affermare che qualche ulteriore caratteristica rispetto alle capacità psicologiche intrinseche giustifica il mantenimento della distinzione tradizionale tra le due categorie di individui, *elitismo consistente*, cioè estendere il trattamento attuale degli animali agli individui con disabilità, *egualitarismo radicale*, ovvero l'estensione contraria a favore degli animali, e infine *assimilazione convergente*, il trovare un punto di incontro tra lo status morale tradizionalmente attribuito ai primi e ai secondi. L'autore conclude per una variante dell'ultima possibilità, in cui uno status morale comune minimo è individuato

¹⁵⁶ Rimangono però rilevanti considerazioni di diversa aspettativa di vita.

assimilando maggiormente gli animali all'attuale status degli esseri umani con disabilità cognitiva che viceversa.

Ciò che è rilevante ai nostri fini è tuttavia che queste conclusioni dimostrino come, dal punto di vista assiologico, la teoria attribuisca un interesse a continuare a vivere sostanziale a tutti gli animali coscienti dotati di una certa unità psicologica, manifestata dal permanere di memorie a lungo termine (non solo episodiche ma anche semantiche e procedurali), tratti del carattere e attitudini.

5.3 *Interessi futuri e asimmetria*

TRIA, analogamente alla tesi dei desideri, deve confrontarsi con i problemi relativi allo status degli interessi relativi al tempo futuri e potenziali.

Infatti, sembra che la teoria di McMahan debba attribuire un ruolo discriminante alla psicologia attuale dell'individuo. Se gli interessi RT di tutti i momenti futuri fossero rilevanti la teoria si risolverebbe in una forma di deprivazionismo: nel caso dell'aborto, ad esempio, dovremmo calcolare tutti gli interessi che il feto svilupperebbe una volta adulto per determinarne l'interesse alla vita. Oltre alla complessità del calcolo¹⁵⁷, è chiaro che l'insieme degli interessi RT a continuare a vivere di qualsiasi adulto sarebbe solo un sottoinsieme stretto di quelli che ha posseduto come feto o infante.

Tuttavia, se solo gli interessi RT presenti contassero (analogamente al caso della tesi dei desideri che adotti il principio PE1 di esclusione dei desideri futuri), TRIA otterrebbe risultati implausibili circa le generazioni future, il caso del *fondo fiduciario* [Bradley 2009, 136-137], i casi di danno prenatale e gli esempi di Broome e Harman già analizzati in relazione alla tesi dei desideri [Broome 1999, 251; Harman 2011, 734].

McMahan affronta il problema in particolare in relazione a questo caso:

¹⁵⁷ Dovrebbe infatti comprendere la somma, *per tutte le unità di tempo* nella vita di una persona, dei beni attuali e futuri moltiplicati per i diversi gradi di unità prudenziale.

Danno prenatale. Una donna sceglie di assumere una droga ricreativa, sapendo che danneggerà il sistema riproduttivo del feto che sta portando, rendendolo sterile in seguito nel corso della sua vita. [McMahan 2002, 280]

L'autore cerca di difendere l'intuizione che le azioni della donna siano, almeno moralmente, problematiche. Ma se il feto non ha unità prudenziale con il proprio sé futuro, non ha nemmeno alcun interesse RT presente per il proprio futuro riproduttivo. Se invece la motivazione per cui l'azione è sbagliata deve essere trovata nel danno agli interessi RT futuri che il feto avrà quando sarà adulto, perché questi interessi RT futuri non sono rilevanti anche nel caso dell'aborto?

La risposta consiste nell'abbracciare una posizione necessitarista, simile a quella del desiderazionismo in PE2, per cui gli interessi RT futuri che esisteranno indipendentemente dalla scelta devono essere presi in considerazione. Da una parte si accetta che non contano moralmente solo gli interessi RT presenti al momento dell'azione ma anche quelli futuri che saranno influenzati dall'azione: "morality requires us to show the same respect for an individual's future time-relative interests as we must show for his present ones [...] we must evaluate the act in terms of its effect on all those time-relative interests it affects, present or future." [*Ibidem*, 283]. Dall'altra non vanno però considerati gli interessi contingenti che possono non esistere in uno degli esiti: "The important consideration is whether one's action frustrates a time-relative interest." [*Ivi*]. Nel caso della morte, solo gli interessi RT presenti possono essere frustrati, perché gli altri non avrebbero mai occasione di esistere.

Sorge tuttavia qui una difficoltà legata alla tesi alla base della definizione di interesse RT, ovvero l'idea che le connessioni psicologiche più o meno forti siano la base della connessione prudenziale e dell'interesse egoistico razionale. Ci troviamo di fronte a due fatti all'apparenza contraddittori: da una parte un individuo è razionalmente giustificato, nel valutare il proprio interesse, nello scontare la valutazione dei propri beni futuri per la forza ridotta delle connessioni prudenziali con il suo sé futuro; dall'altra parte la moralità richiede di considerare in modo eguale la frustrazione degli interessi RT presenti e futuri non contingenti.

McMahan risolve la contraddizione sottolineando la distinzione tra punto di vista prudenziale e punto di vista morale. Il primo è egoistico e relazionale, basato sulla

connessione tra il sé attuale e il soggetto futuro. Il secondo è non relazionale, si basa solo sulle proprietà intrinseche e non ha ragione di distinguere tra soggetto presente e soggetto futuro [*Ibidem*, 284-289]. Di conseguenza, un individuo è legittimato, dal punto di vista egoistico, a curarsi meno dei suoi beni futuri inevitabili che di quelli attuali in ragione della ridotta unità psicologica, mentre un terzo è, dal punto di vista morale, tenuto a dare a tutti e due la stessa considerazione [*Ibidem*, 286].

Il problema si ripropone però in relazione alla coesistenza dei due punti di vista nel soggetto stesso. Egli sembra tenuto, come gli altri agenti, a dare considerazione morale ai suoi beni futuri, mentre è prudenzialmente giustificato a non farlo. McMahan risponde su questo punto sostenendo che le ragioni morali per curarsi del benessere futuro sono molto più deboli delle ragioni prudenziali: “Morality does [...] does not require that we should care as much about what happens to others as prudence requires that we care about what happens to ourselves” [*Ibidem*, 298]. La considerazione morale che l’individuo deve dare al suo futuro benessere è pari a quella che dovrebbe dare al benessere di una qualsiasi altra persona; è quindi molto più debole delle ragioni egoistiche, anche se “Morality might step in at this point to take up some of the slack allowed by prudence, preventing a person from utterly disregarding the well-being of his future self” [*Ivi*].

La risposta non è del tutto soddisfacente. Poniamo che dei genitori scoprono che la figlia di quattro anni è affetta da una grave forma di scogliosi e che i medici raccomandino l’uso del busto fino all’adolescenza. Il busto provocherà notevoli disagi alla bambina, ma non metterlo sarebbe irresponsabile – dicono i medici – perché il trattamento causerà un aumento radicale della qualità della sua vita futura dopo i 16 anni, consentendole di affrontare la giovinezza e l’età adulta senza gravi handicap. Stabiliamo che i medici abbiano ragione.

Plausibilmente la bambina è solo debolmente connessa ai beni della sua vita adulta, mentre è fortemente connessa ai beni della sua vita prossima. Nella teoria McMahan dal punto di vista della bambina entrambe le scelte, se potesse calcolarne razionalmente gli effetti e a seconda dei dettagli del caso, potrebbero essere giustificate. Il suo interesse prudenziale potrebbe in principio militare contro il mettere il busto.

I genitori però dovrebbero essere guidati solo dall’interesse RT presente della figlia o dovrebbero dare eguale peso a tutti i suoi interessi RT inevitabili, attuali e futuri?

Il primo esprime l'interesse razionale prudenziale della figlia, quindi sembra ciò che il genitore deve considerare, se vuole il bene della figlia. D'altra parte, dal punto di vista morale egli è normalmente tenuto a considerare tutti gli interessi RT futuri inevitabili di un individuo in modo eguale. Questi interessi sono tutti interessi *della stessa figlia*, per la teoria dell'identità di McMahan. Quindi dovrebbe considerarli, se vuole il suo bene. Il divorzio tra visione in terza e in prima persona, morale e prudenziale del benessere della stessa persona sembra implicare che il genitore non possa fare il bene della figlia senza al tempo stesso non farlo¹⁵⁸.

Non è chiaro come risolvere dilemmi di questo tipo, che nascono dalla congiunzione della tesi che (1) una persona ha diversi punti di vista egoistici razionali temporalmente distinti nel corso della propria vita e la tesi che (2) moralmente sia richiesto, in casi non letali, considerare egualmente tutti questi punti di vista¹⁵⁹, e si manifestano in modo evidente quando un terzo vuole agire nell'interesse della persona.

Una soluzione può essere adottare una teoria dell'identità equivalente alla teoria dell'interesse prudenziale, per cui il figlio futuro non solo ha interessi RT diversi, ma *non* è, o non è del tutto, lo stesso figlio di quello attuale. In questo caso sarebbe ragionevole per il genitore occuparsi egualmente di tutti gli interessi RT attuali e futuri nello stesso modo in cui si dovrebbe occupare egualmente di diversi figli. Ma ciò aprirebbe un altro grave problema: è lecito imporre un costo (il busto) alla figlia attuale per beneficiare la figlia futura che è in misura rilevante *un individuo diverso*?

Ancora, ciò renderebbe l'identità una questione di gradi, cosa che apparirebbe probabilmente poco plausibile a molti. La teoria di McMahan collaserebbe inoltre nel deprivazionismo, perché l'identità sarebbe l'unica relazione prudenziale. In conclusione, rimane una tensione irrisolta tra l'idea centrale della teoria, l'interesse egoistico come

¹⁵⁸ Il contrasto tra i due non è solo apparente ma irrisolvibile, perché entrambi i punti di vista sono razionalmente giustificati.

¹⁵⁹ McMahan ritiene che nel caso di alcuni obblighi speciali, come quelli generati dall'amicizia, che si basano su relazioni che mutano nel tempo, sia appropriato avere come obiettivo principalmente gli interessi RT attuali della persona, il suo punto di vista egoistico attuale, e non tutti i suoi interessi RT futuri, come generalmente è opportuno per gli altri obblighi morali. Questo perché l'amicizia può essere pensata come una relazione con uno stadio temporalmente specifico del carattere della persona. Quando la psicologia cambia, è ragionevole che le relazioni di amicizia mutino o si indeboliscano. Ciò non influisce sul mio controesempio perché la relazione genitoriale non è di questo tipo e non muta con il tempo. Una persona non cessa di essere padre perché la psicologia del figlio cambia.

funzione del grado di unità psicologica, e la necessità di considerare gli interessi futuri del soggetto.

Un secondo problema che può sorgere è la discriminazione nella considerazione morale degli interessi di un individuo nei casi di morte rispetto ad altri casi. Consideriamo un esempio di questo tipo: devo scegliere tra (1) ridurre significativamente il benessere futuro nella vita di un individuo A, poniamo da un valore 10 a un valore 4 e (2) uccidere in modo indolore un individuo B del tutto simile, il cui benessere futuro avrebbe anch'esso valore 10. Entrambi hanno una connessione prudenziale forte ma non assoluta con il proprio benessere futuro. Questa diminuisce con il tempo ma ha una media di 0,5. Nel caso (2) si viola l'interesse RT attuale del soggetto a continuare a vivere, di forza 5, ovvero $10 \cdot 0,5$. Nel caso (1) si viola l'interesse RT attuale del soggetto ai beni futuri, di forza 3, ovvero $6 \cdot 0,5$. Ma nel secondo caso si violano anche tutti gli interessi RT futuri e inevitabili agli stessi beni, che ammonterebbero a un disvalore notevolmente superiore. McMahan non specifica se gli interessi RT inevitabili esistenti in tempi diversi per gli stessi beni futuri debbano essere calcolati singolarmente. Poniamo che non sia così e che, in caso di sovrapposizione di interessi RT, solo l'interesse con il grado di connessione prudenziale e di forza maggiore debba essere considerato, in modo che gli stessi beni non possano valere ripetutamente. Anche ammettendo questo, poiché nel caso (1) A avrà interessi inevitabili a godere dei beni mancanti contemporanei all'assenza dei beni stessi, non scontati quindi per la connessione prudenziale ridotta, il valore della perdita dei beni per A va moltiplicato per 1, non per 0,5. La perdita di A ammonta quindi a 6. Sembra quindi che A perda più di B, nonostante gli individui abbiano le stesse capacità psicologiche e nonostante i beni persi da B siano maggiori.

In conclusione, TRIA offre una ragione per cui è meglio scegliere (2) e uccidere B, violando solo il suo attuale interesse RT, piuttosto che permettere che A sviluppi degli interessi RT futuri che non saranno pienamente soddisfatti. Se A e B fossero lo stesso individuo, sembra che ucciderlo sarebbe preferibile rispetto a eliminare i suoi beni futuri in altro modo.

Esaminiamo ora il secondo punto fondamentale dell'approccio di McMahan al valore degli interessi futuri, ovvero l'asimmetria tra sofferenza e benefici futuri (discussa nel paragrafo sulla tesi dei desideri a proposito del passaggio da PE2 a PE3).

L'esigenza dell'adottare l'asimmetria si manifesta nella discussione sull'eutanasia animale, ma considerazioni simili possono valere per persone future, feti, infanti e umani con grave disabilità cognitiva congenita [McMahan 2002, 488-493; McMahan 2016].

Abbiamo già esaminato il caso proposto da McMahan, *Suffering Later* [McMahan 2016, 72]. Più in generale, il problema si pone quando un individuo con una bassa unità psicologica è destinato in un futuro non prossimo a subire una grande quantità di dolore inevitabile. Per esempio:

Suppose one discovers a wild animal in the early stages of an incurable disease that, after a few months, will begin to cause it agonizing pain that will then continue unabated for several months until the animal finally dies. The only way to prevent that future suffering is to kill the animal now. [McMahan 2002, 488]

In questo caso potremmo, secondo TRIA, non avere ragioni sufficienti per procedere all'eutanasia. Infatti, l'interesse RT presente dell'animale a evitare le sofferenze remote è debole in quanto fortemente scontato, o, quantomeno, è meno forte dell'interesse al benessere immediatamente futuro, anche se la qualità netta complessiva della sua vita futura considerata in modo atemporale è radicalmente negativa.

Si potrebbe chiamare in causa gli interessi RT futuri dell'animale a evitare la sofferenza. Questi sono però contingenti rispetto alla scelta e non andrebbero contati: "The interest to which this suggestion appeals [...] is [...] a merely possible interest, for whether it will exist depends on the outcome of the agent's deliberation—that is, on whether or not the agent kills the animal." [*Ibidem*, 488]

Come soluzione McMahan adotta un'asimmetria, simile a quella nell'etica della procreazione, tra soddisfazione e frustrazione di interessi futuri. La soddisfazione di un interesse RT futuro contingente non conta a favore del proseguimento di una vita, mentre la frustrazione di un interesse futuro contingente conta contro il suo proseguimento. Per evitare tuttavia conseguenze antinataliste e pessimiste, deve al tempo stesso stabilire che la soddisfazione di interessi futuri contingenti conta almeno in modo compensativo per eliminando il valore negativo delle frustrazioni. Egli abbraccia dunque una forma di *offsetting asymmetry* uguale a quella formulata in PE3, pur ammettendo il carattere *ad hoc* della scelta di attribuire valore non indipendente ma compensativo alla soddisfazione

degli interessi RT contingenti futuri¹⁶⁰ [*Ibidem*, p.491; McMahan 2006, 629-630; McMahan 2016, 74-85].

Infine, ci si può domandare se a proposito del valore degli interessi RT futuri inevitabili, del valore indipendente dei mali contingenti e del valore compensativo dei beni contingenti, si stia ancora parlando di valore prudenziale o personale¹⁶¹, o si sia introdotta silenziosamente una qualche forma di valore impersonale. La risposta corretta è sicuramente la prima. Gli interessi RT futuri sono necessariamente interessi dal punto di vista prudenziale (futuro) di un individuo.

5.4 Critiche a TRIA

TRIA costituisce una posizione intermedia tra deprivazionismo e tesi dei desideri, ed evita diverse tra le criticità di entrambi. Diversamente dal primo, non implica che l'interesse alla vita dell'embrione o del feto abbia la massima forza e descrive una curva della variazione dell'interesse alla vita nel corso dell'esistenza che molti possono trovare più plausibile (raffigurata sopra nel grafico M2, in opposizione a M1).

Diversamente dal secondo, non implica che infanti umani, individui con disabilità cognitiva congenita e pazienti affetti da malattie neurodegenerative come l'Alzheimer in stato avanzato non abbiano alcun interesse alla vita. Evita inoltre i problemi relativi agli stati di sonno, coma e depressione, in quanto per avere un interesse, nella definizione di McMahan, non è necessario che esistano desideri attuali o disposizionali.

La plausibilità di TRIA dipende tuttavia dalla plausibilità della sua tesi circa il fatto che l'interesse prudenziale razionale vari sulla base del grado di continuità fisico, funzionale e soprattutto psicologico tra l'individuo attuale e il suo sé futuro. Come per la tesi dei

¹⁶⁰ This suggestion seems, however, essentially ad hoc. [...] This should not be surprising. For this problem precisely parallels an intractable problem in the area of ethics concerned with causing people to exist—a problem that has perennially defeated the many attempts to solve it. [*Ibidem* 491-492].

¹⁶¹ Nel senso di valore per un individuo, non nel senso di relativo a persone come esseri razionali e autocoscienti.

desideri, ci si può chiedere se la teoria offra una analisi plausibile del valore potenziale futuro, limitandolo sulla base della connessione prudenziale.

Si è visto che il desiderazionismo non riesce a dare valore ai beni futuri che possono venir sottratti impedendo lo sviluppo dei desideri che li riguardano, come per esempio accadrebbe che non scopriessi mai un lavoro o una passione che mi renderebbero estremamente felice. Secondo Ben Bradley TRIA incorre nello stesso problema, come mostra il seguente esempio: “Suppose Mikey has no interest in trying a certain sort of cereal, but Jane says to him: ‘Try some. You’ll like it.’ Mikey tries it, and likes it. As a result of his decision to try the cereal, he desires that he be eating that cereal, and since he’s eating it, his eating it seems to be intrinsically good for him. But according to necessitarianism, his decision to try the cereal was not good for him at all. He could have chosen not to try it, in which case eating it would not have been in his interest.” [Bradley 2009, 143]. Il controesempio funziona se l’interesse RT a mangiare i cereali è futuro e contingente. Ma ci sono diverse ragioni per cui non lo sia. Gli interessi non sono desideri: si ha un interesse se qualcosa è nel mio interesse, ovvero se avrà un impatto sul mio benessere - come si è visto all’inizio del capitolo, McMahan rigetta la concezione degli interessi come stati mentali conativi.

Se è vero che Mikey proverà piacere a mangiare i nuovi cereali, e se inoltre egli è psicologicamente connesso al suo sé stesso di pochi minuti dopo, Mike ha già prima della scelta un interesse RT presente a mangiarli, anche se non lo sa, dato che la decisione avrà un impatto sul suo benessere futuro. In generale, scoprire una nuova passione che mi renderà felice (in un tempo psicologicamente e prudenzialmente connesso a quello attuale) è già nel mio interesse attuale. Inoltre, se anche Mike non fosse prudenzialmente connesso con il suo sé futuro, il suo sé futuro avrà in tutti e due gli esiti un interesse a mangiare i cereali piuttosto che non: non si tratterebbe di un interesse RT attuale di Mike, ma si tratterebbe comunque di un interesse RT futuro inevitabile che deve essere considerato.

Per creare un reale controesempio a TRIA bisogna individuare dei beni futuri che possono venir sottratti impedendo lo sviluppo di tutti interessi RT che li riguardano. Questi beni devono quindi essere oggetto *solo* di interessi futuri e contingenti. Ciò implica in primo luogo considerare individui che non hanno connessione prudenziale con i beni futuri.

I casi appropriati sono del tipo de “Il Mondo Nuovo” di Huxley, considerati nella nota n.80, in cui tramite una scelta si impedisce irrimediabilmente la nascita non solo di un desiderio su un bene, ma della capacità stessa di apprezzare quel bene e in cui, al momento della scelta, il soggetto non ha connessione prudenziale con i beni futuri contingenti in questione.

Danno prenatale radicale. Una lesione portata al feto umano nei primi mesi di sviluppo (o l’assunzione di un medicinale prima del concepimento) ha l’effetto di ridurre il potenziale cognitivo del futuro soggetto consentendogli una vita limitata unicamente ai desideri di base. Questi desideri limitati saranno tuttavia perfettamente soddisfatti da guardiani premurosi in modo che lui stesso, se non fosse stato leso, non avrebbe potuto fare meglio. La vita con la lesione ha un benessere complessivo notevolmente inferiore a quello della vita senza lesione, ma solo perché manca di interessi più complessi.

In questo caso, l’individuo non ha interessi RT circa il futuro al momento della lesione, poiché è psicologicamente sconnesso dal suo sé futuro. Inoltre, tutti gli interessi RT futuri ai beni di cui la lesione lo priva, a relazioni umane profonde, all’autonomia, all’autorealizzazione, sono contingenti. Infatti, nel caso subisca la lesione, non potrà avere interessi RT futuri a queste cose perché queste cose non potranno influenzare il suo benessere (ricordiamo che la lesione è irreversibile). L’individuo leso non avrà mai un interesse rilevante *in* questi beni, all’inizio perché psicologicamente sconnesso, poi perché privo delle capacità necessarie per apprezzarne gli effetti.

Se non avesse subito la lesione *avrebbe potuto* apprezzarli, ma questi interessi RT contingenti non devono essere contati secondo TRIA. Dunque, non sembra esserci nulla di male nell’infliggere la lesione.

I casi di *danno prenatale radicale* si distinguono dunque da quelli di *danno prenatale semplice*, come quello relativo al danno alle future capacità riproduttive che McMahan affronta e risolve [McMahan 2002, 280; 2006], per il fatto che in questi ultimi non vengono meno le capacità future per apprezzare i beni oggetto del danno.

Una seconda questione, connessa agli esempi esaminati, è se TRIA sia vulnerabile come la tesi dei desideri a casi simili a quelli di non-identità. Questi casi riguardano scelte che

modificano il numero o l'identità degli interessi RT futuri. Poiché gli interessi RT futuri contingenti non contano, se gli interessi RT si rivelassero troppo modalmente fragili un numero eccessivo di essi potrebbe essere escluso dalla considerazione morale. Naturalmente, i casi di morte di individui non connessi, come l'aborto nei primi mesi di gravidanza, sono un sottoinsieme dei casi di non identità in cui questa conseguenza è desiderata. Il problema è se le conseguenze travalichino in casi non desiderati (il danno prenatale radicale sembra uno di essi), soprattutto in quelli dove è in gioco non il numero ma l'identità degli interessi futuri.

Gli interessi sono modalmente meno fragili dei desideri in quanto non richiedono il possesso di stati mentali specifici. Si basano però, come il caso del danno prenatale radicale mostra, sul possesso presente o futuro delle capacità di apprezzare i loro beni-oggetto. Non solo: si potrebbe notare che sono anche influenzati dallo sviluppo generale del carattere, per esempio dal possesso di alcuni tratti personali come la timidezza o l'estroversione, lo spirito di avventura o la pigrizia, e dalle esperienze passate. Tutti questi fattori influenzano l'effetto sul benessere di un individuo di determinati tipi di eventi.

Nelle scelte che influenzano il possesso non reversibile di determinati tratti del carattere, gli interessi futuri che dipendono da questi tratti del carattere non potrebbero essere moralmente rilevanti per TRIA. L'impatto di questi casi sembra marginale nella maggior parte dei casi, tuttavia si può notare che lo sviluppo di alcuni tratti del carattere è spesso considerato un legittimo obiettivo pedagogico, nell'ottica del benessere del bambino, in ragione dei beni a cui questi tratti possono dare accesso¹⁶².

Una terza possibile obiezione a TRIA è relativa all'interpretazione dell'esempio principale portato da McMahan a sostegno della tesi della rilevanza delle connessioni psicologiche, il caso della *Cura*.

Secondo Bradley [Bradley 2009, 117-121], la decisione di rifiutare la cura è complessivamente irrazionale e irresponsabile, simile a quella di un adolescente che non considera le conseguenze delle sue azioni sul suo sé adulto per la sola ragione che i suoi

¹⁶² A limitare l'impatto di questa osservazione bisogna notare che il possesso di un tratto del carattere può dare accesso a dei beni in due sensi: (1) strategico, come nel caso dell'autocontrollo o (2) sostanziale, come nel caso della sensibilità artistica.

desideri attuali sono molto diversi da quelli futuri. Egli inoltre offre delle ragioni ulteriori che possono spiegare le intuizioni contrarie al trattamento senza dover postulare il valore prudenziale dell'unità psicologica: 1) l'idea che la cura rischi di causare la cessazione dell'esistenza dell'individuo e la nascita di un individuo diverso 2) il timore che il cambio di personalità porti a effetti incompatibili con i miei valori morali, come rendermi un individuo ingiusto 3) il minor valore di una vita in cui l'unità narrativa è compromessa 4) l'idea che la cura sia lesiva della mia autonomia, costringendo i miei desideri a cambiare in modo non ordinario e fuori dal controllo dell'individuo.

Infine, consideriamo la soluzione di McMahan ai casi dei trattamenti salvavita sugli animali. Nel caso dei trattamenti salvavita, supponendo che la vita futura sia positiva, c'è una ragione per salvare la vita dell'animale. Quanto questa ragione sia forte dipende dal suo grado di connessione con il futuro, dal valore della vita futura e dalla distribuzione temporale di questi beni nel futuro prossimo o remoto.

Si presenta però un problema¹⁶³ se l'intervento prevede l'inflizione di una certa quantità di sofferenza, inferiore ai beni futuri, e se questa sofferenza è immediata e prossima mentre i beni futuri sono remoti. In questo caso, il tasso di sconto prudenziale dei beni futuri è maggiore di quello della sofferenza immediata. Per alcuni valori, ciò potrebbe voler dire che la sofferenza prossima rende impermissibile l'intervento nonostante i beni futuri maggiori che si potrebbero conseguire. McMahan si appella però alla *off-setting asymmetry*: i beni futuri, se sono oggetto di un interesse RT attuale debole, sono anche oggetto di interessi RT futuri potenziali forti. Questi interessi non hanno valore indipendente ma hanno valore compensatorio: annullano dunque il valore negativo della sofferenza prossima. Di conseguenza, anche in questi casi, l'intervento sarebbe almeno permissibile, anche se non obbligatorio¹⁶⁴. Mi pare però che TRIA possa anche sostenere

¹⁶³ Analizzato da McMahan nell'esempio *Suffering now*, che è uguale a *Suffering Later* tranne che per il fatto che piacere e dolore sono scambiati relativamente all'ordine temporale e alla quantità:

Suffering Now. An animal has a condition that will soon kill it painlessly. One can save it, but only in a way that will cause it moderate suffering beginning shortly and continuing for a few days. It will then live for five years in a hedonically neutral state, followed by ten years of comfort, during which it will experience some of the highest forms of happiness of which it is capable.

¹⁶⁴ Il trattamento di *Suffering Now* da parte di McMahan in [McMahan 2016, 80-82] non è del tutto chiaro. Qui ho usato l'interpretazione che mi pare più favorevole alla sua teoria, ma in realtà McMahan distingue

che l'intervento sia obbligatorio (o almeno che ci sia una ragione valida per effettuarlo se si considera l'interesse dell'animale). Tutto dipende da come il valore compensativo debba essere applicato: se questo compensa il valore negativo dato dell'interesse RT presente dell'animale a evitare la sofferenza immediata *prima o indipendentemente* dalla considerazione del valore positivo dell'interesse RT presente ai beni futuri remoti, allora quest'ultimo vale a fornire una ragione indipendente per l'intervento¹⁶⁵.

Si entra qui in complicazioni notevoli nello specificare come questi quattro fattori: il valore indipendente degli interessi RT presenti, il valore indipendente degli interessi RT futuri inevitabili, il valore indipendente degli interessi futuri contingenti negativi e il valore compensativo degli interessi futuri contingenti positivi, si debbano combinare.

Molto dipende inoltre dal problema, già menzionato, se la forza di diversi interessi RT relativi a tempi diversi sullo stesso bene futuro possa essere sommata in modo da superare il valore del bene. Non vogliamo naturalmente sostenere che formulare precise regole di combinazione sia impossibile. Semplicemente, in assenza di esse le conseguenze

due casi: quello di un animale del tutto non connesso (equivalente a un soggetto isolato, dotato di legami prudenziali minimali e trascurabili con il proprio futuro) e quello di un animale connesso. Nel primo caso, la soluzione è data dal fatto, come spiegato sopra, che l'*offsetting asymmetry* consente di usare i beni futuri oggetto di interessi RT potenziali per compensare la sofferenza immediata e rendere l'intervento permessibile ma non obbligatorio.

Nel secondo caso, quello dell'animale connesso, McMahan sembra ritenere che anche il valore compensativo degli interessi RT potenziali ai beni futuri debba essere scontato per la connessione psicologica di forza moderata con il sé futuro: "It seems, however, that the offsetting weight that the animal's possible later happiness has vis-à-vis its possible immediate suffering ought to be discounted for the weakness of the psychological connections between itself now and itself later." Poiché questo valore scontato potrebbe non compensare pienamente gli interessi RT presenti a evitare la sofferenza immediata, potrebbe essere obbligatorio lasciar morire l'animale. In altre parole, ci sarebbe l'obbligo di lasciar morire l'animale connesso, che ha un maggior interesse ai numerosi beni futuri, mentre sarebbe permessibile salvare l'animale non connesso! Anche McMahan riconosce che la conseguenza sembra assurda: "This, I concede, seems implausible".

Ma mi pare del tutto non necessaria: l'*offsetting value* della soddisfazione degli interessi futuri potenziali non può essere scontato per il tasso di connessione psicologica con il presente. Innanzitutto, non si tratta di interessi RT attuali ma futuri (potenziali), quindi non si vede perché si dovrebbe usare il metro della connessione psicologica con il presente piuttosto che con il momento futuro in cui potranno esistere. Secondariamente, ciò che questi beni sono supposti compensare è principalmente il valore indipendente della *frustrazione* di interessi RT futuri contingenti. E questi ultimi non sono scontati per la mancanza di connessione psicologica, perché sono stati introdotti esattamente per dare risposta ai casi di sofferenza futura che sfuggono alla connessione psicologica. Di conseguenza i primi, se devono compensare i secondi, non possono esserlo neanche essi.

¹⁶⁵ Il caso dell'eutanasia è speculare all'intervento salvavita ed è espresso in *Suffering Later*. Qui è l'asimmetria che ottiene il risultato corretto. In breve, quando la vita futura dell'animale ha un benessere negativo netto la frustrazione degli interessi RT futuri contingenti, non compensata dalle soddisfazioni future contingenti, milita in modo indipendente contro il proseguimento della vita dell'animale.

normative di TRIA non sono sempre chiare e la teoria non raggiunge una certezza predittiva nel definire gli obblighi morali pari a quella del deprivazionismo.

Non proseguiamo oltre l'analisi in questo senso: tuttavia vedremo a breve che l'applicazione dell'asimmetria diventi molto più lineare se si abbandona il concetto di interessi relativi al tempo, e quindi TRIA, e si applicano i principi modali a una forma di "deprivazionismo limitato".

5.5 Versioni radicali di TRIA: a stream of unconnected experiences

Possiamo qui chiederci se siano possibili delle teorie che ottengano risultati molto più stringenti nei confronti degli animali non umani della teoria di McMahan basandosi su una più stretta definizione delle relazioni di identità numerica o unità prudenziale.

Ciò potrebbe avvenire in due modi:

- 1) *Identità*: Diversamente da ciò che ritiene TRIA, la relazione di identità coincide con "ciò che conta" per l'interesse prudenziale. Richiede però una relazione di continuità psicologica sofisticata.
- 2) *Interesse prudenziale*: In accordo con TRIA, ciò che conta per l'interesse prudenziale non coincide con l'identità numerica. Esso richiede però una relazione di continuità psicologica sofisticata.

I criteri di continuità psicologica sofisticata potrebbero far riferimento alla definizione di Parfit, "una sovrapposizione di catene di connessione psicologica forte senza divisione", o a capacità possedute solo dalle persone, come quella di proiezione mentale nel futuro o l'autocoscienza. La seconda versione descritta sopra è molto vicina alla tesi dei desideri rivolti al futuro già esaminata: la giustificazione principale del perché l'interesse prudenziale richieda una continuità psicologica forte dipende spesso dall'importanza prudenziale esclusiva delle preferenze sul proprio futuro.

La prima versione si distingue invece dalla tesi dei desideri perchè esclude l'interesse dell'animale ai beni futuri affermando che *non appartengono* allo stesso animale.

Harman analizza l'applicazione di una forma di questa teoria [Harman 2011, 730-733] sotto il nome di "stage view":

"The [...] View assumes a certain metaphysical picture. It assumes that there are entities called "animal stages" that are temporal stages of animals; these animal stages exist briefly. An animal's life is made up of the existence of many animal stages in a series. An animal is a mereological sum of many animal stages."

Harman costruisce la posizione come una tesi a proposito dello status morale: solo le "fasi animali" e non la vita completa dell'animale ne sarebbero dotate. La tesi può però essere anche pensata come relativa all'identità, per cui la vita di un corpo animale sarebbe una continua successione di animali diversi. Sia Belshaw che le prime edizioni di *Practical Ethics* di Singer sembravano simpatetici con un approccio di questo tipo alla vita degli animali non autocoscienti, considerando le loro vite mentali come un insieme di fasi del tutto sconnesse [Belshaw 2009, 86; Singer 2011, 89-91].

Una posizione di questo tipo presenta notevoli problemi. Innanzitutto dipende dalla verità di una teoria psicologica dell'identità, invece che ad esempio una teoria biologica o animalista [Olson 1999, DeGrazia 2005], o della mente incorporata [McMahan 2002] e quindi deve confrontarsi con le obiezioni che possono essere sollevate contro un tale tipo di teoria. Dipende inoltre da una versione stretta di teoria psicologica, che giudica rilevanti alcune connessioni psicologiche (quelle definite precedentemente del secondo tipo), mentre ne giudica insufficienti altre (quelle del primo tipo). Ciò sembra creare una falsa dicotomia per cui ogni essere incapace di una forma sofisticata di autoconsapevolezza non ha per ciò stesso alcuna forma di continuità mentale rilevante per l'identità, pur potendo avere memorie a lungo termine ed essere capace di differenti forme di apprendimento.

Inoltre, comporta le stesse conclusioni prudenziali sull'irrilevanza del danno della morte per i casi umani non adulti o normali criticate a proposito della tesi dei desideri.

Rispetto a quest'ultima, la tesi degli "stadi animali" si espone però ancora a ulteriori obiezioni su almeno due punti, l'uno riguardante le conseguenze ontologiche e l'altro le

conseguenze etiche. Riguardo al primo punto, come sostenuto da McMahan, essa implica che nessun essere umano adulto è mai stato un infante o può continuare a esistere se affetto da progressiva demenza [DeGrazia 2005, 41-46].

In secondo luogo, rende difficile giustificare l'infliggere danni a individui non persone per il beneficio dei loro stadi futuri. Ritorniamo al caso dell'intervento salvavita per l'animale, che implica dolore immediato ma permette una lunga vita felice. Nella versione della tesi dei desideri che abbraccia PE3 l'intervento non è obbligatorio ma rimane permessibile, in quanto i beni futuri non desiderati hanno almeno valore compensativo.

Ma se la "stage view" è corretta i beni futuri appartengono ad altri individui, quindi non compensano i mali dell'individuo presente. Ci troviamo dunque nella situazione di infliggere dolore a un individuo per offrire un beneficio positivo a un altro, cosa che non è accettabile in molti approcci normativi¹⁶⁶. Ciò è ancora più problematico se si considera che i potenziali beneficiari sono individui non attuali e contingenti rispetto alla scelta [Harman 2011, 731].

Lo stesso dilemma si propone per gli interventi salvavita nel caso degli infanti umani. Se la teoria accetta che è possibile infliggere disagi e dolore a un infante per il beneficio dei "suoi" stadi futuri, cioè gli altri individui che abiteranno quel che attualmente è il suo corpo, sembra impegnarsi anche ad accettare che è possibile infliggere le stesse sofferenze per beneficiare individui terzi.

5.6 Conclusioni: un modello delle teorie del male della morte

Riassumiamo i risultati della nostra discussione. Per determinare la validità della tesi normativa secondo cui infliggere dolore grave a un animale è *prima facie* errato mentre

¹⁶⁶ Belshaw discute questa obiezione [Belshaw 2016, 43] riguardo all'uccisione indolore per evitare dolore futuro ad altri, ma senza offrire una risposta soddisfacente alla possibilità di infliggere sofferenza per il beneficio altrui.

la sua uccisione indolore non lo è, ci siamo concentrati sulla questione se la morte possa essere un male per l'animale.

Una ragione generale per non infliggere dolore grave a un animale deve essere basata sul fatto che ciò danneggia il benessere dell'animale e che il benessere dell'animale è moralmente significativo, ovvero che ha status morale. Ma non c'è ragione per cui l'attenzione morale al benessere dell'animale dovrebbe attribuire un certo peso a un danno e un peso inferiore o nullo a un danno di eguale entità. Inoltre, non ci sono ragioni di principio per considerare l'uccidere meno grave dell'infliggere dolore: entrambi sono azioni e non omissioni. Mentre è vero che il dolore è un male intrinseco mentre la morte indolore è in misura considerevole un male strumentale, entrambi interferiscono in modo invasivo e distruttivo sul corpo della vittima: mali strumentali di questo tipo, come la cecità o la sordità, non sono di per sé meno gravi di mali intrinseci.

Se la morte è per l'animale un male comparabile alla sofferenza grave, ucciderlo è *prima facie* errato. Si sono dunque passate in rassegna diverse teorie del male prudenziale della morte.

In primo luogo, si è considerato il deprivazionismo, la tesi diffusa per cui la perdita di beni futuri, determinata in modo controfattuale, è l'elemento centrale e condizione sufficiente del male della morte. Il deprivazionismo è un approccio lineare e implica nella sua versione comune che le vite di animali non umani possano avere un notevole valore, pur se tipicamente inferiore a quelle di esseri umani normali.

Questo approccio sembra avere tuttavia una conseguenza controversa: che il danno della morte sia massimo nei primi stadi di sviluppo di una vita. Come sottolinea McMahan, questa conclusione deriva da un fattore intrinseco e da uno estrinseco al deprivazionismo. Il primo consiste nel riconoscere l'identità come unico limite per la rilevanza del benessere potenziale futuro (fin dal primo momento di esistenza di un individuo specifico, questo è vulnerabile alla perdita tutti beni futuri dello *stesso* individuo), il secondo

dall'assunzione di una teoria dell'identità per cui l'individuo inizia a esistere in modo continuo in periodo prossimo al concepimento dell'organismo biologico¹⁶⁷.

Si è quindi considerato se si possa trovare una forma di deprivazionismo o una teoria alternativa ad esso che sia al tempo stesso indipendentemente più plausibile e che neghi che gli animali non umani abbiano un interesse sostanziale alla continuazione della vita.

Una prima strategia accetta le conseguenze del deprivazionismo ma ne riduce la rilevanza normativa introducendo una gerarchia di status morale, in cui la posizione del feto è radicalmente inferiore rispetto all'adulto. Anche se il danno prudenziale della morte è massimo ha quindi una rilevanza morale minima. Questa strategia non può estendersi agli animali senzienti e nemmeno al feto senziente per l'argomento sopra considerato. Se il loro dolore ha rilevanza morale, anche il loro interesse alla vita deve averla¹⁶⁸. La prima strategia presuppone in realtà spesso la terza, perché assume che la forza dell'interesse alla vita sia minimo.

Una seconda strategia mantiene i fattori intrinseci del deprivazionismo ma ne modifica le conclusioni adottando una teoria dell'identità più esigente, per la quale l'embrione o il feto non sono lo stesso individuo del bambino o all'adulto. Questa mossa sposta il problema nel campo dell'etica delle generazioni future: il peso della vita a venire nella valutazione morale dell'aborto dipenderebbe dalla considerazione che attribuiamo agli individui non attuali¹⁶⁹. Ai nostri fini, è rilevante se questa teoria può arrivare a escludere animali coscienti e adulti e dotati di alcune connessioni psicologiche, quali memoria

¹⁶⁷ Non entriamo qui nella discussione se ciò avvenga con la fecondazione o in un qualche momento successivo, ad esempio dopo il periodo di circa due settimane in cui è ancora possibile la divisione dell'embrione in gemelli monozigoti [DeGrazia 2006].

¹⁶⁸ Ciò non significa che non ci siano ragioni aggiuntive, rispetto a quelle riguardanti il danno al benessere, contro l'uccisione di una persona adulta e che questa non possa avere uno status morale maggiore, per esempio essere essa sola oggetto di considerazioni basate sul rispetto o sulla piena eguaglianza. Significa semplicemente che non si può minimizzare la rilevanza morale dell'eventuale interesse alla vita del feto e dell'animale – in rapporto al suo peso - senza minimizzare la rilevanza morale del suo interesse a non soffrire.

¹⁶⁹ Infatti, se il feto non è lo stesso individuo del bambino o dell'adulto, questi ultimi sono individui futuri. In quanto il loro iniziare a esistere dipende dalla sopravvivenza del corpo, essi non esisteranno se il feto sarà abortito. La questione se la vita felice possibile del bambino o dell'adulto fornisca una ragione contro l'aborto del feto sembra dipendere interamente dalla nostra posizione circa il valore delle vite di individui futuri potenziali.

semantica o procedurale. Si è argomentato che una teoria dell'identità di questo tipo incontra obiezioni molto forti.

La terza strategia è abbandonare il deprivazionismo, sostenendo che requisiti diversi da identità e potenzialità sono richiesti perché la morte sia un male. Questi requisiti sono abitualmente caratteristiche psicologiche che devono essere possedute in un tempo specifico. Questa tesi può avere una versione moderata, per cui questi requisiti sono egualmente necessari *in aggiunta* alla potenzialità di beni futuri, o una versione radicale, per cui sono da soli necessari e sufficienti.

Abbiamo esaminato i due principali contendenti che adottano la terza strategia: la tesi dei desideri rivolti al futuro e la teoria degli interessi relativi al tempo.

La prima propone come condizione aggiuntiva che solo i beni futuri oggetto di desideri presenti o necessari siano parte del bene prudenziale dell'individuo. Questo approccio evita le conclusioni del deprivazionismo sull'entità del male della morte prima della nascita e nei mesi successivi ad essa. Tuttavia, questa teoria è insostenibile per diverse ragioni: è estremamente esclusiva nel caso umano poiché implica che la morte non sia un male per bambini umani in salute almeno fino al periodo compreso tra il primo e il secondo anno di età, per gli individui affetti da Alzheimer in stadio avanzato, per molti umani con disabilità cognitive congenite. Non offre quindi ragioni per non uccidere questi individui basate sul loro stesso bene.

Ciò è contrario a numerose convinzioni morali forti e diffuse ed è sufficiente per affermare che considerazioni di equilibrio riflessivo militano fortemente a sfavore della tesi dei desideri.

In secondo luogo, la tesi dei desideri ha difficoltà nello spiegare il male della morte nel caso della persona depressa. Per superare questa difficoltà deve introdurre la nozione di desideri ideali, che tuttavia rischia di far collassare la teoria in una forma di deprivazionismo limitato, in cui l'aver un qualsiasi desiderio è condizione sufficiente perché siano rilevanti tutti i beni futuri. Ancora, la teoria esclude il valore per l'individuo dei beni futuri che possono venir meno impedendo lo sviluppo dei desideri relativi a loro e ai loro effetti: non può quindi spiegare come lo sviluppare nuovi interessi e passioni possa avere un valore positivo per l'individuo. Infine, la teoria si apre a problemi di non-

identità notevoli, in quanto postula che solo i desideri inevitabili contano e i desideri sono entità modalmente fragili, il cui numero e identità sono facilmente modificati dalle scelte moralmente interessanti.

Infine, si è considerata la teoria dei desideri relativi al tempo (TRIA) di Jeff McMahan. In essa il possesso di interessi RT presenti o necessari, la cui forza varia in base all'unità psicologica con il sé futuro, svolge il ruolo di limitazione del valore dei beni futuri potenziali. TRIA produce una curva del mutamento del danno della morte nel tempo che evita i problemi del deprivazionismo e gli estremi della tesi dei desideri e può apparire plausibile a molti. Non è tuttavia esente da problemi: non può spiegare come qualcuno sia danneggiato nei casi di *Danno prenatale radicale*, in cui un bene futuro viene sottratto a un individuo sconnesso impedendo lo sviluppo della capacità di apprezzarlo. Non è del tutto chiaro, inoltre, quanto forti e diffuse siano le convinzioni circa l'importanza delle connessioni psicologiche per l'unità prudenziale in casi come *La Cura* e se non possano essere spiegate altrimenti.

Le due principali difficoltà di TRIA sembrano tuttavia legate a questioni di coerenza e chiarezza: da una parte, c'è una tensione tra il fatto che dal punto di vista morale tutti gli interessi RT futuri inevitabili di un soggetto devono essere considerati, mentre dal punto di vista dell'interesse egoistico razionale il soggetto debba scontare gli interessi futuri per l'unità psicologica con il momento attuale. Dall'altra, non è del tutto chiaro come combinare il valore degli interessi RT attuali, necessari e potenziali positivi e negativi.

Prima di considerare le conseguenze sulla morte degli animali, generalizziamo i risultati in un modello. Tutte le teorie del male della morte che desiderano limitare il valore prudenziale della perdita di beni potenziali futuri per lo stesso individuo, che vogliono quindi adottare la terza strategia, devono introdurre ulteriori condizioni, rispetto al deprivazionismo, perché la perdita di beni futuri potenziali influisca sul benessere dell'individuo¹⁷⁰. Queste condizioni ammontano al possesso in un tempo e modo

¹⁷⁰ Queste condizioni sono necessarie in senso stretto solo a limitare il valore prudenziale del male di deprivazione causato dalla morte. Ma sembra assurda una condizione che valga solo per quel particolare male di deprivazione e non per tutte le perdite di beni futuri.

specifico di una o più proprietà, solitamente di tipo psicologico, come desideri o interessi TR. Chiamiamo queste proprietà “X”¹⁷¹.

Consideriamo ora come deve essere posseduto X perché la condizione sia realizzata. Dalla nostra analisi emerge che deve essere posseduto secondo principi necessaristi che prevedono un’*off-setting asymmetry*. Ciò perché non si può richiedere che X sia posseduto in modo potenziale: si ritornerebbe al deprivazionismo puro, almeno nel caso umano. Ma neppure si può richiedere che sia posseduto solo al presente della scelta. Sarebbero così esclusi dai danni di deprivazione della morte tutti i soggetti futuri e quelli presenti che non possiedono ancora X ma lo possiederanno in ogni caso: richiamiamo l’esempio del fondo fiduciario e del danno prenatale. Si rende necessario un principio modale per cui ciò che è rilevante è il possesso inevitabile rispetto alla scelta, presente o futuro, di X.

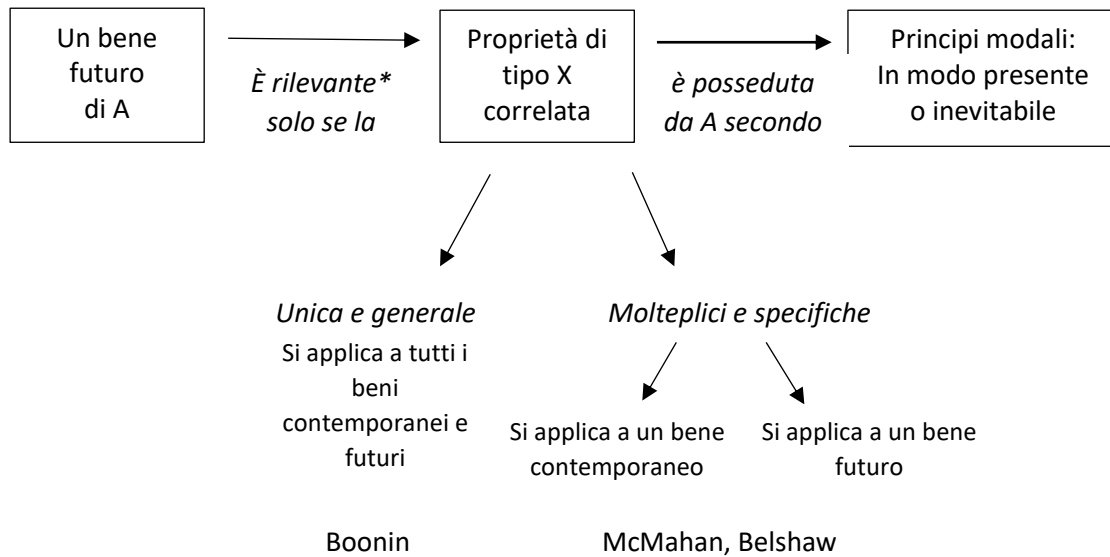
A questo punto, si pone la questione dei mali intrinseci futuri. Possedere X in modo inevitabile è condizione perché sia rilevante per il benessere dell’individuo la deprivazione di beni futuri. Ma non può anche essere condizione perché siano rilevanti i mali intrinseci futuri, perché in questo modo non si potrebbero giustificare i casi analoghi all’asimmetria procreativa: non ci sarebbe ragione per evitare che un individuo che non possiede X inevitabilmente (perché non lo possiederà mai o perché lo può possedere in futuro solo in modo contingente alla scelta) affronti una vita di sofferenze orribili, per esempio nella scelta sull’aborto di un feto con spina bifida.

Di conseguenza, bisogna adottare un’asimmetria tra mali e beni rispetto agli effetti del possesso inevitabile di X: questo è condizione necessaria per la rilevanza dei beni futuri ma non per la rilevanza dei mali futuri, che hanno quindi valore indipendentemente.

Come terzo passaggio, perché questo valore indipendente dei mali intrinseci futuri non porti a conseguenze pessimiste come un obbligo all’aborto universale, è necessario che i beni futuri, anche in assenza del possesso inevitabile di X, abbiano un valore almeno compensativo dei mali: ecco dunque l’*offsetting asymmetry*.

¹⁷¹ Lo stesso tipo di modello può descrivere in realtà anche la prima e la seconda strategia per evitare le conseguenze del deprivazionismo: nel primo caso specifica le condizioni necessarie per il possesso di status morale, nel secondo casi le condizioni necessarie per la continuità dell’identità numerica.

Teorie del male della morte: limitazioni al valore dei beni potenziali futuri



*Si intende prudenzialmente rilevante in modo indipendente e non semplicemente compensativo

I candidati per X precedentemente esaminati, desideri e interessi RT, sono molteplici e specifici. Ognuno ha un legame con alcuni beni e non con altri: tra questi beni alcuni sono contemporanei al desiderio e altri sono successivi; i desideri che insistono su beni successivi ad essi sono rilevanti per il danno della morte perché sono gli unici che possono esistere inevitabilmente anche se il bene esiste contingentemente, a causa della morte stessa. Poiché i desideri sono molteplici, più desideri o interessi in tempi diversi possono riguardare lo stesso bene futuro.

Un'altra complicazione deriva dal fatto che X si dà in gradi e non è solo condizione necessaria per la rilevanza del bene futuro ma ne influenza il grado di valore. Il valore del bene dipende quindi, oltre che dalle sue proprietà intrinseche, dalla forza del desiderio o dal grado di unità psicologica.

Alternativamente a queste due teorie, si può proporre una limitazione del deprivazionismo che identifica una proprietà X unica, generale, ovvero dotata di effetto abilitante su tutti i beni potenziali, e che non si dà in gradi. Possiamo ispirarci qui alla posizione di David

Boonin [Boonin 2003], che individua la proprietà X rilevante¹⁷² nel realizzarsi della coscienza, misurata attraverso il sorgere di attività organizzata nella corteccia cerebrale¹⁷³.

Poniamo che il principio per X sia dunque:

Solo i beni futuri di chi diverrà cosciente inevitabilmente¹⁷⁴ rispetto alla scelta in esame hanno valore prudenziale indipendente. I beni di chi diverrà cosciente in modo contingente hanno valore solo compensativo dei mali. La frustrazione futura ha sempre valore.

C'è una formulazione più intuitiva di questo principio, come per molti principi del tipo PE3. Come per McMahan il motivo dell'adozione dell'asimmetria poteva essere che "our concern should always be to prevent the frustration of interests" dove questi interessi esistono [McMahan 2002, 489], il nostro potrebbe essere:

è prudenzialmente rilevante per A solo subire una perdita complessiva netta in un esito dove A è, è stato o sarà cosciente¹⁷⁵.

Ciò significa che, se A sarà cosciente in tutti gli esiti, è rilevante che in un esito abbia meno beni o più mali che nell'altro; se A sarà cosciente in un solo esito, e se in quell'esito la sua vita contiene una sovrabbondanza di mali, come nel caso della spina bifida, di nuovo è rilevante che egli subisca una perdita netta rispetto al non esistere¹⁷⁶. Se A sarà

¹⁷² La domanda che si pone Boonin nel suo libro "A Defense of Abortion" è più propriamente sul criterio necessario per avere un diritto alla vita. Qui ci siamo occupati della questione dal lato assiologico, dell'interesse prudenziale alla vita, ma presumibilmente questa interpretazione non è contraria allo spirito della proposta di Boonin. È infatti estremamente plausibile che l'aver un forte interesse prudenziale sia condizione necessaria per avere un diritto, anche se forse non sufficiente.

Inoltre, Boonin interpreta la sua proposta come una limitazione all'argomento di Don Marquis, quindi come una limitazione alla rilevanza della deprivazione di beni futuri.

¹⁷³ Non si vuole difendere qui un criterio particolare né una definizione specifica di coscienza, compito notoriamente difficile, se non nei suoi caratteri intuitivi di capacità di avere una reazione emotiva a stimoli positivi e negativi e di acquisire un punto di vista soggettivo su una parte del mondo interno o esterno. Facciamo in ogni caso riferimenti a un fenomeno, o a una famiglia di fenomeni, che sorgono tipicamente tra le 20 e le 32 settimane dal concepimento nel feto umano.

¹⁷⁴ Si diventa coscienti inevitabilmente se lo si diventa in ogni esito della scelta, indipendentemente dal tempo specifico.

¹⁷⁵ Questa formulazione si ispira alla posizione nota in etica delle generazioni future come variabilismo [Roberts 2017].

¹⁷⁶ Ciò non implica che dove A non esiste, A abbia un benessere di 0. Implica solo che la morte sia un'assenza di mali e di beni e che sia preferibile non avere una sovrabbondanza di mali. Torneremo su questi temi nel prossimo capitolo.

cosciente in un solo esito, e in quell'esito la sua vita ha un valore positivo, egli non subisce alcuna perdita netta, e il valore positivo della sua vita non è prudenzialmente rilevante. L'intuizione è simile a quella del *debit model* delle preferenze di Singer, ma l'attenzione al benessere complessivo netto consente di evitare le conseguenze antinataliste, producendo in modo implicito gli stessi effetti dell'attribuzione di valore compensativo ai beni contingenti.

Chiamiamo una tesi di questo tipo "deprivazionismo limitato". Un deprivazionismo limitato dal possesso della coscienza ha alcuni vantaggi di coerenza e semplicità: diversamente da TRIA e tesi dei desideri, non moltiplica i principi modali applicandoli a ogni singolo desiderio o interesse RT. Non è dunque possibile che si presentino dubbi su come bilanciare interessi RT attuali e futuri, positivi e negativi. Il valore della vita futura viene calcolato in modo deprivazionista per tutti i coscienti. Per quelli invece che non sono ora ma potranno essere coscienti in futuro in modo contingente, conta moralmente solo un eventuale totale negativo della vita futura.

Consideriamone le conseguenze nei casi esaminati. La teoria nega che ci sia un interesse prudenziale alla vita per gli embrioni e i feti non coscienti. Come le altre, risolve i problemi relativi a casi del tipo del fondo fiduciario e a casi del tipo dell'asimmetria procreativa. Al contrario di TRIA e tesi dei desideri, tuttavia, riesce a risolvere non solo i casi di danno prenatale normali ma anche i casi di danno prenatale radicale: in entrambi gli esiti l'individuo diventerà cosciente e in uno dei due il suo benessere totale è sostanzialmente inferiore. Infine, ha una conseguenza che molti potrebbero trovare più plausibile rispetto a TRIA: la vita di un infante umano normale appena nato ha, *ceteris paribus*, un valore superiore a quella di un animale non umano, perché non si applica un tasso di sconto alla potenzialità di beni futuri e la potenzialità del primo è superiore a quella del secondo.

Ha tuttavia, rispetto a TRIA, difficoltà a spiegare il caso della cura, se si ritiene che sia ragionevole rifiutare il trattamento. Infine, pur evitando le conseguenze del deprivazionismo nella maggior parte dei casi di aborto, sembra implicare un'evoluzione del male della morte in cui la perdita è massima per il feto cosciente in stadio avanzato di sviluppo e per il bambino, per poi decrescere nel corso della vita, ovvero una versione del grafico M1 con un inizio più avanzato per il valore massimo.

Non siamo sicuri che questi siano gravi difetti. In effetti, molte persone sembrano credere che salvare la vita di bambini anche nei primi mesi di vita sia particolarmente importante e possa giustificare moralmente il sacrificio di una vita adulta. In ogni caso, è sicuramente possibile evitare queste conseguenze formulando una teoria intermedia tra TRIA e il deprivazionismo limitato alla coscienza: questa teoria continuerebbe a sostenere che la proprietà X è unica e generale e coincide nel suo grado base con la coscienza, ma ammetterebbe che X si dà in gradi crescenti. Il massimo grado di X posseduto inevitabilmente, o il grado di X al momento della morte, verrebbe applicato per scontare il valore indipendente di tutti i beni potenziali futuri¹⁷⁷.

Una teoria come il deprivazionismo limitato alla coscienza potrebbe essere giustificata in diversi modi: ad esempio, sulla base del fatto che l'essere coscienti è la condizione necessaria per avere un benessere. A un individuo dotato di benessere si può attribuire un interesse prudenziale generale a far sì che il suo bene si espanda e fiorisca nel miglior modo possibile. Il bene dell'individuo sarebbe quindi danneggiato *se* egli avesse a un certo momento un interesse di questo tipo e *se* questo venisse limitato nelle sue potenzialità. Ma un individuo non è danneggiato dal non sviluppare mai un punto di vista prudenziale, come un software non è danneggiato dal non diventare cosciente, se anche ciò fosse possibile grazie a qualche tecnologia futura. Una giustificazione analoga, che fa leva sulla nozione di desiderio ideale, è quella di Boonin, per cui, una volta che un essere inizia ad avere desideri, è ragionevole attribuirgli desideri ideali ai beni futuri [Boonin 2003, 126].

In base a questa coincidenza tra l'essere coscienti e il possedere un benessere prudenziale, molti filosofi hanno sostenuto inoltre che il criterio della senzienza, la coscienza più la capacità di provare piacere e dolore, sia la base per avere status morale [Feinberg 1980a,

¹⁷⁷ Una teoria di questo tipo trova una posizione intermedia tra la sua risposta ai casi di danno prenatale radicale e l'esigenza di "smussare" la curva dell'evoluzione del male della morte verso il modello M2. Quanto più il grado massimo inevitabile di X sconta la potenzialità di benessere futuro tanto meno l'individuo perde nei casi del primo tipo e tanto più la curva si fa pronunciata, e viceversa.

Singer 2011, DeGrazia 1996]. In questo caso si perseguirebbe la prima strategia di correzione del deprivazionismo insieme alla terza, oppure al posto di essa¹⁷⁸.

In conclusione, sia TRIA che il deprivazionismo limitato dalla coscienza sono teorie del male della morte plausibili, anche se il secondo sembra superare la prima in quanto a coerenza, semplicità e chiarezza delle conclusioni, mentre la prima potrebbe avere per alcuni un vantaggio marginale in termini di plausibilità della valutazione minore della vita degli infanti. Entrambe queste teorie riconoscono che la morte è un male significativo per un animale in salute e che possiede continuità fisica e funzionale dei centri della coscienza e una quantità sufficiente di continuità psicologica, quale può essere data dal permanere di tratti del carattere, relazioni, memoria semantica e disposizionale. L'entità precisa del male della morte è difficilmente quantificabile, ma deve corrispondere alla somma di una parte sostanziale dei beni futuri che l'animale può acquisire. Ciò sembra sufficiente a classificarlo come una compromissione del benessere più grave di episodi di sofferenza non straordinariamente intensi o prolungati.

Entrambe le teorie riconoscono inoltre che la morte è per un animale non umano adulto un male tipicamente inferiore di quanto lo è per un essere umano adulto normale, e per alcune specie animali meno che per altre, in ragione della capacità di benessere futura. Questa differenza è maggiore in TRIA a causa dell'ulteriore tasso di sconto introdotto dalle relazioni di unità prudenziale. È tuttavia solo tipica, e non esclude che la vita di membri della specie umana in situazioni particolari possa avere un valore personale uguale o inferiore a quella di alcuni individui di altre specie.

Possiamo dunque concludere che ci sono delle ragioni forti per l'erroneità *prima facie* dell'uccisione indolore delle principali specie di animali domestici.

¹⁷⁸ Questa limitazione dello status morale, anche perseguita indipendentemente dalla tesi assiologica sul danno della morte, non incorrerebbe nell'obiezione generale portata sopra alla prima strategia. Chi non ha coscienza non ha un interesse a non provare dolore moralmente rilevante, dunque, se anche gli si attribuisse un interesse alla vita, non sarebbe incoerente ritenere che nessuno dei suoi interessi abbia rilevanza morale.

VI. Logic of the Larder ed etica *person-affecting*

Una delle caratteristiche fondamentali della domesticazione è il controllo che gli esseri umani hanno progressivamente acquisito sulla riproduzione degli animali domestici. In ragione di questo elemento, gli esseri umani sono non solo parzialmente responsabili di *come* gli animali sono, ovvero delle caratteristiche biologiche ottenute attraverso la selezione e la manipolazione genetica, ma del fatto stesso *che* questi siano. Sono gli esseri umani che, in gran parte, decidono quali e quanti animali verranno al mondo.

Si pone dunque nell'etica degli animali domestici un ulteriore problema che è necessario affrontare per poter valutare il peso dell'interesse animale al benessere, alla libertà e alla continuazione della vita: se il venire al mondo in una vita complessivamente positiva possa essere di per sé considerato un bene e il non venire al mondo in tale vita un male.

Se così fosse, e se si assume che molti animali non sarebbero stati creati in assenza dell'uso che gli esseri umani ne fanno, sembra possibile che il metro di paragone rilevante per stabilire se una forma di utilizzo è benefica per gli animali allevati sia che questa sia semplicemente migliore della non esistenza. Ciò è al centro di due argomenti volti a giustificare alcune forme di uso e uccisione degli animali: l'"argomento della dispensa" e, in misura più ristretta, l'argomento di sostituibilità.

Se l'argomento della dispensa fosse corretto, ne seguirebbe la permissibilità di un'amplessima serie di usi degli animali domestici. Per quanto, come si è stabilito, l'uccisione di un animale senziente sia dannosa in quanto lo priva dei beni contenuti in una parte della sua vita, il non venire al mondo impedirebbe l'acquisizione di tutti i beni legati all'esistenza.

6.1 Logic of the Larder e Replaceability Argument

La prima attestazione dell'"argomento della dispensa" (*Logic of the larder*) risale al XIX secolo, nell'opera del filosofo Leslie Stephen:

“Of all the arguments for Vegetarianism none is so weak as the argument from humanity. The pig has a stronger interest than anyone in the demand for bacon. If all the world were Jewish, there would be no pigs at all”. [Stephen 1896, p. 236]

Il nome con cui l'argomento è entrato nella letteratura si deve tuttavia al primo dei suoi critici, il celebre scrittore e riformista inglese Henry S. Salt, che così ne tratta nell'omonima sezione del suo libro *The humanities of diet*:

“It is often said, as an excuse for the slaughter of animals, that it is better for them to live and to be butchered than not to live at all. Now, obviously, if such reasoning justifies the practice of flesh-eating, it must equally justify *all* breeding of animals for profit or pastime, when their life is a fairly happy one. The argument is frequently used by sportsmen, on the ground that the fox would long ago have become extinct in this country had not they, his true friends, "preserved" him for purposes of sport. Vivisectors, who breed guinea-pigs for experimentation, also have used it, and they have as much right to it as flesh-eaters; for how, they may say, can a few hours of suffering be set in the balance against the enormous benefit of life? In fact, if we once admit that it is an *advantage* to an animal to be brought into the world, there is hardly any treatment that cannot be justified by the supposed terms of such a contract.”¹⁷⁹ [Salt 1914]

Come afferma Salt, il ragionamento di Stephen può essere immaginato come una forma di contratto ipotetico tra esseri umani e animali. Diversamente dal tradizionale “contratto domestico” però, in cui l'alternativa alla protezione umana è il ritorno ai pericoli dello stato di natura selvaggio, il contratto di Stephen misura i vantaggi in relazione a un'alternativa ben più radicale: la non esistenza. Il potenziale giustificatorio dell'argomento è notevole: la non esistenza non è una forte base contrattuale. Se è possibile effettuare tale comparazione, è plausibile che qualsiasi vita con un minimo margine di valore positivo netto - ovvero una vita in cui il piacere, la felicità, la

¹⁷⁹ Originariamente in *The Humanities of Diet*, 1914, ristampato in T. Regan and P. Singer, 1989.

soddisfazione delle preferenze o qualsiasi elemento si ritenga alla base del benessere o del valore soggettivo superino i loro contrari - sia la scelta migliore.

Da un punto di vista fattuale, inoltre, il dilemma descritto dall'argomento è a prima vista convincente. I circa 30 miliardi di animali domestici attualmente presenti nel mondo impegnano una notevole quantità di risorse e la quasi totalità di essi non sarebbe allevata in assenza dei molteplici usi i cui effetti sugli animali l'argomento mira a giustificare.

Come si vedrà a breve, tuttavia, l'argomento tocca alcune questioni normative fondamentali, come il beneficio dell'esistenza e la considerazione morale degli individui potenziali, che lo pongono al crocevia tra etica della popolazione, etica delle generazioni future e bioetica.

L'argomento è diventato centrale nel dibattito accademico durante lo sviluppo dell'etica animale nel corso degli anni '70. Peter Singer ne discute ampiamente sia in *Liberazione animale* (prima edizione del 1975) che in *Etica pratica* (prima edizione del 1979), assimilandolo, come si vedrà sotto, all'argomento di sostituibilità.

A partire dall'analisi di Singer è stato ripreso da numerosi autori sia nella discussione specialistica (tra gli altri Hare 1996, Scruton 2004, Smith 2010) che divulgativa [Pollan 2006].

L'argomento è stato utilizzato prevalentemente nella discussione sul vegetarianismo - *Larder* è la dispensa dove si conservavano i cibi deperibili- e spesso al fine di giustificare, dal punto di vista del consumatore, la posizione definita "onnivorismo etico", "onnivorismo compassionevole" [Pollan 2006] o "demi-vegetarianism" [Hare 1996], che sostiene che comprare e nutrirsi di derivati animali è lecito se questi provengono da animali le cui vite sono state complessivamente positive e la cui uccisione relativamente indolore. Tuttavia, come nota Salt, l'argomento può essere applicato a tutte le forme di utilizzo degli animali e riformulato anche dal punto di vista di chi li alleva, utilizza o vende.

È opportuno distinguere diverse versioni dell'argomento a seconda del tipo di giustificazione, di ciò che viene giustificato e delle conclusioni normative.

La distinzione più importante è data dalla definizione di *chi* riceve il beneficio esistenziale che giustifica le pratiche in esame. Nel passo citato di Salt pare che i beneficiari siano gli

stessi animali usati e consumati e, in effetti, questa è la ragione per cui è possibile dipingere l'argomento come un ipotetico contratto che l'animale sottoscriverebbe, se potesse, a suo stesso vantaggio. Il beneficio conferito con l'esistenza creerebbe dunque una forma di licenza morale a infliggere i danni che erano impliciti nell'uso previsto.

Una seconda possibilità, presente anch'essa in Salt e sviluppata in particolare da Singer, considera invece come beneficiari *altri* animali che, in seguito all'uccisione dei primi, saranno allevati per prenderne il posto. Se questi animali avranno vite dotate di un benessere uguale o superiore a quello dei loro predecessori, il beneficio nei confronti di questi ultimi compensa il danno subito dai primi. Singer chiama questa versione "argomento di sostituibilità" [Singer 2011]. Per semplicità mi riferirò con "AD" alla prima versione e con "AS" alla seconda.

AD e AS [Višak 2013, 48] hanno altre due importanti differenze: innanzitutto la condizione per cui l'animale non sarebbe altrimenti esistito è riferita nel primo caso solo all'animale utilizzato, nel secondo solo al sostituto. In secondo luogo, AS ha una premessa aggiuntiva per cui la morte non comporta un danno rilevante per il primo animale al di là del benessere futuro perso e la sostituzione di questo benessere con una eguale quantità presente in un altro soggetto non comporta un torto per il primo¹⁸⁰. Per questa ulteriore premessa, AS, a differenza di AL, è sostenuto esclusivamente nel contesto dell'utilitarismo.

Queste due prese di posizione sul fatto che la morte del primo animale non lasci moralmente "nulla in sospeso" al di là della perdita di benessere e che sia legittimo sacrificare il benessere di un individuo per promuovere quello di un altro non sono necessarie nel caso di AD, a cui basta assumere che, qualunque danno la morte comporti per l'animale stesso, questo è compensato dalle altre esperienze positive accumulate precedentemente durante la vita.

Nel caso di AS inoltre è chiaramente più difficile vedere la giustificazione in termini di un contratto ipotetico. Poiché i vantaggi sono per un futuro successore, non si comprende

¹⁸⁰ Per Singer, ad esempio, l'argomento non vale nel caso di individui autocoscienti e portatori di desideri orientati al futuro, che rimangono insoddisfatti nel caso di morte del soggetto e non possono essere rimpiazzati (Singer 2011).

quale interesse giustificerebbe l'adesione dell'individuo al contratto e al proprio sacrificio, a meno di supporre una naturale generosità verso i futuri membri della propria specie. Per questa ragione l'analisi si concentrerà principalmente su AD.

La forma dell'argomento può variare anche per l'oggetto della giustificazione. Questa tradizionalmente è stata l'uccisione degli animali a fini alimentari. Entrambe le forme però possono essere estese a giustificare anche danni non letali, e in generale tutte le occasioni di diminuzione del benessere attraverso deprivazione, disagio e sofferenza nel contesto della produzione di beni o di conoscenza, purché queste non rendano le vite degli animali indegne di essere vissute. Un sostenitore di AS potrebbe infatti argomentare che in assenza di determinate pratiche, ad esempio il taglio degli incisivi nei suini o la costrizione delle scrofe nelle gabbie da parto che non consentono il movimento, determinate forme di allevamento verrebbero abbandonate in quanto non economiche e meno animali sarebbero creati. Se i beni futuri persi da tutti questi animali fossero superiori al male della pratica per gli animali esistenti, la pratica potrebbe essere giustificata.

Come ultimo punto, l'argomento può mirare a sostenere la permissibilità delle pratiche in questione oppure la loro obbligatorietà. Sia AD che AS si prestano a sostenere entrambe le possibilità in quanto sostengono che l'uso degli animali è, tutto considerato, benefico¹⁸¹. La conclusione ultima dipende dalla posizione accettata sull'ulteriore problema se esiste un dovere di beneficenza, o solo di non maleficenza, verso individui di altre specie.

¹⁸¹ AS, nella formulazione data da Singer, può stabilire secondo Višak (2013, p.130) solo la permissibilità dell'uccisione e della relativa sostituzione. Mentre sembra che questo sia in effetti lo scopo di Singer, l'argomento può essere facilmente esteso per sostenere l'obbligatorietà: la sostituzione comporta che il potenziale di benessere dell'individuo A venga sostituito da quello di un altro individuo B della stessa specie. Se ci riferiamo al benessere futuro totale atteso, è ovvio che quello di B, in quanto più giovane, sia maggiore.

Immaginiamo di non procedere alla sostituzione: il livello di benessere per unità di tempo rimarrà, per semplicità, costante fino alla morte naturale dell'individuo A. Dopo però crollerà a zero per l'assenza di un successore che, ricordiamo, non sarebbe esistito senza il sacrificio di B. In generale, possiamo dire che AS può supportare l'obbligatorietà della sostituzione eseguita all'ultimo momento di sostituzione possibile nella vita di ogni individuo.

Data la varietà di forme specifiche che gli argomenti possono assumere non ne darò una formalizzazione ma mi limiterò a esplicitarne alcune premesse necessarie [Matheny e Kai 2005; Višak 2013]:

Premesse normative

- N1. Il far esistere un individuo, se questi ha una vita degna di essere vissuta, ha un valore morale positivo.
- N2. [Solo per AS] l'uso dell'animale sostituito non comporta danni ulteriori alla perdita di benessere futuro, e tale perdita è sostituibile da un eguale guadagno di un altro individuo.

Premesse fattuali

- F1. Gli animali A usati in un modo x hanno esistenze degne di essere vissute.
- F2. Gli animali A [oppure, per AS, "gli animali B che sostituiranno gli animali A"] non esisterebbero se gli animali A non fossero usati in modo x.
- F3. [Solo per AS] Ogni animale A è sostituito da un animale B con un eguale benessere complessivo.

Due ulteriori premesse fattuali possono essere necessarie a seconda di altri caratteri della teoria normativa generale adottata:

- F4. Generare e usare in modo x gli animali A e B non causa danni a terzi.
- F5. Generare e usare in modo x gli animali A e B è il miglior modo di generare valore morale con le risorse a disposizione.

(F4) è plausibilmente necessaria per giudicare un'azione accettabile, anche se alcune teorie possano giustificare alcuni danni non significativi in particolari contesti. Per esempio, i danni causati a un allevatore concorrente in un'ottica di libero mercato potrebbero non essere rilevanti. In tal caso basta introdurre una versione qualificata di (F4).

(F5) è richiesta in una forma di consequenzialismo massimizzante. In questo tipo di teoria, l'azione corretta non è una qualunque tra quelle che generano conseguenze positive ma solo quella che genera le migliori conseguenze. Un esempio è la posizione utilitarista di Singer [Singer 2011].

6.2 Obiezioni

Le obiezioni che sono state sollevate contro AD si possono ordinare in sei gruppi. Esamineremo brevemente i primi quattro per concentrarci poi sugli ultimi due.

Gli animali domestici non hanno vite degne di essere vissute

Diversi autori hanno criticato la premessa empirica F1. In particolare, secondo Peter Singer [Singer 2009, 2011], essa non si può applicare agli animali allevati in modo industriale, vittime di condizioni incompatibili con una vita degna di essere vissuta. Ciò può essere vero in particolare nel caso di galline ovaiole allevate in batteria, scrofe da riproduzione, vitelli da carne bianca, polli da carne [Matheny e Kai 2005] e in generale per tutti quegli animali che sono confinati per gran parte della vita in gabbie costrittive e recinti sovraffollati. Nell'Unione Europea, per esempio, la normativa raccomanda spazi minimi assolutamente insufficienti.¹⁸² Gli animali allevati in condizioni estensive (*free-range*) sono candidati più plausibili per soddisfare F1. Anche in questo caso, tuttavia, non mancano procedure problematiche come l'uso estensivo di castrazione e taglio degli incisivi per i suini, taglio delle corna per i bovini, separazione forzata tra mucche da latte e vitelli [Višak 2013, p. 51-53].

Danni a terzi o mancata massimizzazione

La premessa empirica F4 può essere criticata sulla base delle esternalità che l'allevamento, soprattutto di tipo intensivo, comporta per altri esseri umani. Tra le ragioni figurano i costi ambientali dell'allevamento industriale, il suo contributo al riscaldamento globale¹⁸³, lo sviluppo di batteri antibioticoresistenti in seguito all'abuso di antibiotici negli allevamenti.

¹⁸² Direttiva europea 2008/120/CE, Direttiva 1999/74/CE.

¹⁸³ FAO Livestock's Long Shadow 2006, Tackling Climate Change Through Livestock 2013.

Un altro elemento da prendere in considerazione, data la premessa F5, riguarda invece gli animali selvatici. Dato che l'uso di suolo per sostenere una dieta onnivora è maggiore di quello necessario per un'alimentazione a base vegetale, la scelta di adottare quest'ultima e ridurre il terreno utilizzato in agricoltura, o non aumentarlo, potrebbe permettere l'esistenza di un numero di animali selvatici superiore agli animali domestici che possono essere allevati. Matheny e Kai [Matheny e Kai 2005] hanno esaminato attentamente il rapporto tra produzione animali e preservazione degli habitat naturali in termini di anni di vita animale per unità di superficie, concludendo che per tutti i prodotti animali tranne quelli avicoli il bilancio dell'allevamento in termini di vite generate è generalmente negativo, e anche per questi ultimi in habitat tropicali.

La condizione F5 è inoltre difficilmente soddisfatta dalle pratiche di produzione animale attuali; un'analisi approfondita volta a individuare le azioni che possono creare il massimo numero di vite animali, generando così il massimo valore morale, può condurre rapidamente a considerazioni surreali e ben lontane dagli attuali sistemi di allevamento. Innanzitutto, come già sostenuto da Salt e da Singer, una popolazione umana ben più numerosa potrebbe essere sostenuta sulla base di una dieta esclusivamente vegetariana. Se ammettiamo che una vita umana ha più valore di una animale, la condizione F5 non è applicabile a gran parte degli utilizzi di animali a scopi alimentari, in particolare tutti quelli che utilizzano risorse e terreni che potrebbero essere più proficuamente utilizzati per sostenere produzioni agricole vegetali a favore della crescita della popolazione umana.

Ma se anche ci si limitasse a esaminare il valore morale che si può creare generando animali non umani con vite degne di essere vissute, senza considerare gli effetti dei diversi sistemi di produzione sull'entità della popolazione umana, è difficile pensare che proprio i sistemi attualmente utilizzati siano i più efficienti nel convertire risorse in valore. Per esempio, Matheny e Kai calcolano che con la quantità di risorse economiche richieste da un pollo da allevamento si potrebbero allevare circa 67 topi adulti, per cui "by eating beans rather than chicken, and investing our saved money in raising colonies of mice, we could create on the order of 50 times as many life-years per dollar invested" [Matheny e Kai 2005].

Conclusioni implausibili sui doveri

Cercando di giustificare la premessa F5, come si è visto, si procede verso conclusioni apparentemente assurde. Queste conseguenze sono di tipo analogo alla “conclusione ripugnante” individuata da Parfit per cui “for any possible population of at least ten billion people, all with a very high quality of life, there must be some much larger imaginable population whose existence, if other things are equal, would be better even though its members have lives that are barely worth living” [Parfit 1984]. Cercando di massimizzare il valore tramite la creazione di nuovi individui saremmo portati a preferire la seconda popolazione alla prima.

Includendo gli animali nella logica dello scenario si ha potenzialmente una conclusione “doppiamente” ripugnante. Nell’esempio di Parfit la popolazione estesa ha uno standard di vita di poco migliore della non esistenza ma supera in benessere la popolazione felice attraverso la forza del suo numero. Ma molte altre specie animali, come i topi sopra citati, possono raggiungere un grado di benessere equivalente, appena sufficiente a rendere la vita degna di essere vissuta, con una quantità di risorse notevolmente inferiore a quella necessaria per mantenere in vita e soddisfare i bisogni essenziali di un essere umano.

L’unica popolazione che bisognerebbe espandere indefinitamente non sarebbe dunque quella umana, ma quella di un’altra specie animale, o di una combinazione di specie, più efficiente nel convertire risorse in valore (l’esistenza di alcuni esseri umani sarebbe necessaria ad assicurare il necessario per la persistenza di questo sistema, a meno che non sia possibile demandare il compito a un sistema automatizzato).

Bisogna considerare che il principale responsabile, insieme a F5, di queste conclusioni è la premessa N1, ovvero l’idea che possiamo accrescere il valore morale creando più individui. Questa premessa produce doveri implausibili anche nel caso si adotti una forma di consequenzialismo massimizzante che usa un diverso modo di aggregare il valore, per esempio un consequenzialismo della media o del livello critico: ne si potrebbe dedurre in questo caso un dovere a creare tutti gli individui il cui benessere sia superiore al criterio rilevante (senza diminuire il benessere di altri) e a non creare tutti quelli il cui benessere è inferiore allo standard. In quest’ultimo caso, se una vita umana è in media più felice

della vita di un'altra specie, ci sarebbe una ragione per procedere alla sterilizzazione ed estinzione di gran parte delle specie domestiche attualmente utilizzate, senza considerare quelle selvatiche.

Conclusioni implausibili sulle azioni permissibili

Si può ritenere che le conclusioni implausibili considerate sopra, dipendendo dalla premessa F5, non sono obiezioni all'argomento in sé ma all'adozione congiunta di una prospettiva consequenzialista massimizzante e di un dovere di beneficenza illimitato.

In una diversa teoria normativa, il fatto che l'uso di un animale sia complessivamente benefico rispetto alla non esistenza può bastare a stabilire la *permissibilità* di tale uso, senza implicare né un dovere a creare quell'animale né un dovere a generare la migliore popolazione complessiva. Anche in questo caso, questa posizione dovrebbe tuttavia ammettere che le conseguenze esaminate sopra risultano almeno permissibili.

Molto più grave e inevitabile per entrambi gli approcci è però un altro insieme di conclusioni che AL può giustificare nel caso umano [McMahan 2007, Donaldson e Kymlicka 2011]. Mentre le conclusioni sugli animali possono non essere per molti controintuitive, è facile utilizzare la stessa struttura argomentativa per ottenere risultati circa gli esseri umani che appaiono inaccettabili e contrastanti con regole etiche radicate¹⁸⁴. Per esempio, AD può essere applicato al rapporto genitore-figlio, invece che a quello tra padrone e animale domestico, per giustificare un diritto di uso e abuso, di vita e di morte, del primo sul secondo.

¹⁸⁴ Queste conclusioni erano già state considerate da Salt: "Also, the argument must apply to mankind. It has, in fact, been the plea of the slave-breeder; and it is logically just as good an excuse for slave-holding as for flesh-eating. It would justify parents in almost any treatment of their children, who owe them, for the great boon of life, a debt of gratitude which no subsequent services can repay. We could hardly deny the same merit to cannibals, if they were to breed their human victims for the table, as the early Peruvians are said to have done." [H. Salt 1914].

Non solo: l'argomento si presta anche a giustificare la schiavitù e lo sfruttamento di individui generati in condizione di servitù. In una prospettiva futura, potrebbe avvallare la generazione di una casta di esseri umani sottomessi destinati a fornire organi di rimpiazzo per la salute dei loro creatori.

In tutti questi casi, infatti, si riproducono le condizioni dell'argomento: il padrone o il genitore può affermare che le vittime non sarebbero state generate in assenza della loro utilità per i fini intesi (generarle e allevarle ha richiesto un investimento di risorse notevole che sarebbero altrimenti state utilizzate per acquistare lavoro salariato o sviluppare tecniche mediche alternative). In secondo luogo, non è difficile immaginare come alle vittime potrebbero essere permesso di condurre una vita, per quanto breve e non libera, migliore della non esistenza. In generale si potrebbe sostenere che qualsiasi vita interrotta prematuramente in modo indolore, pur che abbia avuto un benessere sufficiente medio, non è peggiore della non esistenza. Le vittime potrebbero inoltre essere culturalmente condizionate ad accettare il loro destino ed essere grate per l'opportunità di vita che gli è stata offerta dai loro padroni.

Nel caso di una schiavitù non eccessivamente crudele, l'esistenza in una condizione di sfruttamento sarebbe da molti giudicata non peggiore rispetto alla non esistenza *tout court*. Anche ritenendo però che un livello minimo di realizzazione dei propri obiettivi (familiari, lavorativi, sociali) sia necessario per una vita degna di essere vissuta, questo minimo può essere fornito da un padrone benevolo agli schiavi o ai donatori involontari.

Le critiche esaminate fin qui agli argomenti esistenziali sono fondate ma non del tutto soddisfacenti. Delle prime due, rivolte alle premesse empiriche degli argomenti, la prima rigetta solo l'applicabilità di AD e AS alle forme attuali di uso dove gli animali non abbiano una vita degna di essere vissuta ma l'accetta per le altre, la seconda apre la strada alle conclusioni implausibili esaminate in seguito sul miglior modo di massimizzare il valore. Più in generale, queste obiezioni evitano in gran parte le conclusioni intese dell'argomento ma, non criticandone la struttura, permettono allo stesso tipo di ragionamento, una volta inseriti i dati empirici corretti, di condurci verso le conclusioni implausibili o ripugnanti sui nostri doveri.

La terza e quarta obiezione muovono da queste conseguenze irragionevoli. La terza si concentra sulle conclusioni inaccettabili che deriverebbero dagli argomenti se si assumesse un dovere a scegliere l'azione che genera le migliori conseguenze in termini di vite felici generate. Di conseguenza, può essere evitata dagli approcci etici che non adottano tale prospettiva massimizzante e non necessitano della premessa F5.

L'obiezione più decisiva tra quelle esaminate è quindi in ultima analisi la quarta, che critica le azioni tiranniche che gli argomenti potrebbe ugualmente rendere permissibili nel caso umano.

Anche questa obiezione rimane tuttavia insoddisfacente sotto almeno un aspetto: pur sottolineando l'inaccettabilità delle conseguenze degli argomenti esistenziali, non risolve il problema di dove essi siano errati. Dato che gli argomenti sembrano validi, considerarli non corretti alla luce delle conclusioni implica necessariamente individuare una o più premesse come false.

Esaminiamo dunque altre due critiche, che attaccano direttamente la verità delle premesse fondamentali di AD e AS.

6.3 Relazione tra esistenza e uso

A proposito della premessa F2, per cui gli animali non esisterebbero se non fosse per gli usi a cui sono sottoposti, è necessario notare due elementi, uno generale e uno specifico all'argomento della dispensa.

La prima questione riguarda il problema se la relazione tra uso, con tutto ciò che comporta, ed esistenza degli animali sia di fatto vera, necessariamente vera, o di fatto falsa. È opportuno esaminare separatamente il caso dell'argomento della dispensa e dell'argomento di sostituibilità.

Nel caso dell'argomento di sostituibilità, l'uso da giustificare è relativo agli animali attualmente esistenti e l'essere generati riguarda le diverse generazioni di animali futuri che potranno sostituire i primi se le forme di utilizzo attuali saranno preservate.

Introduciamo innanzitutto una qualificazione: la premessa per essere plausibile non deve riguardare l'esistenza di tutti gli animali futuri ma di una grande maggioranza di essi. Se anche tutti i cittadini spagnoli si trovassero improvvisamente d'accordo nel vietare la corrida, ad esempio, è difficile escludere che alcuni dei tori futuri sarebbero comunque allevati.

La relazione, così qualificata, sembra vera relativamente alla maggior parte degli usi: gli animali domestici attualmente esistenti sono un numero enorme. Se venissero a cessare le motivazioni economiche principali inerenti a un uso particolare, non sarebbe allevata la stessa quantità di animali. Ma è anche vero che questi animali non *potrebbero* essere allevati? Non sembra esserci a prima vista una relazione necessaria tra uso ed esistenza, in quanto non sembra esserci nessuna impossibilità concettuale o fisica nell'immaginare che gli stessi animali siano allevati senza essere utilizzati. Se però consideriamo gli effetti del non uccidere prematuramente gli animali, è chiaro che questo sistema diventerebbe rapidamente insostenibile. Anche immaginando una motivazione puramente altruistica da parte umana, il massimo che si potrebbe fare sarebbe generare un numero di animali tale da mantenerne costante il numero complessivo esistente in ogni momento, pur generando un numero assoluto di individui inferiore a quello che la continuazione dell'uso comporterebbe. Nel caso di AS, dunque, la relazione tra uso ed esistenza sembra, nella sua forma qualificata, empiricamente vera. Sembra inoltre anche necessariamente vero che, in assenza dell'uso, un numero assoluto inferiore di animali sarebbe generato.

Consideriamo ora il caso dell'argomento della dispensa. A differenza dell'argomento di sostituibilità, qui uso ed esistenza riguardano lo stesso gruppo di animali, che sono generati in vista di un particolare utilizzo e in seguito sottoposti ad esso.

Qui la premessa F2 incontra immediatamente un problema temporale: l'uso e l'uccisione riguardano l'animale in vita e sono quindi necessariamente avvenimenti cronologicamente successivi alla generazione dell'animale. Come può quindi essere vera una proposizione controfattuale il cui antecedente riguarda un evento A che avviene in

un certo tempo e il suo conseguente riguardare un evento B che è avvenuto in un tempo precedente? Come può in altri termini essere vera una affermazione di questo tipo:

“questo particolare maiale non sarebbe esistito (a partire da sei mesi orsono) se non fosse stato macellato per farne bacon (oggi)”?

Un caso in cui la precedente proposizione potrebbe essere vera è se l'evento successivo A fosse una conseguenza necessaria di B, ovvero se la macellazione fosse una conseguenza necessaria della generazione. Una seconda possibilità simile è che A sia una conseguenza necessaria di un evento o insieme di eventi C, precedente a B, e che C sia un condizione necessaria di B. Ad esempio, se tutti coloro che nascono come esseri umani prima o poi necessariamente moriranno, potremmo affermare: “se Socrate non fosse morto, non sarebbe nato umano”. Se essere nato umano fosse inoltre una condizione necessaria per essere cittadino di Atene, sarebbe vero che “se Socrate non fosse morto, non sarebbe stato cittadino di Atene”.

Ma questo non è chiaramente il caso della premessa F2 relativamente all'argomento della dispensa. Questa tratta dell'uso umano degli animali allevati e afferma che se l'animale A non fosse, ad esempio, ucciso in un certo tempo, non sarebbe stato precedentemente generato. È tuttavia ovvio che l'agente può decidere di non uccidere l'animale in qualsiasi momento successivo alla sua generazione e che, nonostante ciò, l'animale non smetterebbe retroattivamente di esistere. L'uccisione non è una conseguenza necessaria della generazione, come sottolinea McMahan [2007, 72]:

“Suppose we have caused certain animals to exist and raised them humanely in order to eat them. We have reached the point at which we planned to kill and eat them, but now realize that their interest in continuing to live outweighs our interest in eating them”.

Notiamo che in questo caso non è solo falso che F2 sia necessariamente vera (ovvero è possibile che gli animali siano generati e non uccisi), ma F2 è di fatto falsa: anche se l'azione dell'uccisione non viene realizzata, l'animale continua ad esistere.

Abbiamo dunque concluso che nel caso dell'argomento della dispensa la premessa F2 è chiaramente falsa. Tuttavia, quella che potrebbe essere vera è una versione alternativa di F2, formulata in questo modo:

F2a. Se l'agente non avesse avuto *l'intenzione* di usare o uccidere l'animale A *precedentemente alla sua generazione*, l'animale non sarebbe stato generato.

Qui la relazione è tra l'intenzione passata dell'agente e l'esistenza successiva dell'animale, quindi la normale successione temporale è rispettata. Questa versione non aiuta però a stabilire la verità della versione originale F2. Indipendentemente dalla relazione tra intenzione precedente e generazione, rimane vero che non c'è un legame necessario tra intenzione precedente e scelta futura di uccidere l'animale.

Dal fatto che F2 sia falsa deriva che, nel caso dell'argomento della dispensa, non si può sostenere che l'inflizione dei danni dell'uso sia una condizione per la realizzazione dei benefici dell'esistenza. Se F2a è vera, i benefici sono piuttosto stati conferiti in dipendenza dall'*intenzione* di infliggere i danni. Può però F2a svolgere una funzione giustificatoria simile a quella che svolgeva F2 nella forma originale dell'argomento della dispensa?

È implausibile che F2a sia moralmente rilevante. Immaginiamo il seguente esempio:

una giovane donna è destinata a morire entro un mese nel caso non riceva un raro farmaco che la famiglia non è in grado di pagare. Dopo che il caso diviene pubblico, una ricca e anziana signora interviene offrendo la somma necessaria a salvare la vita della malata, che può continuare a condurre una vita felice. Dopo qualche anno, scopriamo però che l'intervento è stato motivato dal fatto che la salvata ha un'alta compatibilità genetica con la sua salvatrice. Quest'ultima, al bisogno, ordina la sua uccisione per ottenere un organo necessario.

Sembra che l'assassina agisca in modo moralmente errato, sebbene le sue azioni considerate complessivamente abbiano migliorato la situazione della vittima con l'aggiunta di alcuni anni felici alla sua vita. Eppure, se si accettasse il principio che un beneficio fornito in passato con l'intenzione di infliggere un danno futuro possa giustificare il danno futuro, l'assassina sarebbe nel giusto.

Si potrebbe pensare che la differenza tra il caso appena esposto e la situazione dell'animale in AD sia da cercare nel fatto che la giovane donna sia capace di consenso autonomo o in qualche altra caratteristica mentale superiore. Tuttavia, se al posto della giovane donna immaginassimo un bambino o un disabile cognitivo grave l'azione non sembrerebbe maggiormente accettabile.

Notiamo brevemente che giustificare l'azione dell'anziana signora presenta problemi notevoli sia in una prospettiva deontologica che consequenzialista o aretaica. Nel primo caso, se esiste un principio *prima facie* che vieta di uccidere l'innocente, l'unica giustificazione per superarlo potrebbe essere l'esistenza di un obbligo speciale da parte della ragazza nei confronti della signora. Ma è improbabile che un obbligo di questo tipo possa essere giustificato in assenza di un consenso esplicito (e, anche in questo caso, ci si troverebbe di fronte a un contratto capestro, simile a quello tra Shylock e Antonio). In secondo luogo, la ragazza è qui effettivamente utilizzata come un puro mezzo, senza alcun rispetto del suo valore finale.

Dal punto di vista consequenzialista, invece, bisogna considerare che i benefici forniti nel passato non rientrano più nel calcolo delle conseguenze delle azioni presenti o future. Pertanto, a meno che l'agente non ne ricavi un beneficio superiore, il danno inflitto alla ragazza o all'animale nei due casi non può esserne bilanciato. Infine, in una prospettiva aretaica, bisogna confrontarsi con il fatto che l'intenzione della ricca signora di aiutare la ragazza al fine di poterla danneggiare in seguito per fini egoistici sembra indice di un carattere moralmente ripugnante. Il suo agire non è un caso di generosità. Di conseguenza, la gratitudine non sembra una risposta appropriata.

Riassumendo, la premessa F2 risulta in generale vera nel caso dell'argomento di sostituibilità, dove i benefici riguardano la possibilità degli animali futuri di essere generati in una vita positiva. È tuttavia falsa nell'argomento della dispensa, dove i benefici dell'esistenza riguardano gli stessi animali che subiscono le conseguenze

negative dell'uso. Questi animali esistono già al momento della scelta, indipendentemente dal fatto che si scelga di procedere o meno con l'utilizzo in questione. Il fatto stesso che si possa scegliere di non agire evidenzia l'assenza di una connessione necessaria tra generazione ed uso. In questo caso, l'unico modo di giustificare la correttezza dell'argomento sarebbe accettare un principio estremamente controverso: i benefici passati possono giustificare la scelta di infliggere danni futuri, se l'agente che ha fornito in precedenza i benefici lo ha fatto con l'intenzione di esigere in seguito i danni.

La discussione precedente ci permette di individuare un primo punto in cui l'argomento della dispensa fallisce: una delle premesse da cui dipende è falsa.

Esaminiamo ora infine l'obiezione principale che si può proporre sia ad AS che AD: i beni che un individuo ottiene dall'essere generato in una vita degna di essere vissuta non forniscono ragioni moralmente cogenti a favore del generare quell'individuo.

6.4 Far esistere un individuo è un beneficio moralmente rilevante?

Un'obiezione classica ad AD/AS, che consente di evitare le "conseguenze ripugnanti" esaminate, consiste nel rigettare la premessa normativa N1. Lo stesso Salt, ad esempio, sostiene che l'argomento fallisce per le seguenti ragioni:

The fallacy lies in the confusion of thought which attempts to compare existence with non-existence. A person who is already in existence may feel that he would rather have lived than not, but he must first have the *terra firma* of existence to argue from; the moment he begins to argue as if from the abyss of the non-existent, he talks nonsense, by predicating good or evil, happiness or unhappiness, of that of which we can predicate nothing. [Salt 1914]

La questione tocca un problema importante nell'ambito dell'etica delle generazioni future e della popolazione [Narveson 1967], quello dei doveri verso individui che si trovano nella particolare situazione modale in cui possono, potrebbero o avrebbero potuto essere

portati all'esistenza dall'agente. Nei termini di Salt, gli esseri che risiedono nell'"abisso della non esistenza" e che è necessario decidere se far emergere o lasciare là per sempre.

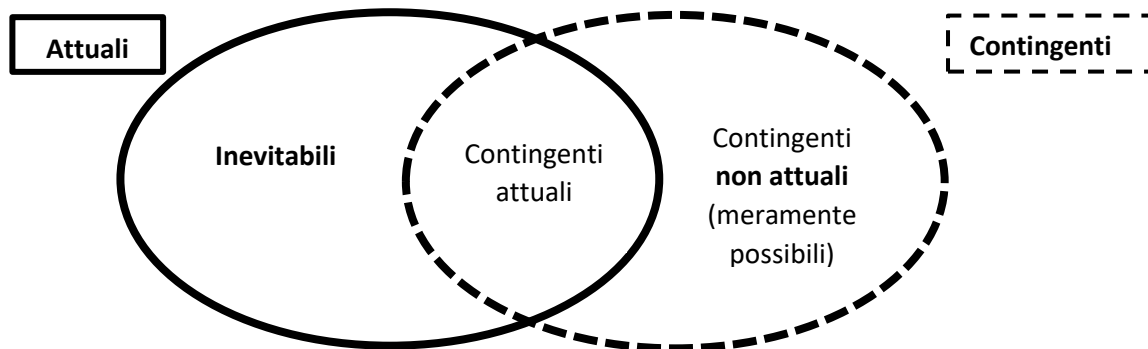
Ci sono almeno due modi di definire la classe di tali individui [Holtug 2011]. Una fa riferimento alla distinzione tra individui inevitabili e contingenti. Gli individui contingenti sono in questo caso coloro il cui venire al mondo dipende dalla scelta che si sta esaminando moralmente o che, in altri termini, esistono in alcuni esiti della scelta e non in altri [Višak 2013; Kagan 2016, 141].

Una seconda distinzione [Hare 2007, 498] contrappone invece gli individui attuali e quelli meramente possibili. Gli individui attuali sono quelli che "actually end up existing at some time or the other – present, past or future" [Kagan 2016, 142]. Tutti gli individui inevitabili e alcuni di quelli contingenti sono dunque attuali. Gli individui meramente possibili sono invece i contingenti non attuali, ovvero quelli che avrebbero potuto esistere ma non sono esistiti o coloro che potrebbero esistere ma non esisteranno.

Entrambe le definizioni si riferiscono a una stessa tipologia di scelte. La differenza consiste nel fatto che la definizione di individuo meramente possibile, a differenza di quella di individuo contingente, dipende dall'assumere non un punto di vista imparziale tra i differenti esiti della scelta, ma un punto di vista in cui un esito E è o sarà il mondo attuale. L'esito attuale è in questo caso quello che si è realizzato o che si realizzerà in seguito alla scelta. Gli individui contingenti che esistono in altri esiti ma non in E diventano quindi non solo contingenti ma anche meramente possibili. Gli individui meramente possibili sono dunque una sottoclasse di quelli contingenti.

Esiti	E1	E2
Individui esistenti	a, b	a, c

Gli individui b e c sono entrambi contingenti rispetto alla scelta raffigurata nella matrice ma, se si definisce E1 come esito attuale, solo c è meramente possibile (contingente non attuale) mentre b è contingente attuale. Se invece E2 è l'esito attuale avviene il contrario.



Sia gli individui contingenti che i meramente possibili si contrappongono a quelli inevitabili: tutti quelli già esistenti o esistiti al momento della decisione ma anche quegli individui futuri inevitabili la cui esistenza, che sia prossima o remota, avverrà indipendentemente dall'esito della decisione stessa¹⁸⁵.

È importante notare che l'esistenza degli inevitabili può anche essere solo *probabile* e non certa (in questo senso la terminologia è in parte fuorviante). Ciò che conta è che questa probabilità sia un dato che non dipende dalla scelta in esame¹⁸⁶: la loro esistenza è un fatto di potenziale rilevanza morale su cui l'agente non può intervenire.

Tutte e sole le scelte che riguardano individui contingenti sono quelle che Parfit ha definito *different people choices* [Parfit 1984, 355]. Queste sono scelte che influenzano

¹⁸⁵ Bisogna distinguere chiaramente tra l'esistere *in toto* di individui futuri, a cui si fa riferimento qui, e il semplice continuare a esistere nel futuro di individui attuali. Nel classico esempio della scialuppa di salvataggio, in cui è necessario scegliere un naufrago da sacrificare, la scelta influenza il numero e l'identità degli individui che esisteranno in futuro nel secondo senso ma non nel primo.

¹⁸⁶ Sembra ragionevole sostenere che le ragioni morali derivanti dall'esistenza futura probabile di individui non dipendenti dalla scelta vadano scontate per il grado di probabilità. Tuttavia, questo problema non sarà qui trattato.

non solo la qualità della vita di individui futuri (*quality affecting*) ma anche la loro identità (*identity affecting*) [Magni 2019, 127]. Tutte le scelte al di fuori di questa categoria sono *same people choices* e, di conseguenza, nessun individuo è contingente, e tantomeno meramente possibile, rispetto ad esse¹⁸⁷.

Le *different people choices* sono a loro volta divise in *same number* o *different number choices* [Parfit 1984, 355-356]: le prime conducono nei loro diversi rami all'esistenza dello stesso numero di individui futuri ma con diversa identità, quindi influenzano l'identità ma non il numero, le seconde portano all'esistenza di individui futuri differenti sia per identità che numero.

Le *different people choices* sono un sottoinsieme particolarmente problematico delle scelte riguardanti le generazioni future. Solo in esse si pone un autentico dilemma su quali individui far uscire dalla non esistenza. Nel caso di AL/AS, si trovano in questa situazione gli animali che si vuole far esistere per il loro stesso bene oppure per sostituire altri animali esistenti. In particolare, gli argomenti della dispensa e di sostituibilità riguardano una scelta tra differenti numeri di individui, tra due mondi con una differente quantità di vite positive.

Il fatto se far esistere un individuo possa essere un beneficio moralmente rilevante dipende dal modo in cui decidiamo di “contare” il benessere e la soddisfazione o frustrazione degli interessi degli individui contingenti e meramente possibili all'interno di questo tipo di scelte. Lo stesso fatto di porre questa domanda implica però l'accettazione di una tesi preliminare: che il benessere di almeno alcuni individui futuri, tra inevitabili o contingenti, possa essere moralmente rilevante e che possano esistere doveri verso di essi. Se si rigetta la possibilità stessa di un'etica delle generazioni future non sembrano esserci basi per considerare l'essere fatti esistere come un beneficio significativo. Non esamineremo qui questa possibilità per due motivi: innanzitutto, se fosse vera, per ciò stesso verrebbe a mancare una delle premesse di AS e AL. In secondo

¹⁸⁷ Alcuni esiti di *different people choices* non presentano però individui meramente possibili: ad esempio, se una coppia considera in retrospettiva la scelta già realizzata di avere un figlio, non ci sono in questo caso individui meramente possibili. Ci sarebbero stati se avessero deciso altrimenti.

luogo, come Giuliano Pontara ha argomentato estensivamente [Pontara 1995] la tesi della non responsabilità è difficilmente sostenibile¹⁸⁸.

La discussione sulle *different people choiches* si è articolata sulla distinzione tra teorie etiche che accettano un approccio personale, e quindi un “principio di incidenza personale” (*person affecting principle*) e teorie etiche impersonali. Secondo le prime, grossomodo, sono esclusi dalla valutazione morale alcuni o tutti i piaceri o le sofferenze riguardanti individui contingenti o non attuali. Secondo le seconde, al contrario, tutti gli atomi di benessere contano, indipendentemente dallo status modale o l’esistenza dei loro proprietari.

È necessario, tuttavia, chiarire che con la prospettiva di incidenza personale si può far riferimento a “a series of quite distinct but often conflated doctrines” (Holtug 2010, p.247).

Innanzitutto, Parfit ha distinto tra un principio di incidenza personale ampio e uno stretto. Secondo il principio ampio, o *wide person affecting principle*:

Wide P-A Principle: one of two outcomes would be worse if it would be worse for people [...] [i.e.] if the occurrence of X would be less good for the X-people than the occurrence of Y would be for the Y-people.

Il *wide person affecting principle* è un principio assiologico per il quale il tipo di valore che è rilevante nella valutazione di diversi esiti è quello relativo agli individui. Non richiede tuttavia che questi individui siano esistenti o inevitabili: nel valutare un esito può essere rilevante il benessere che individui non esistenti avrebbero ottenuto se fossero esistiti in un esito diverso [Arrhenius 2009]. Il principio di incidenza personale ampio è quindi funzionalmente identico a un’etica impersonale: è “un impianto personale esteso a una comparazione impersonale” [Magni 2019, 137]. Può generare quindi, a seconda

¹⁸⁸ Tralasciamo anche la questione se il benessere degli individui futuri abbia valore morale uguale a quello degli esistenti o solo parziale, ovvero se debba essere sottoposto a un tasso di sconto per la distanza temporale: “Some writers claim that, while we ought to be concerned about effects on future people, we are morally justified in being less concerned about effects in the further future. This is a common view in welfare economics, and cost-benefit analysis. On this view, we can discount the more remote effects of our acts and policies, at some rate of n per cent per year. This is called the Social Discount Rate.” [Parfit 1984, 356; Pontara 1995, 49]. Se si accettasse quest’ultima tesi, ciò implicherebbe di per sé ulteriori difficoltà per l’argomento della dispensa.

della teoria normativa associata, le stesse conclusioni di un'etica impersonale, tra cui la conclusione ripugnante [Holtug 2010, p.248-249, Parfit 1984 p.399-401] e, nel nostro caso, la premessa F1 alla base dell'argomento della dispensa e dell'argomento di sostituibilità.

Le posizioni personali sono definite in modo più appropriato sulla base del principio di incidenza personale stretto. Questo principio intende giustificare l'intuizione di Narveson [Narveson 1973] per cui, riguardo i due modi possibili per aumentare la felicità nel mondo, è nostro dovere migliorare il benessere delle persone già esistenti (*make people happy*) ma non è nostro dovere creare individui extra felici (*make happy people*). La seconda scelta è neutra dal punto di vista morale e risulta piuttosto una questione di preferenza personale o "gusto" [Narveson 1967]. Lo slogan di Narveson, per cui non abbiamo alcun dovere a creare individui felici aggiuntivi, esprime la prima parte di un'intuizione importante e diffusa, definita "asimmetria procreativa" [McMahan 2009].

Il *narrow person affecting principle* ha quindi l'obiettivo di negare che il non venire al mondo in una vita positiva possa essere considerato moralmente rilevante. Il *narrow person affecting principle* può essere definito e formalizzato in modi diversi [Temkin 1987, Broome 1999, Roberts 2003], che convergono tuttavia almeno sulla seguente condizione necessaria:

Narrow P-A Principle: se un esito possibile X risultato di una scelta è moralmente sbagliato o peggiore di un altro, deve essere sbagliato o peggiore di un altro¹⁸⁹ per almeno una delle persone che esistono in qualsiasi tempo in X, ovvero le persone attuali o future in X.

Perché un esito sia peggiore (assiologicamente) o errato (deonticamente), qualcuno che esiste in esso deve stare peggio di come sarebbe stato altrimenti. Non è possibile invocare il fatto che un individuo meramente possibile sarebbero potuto esistere in un esito differente con un benessere positivo.

Tale restrizione ottiene il risultato di considerare moralmente neutro, quindi non obbligatorio, il *non generare* individui extra con un benessere positivo. Immaginiamo che

¹⁸⁹ Non necessariamente lo stesso.

una scelta ci apra davanti due mondi, un primo in cui esiste un certo numero di individui e un secondo in cui esistono gli stessi individui più altri aggiuntivi con vite positive. Nel primo mondo le perdite degli individui aggiuntivi meramente possibili, che mai esisteranno, non contano. Assumendo che nessuno di quelli esistenti stia peggio a causa della scelta, manca la condizione necessaria per giudicare quel mondo peggiore. Non si è dunque obbligati a creare persone extra felici.

	E1	E2
+5	a	a, b
0	(b)	

Le righe indicano i livelli di benessere che gli individui hanno in ogni esito. Le colonne indicano due esiti diversi. Le parentesi indicano che individuo non esiste in un esito (assumiamo qui che il non avere un benessere possa essere assimilato all'avere un benessere 0). Secondo *il narrow P-A principle* E1 non può essere peggiore di E2 perché nessuno *che esiste* in E1 sta peggio.

Questa forma di principio di incidenza personale introduce una condizione necessaria per giudicare un esito peggiore di un altro. Questa è sufficiente a escludere la correttezza delle versioni di AL e AS che concludono a favore dell'obbligatorietà dell'utilizzo degli animali in ragione del beneficio per gli animali creati, in quanto le perdite degli individui dovute alla loro non esistenza, come quella di b in E1 rispetto a E2, non contano. Non si può quindi giudicare erroneo o peggiore un esito in cui un numero maggiore di animali con vite positive non esiste.

Il principio è però sufficiente a escludere, oltre che il non creare sia un danno, anche che il creare possa essere un bene e che quindi AD e AS possano essere usati anche solo per sostenere la permissibilità di alcuni usi? Tale conseguenza sembra poter essere derivata ragionevolmente dal principio di incidenza personale stretto, almeno nel caso di AD. Osserviamo infatti il seguente esempio modificato:

Esiti	E1	E2
+5	a	b
0	(b)	a

In questo caso il benessere di a in E2 è stato ridotto a 0, pur continuando a esistere in E2. La riduzione di benessere di a in E2 può essere giustificata dal benessere che b riceve dall'essere portato in esistenza in E2 rispetto al suo non esistere in E1?

È difficile sostenerlo se si accetta il principio di incidenza personale stretto. Il non esistere di b in E1 non è infatti ragione valida per giudicare E1 peggiore di E2. Se si vuole mantenere una basilare coerenza di giudizio tra la valutazione dei due esiti, l'esistere di b in E2 con un benessere positivo non è quindi neanche ragione valida per giudicare E2 migliore di E1. Ma il fatto che a esista e stia peggio in E2 può essere invece una ragione valida per giudicare E2 peggiore di E1. Abbiamo quindi una ragione per cui la seconda scelta è peggiore della prima, ma nessuna ragione, a causa del principio personale, per cui la prima possa essere peggiore della seconda.

Il caso appena esaminato rispecchia perfettamente la situazione di AS in cui si danneggia o sacrifica un animale per farne esistere un altro contingente. L'animale esistente è in questo caso a e l'animale sostituito è b. Se accettiamo quindi quest'estensione del *narrow P-A principle* la scelta che conduce a E2 e al sacrificio dell'animale esistente è errata. AS diventa quindi del tutto insostenibile.

Gli effetti su AD sono più complicati. Qui la scelta, nel caso più semplice, coinvolge un unico individuo e *l'animale sacrificato è lo stesso che viene generato*. Se configuriamo la scelta in modo analogo a quanto fatto sopra, il principio di incidenza personale stretto non sembra escludere la permissibilità di AL:

Esiti	E1	E2
+2		b
0	(b)	

Qui E1 è la scelta “non generare” e E2 è la scelta “generare e uccidere prematuramente”. Secondo il principio stretto E1 non può essere peggiore di E2 (nessuno che esista sta peggio), ma anche E2 non può essere peggiore di E1: sebbene l’esistenza non sia un beneficio, b non è danneggiato da una vita breve ma degna di essere vissuta se l’alternativa è non esistere. Tuttavia, questa matrice rappresenta la situazione in modo errato, come se l’uccisione fosse una componente inevitabile della generazione, e così facendo assimila la situazione a un caso di non identità. Si è già sostenuto tuttavia che il nesso tra generazione e uccisione non è necessario, come è reso palese dal fatto che si può sempre decidere di non uccidere un animale già generato. Esamineremo con più attenzione il legame tra personalismo e argomento della dispensa, anche in connessione al problema di non identità, nelle prossime sezioni.

6.5 Le teorie personali e l’asimmetria procreativa

Approfondiamo qui ancora le forme che il personalismo può assumere. Il principio di incidenza personale stretto può essere incorporato all’interno di diversi approcci complessivi al tema degli individui futuri potenziali e non attuali. Uno di quelli più celebri è la posizione *prior existence* introdotta in *Etica Pratica* da Peter Singer (e da lui inizialmente sostenuta) [Singer 2011]. Seconda questa tesi, anche definita *necessitarismo* o *comparativismo stretto* [Arrhenius 2009], solo gli interessi, i danni e i benefici degli individui inevitabili rispetto alla scelta sono rilevanti. Gli interessi di tutti i contingenti sono al contrario esclusi dalla considerazione morale.

Si può approdare a questa posizione a partire da un particolare argomento a sostegno del personalismo, a cui lo stesso Salt fa riferimento nel suo testo: essere generati non può causare né beneficio né danno perché è impossibile effettuare una comparazione tra il benessere dell’individuo in una situazione in cui esiste e una in cui non esiste: “he talks nonsense, by predicating good or evil, happiness or unhappiness, of that of which we can predicate nothing.” [Salt 1914]. La ragione principale a sostegno della “non comparabilità” è che la comparazione presupporrebbe un’attribuzione errata a un

individuo non esistente di proprietà che quest'ultimo non può avere [Parfit 1984, 487-490].

Questa linea argomentativa, definita da Holtug [Holtug 2001] *No Properties of the Non-Existent*, muove da una prima premessa: secondo “the standard counterfactual account of harm and benefit” per stabilire se il risultato di un'azione è benefico o dannoso per un individuo è necessario effettuare un giudizio comparativo che stabilisca che il beneficiario sta meglio nel caso in cui si effettua l'azione rispetto alle alternative [Višak 2016, 119].

In secondo luogo, si assume che la logica della relazione “essere migliore” o “essere peggiore per qualcuno” implichi che, se un individuo sta meglio o peggio in un caso rispetto a un altro, deve specularmente stare peggio o meglio nel secondo rispetto al primo. Ma un individuo che non esiste non può avere la proprietà di avere un livello di benessere e dunque non può avere la proprietà di stare meglio o peggio di un altro mondo in cui esiste. Di conseguenza, non è possibile effettuare alcuna comparazione tra il benessere di un individuo in un mondo in cui esiste e in un mondo in cui non esiste e quindi “existing [...] as opposed to never existing [...] cannot be better or worse for an individual” [*Ibidem*].

Višak critica, inoltre, la pratica di far corrispondere lo stato in cui un individuo non esiste (*no welfare*) con un valore neutrale o un nullo di benessere (*zero welfare*). L'errore sarebbe simile all'affermare che, dato che il colore verde non è né caldo né freddo, ha temperatura pari a zero [Višak 2013, 80; 2016, 120]. Secondo Herstein, una condizione necessaria perché abbia senso attribuire un grado zero di una proprietà a un'entità che non possiede un grado determinato di quella proprietà è almeno che essa abbia la capacità di possederla: “Where Q not only does not have the properties determinative of some level of Φ , but also is incapable [...] of having such properties, it seems false to relate any level of Φ to Q, including a zero level” [Herstein 2013, 142].

Holtug [2001, 2010] fornisce una duplice risposta a questa argomentazione. Da una parte, egli analizza la proposizione che esistere possa essere migliore del non esistere per qualcuno come una relazione triadica tra due stati di cose, “x esiste nel mondo M” e “x non esiste mai”, e l'individuo x. Riguardo i due stati di cose si danno due possibilità: o, essendo entità astratte, esistono anche se non si realizzano, oppure la loro esistenza non è necessaria per la validità della relazione di “essere migliore per”. Se così non fosse, infatti,

sarebbe impossibile qualsiasi comparazione controfattuale del tipo “è meglio che gli Alleati abbiano vinto la guerra piuttosto della Germania nazista” [Holtug 2016, 105-108]. Non si è infatti mai realizzato uno stato di cose in cui la Germania nazista ha vinto. Riguardo all’individuo concreto *x*, egli esiste in uno degli esiti della scelta. In questo mondo, quindi, tutti e tre i *relata* esistono in modo significativo oppure le loro esistenza non è richiesta perché la relazione possa essere vera. Di conseguenza, la relazione potrebbe valere.

Tuttavia, anche se questo ragionamento fosse valido, la relazione potrebbe non valere nel mondo in cui *x* non esiste mai: “the metaphysical basis for claiming that never existing is worse for *s* than existing has not been preserved in the move from the world in which *s* exists to the world in which he does not” [Ivi]. In questo mondo, infatti, uno dei tre *relata*, l’individuo concreto, è assente. Da questa conclusione deriva la risposta al secondo problema, la legittimità dell’assegnare un valore zero all’assenza di benessere. L’individuo *x*, nel mondo in cui esiste, può giudicare il mondo in cui non esisterebbe peggiore di quello attuale sulla base del fatto che non esistere implica nessun valore, e una quantità positiva di valore è meglio per lui di nessun valore: “it seems to be better to have a surplus of positive value than to have no value” [Holtug 2001, p. 373]. Allo stesso modo, il giudizio che nessun valore è meglio di un valore negativo sembra essere un giudizio ragionevole, applicabile tra l’altro nei casi di eutanasia e suicidio assistito. Un dolore può infatti cessare in due modi, attraverso un miglioramento del benessere o attraverso il cessare di esistere del benessere stesso. Tutti e due sembrano poter essere moralmente significativi, e infatti le persone formulano abitualmente giudizi sulla loro situazione comparando lo stato di cose in cui esistono attualmente e stati di cose in cui potrebbero non esistere più.

In conclusione, la tesi della non comparabilità, per cui raffronti in termini di valore personale tra mondi in cui un individuo esiste e non esiste sono sempre impossibili per ragioni metafisiche o logiche, non sembra conclusivamente dimostrata. In secondo luogo, anche se la tesi fosse valida, rimarrebbe la possibilità di considerare ciò che un individuo ottiene o perde in conseguenza al venire in esistenza come un danno o un beneficio di tipo non-comparativo, intrinseco e non dipendente dal fatto che un individuo stia meglio o peggio che in un diverso scenario (McMahan definisce questo tipo di benefici *benefici esistenziali* [McMahan 2016]). Resterebbe in questo caso al sostenitore della tesi della

posizione *prior existence* l'onere di argomentare perché questo tipo di benefici non comparativi sia impossibile o moralmente insignificante.

L'elemento di criticità più rilevante è tuttavia che la tesi non comparativista e la corrispondente posizione *prior existence* (per cui solo gli interessi degli inevitabili rispetto alla scelta contano) hanno implicazioni difficili da accettare nel caso della cosiddetta asimmetria procreativa [McMahan 2009], tali da convincere lo stesso Peter Singer a cessare di sostenere la tesi *prior existence* relativamente presto, tra la prima edizione di *Liberazione Animale* e quella di *Etica Pratica*¹⁹⁰.

L'asimmetria procreativa è un giudizio morale ritenuto intuitivo da molti e formato da due parti. Secondo di essa, mentre la previsione che una persona futura avrà una vita degna di essere vissuta non costituisce una ragione morale a favore del causare l'esistenza di questa persona, l'aspettativa che una persona futura avrà una vita di grave sofferenza (breve, dolorosa e priva di elementi positivi) provvede al contrario una ragione morale contro il farla esistere [McMahan 2009, 2013]. In altri termini: “we must say no to producing the miserable child. But we need not say yes to producing the happy child” [Roberts 2011, 765].

La prima parte dell'asimmetria procreativa è un caso specifico dell'intuizione di Narveson (abbiamo un dovere a “make people happy” invece di make happy people”) ed è giustificata da tutte le posizioni che accettano il principio di incidenza personale stretto. Tuttavia, l'interpretazione *prior existence* di questo principio nega la seconda parte dell'asimmetria procreativa. Infatti, il futuro individuo che vivrà una vita di sofferenza è anch'esso un individuo contingente rispetto alla scelta. Di conseguenza, i suoi interessi sono esclusi dalla valutazione morale e la sua sofferenza futura non costituisce una ragione valida per non generarlo.

¹⁹⁰ Come ribadisce, più recentemente, in Singer 2016, 231-232: “This is essentially the position hold by Tatjana Višak when she holds that “existing as opposed to never existing cannot benefit or harm an animal” [...] between first writing *Animal Liberation* and *Practical Ethics* I came to the view that it is not tenable. This was, in part, because of the problem of the asymmetry between bringing a happy child into existence and bringing a miserable child into existence”. Dopo vari tentativi di risolvere il problema, esaminati nei precedenti capitoli, Singer è approdato a una posizione vicina all'edonismo impersonale.

Esiti	E1	E2
0	(a)	
-100		a

La matrice rappresenta la seconda parte dell'asimmetria procreativa. In una prospettiva *prior existence* non c'è ragione di preferire E1 a E2.

Fortunatamente per il personalismo, la posizione *prior existence* non è l'unico tipo di teoria che incorpora il principio di incidenza personale stretto. Un'altra proposta è quella dell'*attualismo*, la tesi per cui contano solo gli interessi degli attuali e non contano quelli dei meramente possibili, definendo quali sono gli individui attuali o in modo assoluto, stabilendo cioè un esito-mondo come l'unico attuale, o in modo relativo, cioè in relazione all'esito che si sta esaminando al momento [Roberts 2011, 771]. Pur senza entrare qui nei dettagli, notiamo che l'attualismo, a differenza del necessitarismo, ha problemi di consistenza apparentemente insuperabili: se si esamina moralmente una scelta, si presuppone che entrambe le condotte siano in qualche momento percorribili, quindi non ha senso definire in modo assoluto un unico esito come attuale. Se invece l'attualismo va applicato in modo relativo a ogni esito, valutando come attuali solo gli individui che esistono nell'esito in esame, le conclusioni normative variano a seconda che si valuti un esito o l'altro, cosicché le stesse scelte possono essere obbligatorie e vietate insieme e la teoria diventa inutile in quanto guida per l'azione [Hare 2007; Arrhenius 2009].

Una migliore alternativa è il personalismo asimmetrico, i cui principi sono simili a quelli discussi precedentemente in relazione alla teoria del male della morte di Jeff McMahan, e sono da quest'ultimo applicati anche all'etica delle generazioni future.

McMahan sostiene innanzitutto (come visto in relazione alla posizione *prior existence*) la tesi della non comparabilità dei danni e benefici derivanti dall'esistere, in quanto l'alternativa non sarebbe stata migliore o peggiore per il soggetto.

Questi danni e benefici tuttavia – diversamente dalla teoria *prior existence* – non sono privi di importanza morale. Possono essere legittimamente considerati come danni e benefici di diversa categoria: *esistenziali* e non comparativi. Un soggetto può ricevere un beneficio esistenziale dal nascere in un'esistenza buona, e un danno esistenziale dal

nascere in un'esistenza miserabile, anche se una comparazione con lo stato di non esistenza non è possibile [McMahan 2013].

Il personalismo asimmetrico introduce in seguito un'asimmetria tra danni e benefici esistenziali. Solo i danni esistenziali hanno sempre rilevanza morale piena mentre i benefici esistenziali non l'hanno. Ciò equivale a dire che, da una parte, le sofferenze sia di inevitabili che contingenti hanno sempre valore, dall'altra, solo il benessere positivo degli inevitabili conta pienamente.

Riguardo invece al benessere positivo dei contingenti, è fondamentale notare che l'asimmetria introdotta è tuttavia di tipo compensativo. Ciò implica che i benefici esistenziali, pur non avendo valore morale indipendente nel provvedere una ragione per far esistere qualcuno (*reason-giving weight*), hanno comunque un valore morale compensativo o eliminativo (*offsetting weight*) rispetto ai danni che il venire in esistenza comporta¹⁹¹ [McMahan 2009; 2013, 20-23]. Come esaminato nei precedenti capitoli, ciò è necessario per evitare conseguenze antinataliste: se i benefici dei contingenti non avessero mai alcun valore, considerato il fatto che ogni vita implica un certa quantità di esperienze negative, per ogni individuo sarebbe meglio non venire al mondo. L'esistenza di un'asimmetria senza compensazione è in effetti una delle ragioni della posizione antinatalista sostenuta da Benatar [Benatar 2006, p.30].

La distinzione tra valore morale indipendente e compensativo, che può apparire particolarmente artificiale, può essere in realtà abbandonata se si sposta l'oggetto del discorso dai benefici e danni specifici a quelli complessivi o netti, ovvero risultanti dalla somma di tutti i danni e benefici specifici dell'azione. In questo caso, si raggiungono le stesse conclusioni dell'asimmetria compensativa, senza il concetto di valore compensativo, semplicemente affermando che i benefici *complessivi* dei contingenti non hanno valore indipendente, mentre i danni *complessivi* hanno sempre valore

¹⁹¹ Un aspetto della posizione di McMahan non trattato qui è che egli suggerisce, anche se non conclusivamente, la possibilità che i benefici esistenziali possano avere una certa misura di *reason-giving weight*, anche se molto inferiore a quella dei benefici comparativi. In questo caso la sua posizione non sarebbe un personalismo puro ma una teoria mista intermedia tra posizione impersonale e di incidenza personale [McMahan 2013].

indipendente. Ciò implica infatti il negare valore morale ai benefici solo nel caso in cui questi eccedano la soglia dei danni, definendo l'esistenza come un "guadagno netto".

Occuparsi di benefici e danni complessivi sembra ragionevole in quanto nella costruzione degli scenari ipotetici rilevanti si assume che siano questi a determinare in primo luogo la permissibilità o obbligatorietà dell'azione di creare un individuo. Nella stessa asimmetria procreativa, quando si fa riferimento a concetti quali una "vita degna di essere vissuta" e una vita "miserabile", si fa riferimento a valori complessivi o netti, non a singole istanze di benessere positivo o negativo. Sembra quindi plausibile che, se delle distinzioni morali rilevanti tra individui contingenti e inevitabili esistono, si debbano applicare a questo livello. È quindi allo stesso modo ragionevole preferire l'equivalente di un'asimmetria compensativa tra i benefici di inevitabili e contingenti rispetto a un'asimmetria semplice.

Il personalismo asimmetrico ha il vantaggio, rispetto alla posizione *prio existence*, di rendere ragione di entrambe le parti dell'asimmetria procreativa. Riguardo alla prima, i benefici complessivi che un individuo contingente ricaverebbe dall'esistere non contano, il che supporta il giudizio che la scelta di generare sia permissibile ma non obbligatoria. Riguardo alla seconda, i danni complessivi di un individuo contingente contano sempre, il che fornisce una ragione per cui la scelta di generare sia errata.

Nonostante questo risultato, il personalismo con *off-setting asymmetry* è stato criticato per essere doppiamente *ad hoc* [Kagan 2016, 144]: in primo luogo infatti, stipula che danni e benefici debbano essere considerati in modo diverso. In secondo luogo, afferma che questa asimmetria si applichi solo ai contingenti e non agli inevitabili.

Per rispondere a questa critica, consideriamo un ulteriore tipo di teoria personalista: il *variabilismo* proposto da M. Roberts [Roberts 2003; 2011; 2017]. Il variabilismo accetta la comparabilità e si struttura intorno a un semplice principio di base: per la valutazione di una scelta contano moralmente solo le perdite di benessere che un individuo subisce in un mondo dove esiste.

The loss of wellbeing incurred at a world where the person who incurs that loss does or will exist has *full moral significance* for purposes of evaluating an act performed at a given world that imposes that loss and any alternate act performed at any alternate world

that avoids that loss, while a loss incurred by that very same person at a world where that person never exists at all has *no moral significance whatsoever* [Roberts 2011, 773].

Ciò implica che, specularmente, gli unici guadagni che contano sono le controparti di perdite di questo tipo: guadagni *rispetto a* un mondo dove l'individuo esiste. Si noti che si parla qui, di nuovo, di guadagni e perdite complessive o nette.

Il variabilismo rende anch'esso ragione dell'asimmetria. Infatti, nella scelta tra il creare o non creare una vita degna di essere vissuta, le uniche perdite possibili dell'individuo si collocano nel mondo in cui non esisterebbe. Queste però non contano, e di conseguenza non contano neanche i guadagni derivanti dall'esistere.

Nella scelta relativa alla creazione di una vita miserabile, le perdite che l'individuo soffrirebbe si collocano in un mondo in cui egli esisterebbe. Di conseguenza, hanno pieno valore morale.

È importante notare che il variabilismo di Roberts è funzionalmente identico al personalismo asimmetrico di McMahan (nell'esposizione che ne abbiamo dato), al di là delle differenze terminologiche e delle differenti posizioni circa la comparabilità dei danni e benefici. Ciò significa che entrambi attribuiscono rilevanza morale di forza simile a esattamente gli stessi danni e benefici.

Ciò può essere dimostrato nel modo seguente: se un danno è rilevante nel variabilismo deve costituire una perdita complessiva per un individuo x in un mondo in cui esiste. Ma, in questo caso, nella terminologia di McMahan, o è un normale danno comparativo (ovvero il danno comporta una perdita rispetto a un altro mondo e in entrambi i mondi l'individuo esiste) o è un danno esistenziale. Entrambe le categorie hanno piena rilevanza morale nel personalismo asimmetrico. Vale anche l'inverso. Se un danno è rilevante nel personalismo asimmetrico, o è comparativo o è esistenziale. In entrambi i casi comporta una perdita per un individuo in un mondo in cui esiste. Dunque, un danno è rilevante nel variabilismo se e solo se è rilevante nel personalismo asimmetrico.

Lo stesso vale per i benefici. Un beneficio è rilevante nel variabilismo solo se costituisce un guadagno complessivo che è il corrispettivo di una perdita significativa. Ciò significa che è il corrispettivo o di un danno esistenziale o di un danno comparativo. Entrambi hanno rilevanza morale nel personalismo asimmetrico. Riguardo l'altro verso del

bicondizionale, un beneficio vale nel personalismo asimmetrico solo se 1) è comparativo o 2) è esistenziale e ha funzione solo compensativa. Nel primo caso, costituisce un guadagno complessivo rispetto a un altro mondo e in entrambi i mondi l'individuo esiste. Anche per il variabilismo, dunque, questo guadagno rappresenta un beneficio rilevante. Nel secondo caso, ha la sola funzione di neutralizzare i danni in cui un individuo può incorrere con l'esistenza. Poiché nel variabilismo i danni in cui un individuo può incorrere con l'esistenza hanno rilevanza solo se rappresentano una perdita complessiva, il valore compensativo di questi benefici è riconosciuto. Dunque, un beneficio è rilevante nel variabilismo se e solo se è rilevante nel personalismo asimmetrico.

Un secondo punto importante è che il variabilismo, strutturato intorno all'idea che solo le perdite che un individuo subisce in un mondo in cui esiste contano, e solo i benefici che sono il corrispettivo di queste perdite, è un'interpretazione estremamente economica del principio di incidenza personale stretto: "se un esito possibile X risultato di una scelta è moralmente sbagliato o peggiore di un altro, deve essere sbagliato o peggiore di un altro per almeno una delle persone che esistono in qualsiasi tempo in X". Per contro, la posizione *prior existence* è una tesi più forte del semplice principio di incidenza personale stretto, in quanto introduce una condizione ulteriore: che anche le perdite che un individuo subisce in un mondo in cui esiste siano irrilevanti se l'individuo è contingente rispetto a un altro esito della scelta. Così facendo, non solo si carica di un maggior onere di prova, ma perde anche potere esplicativo relativamente alla seconda parte dell'asimmetria procreativa.

Il variabilismo non è doppiamente *ad hoc*, come il personalismo asimmetrico può sembrare. In esso, infatti l'apparente distinzione tra individui contingenti e inevitabili è una caratteristica puramente emergente. Non c'è una distinzione su linee modali tra "who matters morally and who doesn't [...] all people – existing, future, and merely possible – matter morally." [Roberts 2011, 773]. Ciò che è rilevante non è chi affronta le perdite ma dove le perdite occorrono: o dove la vittima esiste o dove non esiste. Il fatto che un individuo contingente esista solo in alcuni esiti semplicemente *permette* che sia soggetto a perdite non moralmente significative in quegli esiti. Il variabilismo è dunque vulnerabile all'accusa di essere *ad hoc* in un unico senso: nella distinzione che traccia tra perdite e benefici complessivi, per cui la proprietà di non essere rilevanti dove il soggetto non esiste si applica alle prime ma non ai secondi, riguardo ai quali vale invece l'inverso.

Poiché variabilismo e personalismo asimmetrico sono funzionalmente equivalenti, sembra possibile che le stesse considerazioni valgano per il secondo. Ciò trova conferma nel fatto che McMahan avanza la stessa linea di ragionamento: “the suggestion I have made [...] is about benefits only, not about the distinction between actual and possible people more generally. It is therefore compatible with the view that harms caused by causing possible people to exist matter as much, or nearly as much, as equivalent harms caused to existing and future people. And it holds that some benefits bestowed by causing possible people to exist—namely, those with a comparative dimension, [...] can matter, at least in some ways, as much as equivalent benefits bestowed on existing or future people.” [McMahan 2013, 20]. Entrambe le teorie possono quindi essere *ad hoc* solo sotto un aspetto, e questo aspetto è strettamente legato a un’interpretazione parsimoniosa del principio di incidenza personale stretto.

In conclusione, in questa sezione si è raggiunta un triplice conclusione: 1) esistono teorie personaliste che sono in grado di rendere ragione senza difficoltà dell’asimmetria procreativa, ovvero il personalismo con *off-setting asymmetry* e il variabilismo 2) queste due teorie sembrano funzionalmente equivalenti 3) queste teorie derivano direttamente da un’interpretazione parsimoniosa del principio di incidenza personale stretto e non sono quindi maggiormente *ad hoc* del principio stesso. Ciò è particolarmente evidente nel caso del variabilismo. Altre teorie, come la posizione *prior existence*, richiederebbero invece di escludere dalla considerazione morale un numero di benefici e danni superiore rispetto al minimo richiesto dal principio di incidenza personale. Questi punti ci permettono di suggerire che possediamo già una traccia consistente circa la natura della miglior teoria *person-affecting*.

6.6 Argomenti a sostegno del personalismo e rapporto tra etica della morte e degli individui futuri

Perché il personalismo, quale che sia la varietà che preferiamo, dovrebbe essere preferito a una prospettiva impersonale (o *wide person-affecting*)? La prima ragione si può ricavare dall’asimmetria procreativa stessa: mentre le migliori teorie personali rendono ragione di

entrambe le parti dell'asimmetria, la prospettiva impersonale non rende ragione della prima. Se tutti gli interessi devono essere considerati, e se una nuova vita è degna di essere vissuta, ciò fornisce una ragione per creare quella vita.

Questa posizione, oltre a limitare la libertà procreativa, apre la strada ai problemi della conclusione ripugnante e, considerando la sua estensione agli animali, a quella che abbiamo chiamato "conclusione doppiamente ripugnante": potremmo avere un dovere a creare un mondo in cui l'*Homo sapiens* scompaia e il pianeta sia dominato dalla specie più efficiente nel raggiungere un livello di benessere appena positivo con una minima quantità di risorse.

Nonostante ciò, l'ammettere che abbiamo ragioni morali per creare nuove vite positive potrebbe sembrare ad alcuni un prezzo accettabile da pagare. Bisogna considerare però che una conseguenza ancora meno plausibile ne seguirebbe inevitabilmente: che possiamo imporre perdite o sottrarre benefici essenziali a individui esistenti per creare nuovi individui che altrimenti non sarebbero mai esistiti [McMahan 2013, 13; Roberts 2013, 733]. Immaginiamo che una coppia, in uno Stato che non fornisce assistenza sanitaria, abbia risorse per effettuare solo una delle due seguenti azioni: 1) pagare un trapianto per il loro figlio di dieci anni, Marco, che diversamente, a causa di un difetto cardiaco, potrebbe morire entro i diciotto anni, o 2) lasciare Marco al suo destino e generare e allevare un nuovo figlio, Giovanni. Grazie a una nuova procedura di screening, è certo che Giovanni nascerà senza un analogo difetto. Marco nel primo caso e Giovanni nel secondo avranno una aspettativa di vita di ottant'anni.

Mi pare estremamente condivisibile che la prima scelta, salvare Marco, sia corretta e la seconda, generare Giovanni, errata: una perdita imposta (o non prevenuta) a un individuo esistente non ha lo stesso valore di una perdita imposta (o non prevenuta) a un individuo meramente possibile non generandolo.

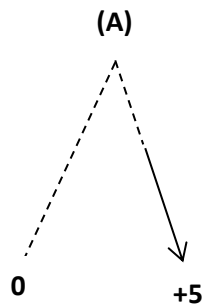
Secondo la prospettiva impersonale, tuttavia, sarebbe corretta la seconda scelta: è vero che, senza trapianto, Marco perderà più di sessant'anni di vita, ma, se si procede al trapianto, Giovanni, non venendo mai generato, perderà ottant'anni di vita. In una prospettiva impersonale entrambe le perdite hanno pari dignità morale; il sacrificio di Marco nel primo caso è di tipo identico al sacrificio di Giovanni nel secondo, benché il primo esista mentre il secondo potrebbe non esistere mai. Poiché 62 (il prolungamento di

vita possibile per Marco) è minore di 80 (la vita di Giovanni se verrà generato), la scelta di non procedere al trapianto è, in una prospettiva impersonale, migliore.

Si noti inoltre che ciò che fa pendere la bilancia dalla parte di Marco non può essere qui che la sua morte, a differenza del non esistere di Giovanni, potrebbe implicare dolore e sofferenza. Se anche considerassimo questa morte come rapida e indolore non diminuirebbe l'impressione che la scelta di generare Giovanni sia errata.

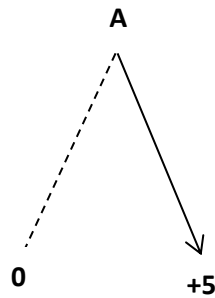
Nel resto del paragrafo esamineremo un terzo argomento a favore del personalismo, che muove da un'analisi delle connessioni logiche tra etica delle generazioni future ed etica della morte, e dalle conclusioni precedentemente raggiunte circa quest'ultima.

Come si è visto, la scelta tra principi impersonali (o *wide-person affecting*) e principi personali determina quali danni e benefici hanno rilevanza morale in situazioni di questo tipo:



Le due linee indicano le conseguenze dei due esiti di una scelta presente sull'individuo contingente A, che potrà iniziare a esistere e avere una vita positiva (nel secondo ramo) oppure non esistere mai (nel primo ramo). Il numero rappresenta con un valore arbitrario il totale netto di benessere nella vita futura di A. In una prospettiva impersonale, il beneficio nel secondo ramo è moralmente rilevante e fornisce una ragione per orientare la scelta in questo senso.

Nell'etica della morte si affrontano problemi di forma simile riguardo al valore dei beni futuri potenziali di individui esistenti:



Qui A esiste al momento della scelta, la quale riguarda dunque o l'uccidere o il lasciar morire. Nel primo ramo A cessa di esistere, nel secondo ramo continua a esistere e ha una vita positiva.

Non solo l'architettura del caso è simile, ma anche il problema è analogo: il valore “+5” di cui A godrà se continuerà a vivere è moralmente rilevante ai fini della scelta?

Le teorie della morte che abbiamo ritenuto più plausibili negano che il valore espresso da “+5” abbia rilevanza morale per *qualsiasi* individuo A. Infatti, solo il deprivazionismo puro ritiene che ogni potenzialità di benessere futuro sia rilevante per determinare il danno della morte.

Quello che abbiamo definito “deprivazionismo limitato” e la teoria della morte di McMahan concordano invece nel ritenere che esista una o più proprietà X il cui possesso è necessario, in aggiunta alla potenzialità di benessere futuro, perché la morte sia un danno.

Ora, questa posizione riguardo all'etica della morte è incompatibile con una posizione pienamente impersonale in etica delle generazioni future. Per rendersene conto consideriamo un qualsiasi bene futuro B che un individuo esistente I otterrà se non viene

ucciso, ma che non ha rilevanza morale per il fatto che I non possiede la proprietà X nel modo appropriato.

Consideriamo ora un individuo I* non esistente di cui si discute la generazione. Se I* viene generato, nella sua vita futura ci sarà un bene B* del tutto identico a B. Se adottiamo una prospettiva totale, B* è moralmente rilevante per la scelta di generare o meno I*. Tuttavia, per la teoria della morte adottata, B non sarebbe rilevante per la scelta sulla continuazione della vita o la morte di I.

Ciò è implausibile, e contraddice un principio del tutto ragionevole di priorità degli individui esistenti:

Priorità: le restrizioni che si applicano alla rilevanza morale di beni potenziali di individui esistenti non possono essere più forti di quelle applicate ai beni potenziali di individui contingenti e meramente possibili.

La discussione circa le distinzioni tra individui esistenti, futuri inevitabili e futuri contingenti muove infatti dalla pietra di paragone della rilevanza morale attribuita ai guadagni e alle perdite dei primi e verte sull'appropriatezza di estendere questa considerazione alle altre categorie.

In secondo luogo, dare la priorità agli individui potenziali rispetto agli individui esistenti porterebbe a conseguenze assurde, come che il piacere futuro di un individuo potenziale potrebbe essere una buona ragione per generarlo ma non una buona ragione per mantenerlo in vita appena generato.

Un esempio di applicazione dell'argomento è il seguente: se si ammette che la potenzialità di beni futuri non costituisce una buona ragione contro l'aborto di un embrione, sulla base che questo manca di una proprietà necessaria, come la consapevolezza o la capacità di formulare preferenze, né la svilupperà mai se si procede all'aborto, non si può al tempo stesso ritenere che la potenzialità di beni futuri fornisca una buona ragione per far esistere un individuo futuro contingente che, se non nascerà, mai svilupperà la stessa proprietà.

Contro l'argomento precedente si potrebbe tuttavia sollevare la seguente obiezione: in etica della morte e in etica delle generazioni future non si analizza necessariamente lo stesso tipo di valore. La nostra esplorazione nell'etica della morte ha avuto come oggetto il valore prudenziale della vita e il danno prudenziale della morte. L'etica impersonale, al

contrario (anche se non quella *wide person affecting*) ha come oggetto un tipo di valore impersonale. Sarebbe dunque possibile al tempo stesso sposare una teoria limitata del danno della morte, per cui non tutte le perdite di beni potenziali per individui esistenti costituiscono un danno prudenziale, e sostenere una teoria impersonale circa gli individui futuri, per cui qualsiasi perdita di beni potenziali, sia per individui futuri contingenti sia per individui attuali, risulta essere una perdita di valore impersonale.

Questa possibilità non contraddice il principio di priorità. Tuttavia, implica uno di questi due disgiunti: o questo tipo di valore impersonale ha rilevanza morale paragonabile a quella attribuita al valore prudenziale, ovvero fornisce ragioni di forza comparabile a favore dello scegliere un esito piuttosto che un altro (ha uguale *reason-giving weight*), o ha rilevanza inferiore. Nel primo caso, la teoria della morte adottata è nominalmente di tipo ristretto, ma di fatto implica le stesse conclusioni di un deprivazionismo puro, ad esempio circa l'entità del male della morte nel caso dell'embrione. Il male in questione è impersonale piuttosto che prudenziale, ma l'entità del male prodotto dall'azione è la stessa. Nel secondo caso, la teoria delle generazioni future adottata non è realmente una teoria impersonale, ovvero non attribuisce lo stesso valore a tutte le perdite degli individui esistenti, futuri e meramente possibili. Risulta piuttosto una teoria mista, che aggiunge a una posizione *person-affecting* forte considerazioni impersonali deboli.

Non è necessario esplorare qui ulteriormente questa possibilità. Quanto più in essa le considerazioni *person-affecting* hanno una priorità sostanziale su quelle impersonali, tanto più viene a mancare la base per l'argomento di sostituibilità, non potendosi giustificare la lesione di interessi di individui esistenti in favore degli interessi di individui contingenti.

È importante notare come le nostre conclusioni sulle migliori teorie disponibili nell'etica della morte (EM), oltre a escludere la compatibilità con una teoria impersonale degli individui futuri, forniscono un supporto specifico alle teorie personali.

Si è visto per le teorie dei desideri rivolti al futuro e per TRIA di McMahan che, una volta individuata la proprietà X necessaria perché i beni futuri siano rilevanti per l'individuo, è inevitabile ricorrere a principi simili a quelli delle teorie personali nel determinare come la proprietà deve essere posseduta. In particolare, l'insieme di principi che sono risultati più plausibili sono gli stessi utilizzati in un personalismo con asimmetria compensativa o

nel variabilismo: sono rilevanti solo le perdite che l'individuo subisce in mondi o esiti dove sviluppa le proprietà X.

Dall'argomento esaminato possiamo dunque ricavare tre conclusioni. Innanzitutto, la forza delle considerazioni che spingono a adottare una teoria della morte diversa dal deprivazionismo puro si trasmette intatta a supporto di una teoria personale degli individui futuri. Ciò implica un costo aggiuntivo per il sostenitore di una teoria impersonale che non condivide, ad esempio, una posizione del tipo di quella di Don Marquis sull'aborto e sulla distruzione dell'embrione.

In secondo luogo, l'argomento offre una traccia per la giustificazione ultima del personalismo in etica delle generazioni future. Sembra ragionevole che il fondamento dei principi di incidenza personale possa essere lo stesso dei principi dell'etica della morte relativi al valore potenziale. Poiché l'etica della morte ha a che fare in primo luogo con individui esistenti, ciò milita a favore della tesi condivisa da McMahan e Roberts [McMahan 2013, 2016, Roberts 2011] per la quale l'essenza del personalismo non riguarda direttamente una discriminazione modale tra individui potenziali e inevitabili (questa è piuttosto una caratteristica emergente), ma le qualità che un danno, sia di un individuo inevitabile che contingente, deve avere per essere moralmente rilevante. Solo una perdita che avviene in un mondo dove l'individuo possiede le capacità rilevanti per essere danneggiato conta, forse perché solo relativamente a quel caso si può identificare un individuo dotato di un benessere, di una tensione alla qualità della propria esperienza soggettiva, e al tempo stesso formulare il giudizio per cui tale esperienza è peggiore, o più breve, di quanto avrebbe potuto essere.

Infine, quanto rilevato circa la connessione tra etica della morte ed etica delle generazioni future suggerisce la possibilità che, all'interno della seconda, il principio di incidenza personale e le teorie di tipo personale siano normalmente espressi in forma approssimata e non completamente qualificata. Infatti, questi ultimi hanno come oggetto *l'esistenza* degli individui: "se un esito possibile di una scelta è peggiore di un altro, deve essere peggiore per almeno una delle persone che *esistono* in qualsiasi tempo in quell'esito". Se quanto si è detto circa le teorie della morte e la condizione del possesso di una o più proprietà X per la rilevanza morale del benessere potenziale degli individui esistenti è valido, questi principi dovrebbero essere riformulati, a seconda della teoria della morte

adottata, in modo da avere per oggetto queste proprietà (sotto pena di violare il principio di priorità esaminato): “se un esito possibile di una scelta è peggiore di un altro, deve essere peggiore per almeno una delle persone che *sono coscienti, o sono capaci di avere preferenze, etc.* in qualsiasi tempo in quell’esito”.

6.7 Problemi della prospettiva personale: il problema di non identità

La risposta adottata ai due argomenti AD e AS, l’adozione di un’etica che accetti il *narrow person affecting principle*, potrebbe presentare un problema ulteriore. L’argomento della dispensa presenta infatti notevoli somiglianze con un *non-identity problem*. I problemi di non identità sono stati introdotti tra gli anni ’70 e ’80 e analizzati in modo influente da Derek Parfit nella quarta parte del suo libro *Reasons and Persons* [Kavka 1982, Parfit 1984].

Gli elementi costitutivi di un problema di non-identità sono: a) una *different people choices*, in cui a seconda della scelta, A o B, esisteranno individui diversi b) una differenza nel benessere di questi individui, per cui quelli che esisteranno in A staranno peggio di quelli che esisteranno in B c) il presupposto che gli individui in A avranno in ogni caso una vita degna di essere vissuta d) il presupposto che gli individui in A non sarebbero potuti esistere in assenza di A e) il presupposto che nessun terzo è danneggiato dalla scelta [Boonin 2014, Roberts 2003].

Un esempio proposto da Parfit è:

una ragazza di quattordici anni decide di generare un figlio. Quest’ultimo sarà svantaggiato a causa delle condizioni del suo concepimento, pur senza che ciò renda la sua vita indegna di essere vissuta. Se la ragazza avesse aspettato la maggiore età per diventare madre il figlio che potrebbe generare godrebbe di un’esistenza migliore.

Un caso simile, ma con una forma di disabilità fisica piuttosto che sociale, è il seguente:

Wilma e Peter hanno deciso di avere un bambino. In seguito a una visita di controllo, il dottore comunica loro che, a causa di una sindrome temporanea, se la coppia decide di

concepire adesso il figlio o la figlia nasceranno ciechi. Se invece accetteranno di attendere due mesi, nascerà un bambino privo di disabilità. Nonostante l'avvertimento, la coppia decide di non aspettare¹⁹² [Boonin 2014, 6].

La difficoltà che questi casi pongono si presenta in questi termini: molti possono condividere l'intuizione che i comportamenti della ragazza nel primo caso e di Peter e Wilma nel secondo siano sbagliati. Tuttavia, non è facile argomentare perché lo siano. I bambini che nasceranno in seguito alle decisioni degli agenti e quelli che sarebbero potuti nascere se essi avessero invece scelto di aspettare, dato il presupposto che l'identità genetica sia un elemento necessario dell'identità numerica, sono individui diversi. Se si fosse scelto di aspettare, i primi bambini non avrebbero potuto avere un'esistenza migliore: semplicemente non sarebbero esistiti e altri sarebbero esistiti al loro posto. I bambini svantaggiati avranno comunque vite degne di essere vissute (se si pensa che la cecità comporti una vita non degna di essere vissuta si può sostituirla con una diversa menomazione nel secondo esempio). A questi elementi aggiungiamo la concezione diffusa che il danno vada inteso in modo comparativo e controfattuale, per cui:

Se A è danneggiato da un'azione, quell'azione rende la situazione di A peggiore di come sarebbe stata in assenza dell'azione.

Ne deriva che i bambini generati in una situazione di svantaggio non sono stati danneggiati dalla scelta di concepirli. Ma, per ipotesi, neanche nessun individuo terzo è stato danneggiato dall'azione. Di conseguenza, non è chiaro perché l'azione della ragazza o di Wilma e Peter dovrebbe essere sbagliata.

Il problema colpisce particolarmente le posizioni *narrow person-affecting* perché queste escludono la risposta più semplice al problema: che l'azione sia sbagliata a causa del mancato beneficio o del danno che riguardano i bambini non svantaggiati che sarebbero potuti esistere al posto dei bambini svantaggiati se si fosse deciso diversamente. Secondo il principio di incidenza personale, infatti, perché un esito sia sbagliato, deve essere sbagliato o peggiore per qualcuno esistente in quell'esito:

¹⁹² Questo esempio è un analogo, su scala individuale, di quello dei due programmi medici di Parfit [Parfit 1984, 366-367].

Narrow person-affecting principle: se un esito possibile X risultato di una scelta è moralmente sbagliato o peggiore di un altro, deve essere sbagliato o peggiore di un altro¹⁹³ per almeno una delle persone che *esistono* in qualsiasi tempo in X, ovvero le persone attuali o future in X.

Il problema di non-identità, inoltre, ha conseguenze molto più serie di quanto si potrebbe supporre a prima vista. Concerne innanzitutto un'ampia serie di scelte che alcuni ritengono "non ideali" in etica riproduttiva: non solo la generazione intenzionale di figli affetti da disabilità, di figli di genitori single, anziani, di coppie dello stesso sesso¹⁹⁴ ma anche, ad esempio, la clonazione di esseri umani [Boonin 2014, 17-20].

In secondo luogo, problemi di identità di tipo indiretto (in cui, a differenza dei casi di procreazione finora citati, si influenza l'identità di persone future tramite complesse catene causali) si presentano in relazione agli effetti a lungo termine della politiche pubbliche [*Ibidem*, 5-7]. Ciò è dovuto a quella che Kavka definisce "la precarietà dell'esistenza" o l'influenzabilità dei meccanismi di riproduzione [Kavka 1982]. Poniamo che la scelta di adottare una politica energetica rischiosa (ad esempio seppellire rifiuti radioattivi o continuare a bruciare combustibili fossili) implichi svantaggi per la generazione che esisterà tra duecento anni. Al tempo stesso però l'adottare o meno questa politica, mutando le condizioni di vita e lavoro generali e il loro effetti sulle scelte riproduttive, porterà all'esistenza tra duecento anni di due insiemi A o B di individui completamente differenti. Gli individui di A, finché hanno vite degne di essere vissute, non sembrano danneggiati dalla scelta di adottare la politica rischiosa, per quanto la loro vita sia influenzata negativamente da essa. Se scegliessimo infatti di non adottarla questi individui non esisterebbero¹⁹⁵ [Parfit 1984, 370-371].

Secondo la classificazione proposta da David Boonin, oltre all'essere diretti o indiretti, i casi di non identità possono variare per altri due parametri: possono riguardare scelte

¹⁹³ Non necessariamente lo stesso.

¹⁹⁴ Non si vuole qui suggerire che questi argomenti siano corretti. Semplicemente, motivazioni che fanno leva sul supposto svantaggio dei figli in questi contesti sono a volte proposte nel dibattito pubblico, sia che questo svantaggio sia inteso come intrinseco sia che sia inteso come risultato di un ambiente sociale ingiusto e discriminatorio.

¹⁹⁵ Un altro caso riguarda una possibile giustificazione delle riparazioni storiche per i discendenti di gruppi svantaggiati, ad esempio di schiavi o di appartenenti ai popoli nativi. In assenza dei crimini storici perpetrati sui loro antenati, queste persone probabilmente non esisterebbero [Boonin 2014, 18].

same-number o *different-number* e lo svantaggio causato può consistere in una cattiva condizione congenita o in un cattivo evento. Ciò dà un totale di otto categorie possibili [Boonin 2014]. In tutti gli esempi sopra citati lo stesso numero di persone esisterà nei due esiti. Il caso di Peter e Wilma riguarda una cattiva condizione, quello dei rifiuti tossici un cattivo evento.

6.8 Argomento della dispensa e problemi di non identità

Qui si considereranno due conseguenze principali che i problemi di non identità potrebbero avere relativamente all'etica animale in una prospettiva di incidenza personale.

La prima è la possibilità che l'argomento della dispensa possa essere riformulato in modo da essere sostenibile anche in una teoria personale. Consideriamo una variante del caso di Wilma e Peter in cui la coppia è motivata dal desiderio di avere un bambino cieco, magari perché i genitori stessi sono ciechi. L'alternativa qui non è tra avere un bambino senza menomazione e un bambino con menomazione, ma tra un bambino cieco e nessun bambino. Anche in questo caso, il *narrow person affecting principle* sembra indicare che la scelta di generare il figlio non è impermissibile in quanto non danneggia nessuno. Notiamo che in questo esempio manca l'alternativa di generare un individuo senza menomazione. Ciò che ci interessa è tuttavia che la giustificazione della permissibilità del generare, in una prospettiva personale, è la stessa: nessuno è danneggiato.

Immaginiamo ora un caso parallelo in cui una coppia può scegliere se allevare un vitello o non allevarlo (poniamo che, in seguito a un accordo con un locale allevatore, questo specifico animale sarà generato solo se la coppia lo richiede). La coppia è motivata dal desiderio di mangiare carne di manzo allevato in casa. Le alternative sono qui dunque che il vitello esista e che, dopo una vita relativamente piacevole, sia macellato all'età di dodici mesi oppure che non esista. Per le stesse ragioni sopra citate il principio di incidenza personale potrebbe non porre ostacoli alla permissibilità della scelta di allevare e macellare l'animale: questa vita ridotta non è per lui peggiore della non esistenza.

Avremmo dunque una versione alternativa dell'argomento della dispensa (chiamiamola “*person-affecting AD*”) che sostituisce la premessa circa il beneficio della generazione (N1) con lo stesso principio di incidenza personale stretto e che giunge alla conclusione che l'animale non è beneficiato ma non è neanche danneggiato dall'essere allevato e ucciso. In assenza di altre considerazioni, l'uccisione prematura e in generale tutte le pratiche di allevamento che non rendono la vita dell'animale complessivamente indegna di essere vissuta sarebbero dunque permissibili.

Sebbene in questa versione personale di AD il mangiatore di bacon non sarebbe, come sosteneva Stephen, il miglior amico del maiale (non infatti è vero che “the pig has a stronger interest than anyone in the demand for bacon”), non sarebbe neanche suo nemico.

Il *person-affecting AD*, tuttavia, si basa su una rappresentazione erronea del processo di allevamento, che crea una falsa analogia con il caso modificato di Wilma e Peter. In particolare, rappresenta la generazione e l'uccisione dell'animale come un unico processo, mentre queste sono due azioni temporalmente separate e soprattutto indipendenti tra loro.

Qui torna rilevante la discussione sopra svolta circa il rapporto esistente tra uccisione e generazione ed espresso dalla premessa F2.

Come si è mostrato sopra, nel caso dell'argomento della dispensa la premessa F2 è falsa: l'uccisione non è condizione necessaria della generazione dell'animale. Uno dei presupposti della giustificazione delle menomazioni nei casi di non-identità è tuttavia esattamente che la stessa azione che causa svantaggi significativi per il soggetto (che siano cattive condizioni o cattivi eventi) sia anche quella che è condizione necessaria per la loro esistenza.

Su questo punto può essere utile confrontarsi con la distinzione introdotta da Roberts [Roberts 2003, 2011, 2017] tra veri problemi di non identità e falsi problemi di non identità (“non-identity fallacy”). In entrambi si può a) pensare intuitivamente che l'azione in oggetto renda il mondo peggiore ma b) non riuscire a prima vista a determinare in che modo una persona esistente o futura è stata danneggiata [Roberts 2017, p.211-212]. Nel primo tipo di problemi però l'apprezzamento b) è errato, esattamente perché l'esistenza generata non è *necessariamente* difettiva e ci sono alternative migliori. Una versione

adeguata della person based intuition può spiegare come un individuo è stato danneggiato se portato in un'esistenza *non inevitabilmente* difettiva.

Immaginiamo un'ulteriore variazione del caso di Wilma e Peter in cui esistono tre scelte: a) generare un bambino cieco, Tom, b) prendere una pillola che cura la condizione riproduttiva da cui sono affetti e generare sempre Tom, ma vedente c) non generare alcun bambino.

È chiaro che questo esempio triadico è un falso caso di non identità. Se la coppia decide di non prendere la pillola e generare Tom cieco, il principio di incidenza personale consente di spiegare perché la scelta *a* può essere sbagliata: un individuo esistente in *a* (Tom) si trova in una condizione di peggior rispetto a come avrebbe potuto trovarsi in un altro scenario, *b*.

Esiste però una difficoltà con questa spiegazione: poniamo che la coppia non abbia alcuna intenzione di prendere la pillola, perché ciò causerebbe loro una moderata nausea. Di conseguenza, se non avessero generato Tom cieco, non avrebbero generato nessun bambino. Dato questo presupposto, la concezione controfattuale standard del danno (“se *A* è danneggiato da un'azione, quell'azione rende la situazione di *A* peggiore di come sarebbe stata in assenza dell'azione.”) individua come termine di paragone lo scenario in cui Tom non esiste, e sembra dunque concludere che Tom non è danneggiato dall'azione della coppia che ha come effetto il farlo nascere cieco.

Per rendere effettiva l'obiezione alla scelta di Wilma e Peter nel caso triadico è dunque necessario sostituire alla concezione controfattuale standard del danno un controfattuale “ampio”, che consideri tutte le azioni alternative disponibili all'agente per determinare se gli individui affetti da un'azione siano stati danneggiati e non solo cosa sarebbe successo se l'agente non avesse agito [Roberts 2011].

Non è necessario però qui considerare ulteriormente questa questione perché il nostro caso, quello dell'argomento della dispensa, è ancora più distante da un vero problema di non identità rispetto a un caso di “non-identity fallacy”. Nell'ultimo esempio triadico considerato, l'azione che genera l'individuo e l'azione che provoca la menomazione sono un'unica azione, benché altre scelte riproduttive che generano lo stesso individuo senza

la menomazione siano disponibili e dunque il legame tra esistenza e menomazione non sia necessario.

Nell'argomento della dispensa, l'azione che uccide l'animale è invece del tutto temporalmente separata e successiva alla generazione. Di conseguenza è possibile valutare l'uccisione in modo indipendente. Se si fa così, la concezione controfattuale standard del danno è sufficiente a motivare perché l'uccisione sia dannosa all'interno di una prospettiva di incidenza personale. Se l'azione non viene effettuata, l'animale continuerà a vivere: in conseguenza dell'azione, la condizione di un individuo esistente (l'animale) è peggiore di come sarebbe stata in assenza dell'azione. Anche la versione *person-affecting* dell'argomento della dispensa è dunque incorretta.

C'è infine un secondo ambito in cui l'intreccio tra problemi di non identità e prospettiva di incidenza personale possono essere rilevanti in etica animale: la cosiddetta modificazione genetica peggiorativa o "animal disenchantment" [Thompson 2008; Palmer 2011; Cochrane 2012, 116-127; Sandøe *et al.* 2014].

Si intende qui con questo termine tutti gli interventi di modificazione genetica di una specie che producono individui che, dal punto di vista delle loro capacità e del loro potenziale medio di benessere, sono in qualche misura inferiori ai loro predecessori. Quando questi interventi comportano una modificazione sostanziale dell'identità degli individui che nasceranno, ci si trova dinnanzi a un vero problema di non-identità, con tutte le difficoltà che ne conseguono: in assenza della modificazione genetica, questi stessi individui non sarebbero potuti esistere [Palmer 2011].

Possiamo dividere questi casi in due tipologie: quelli che comportano la creazione di individui con vite indegne di essere vissute e quelli che comportano la generazione di individui con vite diminuite rispetto ai membri tipici della specie di appartenenza ma non indegne di essere vissute.

Un esempio della prima categoria possono essere gli animali modificati per sviluppare tumori e servire da modelli per la ricerca scientifica (tra cui l'"OncoTopo", il primo animale di questo tipo brevettato nel 1986) [Shriver 2019]. Riguardo agli animali che avranno una vita non degna di essere vissuta, il principio di incidenza personale stretto

fornisce una chiara guida per la valutazione morale. La situazione di questi animali corrisponde a quella del bambino nella seconda parte dell'asimmetria procreativa, che potrebbe essere generato solo in una vita di agonia. Come si è sostenuto, le migliori versioni della prospettiva personale sostengono che un individuo in queste condizioni è danneggiato dal venire al mondo.

Nel caso della seconda categoria, invece, in cui gli animali hanno una vita complessivamente positiva, la prospettiva personale sembra incontrare difficoltà nell'individuare un soggetto che venga danneggiato da un intervento di modificazione genetica peggiorativa [Palmer 2011; Cochrane 2012, 120]. Approfondire qui questo dibattito ci porterebbe eccessivamente fuori strada rispetto al nostro obiettivo di valutare dell'argomento della dispensa e dell'argomento di sostituibilità. È sufficiente indicare tre ragioni per cui questa questione non può in ogni caso modificare le conclusioni precedentemente raggiunte: innanzitutto, risolvere il problema della modificazione genetica peggiorativa nei casi di generazione di vite degne implica risolvere il problema di non identità. Il problema di non identità è notoriamente di difficile trattamento e non esiste una soluzione non controversa che possa favorire un tipo di approccio alla questione degli individui futuri (come quello impersonale) rispetto a un altro [Boonin 2014]. In secondo luogo, numerose proposte di soluzione compatibili con un'etica *person-affecting* sono state proposte, basate ad esempio sull'utilizzo di un concetto di danno più complesso rispetto a quello controfattuale [Harman 2004, 2009]. Un'altra soluzione possibile, compatibile con la prospettiva personale, è semplicemente accettare la conclusione che creare vite diminuite nei casi di non identità non sia moralmente errato [Boonin 2014, 190-237]. Dopotutto, una coppia che decide di causare l'esistenza di un cane e allevarlo invece che generare un bambino non sembra fare nulla di moralmente riprovevole (almeno limitatamente al fatto di aver causato l'esistenza di una vita con minore potenziale intrinseco di benessere rispetto a un'altra possibile). E lo stesso varrebbe se la coppia decidesse di allevare un pesce invece che un cane.

Infine, ci sono buone ragioni per escludere che in particolare una prospettiva impersonale o ampia possa fornire una soluzione plausibile a questi casi. Immaginiamo il caso di un cane modificato per sviluppare una malattia neurodegenerativa per scopi di ricerca (e che tuttavia possa avere una vita complessivamente positiva). Se la scelta fosse tra il generare un animale di questo tipo e il generare un cane normale, una prospettiva impersonale

potrebbe fornire ragioni per preferire il cane normale. Ma raramente la scelta è di questo tipo: più plausibilmente, si dovrà decidere tra il generare il cane modificato e il non generare nessun cane aggiuntivo. In questo caso, la prospettiva impersonale sosterrrebbe per le stesse ragioni la scelta di generare il cane modificato. Non solo: se fosse possibile, sarebbe meglio sviluppare un bambino umano con la stessa menomazione piuttosto che un cane. Eppure, chi è convinto che ci sia qualcosa di sbagliato nel modificare in modo peggiorativo un cane sarà probabilmente anche convinto che fare la stessa cosa a un essere umano sia un atto più grave.

In conclusione, si sono raggiunte in questo capitolo due risultati riguardo all'argomento di sostituibilità e all'argomento della dispensa: a) l'adozione di una prospettiva di incidenza personale stretta, a favore della quale si è argomentato, rende incorretto AS, invalidando la premessa che esistano ragioni morali per generare vite aggiuntive degne di essere vissute; b) lo stesso principio di incidenza personale, in congiunzione con la considerazione che AD non è un caso di non identità e non esiste un legame necessario tra uso e generazione, spiega inoltre perché AD è incorretto.

VII. Conclusione

7.1 Una risposta a tre questioni fondamentali

Nel corso di questa discussione si è esaminato l'intrecciarsi di tre questioni filosofiche fondamentali relative al modo di concepire il benessere degli animali non umani e in particolar modo degli animali domestici. La prima si interrogava sulla possibilità che alcuni dei loro interessi, in particolare quello alla libertà, possano essere intrinsecamente incompatibili con la domesticazione stessa, la seconda verteva sul poter possedere un interesse alla continuazione della propria vita e la terza riguardava se sia per loro un bene essere generati in una vita degna di essere vissuta.

Nell'esplorare il primo tema, si è considerata in primo luogo la possibilità che la storia della domesticazione stessa possa fornire indicazioni morali sulla permissibilità delle attuali pratiche di utilizzo degli animali. Questa argomentazione è stata avanzata sia in senso critico [Francione 2007] sia al fine di giustificazione l'esistente [Budiansky 1999], a seconda che si concepisca la domesticazione storica come un processo violento di appropriazione o come l'instaurarsi progressivo di una cooperazione mutualmente vantaggiosa. L'immagine che emerge dalla letteratura archeologica e antropologica non è univoca e fa coesistere a seconda delle circostanze specifiche, almeno nei primi millenni, percorsi di commensalismo e azione progettuale umana [Fuller e Larson 2014; Vigne 2011; Zeder 2012]. Indipendentemente da ciò, non si può giudicare la permissibilità morale delle pratiche attuali a partire dal loro processo storico [Donaldson e Kymlicka 2011] senza mostrare come gli interessi degli animali attuali siano concretamente ostacolati o promossi dai loro effetti. Altre argomentazioni proposte dalla corrente "abolizionista" dell'etica animale [Dunayer 2004, Francione 2000, 2008; Francione e Garner 2010], che gli animali domestici siano per natura esseri artificiali o radicalmente dipendenti, e che ciò sia incompatibile o con un qualche valore perfezionistico o con il rispetto del loro benessere, sono state respinte.

Si è quindi considerato se lo stato di proprietà e l'uso degli animali possano violare necessariamente o un principio del rispetto, o gli altri interessi fondamentali dell'animale

o un interesse intrinseco alla libertà. Il primo argomento è stato escluso sulla base del fatto che il principio del rispetto non esclude ogni forma di uso e che il consenso non può essere una condizione necessaria per l'azione paternalistica nel caso animale [Korsgaard 2013]. Il secondo sulla base della considerazione che numerosi tipi di riforme giuridiche dello stato legale degli animali sono state proposte al fine di salvaguardare protezione degli interessi animali senza eliminare ogni forma di controllo o uso umano, e senza tantomeno richiedere la separazione di animali e società umana e l'estinzione delle specie domestiche [Favre 2010; Marguenaud 2015; Sowinski 2013].

Riguardo all'interesse alla libertà, si sono esaminate tre accezioni di questo concetto: libertà positiva, come autodeterminazione riflessiva, libertà negativa, come assenza di costrizioni [Berlin 2002], e libertà come non dominio [Pettit 2000, 2002]. Benché il primo e il terzo concetto siano incompatibili con lo stato legale di proprietà, questi o non possono essere attribuiti alla gran parte degli animali domestici o non è possibile identificare un interesse al loro esercizio. La situazione della maggior parte degli animali domestici si distingue infatti da quella dello schiavo umano sotto due aspetti, necessari per poter trarre profitto da questi due tipi di libertà: da una parte la mancanza di consapevolezza del loro status giuridico e sociale all'interno di una comunità retta da norme convenzionali, dall'altra la capacità di esaminare o riorganizzare in modo riflessivo i propri obiettivi di vita [Cochrane 2009a, 2012; Schmidt 2018]. Questi animali possiedono tuttavia certamente un interesse strumentale alla libertà negativa come assenza di costrizione o alla libertà come opportunità di perseguire le proprie preferenze [DeGrazia 1996, 2011]. Ci sono inoltre ragioni convincenti per cui questo interesse strumentale debba essere compreso come non specifico e quindi il bene della libertà non sia completamente riducibile ai beni che permette di ottenere e debba essere considerato un valore primario nel regolare le relazioni interspecifiche nella comunità [Schmidt 2015].

L'interesse strumentale non specifico alla libertà non è tuttavia di per sé incompatibile con ogni forma di controllo umano. Inoltre, il paragone con il caso umano suggerisce da una parte che questo interesse abbia un valore marginale decrescente, dall'altro che la sua soddisfazione possa essere bilanciata con quella di altri interessi. Ciò rende possibile determinare empiricamente insiemi di attività dotate di valore potenziale per ogni specie animale. Queste, a seconda della specie, possono avere gradi di compatibilità diversi con

diverse forme di esistenza sotto il controllo umano. Si è dunque concluso che le argomentazioni ideali avanzate dall'abolizionismo contro l'uso e a favore della sterilizzazione ed estinzione delle specie domestiche non sono corrette.

Si è in seguito affrontato il tema se un animale non umano possa avere un interesse a continuare la propria vita ed essere danneggiato dalla propria morte. La questione del male della morte è notoriamente controversa in etica animale [Singer 2011, 2016] e solleva quesiti filosofici anche nel caso umano [Feldman 1992; Belshaw 2005; Bradley 2009; Nagel 1970b].

Si è deciso di impostare la questione dal punto di vista del valore prudenziale della vita per il soggetto. Per rispondere si sono passati in rassegna tre principali gruppi di teorie del male della morte: deprivazionismo [Bradley 2009, 2016; Feldman 1992], teorie dei desideri rivolti al futuro [Belshaw 2005; 2009; 2016; Singer 2011], teoria degli interessi relativi al tempo (*time-relative interests account* – TRIA) [McMahan 2002; 2007; 2016].

Il deprivazionismo è la posizione che offre la risposta più intuitiva alla critica epicurea, per cui la morte non può essere un male in assenza di un'esperienza negativa [Nagel 1970b; Mitsis 2012]. Definisce infatti la morte come un male strumentale che consiste nella privazione di beni futuri potenziali. Questi sono determinati tramite una comparazione controfattuale tra la vita dell'individuo nell'esito in cui lo specifico evento mortale si verifica e la sua vita nell'esito in cui non si verifica.

Il deprivazionismo può essere definito una *Life view*, per la cui morte è un male semplicemente quando previene una maggiore quantità di vita buona. Per le tesi basate sui desideri rivolti al futuro, le *Desire views*, invece, avere un certo tipo di desideri a un tempo t è condizione necessaria perché la morte sia un male in quel tempo t [Belshaw 2012, 223]. La psicologia del soggetto *al momento della morte* è importante.

TRIA, infine, costituisce una posizione intermedia. In essa il male della morte è determinato in primo luogo dagli interessi *time-relative* circa i beni futuri che possono essere attribuiti al soggetto al momento della morte. Benché anche in questo caso la psicologia sia rilevante, gli interessi non richiedono la presenza di desideri e preferenze. L'intensità di questi ultimi è un prodotto sia della potenzialità del bene futuro, in modo analogo al deprivazionismo, sia della forza della relazione di unità prudenziale tra

l'individuo attuale e individuo futuro. Questa dipende da diversi fattori: la continuità fisica dei centri della coscienza, la continuità funzionale, le relazioni psicologiche tra stati mentali attuali e futuri.

La tesi dei desideri rivolti al futuro è stata spesso lo strumento per escludere molti animali, in particolare quelli che non possiedono alcune caratteristiche associate all'autocoscienza o personalità, dal novero degli esseri che hanno interesse alla vita [Belshaw 2016, Singer 2011].

È tuttavia emerso che questa teoria incontra numerose difficoltà. La prima debolezza riguarda alcune conclusioni implausibili circa il valore futuro. Chiaramente, la tesi dei desideri deve escludere il valore della soddisfazione dei desideri che il soggetto potrebbe intrattenere in futuro se sopravvivesse, pena il ridursi a una forma di deprivazionismo. Ciò implica che lo sviluppare piuttosto che il non sviluppare nuove preferenze, desideri e passioni, dove queste sarebbero felicemente soddisfatte, non può essere un bene per l'individuo.

In secondo luogo, la tesi dei desideri presenta difficoltà nel rendere ragione in modo adeguato del danno della morte nei soggetti umani adulti e autonomi, che pure dovrebbero essere il suo modello inteso.

I controesempi più gravi riguardano i casi di incoscienza prolungata, come quello del comatoso, e i casi di depressione, in cui il soggetto è consapevole ma non desidera continuare a vivere. È emerso che l'unico modo coerente di superare le difficoltà introdotte da questi casi consiste nel rilassare il requisito della presenza di desideri occorrenti e attuali rivolti al futuro ed estendere la rilevanza morale ai desideri disposizionali e ideali.

Si è notato che questi mutamenti di per sé rendono possibile includere nella teoria molte più specie animali di quanto normalmente inteso dai suoi proponenti [Belshaw 2009; 2016]. È infatti possibile attribuire desideri disposizionali duraturi a molti animali incapaci di proiezione sostanziale nel futuro. Gli animali sociali, per esempio, hanno desideri stabili e ricorrenti di godere della compagnia di altri individui a cui sono uniti da legami affettivi. Questi desideri sono meglio intesi come disposizionali, e sarebbero frustrati anche da una morte indolore.

Altro fattore problematico riguarda il fatto che diversi esseri umani possono preoccuparsi in misura maggiore o minore dei propri beni futuri a causa della diversità delle facoltà, dell'abitudine a prevedere il futuro, del carattere o della visione della vita. Ad esempio, un adolescente potrebbe preoccuparsi poco, o non apprezzare affatto, i beni della vecchiaia [McMahan 2002]. Ciò implicherebbe vaste differenze nel danno della morte tra esseri umani con simili prospettive di felicità e soddisfazione future ma dissimili per i fattori citati.

Queste difficoltà potrebbero ancora essere risolte con l'ampliamento della nozione di desiderio ideale. Un desiderio ideale corregge il desiderio attuale corrispondente rispetto alle sue condizioni di formazione imperfette. Per rispondere al caso del depresso, queste condizioni devono almeno comprendere a) informazioni mancanti, parziali o false e b) una condizione emotiva alterata che non consenta di apprezzare in modo equilibrato i beni futuri. Se però le condizioni corrette dal processo di idealizzazione comprendono anche le differenze di facoltà cognitive, non è chiaro perché il processo non debba anche correggere l'incapacità *tout court* di preoccuparsi delle proprie soddisfazioni future¹⁹⁶. Si potrebbe attribuire ad un animale incapace di prefigurazione del futuro un desiderio ideale a continuare a vivere basato sui suoi desideri attuali e futuri (al piacere, al cibo, alle relazioni).

Ciò porterebbe all'avvicinamento tra tesi dei desideri e deprivazionismo e a un dissolvimento della specificità della prima, per cui la pura possibilità di avere desideri sarebbe l'unica condizione per avere interesse a tutti i propri beni futuri potenziali [Boonin 2003].

In terzo luogo, la tesi dei desideri, nella sua forma originale, comporta dei costi notevoli in termini di equilibrio riflessivo. Implica infatti che bambini umani fino a circa l'anno e mezzo di vita (e potenzialmente fino ai 3-5 anni) non abbiano interesse alla continuazione della propria vita. È importante notare che la tesi dei desideri non può ricorrere facilmente

¹⁹⁶ Un ulteriore problema è che tra le condizioni corrette dal desiderio ideale sembrano dover figurare anche preferenze, concezioni di vita e qualità caratteriali non patologiche, ciò sembra inoltre introdurre un ideale perfezionista non necessario nella valutazione del valore della vita umana: solo una vita volta alla pianificazione del futuro ha valore pieno. Se il desiderazionismo implica un perfezionismo di questo tipo, ciò aumenta il costo legato all'adozione di questa tesi.

a un argomento di potenzialità per includere questi casi [DeGrazia 1996]. Se è rilevante il fatto che il bambino potrà avere in futuro desideri proiettivi, sono rilevanti anche i desideri non proiettivi che un animale avrà nel futuro. Conseguenze analoghe si applicano a tutti gli esseri umani non o non più autocoscienti, come nel classico argomento dei casi marginali. Il peso complessivo di queste considerazioni rende implausibile la tesi dei desideri.

Le altre due teorie esaminate non sono esenti da difficoltà, per quanto inferiori. Il deprivazionismo implica un grafico dell'evoluzione del male della morte nel corso della vita umana in cui l'entità massima del danno è raggiunta appena l'individuo è stato concepito, per poi declinare progressivamente.

TRIA consente di tracciare un'immagine per molti più plausibile, in cui la perdita cresce progressivamente a partire dall'emersione di una continuità funzionale dei centri della coscienza, raggiunge la sua entità massima appena prima del termine dello sviluppo cognitivo e declina progressivamente con l'invecchiamento.

TRIA si presta tuttavia ad altre obiezioni: tra queste si sono rilevati in particolare i casi di *Danno prenatale radicale*, in cui un bene futuro viene sottratto a un individuo non prudenzialmente connesso impedendo lo sviluppo della capacità di apprezzarlo.

In secondo luogo, dal fatto che a) gli interessi attuali dell'individuo sono scontati per una relazione di unità prudenziale che, diversamente dall'identità, si dà in gradi e b) non solo gli interessi attuali ma anche gli interessi futuri inevitabili sono sempre moralmente rilevanti, deriva questa bizzarra conseguenza: il bene prudenziale di un individuo non coincide con il suo bene complessivo. Le azioni che un individuo dovrebbe intraprendere per promuovere il suo bene e quelle che dovrebbe intraprendere una persona interessata al suo futuro, come un genitore o un amico, potrebbero essere diverse [McMahan 2002, 284-289].

Si è concluso che, esclusa la tesi dei desideri e il deprivazionismo puro, due tipi di teorie del male della morte siano complessivamente più plausibili: o una forma di deprivazionismo limitata, analoga all'approccio di David Boonin [Boonin 2003] in cui la perdita di beni futuri è rilevante solo a partire dal momento in cui l'individuo sviluppa

una proprietà come la senienza o la capacità di avere desideri, o la teoria di Jeff McMahan, il *Time-relative interests account*.

Entrambe le teorie riconoscono che 1) la morte sia un male per un animale cosciente che abbia prospettive di una vita lunga e piacevole. 2) il danno della morte medio possa essere di entità diversa per specie diverse, e in particolare tipicamente maggiore per un essere umano rispetto a un membro di un'altra specie.

Nel caso del deprivazionismo, ciò è giustificato dal fatto che il danno è una funzione dei beni futuri perduti. Aspettativa di vita, varietà e qualità dei beni potenziali possono influire dunque sull'entità del danno. Nel caso di TRIA, questo valore è ulteriormente scontato per la relazione di unità prudenziale, che è tipicamente più forte nell'essere umano.

Tuttavia, il tasso di sconto prudenziale nella gran parte dei mammiferi e uccelli domestici non può essere eccessivo: innanzitutto, esistono in essi almeno una continuità funzionale e fisica dei centri della coscienza. A queste si aggiungono le relazioni di continuità psicologica, date dalla permanenza di elementi come stati disposizionali, preferenze, affetti, contenuti della memoria semantica.

L'ultima questione discussa, quella relativa al beneficio di essere portati a esistere in una vita degna di essere vissuta, deve la sua rilevanza a un fatto centrale dei processi di domesticazione: la responsabilità causale degli esseri umani nel causare o permettere la generazione di vite animali. La nostra trattazione ha preso le mosse dall'analisi di due tipi di *argomenti esistenziali* a favore delle pratiche dannose per gli interessi animali implicite in molti usi. Questi argomenti cercano di giustificare le pratiche di utilizzo degli animali facendo valere il beneficio risultante dalla creazione di vite con benessere complessivo positivo, per quanto imperfette o brevi. Il primo argomento, quello della dispensa [Salt 1914], considera il benessere stesso dell'animale che viene utilizzato. Il secondo, quello di sostituibilità [Singer 2011, Višak 2013], il benessere degli animali futuri che potranno essere generati all'interno di queste pratiche.

Si sono passati in rassegna due modi in cui gli argomenti sono stati frequentemente criticati. Il primo è a partire dalle loro premesse empiriche, per esempio il fatto che la vita

per la maggior parte degli animali allevati in sistemi intensivi non siano degne di essere vissute o che l'uso di territorio per l'allevamento e la produzione di mangimi prevenga la nascita di un numero di vite di animali selvatici maggiore delle vite di animali domestici create [Matheny e Kai 2005; Singer 2011].

Un secondo tipo di critica muove invece dalle conseguenze inaccettabili derivanti dagli argomenti. Questi, infatti, sembrerebbero in primo luogo implicare un dovere a adottare la politica che genera la maggior quantità di valore aggregato attraverso la creazione di nuove vite. Un dovere simile porta alla conclusione ripugnante considerata da Derek Parfit [Parfit 1984], per cui potremmo trovarci nella situazione di dover preferire una popolazione enorme con uno standard di vita minimo a una popolazione più limitata con un alto standard di vita. Se si considerano anche i non umani, l'impatto della conclusione ripugnante è amplificato dalla possibilità di una conclusione "doppiamente ripugnante": poiché l'essere umano non è ragionevolmente l'essere cosciente più efficiente nel convertire risorse in valore, soprattutto se consideriamo un livello di sussistenza minimo, la specie il cui numero di individui dovrebbe essere massimizzato non può essere la specie umana. Data una quantità di risorse disponibili, per ogni enorme popolazione umana con benessere appena positivo che queste risorse possono sostenere, esiste probabilmente una popolazione di topi con benessere appena positivo e di numero molte volte maggiore che le stesse risorse possono sostenere.

Se, seguendo la riflessione di Parfit, si cercasse di eludere questa conclusione considerando come oggetto della massimizzazione il valore aggregato medio, invece del valore aggregato totale, si otterrebbe un'altra conclusione implausibile: poiché il valore medio di benessere delle vite non umane dovrebbe essere tipicamente inferiore rispetto a quelle umane, per le ragioni esaminate nella discussione sulle teorie della morte, dovremmo procedere verso un mondo in cui tutte le specie tranne quella umana (e quelle necessarie alla sua sopravvivenza) sono estinte¹⁹⁷.

¹⁹⁷ Il che implicherebbe, sorprendentemente, delle inedite ragioni morali a favore del veganismo: ogni non umano allevato diminuisce plausibilmente il livello di benessere medio ben più di quanto gli effetti dei suoi prodotti possano innalzarlo.

Altre conseguenze inaccettabili degli argomenti fanno riferimento non alle azioni doverose ma a quelle permissibili: questi potrebbero giustificare, nel caso umano, un diritto di vita e di morte dei genitori sui figli e la generazione di una casta sottomessa di schiavi che altrimenti non sarebbe esistita [McMahan 2009, Donaldson e Kymlicka 2011].

Si è sostenuto che l'analisi non si può arrestare a queste due linee critiche. Le critiche empiriche confutano solo l'applicabilità dell'argomento a casi specifici. I controesempi, pur sottolineandone l'inaccettabilità delle conclusioni, non forniscono un'indicazione specifica su dove l'argomento fallisca. Se l'argomento fosse valido e tutte le premesse fossero plausibili, ciò richiederebbe quantomeno un bilanciamento tra la plausibilità delle premesse e l'inaccettabilità delle conclusioni. Non sarebbe impossibile, che, a seguito di questa valutazione, accettare le conclusioni risultasse essere il male minore rispetto all'abbandonare uno o più premesse.

Si è sostenuto, al contrario, che gli argomenti falliscono principalmente perché una delle premesse normative è implausibile per ragioni indipendenti. La premessa in questione è che generare una vita degna di essere vissuta sia di per sé un beneficio moralmente rilevante. Questa premessa è rigettata dalle prospettive etiche che adottano il principio di incidenza personale stretto (*narrow person-affecting principle*) per cui “se un esito possibile X risultato di una scelta è moralmente sbagliato o peggiore di un altro, deve essere sbagliato o peggiore di un altro per almeno una delle persone che esistono in qualsiasi tempo in X, ovvero le persone attuali o future in X.” [Parfit 1984, Roberts 2003, Temkin 1987]. Si è sostenuto che la miglior elaborazione del principio di incidenza personale è data dal personalismo con asimmetria [McMahan 2013, 2016] o dal variabilismo [Roberts 2003, 2011, 2017], che risultano funzionalmente equivalenti.

Due ragioni principali sono state avanzate a favore del personalismo e contro una prospettiva impersonale o ampia: a) il personalismo rende ragione di entrambe le parti dell'asimmetria procreativa, l'intuizione per cui, mentre la previsione che una persona futura avrà una vita degna di essere vissuta non costituisce una ragione morale a favore del causare l'esistenza di questa persona, l'aspettativa che una persona futura avrà una vita di grave sofferenza fornisce una ragione contro il farla esistere. b) le relazioni logiche tra l'adozione di una teoria del male della morte e di una teoria degli individui futuri

militano contro la prospettiva impersonale e a favore della prospettiva di incidenza personale.

Quest'ultimo punto, che è il meno esplorato in letteratura, è una conseguenza del seguente principio:

Priorità: le restrizioni che si applicano alla rilevanza morale di beni potenziali di individui esistenti non possono essere più forti di quelle applicate ai beni potenziali di individui contingenti e meramente possibili.

Il principio di priorità è estremamente plausibile. Tutte le teorie che hanno individuato una distinzione moralmente rilevante tra individui esistenti e meramente possibili hanno considerato dominante la prima categoria di enti. Il principio implica una priorità dell'etica della morte sull'etica delle generazioni future: l'etica della morte, nella sua parte riguardante la valutazione morale del valore potenziale degli individui esistenti, pone dei limiti all'etica delle generazioni future. Quest'ultima può essere più restrittiva della prima, egualmente restrittiva, ma non meno restrittiva.

È interessante considerare che questa relazione deriva dal fatto che sia l'etica degli individui futuri sia l'etica della morte sono, in misura considerevole, due teorie circa la rilevanza etica del valore futuro e, in particolare, del valore futuro che gli individui potrebbero esperire.

Da questa regola di priorità derivano due considerazioni, una contro la prospettiva impersonale o ampia e una esplicitamente a favore del principio di incidenza personale stretto.

Secondo la prima, la prospettiva impersonale o ampia è incompatibile con qualsiasi teoria del male della morte più ristretta del puro deprivazionismo. Una teoria più ristretta applica infatti una limitazione ad almeno alcuni beni potenziali futuri di almeno qualche individuo esistente. Le ragioni contro il deprivazionismo puro, principalmente legate all'entità del male della morte nei primi stadi di vita, sono dunque anche ragioni contro una teoria impersonale ampia.

Infatti, se si accettasse una teoria impersonale in etica delle generazioni future, ne deriverebbe che ogni bene potenziale di un individuo futuro contingente ha piena rilevanza morale. Ma, se si sostiene una teoria della morte più restrittiva del

deprivazionismo circa il valore dei beni futuri, ne consegue che per almeno alcuni individui esistenti (per esempio un embrione) e per alcuni loro beni potenziali, questi ultimi non hanno piena rilevanza morale. Ciò contraddice il principio di priorità.

È possibile salvaguardare la consistenza di a) principio di priorità b) teoria della morte ristretta c) teoria impersonale in etica delle generazioni future solo introducendo una distinzione di tipi di valore. Ad esempio, la teoria della morte può riguardare solo la perdita di valore prudenziale, mentre la teoria delle generazioni future ampie solo le perdite di valore impersonale. Ciò, tuttavia comporta altri problemi: se il valore impersonale è di rilevanza morale equivalente, ovvero fornisce ragioni morali della stessa forza, rispetto al valore prudenziale, la teoria della morte adottata è diversa dal deprivazionismo puro solo nominalmente ma funzionalmente, in termini di doveri generati, risulta identica. Se il valore impersonale ha invece importanza morale minore del valore prudenziale, la teoria delle generazioni future non è di fatto impersonale o ampia, ma mista. Quanto minore è in essa l'importanza del valore impersonale, tanto più deboli sono gli argomenti esistenziali a favore dello sfruttamento animale.

La seconda linea argomentativa fa riferimento a quanto emerso nell'analisi delle teorie della morte. Tutte le teorie che desiderano restringere la rilevanza del valore futuro rispetto al puro deprivazionismo introducono una o più proprietà X il cui possesso è necessario perché la perdita di vita futura sia un male per il soggetto. Questa o queste proprietà X devono essere possedute (o eventualmente essere state possedute) in modo attuale al momento t_1 della morte.

Ciò significa che, in qualsiasi momento t_0 precedente, in cui può essere presa la scelta che porterà o non porterà alla morte del soggetto a t_1 , queste proprietà devono o essere già possedute o il loro possesso deve essere inevitabile nel futuro. Invece, la validità del loro possesso potenziale, poniamo in un tempo t_2 in cui l'individuo potrebbe esistere solo se non morisse, deve essere esclusa, pena un ritorno al deprivazionismo puro. Il fatto che X debba essere posseduta in modo attuale o necessario introduce un'analogia con i principi di incidenza personale.

Questa analogia è rafforzata dal fatto che sia in TRIA sia nella tesi dei desideri emerge l'ulteriore necessità di a) considerare rilevante il valore futuro negativo, anche quando il

possesso necessario di X sia assente b) attribuire al valore futuro positivo, dove il possesso necessario di X sia assente, almeno valore compensativo del valore negativo.

In conclusione, le etiche della morte alternative al puro deprivazionismo analizzate sono portate da ragioni indipendenti ad adottare principi di limitazione del valore futuro di struttura uguale alle migliori interpretazioni del principio di incidenza personale. Questo fatto, combinato con il principio di priorità, implica l'adozione, da parte di chi crede che l'entità del male della morte nei primi stadi di vita sia limitata, o di una prospettiva personale in etica delle generazioni future o di una prospettiva più restrittiva di quella personale.

7.2 L'argomento minimale circa l'etica della domesticazione

All'inizio di questa discussione si sono addotte due ragioni per la scelta dei temi affrontati. Si è sostenuto innanzitutto che questi siano imprescindibili per formulare una qualsiasi teoria normativa della domesticazione.

Si è in secondo luogo introdotta la possibilità di trarne alcune conclusioni significative su quali rapporti tra esseri umani e animali domestici siano eticamente giustificabili e quali usi siano invece illegittimi.

L'argomento etico minimale si basa sulla premessa che esista un dovere *pro tanto* a non causare sofferenza grave a un animale motivato dal benessere stesso dell'animale. Procede poi sostenendo che, se altre condotte causano danni di entità comparabile ad altri interessi dell'animale, e se queste condotte non hanno proprietà moralmente rilevanti diverse dal causare sofferenza né intervengono considerazioni speciali, esiste un dovere della stessa forza a non attuare queste condotte.

L'argomento si applica alle azioni che limitano attivamente l'interesse animale alla libertà. L'interesse in questione, come si è sostenuto, deve essere inteso come strumentale rispetto alle opportunità di soddisfazione che la libertà rende disponibile all'animale e non specifico. Poiché un animale che vede ristretta la sua libertà in modo così radicale da non poter realizzare i comportamenti specie-specifici più essenziali riceve un danno

significativo al suo benessere, se ne può dedurre che esiste un dovere *pro tanto* a non interferire in modo coercitivo con un animale che è tanto più forte quanto più l'azione limita l'insieme di opportunità significative disponibili all'individuo. L'interesse strumentale degli animali alla libertà è chiaramente violato in modo grave nella maggior parte delle forme di allevamento intensivo, dove l'animale non ha spazio a sufficienza per muoversi o esplorare l'ambiente, non ha spesso possibilità di relazionarsi con i propri simili in modo positivo, non ha accesso all'aperto.

Si è visto però che questo dovere non sembra intrinsecamente incompatibile con la condizione di domesticazione. Molti animali domesticati sono adattati all'esistenza nella società umana, e dunque possiedono un insieme di esigenze che sono, da una parte, compatibili con una certa misura di controllo umano e, dall'altro, potrebbero richiederlo. In questi casi, predisponendo spazi e opportunità adeguate, sembra possibile proteggere l'interesse strumentale alla libertà senza eliminare la partecipazione di questi animali alla società umana.

L'argomento si applica in secondo luogo al danno della morte. Esistono ragioni forti per attribuire un interesse alla vita agli animali dotati di coscienza e di un benessere soggettivo. Questo interesse è di importanza rilevante ed è difficile negare che, per un animale giovane e in salute, abbia forza pari o superiore all'interesse a non subire una sofferenza intensa ma non cronica. Ciò per una ragione principale: il male prudenziale della morte è in primo luogo una funzione della perdita di beni futuri e la quantità di beni potenziali, per un animale in queste condizioni, è considerevole.

Non si sono rilevate differenze moralmente rilevanti tra il danneggiare il bene prudenziale di un individuo infliggendo dolore e sofferenza e il danneggiarlo infliggendo una morte prematura quando le prospettive di vita sono favorevoli. Benché il danno della morte sia un danno di privazione, allo stesso modo lo sono la cecità, la sordità e le altre distruzioni di funzionalità fisiche, forme di menomazione che pregiudicano evidentemente in modo grave gli interessi del soggetto tramite la privazione di beni.

Si può concludere dunque che in circostanze ordinarie esiste un dovere *pro tanto* a non causare la morte di un animale senziente di forza almeno simile a quello a non infliggere sofferenza. Questa conclusione sembra inevitabile per chiunque ammetta l'esistenza del secondo e accetti che la morte possa essere un danno per un animale dotato di benessere.

La discussione dell'*argomento delle dispensa* ha permesso inoltre di escludere un tipo peculiare di considerazione speciale: l'idea che, poiché gli esseri umani sono responsabili dell'esistenza stessa degli animali domestici, il termine di paragone controfattuale per i misurare sia il danno della morte sia i danni di diverso tipo sia la non esistenza. Dato che l'esistenza non è un beneficio, non è possibile che generare un animale crei un qualche tipo di credito a favore dell'essere umano. Dato che i danni non sono una conseguenza inevitabile della generazione ma sono il risultato di scelte effettuate quando l'animale già esiste, il fatto che la vita dell'animale sia complessivamente positiva non è neanche una ragione sufficiente perché i danni siano permissibili.

Ciò permette di avanzare alcune considerazioni generali. Possiamo dividere le forme di coesistenza degli animali domestici nella società umana in due macrocategorie. La prima riguarda quelle *che non comportano necessariamente sofferenza grave o uccisione prematura* ed è formata da almeno tre gruppi:

- a) animali da compagnia e d'affezione¹⁹⁸.
- b) animali produttivi il cui prodotto consiste in una forma di lavoro, attività o prestazione. Rientrano in questa categoria gli animali usati in ambito assistenziale e in *Animal Assisted Interventions*, animali utilizzati nell'ambito del turismo e della sicurezza, animali da tiro e da trasporto¹⁹⁹ [Coulter 2016; Evans e Grey 2012]²⁰⁰.
- c) animali produttivi il cui prodotto consiste in derivati ricavati in modo potenzialmente non letale. Tra questi materiali possono figurare fibre tessili, come la lana, o il concime. Le uova e i prodotti caseari costituiscono un caso più complesso, poiché il sistema di produzione implica allo stato attuale l'uccisione

¹⁹⁸ Secondo Sandra Coulter, molti animali in questo gruppo provvedono un lavoro di cura, assistenza e protezione. Questo lavoro si differenzia dagli altri tipi di lavoro animale in quanto è in grado significativo spontaneo e non organizzato dagli esseri umani [Coulter 2016].

¹⁹⁹ Report ONG *TheBrooke* "invisible helpers" <https://www.thebrooke.org/sites/default/files/Advocacy-and-policy/Invisible-Helpers.pdf>

²⁰⁰ Per citare un esempio di uso insolito, esemplari di ratto gigante africano sono stati addestrati con successo sia per individuare tramite l'olfatto mine inesplose (gli animali, grazie al loro peso ridotto, non rischiano di innescare gli ordigni) sia per identificare persone affette da tubercolosi. <https://www.apopo.org/en>.

sistematica e prematura di un ampio numero di individui: sia gli esemplari improduttivi, come i maschi, sia gli animali che hanno superato il loro periodo di apice produttivo. Esistono tuttavia tecnologie, come l'identificazione del sesso del pulcino prima della nascita, che potrebbero modificare parzialmente la situazione, almeno nel caso delle uova. [Donaldson e Kymlicka 2011, 133-139].

La seconda categoria riguarda le pratiche *che comportano necessariamente sofferenza grave o uccisione prematura*. In queste, in primo luogo figurano due gruppi di animali:

- a) animali produttivi il cui prodotto consiste in derivati ricavati in modo necessariamente letale, per esempio nella produzione di carne, pellicce, cuoio²⁰¹.
- b) animali utilizzati nella sperimentazione in procedure che implicano la morte del soggetto.

Le pratiche nella prima categoria possono essere dannose per gli animali coinvolti a seconda del modo in cui vengono strutturate e della compatibilità con le attività considerate centrali per il benessere degli animali in questione. È importante sottolineare che, allo stato attuale, la maggior parte di queste pratiche almeno in alcune occasioni implica l'inflizione di sofferenza e danni non giustificati dagli interessi degli animali stessi²⁰². L'argomento minimale non offre tuttavia ragioni morali inevitabili contro questi usi. Al contrario, le obiezioni che mirano a condannare l'intera categoria, avanzate principalmente dalla posizione abolizionista [Francione 1995, 2008; Francione e Garner 2010], sono state giudicate errate.

Gli utilizzi del secondo tipo implicano invece necessariamente una violazione di alcuni doveri nei confronti degli animali coinvolti, anche dove l'uccisione fosse effettivamente indolore e altri danni diretti non fossero inflitti nel corso dell'uso. Ciò comporta, tra le altre conseguenze, che esistono ragioni morali significative non solo contro le peggiori forme di allevamento di tipo intensivo e industriale, ma anche contro forme di

²⁰¹ Per semplicità, tralascio qui la questione di come questi prodotti potrebbero essere ricavati su scala ridotta da individui morti di morte naturale.

²⁰² Sulla produzione di uova e latte cfr. Norwood e Lusk 2011; su come l'eccessiva produzione di animali da compagnia contribuisca ad abbandoni e milioni di soppressioni non giustificate ogni anno cfr. Du Toit 2019, Randagismo: Rapporto LAV 2019

allevamento estensivo che implicano la morte dell'animale, pur senza negare la differenza nel danno inflitto²⁰³.

Queste ragioni morali sono *pro tanto*. Sono quindi percorribili due strade per sostenere la legittimità degli usi letali: o dimostrare che le pratiche che li sostituirebbero causerebbero necessariamente per altri animali o esseri umani danni maggiori, per cui la situazione attuale minimizza il danno complessivo causato dalle azioni umane, oppure far valere a favore dell'uso attuale i danni prevenuti o i benefici guadagnati da terzi, per cui la situazione attuale massimizza il beneficio complessivo causato dalle azioni umane²⁰⁴.

La prima linea argomentativa, che si basa sul costruire una situazione di “scelta tragica” tra diversi danni, è difficilmente sostenibile. La difesa più convincente nell'ambito dell'etica dell'alimentazione è stata offerta da Steven Davis, che ha argomentato che, a causa degli animali uccisi dalle macchine e dai trattamenti usati nell'agricoltura industriale, una dieta che integra la carne e il latte di grandi erbivori allevati in modo estensivo sarebbe meno dannosa, in termini di vite perse, di una dieta vegana [Davis 2003; Doggett 2018]. I calcoli di Davis, tuttavia, non considerano il fatto che una dieta vegetale implica un consumo di suolo inferiore e quindi un danno per unità nutrizionale prodotta (in termini di calorie, proteine o altri elementi essenziali) minore [Matheny 2003] e si basano su dati incerti e probabilmente sovrastimati [Lamey 2007; Cochrane 2012]. Un ulteriore problema è che, mentre le morti nella produzione di carne sono essenziali al processo, non si sa quanto le morti collaterali nell'agricoltura potrebbero essere ridotte adottando accorgimenti specifici²⁰⁵. È importante notare, in ogni caso, che le conclusioni di Davis non equivalgono a una difesa dell'esistente: implicherebbero piuttosto

²⁰³ Sulla distinzione tra allevamento intensivo ed estensivo, e su come il secondo si traduca spesso, ma non sempre e in modo univoco, in livelli superiori di benessere animale, cfr. Norwood e Lusk 2011, 94sgg. e Mench 2019.

²⁰⁴ Questa distinzione fa riferimento a quella tra fare e lasciar accadere: nel primo caso l'alternativa ai sistemi di produzione animale provocherebbe direttamente danni, nel secondo caso l'alternativa permetterebbe che alcuni danni accadano o si asterrebbe dal provvedere benefici. Non prendiamo qui posizione sul merito della questione se la distinzione sia rilevante, piuttosto la menzioniamo perché è ritenuta rilevante da diverse teorie normative.

²⁰⁵ Alcune teorie etiche deontologiche potrebbero incorporare una distinzione ulteriore tra danni intesi (nella produzione di carne) e semplicemente previsti (nella produzione di prodotti vegetali), ad esempio attraverso la dottrina del doppio effetto.

l'abbandono della gran parte delle attuali pratiche di produzione di alimenti animali, per esempio dell'intera industria del pollame:

Alcuni autori hanno sollevato dubbi sugli effetti che una alimentazione vegana o vegetariana potrebbe avere sulla salute di alcuni esseri umani fragili, tra cui in particolare i bambini²⁰⁶ [Nussbaum 2006, 402]. Il consenso scientifico, al momento, si orienta decisamente in direzione contraria a questa opinione. La posizione ufficiale dell'Academy of Nutrition and Dietetics, la maggior organizzazione di categoria di professionisti dell'alimentazione, afferma che le diete a base vegetale attuate in modo adeguato sono appropriate per tutti gli stadi vitali umani, comprese l'infanzia e la gravidanza, e possono provvedere benefici di salute [Melina, Craig e Levin 2016]²⁰⁷. Una recente revisione sistematica della letteratura individua inoltre “robust evidence for short-to moderate-term beneficial effects of plant-based diets versus conventional diets on weight status, energy metabolism and systemic inflammation” [Medawar *et al.* 2019]. Anche se evidenze contrarie emergessero, bisogna considerare che da una parte l'argomento minimale non ha precedentemente escluso una produzione ridotta di derivati animali, dall'altra le ragioni addotte potrebbero supportare solo il mantenimento di una produzione decisamente più limitata rispetto all'attuale.

La valutazione può essere diversa in contesti dove gli esseri umani non possono accedere a una sufficiente varietà di cibi vegetali e di integrazione di vitamina B12 a causa di povertà o mancanza di infrastrutture. In questo caso, l'abolizione di alcune pratiche di produzione animale prima che lo sviluppo economico lo consenta può essere complessivamente molto più dannosa del loro mantenimento. Questa situazione è stata

²⁰⁶ “The use of animals for food in general is a much more difficult case, since nobody really knows what the impact on the world environment would be of a total switch to vegetarian sources of protein, or the extent to which such a diet could be made compatible with the health of all the world's children.” [Nussbaum 2006, 402].

²⁰⁷ “It is the position of the Academy of Nutrition and Dietetics that appropriately planned vegetarian, including vegan, diets are healthful, nutritionally adequate, and may provide health benefits for the prevention and treatment of certain diseases. These diets are appropriate for all stages of the life cycle, including pregnancy, lactation, infancy, childhood, adolescence, older adulthood, and for athletes. Plant-based diets are more environmentally sustainable than diets rich in animal products because they use fewer natural resources and are associated with much less environmental damage. Vegetarians and vegans are at reduced risk of certain health conditions, including ischemic heart disease, type 2 diabetes, hypertension, certain types of cancer, and obesity.” [Melina, Craig e Levin 2016].

descritta sulla scorta di Rawls [Donaldson e Kymlicka 2011] come una in cui le circostanze di giustizia sono assenti o presenti in modo imperfetto.

È da notarsi tuttavia che in termini di quantità di prodotti animali consumati e di intensificazione della produzione sono le società industrializzate ad avere posizioni di primo piano. La crescita del consumo di prodotti animali segue di fatto l'aumento della ricchezza pro capite²⁰⁸.

La seconda linea argomentativa giustifica l'uccisione sulla base del vantaggio prodotto, in termini di danni prevenuti o benefici forniti. Sono qui fondamentali due parametri della teoria normativa specifica adottata, ovvero come questa valuti la possibilità di effettuare scambi (*trade-off*) di benessere tra diversi individui, infliggendo un danno a X per prevenirne uno o per generare un beneficio per Y, e se questa preveda l'aggregazione dei benefici tra diversi individui. Una teoria dei diritti, ad esempio, prevede d'abitudine restrizioni forti sulla possibilità di danneggiare un soggetto in circostanze ordinarie sia per beneficiarne un altro sia per promuovere il bene collettivo [Cochrane 2011; Nozick 1999; Regan 2004].

L'argomento minimale non può adottare una posizione su questo punto senza perdere la sua natura metateorica; può tuttavia considerare quali benefici possano più o meno plausibilmente compensare il danno della morte se il valore andasse considerato in forma aggregata.

Innanzitutto, l'analisi sull'*argomento di sostituibilità* ha permesso di escludere come validi i benefici per gli animali futuri potenziali allevati all'interno di quelle stesse pratiche.

Altri due gruppi di benefici possono essere considerati: a) la soddisfazione ricavata dal consumo di prodotti animali b) i benefici economici derivanti dalla produzione. La prima categoria, anche in un contesto utilitarista classico, difficilmente potrebbe compensare il danno della morte di un individuo giovane e in salute²⁰⁹. Ad esempio, poniamo che dalla carcassa di un maiale si possa ricavare in media circa 90 kg di prodotti animali, tra carne

²⁰⁸ <https://ourworldindata.org/meat-production>, consultato il 25/2/2021.

²⁰⁹ Per un parere opposto, ma basato solo sulla critica del più debole concetto di *danno non necessario* cfr. Kazez 2018.

e grasso (questa è la media EU secondo Santoja *et al.* 2017). Poniamo che ciò corrisponda all'incirca a cinquecento pasti (il consumo annuale medio di carne in Italia si aggira anch'esso intorno agli 80 kg²¹⁰). Considerando un'età di macellazione tra i 6 e i 12 mesi²¹¹, contro un'aspettativa di vita naturale tra i 15 e 20 anni, è chiaro che, solo in termine di pasti e relativa soddisfazione, l'animale perde molto più di quanto il consumatore può guadagnare. Inoltre, un maiale è un animale altamente intelligente e sociale, e quelli alimentari sono solo una parte dei beni che perderebbe in seguito a una morte prematura.

Adottare una versione di TRIA permetterebbe di applicare un tasso di sconto ai beni futuri dell'animale. Questo tasso di sconto però non può essere troppo alto, pena le conseguenze esaminate nel caso di esseri umani dotati di livelli di unità psicologica con il sé futuro comparabili a quelli dell'animale. Infine, un terzo elemento decisivo da considerare è che il beneficio che verrebbe sottratto al consumatore non coincide con l'intera soddisfazione prodotta dai pasti in questione ma con il margine di soddisfazione aggiuntiva che un pasto a base di prodotti animali comporterebbe rispetto a un equivalente pasto vegetale o che non comporti l'uccisione. Anche ammettendo la possibilità di una leggera preferenza su basi relazionali per gli interessi umani rispetto a quelli non umani, come si è considerato nell'introduzione, sembra difficile far pendere il piatto della bilancia dalla parte dell'uso umano.

Riguardo al secondo tipo di benefici, notiamo ancora che solo una parte degli orientamenti consequenzialisti considerano moralmente rilevanti i benefici ricavati da pratiche economiche che violano gli interessi fondamentali di altri individui [Regan 2004; Cochrane 2012]. In ogni caso, l'argomento ha forza solo contro un'abolizione immediata e completa delle pratiche di produzione animale e non contro una transizione graduale, che veda l'emergere di mercati alternativi.

L'argomento minimale, se utilizzato come guida nel formulare una teoria ideale del modello delle relazioni interspecifiche domestiche a cui tendere [Simmons 2010, Garner 2011], sembra in conclusione fornire ragioni complessive forti contro i tipi di uso che

²¹⁰ <https://ourworldindata.org/meat-production>, consultato il 25/2/2021.

²¹¹ <https://www.ciwf.org.uk/media/5235118/The-life-of-Pigs.pdf>, consultato il 25/2/2021.

contemplano l'uccisione a fini alimentari, anche se il danno consistesse solo nella morte prematura stessa (ciò, tuttavia, non corrisponde attualmente a realtà neanche nei migliori sistemi di allevamento). Dove l'uso comporti anche dolore, sofferenza o paura, l'argomento minimale somma le sue ragioni contro di esso a quelle preesistenti. In questo senso, anche se le considerazioni qui svolte sul danno per l'animale e sul beneficio per terzi complessivi nel caso ipotetico di allevamento e morte indolori non fossero condivise, l'argomento sarebbe comunque rilevante nel rafforzare il caso contro gli usi intensivi.

È necessario però considerare che, se l'uccisione avvenisse in un momento molto più prossimo all'aspettativa di vita massima dell'animale, si potrebbe teoricamente raggiungere una soglia in cui i benefici per il consumatore possono superare i beni perduti dall'animale. Non è possibile escludere questa possibilità sulla base del solo argomento minimale, ovvero senza uscire da una prospettiva metateorica e introdurre concetti morali come diritti e rispetto. L'esistenza di un danno prudenziale della morte per l'animale è in ogni caso condizione necessaria anche per le prospettive che li introducono.

Consideriamo brevemente un terzo tipo di benefici: quelli prodotti della sperimentazione animale. Sotto questo termine si raccoglie un'ampia varietà di pratiche, divise da alcuni autori in attività di ricerca di base, pratiche direttamente terapeutiche e pratiche non terapeutiche [Cochrane 2012]. Le ultime comprendono l'uso animale nell'educazione e nei test di tossicità per detersivi, cosmetici e prodotti per la cura del corpo.

Mentre riguardo alle ultime può valere quanto si è detto precedentemente, molti sostengono che le prime e le seconde siano unicamente necessarie per ottenere, direttamente o indirettamente, benefici medici importanti, in primo luogo, per gli esseri umani, e, in misura secondaria, anche per altri animali. Questi benefici possono comprendere la prevenzione e la cura di patologie gravi o letali [Garrett 2012].

Le nostre conclusioni hanno fornito delle ragioni per cui, in assenza di considerazioni contrarie, il danno della morte possa essere tipicamente diverso in specie diverse e tipicamente maggiore per gli esseri umani. La questione della giustificabilità complessiva della sperimentazione terapeutica o di pratiche come gli xenotrapianti sembra quindi uscire dall'ambito dell'argomento minimale e dipendere dal fatto che il tipo di teoria normativa adottata a) permetta in generale transazioni forzate di benessere tra individui oppure b) consideri quella dell'uso a fini medici degli animali una situazione specifica di

conflitto radicale tra interessi fondamentali e c) riesca a spiegare in modo plausibile perché la stessa giustificazione non dovrebbe valere nel caso umano.

Il fatto di considerare rilevante il danno della morte prematura dell'animale implica tuttavia almeno due conclusioni: anche in un contesto utilitaristico, il calcolo costi-benefici deve considerare non solo ciò che l'animale patisce in vita, ma anche ciò di cui è privato con la morte. Ciò è sicuramente rilevante nell'effettuare l'analisi costi-benefici di un esperimento [Bass 2012; Würbel 2017]. In secondo luogo, sembra che maggiore attenzione dovrebbe essere posta a rilocare e garantire un futuro agli animali utilizzati negli esperimenti, dove la loro morte non sia inevitabile e ciò sia compatibile con il loro bene.

La discussione svolta, in conclusione, ha permesso di raggiungere tre risultati: in primo luogo, chiarire il dibattito su alcuni problemi essenziali per definire il trattamento etico degli animali non umani in generale e di quelli sottoposti all'uso e al controllo umani in particolare. Questo percorso ha condotto a sostenere la possibilità morale dell'esistenza di animali domestici e del loro coinvolgimento in processi produttivi, escludendo allo stesso tempo la plausibilità complessiva di opzioni teoriche che implicherebbero una sostanziale riduzione del numero o della rilevanza pratica degli interessi non umani.

In secondo luogo, a partire dai risultati di questa analisi si è rivelato possibile raggiungere alcune conclusioni minimali e metateoriche sui tipi di usi animali moralmente permissibili. Queste conclusioni dovrebbero essere condivisibili da chiunque ritenga plausibili le considerazioni avanzate nel corso della discussione e riconosca delle ragioni morali forti contro l'inflizione di sofferenza grave agli animali non umani.

In terzo luogo, nel corso della ricerca è stato possibile far emergere alcune relazioni interessanti tra l'etica degli individui futuri e l'etica della morte, che suggeriscono come l'adozione di una posizione nel secondo campo imponga delle restrizioni sulla posizioni coerentemente sostenibili nel primo. Entrambe le aree di indagine concernono questioni etiche estremamente complesse, aperte e di rilevanza pratica fondamentale per il futuro sia degli esseri umani che di quelli non umani.

L'etica animale si conferma essere un luogo dove queste questioni, e i relativi programmi di ricerca, si incontrano e in cui le loro implicazioni si dispiegano in modo più radicale che nel caso umano. Per questa stessa ragione essa sembra costituire anche un luogo privilegiato sia per testare la consistenza e la plausibilità delle opzioni esistenti in questi campi sia per individuare nuove linee di sviluppo.

Résumé de la thèse

Introduction

D'un point de vue strictement numérique, *Homo sapiens* n'est pas le seul habitant des sociétés humaines. A chaque instant, il partage son espace avec plus de trente milliards d'animaux non humains, répartis dans les exploitations agricoles, dans les industries, les laboratoires et les foyers²¹².

Les animaux domestiques constituent 59,9% de la biomasse mondiale des mammifères, contre 35,9% pour l'homme et 4,2% pour les mammifères sauvages, tant marins que terrestres. Les oiseaux élevés dans un but alimentaire sont quasiment trois fois plus nombreux que la totalité des oiseaux sauvages. [Bar-On, Phillips et Milo 2018]. Comme l'a affirmé Mary Midgley, nos sociétés, bien que construites conceptuellement et politiquement comme des communautés monospécifiques, sont en réalité des *mixed communities*, des communautés mixtes [Midgley 1998].

Ces faits suffisent à eux seuls à définir l'importance des questions éthiques relatives à l'utilisation des animaux domestiqués par l'homme, dont la pertinence est également attestée par leur apparition fréquente au sein du débat public et universitaire. Un sous-ensemble de ces questions est motivé, non par les effets de ces pratiques sur les hommes ou sur l'environnement naturel, mais bien par les conséquences pour les animaux eux-mêmes qui y sont impliqués: l'utilisation de ces animaux par l'homme représente-t-elle une forme de réciprocité ou d'exploitation abusive? Quelles sont les limites de l'usage légitime?

L'objectif de cette thèse est de contribuer à la formulation d'une éthique envers les animaux domestiques non humains (dorénavant, les animaux). Nous avons choisi d'explorer trois questions philosophiques fondamentales relatives à la manière de concevoir le bien individuel des animaux. La première est de savoir si l'on peut leur

²¹² Faostat: <http://www.fao.org/faostat/en/?#data/QA>

attribuer des intérêts, en particulier un intérêt à vivre libre, incompatible avec la domestication, le contrôle et l'usage de la part des hommes. La seconde est de savoir s'ils ont un intérêt à prolonger leur propre vie. Enfin, si le fait d'être engendré dans une vie digne d'être vécue au lieu de ne pas exister peut être bon pour eux.

Ces problèmes correspondent à trois champs d'investigation : l'analyse philosophique du concept de liberté, l'éthique de la mort et l'éthique des générations futures.

Étant donné que ces domaines de recherche, loin de se limiter au domaine spécifique de l'éthique appliquée aux animaux, sont fondamentaux pour l'éthique humaine et riches de problèmes non résolus [Parfit 1984 ; Feldman 1992 ; Belshaw 2005], les conclusions tirées ici peuvent être pertinentes dans d'autres domaines.

En ce qui concerne l'importance de ces questions pour l'éthique animale, deux aspects programmatiques doivent être explorés :

- a) Prendre position sur ces questions est une condition nécessaire à toute théorie normative pour parvenir à des conclusions significatives concernant le traitement des animaux domestiques. La question de la mort est également au centre de l'éthique animale dans son ensemble.
- b) Adopter une position sur ces questions est une condition suffisante, en conjonction avec une prémisse supplémentaire, pour développer un "argument éthique minimal" concernant les devoirs envers les animaux domestiques.

En ce qui concerne le premier point, nous examinons la distinction classique entre éthique conséquentialiste, déontologique et arétaique [Larry et Moore 2020]. Dans une perspective conséquentialiste de l'éthique animale [Hare 1996; Singer 2011; Višak 2013], il est évidemment crucial de connaître l'étendue des intérêts des individus afin de calculer les meilleures conséquences. Une perspective déontologique peut sembler moins dépendante de ces facteurs, mais cette apparence est illusoire. En effet, une théorie des droits des animaux [Regan 2004; Nussbaum 2006] doit adopter une conception du droit basée non pas sur un choix autonome mais sur la pertinence morale de certains aspects du bien-être de l'individu [Feinberg 1980a], et ne peut donc pas se soustraire aux questions examinées [Garner 2011a ; Cochrane 2012].

L'éthique de la vertu présente la relation la moins directe avec nos questions [Hursthouse 1999, 2011 ; Rowlands 2008]. Cependant, il est clair que même l'application de la théorie des vertus doit s'appuyer sur un certain nombre d'informations pour guider la décision à prendre. Pour savoir si soumettre un animal à une opération douloureuse pour lui sauver la vie est un acte de compassion, par exemple, il faut examiner attentivement la question de savoir si la perte de vie est un préjudice pour l'animal.

Une deuxième distinction réside entre les éthiques universalistes, qui déterminent les devoirs sur la base des seules propriétés intrinsèques des sujets moraux, et les théories relationnelles, selon lesquelles au moins certaines obligations dépendent de l'existence de relations moralement significatives entre l'agent et le patient.

Les relations peuvent être affectives [Callicott 1988 ; Midgley 1998 ; Adams et Donovan 2007], causales [Palmer 2010], coopératives [Coeckelbergh 2009, Valentini 2014, Zuolo 2020] ou politiques [Donaldson et Kymlicka 2011]. Mais, là encore, le contenu des devoirs ne peut être dissocié de la manière dont sont conçus les intérêts fondamentaux des destinataires.

En ce qui concerne le deuxième aspect programmatique, il faut introduire une prémisse supplémentaire, à savoir:

P1. Tout agent moral a le devoir *pro tanto* négatif de ne pas causer de graves souffrances à un animal sensible.

Cette prémisse découle du fait que les animaux sensibles ont un statut moral. En l'absence de cette prémisse, le sens de toute l'enquête serait perdu.

La propriété « avoir un statut moral » définit toutes et seulement les entités envers lesquelles au moins un agent moral a des obligations directes [Warren 1997, 3 ; Kamm 2007, 229]. Un individu X a un statut moral si et seulement si [DeGrazia 2008, 183] :

- a) Il existe des agents moraux qui ont des obligations concernant X
- b) X a des intérêts
- c) Ces obligations sont motivées, au moins en partie, par les intérêts de X

De nombreuses espèces animales ont des intérêts dans la mesure où elles sont sensibles. Le concept de sensibilité implique celui de conscience phénoménale ou expérientielle

[Nagel 1974 ; Allen et Trestman 2020], ainsi que la capacité d'avoir des sentiments et des émotions positifs et négatifs [Singer 2011, 50 ; Broom 2014, 6].

Les preuves comportementales, neurophysiologiques et évolutives [Tye 2017 ; Sneddon *et al.* 2018b ; Shriver 2019], concourent à établir un consensus scientifique selon lequel tous les mammifères et les oiseaux sont sensibles [Low *et al.* 2012 ; Godfrey-Smith, 2017]. Certains auteurs étendent cette conclusion aux poissons téléostéens [Sneddon *et al.* 2003, Sneddon 2012 ; Lambert *et al.* 2019], voire à tous les vertébrés [Institute for Laboratory Animal Research 2009].

Une importante littérature philosophique fournit de nombreux arguments en faveur de la pertinence morale de ces intérêts. Parmi les principaux arguments, retenons ceux qui sont fondés sur la pertinence intrinsèque du plaisir et de la douleur [Bentham 1996 ; Singer 2011] ou sur des principes formels d'impartialité et d'universalité des jugements moraux [Hare 1981, 7 ; Singer 2011, 10-11] ; ceux qui font appel à la cohérence entre les jugements portés sur les animaux et les jugements portés sur d'autres humains ne possédant pas de capacités cognitives supérieures [Dombrowski 1997 ; Cavalieri 1999 ; Garner 2011, 142-155] ; ceux qui soulignent le rôle de l'empathie et des liens sociaux interspécifiques comme moteurs de la reconnaissance morale [Midgley 1998 ; Adams et Donovan 2007 ; Pollo 2011, 2016].

À partir de P1 et de la réponse apportée aux trois questions fondamentales sur les intérêts des animaux, on peut construire un "argument éthique minimal". Selon P1 existe un devoir de ne pas causer de souffrances graves à un animal, et ce devoir est motivé par son bien-être. Par conséquent, si :

- a) d'autres comportements C portent un préjudice aussi grave au bien-être de l'animal
- b) ces comportements ne sont pas d'un type moral différent de celui interdit par P1 (par exemple, il ne s'agit pas d'omissions mais bien d'actions)
- c) des considérations particulières n'interviennent pas pour distinguer le comportement C de celui qui est interdit par P1 (causer des souffrances graves à un animal).

On peut en conclure qu'il existe de même un devoir à ne pas adopter ces comportements C de force morale comparable à celui à ne pas causer des souffrances.

L'argument est, d'une part, minimal en ce sens qu'il part de prémisses limitées et, d'autre part, en ne présupposant l'adoption d'aucune théorie normative spécifique, il est de nature méta-théorique. Par conséquent, il peut s'appliquer à un large éventail de positions normatives et ressemble en partie au concept rawlsien de *consensus par intersection* [Rawls 2005].

Domestication, extinction et intérêt pour la liberté

Nous voulons d'abord nous demander s'il existe des raisons morales générales contre l'existence ou l'utilisation d'animaux de compagnie, qui ne soient pas liées à un traitement spécifique mais valables dans tous les cas possibles.

Dans la littérature, cette position est appelée abolitionniste ou extinctionnisme [Dunayer 2004 ; Francione 1995, 2000, 2007, 2008 ; Francione et Garner 2010 ; Donaldson et Kymclika 2011, 2-13]. Selon elle, le bon choix consiste à s'occuper des animaux domestiques existants mais à empêcher leur reproduction, ce qui entraînerait la fin de la domestication.

Trois types d'arguments ont été avancés à l'appui de cette conclusion radicale : ceux qui s'appuient sur (a) l'histoire du processus de domestication, sur (b) les propriétés intrinsèques des animaux domestiqués et sur (c) leurs propriétés sociales, en particulier leur possession et leur utilisation par les humains.

La phase primaire de la domestication des plantes et des animaux remonte au début de l'Holocène, il y a environ 11 500 ans (à l'exception du cas du loup, domestiqué entre 30 000 et 15 000 ans [Vigne 2011, 181]). L'évolution de la recherche archéologique et anthropologique a conduit à dépasser l'idée qu'elle pût être dès le départ une action concertée et intentionnelle [Fuller et Larson 2014, 116-117 ; Zeder 2012, 62-64 ; DuToit 2019]. Un modèle comportant plusieurs étapes de rapprochement, dans lequel les deux parties obtiennent des avantages en termes de *fitness*, a été préféré. Trois voies de

domestication distinctes ont également été identifiées [Zeder 2012] : le commensalisme, la relation de prédation et l'action directe.

La thèse selon laquelle l'histoire de la domestication peut fournir des indications pratiques sur le caractère permissible de l'utilisation actuelle des animaux a été avancée par plusieurs auteurs, soit de manière critique [Francione 2007] soit pour justifier les utilisations existantes [Budiansky 1999], selon qu'elles sont conçues comme un processus violent d'appropriation ou comme une coopération mutuellement bénéfique.

Les preuves scientifiques ne permettent pas une lecture univoque. Quoi qu'il en soit, il est philosophiquement suspect de déduire la permissibilité morale des pratiques actuelles à l'aune de leur évolution historique [Donaldson et Kymlicka 2011] sans montrer comment les intérêts actuels des animaux sont concrètement entravés ou favorisés par les effets de la domestication [Palmer 2010]. L'idée de Budiansky selon laquelle l'avantage doit être jugé en fonction du succès de la reproduction de l'espèce est également à rejeter : le succès peut être en opposition avec le bien des membres individuels, et il serait insensé de leur attribuer un intérêt en raison du fait qu'ils sont en grand nombre dans une espèce donnée.

Certains auteurs ont plaidé en faveur d'une évaluation négative de l'existence des animaux domestiques en tant qu'êtres non naturels ou "living artifacts" [Callicott 1980 ; Rolston 1991 ; Cochrane 2014]. Cependant, même si l'on admettait la pertinence d'une distinction nature-culture, l'identification de ce qui est naturel avec ce qui est bon reste notoirement peu plausible [Mill 2009] ; elle est en outre basée sur un mythe de l'équilibre naturel des écosystèmes qui est réfuté par la science environnementale elle-même [Botkin 1996, 21 ; Nussbaum 2006, 368].

Une autre critique fait référence à la dépendance des animaux domestiques vis-à-vis des soins humains : "they remain forever in a netherworld of vulnerability, dependent on us for everything that is of relevance to them" [Francione 2007]. Le fait d'être dépendant peut être un mal intrinsèque ou extrinsèque.

L'idée que la dépendance est intrinsèquement mauvaise ne semble pas tenir compte du fait que les êtres humains, à divers degrés et de différentes manières, sont également des êtres dépendants [Kittay 2011, Taylor 2011 ; Donaldson et Kymlicka 2011, 82 ; Arneil

2009]. Condamner la dépendance en soi reviendrait à considérer que toutes les vies humaines sont diminuées en raison de leur caractère social [Cochrane 2014, 164].

On peut répondre que ce qui a une valeur négative réside uniquement dans des conditions de vie où la dépendance est sévère et asymétrique [Du Toit 2019]. Toutefois, le fait de qualifier les animaux de compagnie de purement passifs semble sous-estimer leur compétence sociale dans la gestion des relations interspécifiques. De plus, cette thèse impliquerait de considérer l'enfance humaine comme une période de vie malheureuse ou indigne en soi.

La dépendance peut certainement être un mal extrinsèque, soit en raison de la vulnérabilité qu'elle implique, soit en raison de la façon dont le sujet perçoit cette vulnérabilité. Cependant, ces maux sont contingents et leur réalité dépend de la manière dont le contexte est structuré et de la manière dont les autres répondent aux besoins du sujet : “dependency doesn’t intrinsically involve a loss of dignity, but the way in which we respond to dependency certainly does” [Donaldson e Kymlicka 2010, 83].

Enfin, la question de savoir si le statut social et juridique des animaux domestiques dans la société humaine est en soi mauvais ou injuste a été examinée selon les deux aspects suivants : soit parce que l'utilisation viole un principe de respect des animaux, soit parce que le fait d'être détenu et maintenu sous le contrôle des humains est incompatible avec la protection de leurs intérêts fondamentaux et de leur intérêt pour la liberté.

Le premier argument a été écarté au motif que le respect, même dans le cas humain, n'est pas incompatible avec toute forme d'utilisation mais seulement avec la réduction du sujet à un pur moyen [Korsgaard 2013]. Dans le cas humain, le consentement est habituellement une condition nécessaire pour l'utilisation. Toutefois, le fait que le paternalisme semble toujours acceptable dans le cas des soins vétérinaires conduit à redimensionner l'importance de cette condition pour les animaux.

Au fondement du deuxième argument figure la réalité de la dichotomie juridique, d'origine romaine et héritée des systèmes juridiques modernes, qui divise les entités du monde en choses et en personnes. Seules les personnes sont destinataires de droits et de devoirs, tandis que les biens sont des objets d'appropriation et d'utilisation. L'animal,

classé dans la seconde catégorie, subit une réification qui nie qu'il soit doté d'une sensibilité et d'une valeur indépendantes [Burgat 2018].

De plus, cette bipartition, selon plusieurs auteurs, nuit à l'efficacité des lois de protection des animaux [Francione 1995 ; Le Bot 2011 ; Kymlicka 2017].

Toutefois, de nombreuses propositions ont été élaborées par des juristes pour remédier à cette situation. Certains, d'orientation positiviste, considèrent qu'il est possible de recourir à la législation ordinaire [Desmoulin-Canselier 2009] ou d'utiliser la flexibilité de la notion de propriété [Honoré 2013] pour introduire un nouveau type de propriété, la *living property*, qui impose le respect des intérêts fondamentaux de l'individu [Cochrane 2009b ; Francione et Garner 2010 ; Favre 2010, 2017].

D'autres auteurs en appellent à une reconnaissance plus décisive de la subjectivité animale, soit par l'assimilation directe de certains animaux à la catégorie des personnes physiques [Cavalieri et Singer 1994, Wise 2005], soit par la création d'une nouvelle catégorie juridique *ad hoc* pour eux. Parmi ces derniers figurent Jean-Pierre Marguénaud [Marguénaud 2015 ; Burgat, Leroy et Marguénaud 2016] et Lucille Boisseau-Sowinski [Boisseau-Sowinski 2013], qui propose un statut de *sujet passif de droit* pour les animaux de rente et une forme de personnalité juridique limitée pour les animaux de compagnie.

En conclusion, la réforme du statut juridique des animaux, même si elle implique le dépassement du statut de la propriété, ne semble pas nécessairement conduire à l'abolition de tout usage et à la disparition de la domestication. L'argument abolitionniste, pour être correct, exige que tout type de statut juridique des animaux domestiques implique nécessairement la violation de leurs intérêts, ce qui n'est pas justifié.

En ce qui concerne l'intérêt des animaux à la liberté, les trois acceptions principales de ce concept ont été examinées : la liberté positive, comme autodétermination rationnelle [Dworkin 1988 ; Rawls 2005, 442], la liberté négative ou d'opportunité, comme absence de contraintes [Berlin 2002; Parijs 1997 ; Carter 2003] et la liberté comme non-domination [Pettit 2000, 2002].

Alasdair Cochrane soutient que la plupart des animaux n'ont pas d'intérêt intrinsèque à être libres parce qu'ils manquent d'autonomie réflexive, "the ability to frame, revise, and pursue a conception of the good life" [Cochrane 2009a ; 2012]. Cela rendrait, d'une part,

le concept de liberté positive non pertinent dans leur cas, d'autre part, leur intérêt pour la liberté négative comme purement instrumental pour la satisfaction de leurs préférences. Cet intérêt instrumental ne serait pas incompatible avec le contrôle humain pour autant que le bien-être de l'animal n'est pas affecté.

Contre cette position, l'application aux animaux du paradigme de la liberté comme absence de domination a été avancée [Giroux 2016]. Ce concept, qui se veut une "troisième voie" entre la liberté positive et la liberté négative, identifie la domination à toute situation dans laquelle d'autres ont la *capacité d'intervenir* arbitrairement dans les choix du sujet, même s'ils ne mettent pas à profit cette capacité ; il suffit qu'elle soit une possibilité [Pettit 2000, 52]. Cependant, l'animal, contrairement à l'esclave humain, semble manquer d'une des conditions requises pour bénéficier de l'absence de domination en soi : la capacité de connaître son statut juridique au sein d'une communauté régie par des règles formelles. Cela signifie qu'il ne peut être directement lésé par la perception de son propre statut et le manque de reconnaissance des autres [Pettit 2002, Schmitt 2018].

Il est donc plausible de n'attribuer à la plupart des animaux qu'un intérêt instrumental pour la liberté d'opportunité [DeGrazia 1996]. Il y a cependant des raisons impérieuses pour lesquelles cet intérêt instrumental est *non-spécifique* [Carter 1999], ce qui implique que le bien de la liberté n'est pas entièrement réductible aux biens qu'elle permet d'obtenir [Schmidt 2015].

Toutefois, ce type d'intérêt n'est pas en soi incompatible avec toute forme de contrôle humain. Il semble possible de déterminer empiriquement des ensembles d'activités et de choix dotés d'une valeur potentielle pour le bien-être de chaque espèce animale. Selon les espèces, celles-ci peuvent ou non être compatibles avec différentes formes d'existence dans la société humaine. Nous sommes arrivés à la conclusion que les arguments idéaux avancés par l'abolitionnisme contre l'utilisation et l'existence de toutes les espèces domestiquées sont incorrects.

L'intérêt pour la vie et le mal de la mort : le privationisme

Dans le débat contemporain sur le traitement des animaux, le problème moral posé par la mort a été distingué de celui posé par la souffrance, car il est le plus controversé sur le plan philosophique ; certains allant jusqu'à mettre sa pertinence en question [Singer 2009 ; 2016]. Cela est dû en partie à la difficulté de développer une théorie satisfaisante de la mort dans le cas humain lui-même. La mort est un mal particulier, qui n'est jamais vécu directement mais qui consiste en la cessation du sujet [Epicurus 2007 ; Feldman 1992]. De plus, donner une explication du mal que constitue la mort implique de prendre position sur des cas controversés comme l'avortement et l'euthanasie. En général, “forming a consistent and intuitively appealing view about when killing is wrong is an extraordinarily difficult task” [Singer 2016, 230]. Cependant, plusieurs auteurs ont émis des doutes concernant la pertinence morale d'une interrogation sur la mort des animaux en particulier [Thomson 1990, Scruton 2004, Belshaw 2016].

Le problème est abordé ici sous l'angle de la valeur prudentielle ou personnelle de la vie pour l'animal lui-même [Dworkin 1993, 71]. La question se pose alors de savoir comment la mort peut constituer un préjudice pour le bien-être de l'individu.

Nous voulons également examiner le préjudice causé par l'événement de la mort et non par le processus de la mort [Feldman 1992]. Ce dernier implique souvent des maux intrinsèques et expérientiels, tels que la douleur, la détresse ou la peur, qui resteraient égaux même en cas de guérison inattendue [Belshaw 2009, 64 ; Palmer 2010]. Établir la thèse de la mort elle-même comme un mal est nécessaire à la fois pour déterminer le poids moral global du meurtre et pour savoir si l'objectif moral doit être celui de la réduction des pratiques meurtrières elles-mêmes ou de la souffrance qu'elles causent. Ce qui est dit à partir de maintenant fait donc référence à des cas de mort rapide et sans douleur.

Trois grandes catégories de théories sur le mal qu'est la mort ont été passées en revue : le privationisme [Feldman 1992], les théories des souhaits prospectifs [Belshaw 2005 ; 2009 ; 2016 ; Singer 2011], la théorie des intérêts relatifs au temps (*time-relative interests account* –TRIA) [McMahan 2002 ; 2007 ; 2016].

Le privationisme est fondé sur l'idée que la mort est mauvaise dans la mesure où elle prive l'individu des biens futurs de la vie [Nagel 1970b ; Feldman 1992 ; Bradley 2009, 2012].

Le privationisme se compose de deux thèses :

- a) Un lien *ample* entre les maux et les biens instrumentaux et intrinsèques, selon lequel une chose peut être un mal instrumental non seulement si elle cause des maux intrinsèques, mais aussi si elle empêche des biens intrinsèques [Bentham 2007, p.87].
- b) Une approche comparative et contrefactuelle pour définir la valeur prudentielle des événements, qui consiste en une comparaison entre la valeur pour l'individu du monde dans lequel l'événement se produit et la valeur du monde dans lequel l'événement ne se produit pas [Bradley 2009, p.50].

Pour chaque événement mortel E et pour chaque individu P affecté par l'événement, étant M_E le monde dans lequel E se réalise et $M_{\sim E}$ le monde dans lequel E ne se réalise pas :

la valeur de E pour P est égale à la différence entre la valeur intrinsèque du monde M_E pour P et la valeur intrinsèque du monde $M_{\sim E}$ pour P.

La mort est donc un mal, à moins que la vie future n'ait une valeur négative ou neutre.

Le privationisme soutient l'idée que la mort est un mal grave dans des circonstances ordinaires pour les jeunes animaux sensibles et en bonne santé. Prétendre le contraire reviendrait à dire qu'ils sont capables d'expériences négatives mais pas positives [DeGrazia 1996, 211-257, Regan 2004, Harman 2011].

En même temps, le privationisme fournit une raison de considérer que la vie des membres *typiques* des différentes espèces a une valeur différente et, en particulier, de considérer que la vie humaine en général a une valeur plus grande que la vie animale. En effet, le préjudice de la mort dépend de la qualité et de la quantité des biens perdus. Plusieurs auteurs ont affirmé que les humains subiraient une perte plus importante [DeGrazia 1996, 236, McMahan 2002, 159, 195-199. Singer 2011, 90-93] que les animaux en raison des facteurs suivants : l'espérance de vie plus longue, la variété beaucoup plus grande de biens disponibles, la possibilité d'accéder à "further dimensions of value" [Frey 1988, 200] en agissant moralement ou en poursuivant des projets de vie à long terme.

La perspective privationniste a le mérite de donner raison aux jugements intuitifs dans les cas de procédures vétérinaires vitales (chirurgies) et d'euthanasie d'animaux de compagnie. En effet, dans ces cas, il semble clairement approprié d'évaluer leurs perspectives de vie futures. Si, au contraire, le bien-être futur n'était pas pertinent pour déterminer l'intérêt supérieur de l'animal, toute intervention médicale causant de la douleur serait une forme de cruauté. L'euthanasie, quant à elle, serait bénéfique non seulement dans le cas de mal incurable, mais aussi chaque fois que l'animal se trouve dans un état de souffrance transitoire.

Plusieurs objections ont été soulevées contre le privationnisme. Certaines font référence à la cohérence de la théorie dans les cas d'évitement causal et de surdétermination [McMahan 2002, 117 ; Bradley 2009, 53-60], c'est-à-dire lorsque la mort est déterminée par plusieurs chaînes causales dont l'une empêche l'autre. Un exemple est le cas du *jeune piéton*, dans lequel un garçon meurt à l'âge de vingt ans heurté par un bus et, lors de l'autopsie, on découvre qu'en raison d'un anévrisme non diagnostiqué, il serait mort de la même manière dans une semaine. Dans ce cas, le privationnisme semblerait conclure que le garçon n'est que très peu touché par l'accident (car sa perte est minimale), ce qui semble peu crédible.

Cependant, la réponse du privationnisme est correcte. L'impression de manque de plausibilité découle du fait que, quand on se demande si la mort du jeune a été un mal pour lui, on conçoit habituellement la deuxième cause comme évitable. Si on pensait la deuxième cause, la rupture d'anévrisme, comme un destin inéluctable, le jugement que la perte causée par l'accident n'a été pas si grave deviendrait immédiatement plus crédible.

De manière plus générale, il faut préciser attentivement quel est l'objet du jugement peut avoir pour objet un cas spécifique (*token*), comme l'accident, ou une classe de différentes situations, comme le fait de mourir à vingt ans des deux causes [Feldman 1991]. A ces différents objets correspondent différentes façons d'identifier le monde contrefactuel le plus proche pertinent pour la comparaison [Bradley 2009, 53]. Une fois que cela est fait, les réponses du privationnisme sont plausibles par rapport à l'objet de la question.

Les objections les plus sérieuses concernent l'évolution de la gravité du décès au cours de la vie d'un individu sont plus pertinentes. Le privationnisme implique en effet que cette gravité est maximale au début de la vie et qu'elle diminue ensuite progressivement avec

l'âge. La mort d'un nourrisson, d'un fœtus ou même d'un embryon représenterait donc un préjudice plus important que celle d'un être humain adulte, ce qui vient appuyer l'argument de Don Marquis contre l'avortement [Marquis 1989]. Diverses stratégies proposées pour limiter ces conclusions, telles que l'emploi du concept de mérite [Feldman 1992] ou les gradations du statut moral [Bradley 2009], échouent. Cependant, il semble raisonnable d'affirmer que la condition nécessaire pour que le décès impose une perte prudentielle est la possession du bien-être [Boonin 2003]. Cela déplacerait l'apparition des dommages potentiels à un moment postérieur à la 22e semaine de grossesse, lorsque le début de l'activité cérébrale organisée dans le cortex peut permettre à la conscience d'émerger. Cette position peut être qualifiée de "privationnisme limité".

La thèse des désirs futurs

Pour certains auteurs, il ne suffit pas la perte des biens futurs pour que la mort soit mauvaise pour l'individu [Belshaw 2009, 2012, 2016]. Il est également essentiel de posséder des désirs ayant pour objet la vie future et les capacités qui les rendent possibles.

Dans le débat sur la mort les sujets capables de se considérer comme persistant dans le temps, et donc d'avoir des désirs futurs, ont souvent été définis comme des « personnes » (il s'agit ici d'une conception de la personnalité différente de celles, juridique et philosophique, fondées sur l'autonomie morale) [Tooley 1986 ; Singer 2011]. Ce concept, inspiré par Locke [Locke 2006, 371], a été utilisé pour distinguer les membres de l'espèce *Homo sapiens* qui ont ou non un intérêt ou un droit à la vie.

Dans le *desire view*, la valeur globale de la vie est hautement relative à l'état du sujet à un moment précis. Deuxièmement, cela semble présupposer l'adoption d'une théorie préférentialiste spécifique du bien-être, alors que le privationnisme est compatible avec tout type de conception du bien-être [Bradley 2016, 55-57 ; Kagan 2016, 138].

Différents types de désir ont été considérés comme pertinents [Palmer 2011, 131] :

- 1) *Désir explicite de continuer à vivre.*
- 2) *Désirs catégoriques, c'est-à-dire non conditionnels à la vie [Williams 1973].*

3) *Désirs futurs à long terme* [Singer 2011].

4) *Les désirs futurs à court terme*.

Il est peu plausible que seuls les premiers soient nécessaires pour que la mort soit un mal. En effet, il n'y a aucune raison pour que la frustration d'autres désirs d'avenir ne soit pas pertinente. La réalisation de certains d'entre eux ne présuppose peut-être pas la survie (comme dans le cas du désir de ne pas avoir faim), mais la plupart des désirs à contenu positif l'impliquent.

En outre, la distinction entre les désirs catégoriques et conditionnels n'est pas pertinente ici : presque tous les désirs animaux semblent catégoriques. Enfin, l'importance des désirs futurs à court terme ne peut être exclue *a priori* pour des raisons similaires.

Selon certains auteurs, la considération des désirs futurs à court terme est suffisante, si on adopte la thèse des désirs, pour attribuer un intérêt de vie à la plupart des animaux sensibles [Višak 2013, 37]. Nous considérons cependant que les désirs à court terme constituent un fondement plutôt instable pour lui confier l'importance pour un animal à poursuivre sa vie.

Les désirs à court terme, par exemple, sortir pour une promenade ou jouer, s'étendent brièvement dans le futur et portent sur peu de biens futurs. L'ampleur du préjudice causé par la mort serait donc minime, et peut-être nulle si elle survenait après une période prolongée d'inconscience, par exemple pendant le sommeil, auquel aucun désir à court terme survit.

La *desire view*, sous toutes ses formes, rencontre plusieurs difficultés. La première faiblesse concerne certaines conclusions peu plausibles sur les biens futurs. En effet, la *desire view* doit assumer un principe d'exclusion de la valeur de la satisfaction des désirs futurs et potentiels. Si ce n'était pas le cas, elle serait en fait réduite à une forme de privationnisme.

Cela implique toutefois que le développement de nouvelles préférences, désirs et passions qui seraient heureusement satisfaits ne peut être bon pour l'individu, car ces préférences sont elles-mêmes futures et potentielles.

Pourtant:

We are glad that we are hungry if delicious food is on the table before us, and strong sexual desires are fine when we are able to satisfy them [Singer 2009].

Cela comporte également des difficultés dans les cas de dommages prénataux. Imaginons qu'un individu, à la suite d'une lésion subie lors de la gestation, développera un déficit cognitif qui empêchera le développement de certaines capacités et préférences. De ce fait, sa qualité de vie sera inférieure à celle qu'il aurait pu avoir en l'absence de la lésion. Toutefois, étant donné que la perte concerne des désirs futurs et potentiels, la *desire view* ne peut pas juger la lésion contraire aux intérêts du sujet.

Deuxièmement, la thèse des désirs présente des difficultés pour rendre compte du préjudice de la mort chez certains types d'êtres humains adultes : ceux qui sont dans un état d'inconscience prolongé, comme les comateux, et ceux qui, pour des raisons non fondées, ne souhaitent pas continuer à vivre, comme les dépressifs. La seule façon cohérente de surmonter les difficultés introduites par ces cas dans le cadre de la *desire view* est de s'éloigner des désirs émergents et réels et prendre en considération les désirs dispositionnels (ceux dont l'individu n'est pas actuellement conscient mais qui peuvent se manifester dans certaines conditions) et les désirs idéaux (dérivés de désirs réels du sujet par un procès de rectification) [Boonin 2003].

Un autre élément problématique concerne le fait que deux êtres humains peuvent s'inquiéter à des degrés différents de leurs atouts futurs en raison de facultés, de caractères et de conceptions de la vie différents. Par exemple, un adolescent peut ne pas ou peu apprécier les biens de la maturité [McMahan 2002]. Cela impliquerait de grandes différences face au préjudice de la mort entre des humains ayant des perspectives de bonheur futur similaires mais dissemblables en raison des divergences de vue évoquées.

Ces difficultés pourraient encore être résolues en élargissant ultérieurement la notion de désir idéal. Un désir idéal corrige le désir réel lui correspondant au regard de ses conditions imparfaites de formation. Si, toutefois, les conditions corrigées par le processus d'idéalisation incluent également la différence de facultés cognitives, on ne voit pas pourquoi il ne faudrait pas également corriger l'incapacité de l'animal à se soucier de ses satisfactions futures. Cela conduirait à réduire la *desire view* à un privationnisme

limité, dans lequel la simple capacité à avoir des désirs serait la seule condition pour avoir un intérêt à tous les biens futurs [Boonin 2003].

Troisièmement, la thèse des désirs, dans sa forme originale, comporte des coûts importants en termes d'équilibre réflexif. En effet, cela implique que les enfants humains jusqu'à environ un an et demi (et potentiellement jusqu'à 3-5 ans) n'ont pas un grand intérêt à poursuivre leur vie. Il est important de noter que cette position ne peut pas facilement s'adjoindre un argument de potentialité pour inclure ces cas car il accepte le principe de l'exclusion de la valeur des désirs potentiels [DeGrazia 1996]. S'il est pertinent que l'enfant puisse avoir des désirs projectifs, alors les désirs non projectifs qu'un animal aurait seraient également pertinents. Des conséquences similaires s'appliquent à tous les humains qui ne sont pas ou plus conscients d'eux-mêmes, comme dans l'argument classique des cas marginaux. On peut conclure que le poids global de ces considérations incite à abandonner l'argument des désirs.

Time-relative interests account et un modèle de théories de la mort

Le *time-relative interests account* (TRIA) est la théorie du préjudice de la mort formulée par Jeff McMahan. Dans TRIA, le préjudice du décès dépend de la force des intérêts relatifs au temps d'un individu (ci-après intérêts RT) concernant ses biens futurs [McMahan 2002 ; 2007 ; 2013 ; 2016].

Avoir un intérêt pour un bien, dans le sens utilisé ici, n'implique pas d'être concerné ou attiré par celui-ci. Les intérêts ne sont donc pas, à la différence des désirs, des états mentaux émergents ou dispositionnels. Un intérêt implique simplement le fait que le bien-être du sujet dépende à un certain égard de la chose en question.

La force de l'intérêt RT pour un événement résulte de deux facteurs :

- 1) La valeur potentielle future de l'événement, calculée de manière similaire au privationnisme.

- 2) L'unité entre l'individu au moment présent et l'individu futur qui sera affecté, déterminé par ce que McMahan appelle « relations d'unité prudentielle » (*prudential unity relations*).

Les relations d'unité prudentielle déterminent les raisons égoïstes qu'a le sujet actuel de se soucier de ce qui arrivera à son futur soi. L'idée de base de McMahan est que la réduction progressive de l'unité psychologique et physique avec le soi futur correspond à un affaiblissement des motivations rationnelles pour considérer son bien-être comme une partie de propre bien-être. Par conséquent, plus les relations d'unités prudentielles sont faibles, plus la valeur d'un événement futur pour le sujet présent se réduit.

Les relations d'unité prudentielle n'expriment pas le degré de préoccupation concrète concernant l'avenir d'une personne, mais celui qu'il serait rationnel d'avoir. Ainsi, le concept d'unité prudentielle n'exclut pas en principe les êtres non autoconscients (ou le non-personnes): “in the case of a non-self-conscious being incapable of being egoistically concerned about the future, its present time-relative interests are what a third party would have reason to care about for the being's own sake now” [McMahan 2002, 80].

Selon l'*embodied mind account* proposé par l'auteur, l'unité prudentielle est déterminée par trois formes de continuité dans le cerveau :

- 1) *Continuité physique*.
- 2) *Continuité fonctionnelle*, c'est-à-dire la persistance des centres des capacités de base comme la conscience.
- 3) *Continuité organisationnelle ou structurelle*, qui consiste à la permanence de contenus mentaux spécifiques.

La continuité physique et fonctionnelle sont des conditions nécessaires et suffisantes pour avoir un intérêt prudentiel minimal pour son avenir. Au-delà de ce degré élémentaire, la force du lien prudentiel dépend du troisième facteur : le degré de continuité organisationnelle ou structurelle entre les contenus mentaux, également appelé "unité psychologique".

Deux types de liens psychologiques peuvent être identifiés :

- 1) Ceux constitués par la répétition à des moments différents d'un même état mental. Ils comprennent la mémoire et la permanence des traits de caractère.
- 2) Ceux qui consistent en deux états mentaux qui contiennent une référence interne entre eux, par exemple une expérience et son souvenir, un désir et sa satisfaction.

La plupart des animaux domestiques non humains, en plus de posséder une continuité physique et fonctionnelle, possède en abondance le premier type de connexions. Cependant, en raison de leur capacité limitée à prédire l'avenir, ils ont des déficiences dans le second type par rapport à un humain adulte normal.

En conclusion, TRIA offre au privationnisme une raison supplémentaire de diminuer l'importance de la mort animale par rapport à la mort humaine. Cependant, il soutient l'idée qu'elle a une pertinence significative.

TRIA permet une image plus plausible de l'évolution du mal de la mort par rapport au pur privationnisme. Elle n'est cependant pas sans inconvénients : en particulier elle ne rend pas raison des cas de *préjudice prénatal radical*, où des biens futurs sont retirés à un individu (non prudemment lié à son soi futur) en empêchant le développement des capacités correspondantes, par exemple si le dommage porté à un fœtus cause un retard cognitif grave dans l'individu futur.

En conclusion, on peut affirmer que les deux théories de la mort qui sont les plus plausibles sont : une forme de "privationnisme limité" [Boonin 2003] ou bien la théorie de McMahan. La position des désirs doit par contre être considérée comme intenable. Soit le privationnisme limité, soit TRIA de McMahan reconnaissent que la mort peut être un mal significatif pour les animaux domestiques.

Enfin, nous avons développé un modèle qui généralise toutes les théories de la mort qui se veulent plus restreintes que le privationnisme (par exemple dans le cas de l'embryon). Toutes celles-ci doivent identifier une ou plusieurs propriétés X dont la possession est nécessaire pour que la perte des biens futurs soit pertinente pour le sujet. L'examen de l'application des théories à un large éventail de scénarios hypothétiques [McMahan 2002, 2016 ; Bradley 2009 ; Harman 2011] suggère que cette propriété doit être possédées de manière actuelle ou inévitable. En outre, il semble nécessaire, même en l'absence de possession de X : a) de toujours considérer comme pertinente la valeur future négative ;

b) d'accorder à la valeur future positive au moins une valeur venant compenser la valeur négative.

Argument du garde-manger et éthique des générations futures

L'une des caractéristiques fondamentales de la domestication est qu'en contrôlant la reproduction des animaux domestiqués, les humains jouent un rôle causal dans leur propre existence. Il est donc nécessaire d'aborder deux arguments qui, sur la base de ce fait, proposent de justifier un large éventail de formes d'utilisation : l'argument de la substituabilité et du garde-manger (*logic of the larder*).

Selon le premier, le fait de tuer ou de blesser des animaux est justifié s'il permet la génération de nouveaux animaux qui auront une vie globalement digne d'être vécue [Hare 1996 ; Smith 2010 ; Singer 2011]. Selon le second, le bénéfice revient aux animaux eux-mêmes qui sont tués ou blessés, qui n'auraient jamais existé si ce n'est pour être utilisés ou mangés : “If all the world were Jewish, there would be no pigs at all” [Stephen 1896, Salt 1914].

Des critiques empiriques ont été formulées à l'encontre de ces arguments : la vie de nombreux animaux d'élevage intensif ne vaut pas la peine d'être vécue [Singer 2011] et l'utilisation de terres pour l'agriculture empêche la naissance d'un nombre de vies animales sauvages majeures par rapport aux vies d'animaux domestiques créés [Matheny et Kai 2005 ; Singer 2011].

D'autres objections considèrent que les conséquences des arguments sont inacceptables dans le cas humain. Si la création de nouvelles vies constitue une valeur positive, il semblerait que il y a des raisons pour générer autant d'individus que possible.

Il en découle, parmi d'autres, la “conséquence répugnante” envisagée par Derek Parfit [Parfit 1984]: “for any possible population of at least ten billion people, all with a very high quality of life, there must be some much larger imaginable population whose existence, if other things are equal, would be better even though its members have lives

that are barely worth living”. L’extension aux animaux implique en effet une conclusion “doublement répugnante”: il y a des espèces bien plus efficaces que l’humanité pour convertir les ressources en valeur, donc la population à accroître indéfiniment ne serait pas celle des hommes mais, par exemple, des souris.

Les arguments du garde-manger et substituabilité pourraient également justifier, dans le cas de l’homme, un droit de vie et de mort des parents sur leurs enfants et la génération d’une caste d’esclaves soumis qui n’aurait pas existé autrement [McMahan 2009, Donaldson et Kymlicka 2011].

Il est toutefois nécessaire de préciser pourquoi ces arguments sont incorrects. Il a été avancé que tous deux reposent sur le postulat erroné selon lequel le fait de générer une vie digne d’être vécue est un avantage moralement pertinent.

Dans l’éthique des générations futures, cette prémisse est niée par les positions qui adoptent le “principe d’influence personnelle étroite” (*narrow person-affecting principle*), selon lequel "si un résultat possible X est moralement mauvais ou pire qu’un autre, il doit être mauvais ou pire pour au moins une des personnes qui existe à tout moment dans X, c’est-à-dire les personnes actuelles ou futures dans X". [Parfit 1984, Roberts 2003, Temkin 1987]. Le personnalisme exprime l’idée de Narveson selon laquelle, s’il est de notre devoir d’améliorer la vie des gens qui existent (*make people happy*), il n’est pas de notre devoir de créer des individus heureux supplémentaires (*make happy people*) [Narveson 1967, 1973].

Nous soutenons que la meilleure élaboration du principe d’incidence personnelle est donnée par deux théories : le personnalisme avec asymétrie compensatoire [McMahan 2013, 2016] et le variabilisme [Roberts 2003, 2011, 2017]. Nous avons aussi montré comment les deux théories sont fonctionnellement équivalentes.

Les théories personnelles en éthique des générations futures s’opposent aux théories impersonnelles ou amples, qui portent sur (et jugent significatifs) tous les individus qui *pourraient* exister, donc également les individus qui existeront ou pas en fonction des délibérations de l’agent moral.

Nous identifions deux raisons principales pour préférer les théories personnelles aux théories impersonnelles ou amples dans l’éthique des générations futures : premièrement,

le personnalisme rend compte de " l'asymétrie de la procréation ", c'est-à-dire du fait que s'il est permis de ne pas générer une vie qui vaille la peine d'être vécue, il est mauvais de générer une vie de grande souffrance [McMahan 2009].

Deuxièmement, il existe des relations logiques entre l'éthique de la mort et l'éthique des générations futures, d'où il ressort que l'adoption d'une théorie de la mort plus étroite que le pur privationnisme implique une perspective personnelle en éthique des générations futures. C'est la conséquence d'un principe de priorité :

P : Les restrictions qui s'appliquent à la pertinence morale des biens potentiels des individus existants ne peuvent être plus fortes que celles qui s'appliquent aux biens potentiels des individus futurs.

Toute théorie de la mort limitée au regard du deprivationnisme pur (donc soit TRIA soit le deprivationnisme limité de Boonin) exclut la valeur de certains biens futurs potentiels de certains individus existants, par exemple de l'embryon. L'éthique des générations futures impersonnelle, par contre, inclut tous les biens potentiels de tous les individus futurs.

Si on accepte P, cela implique qu'une théorie de la mort limitée est incompatible avec toute éthique future impersonnelle.

Deuxièmement, il est apparu que toute théorie de la mort limitée semble devoir introduire comme condition nécessaire à la pertinence des biens potentiels la possession d'une ou plusieurs propriétés X. X doit être possédé selon des principes analogues à ceux formulés dans les théories personnelles. Il s'ensuit, toujours en conjonction avec P, qu'une théorie de la mort limitée implique d'adopter soit une éthique personnelle du futur, soit une éthique du futur encore plus restrictive (par exemple, qu'il n'y ait pas de responsabilité concernant les individus futurs).

Les deux possibilités en viennent à exclure que générer une vie digne d'être vécue soit un avantage moralement pertinent, donc permettent de refuser les arguments de la substituabilité et du garde-manger.

Conclusion

Les conclusions que nous avons tiré de cet examen permettent d'appliquer l'argument éthique minimal à la question de la mise à mort des animaux. Il s'agit en effet d'un mal prudentiel considérable pour la plupart des animaux domestiques jeunes et en bonne santé. En outre, il n'y a pas de différence moralement pertinente entre l'action de porter atteinte au bien d'un individu en lui infligeant des souffrances et l'action de lui porter atteinte en lui infligeant une mort prématurée. Ces deux comportements sont des actions et non des omissions. Le préjudice de la mort est un préjudice de privation, mais il en va de même pour la cécité et la surdité, et il ne semble pas que le fait de provoquer ces états soit moins grave que d'infliger une douleur. Il existe donc un devoir *pro tanto* de ne pas tuer les animaux domestiques d'une force similaire à celle de ne pas leur causer de graves souffrances.

Il est donc nécessaire de distinguer deux catégories générales d'utilisation des animaux par l'homme : celles qui impliquent nécessairement de graves souffrances et une mise à mort prématurée et celles qui ne le font pas [Donaldson et Kymlicka 2011 ; Evans et Grey 2012 ; Coulter 2016]. Les utilisations du deuxième groupe, selon la manière dont elles sont réalisées, semblent pouvoir être autorisées.

Les utilisations du premier groupe, en revanche, semblent avoir besoin de justifications qui équilibrent le préjudice infligé. Deux types de justification ont été brièvement examinés : ceux pour lesquels l'alternative à ces utilisations impliquerait nécessairement un plus grand préjudice pour les autres animaux ou les humains, ou ceux qui défendent les avantages de ces utilisations pour les humains [Davis 2003 ; Matheny 2003 ; Lamey 2007 ; Doggett 2018].

La possibilité d'utiliser le second type de justification dépend de deux paramètres de la théorie normative spécifique adoptée : a) la manière dont elle évalue la possibilité de faire des échanges (*trade-off*) de bien-être entre différents individus ; b) si elle prévoit l'agrégation des avantages entre différents individus [Nozick 1999 ; Regan 2004 ; Cochrane 2012].

Indépendamment de ces facteurs, il a été conclu que les utilisations impliquant la mise à mort à des fins alimentaires et productives sont difficilement admissibles dans les sociétés industrialisées, sauf peut-être dans le cas improbable d'offrir à l'animal une existence qui corresponde à presque toute son espérance de vie naturelle.

Il n'est pas possible d'exclure la possibilité de justifier les expérimentations animales à fins thérapeutiques sans renoncer à la nature méta-théorique de l'argument minimal et adopter une plus forte position déontologique ou des droits [Garrett 2012]. Par contre, même dans ce cas l'argument minimal est pertinent : la mort des animaux, en plus de la souffrance, devrait compter parmi les dommages causés et être par conséquent incluse dans l'analyse coûts-avantages réalisée par les comités d'éthique. Deuxièmement, une plus grande attention devrait être réservée à la réhabilitation des animaux utilisés en recherche au lieu de les éliminer.

La discussion menée, en conclusion, nous a permis d'atteindre trois objectifs : clarifier certains problèmes essentiels dans la définition du traitement éthique des animaux domestiques non humains, formuler quelques conclusions minimales sur les types d'utilisation admissibles, et mettre en évidence des relations entre l'éthique des individus futurs et l'éthique de la mort, domaines d'investigation qui concernent des questions extrêmement complexes et d'une pertinence pratique fondamentale pour les individus humains et non humains. L'éthique animale appliquée s'avère donc être un lieu privilégié où ces questions, et les domaines de recherche associés, se rencontrent et à partir duquel elles peuvent être évaluées.

Bibliografia

- Abbey, R. (2007). Rawlsian Resources for Animal Ethics. *Ethics and the Environment*, 12 (1), 1–22.
- Adamo, S. A. (2016). Do insects feel pain? A question at the intersection of animal behaviour, philosophy and robotics. *Animal Behaviour*, 118, 75-79.
- Adams, C. J., & Donovan, J. (A cura di). (2007). *The feminist care tradition in animal ethics. A Reader*. New York: Columbia University Press.
- Allen, C., & Trestman, M. (2020). Animal Consciousness. In E. N. Zalta (A cura di), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Andrews, K., & Beck, J. (A cura di). (2017). *The Routledge handbook of philosophy of animal minds*. Abingdon: Taylor & Francis.
- Arneil, B. (2009). Disability, Self-Image and Modern Political Theory. *Political Theory*, 37, 218–242.
- Arrhenius, G. (2009). Can the Person Affecting Restriction Solve the Problems in Population Ethics?. In M. A. Roberts & D. T. Wasserman (A cura di), *Harming future persons: Ethics, genetics and the nonidentity Problem* (pp.289–314). Dordrecht: Springer Netherlands.
- Aske, K. C., & Waugh, C. A. (2017). Expanding the 3R principles: More rigour and transparency in research using animals. *EMBO reports*, 18(9), 1490-1492.
- Atance, M. C. (2008). Future Thinking in Young Childrens. *Current directions in Psychological Science*, 17(4), 295-298.
- Attfield, R. (2011). *The ethics of environmental concern*. Athens: University of Georgia Press.

- Bard, K. A., Todd, B. K., Bernier, C., Love, J., & Leavens, D. A. (2006). Self-awareness in human and chimpanzee infants: What is measured and what is meant by the mark and mirror test?. *Infancy*, 9(2), 191-219.
- Bar-On, Y. M., Phillips, R., & Milo, R. (2018). The biomass distribution on Earth. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 115(25), 6506-6511.
- Bass, R. (2012). Lives in the balance: utilitarianism and animal research. In J. R. Garrett (A cura di), *The ethics of animal research: exploring the controversy*. Cambridge: MIT Press.
- Beauchamp, T. L., & Frey, R. G. (A cura di). (2011). *The oxford handbook of animal ethics*. New York: Oxford University Press.
- Belshaw, C. (2005). *10 Good Questions about Life and Death*. Malden, MA: Blackwell Publishing.
- Belshaw, C. (2009). *Annihilation: The Sense and Significance of Death*. Stocksfield, UK: Acumen.
- Belshaw, C. (2012). Death, Value, and Desire. In B. Bradley., F. Feldman, & J. Johansson (A cura di), *The Oxford handbook of philosophy of death* (pp. 274–296). Oxford: Oxford University Press.
- Belshaw, C. (2016). Death, Pain, and Animal Life. In R. Garner & T. Višak (A cura di), *The Ethics of killing Animals*. Oxford: Oxford University Press.
- Benatar, D. (2008). *Better never to have been: The harm of coming into existence*. Oxford: Oxford University Press.
- Bentham, J. (1996). *The collected works of Jeremy Bentham: An introduction to the principles of morals and legislation*. Oxford: Clarendon Press.
- Bentham, J. (2007). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Mineola, NY: Dover Publications.

- Berlin, I. (2002). Two Concepts of Liberty. In Id., *Four Essays on Liberty*, London: Oxford University Press.
- Boisseau-Sowinski, L. (2013). *La désappropriation de l'animal*. Limoges: Pulim.
- Boonin, D. (2003). *A defense of abortion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Boonin, D. (2014). *The Non-Identity Problem and the Ethics of Future People*. Oxford: Oxford University Press.
- Botkin, Daniel. (1996). Adjusting Law to Nature's Discordant Harmonies. *Duke Environmental Law and Policy Forum*, 7, 25–37.
- Bradley, B. (2009). *Well-Being and Death*. Oxford: Oxford University Press.
- Bradley, B. (2016). Is Death Bad for a Cow? In R. Garner & T. Višak (A cura di), *The Ethics of killing Animals*. Oxford: Oxford University Press.
- Bradley, B., Feldman, F., & Johansson, J. (a cura di). (2012). *The Oxford handbook of philosophy of death*. Oxford: Oxford University Press. Bradley, B. (2016). Is Death Bad for a Cow?
- Broom, D. M. (2014). *Sentience and animal welfare*. Wallingford: CABI.
- Broome, J. (1999). *Ethics out of Economics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Broome, J. (2012). The Badness of Death and the Goodness of Life. In B. Bradley., F. Feldman, & J. Johansson (A cura di), *The Oxford handbook of philosophy of death*. Oxford: Oxford University Press.
- Budiansky, S. (1999). *The covenant of the wild. Why animals chose domestication*. Yale: Yale University Press.
- Buning, T. C. (1996). What apes teach us about ethics. In R. Corbey & B. Theunissen (A cura di), *Ape, man, apeman: changing views since 1600*. Leiden: Leiden University Publishers.
- Burgat, F. (2018). *Être le bien d'un autre*. Rivages: Paris.
- Burgat, F., Leroy, J., & Marguénaud, J. P. (2016). *Le droit animalier*. Paris: Presses Universitaires de France.

- Callicott, J. B. (1980). Animal Liberation: A Triangular Affair. *Environmental Ethics*, 2, 311–28.
- Callicott, J. B. (1988). Animal Liberation and Environmental Ethics: Back Together Again. *Between the Species*, 4 (3), 163-169.
- Carruthers, P. (1992). *The animals issue: Moral theory in practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Carter, I. (1999). *A measure of freedom*. Oxford: Oxford University Press.
- Carter, I. (2003). Positive and Negative Liberty. In E. N. Zalta (A cura di), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Carter, I. (2011). Respect and the Basis of Equality. *Ethics*, 121(3), 538-571.
- Carter, I. (2013). Basic Equality and the Site of Egalitarian Justice. *Economics and Philosophy*, 29(1), 21-41.
- Carter, I., Kramer, M. H., & Steiner, H. (A cura di). (2007). *Freedom: a philosophical anthology*. Oxford: Blackwell.
- Castignone, S., & Vallauri, L. L. (A cura di). (2012). *La questione animale*. Milano: Giuffrè.
- Cavaliere, P. (1999). *La questione animale: per una teoria allargata del diritti umani*. Milano: Bollati Boringhieri.
- Cavaliere, P. & Singer, P. (A cura di). (1994). *The Great Ape Project*. New York: St. Martin's.
- Chansigaux, V. (2020). *Histoire de la domestication animale*. Lonay: Delachaux et Niestlé.
- Chauvet, D. (2015). Quelle personnalité juridique est digne des animaux?. *Droits*, 2, 217-234.
- Christman, J. (1991). Liberalism and individual positive freedom. *Ethics*, 101(2), 343-359.

- Christman, J. (2005). Saving positive freedom. *Political Theory*, 33(1), 79-88.
- Cochrane, A. (2009a). Do animals have an interest in liberty?. *Political studies*, 57(3), 660-679.
- Cochrane, A. (2009b). Ownership and justice for animals. *Utilitas*, 21(4), 424-442.
- Cochrane, A. (2012). *Animal rights without liberation: Applied ethics and human obligations*. New York: Columbia University Press.
- Cochrane, A. (2014). Born in Chains?. In L. Gruen (A cura di), *The ethics of captivity*. Oxford: Oxford University Press.
- Cochrane, A. (2016). Life, liberty, and the pursuit of happiness? Specifying the rights of animals. In R. Garner & T. Višak (A cura di), *The Ethics of killing Animals* (pp. 201-214). Oxford: Oxford University Press.
- Coeckelbergh, M. (2009). Distributive justice and cooperation in a world of humans and non-humans: A contractarian argument for drawing non-humans into the sphere of justice. *Res Publica*, 15, 67-84.
- Cohen, C. (1986). The case for the use of animals in biomedical research. *The New England Journal of Medicine*, 315(14), 865-870.
- Cohen, C., & Regan, T. (2001). *The animal rights debate*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Coleman, J. L. (A cura di). (2013). *Readings in the Philosophy of Law*. Londra: Routledge.
- Coulter, K. (2016). *Animals, work, and the promise of interspecies solidarity*. Londra: Palgrave Macmillan.
- Davis, S. (2003). The least harm principle may require that humans consume a diet containing large herbivores, not a vegan diet. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 16(4), 387-394.

- de Kort, S. R., Correia, S. P., Alexis, D. M., Dickinson, A., & Clayton, N. S. (2007). The control of food-caching behavior by Western scrub-jays (*Aphelocoma californica*). *Journal of Experimental Psychology: Animal Behavior Processes*, 33(4), 361.
- De Lazari-Radek, K., & Singer, P. (2014). *The Point of View of the Universe. Sidgwick and Contemporary Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- De Mori, B. (2007). *Che cos' è la bioetica animale*. Roma: Carocci.
- DeGrazia, D. (1996). *Taking Animals Seriously: Mental Life and Moral Status*. New York: Cambridge University Press.
- DeGrazia, D. (2002). *Animal Rights: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- DeGrazia, D. (2003). Identity, Killing, and the Boundaries of Our Existence. *Philosophy and Public Affairs*, 31(4), 413–42.
- DeGrazia, D. (2005). *Human Identity and Bioethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DeGrazia, D. (2006). Moral status, human identity, and early embryos: a critique of the president's approach. *The Journal of Law, Medicine & Ethics*, 34(1), 49-57.
- DeGrazia, D. (2008). Moral status as a matter of degree?. *The Southern Journal of Philosophy*, 46(2), 181-198.
- DeGrazia, D. (2011). The ethics of confining animals: From farms to zoos to human homes. In T. L. Beauchamp & R. G. Frey (A cura di), *The Oxford Handbook of Animal Ethics*. New York: Oxford University Press.
- Delon, N. (2016). The Replaceability Argument in the Ethics of Animal Husbandry. In P. B. Thompson & D. M. Kaplan (A cura di), *Encyclopedia of Food and Agricultural Ethics*. Dordrecht: Springer Netherlands.

- Desmoulin-Canselier, S. (2009). Quel droit pour les animaux? Quel statut juridique pour l'animal?. *Pouvoirs*, 131, 43–56.
- Doggett, Tyler. (2018). Moral Vegetarianism. In E. N. Zalta (A cura di), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Dolgert, S. (2010). Species of Disability: Response to Arneil. *Political Theory*, 38, 859–869.
- Dombrowski, D. A. (1997). *Babies and beasts: The argument from marginal cases*. Champaign: University of Illinois Press.
- Donaldson, S., & Kymlicka, W. (2011). *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Donaldson, S., & Kymlicka, W. (2015). Farmed animal sanctuaries: The heart of the movement. *Politics and Animals*, 1(1), 50-74.
- Du Toit, J. (2019). The Ethics of Domestication. In Fischer, R. B. (A cura di), *The Routledge handbook of animal ethics*. London: Routledge.
- Dugatkin, L. A. (2018). The silver fox domestication experiment. *Evolution: Education and Outreach*, 11(1), 1-5.
- Dunayer, J. (2004). *Speciesism*. Derwood: Ryce Publishing.
- Dworkin, G. (1988). *The theory and practice of autonomy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dworkin, R. (1984). Rights as Trumps. In J. Waldron (A cura di), *Theories of Rights* (pp. 153–67). Oxford: Oxford University Press.
- Dworkin, R. (1993). *Life's Dominion*. New York: Alfred A. Knopf.
- Elhacham, E., Ben-Uri, L., Grozovski, J., Bar-On, Y. M., & Milo, R. (2020). Global human-made mass exceeds all living biomass. *Nature*, 588(7838), 442-444.

- Elliot, R. (1984). Rawlsian justice and non-human animals. *Journal of Applied Philosophy*, 1(1), 95-106.
- Epicuro. (2021). *Scritti morali*. Milano: Rizzoli
- Evans, N., & Gray, C. (2012). The practice and ethics of animal-assisted therapy with children and young people: Is it enough that we don't eat our co-workers?. *The British Journal of Social Work*, 42(4), 600-617.
- Favre, D. (2010). Living Property: A New Status for Animals Within the Legal System. *Marquette Law Review*, 93, 1021-1069.
- Favre, D. (2017). Animals as living property. In L. Kalof (A cura di), *The Oxford Handbook of Animal Studies*. Oxford: Oxford University Press.
- Feinberg, J. (1980a). The rights of animals and future generations. In Id., *Rights, justice, and the bounds of liberty: Essays in social philosophy* (pp. 159-184). Princeton: Princeton University Press.
- Feinberg, J. (1980b). Harm and Self-Interest in Id. *Rights, justice, and the bounds of liberty: Essays in social philosophy* (pp. 45-68). Princeton: Princeton University Press.
- Feit, N. (2002). The Time of Death's Misfortune. *Noûs*, 36, 359–83.
- Feldman, F. (1991). Some Puzzles About the Evil of Death. *The Philosophical Review* 100, 205–27.
- Feldman, Fred. (1992). *Confrontations with the Reaper. A Philosophical Study of the Nature and Value of Death*. Oxford: Oxford University Press.
- Fischer, J. (2006). Epicureanism about Death and Immortality. *The Journal of Ethics*, 10, 355–81.
- Fischer, R. W. (A cura di). (2020). *The Routledge handbook of animal ethics*. London: Routledge.
- Fletcher, J. (1972). Indicators of humanhood: a tentative profile of man. *Hastings Center Report*, 1-4.

- Fletcher, G. (A cura di). (2016). *The Oxford Handbook of Philosophy of Well-Being*. London: Routledge.
- Francione, G. (1995). *Animals, Property & The Law*. Philadelphia: Temple University Press.
- Francione, G. (2000). *Introduction to Animal Rights. Your Child or the Dog*. Philadelphia: Temple University Press.
- Francione, G. (2007, 15 gennaio). Animal Rights and Domesticated Nonhumans. *Animal Rights: The Abolitionist Approach*. <http://www.abolitionistapproach.com/animal-rights-and-domesticated-nonhumans/>.
- Francione, G. (2008). *Animals as Persons: Essays on the Abolition of Animal Exploitation*. New York: Columbia University Press.
- Francione, G. (2012, 31 luglio). Pets': The Inherent Problems of Domestication. *Animal Rights: The Abolitionist Approach*. <https://www.abolitionistapproach.com/pets-the-inherent-problems-of-domestication/>.
- Francione, G. L., & Garner, R. (2010). *The animal rights debate: Abolition or regulation?*. New York: Columbia University Press.
- Frey, R. G. (1988). Moral standing, the value of lives, and speciesism. *Between the Species*, 4(3), 10.
- Frey, R. G., & Morris, C. W. (A cura di). (2007). *Value, welfare, and morality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fuller, D. Q., & Larson, G. (2014). The Evolution of Animal Domestication. *Annual Review of Ecology, Evolution, and Systematics*, 45, 115–136.
- Garner, R. (2011a). *A Theory of Justice for Animals*. Oxford: Oxford University Press.
- Garner, R. (2011b). In defence of animal sentience: A critique of cochrane's liberty thesis. *Political Studies*, 59(1), 175-187.

- Garner, R., & Višak, T. (A cura di). (2016). *The Ethics of killing Animals*. Oxford: Oxford University Press.
- Garrett, J. R. (A cura di). (2012). *The ethics of animal research: exploring the controversy*. Cambridge, MIT Press.
- Gauthier, D. (1986). *Morals by agreement*. Oxford: Oxford University Press.
- Giroux, V. (2016). Animals Do Have an Interest in Liberty. *Journal of Animal Ethics*, 6(1), 20-43.
- Godfrey-Smith, P. (2017). The evolution of consciousness in phylogenetic context. In K. Andrews & J. Beck (A cura di), *The Routledge handbook of philosophy of animal minds*. Abingdon: Taylor & Francis.
- Goffi, J.-Y. (1994). *Le philosophe et ses animaux. Du statut éthique de l'animal*. Nîmes: Jacqueline Chambon.
- Goffi, J.-Y. (2004). *Qu'est-ce que l'animalité?*. Paris: Vrin.
- Gruen, L. (A cura di). (2014). *The ethics of captivity*. Oxford: Oxford University Press.
- Hare, C. (2007). Voices from another world: must we respect the interests of people who do not, and will never, exist?. *Ethics*, 117(3), 498-523.
- Hare, R. (1981). *Moral thinking: Its levels, method, and point*. Oxford: Oxford University Press.
- Hare, R. M. (1996). *Essays on bioethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Harman, E. (2004). Can we harm and benefit in creating?. *Philosophical Perspectives*, 18, 89-113.
- Harman, E. (2009). Harming as causing harm. In M. A. Roberts & D. T. Wasserman (A cura di), *Harming future persons* (pp. 137-154). Springer, Dordrecht.

- Harman, E. (2011). The Moral Significance of Animal Pain and Animal Death. In T. L. Beauchamp & R. G. Frey (A cura di), *The Oxford Handbook of Animal Ethics*. New York: Oxford University Press.
- Herstein, O. J. (2013). Why ‘nonexistent people’ do not have zero wellbeing but no wellbeing at all. *Journal of Applied Philosophy*, 30(2), 136-145.
- Holtug, N. (2001). On the value of coming into existence. *The Journal of Ethics*, 5, 361–384.
- Holtug, N. (2010). *Persons, Interests, and Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Honoré, A. M. (2013). Ownership. In J. L. Coleman (A cura di), *Readings in the philosophy of law* (pp. 563-564). Londra: Routledge.
- Hume, D. (2006). *An enquiry concerning the principles of morals: a critical edition*. Oxford: Oxford University Press.
- Hurka, T. (1987). ‘Good’ and ‘Good For’. *Mind*, 96(381), 71-73.
- Hursthouse, R. (1999). *On Virtue Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Hursthouse, R. (2011). Virtue ethics and the treatment of animals. In T. L. Beauchamp & R. G. Frey (A cura di), *The Oxford Handbook of Animal Ethics* (pp. 119-143). New York: Oxford University Press.
- Institute for Laboratory Animal Research. (2009). *Recognition and Alleviation of Pain in Laboratory Animals, Committee Report*. Washington, DC: National Research Council.
- Johnsen, J. F., de Passille, A. M., Mejdell, C. M., Bøe, K. E., Grøndahl, A. M., Beaver, & Weary, D. M. (2015). The effect of nursing on the cow–calf bond. *Applied Animal Behaviour Science*, 163, 50-57.
- Jollimore, T. (2020). Impartiality. In E. N. Zalta (A cura di), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

- Kagan, S. (2016). Singer on Killing Animals. In R. Garner & T. Višak (A cura di), *The Ethics of killing Animals*. Oxford: Oxford University Press.
- Kagan, S. (2019). *How to count animals, more or less*. Oxford: Oxford University Press.
- Kalof, L. (A cura di). (2017). *The Oxford handbook of animal studies*. Oxford: Oxford University Press.
- Kamm, F. (2007). Moral Status. In Id., *Intricate Ethics: Rights, Responsibilities, and Permissible Harm*. Oxford: Oxford University Press.
- Kazez, J. (2018). The taste question in animal ethics. *Journal of Applied Philosophy*, 35(4), 661-674.
- Kavka, G. S. (1982). The paradox of future individuals. *Philosophy & Public Affairs*, 93-112.
- Kittay, E. (2011). The Ethics of Care, Dependence and Disability. *Ratio Juris*, 24, 49–58.
- Knight, C. (2013). Luck Egalitarianism. *Philosophy Compass*, 8(10), 924–934.
- Korsgaard, C. M. (1983). Two Distinctions in Goodness. *The Philosophical Review*, 92(2), 169-195.
- Korsgaard, C. M. (2011). Interacting with animals: a kantian account. In T. L. Beauchamp & R. G. Frey (A cura di), *The Oxford Handbook of Animal Ethics* (pp. 91-119). New York: Oxford University Press.
- Korsgaard, C. M. (2013). Kantian Ethics, Animals, and the Law. *Oxford Journal of Legal Studies*, 33(4), 629–48.
- Kymlicka, W. (2017). Social membership: animal law beyond the property/personhood impasse. *Dalhousie Law Journal*, 40(1), 123-155.
- Lambert, H., Carder, G., & D’Cruze, N. (2019). Given the Cold Shoulder: A review of the scientific literature for evidence of reptile sentience. *Animals*, 9(10), 821-842.

- Lamey, A. (2007). Food fight! Davis versus Regan on the ethics of eating beef. *Journal of Social Philosophy*, 38(2), 331-348.
- Lamey, A. (2019). The animal ethics of Temple Grandin: A protectionist analysis. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 32(1), 143-164.
- Larry, A. & Moore, M. Deontological Ethics. In E. N. Zalta (A cura di), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- LAV, Rapporto Randagismo 2019.
<https://www.lav.it/cpanelav/js/ckeditor/kcfinder/upload/files/files/randagismo%20-%20WEB.pdf>.
- Le Bot, O. (2011). Les grandes évolutions du régime juridique de l'animal en Europe: constitutionnalisation et déréification. *Revue Québécoise de droit international*, 24(1), 249-257.
- Levy, N. (2004). Cohen and kinds: a response to Nathan Nobis. *Journal of applied philosophy*, 21(2), 213-217.
- Locke, J. (2006). *Saggio sull'intelligenza umana*. Bari: Laterza.
- Low, P., Panksepp, J., Reiss, D., Edelman, D., Van Swinderen, B., & Koch, C. (2012, luglio). The Cambridge declaration on consciousness. In *Francis crick memorial conference*, Cambridge (pp. 1-2).
- Luper, S. (2007). Mortal Harm. *Philosophical Quarterly*, 57, 239–51.
- Luper, S. (2019). Death. In E. N. Zalta (A cura di), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- MacCallum, G. C. (2007). Negative and positive freedom. In I. Carter, M. H. Kramer, & H. Steiner (A cura di), *Freedom: a philosophical anthology*. Oxford: Blackwell.
- Magni, S. F. (2012). Relativismo etico e universalità. *Ars interpretandi*, 17(2), 31-50.

- Magni, S. F. (2019). *L'etica tra genetica e neuroscienze: libero arbitrio, responsabilità, generazione*. Roma: Carocci.
- Marchadier, F. (2018). La protection du bien-être de l'animal par l'Union européenne. *Revue trimestrielle de droit européen*, 2, 251-271
- Marguénaud, J. P. (2013). L'Animal en droit français. *Derecho Animal. Forum of Animal Law Studies*, 4(2), 1-29.
- Marguénaud, J. P. (2015). Actualité et actualisation des propositions de René Demogue sur la personnalité juridique des animaux. *Revue juridique de l'environnement*, 40(1), 73-83.
- Marquis, D. (1989). Why abortion is immoral. *The Journal of Philosophy*, 86(4), 183-202.
- Masih, S., Jain, P., El Baz, R., & Khan, Z. K. (2014). Transgenic Animals and their Applications. In *Animal Biotechnology* (pp. 407-423). Academic Press.
- Mason, G. e Warburton, H. (2003). Is out of sight out of mind? The effects of resource cues on motivation in mink. *Animal Behavior*, 65, 755–762.
- Matheny, G. (2003). Least Harm: A Defense of Vegetarianism from Steven Davis's Omnivorous Proposal. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 16(5), 505–511.
- Matheny, G., & e Kai M. A. C. (2005). Human Diets and Animal Welfare: The Illogic of the Larder. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 18(6), 579–94.
- McMahan, J. (2002). *The ethics of killing: Problems at the margins of life*. Oxford: Oxford University Press.
- McMahan, J. (2006). Paradoxes of abortion and prenatal injury. *Ethics*, 116(4), 625-655.
- McMahan, J. (2007). Eating Animals the Nice Way. *Daedalus*, 137(1), 66-76.

- McMahan, J. (2009). Asymmetries in the Morality of Causing People to Exist. In M. Roberts & D. Wasserman, D. (A cura di), *Harming Future Persons: Ethics, Genetics and the Nonidentity Problem* (pp. 49– 68). Dordrecht: Springer.
- McMahan, J. (2010, 19 settembre). The meat eaters. *The New York Times*.
- McMahan, J. (2013). Causing people to exist and saving people's lives. *The Journal of Ethics*, 17(1-2), 5-35.
- McMahan, J. (2016). The Comparative Badness for Animals of Suffering and Death. In R. Garner & T. Višak (A cura di), *The Ethics of killing Animals*. Oxford: Oxford University Press.
- Medawar, E., Huhn, S., Villringer, A. *et al.* (2019). The effects of plant-based diets on the body and the brain: a systematic review. *Transl Psychiatry*, 9, 226.
- Melina V, Craig W, Levin S. (2016). Position of the Academy of Nutrition and Dietetics: Vegetarian Diets. *Journal of the Academy of Nutrition and Dietetics*, 116(12), 1970-1980.
- Mench, J. A. (2019). Animal welfare – is intensification a problem?. In Fischer, R. B. (A cura di), *The Routledge handbook of animal ethics*. London: Routledge.
- Midgley, M. (1998). *Animals and why they matter*. Athens: University of Georgia Press.
- Milburn, J. (2017). Robert Nozick on nonhuman animals: Rights, value and the meaning of life. In A. Woodhall, & G. G. da Trindade (A cura di), *Ethical and political approaches to nonhuman animal issues*. Berlino: Springer.
- Mill, J. S. (2009). *Three essays on religion*. Peterborough: Broadview Press.
- Mill, J. S. (2013). *La Libertà. L'utilitarismo. L'asservimento delle donne*. Milano: BUR.
- Mitsis, P. (2012) When Death Is There, We Are Not: Epicurus on Pleasure and Death. In B. Bradley., F. Feldman, & J. Johansson (A cura di), *The Oxford handbook of philosophy of death*. Oxford: Oxford University Press.

- Moore, G. E. (1993). *Principia Ethica. Revised Edition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Morris, C. W. (2011). The idea of moral standing. In T. L. Beauchamp & R. G. Frey (A cura di), *The Oxford Handbook of Animal Ethics*. New York: Oxford University Press.
- Nagel, T. (1970a). *The Possibility of Altruism*. Oxford: Oxford University Press
- Nagel, T. (1970b). Death. *Noûs*, 4(1), 73-80.
- Nagel, T. (1974). What is it like to be a bat. *Readings in philosophy of psychology*, 1, 159-168.
- Nagel, T. (1986). *The view from nowhere*. Oxford: Oxford University Press.
- Narveson, J. (1967). Utilitarianism and New Generations. *Mind, New Series*, 76, 62-72.
- Narveson, J. (1973). Moral Problems of Population. *The Monist*, 57(1), 62–86.
- Nobis, N. (2004). Carl Cohen's 'kind'arguments for animal rights and against human rights. *Journal of applied philosophy*, 21(1), 43-59.
- Norwood, F. B., & Lusk, J. L. (2011). *Compassion, by the pound: the economics of farm animal welfare*. Oxford: Oxford University Press.
- Nozick, R. (1997). *Socratic puzzles*. Harvard University Press.
- Nozick, R. (1999). *Anarchy, state, and utopia*. Oxford: Blackwell.
- Nussbaum, M. C. (2006). *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge: Harvard University Press.
- Nussbaum, M. C. (2007). *Le nuove frontiere della giustizia: disabilità, nazionalità, appartenenza di specie*. Bologna: Il mulino.

- Nussbaum, M. C. (2009). *The therapy of desire: theory and practice in Hellenistic ethics*. Princeton: Princeton University Press.
- Olson, E. T. (1999). *The human animal: Personal identity without psychology*. Oxford University Press.
- Palmer, C. (2010). *Animal ethics in context*. New York: Columbia University Press.
- Palmer, C. (2011). Animal disenchantment and the non-identity problem: a response to Thompson. *NanoEthics*, 5(1), 43-48.
- Parfit, Derek (1982). Future Generations: Further Problems. *Philosophy and Public Affairs*, 11, 113–72.
- Parfit, Derek. (1984). *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press.
- Parijs, P. V. (1997). *Real freedom for all: What (if anything) can justify capitalism?* Oxford University Press: Oxford.
- Perner, J., Kloo, D., & Rohwer, M. (2010). Retro-and propection for mental time travel: Emergence of episodic remembering and mental rotation in 5-to 8-year old children. *Consciousness and cognition*, 19(3), 802-815.
- Pettit, P. (2000). *Republicanism: a theory of freedom and government*. Oxford: Oxford University Press.
- Pettit, P. (2002). Keeping republican freedom simple: on a difference with Quentin Skinner. *Political theory*, 30(3), 339-356.
- Platone. (1996). *Protagora*. Bari: Laterza.
- Pogge, T. (2002). *Povert  mondiale e diritti umani. Responsabilit  e riforme cosmopolite*, Roma: Laterza.
- Pollo, S. (2011). “L'etica animale”. *AphEx*, 4, 128-147.
- Pollo, S. (2016). *Umani e animali: questioni di etica*. Roma: Carocci.

- Pontara, G. (1995). *Etica e generazioni future: una introduzione critica ai problemi filosofici*. Roma: Laterza.
- Raby, C. R., Alexis, D. M., Dickinson, A., & Clayton, N. S. (2007). Planning for the future by western scrub-jays. *Nature*, 445(7130), 919-921.
- Rabinowicz, W., & Rønnow-Rasmussen, T. (2000). A Distinction in Value: Intrinsic and for Its Own Sake. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 100, 33-51.
- Rachels, J. (1990). *Created from animals the moral implications of Darwinism*. New York: Oxford University Press.
- Rawls, J. (2005). *A theory of justice*. Cambridge: Belknap Press.
- Raz, J. (1986). *The morality of freedom*. Clarendon Press.
- Regan, T., & Singer, P. (1989). *Animal Rights and Human Obligations*. Bergen: Prentice Hall.
- Regan, T. (2004). *The Case for Animal Rights. Updated with a new preface*. Berkeley: University of California Press.
- Regan, T. (2011, 18 maggio). On Companion and Wild Animals, and on the Moral Obligation to Preserve Endangered Species. *Animal Rights Zone*. <http://arzone.ning.com/forum/topics/the-tom-regan-week-on-1>.
- Rice, M. C. (2016). *Well-Being and Animals* in G. Fletcher (A cura di), *The Oxford Handbook of Philosophy of Well-Being*. London: Routledge.
- Roberts, M. A. (2003). Is the Person-Affecting Intuition Paradoxical?. *Theory and Decision* 55(1), 1-44.
- Roberts, M. A. (2010). *Abortion and the Moral Significance of Merely Possible Persons*. New York: Springer.
- Roberts, M. A. (2011). An asymmetry in the ethics of procreation. *Philosophy Compass*, 6(11), 765-776.

- Roberts, M. A. (2017). Is a person-affecting solution to the nonidentity problem impossible? Axiology, accessibility and additional people. *Canadian Journal of Philosophy*, 47, (2–3), 200–228.
- Roberts, M. A. (2019). The Nonidentity Problem. In E. N. Zalta (A cura di), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Roberts, M. A., & Wasserman, D. T. (A cura di). (2009). *Harming Future Persons: ethics, genetics and the nonidentity problem*. Berlino: Springer.
- Rolston, Holmes, III. (1991). Environmental Ethics: Values in and Duties to the Natural World. In Id., *The Broken Circle: Ecology, Economics, Ethics*. New Haven: Yale University Press.
- Rønnow-Rasmussen, T., & Zimmerman, M. J. (A cura di). (2005). *Recent Work on Intrinsic Value*. Dordrecht: Springer.
- Rønnow-Rasmussen, T. (2011). *Personal value*. Oxford: Oxford University Press.
- Rosati, C. (2012). The Makropulos Case Revisited. Reflections on Immortality and Agency. In B. Bradley., F. Feldman, & J. Johansson (A cura di), *The Oxford handbook of philosophy of death*. Oxford: Oxford University Press.
- Ross, W. D. (2007). *The Right and the Good*. Oxford: Oxford University Press.
- Rowlands, M. (2009). *Animal Rights: Moral Theory and Practice*. Londra: Palgrave Macmillan.
- Salt, H. S. (1914). The logic of the larder. In Id. *The Humanities of Diet*. Manchester, 221-222.
- Sandøe, P., Hocking, P. M., Förkman, B., Haldane, K., Kristensen, H. H., & Palmer, C. (2014). The blind hens' challenge: does it undermine the view that only welfare matters in our dealings with animals?. *Environmental Values*, 23, 727-742.
- Santonja, G. G. et al. (2017). *Best Available Techniques (BAT) – Reference Document for the Intensive Rearing of Poultry or Pigs*. Joint Research Centre, European Commission.

- Sapontzis, S. F. (1987). *Morals, Reason, and Animals*. Philadelphia: Temple University Press.
- Schaler, J.A., a cura di. 2009. *Peter Singer under fire: the moral iconoclast faces his critics*. Peru: Open Court Publishing.
- Schmidt, A. T. (2015). Why Animals have an Interest in Freedom. *Historical Social Research / Historische Sozialforschung*, 40(4), 92-109.
- Schmidt, A. T. (2018). Persons or property—Freedom and the legal status of animals. *Journal of moral philosophy*, 15(1), 20-45.
- Scruton, R. (2004). The Conscientious Carnivore. In S. Sapontzis (A cura di), *Food for Thought*. New York: Amherst.
- Seligman, M. E., & Maier, S. F. (1967). Failure to escape traumatic shock. *Journal of experimental psychology*, 74(1), 1.
- Shoemaker, D. (2010). The insignificance of personal identity for bioethics. *Bioethics*, 24(9), 481-489.
- Shoemaker, D. (2019). Personal Identity and Ethics. In E. N. Zalta (A cura di), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Shriver, A. (2017). The unpleasantness of pain for nonhuman animals. In K. Andrews & J. Beck (A cura di), *The Routledge handbook of philosophy of animal minds*. Abingdon: Taylor & Francis.
- Shriver, A. (2019). Genetic Engineering of Nonhuman Animals. In Fischer, R. B. (A cura di), *The Routledge handbook of animal ethics*. London: Routledge.
- Sidgwick Henry. (1962). *The Methods of Ethics*. London: Palgrave Macmillan.
- Simmons, A. J. (2010). Ideal and Nonideal Theory. *Philosophy & Public Affairs*, 38(1), 15-26.

- Singer, P. (1972). Famine, Affluence, and Morality. *Philosophy and Public Affairs*, 1(1), 229-243.
- Singer, Peter. (2009). *Liberazione animale. Il manifesto di un movimento diffuso in tutto il mondo*. Milano: Il Saggiatore.
- Singer, Peter. (2011). *Practical Ethics (third edition)*. New York: Cambridge University Press.
- Smith, K. K. (2010). *Governing Animals: Animal Welfare and the Liberal State*. Oxford: Oxford University Press.
- Sneddon, L. (2012). Pain perception in fish: Evidence and implications for the use of fish. *Journal of Consciousness Studies*, 18, 209–229.
- Sneddon, L. U. *et al.* (2018a). Ample evidence for fish sentience and pain. *Animal Sentience*, 3(21), 17.
- Sneddon, L. U. *et al.* (2018b). Fish sentience denial: Muddying the waters. *Animal Sentience*, 3(21), 17.
- Sneddon, L. U., Braithwaite, V. A., & Gentle, M. J. (2003). Do fishes have nociceptors? Evidence for the evolution of a vertebrate sensory system. *Proceedings: Biological Sciences*, 270, 1115–1121.
- Stephen, L. (1896). *Social Rights and Duties: Addresses to Ethical Societies*. Library of Alexandria.
- Suits, D. B. (2016). Why Death Is Not Bad for the One Who Died in D. Benatar (A cura di), *Life, Death and Meaning*. London: Rowman & Littlefield.
- Sumner, L. W. (2007). Welfare, preference, and rationality. In Frey, R. G., & Morris, C. W. (A cura di), *Value, welfare, and morality*, 74-92.
- Sunaura T. (2011). Beasts of Burden: Disability Studies and Animal Rights. *Qui Parle*, 19(2), 191–222.

- Sunstein, C. R., & Nussbaum, M. C. (A cura di). (2005). *Animal Rights: Current Debates and New Directions*. Oxford: Oxford University Press.
- Sunstein, C.R. (2005). Can Animals Sue?. In C.R. Sunstein & M. C. Nussbaum (A cura di), *Animal Rights: Current Debates and New Directions*. Oxford University Press.
- Taylor, S. (2011). Beasts of burden: Disability studies and animal rights. *Qui Parle: Critical humanities and social sciences*, 19(2), 191-222.
- Temkin, L. S. (1987). Intransitivity and the mere addition paradox. *Philosophy & Public Affairs*, 138-187.
- Thomson, J. J. (1990). *The Realm of Rights*. Cambridge: Harvard University Press.
- Thompson, P. B. (2008). The opposite of human enhancement: Nanotechnology and the blind chicken problem. *NanoEthics*, 2(3), 305-316.
- Tooley, M. (1986). Abortion and Infanticide. In P. Singer (A cura di), *Applied Ethics*. New York: Oxford University Press.
- Tye, M. (2016). *Tense bees and shell-shocked crabs: are animals conscious?*. Oxford: Oxford University Press.
- Tye, M. (2017). Do Fish have Feelings?. In K. Andrews & J. Beck (A cura di), *The Routledge handbook of philosophy of animal minds*. Abingdon: Taylor & Francis.
- Valentini, Laura. (2014). Canine Justice: An Associative Account. *Political Studies*, 62, 37– 52.
- VanDeVeer, D. (1979). Of Beasts, Persons, and the Original Position. *The Monist*, 62(3), 368–377.
- Ventura, B. A., Von Keyserlingk, M. A. G., Schuppli, C. A., & Weary, D. M. (2013). Views on contentious practices in dairy farming: The case of early cow-calf separation. *Journal of Dairy Science*, 96(9), 6105-6116.

- Vigne, J.-D. (2011). The origins of animal domestication and husbandry: A major change in the history of humanity and the biosphere. *Comptes Rendus Biologies*, 334(3), 171-181.
- Višak, T. (2013). *Killing happy animals: Explorations in utilitarian ethics*. Dodrecht: Springer.
- Von Keyserlingk, M.A.G., Weary, D. M. (2007). Maternal behavior in cattle. *Hormones and Behavior*, 52(1), 106-113.
- Warren, J. (2004). *Facing Death: Epicurus and His Critics*. Oxford: Oxford University Press.
- Warren, M. A. (1997). *Moral status: Obligations to persons and other living things*. Oxford: Clarendon Press.
- Williams, B. (1970). The self and the future. *The Philosophical Review*, 79(2), 161-180.
- Williams, B. (1973). The Makropulos Case: Reflections on the Tedium of Immortality. In Id., *Problems of the Self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Williams, B. (2009). The human prejudice. In Schaler, J.A. (A cura di), *Peter Singer Under Fire: The Moral Iconoclast Faces His Critics*. Chicago: Open Court Publishing.
- Wilson, B. A., & Wearing, D. (1995). Prisoner of consciousness: A state of just awakening following herpes simplex encephalitis. In R. Campbell & M. A. Conway (A cura di), *Broken memories: Case studies in memory impairment* (pp. 14–30). Hoboken: Blackwell Publishing.
- Wise, S. M. (2005). Animal rights, one step at a time. In C.R. Sunstein & M. C. Nussbaum (A cura di), *Animal Rights: Current Debates and New Directions*. Oxford University Press.
- Woodhall, A., & da Trindade, G. (A cura di). (2017). *Ethical and Political Approaches to Nonhuman Animal Issues*. Dodrecht: Springer.

- Würbel, H. (2017). More than 3Rs: the importance of scientific validity for harm-benefit analysis of animal research. *Lab animal*, 46(4), 164-166.
- Zamir, Tzachi. (2007). *Ethics and the Beast: A Speciesist Argument for Animal Liberation*. Princeton: Princeton University Press.
- Zeder, M. A. (2012). The Domestication of Animals. *Journal of Anthropological Research*, 68(2), 161-190.
- Zuolo, F. (2017). "Equality, its Basis and Moral Status: Challenging the Principle of Equal Consideration of Interests". *International Journal of Philosophical Studies*, 25(2), 170-188.
- Zuolo, F. (2019). "Misadventures of Sentience: Animals and the Basis of Equality. *Animals*, 9(12), 1044.
- Zuolo, F. (2020). Cooperation with Animals? What Is and What Is Not. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 33(2), 315-335.

RÉSUMÉ

La thèse éclaire l'acceptabilité morale du traitement des animaux domestiques en examinant trois questions éthiques fondamentales. Il s'agit de la théorie de l'autonomie et des conditions pour l'attribution d'un intérêt à la liberté, de la théorie du mal de la mort, du choix entre une version totale et personnaliste de l'éthique des individus futurs. On vise à démontrer que, premièrement, adopter une position sur ces questions est condition nécessaire pour formuler une éthique de la domestication. Ensuite, que définir ces problèmes est suffisant pour formuler un argument minimal, d'inspiration rawlsienne, sur les devoirs envers les animaux domestiques. La particularité de cet argument est d'être valable dans chaque approche normative qui reconnaît aux animaux un degré fondamental de statut moral : il peut constituer par conséquent la base d'une forme de consensus par recoupement en éthique animale. Le travail permet, troisièmement, de définir des relations logiques entre éthique de la mort et éthique de la population qui sont insuffisamment explorées dans la littérature.

MOTS CLÉS

Génération futures ; éthique de la population ; Derek Parfit ; éthique de la mort ; éthique animale ; domestication ; éthique appliquée ; autonomie.

ABSTRACT

The thesis clarifies the moral acceptability of the treatment of domestic animals by examining three fundamental ethical issues : the theory of autonomy and the conditions of the interest to freedom, the theory of the badness of death, the choice between impersonal and person-affecting approaches in the ethics of future individuals. The aim is to demonstrate that, firstly, confronting these issues is necessary in order to formulate an ethic of domestication. Secondly, that it allows to formulate a minimal argument, of Rawlsian inspiration, on our duties towards domestic animals. The distinctiveness of this argument is that it remains sound in each normative approach which recognizes a fundamental degree of moral status to animals: it can therefore constitute the basis of a form of overlapping consensus in animal ethics. The work makes it possible, thirdly, to define logical relations between the ethics of death and the ethics of the population which are insufficiently explored in the literature.

KEYWORDS

Future Generations ; Population Ethics ; Derek Parfit ; Ethics of Killing ; Animal Ethics ; Domestication ; Argument of the Larder ; Replaceability ; Autonomy.