



Dottorato di ricerca in SCIENZE DELLA PERSONA E DELLA FORMAZIONE

ciclo XXXIII

S.S.D: M-FIL/03

Ripensare Peter Singer. Aporie di un'etica pratica

Coordinatore: Ch.mo Prof. Antonella MARCHETTI

Tesi di Dottorato di: Valentina Voce
Matricola: 4713201

Anno Accademico 2020/2021

INDICE

INTRODUZIONE	4
CAPITOLO PRIMO	
Peter Singer, un itinerario tra la vita e le opere	11
1. Le origini e la formazione universitaria	11
2. L'influenza di Hare sull'utilitarismo singeriano	16
3. Etica e animali	21
4. <i>Famine, Affluence and Morality</i>	32
5. La docenza in Australia e <i>Practical Ethics</i>	35
6. The Expanding Circle	43
7. The Center for Human Bioethics	48
8. Il "Singer Affair" in Germania e il progetto "Grande Scimmia"	52
9. Cambiare la cultura, ripensare la vita e la morte	56
10. Dalla Monash a Princeton	64
CAPITOLO SECONDO	
La natura dell'etica	79
1. Ciò che l'etica "non è"	79
2. Ciò che l'etica "è"	83
3. Un nuovo principio di eguaglianza	88
4. La teoria dei due livelli	94
CAPITOLO TERZO	
Le origini biologiche dell'etica	99
1. La sociobiologia e le origini dell'altruismo	99
2. La base biologica dell'etica	104
3. La fallacia della sociobiologia	108
4. La base razionale dell'etica	113
5. Il principio di eguale considerazione degli interessi	120
6. Espandere il cerchio dell'etica	126
7. Una nuova comprensione dell'etica	131
CAPITOLO QUARTO	
Alcune osservazioni critiche sull'utilitarismo di Singer	142
1. Da un'etica formale al vuoto etico	142
2. Imparzialità <i>versus</i> neutralità	149
3. Il principio dell'eguale considerazione degli interessi e la perdita dell'integrità	158
4. La RAGIONE di Singer e la <i>ragione</i> umana	166

CAPITOLO QUINTO

Contro il “pregiudizio umano”: limiti e ambiguità dell’etica antispecista di Peter Singer 172

1. L’argomento di Singer contro lo specismo 172
2. Razzismo e specismo: l’esempio di un’analogia mancata 175
3. Singer *versus* Williams: il “Pregiudizio umano” 186
4. Si può andare oltre al “pregiudizio umano”? 192

CAPITO SESTO

L’indicibile della condizione umana: Singer e l’infanticidio medico selettivo 213

1. L’argomento Singer per l’infanticidio 213
2. Avere interessi e avere coscienza di avere interessi: alcune riflessioni 224
3. Non tutto il male vien per nuocere: ripensare il dolore nella società del benessere 226
4. Singer e McBryde Johnson: conversazioni *indicibili* sull’abilismo 230
5. Umiltà e responsabilità epistemica: i pericoli di un’etica priva di un principio di responsabilità 235
6. Da uno standard della qualità della vita a uno standard della qualità del vivente 239

CONCLUSIONI 241

BIBLIOGRAFIA 252

INTRODUZIONE

Nella letteratura che lo riguarda, Peter Singer è spesso descritto come «il filosofo vivente più influente al mondo», persino, «quello che ha cambiato più vite»¹. Affermazioni condivise anche da coloro che disapprovano il suo pensiero e che guardano a questa influenza con preoccupazione. Singer è in effetti uno dei pochi filosofi noto al grande pubblico per il suo lavoro accademico, in particolare per le sue tesi circa la necessità di ricomprendere gli animali nella sfera della morale. Singer è inoltre una delle figure centrali di quella bioetica di stampo utilitaristico divenuta ormai così autorevole (fatto che di per sé non ne implica la correttezza delle tesi), da sembrare identificare la bioetica *tout court*. Singer presiede infatti una delle più prestigiose cattedre di Bioetica, quella del *Center for Human Values* dell'Università di Princeton.

La notorietà di Singer, come ha osservato la pensatrice australiana Jenny Teichman, deriva anche dal suo essere un personaggio alla “Dr. Jekyll e Mr. Hyde”²: lo strano caso del Dottor Jekyll, difatti, non sarebbe né interessante né famoso senza la sua connessione con il Signor Hyde. Così, nei panni del Dr. Jekyll, Peter Singer si interessa alle sofferenze che gli esseri umani causano con le loro pratiche e abitudini alimentari al mondo animale: la sua opera di gioventù, *Animal Liberation*, giunta ormai alla quinta ristampa, è ancora oggi il Manifesto del movimento animalista. Sempre in qualità di Dr. Jekyll, Singer lotta attivamente contro il problema della povertà assoluta che colpisce milioni di persone nel mondo: filantropo egli stesso, ha dedicato a tale questione diverse pubblicazioni e ha fondato nel 2013 The Life You Can Save (TLYCS), un'organizzazione internazionale la cui duplice missione è, da un lato, quella di aumentare le donazioni a favore degli enti no profit con la più alta efficacia nel ridurre la sofferenza e la morte prematura (per fame o malattia) di quanti vivono in condizioni di miseria e, dall'altro, quella di cambiare la cultura del dono nei Paesi con economie avanzate. Singer sostiene infatti un'idea di dono come *obbligo morale*, piuttosto che come atto supererogatorio, un gesto di generosità che è bene ma non doveroso fare.

¹ D. JAMIESON, *Singer and the Practical Ethics Movement in Singer and His Critics*, ed. D. Jamieson, Oxford: Blackwell, 1999, p.1.

Dale Jamieson fa probabilmente riferimento a coloro che dopo aver letto *Liberazione animale* di Singer, hanno deciso di smettere di mangiare carne. Resta il dubbio di quanto questa conversione al vegetarianismo sia definitiva giacché, più che alla forza argomentativa delle tesi di Singer, essa può essere attribuita all'impatto emotivo del testo, che riporta con minuzia le condizioni e le sofferenze degli animali negli allevamenti industriali.

² Cfr. J. TEICHMAN, “Dr. Jekyll & Mr. Hyde”, *The New Criterion*, Vol. 19, No. 2, October 2000, p.64.

Ma proprio come Jekyll che finisce col tramutarsi nel suo opposto, lo stesso Singer che vuole tutelare gli animali e aiutare i più poveri, giunge a sviluppare un sistema etico che legittima il potere di disporre della vita dei soggetti umani più vulnerabili: Singer propone difatti di legittimare l'eutanasia neonatale per i bambini con disabilità più o meno gravi o, ancora, suggerisce di estendere la pratica di espianto degli organi fino a includere donatori *vivi* privi di coscienza come i neonati anencefalici o gli individui in stato vegetativo.

Non stupisce quindi che il nome di Singer si trovi spesso accompagnato a titoli poco lusinghieri come quello di “uomo più pericoloso al mondo”, “Professor Morte”, “Ministro della propaganda di Erode” e così via, fino al confronto con criminali nazisti come Martin Bormann e Josef Mengele; o che la sua nomina all'Università di Princeton come Ira W. DeCamp Professorship of Bioethics abbia causato un'aspra controversia nel mondo accademico e manifestazioni davanti ai cancelli dell'Università.

A temere l'influenza culturale delle tesi di Singer è soprattutto chi si occupa della questione della disabilità, dei diritti e della cura delle persone con disabilità, dal momento che il pensiero di Singer tenta di fornire un fondamento filosofico alle diverse forme di pregiudizio e discriminazione che la nostra società attua nei confronti delle persone con disabilità, negando il valore della vita di chi nasce con una disabilità fino a legittimarne l'uccisione in nome della sua personale versione di bene comune.

Peter Singer, insomma, è un pensatore tanto noto quanto controverso e non potrebbe essere altrimenti, considerando che scopo esplicito del suo lavoro filosofico è quello di *sconsacrare la vita umana*³: al cuore della sua dottrina, infatti, si trova la negazione del valore intrinseco dell'uomo e il rifiuto del principio di dignità umana come fondamento e guida dell'etica. L'assunzione del modello darwiniano comporta, per Singer, l'esclusione di qualsiasi differenza di natura tra l'uomo e i cosiddetti animali non-umani, e la necessità di ripensare radicalmente l'etica tradizionale dell'Occidente fondata sul convincimento del valore e della pari dignità di ogni essere umano. Quest'etica è ormai, secondo Singer, una *malata terminale*⁴, giunta ai suoi ultimi momenti per via del processo di secolarizzazione iniziato con la rivoluzione copernicana (di cui la teoria evolutivistica darwiniana rappresenta la tappa più importante), ma soprattutto a causa della costante pressione esercitata su di essa dalle nuove conquiste della tecnica. Il principio della dignità umana, ad avviso di Singer, si è rivelato inadeguato a orientare le nostre decisioni etiche, soprattutto in ambito clinico dove il progresso degli strumenti tecnologici e delle tecniche

³ *Unsanctifying Human Life* è il titolo di una sua raccolta di saggi. Vedi: P. SINGER, *Unsanctifying Human Life: Essays on Ethics*, ed. HELGA KUHSE (Malden, Mass.: Blackwell Publishers, 2002).

⁴ P. SINGER, *Is the sanctity of life ethic terminally ill?*, in *Bioethics* 9.3-4 (1995): 327-343.

mediche ci ha posto davanti situazioni inedite, come il mantenere in vita pazienti con gravi patologie o gravi danni cerebrali, costringendoci così a nuove riflessioni circa il valore della vita degli esseri umani.

La proposta di Singer è quella di mettere in atto una rivoluzione dei valori superando l'etica tradizionale in favore dell'utilitarismo delle preferenze, nuovo paradigma etico grazie al quale, non solo saremo in grado di liberarci dal vizio dell'antropocentrismo — giungendo finalmente a dare pari considerazione agli interessi degli animali — ma potremo anche rivedere i nostri standard circa la legittimità della terminazione della vita umana. Questo nuovo paradigma dovrebbe presto soppiantare l'etica tradizionale della civiltà occidentale che è per Singer indifendibile, da riformare con urgenza, in quanto edificata sulla finzione del valore unico e speciale dell'essere umano rispetto agli altri viventi, eredità della prospettiva religiosa cristiana che l'evoluzionismo avrebbe smentito. Singer si fa quindi profeta di una vera e propria “rivoluzione copernicana in etica”⁵: così come Copernico propose un approccio radicalmente nuovo, avanzando l'idea che la Terra non fosse al centro dell'universo, bensì che ruotasse attorno al Sole insieme agli altri pianeti, la nuova proposta singeriana si assume il compito di decentrare l'essere umano verso l'esterno, ai margini dello spazio morale. La rivoluzione nel codice di comportamento di cui Singer si fa fautore lo conduce a una vera e propria riscrittura degli antichi comandamenti della morale cristiana. Ad esempio, nei nuovi comandamenti singeriani — in grado, a suo avviso, di far fronte alle conseguenze dell'evoluzionismo darwiniano e agli sviluppi tecno-scientifici contemporanei — il vecchio precetto «tratta tutte le vite umane come dotate di ugual valore» si trasforma in «riconosci che il valore della vita umana varia»⁶. Tale variazione di valore risulta manifesta nei confronti di quei soggetti umani che si trovano (per fase di sviluppo, età o salute) in condizioni di particolare vulnerabilità: embrioni, feti, neonati, individui in stato vegetativo o con disabilità cognitiva, sono privi di quelle caratteristiche che nell'impianto etico di Singer garantiscono all'uomo un valore minimale e pertanto un diritto alla vita e alla tutela dell'integrità fisica. È sulla base di questa impostazione che Singer giunge a legittimare pratiche come l'aborto, l'eutanasia, il prelievo di organi da soggetti in stato di minima coscienza, la sperimentazione embrionale e anche l'infanticidio.

Data l'evidente eterogeneità delle tesi di Singer, si è scelto di iniziare il presente lavoro di tesi ricostruendo il pensiero del filosofo fin dai suoi primi esordi, così da delineare in modo

⁵ Cfr. P. SINGER, *Ripensare la vita. Tecnologia e bioetica: una nuova morale per il mondo moderno*, il Saggiatore, Milano 2000, p. 193.

⁶ *Ivi*, p. 194.

chiaro i diversi elementi e le molteplici linee di pensiero che compongono il suo sistema filosofico. Il primo capitolo, difatti, si presenta come una breve monografia in cui gli scritti del filosofo sono illustrati in ordine cronologico e in parallelo con il racconto della sua biografia, così da rendere il lavoro più coeso e interessante. In questa prospettiva, si è scelto di dare maggior spazio all'esposizione delle opere che meglio esprimono il punto di vista di Singer sui temi dell'etica applicata: *Famine, Affluence and Morality*, *Animal Liberation*, *Practical Ethics* e, infine, *Rethinking Life and Death*.

Gli assunti principali alla base del sistema etico singeriano — l'utilitarismo delle preferenze, l'antispecismo, la nozione funzionalistica e interspecifica di *persona* — vengono ripresi nelle parti successive di questo lavoro, al fine di procedere, da un lato, all'analisi della consistenza teorica delle tesi di Singer e, dall'altro, alla valutazione delle loro conseguenze per l'etica pratica.

La seconda parte di questo lavoro di ricerca si occupa di approfondire l'elemento che risulta a fondamento del sistema etico elaborato da Singer: il principio dell'eguale considerazione degli interessi, un principio utilitarista che sposta il *focus* dell'uguaglianza dagli esseri umani agli interessi di tutti gli esseri senzienti, e dalla cui applicazione risulterebbe la revisione auspicata da Singer delle attuali istanze morali riguardanti il trattamento e l'uccisione dei viventi. L'etica singeriana poggia sul rifiuto di qualsiasi valore morale oggettivo, tranne quello rilevato appunto dall'utilitarismo delle preferenze: la considerazione imparziale degli interessi di tutti i soggetti coinvolti in un'azione, interessi a cui è necessario accordare un'eguale considerazione.

È quindi sul principio utilitaristico dell'eguale considerazione degli interessi che poggiano gli esiti più radicali del pensiero di Singer come quello di abbracciare il vegetarianismo come dovere morale⁷, o di richiedere l'approvazione dell'eutanasia non-volontaria per i neonati gravemente malformati. L'obiettivo di questa seconda parte della tesi è quello di prendere in considerazione gli elementi teorici della sua riflessione morale per verificarne la portata e i limiti: del resto, se questi dovessero rivelarsi inadeguati, le stesse conclusioni pratiche a cui Singer è pervenuto si troverebbero prive di fondamento e sarebbero pertanto inaccettabili.

⁷ Come scrive Singer altrove: «Sono utilitarista e sono anche vegetariano. Sono vegetariano *in quanto* utilitarista. Credo che l'applicazione del principio di utilità alla nostra attuale situazione - specialmente con riguardo ai metodi oggi utilizzati per allevare animali a fini alimentari e alla varietà di cibo a nostra disposizione - porti alla conclusione che dovremmo essere vegetariani». Si veda P. SINGER, *Utilitarismo e vegetarianismo* in L. BATTAGLIA, *Etica e Animali*, Liguori, Napoli 1998, p.

Il proposito di presentare la teoria morale di Singer si è scontrato con una difficoltà che occorre mettere in luce: è assente, infatti, nella vastissima produzione singeriana, un'esposizione sistematica del suo pensiero. La ragione di questa assenza può essere dovuta allo scarso interesse di Singer per le questioni teoriche: ciò che gli preme in quanto filosofo-attivista sono le discussioni morali normative, il modo in cui l'etica filosofica può operare un cambiamento nel mondo, giustificando norme e conclusioni specifiche su che cosa sia giusto fare in diverse situazioni pratiche.⁸ Al fine di delineare la riflessione di Singer nei suoi assunti etici e metaetici, abbiamo quindi fatto riferimento principalmente a due testi, dedicando a ciascuno un capitolo: in primo luogo, *Etica pratica*, pubblicato nel 1979 e pensato per un pubblico universitario. L'opera si apre con un breve resoconto delle tesi di Singer sull'etica, ma si tratta, appunto, di poche e sintetiche pagine. In secondo luogo, ci siamo riferiti a *The Expanding Circle*, studio del 1981 in cui Singer tenta di dimostrare, da un lato, come all'origine dell'etica si trovi la facoltà umana della ragione, dall'altro, come sia proprio la natura intrinsecamente espansiva del ragionamento etico a condurci a un punto di vista di "imparzialità universale". Formulare un giudizio etico, infatti, secondo Singer, significa accettare di andare oltre il proprio interesse personale e di porsi da un punto di vista oggettivo — il «punto di vista dell'universo» — da cui risulta evidente che a uguali interessi vada riconosciuta uguale considerazione, senza privilegiare a priori nessuno di essi. In *The Expanding Circle*, il principio di eguale considerazioni degli interessi è presentato da Singer come il punto di arrivo logico del pensiero morale, in funzione degli elementi formali fondamentali che lo caratterizzano: universalità e imparzialità. In conclusione di questa sezione, abbiamo dedicato alcune pagine a mettere in luce — con il supporto di alcuni autori tra cui Bernard Williams e Anne Maclean — le

⁸ Non a caso, è presente negli scritti giovanili di Singer una critica alla metaetica classica colpevole di tracciare una netta separazione tra questioni metateoriche e questioni normative, limitando il ruolo della filosofia morale alle prime, ossia all'analisi concettuale o logica dei concetti morali fondamentali, finendo così per rendere la filosofia morale un'attività inutile dal punto di vista pratico. In un articolo del 1973 Singer denuncia la *trivialità* del dibattito dell'etica anglosassone intorno alla possibilità di passare da asserti descrittivi ad asserti prescrittivi: «la mia obiezione», scrive Singer, «è che ciò che dovrebbe essere considerato come qualcosa da togliere di mezzo nell'introduzione a un lavoro di filosofia morale è diventato l'oggetto di quasi tutta la filosofia morale nel mondo anglofono». La proposta di Singer è, da un lato, quella di riconoscere come non sia possibile offrire alcuna soluzione a questo problema giacché «nessuna definizione di moralità può colmare il divario tra i fatti e l'azione», dall'altro, quella di compiere una scelta a favore della proposta metaetica più vantaggiosa e cominciare a discutere di questioni morali rilevanti. (P. SINGER, *The Triviality of the Debate over "Is-Ought" and the Definition of "Moral"*, in "American Philosophical Quarterly", 10, 1973, pp. 51-56, p. 56. La traduzione è dello scrivente.)

diverse incongruenze riscontrabili nell'utilitarismo delle preferenze di Singer. Se il fascino di questa teoria normativa (così come quello dell'utilitarismo in generale) risiede nel fatto che sembra porre grande attenzione sul soggetto e i suoi desideri, a un'accurata analisi è possibile riscontrare come questa attenzione sia ingannevole: gli interessi del soggetto, nonché il soggetto stesso, finiscono per soccombere sotto il peso del dovere di massimizzare gli interessi di tutti. Ciò che emerge quindi da una riflessione critica sul principio di eguale considerazione degli interessi, è che l'insistenza sul dovere di *imparzialità* rischia piuttosto di diventare un dovere di *impersonalità*, ossia di estraniamento della persona umana da se stessa e da tutto ciò che è fonte di senso e di valore nell'esistenza personale.

Nell'ultima parte di questa tesi si mettono a tema alcuni argomenti di Singer che emergono dall'applicazione del principio utilitarista dell'eguale considerazione degli interessi a questioni di carattere più eminentemente "pratico": in primo luogo, la rivendicazione di un'etica interspecifica che accordi uguale importanza agli esseri umani e agli animali. Ad avviso di Singer, il maggiore valore tradizionalmente attribuito alla vita umana non è altro che un pregiudizio di specie (lo specismo, appunto), un retaggio della tradizione religiosa e culturale cristiana che sarebbe necessario superare, alla luce delle tesi dell'evoluzionismo darwiniano. Nel quinto capitolo illustreremo innanzitutto quello che è l'unico argomento di Singer contro il cosiddetto specismo, ossia la sua supposta somiglianza con alcune forme di pregiudizio moralmente riprovevoli, quali il razzismo o il sessismo. Successivamente, procederemo a una valutazione di tale analogia, giungendo alla conclusione che vada rifiutata giacché esiste una profonda differenza tra la nozione di razza e quella di specie: la prima è una nozione di cui possiamo fare a meno in quanto non identifica alcuna differenza rilevante tra gli uomini, la seconda no. Non solo, attraverso le riflessioni di alcune autrici quali Mary Midgley e Eva Feder Kittay, cercheremo di valutare se il legame di specie, il legame tra gli uomini, possa davvero configurarsi come un pregiudizio o se, piuttosto, non rappresenti un vincolo fondamentale equiparabile a quello familiare.

L'ultimo capitolo è dedicato all'esito più allarmante del pensiero del filosofo australiano: Singer, infatti, avendo rifiutato il valore dell'appartenenza alla specie umana — e di conseguenza, quella dignità originaria che spetta all'uomo in quanto tale — si espone a favore dell'uccisione indolore al momento della nascita di tutti quegli esseri umani nati con disabilità fisiche o intellettive. Verrà messo in luce come l'argomento di Singer in favore dell'eutanasia non-volontaria per i neonati con disabilità trovi supporto nell'intreccio di due elementi concettuali: da un lato, il principio utilitarista dell'eguale considerazione degli interessi; dall'altro, una nozione di 'persona' riformulata in chiave funzionalista e

antispecista, per cui non tutti gli esseri umani sono persone e non tutte le persone sono esseri umani. Singer, rifacendosi a quella linea di pensiero nota come personalismo funzionalista, riduce la persona alle sue funzioni psicologiche superiori (in particolar modo all'autocoscienza) privando in tal modo i neonati dello stato morale di persona e dei diritti che da questo stato derivano, in primo luogo il diritto alla tutela della vita. Giacché la disabilità e la malattia comportano un abbassamento della qualità della vita del figlio, nonché di quella della famiglia che si troverà oberata dal peso della cura, se i genitori credono che non sia nel loro interesse crescere un bambino disabile devono essere legittimati a uccidere il loro figlio imperfetto alla nascita: quest'ultimo invero, in quanto neonato, secondo Singer non avrebbe alcun interesse a vivere, bensì solo a non soffrire. Nelle ultime pagine di questo lavoro, mettendo in dialogo Singer con alcune studiose della disabilità come Harriet McBryde Johnson e la già citata Kittay, è stato possibile rilevare come a fondamento delle tesi di Singer, più che un'ottica utilitarista e imparziale, si trovi un'ottica utilitarista intrisa di pregiudizio abilista. In nome della cosiddetta qualità della vita, Singer vuole estromettere dalla comunità umana una categoria di individui la cui vita non viene considerata degna di essere vissuta in quanto non rispondente a criteri utilitaristici di felicità ed efficienza.

CAPITOLO PRIMO

Peter Singer, un itinerario tra la vita e le opere

1. Le origini e la formazione universitaria

Peter Albert David Singer è nato a Melbourne (la capitale dello Stato del Victoria, in Australia) nel 1946, da genitori ebrei austriaci fuggiti da Vienna in seguito all'annessione dell'Austria alla Germania nazista¹. Il padre di Singer, Ernst Singer, era un commerciante di caffè, la madre Cora, invece, un medico. Nella sua autobiografia² Singer spiega che «avere una madre lavoratrice era insolito, all'epoca, e probabilmente mi ha predisposto a una visione egualitaria di uomini e donne»³. Nonostante la discendenza ebraica, i genitori di Singer non erano religiosi e non frequentavano la sinagoga perciò hanno educato i loro figli, Peter e la sorella maggiore Joan, a una forma di puro ateismo. Racconta, infatti, Singer: «la nostra famiglia era ansiosa di assimilare lo stile di vita australiano, e perciò mangiavamo ciò che volevamo e ricevevamo dei doni la mattina di Natale. Per aiutarci a diventare dei veri Australiani, i miei genitori parlarono a me e Joan sono in inglese»⁴.

¹ Degli antenati di Singer, è sopravvissuta all'olocausto solo la nonna materna. Il nonno materno di Singer, David Oppenheim, era uno psicologo e membro del gruppo più ristretto di Freud, noto come "Società psicoanalitica del mercoledì": un circolo di colleghi che si riuniva, il mercoledì appunto, a casa di Freud per discutere di psicoanalisi. Con Freud il nonno di Singer scrisse il testo *Träume im Folklore*. All'inizio delle persecuzioni in Austria, Oppenheim decise di non rifugiarsi in Australia con i genitori di Singer, illudendosi che il suo *status* di veterano della Prima guerra mondiale, ferito in battaglia e decorato al valore, avrebbe garantito a lui e alla moglie di rimanere al sicuro dalle ostilità. Così non fu: Oppenheim perse la vita nel campo di concentramento di Theresienstadt (o ghetto di Terezin) nel 1943. A partire dalle lettere e dai carteggi conservati, Singer ha dedicato al nonno la biografia *Pushing Time Away: My Grandfather and the Tragedy of Jewish Vienna*, Ecco Press, New York 2003. Per la traduzione italiana dell'opera si faccia riferimento a P. SINGER, *Ciò che ci unisce non ha tempo. Una famiglia ebrea nella grande Vienna*, il Saggiatore, Milano 2005.

² Ci stiamo riferendo all'autobiografia intellettuale di Peter Singer con cui si apre il volume di J. A. Schaler, *Peter Singer Under Fire*, un'opera che si compone di quindici saggi di critica al pensiero singeriano e di altrettanti saggi di risposta dello stesso Singer. Si veda pertanto P. SINGER, *An Intellectual Autobiography*, in J. A. SCHALER (edited by), *Peter Singer Under Fire. The Moral Iconoclast Faces His Critics*, Open Court, Chicago and La Salle 2009, pp. 1-74.

³ P. SINGER, *An Intellectual Autobiography*, op. cit., p. 1. Qui e di seguito la traduzione dall'inglese è di chi scrive.

⁴ *Ivi*, p. 2.

Dopo una *primary school*⁵ privata chiamata Preshil, che Singer descrive come molto progressista - «chiamavamo i nostri insegnanti per nome ed eravamo incoraggiati a trattarli come nostri pari» e ancora «se non volevamo andare a lezione, ci era concesso in alternativa di passeggiare per il parco»⁶ - ha frequentato lo Scotch College, una prestigiosa *secondary school* per soli ragazzi. Essendo una scuola presbiteriana, ogni mattina l'intera scuola si riuniva per leggere un passo della Bibbia, il canto di un inno e la preghiera del Padre Nostro. Questa esposizione alla cristianità, racconta Singer,

ha avuto su di me un effetto opposto a quello che presumibilmente era nelle intenzioni dei fondatori della scuola. Durante l'assemblea mattutina sfogliavo la Bibbia e trovavo passaggi che sembravano difficilmente riconciliabili con l'idea che questo fosse un resoconto veritiero delle azioni di un essere benevolo e onnipotente.⁷

Il primo incontro di Singer con la filosofia non è avvenuto a scuola, dove all'epoca non era materia d'insegnamento negli istituti secondari, ma grazie al fidanzato di allora (e futuro marito) della sorella Joan, che lo ha esortato alla lettura di *Storia della filosofia occidentale* di Bertrand Russel. Nel 1962, giunto il momento di scegliere il proprio percorso universitario, Singer ha deciso di iscriversi alla Facoltà di Giurisprudenza della Melbourne University, ma poiché aveva ottenuto ottimi voti in materie umanistiche, gli venne suggerito di fare un corso combinato di Lettere e Giurisprudenza insieme.

Non avevo mai preso in considerazione l'idea di una laurea in Lettere, ma accettai il suggerimento. Questo significava prendere un'altra decisione: in quale materia umanistica specializzarsi? Storia era una scelta ovvia per me, ma quel poco di filosofia che avevo letto mi aveva affascinato, quindi la scelsi insieme a storia.⁸

Nel suo periodo universitario a Melbourne, Singer ha frequentato, tra le varie classi, il corso di Etica del Professor H.J. McCloskey, divenuto il suo «primo mentore filosofico»⁹. A quell'epoca i membri del dipartimento di filosofia della Melbourne University,

⁵ Il sistema scolastico australiano è diverso dal nostro ed è articolato su tre livelli: la *primary school* (dai 5 ai 12 anni), la *secondary school* (dai 12 ai 18 anni, corrisponde grosso modo al nostro liceo) e il *college*, ovvero, l'università.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ivi*, p. 3.

⁸ *Ivi*, p. 4.

⁹ *Ibidem*.

fortemente influenzati dal Wittgenstein delle *Ricerche filosofiche*, concepivano i problemi morali come problemi di tipo linguistico, derivanti da fraintendimenti o errori linguistici, ragione per cui intendevano il ruolo della filosofia etica come limitato a un attento esame del significato delle parole morali, per esempio “bene” o “dovere”. Secondo questa prospettiva filosofica, lo studio dell’etica non può condurre a nessuna conclusione circa ciò che debba essere fatto. Per fortuna del giovane Singer «la più grande virtù filosofica di McCloskey era la sua immunità alle mode, sia sartoriali che filosofiche»¹⁰, ragion per cui insegnava ai suoi studenti che esistevano in etica, così come in filosofia politica, delle questioni sostanziali e che il ruolo dei filosofi era quello di presentare degli argomenti in grado di risolverle. Curiosamente, la prima esposizione di Singer all’utilitarismo è stata di tipo oppositivo: McCloskey, infatti, era un sostenitore dell’intuizionismo (teoria che afferma una conoscenza immediata dei fatti morali oggettivi, attraverso un’intuizione diretta, al di là di ogni inferenza logica) e vedeva nell’utilitarismo il principale rivale dell’intuizionismo etico. Al fine di spiegare l’erroneità della teoria utilitarista, McCloskey ha elaborato il cosiddetto “dilemma dello sceriffo”, divenuto uno dei classici esempi della più comune obiezione all’utilitarismo: quella, cioè, di permettere qualsiasi atrocità purché il risultato dell’azione abbia le migliori conseguenze per la maggioranza dei soggetti coinvolti. Questo il dilemma formulato da McCloskey: in una città del Sud degli Stati Uniti, una donna bianca ha subito uno stupro da parte di una persona di colore. Una folla di uomini bianchi inferociti blocca sei uomini neri con l’intenzione di linciarli. Lo sceriffo della città vorrebbe evitare la morte di queste persone, ma se intimasse semplicemente alla folla di fermarsi, non verrebbe ascoltato. L’unico modo per salvare i malcapitati è fare finta di sapere chi sia lo stupratore. La folla, così, ucciderà solo un uomo, e cinque vite innocenti verranno risparmiate. Per l’utilitarismo, lo sceriffo è tenuto a scegliere questo corso d’azione in quanto è quello con le migliori conseguenze. Ma poiché decidere di salvare una persona innocente a spese della vita di un’altra è chiaramente sbagliato, l’utilitarismo, insiste McCloskey, non può essere una teoria etica accettabile¹¹. Per la giovane matricola Singer, invece, la risoluzione utilitarista aveva una sua logicità:

non ero così certo riguardo alle mie intuizioni su questo caso come sembrava esserlo McCloskey. Se incastrare un uomo innocente era davvero l’unico modo

¹⁰ *Ivi*, p. 5.

¹¹ Cfr. H. J. MCCLOSKEY, “An Examination of Restricted Utilitarianism”, *Philosophical Review*, Vol. 66, 1957, 466-485. L’argomento è presente anche in P. SINGER, K. DE LAZARI-RADEK, *Utilitarianism: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2017, pp. 65-70.

possibile per evitare la morte di sei uomini innocenti, e se non ci fossero state altre conseguenze negative dal complotto, forse davvero questo era ciò che lo sceriffo avrebbe dovuto fare?¹²

Questi dubbi hanno portato Singer a mettere in discussione la posizione di McCloskey e a considerare la validità delle altre obiezioni all'utilitarismo, infine, ad abbracciarlo come la teoria etica più ragionevole.

In aggiunta agli studi accademici, altre attività studentesche hanno avuto un impatto sulla sua formazione filosofica di quel periodo. Da studente, infatti, Singer è entrato a far parte della *Rationalist Society*, un'organizzazione che si opponeva a cattolici e protestanti nel dibattito sull'esistenza di Dio che infervorava nel *campus*. L'argomento decisivo che dimostrava l'inesistenza di Dio, per Singer, era il problema del male: «come avrebbe potuto il Dio che i cristiani descrivono – onnipotente, onnisciente e infinitamente buono – permettere che accadessero eventi come l'Olocausto?». Il libero arbitrio, invocato di solito per rispondere a questa domanda, non bastava secondo Singer a spiegare la sofferenza che non era provocata dalla mano dell'uomo:

le persone che annegano nelle inondazioni, che finiscono schiacciate nei terremoti, o che muoiono di fame a causa della siccità. Un dio onnipotente e buono non ci avrebbe quantomeno dato un clima meno imprevedibile e una superficie più stabile su cui edificare? Mentre si potrebbero avere dubbi sull'esistenza o meno di divinità diverse, variamente definite, per me il fatto del male rimuoveva ogni ragionevole possibilità che il mondo fosse stato creato dal Dio che i cristiani venerano.¹³

Nel 1965, l'anno del coinvolgimento dell'Australia nella guerra in Vietnam, Singer è diventato presidente dell'organizzazione Melbourne University Campaign Against Conscription, che aveva l'obiettivo di protestare contro la guerra e contro la coscrizione militare. Nel suo periodo accademico Singer ha anche scritto per il giornale studentesco *Farrago* e ha curato la *newsletter* del Melbourne University Labour Club. Per il giornale dell'università, Singer ha lavorato a un *report* sulla situazione dell'aborto in Australia – a quel tempo illegale, ma di fatto accessibile alle donne ricche, che pagando potevano interrompere la gravidanza per vie officiose – affermando la necessità di renderlo sicuro e legale per tutte. A questo scopo, ha assunto anche il ruolo di tesoriere della Abortion Law

¹² P. SINGER, *An Intellectual Autobiography*, op. cit., p. 6.

¹³ *Ivi*, pp. 6-7.

Reform Association of Victoria, un gruppo di lavoro per la riforma della legge anti-aborto nello Stato del Victoria. È questa la prima incursione di Singer nel campo di quella che diverrà nota come *bioetica*, e che sarà poi uno degli ambiti di maggior influenza del pensiero singeriano. Scrive Singer:

Un momento è ancora vivido nella mia memoria. A un incontro pubblico stavo argomentando come l'aborto non possa considerarsi equivalente all'omicidio, poiché il feto ha uno sviluppo mentale molto inferiore rispetto a quello di una persona adulta. Qualcuno ha riportato l'ovvia obiezione secondo cui se lo sviluppo mentale è così importante, allora anche l'uccisione di un neonato dovrebbe essere considerata in modo diverso dall'omicidio. Un pensiero mi si è affacciato alla mente: forse davvero uccidere un neonato non è così grave quanto uccidere una persona più adulta. La questione mi ha fatto riflettere su quanto sia difficile tracciare una linea netta alla nascita e affermare che prima di questa, il feto possa essere ucciso semplicemente perché la donna non vuole avere un figlio, ma immediatamente dopo, il bambino abbia lo stesso diritto alla vita di chiunque altro.¹⁴

Questa lunga citazione risulta rilevante in quanto antesignana di uno degli esiti più controversi del percorso intellettuale di Singer: a partire da questa prima suggestione, infatti, il filosofo è poi giunto a elaborare un sistema etico sulla base del quale la pratica dell'infanticidio diventa legittima per i bambini nati con disabilità o malattie fortemente invalidanti.

Un ultimo evento degno di nota in questo periodo della vita di Singer è l'incontro, al corso di Storia del Rinascimento, con Renata Diamond, la donna che di lì a poco ha sposato e che Singer descrive come un'intellettuale molto più preparata di quanto non fosse lui stesso. È dopo l'incontro con Renata che inizia a profilarsi l'idea di dedicarsi alla riflessione filosofica per vivere, come una seria alternativa alla carriera da avvocato che Singer aveva considerato sino ad allora.

Forse perché dopo aver fatto la conoscenza di Renata «i confini del dipartimento di storia e di filosofia dell'Università di Melbourne sembravano troppo stretti», nel 1969 Singer ha fatto domanda per una borsa di studio all'Università di Oxford al fine di conseguire il *Bachelor of Philosophy*, un corso di studi postlaurea necessario all'avviamento della carriera accademica. Il percorso, della durata di due anni, prevedeva il superamento di esami in tre diverse materie, di cui una necessariamente su un'"autorità filosofica", e la

¹⁴ P. SINGER, *An Intellectual Autobiography*, op. cit., p. 7.

scrittura di una breve tesi di 30.000 parole. Singer ha scelto quindi di frequentare il corso di etica, quello di filosofia politica e, come “autorità filosofica” ha fatto riferimento sia a Hegel che a Marx. Su questi pensatori, dieci anni dopo, ormai da docente affermato, Singer ha pubblicato delle brevi introduzioni per la serie *Past Masters* della Oxford University Press¹⁵.

In questo periodo di studio a Oxford Singer ha avuto l’opportunità di frequentare una serie di seminari tenuti da Derek Parfit, Jonatan Glover e James Griffin, filosofi che hanno tracciato il suo percorso verso l’etica applicata. Ma il filosofo oxoniense che ha avuto l’ascendente maggiore sulla formazione intellettuale di Singer è stato indubbiamente Richard Mervyn Hare - pensatore appartenente alla corrente metaetica che ha caratterizzato la filosofia anglosassone della prima metà del Novecento - che ha supervisionato Singer nella stesura del suo lavoro di tesi a Oxford¹⁶.

2. L’influenza di Hare sull’utilitarismo singeriano

Ad avviso di Singer, i contributi più significativi del lavoro di Hare, che ne hanno fatto «uno dei più grandi filosofi morali del ventesimo secolo, forse il più grande», sono tre: «l’aver ristabilito la centralità della ragione nel ragionamento morale, l’aver distinto il livello intuitivo dal livello critico del pensiero morale, il suo ruolo pionieristico nello sviluppo dell’etica pratica o applicata»¹⁷. Il merito fondamentale di Hare è, per Singer, quello di aver dimostrato l’insufficienza del paradigma emotivista di C.L. Stevenson, predominante all’epoca come alternativa al naturalismo e all’intuizionismo. A parere di Hare, il problema dell’emotivismo era quello di escludere la ragione dal processo di deliberazione morale, rendendo così impossibile il raggiungimento di una base obiettiva

¹⁵ P. SINGER, *Marx*, Oxford University Press, Oxford, 1980; P. SINGER, *Hegel*, Oxford University Press, Oxford and New York, 1982. Entrambi i volumi sono stati ripubblicati nel 2000 dalla stessa casa editrice: P. SINGER, *Marx: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 2000; P. SINGER, *Hegel: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 2001.

¹⁶ La tesi, scritta durante il periodo della guerra in Vietnam, si proponeva di esaminare la questione della disobbedienza civile e del dovere di obbedire alla legge in uno Stato democratico, anche qualora combattesse una guerra ingiusta. La tesi è poi stata pubblicata ed è diventata il primo libro di Singer, dal titolo: *Democracy and Disobedience*, Clarendon Press, Oxford, 1973. A riguardo di questo testo Singer scrive, nel suo racconto autobiografico, che «anche se gli argomenti presenti potrebbero essere ancora difendibili, non reputo *Democracy and Disobedience* come parte del mio contributo al pensiero etico». (P. SINGER, *An Intellectual Autobiography*, op. cit., p. 23.)

¹⁷ P. SINGER, “R. M. Hare’s Achievements in Moral Philosophy. A Talk for the Memorial Service at St. Mary’s Church, Oxford, 25 May, 2002,” *Utilitas*, Vol. 14, No. 3, November 2002, pp. 309-317, p. 317.

per l'etica. Infatti, se la moralità è semplicemente una questione di stati emotivi individuali, allora nessuna prospettiva etica può definirsi come migliore di un'altra: così, davanti a un nazista non potremmo affermare "il nazismo è sbagliato" ma solo, nella formulazione di Stevenson, "io provo un sentimento di disapprovazione verso il nazismo, per favore fallo anche tu". Chiaramente, a ciò il nazista potrebbe semplicemente rispondere "io disapprovo l'uguaglianza razziale, per favore fallo anche tu", e pertanto, in base all'emotivismo, ci ritroveremmo privi di qualsiasi ragione per affermare la validità di una piuttosto che dell'altra prospettiva. Nonostante condivida l'assunto non-cognitivistico dell'emotivismo, Hare se ne allontana affermando che gli enunciati morali, pur non descrivendo alcuna proprietà reale, sono di tipo *prescrittivo*, ovvero esprimono un comando, indicano un criterio di condotta, e, in quanto proposizioni imperative, sono soggette alle regole della logica. «Questo – scrive Singer – ha riaperto la porta alla ragione, e l'affermazione di Hare secondo cui i giudizi morali si distinguono dalle altre forme prescrittive grazie alla caratteristica dell'universalizzabilità, l'ha spalancata ulteriormente»¹⁸. Per la teoria metaetica formulata da Hare, nota appunto come "prescrittismo universale", che i giudizi etici siano universalizzabili è una verità logica. Scrive infatti Hare: «Mi propongo di dire che il test per sapere se qualcuno sta usando il giudizio "dovrei fare X" come giudizio di valore o meno è "egli riconosce o no che, se condivide il giudizio, deve anche dare il suo assenso al comando 'fammi fare X'?"»¹⁹. Se voglio esprimere un giudizio morale, quindi, devo essere pronto a universalizzarlo: se sono un nazista e reputo che sterminare gli ebrei sia un principio morale, devo essere pronto ad agire secondo quel principio anche se si scoprisse che io stesso ho origini ebraiche. Nell'opera del 1981, *Moral Thinking: Its Levels, Method, and Point*²⁰, Hare ricava, dalla tesi metaetica del prescrittismo universale, la validità dell'utilitarismo come teoria normativa, in grado di coniugare una metaetica non-cognitivistica con il rifiuto del relativismo o del soggettivismo. In Hare, quindi, come nota Roberto Mordacci, gli assunti morali «dipendono epistemologicamente da un solo principio, quello di utilità, il quale è dedotto dalle caratteristiche logiche dei concetti morali (prescrittività, universalizzabilità, predominanza)»²¹. Pur partendo dal principio dell'imparzialità di Bentham (che del resto è

¹⁸ *Ivi*, p. 311.

¹⁹ R.M. HARE, *Il linguaggio della morale*, Ubaldini, Roma 1968, p. 153.

²⁰ R.M. HARE, *Moral Thinking: Its Levels, Method, and Point*, Oxford University Press, Oxford 1981; tr. it di S. Sabattini, *Il pensiero morale. Livelli, metodi, scopi*, il Mulino, Bologna 1989.

²¹ R. MORDACCI, *Una introduzione alle teorie morali: confronto con la bioetica*, Feltrinelli, Milano 2003, p. 97.

per Hare un corollario logico del concetto dell'universalizzabilità) per cui «ciascuno conta per uno e nessuno per più di uno», Hare elabora una versione diversa rispetto all'utilitarismo classico di tipo edonistico, cercando di evitarne le difficoltà, per esempio, quella di definire e calcolare correttamente gli stati mentali di piacere e di dolore. L'utilitarismo di Hare è, infatti, di tipo *preferenziale*, per cui agire moralmente non significa massimizzare gli stati mentali di piacere e minimizzare quelli di dolore, bensì comporta la massimizzazione della soddisfazione delle preferenze (intendendo con questo termine desideri, progetti, propositi ecc.) razionali, consapevoli e ben informate, che un individuo pienamente ragionevole è in grado di esprimere verbalmente attraverso le prescrizioni. Un'azione morale, quindi, in quest'ambito normativo è un atto espresso da un individuo che, assimilate le caratteristiche logico-linguistiche degli enunciati morali, agisce per massimizzare in modo imparziale e razionale le preferenze universalizzabili di tutti gli individui coinvolti.

Da questi brevi ragguagli sul lavoro di Hare, risulta chiara la rilevanza di questo filosofo per il pensiero di Singer, che di fatto adotta l'impianto etico-normativo del mentore: «il segno lasciato da R.M. Hare, che fu mio maestro a Oxford, è evidente nei presupposti etici su cui si basano le posizioni prese in questo libro»²², scrive Singer nella Prefazione di *Etica Pratica*. Singer, antirealista e non-cognitivistico come Hare, assume la teoria utilitarista del maestro ed estende l'obbligo di massimizzare gli interessi individuali al di là della specie umana, fino a includere tutti gli esseri senzienti, poiché, riallacciandosi alla tradizione benthamiana, la questione morale fondamentale per Singer «non è “Possono ragionare?” né “Possono parlare?” ma “Possono soffrire?”»²³. Malgrado Hare non abbia approfondito la questione dell'etica animale, egli ha in qualche modo formato il pensiero di Singer su questa questione. Singer, invero, nell'elogio funebre per Hare ricorda come quest'ultimo nel 1962, ben prima della pubblicazione di *Animal Liberation*, abbia scritto le seguenti parole, attribuendogli il merito di riassumere l'essenza delle sue idee:

i doveri che riconosciamo di avere verso le persone non derivano dalla «essenza dell'uomo» o da mistificazioni filosofiche di questo genere; li riconosciamo perché diciamo: «Lì ci sarei io, se non fosse per la mia buona sorte. Quell'uomo è come me per importanti rispetti; in particolare, le stesse cose che fanno soffrire me fanno soffrire lui; pertanto a meno che io non sia

²² P. SINGER, *Etica pratica*, Liguori, Napoli 1989, p. 12.

²³ J. BENTHAM, *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, a cura di E. Lecaldano, Utet, Torino 1998, p. 422 in nota.

disposto ad accettare una massima la quale permetta che io venga trattato come lui qualora la mia pelle diventasse nera (e non lo sono), non posso dire che non c'è niente di male che io tratti lui così». Tale linea argomentativa serve anche a spiegare perché riconosciamo che certi doveri si hanno sia verso gli uomini che verso gli animali [...]²⁴

Nel pensiero di Singer, tuttavia, l'impronta maggiore di Hare si riscontra nella nozione di universalizzabilità: allo stesso modo di Hare, difatti, Singer individua nell'imparzialità e nell'universalizzabilità le caratteristiche essenziali del giudizio morale, poiché ragionare eticamente significa andare oltre l'io e il tu per mettersi nella posizione di tutti coloro che sono condizionati dalla nostra azione²⁵. Il punto di vista etico si identifica, per Singer, con il "punto di vista dell'universo". L'elemento dell'universalizzabilità, che Hare ha rintracciato a fondamento del linguaggio morale, ha permeato a fondo l'approccio di Singer alla filosofia morale la cui tesi centrale è sintetizzabile in questo estratto di *Etica Pratica*:

Ammettendo che i giudizi morali siano universalizzabili, ammetto anche che i miei interessi, per il solo fatto di essere *miei*, non possono contare più di quelli di qualsiasi altro. Quindi, da un punto di vista 'morale', il naturale desiderio che i miei interessi siano rispettati deve essere esteso anche ai desideri degli altri.²⁶

Un secondo elemento teorico che Singer adotta a partire dall'utilitarismo di Hare, è la differenza tra un livello di pensiero intuitivo e uno critico. Hare, infatti, nel già citato *Moral Thinking*, ha elaborato tale distinzione al fine di rispondere a una delle principali critiche rivolte all'utilitarismo: quella, cioè, di essere impraticabile in quanto conduce a

²⁴ R.M. HARE, *Libertà e Ragione*, il Saggiatore, Milano 1971, p. 294.

²⁵ A tal proposito è necessario segnalare una differenza importante tra l'approccio di Singer e quello del suo mentore: per Hare, tipico rappresentante della riflessione metaetica, l'universalizzabilità come proprietà fondamentale del linguaggio morale, è messa in luce dall'analisi linguistica dei termini morali. Ogni giudizio morale, rileva Hare, oltre che di natura prescrittiva, deve essere universalizzabile, ossia deve valere per tutti i casi simili al caso particolare in cui esso viene formulato. Singer, invece, sostiene che il carattere prescrittivo e universalizzabile dei giudizi etici non sia il risultato della struttura logica del linguaggio morale, bensì della dinamica della ragione stessa: ogni volta che cerchiamo di ragionare dal punto di vista morale, giustificando la nostra azione agli altri, non possiamo fare a meno che adottare un punto di vista universale. In altre parole, è intrinseco al processo stesso del ragionamento etico il giungere a giudizi che siano universalizzabili. Questo aspetto sarà preso in considerazione nuovamente nella seconda parte di questo lavoro, quando ci concentreremo sulla tesi di Singer in *The Expanding Circle*.

²⁶ P. SINGER, *Etica Pratica*, op. cit., p. 23.

conclusioni contrarie alle nostre intuizioni morali ordinarie²⁷. Nel tentativo di risolvere questa obiezione, l'utilitarismo dell'atto afferma l'irrelevanza delle convinzioni morali condivise e la necessità di agire sempre sulla base del principio utilitaristico, rivelandosi però così, di fatto, impraticabile. L'utilitarismo della regola, al contrario, cerca di conservare un ruolo alle regole apprese dalla moralità comune sostenendo la necessità di giungere, attraverso principi utilitaristi, a delle regole a cui obbedire a prescindere dal fatto che, in certi casi, l'utilità generale non risulti massimizzata. La distinzione tra due livelli del ragionamento morale formulata da Hare risulta una sorta di compromesso tra l'utilitarismo della norma e quello dell'atto poiché assume entrambe le posizioni facendole però operare a livelli differenti del ragionamento morale. L'utilitarismo della regola si troverebbe ad agire a un primo livello, quello del pensiero intuitivo, che si compone di principi generali e di norme morali di senso comune - non uccidere, non rubare, ecc. - che nel complesso massimizzano l'utilità creando una società più stabile. Il pensiero intuitivo è perciò quello della vita quotidiana, nella quale agire risulterebbe impossibile per l'uomo se dovesse realmente calcolare tutte le conseguenze di ogni singolo atto e comparare sistematicamente gli interessi di ciascun individuo coinvolto. Accanto al livello intuitivo si colloca il livello del pensiero critico, che è quella dimensione ideale in cui l'uomo è nelle condizioni di poter applicare il principio di utilità, riflettendo con calma sui fatti e sulle possibili conseguenze derivanti da determinati comportamenti. Se, trovandoci nella condizione di pensare in questo modo, ci rendessimo conto che seguendo una delle comuni norme morali non produrremmo le migliori conseguenze, allora saremmo tenuti a non seguire la regola ma ad agire sulla base dei principi formulati dal pensiero critico. Il pensiero critico, svolge per Hare una funzione fondamentale:

selezionare il miglior insieme di principi *prima facie* per utilizzarli nel pensiero intuitivo; può venire poi impiegato quando, fra i principi appartenenti a quell'insieme, sorga un conflitto [...] Il miglior insieme di principi è quello la cui accettazione produce azioni, disposizioni ecc. le più vicine possibili a quelle che sceglieremmo se fossimo in grado di servirci sempre del pensiero critico.²⁸

²⁷ Si ripensi all'esempio di McCloskey: l'utilitarismo afferma che sia legittimo giustiziare un uomo innocente - l'uomo non ha commesso lo stupro - pur di salvarne cinque. La norma morale di senso comune, invece, sostiene che sia immorale uccidere direttamente un uomo innocente, in qualunque circostanza.

²⁸ R.M. HARE, *Il pensiero morale*, op. cit., p. 83.

L'utilitarismo di Hare, quindi, si configura come un utilitarismo dell'atto che però non rifiuta la validità delle regole morali condivise, utili alla convivenza civile: anche se si dovrebbe idealmente agire sempre in base al pensiero critico, quindi in base al principio di utilità, questo può limitarsi ad avere una funzione fondante del pensiero intuitivo, intervenendo in caso di conflitto, ma senza eliminarne completamente la validità.

Come avremo modo di vedere nel dettaglio nella seconda parte di questo elaborato, l'utilitarismo a due livelli elaborato da Hare è stato assunto da Singer in una seconda fase del suo pensiero, a partire dalla pubblicazione di *The Expanding Circle* nel 1981, probabilmente in risposta alle critiche che erano state sollevate nei confronti della sua impostazione etica, imparziale e impersonale al punto da diventare impraticabile e totalmente estranea dalla realtà dell'essere umano²⁹.

3. Etica e animali

Quando Singer è arrivato a Oxford nel 1969, le sue convinzioni etiche circa il trattamento che riserviamo agli animali erano quelle di un qualsiasi studente dell'epoca, ovvero, pressoché nulle.

Come la maggior parte delle persone, disapprovavo la crudeltà verso gli animali ma non era una cosa che mi preoccupasse molto [...] Pensavo che i vegetariani fossero, nel migliore dei casi, idealisti sognatori, nel peggiore, degli svitati. Quella del benessere animale mi sembrava una causa per vecchie signore gentili piuttosto che per seri riformatori politici.³⁰

Questa percezione ha iniziato a cambiare quando Singer si è imbattuto in Richard Keshen, un collega studente vegetariano che, durante un pranzo dopo una delle lezioni di Glover sulla responsabilità morale, gli ha esposto la ragione per cui aveva deciso di non mangiare più carne. Ciò che aveva mosso il collega di studi era la convinzione per cui non saremmo moralmente giustificati a trascurare gli interessi degli animali che finiscono nei nostri piatti, a motivo di come vengono trattati negli allevamenti industriali. L'incontro con

²⁹ Quando prenderemo in considerazione *The Expanding Circle*, invero, avremo modo di vedere come Singer, malgrado riaffermi il principio dell'imparzialità come criterio ultimo dell'agire morale, sostenga la necessità delle norme etiche tradizionali - ossia quelle che secondo Hare guidano il pensiero intuitivo - ai fini del funzionamento della moralità pubblica.

³⁰ P. SINGER, *The Oxford Vegetarians- A personal account*, International Journal for the Study of Animal Problems, 3:6-9 (1982), p. 6.

Keshen è stato così fondamentale per Singer che nella sua autobiografia intellettuale racconta come, nonostante l'enorme influenza esercitata su di lui da filosofi come Hare, Parfit e Glover negli anni di Oxford, «l'incontro che davvero ha cambiato la mia vita è stato quello con un collega studente [...] un canadese chiamato Richard Keshen»³¹.

Tramite Keshen, Singer e sua moglie entrarono in contatto con i cosiddetti “vegetariani di Oxford”, un gruppo di intellettuali a Oxford che, tra il 1969 e il 1971, rifiutava il consumo di carne per ragioni puramente etiche e che, secondo Singer, ha avuto un effetto catalizzatore sul movimento animalista. Scrive infatti Singer che, «se il movimento di liberazione animale riuscirà mai a trasformare le nostre attitudini verso le altre specie, i Vegetariani di Oxford potrebbero un giorno essere visti come la sua spinta promotrice»³². Effettivamente, i primi lavori sui diritti degli animali sono riconducibili ad alcuni membri di questo circolo: *Animal Rights* di Andrew Linzey pubblicato nel 1976, per esempio, o *The Moral Status of Animals* di Stephen Clark apparso nel 1977. Al gruppo di Oxford è riconducibile anche Richard Ryder, psicologo e attivista per i diritti degli animali, autore del testo *Victims of science*, in cui si oppone alla sperimentazione sugli animali a causa dell'estrema sofferenza che viene loro inflitta nei laboratori. Ryder ha coniato il termine “specismo” per indicare come pregiudizio la convinzione della superiorità degli esseri umani rispetto alle altre specie, termine poi assunto e reso noto da Singer. Una delle figure più rilevanti del gruppo dei cosiddetti “vegetariani di Oxford”, soprattutto per quanto riguarda il mutamento nella prospettiva etica di Singer, è stata Roslind Godlovitch, studentessa di filosofia che aveva constatato e messo in luce un'analogia tra lo sfruttamento degli animali e l'oppressione razziale delle diverse etnie da parte dei bianchi. È attraverso la collaborazione con Godlovitch, che in quel periodo lavorava alla stesura di *Animals, Men and Morals*³³, che Singer realizza la necessità di estendere il principio di eguale considerazione degli interessi a tutti gli esseri senzienti. L'importanza dell'incontro con Roslind viene raccontata dallo stesso Singer:

nel tentativo di aiutarla a fondare le sue argomentazioni nel modo più efficace possibile, mi sono convinto che la posizione a favore del vegetarianismo, quantomeno per le persone nella nostra posizione che hanno a disposizione molte alternative nutrienti alla carne, era schiacciante. Renata e io

³¹ P. SINGER, *An Intellectual Autobiography*, op. cit., p. 15.

³² P. SINGER, *The Oxford Vegetarians- A personal account*, op. cit., p. 6.

³³ R. GODLOVITCH, S. GODLOVITCH, J. HARRIS, eds., *Animals, Men and Morals: An Enquiry into the Mal-Treatment of Nonhumans* (London: Gollancz, 1971).

concordammo sul fatto che non ci era più possibile giustificare il mangiare carne.³⁴

La decisione presa da Singer nel 1971 di diventare vegetariano deriva, quindi, dalla necessità di trasferire nella pratica le conclusioni etiche a cui era pervenuto tramite il ragionamento: gli sembrava fortemente contraddittorio avere un interesse teorico per l'etica e tuttavia accantonarne le conclusioni poiché difficili da mettere in atto.

Il testo curato da Roslind Godlovitch, *Animals, Men and Morals*, è particolarmente rilevante per la vicenda filosofica di Singer poiché ha costituito l'incipit di *Animal Liberation*³⁵, il testo di maggior successo di Singer in termini di pubblico raggiunto, arrivato oggi alla sua quinta ristampa. *Animal Liberation* è nato, infatti, come un saggio-recensione al libro dell'amica: nonostante avessero riposto grandi aspettative sul libro - la speranza che sarebbe stato in grado di avviare un dialogo e di accendere le proteste per le varie forme di sfruttamento degli animali - la pubblicazione di *Animals, Men and Morals* in Inghilterra era passata praticamente inosservata. Così, prima della pubblicazione dell'edizione americana, per attirare l'attenzione sul testo, Singer ha deciso di inviare una recensione, intitolata appunto *Animal Liberation*³⁶, agli editori del *The New York Review of Books*, descrivendo il testo di Roslind Godlovitch. La recensione è stata talmente apprezzata che la casa editrice ha proposto a Singer di lavorare alle idee presenti nel saggio sviluppandole in un libro: *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals*, appunto, pubblicato nel 1975. Il testo ha avuto un ruolo preminente nel dare la spinta iniziale al movimento dei diritti per gli animali, diventandone il Manifesto, e rappresenta tutt'oggi la ragione per cui Singer viene descritto come "il più influente filosofo vivente".

Il cambiamento che Singer intende operare nel mondo con il suo sistema filosofico consiste principalmente nell'allargare il cerchio della morale al di là della specie umana, includendo nella comunità degli eguali tutti gli esseri senzienti. Il lavoro in cui ha preso corpo questo progetto di riforma è *Animal Liberation*, il secondo libro del filosofo australiano. Peter Singer ha scritto *Animal Liberation* tra il 1973 e il 1974, quando, concluso il suo periodo di formazione a Oxford, insegnava un corso di Etica applicata alla

³⁴ P. SINGER, *An Intellectual Autobiography*, op. cit., p. 17.

³⁵ P. SINGER, *Animal Liberation: A New Ethics for our Treatment of Animals*, New York Review/Random House, New York, 1975. Per la traduzione italiana si faccia riferimento a P. SINGER, *Liberazione Animale. Il manifesto di un movimento diffuso in tutto il mondo*, il Saggiatore, Milano 2015.

³⁶ P. SINGER, "Animal Liberation", *New York Review of Books* (April 5th, 1973).

New York University³⁷. La ricerca alla base del testo si è quindi svolta a New York, tra gli archivi della Public Library e gli uffici della United Action for Animals, ed è una delle ragioni per cui Singer si è concentrato esclusivamente sulle condizioni degli animali negli allevamenti industriali e nei laboratori scientifici degli Stati Uniti. Di quel periodo di ricerca Singer ricorda:

leggere quei report era un'esperienza straziante. Ciò che mi spingeva ad andare avanti era la sensazione travolgente dell'importanza di fare arrivare quel materiale al pubblico in una forma che permettesse a tutti di comprendere quanto sbagliato fosse quel modo di trattare gli animali, e di chiedere che cessasse.³⁸

Nonostante una prima ricezione molto modesta, il libro ha finito poi con l'essere tradotto in venti lingue, vendendo più di seicento mila copie, grazie anche alla spinta, a partire dal 1978, del nascente movimento animalista. Il primo capitolo del libro, *All Animals are equal*, rappresenta d'altronde il fondamento filosofico del movimento: in queste pagine Singer spiega le ragioni per cui, a suo avviso, «il principio etico su cui si fonda l'eguaglianza umana ci impone di estendere l'eguale considerazione anche agli animali»³⁹. Il principio etico su cui si fonda l'eguaglianza degli esseri umani è, secondo Singer, quello dell'*eguale considerazione degli interessi*. Riprendendo le parole del fondatore dell'utilitarismo moderno, Jeremy Bentham, Singer esprime il nucleo essenziale del principio di eguaglianza in questo modo: «Ciascuno deve contare per uno, e nessuno per più di uno». Il principio di eguaglianza, così declinato, garantisce che ai bisogni e agli interessi di ciascun individuo venga attribuita la stessa quantità di considerazione, a prescindere dalle caratteristiche e dalle differenze tra i soggetti.

L'implicazione di tale principio di eguaglianza è costituita dal fatto che la nostra preoccupazione per gli altri e la nostra propensione a considerare i loro

³⁷ A uno di questi corsi ha partecipato Henry Spira, che diventerà uno dei più importanti attivisti e sostenitori del movimento per i diritti animali del Novecento, nonché amico personale di Singer. A Spira, Singer ha dedicato una biografia dal titolo *Ethics Into Action: Henry Spira and the Animal Rights Movement*, a cui ci dedicheremo brevemente più avanti nel testo. (P. SINGER, *Ethics Into Action: Henry Spira and the Animal Rights Movement*, Rowman and Littlefield, Lanham, Maryland, 1998.)

³⁸ P. SINGER, *An Intellectual Autobiography*, op. cit., p. 27.

³⁹ P. SINGER, *Liberazione Animale*, op. cit., p. 23.

interessi non devono dipendere da come essi sono o dalle capacità che possiedono.⁴⁰

È questa, secondo Singer, la risposta adeguata da dare a chi sostiene la validità di pregiudizi quali il sessismo o il razzismo, persino qualora vengano addotte prove scientifiche al fine di dimostrare che il corredo genetico (e non l'ambiente socio-culturale) sia responsabile di differenze di capacità tra le razze. Infatti, anche se tali indagini genetiche si dovessero rivelare fondate, ciò non andrebbe a pregiudicare la validità della rivendicazione di eguaglianza, giacché, questa «è un'idea morale, non un'asserzione di fatto», e pertanto «non dipende dall'intelligenza, dalle capacità morali, dalla forza fisica o da altri simili dati di fatto»⁴¹. In conformità a tale principio, inoltre, non solo possiamo opporci al razzismo e al sessismo, ma dobbiamo, secondo Singer, condannare allo stesso tempo il pregiudizio di specie: lo *specismo*⁴², appunto, un atteggiamento di parzialità nei confronti degli interessi dei membri della propria specie, e a discapito di quelli dei membri delle altre specie. Ma, si domanda Singer, «se il possesso di un superiore livello di intelligenza non autorizza un umano a usarne un altro per i suoi fini, come può autorizzare gli umani a sfruttare i non umani per lo stesso scopo?»⁴³. Gli esseri umani non sono eguali in praticamente nessun senso, perciò, se vogliamo individuare una caratteristica che tutti davvero condividano, dobbiamo individuarla a un livello molto basso, «una sorta di minimo comune denominatore». La «trappola», per Singer, è proprio questa: qualsiasi caratteristica di questo tipo, così minimale da essere posseduta da ogni essere umano, non sarà mai posseduta *solo* dagli esseri umani, bensì sarà riscontrabile anche negli animali non-umani.

Per esempio, tutti gli umani, ma non solo gli umani, sono capaci di provare dolore; e benché solo gli esseri umani siano capaci di risolvere complessi problemi matematici, non tutti gli umani sono in grado di farlo. Ne deriva perciò che, nel senso in cui possiamo davvero dire, come asserzione di fatto,

⁴⁰ *Ivi*, p. 27.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Nonostante sia stato assunto e reso popolare da Peter Singer, il termine “specismo” è in realtà stato coniato negli anni Settanta da Richard Ryder, psicologo clinico del Warneford Hospital, in *Experiments on Animals*. Questo saggio, in cui Ryder mette in luce i problemi relativi all'utilizzo degli animali per la ricerca, è contenuto nel volume *Animals, Men and Morals* di Roslind Godlovitch, testo che, come abbiamo già ricordato, può essere considerato il preludio di *Liberazione Animale*.

⁴³ *Ivi*, p. 29.

che tutti gli umani sono eguali, sono anche «eguali» almeno alcuni membri di altre specie [...].⁴⁴

L'attribuzione di un peso maggiore agli interessi degli esseri umani solo in quanto *umani* è per Singer indifendibile, giacché, l'appartenenza alla specie è una caratteristica biologica moralmente irrilevante tanto quanto il colore della pelle, il genere, il quoziente intellettivo e così via. Scrive infatti Singer che «l'elemento fondamentale – il tener conto degli interessi dell'essere, di qualunque genere siano – deve, in base al principio di eguaglianza, venire esteso a tutti gli esseri, neri o bianchi, di sesso maschile o femminile, umani o non umani»⁴⁵.

È necessario chiarire come, per Singer, il fatto che il principio di eguaglianza prescriva una *eguale considerazione* degli interessi di tutti i senzienti, esso, tuttavia, non ne comporti anche un *eguale trattamento*:

Che cosa precisamente ci venga richiesto di fare può variare in funzione delle caratteristiche di chi è toccato da ciò che facciamo: la preoccupazione per il benessere di un bambino che cresce in America esigerebbe che gli insegnassimo a leggere; la preoccupazione per il benessere di un maiale può non imporre niente di più che lasciarlo in compagnia di altri maiali in un luogo dove ci sia cibo a sufficienza e spazio per muoversi.⁴⁶

La caratteristica vitale che attribuisce a un essere il diritto a un'eguale considerazione è, per Singer, la *sentience*, l'attività dei sensi che rende possibile la percezione di esperienze soggettive di piacere e di dolore. Uno dei primi filosofi ad aver realizzato che, vista la loro capacità di soffrire, il principio di eguale considerazione degli interessi si applica anche agli animali, è stato Jeremy Bentham, di cui Singer riporta un lungo passo anticipatore:

Verrà il giorno in cui il resto degli esseri animali potrà acquisire quei diritti che non gli sono mai stati negati se non dalla mano della tirannia. I francesi hanno già scoperto che il colore nero della pelle non è un motivo per cui un essere umano debba venire irrimediabilmente abbandonato ai capricci di un torturatore. Si potrà un giorno giungere a riconoscere che il numero delle gambe, la villosità della pelle o la terminazione dell'osso sacro sono motivi egualmente insufficienti per abbandonare un essere sensibile allo stesso

⁴⁴ *Ivi*, p. 269.

⁴⁵ *Ivi* p. 27.

⁴⁶ *Ibidem*.

destino. Che altro dovrebbe tracciare la linea invalicabile? La facoltà della ragione, o forse quella del linguaggio? Ma un cavallo o un cane adulti sono senza paragone animali più razionali, e più comunicativi, di un bambino di un giorno, o di una settimana, o persino di un mese. Ma anche ammesso che fosse altrimenti, cosa importerebbe? Il problema non è: «Possono ragionare?» né: «Possono parlare?», ma: «Possono soffrire?»⁴⁷.

Singer, come Bentham, è convinto che la capacità di provare dolore (e piacere) sia quella a cui fare riferimento per “tracciare la linea invalicabile” della considerazione morale, poiché, a differenza delle altre caratteristiche (intelligenza, linguaggio, ecc.) è un prerequisito minimale, una condizione necessaria per avere interessi in assoluto, e che pertanto non esclude in modo arbitrario dalla considerazione morale alcun interesse. Come chiarisce Singer: «la capacità di provare dolore e piacere è una condizione non solo necessaria ma anche sufficiente perché si possa dire che un essere ha interessi - come minimo assoluto, l'interesse a non soffrire»⁴⁸. Così, spiega Singer, se non ha alcun senso dire che non è negli interessi di un sasso l'essere preso a calci per strada - in quanto, essendo privo della capacità di provare dolore o piacere, il sasso non ha interesse alcuno - ha perfettamente senso, invece, affermarlo per un topo, poiché se venisse preso a calci per strada soffrirebbe. E per Singer, se un essere soffre, non vi è giustificazione alcuna per rifiutarsi di prendere in considerazione la sua sofferenza: «quale che sia la natura dell'essere, il principio di eguaglianza richiede che la sua sofferenza venga valutata quanto l'analoga sofferenza - fin tanto che comparazioni approssimative possono essere fatte - di ogni altro essere»⁴⁹.

La proprietà della sensibilità rappresenta per Singer l'unica soglia legittima per la considerazione degli interessi dei soggetti. Tracciare questo confine sulla base di altre caratteristiche, come la razionalità, l'intelligenza o il linguaggio, significa operare una discriminazione arbitraria: «perché non scegliere allora il colore della pelle?»⁵⁰ si chiede infatti Singer. Ribadendo quindi l'analogia tra lo specismo e altre forme discriminatorie quali il razzismo, Singer afferma che, così come il razzista viola il principio di eguaglianza attribuendo maggior peso agli interessi dei membri della sua razza, in modo analogo «lo

⁴⁷ *Ivi*, p. 29. (Cfr. anche J. BENTHAM, *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, UTET, Torino 1998, pp. 420-421.)

⁴⁸ *Ivi*, p. 30.

⁴⁹ *Ivi*, pp. 30-31.

⁵⁰ *Ivi*, p. 31.

specista permette che gli interessi della sua specie prevalgano su interessi superiori dei membri di altre specie. Lo schema è lo stesso in ciascun caso»⁵¹.

L'applicazione del principio di eguale considerazione degli interessi alla questione dell'illegittimità dell'infliggere sofferenza agli animali (umani e non) è abbastanza diretta: il dolore e la sofferenza sono un male, ed è interesse di qualsiasi senziente che vengano evitati o minimizzati, indipendentemente dalle caratteristiche possedute da chi soffre. La questione diventa più complessa qualora si voglia applicare il principio di eguaglianza alla questione dell'immoralità dell'uccidere un essere. Infatti, se la negatività costituita dal dolore non è in sé condizionata dalle caratteristiche dell'essere che soffre - per Singer «il dolore è dolore» - il valore della vita invece dipende e varia proprio sulla base di quelle caratteristiche: «non è arbitrario ritenere che la vita di un essere autocosciente, capace di pensare astrattamente, di fare piani per il futuro, di comunicare in modo complesso, e così via, abbia più valore della vita di un essere privo di tali capacità»⁵². Se infliggere dolore a un topo è un atto moralmente analogo all'infliggere una pari quantità di dolore a un essere umano, l'uccisione di questi due esseri è, invece, moralmente diversa. È importante chiarire come tale differenza morale tra le due uccisioni non dipenda dall'appartenere alla specie *Homo sapiens*, bensì, dalle caratteristiche che l'individuo umano effettivamente possiede e che rendono la sua vita più preziosa rispetto a quella del topo. Rifiutare lo specismo, quindi, non implica attribuire un valore eguale a tutte le vite, piuttosto, significa ammettere che la vita umana non vale in quanto tale, bensì in relazione al possesso attuale di alcune capacità, capacità che condividiamo con altre specie e il cui valore morale va pertanto riconosciuto. Così, specifica Singer,

Uno scimpanzé, un cane o un maiale, per esempio, hanno un più alto grado di autocoscienza e una maggiore capacità di relazioni significative con gli altri di un neonato gravemente ritardato o di una persona in stato di avanzata senilità. Se fondiamo dunque il diritto alla vita su queste caratteristiche, dobbiamo accordare a questi animali un diritto alla vita eguale a, o maggiore di, quello di umani ritardati o senili.⁵³

Quest'ultima affermazione di Singer rende necessario un chiarimento: Singer non sta proponendo di rendere la vita degli individui con disabilità o senilità «una cosa così a buon

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ivi*, p. 43.

⁵³ *Ivi*, p. 42.

mercato come è oggi la vita dei maiali e dei cani»⁵⁴; al contrario, per il filosofo, quello che occorre fare è includere gli animali nel cerchio della morale, smettere di pensarli come meri oggetti - come «macchine per trasformare il mangime in carne, o strumenti di ricerca» - e di concepire le loro vite come spendibili per qualsivoglia scopo umano, per quanto futile possa essere. In ogni caso, per Singer, non è necessario stabilire se gli animali abbiano o meno un supposto diritto alla vita, e quindi sancire un divieto assoluto di uccidere: ai fini della “liberazione animale” è sufficiente affermare il principio di minimizzazione della sofferenza.⁵⁵

Dopo aver esposto le ragioni filosofiche alla base del principio di eguaglianza, nelle pagine successive di *Animal Liberation*, Singer dedica due lunghi capitoli a quelle che reputa come le principali manifestazioni pratiche dello specismo: l'allevamento degli animali a scopo alimentare e le ricerche mediche sugli animali. Singer denuncia, infatti, le condizioni a cui miliardi di animali sono sottoposti negli allevamenti industriali: polli, maiali e vitelli vengono reclusi in gabbie così strette da non poter muovere gli arti, ammassati in un numero talmente elevato da causare negli animali un forte stress che sfocia in episodi di autolesionismo e cannibalismo, trattati e uccisi con mezzi brutali. La situazione nei laboratori di ricerca non migliora granché (anche se il numero di animali interessati è molto minore), giacché gli animali subiscono talvolta delle torture - scosse elettriche, ingestione di sostanze tossiche, test di Draize, isolamento e alienazione - per delle ricerche il cui obiettivo, conoscitivo o pratico, è di fatto poco significativo.⁵⁶ Queste prassi, svolte nel totale disinteresse verso le sofferenze degli animali, sono, secondo Singer, il risvolto pratico del pregiudizio specista: la convinzione della centralità e della superiorità della specie umana, che porta a privilegiare aprioristicamente gli interessi degli esseri umani rispetto a quelli dei membri delle altre specie, a cui non viene estesa alcuna considerazione.

⁵⁴ *Ivi*, p. 43.

⁵⁵ Cfr. *Ivi*, pp. 44-45.

⁵⁶ A testimonianza di ciò, Singer fa riferimento all'esperimento del professor Harry F. Harlow presso il Centro di ricerca sui primati di Madison nel Wisconsin. Nonostante ci fossero già a disposizione prove per sostenere che la privazione prolungata delle cure materne nel bambino abbia effetti gravi sul suo carattere e sulla sua vita futura, il *team* di Harlow decise di condurre degli esperimenti su cuccioli di scimmia inducendo in loro stati di depressione, facendo sì, per esempio, «che i piccoli di scimmia si attaccassero a surrogati materni di stoffa che potevano diventare mostri». Comprensibilmente, i ricercatori scoprirono che i cuccioli in questione sviluppavano anomalie nei comportamenti relativi alla sfera delle loro interazioni sociali. (P. SINGER, *Liberazione animale*, op. cit., p.55.)

È per tale ragione che, per Singer, il primo passo per porre fine ai comportamenti specisti è quello di smettere di mangiare carne: «a tutti gli effetti pratici, per quanto riguarda in particolare gli abitanti delle città e delle cinture urbane delle nazioni industrializzate, osservare il principio di eguale considerazione degli interessi significa diventare vegetariani»⁵⁷. Questo è, per Singer, il passo principale, a seguito del quale però per non essere incoerenti, occorrerebbe anche cessare di usare prodotti che sono stati ottenuti sottoponendo gli animali a sofferenze.

A meno che non possiate confutare l'argomento centrale di queste pagine, dovrete ora riconoscere che lo specismo è sbagliato, e ciò significa che, se prendete la morale sul serio, dovrete cercare di combattere le pratiche speciste eliminandole dalla vostra vita, e in genere impegnandovi contro di esse. In caso contrario, non vi rimane alcuna base a partire dalla quale possiate, senza ipocrisia, criticare il razzismo e il sessismo.⁵⁸

Nonostante il notevole successo di *Animal Liberation* e il suo forte impatto sulla crescita del movimento vegetariano, Singer non si ritiene soddisfatto dei risultati raggiunti. In un interessante profilo del filosofo tratteggiato da Michael Specter per il *The New Yorker*, infatti, Singer si rammarica di come la trasformazione che *Animal Liberation* è riuscita a operare nel mondo sia stata solo parziale e, come dice egli stesso, «attorno ai margini»:

Quando l'ho scritto, ero davvero convinto che quel libro avrebbe cambiato il mondo. Mi rendo conto che possa apparire esagerato ora, ma a quel tempo gli anni Sessanta erano ancora vividi nella nostra memoria. Sentivamo che dei cambiamenti reali fossero possibili, e ho lasciato credere a me stesso che questo sarebbe stato uno di quei cambiamenti. È sufficiente andare al McDonald all'angolo per vedere quanto successo ho avuto.⁵⁹

Quella di passare a una dieta che non comportasse la sofferenza di altri senzienti ha rappresentato per Singer il primo passo verso un modo di vivere più etico anche in altri aspetti della propria esistenza:

⁵⁷ *Ivi*, pp. 262-263.

⁵⁸ *Ivi*, p. 275.

⁵⁹ M. SPECTER, "The Dangerous Philosopher," *The New Yorker* (September 6th, 1999). L'intervista-profilo è consultabile su: <https://www.michaelspecter.com/1999/09/the-dangerous-philosopher/> (ultimo accesso in data 8 novembre 2020).

Mentre mettevamo in pratica queste decisioni, l'etica è diventata una parte molto più centrale della nostra vita di tutti i giorni. Ho scoperto successivamente che non eravamo stati gli unici a passare da un interesse nel seguire una dieta vegetariana a una decisione più ampia di vivere una vita maggiormente etica. Forse perché è facile seguire un'etica convenzionale senza pensarci troppo, ma una volta che ci si allontana dalla prospettiva tradizionale su qualcosa di così basilare come il cibo, è impossibile evitare di pensare e discutere di etica su quello e su molte altre questioni allo stesso modo.⁶⁰

È infatti in questo stesso periodo che Singer inizia a domandarsi come potesse essere giustificato nello spendere del denaro in cose superflue, quando con quello stesso denaro avrebbe potuto salvare la vita di chi muore per fame nelle zone più sfortunate del Pianeta. Incomincia, quindi, a profilarsi l'idea di Singer secondo cui i cittadini dei Paesi ricchi avrebbero il dovere morale di destinare una buona parte del loro reddito (quello in eccedenza, ovvero che non gli è necessario per vivere ma che spendono in beni di consumo) a quanti versano in condizioni di estremo bisogno, donazione che non si configura come un atto di generosità, supererogatorio, bensì, appunto, come un dovere morale. Anche in questo frangente Singer, da filosofo attivista, non si è fermato alla teoria: a partire dagli anni 70, durante la loro permanenza a Oxford, Singer e la moglie Renata hanno iniziato a destinare il 10% delle loro entrate annuali alla Oxfam (un'organizzazione non-governativa che ancora oggi si dedica alla riduzione della povertà globale), una percentuale che hanno continuato a incrementare e che attualmente è arrivata al 35% dei loro guadagni. La teoria con cui Singer ha ripensato la tradizionale linea di demarcazione tra carità e dovere ha preso forma in *Famine, Affluence and Morality*⁶¹, saggio del 1972 che, oltre a essere uno dei lavori fondamentali di Singer, ha inaugurato un interesse teorico e pratico proseguito per tutto il corso della sua carriera.⁶²

⁶⁰ P. SINGER, *An Intellectual Autobiography*, op. cit., p. 18.

⁶¹ P. SINGER, "Famine, Affluence and Morality", *Philosophy and Public Affairs* 1 (Spring 1972), pp. 229-243. Recentemente il saggio è stato ripubblicato come opera a sé con l'aggiunta di altri due scritti di Singer sul dovere di estinguere la povertà (*The Singer Solution to World Poverty; What Should a Billionaire Give - and What Should You?*) e una prefazione di Bill e Melinda Gates. Si veda: P. SINGER, *Famine, Affluence, and Morality*, Oxford University Press, Oxford, 2015. Per la traduzione italiana del saggio si faccia riferimento a P. SINGER, *Carestia, ricchezza e morale*, in ID., *La vita come si dovrebbe*, il Saggiatore, Milano 2001, pp. 127-138.

⁶² Sulla questione della povertà estrema e del dovere che ciascuno di noi avrebbe di contribuire a estirparla, Singer è infatti tornato diverse altre volte: segnaliamo, in particolare, l'articolo pubblicato sul *The New York Times Sunday Magazine* nel settembre del 1999 dal titolo *The Singer Solution to World Poverty* (per la traduzione italiana si veda *La soluzione Singer per la povertà nel mondo* in P. SINGER, *Scritti su una vita etica*, Net, Milano 2004, pp. 137-145). Segnaliamo inoltre il libro del 2009 *The Life You Can Save: Acting now to end world poverty*, e quello del 2015 *The Most Good You Can Do: How Effective Altruism Is Changing Ideas About Living Ethically*, in cui

4. *Famine, Affluence and Morality*

In *Famine, Affluence and Morality*, Singer muove dalla crisi che stava attraversando all'epoca il Pakistan dell'est (l'attuale Bangladesh), dove a causa della povertà, della guerra civile e di un ciclone, nove milioni di rifugiati rischiavano di morire di fame e malattia, davanti all'inerzia generale dei Paesi occidentali. La carestia del Bangladesh ha rappresentato, per Singer, l'occasione per ripensare radicalmente gli obblighi di aiuto che i governi dei Paesi ricchi, così come i singoli cittadini, dovrebbero assumersi nei confronti di quanti si trovano in condizioni di miseria nelle varie parti del mondo. La tesi su cui si fonda tale ripensamento è la seguente:

se è in nostro potere impedire un male, senza con ciò sacrificare nulla che abbia un'analogia importanza morale, allora siamo di fronte all'obbligo morale di agire. Con "senza sacrificare nulla che abbia un'analogia importanza morale" intendo: "senza causare un male di rilevanza analoga" o "senza mancare di promuovere un bene morale di rilevanza analoga al male impedito".⁶³

Per dimostrare quale sarebbe l'esito dell'applicazione pratica di questo principio, Singer costruisce una storia - poi ripresa e sviluppata ulteriormente in *The Life You Can Save* - nota come "caso del laghetto": se passando accanto a un laghetto poco profondo vedessimo un bambino annegare, avremmo il dovere di salvarlo, nonostante così facendo rovineremmo le nostre scarpe nuove o arriveremmo in ritardo a lavoro. Infatti, tuffandoci, potremmo impedire un male (la morte del bambino) sacrificando qualcosa che non è di valore analogo, anzi, è di molto inferiore (le scarpe). È giudizio pressoché unanime che chiunque decidesse di non aiutare il bambino, dando preferenza a qualcosa di così poco essenziale come i propri indumenti, sarebbe da biasimare terribilmente. L'apparenza non controversa di questo principio è ingannevole: la sua reale attuazione, infatti, implicherebbe un radicale mutamento del modo in cui viviamo le nostre vite e del modo in cui spendiamo il nostro denaro, conducendo a un radicale ridimensionamento della società dei consumi. Quando compriamo prodotti superflui, ceniamo al ristorante o partiamo in vacanza verso costose destinazioni esotiche, non ci stiamo comportando in maniera diversa

spiega che cosa sia l'"altruismo efficace", un movimento che le sue idee stesse hanno contribuito a fondare. Di entrambi questi lavori ci occuperemo brevemente più avanti nel testo.

⁶³ P. SINGER, *Carestia, ricchezza e morale*, op. cit., pp. 128-129.

da quel qualcuno che, vedendo il bambino annegare nel laghetto, decide di non tuffarsi perché reputa i propri mocassini più importanti. Infatti, con il denaro che spendiamo in cose non necessarie potremmo alleviare la sofferenza, e addirittura salvare la vita, a molte persone che versano in condizioni di miseria estrema: per esempio, se una sera prendessimo la decisione di cenare a casa e devolvere i cento dollari che avremmo speso al ristorante a Nothing But Nets, un'organizzazione che si occupa di fornire zanzariere agli africani che muoiono a causa della malaria, dieci vite verrebbero risparmiate giacché con quei soldi si potrebbero acquistare dieci zanzariere.

Il fatto che ad aver bisogno di aiuto sia un bambino sconosciuto del Congo e non il figlio del nostro vicino di casa che ci annega davanti agli occhi, secondo Singer, non comporta alcuna differenza a livello morale, e non cambia l'esito del ragionamento: il nostro dovere di soccorrere chi si trova in difficoltà rimane lo stesso poiché il principio non fa alcun riferimento alla distanza. Da un punto di vista universale e imparziale – tale è il punto di vista dell'etica per Singer – la posizione geografica è moralmente irrilevante: «non possiamo discriminare qualcuno solo perché è lontano da noi (o noi da lui)». Del resto, se in passato poteva avere un senso occuparsi primariamente di chi ci era vicino - perché dei quanti pativano la fame dall'altra parte del mondo si sapeva poco ed era difficile raggiungerli o inviargli aiuti - da circa mezzo secolo, grazie al progresso dei mezzi di comunicazione e di trasporto, la situazione è completamente diversa:

dal punto di vista morale, la trasformazione del mondo in un “villaggio globale” ha creato un'importante, anche se ancora non riconosciuta, differenza nella nostra situazione morale. Osservatori e organizzatori esperti, inviati dalle organizzazioni assistenziali o residenti in maniera permanente in zone povere, possono indirizzare i nostri aiuti a un rifugiato del Bangladesh in modo quasi altrettanto efficace che se li destinassimo a qualcuno che abita nel nostro stesso isolato. Sembra dunque non esserci giustificazione possibile per una discriminazione su base geografica.⁶⁴

Singer prende in considerazione una seconda implicazione del principio da lui formulato: il fatto che tante altre persone siano nella nostra stessa posizione - ovvero quella di poter salvare qualcuno senza sacrificare niente di grande importanza - non condiziona il nostro dovere personale di aiutare, «non rende la situazione significativamente diversa da un'altra in cui mi trovi a essere l'unica persona capace di impedire una grande disgrazia».⁶⁵ Esiste

⁶⁴ *Ivi*, pp. 129-130.

⁶⁵ *Ivi*, p. 30.

una differenza psicologica tra i due casi, giacché, se la nostra noncuranza è condivisa dagli altri, ci sentiamo meno in colpa per la nostra inerzia, ma questo, chiaramente, non fa alcuna differenza rispetto ai nostri obblighi morali. Per tornare all'esempio pensato da Singer, se davanti al laghetto in cui vedo annegare il bambino ci fossero altre cinque persone, e queste decidessero di non fare nulla per non rovinarsi gli abiti, il *mio* obbligo di tuffarmi e salvare il bambino resterebbe immutato.

L'esito del ragionamento di Singer «è tale da sconvolgere le categorie morali tradizionali», infatti, conduce alla conclusione che il confine solitamente tracciato tra un atto di carità e un'azione moralmente obbligatoria non sia più legittimo. Nella nostra società, se da una parte, destinare del denaro agli organismi che si occupano di aiuti umanitari è considerato come un atto di carità, dall'altra, nessuno crede che ci sia qualcosa di moralmente biasimabile nel non dare il proprio denaro.

L'uomo caritatevole viene lodato, ma l'uomo non caritatevole non viene condannato. La gente non si vergogna né si sente in colpa se spende soldi in vestiti o in un'auto nuova invece di donarli alle organizzazioni assistenziali (anzi, l'alternativa non viene proprio loro in mente). Questo modo di vedere la questione è assolutamente ingiustificabile.⁶⁶

Per Singer, infatti, risulta inaccettabile spendere del denaro per acquistare, ad esempio, dei nuovi vestiti che non ci necessitano, solo per “essere eleganti”, laddove con quella stessa somma devoluta alle giuste organizzazioni, potremmo impedire la sofferenza per fame di un altro essere umano, *senza con ciò sacrificare nulla che abbia un'analogia importanza morale.*

Da ciò che ho appena detto, segue che dovremmo donare quel denaro piuttosto che spenderlo in abiti che non servono a tenerci caldi. Farlo non è né caritatevole né generoso, e non è neanche il genere di atto che i filosofi o i teologi hanno definito “supererogatorio”, cioè un atto che è bene fare ma non è male non fare. Al contrario, abbiamo l'obbligo di donare quel denaro, ed è sbagliato non farlo.⁶⁷

La domanda che sorge a questo punto è puramente pratica: quanto del nostro denaro saremmo obbligati a dare? Come abbiamo visto, se rinunciassimo a mangiare al ristorante, devolvendo il denaro risparmiato a una qualche organizzazione assistenziale, salveremmo

⁶⁶ *Ivi*, p. 132.

⁶⁷ *Ibidem*.

la vita di diverse persone. Il problema è che, nonostante questo, rimarranno ancora milioni di individui a soffrire la fame e a morire per cause legate alla povertà estrema. La risposta, perciò, almeno a livello teorico, per Singer è semplice:

dovremmo donare fino al raggiungimento del *punto di utilità marginale*, cioè fino al livello superato il quale causeremmo a noi stessi o alle persone che dipendono da noi tanta sofferenza quanta ne allevieremmo con la nostra donazione.⁶⁸

Sulla base di questa versione forte del principio - che «ci impone di impedire un evento cattivo a meno che facendolo non si sacrifichi qualcosa d'importanza morale *paragonabile*» - dovremmo dare fino al punto in cui, se dessimo ancora un po', ci ridurremmo a condizioni molto simili a quelle di un rifugiato del Bangladesh. Nonostante la versione forte del principio per Singer sia la più corretta, il filosofo ne elabora anche una più moderata, «secondo la quale dovremmo prevenire gli eventi cattivi a meno che fare ciò non sacrifichi qualcosa d'importanza morale *significativa*»⁶⁹ - e non analoga - che quindi non comporta il dovere di giungere fino al punto di utilità marginale.

Anche se accettassimo il principio solo nella sua forma moderata, però, dovrebbe essere chiaro che dovremmo donare tanto da far sì che la società dei consumi, dipendente com'è dal fatto che le persone spendono soldi in banalità invece che per aiutare le vittime delle carestie, si indebolisca e forse sparisca del tutto.⁷⁰

5. La docenza in Australia e *Practical Ethics*

Dopo la specializzazione in filosofia a Oxford, Singer ha avviato la sua carriera come docente universitario: dapprima in America, alla New York University, dove ha insegnato per un anno Etica applicata, lavorando al contempo alla stesura di *Animal Liberation*; successivamente in Australia, alla Monash University, dove è diventato professore ordinario nel 1977 all'età di trent'anni. Sono da riferirsi a questo primo periodo d'insegnamento due dei lavori più rilevanti per la comprensione della posizione etica di

⁶⁸ *Ivi*, p. 137. Il corsivo è di chi scrive.

⁶⁹ *Ibidem*. Il corsivo è di chi scrive.

⁷⁰ *Ibidem*.

Singer: *Practical Ethics*⁷¹, un manuale di etica pratica, appunto, pubblicato nel 1979 e rivolto agli studenti universitari di filosofia dei primi anni; e *The Expanding Circle: Ethics and Sociobiology*⁷², dato alle stampe nel 1981, unico testo in cui Singer presenta - in un modo più unitario, dettagliato e sistematico - i principi a fondamento della sua etica filosofica.

In *Practical Ethics* Singer fornisce i presupposti dell'impianto etico utilitarista, procedendo poi con l'applicare questa teoria a una vasta gamma di questioni pratiche - il trattamento degli animali, l'aborto, l'eutanasia, la distribuzione del reddito, e così via. Singer inizia dedicando alcune brevi pagine alla teoria generale: dopo aver chiarito ciò che a suo avviso «l'etica non è» - l'etica non è un sistema di regole, non dipende dalla religione, non è relativa o soggettiva⁷³ - Singer sostiene che l'etica, correttamente compresa, ci costringe a un punto di vista universale. Scrive invero: «la giustificazione di un principio etico non può essere espressa in termini di un gruppo particolare o fazione. L'etica assume un punto di vista universale»⁷⁴. La giustificazione etica di un giudizio, quindi, impone di superare ogni prospettiva personalistica per giungere a un punto di vista oggettivo e imparziale dal quale risulta evidente che gli interessi degli altri hanno lo stesso peso dei propri. L'etica, afferma Singer, «ci richiede di andare oltre l'io' e il tu', per giungere alla legge universale, al giudizio universalizzabile, al punto di vista dello spettatore imparziale, o dell'osservatore ideale [...]»⁷⁵. Una volta adottato il punto di vista universale come il punto di vista dell'etica stessa, Singer sostiene che si giunge con facilità a una posizione normativa di tipo utilitaristico. Scrive infatti:

Suggerisco che l'aspetto universalistico dell'etica offre argomenti convincenti, benché non definitivi, in favore di una posizione utilitarista in senso lato. Affermo questo per le seguenti ragioni. Ammettendo che i giudizi morali siano universalizzabili, ammetto anche che i miei interessi, per il solo fatto di essere

⁷¹ P. SINGER, *Practical Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979. A questa prima edizione, ne è seguita una seconda nel 1993 e una terza nel 2011 (in cui la variazione più rilevante è probabilmente il capitolo sul cambiamento climatico). La traduzione italiana è presente solo della prima edizione ed è a questa che faremo riferimento. Si veda quindi: P. SINGER, *Etica Pratica*, Liguori, Napoli 1989.

⁷² P. SINGER, *The Expanding Circle: Ethics and Sociobiology*, Farrar, Straus & Giroux, New York, 1981. Nel seguito del lavoro noi faremo riferimento alla seconda edizione del testo, data alle stampe nel 2011, che resta invariata rispetto alla prima se non per l'aggiunta di una postfazione. Si veda quindi: P. SINGER, *The Expanding Circle: Ethics, Evolution, and Moral Progress*, Princeton University Press, 2001.

⁷³ Cfr. P. SINGER, *Etica Pratica*, op. cit., pp. 13-19.

⁷⁴ *Ivi*, p. 22.

⁷⁵ *Ibidem*.

miei, non possono contare più di quelli di qualsiasi altro. Quindi, da un punto di vista ‘morale’, il naturale desiderio che i miei interessi siano rispettati deve essere esteso anche ai desideri degli altri.⁷⁶

Quando iniziamo a pensare in termini morali realizziamo che i nostri interessi non possono contare più di quelli degli altri per il solo fatto di essere nostri. Ciò ci obbliga, nelle nostre decisioni, a prendere in considerazione gli interessi di tutti coloro ne risultino influenzati e a scegliere il corso d’azione che, nel complesso, massimizzi i benefici di tutti. Dobbiamo scegliere il corso d’azione che ha le migliori conseguenze per tutti e «questa», scrive Singer, «è una forma di utilitarismo». La posizione utilitaristica che Singer sostiene in *Practical Ethics* è di tipo *preferenziale*, ossia considera come “conseguenze migliori”, la massimizzazione delle preferenze e degli interessi piuttosto che, come nell’utilitarismo classico, la promozione del piacere e la riduzione della sofferenza. Nel secondo capitolo del testo, sulla base dell’assunto universalistico dell’etica, Singer si interroga sul significato del principio di eguaglianza tra gli uomini e sulla sua validità. Che tutti gli uomini siano uguali, infatti, non può essere un’asserzione *di fatto*:

È chiaro che gli esseri umani sono diversi tra loro, e che le differenze riguardano un così grande numero di caratteristiche che la ricerca di un punto comune su cui basare il principio di eguaglianza sembra vana.⁷⁷

Singer prende in considerazione la proposta di John Rawls, formulata in *A Theory of Justice*, di basare l’eguaglianza su una caratteristica naturale degli esseri umani: quella della personalità morale, intendendo con questa la capacità di comprensione del bene e di senso della giustizia. A questa concezione dell’eguaglianza Singer obietta:

non è vero che tutti gli esseri umani sono persone morali, anche nel senso minimale. Neonati e bambini piccoli, adulti con gravi deficienze mentali, mancano totalmente del senso di giustizia. Dobbiamo dire che tutti gli esseri umani sono uguali, tranne i bambini e i portatori di handicap mentali? Certo questo non è quello che comunemente si intende con il principio di eguaglianza. Se questo principio di eguaglianza così rivisto ci impone di non prendere in considerazione gli interessi dei bambini o degli affetti da handicap mentali (cosa moralmente sbagliata se essi fossero più grandi o più

⁷⁶ *Ivi*, p. 23.

⁷⁷ *Ivi*, p. 26.

intelligenti), abbiamo bisogno di ragioni più forti per essere indotti ad accettarlo.⁷⁸

L'essere una persona morale non offre quindi, secondo Singer, una base soddisfacente per il principio di eguaglianza degli esseri umani: nessuna caratteristica naturale può svolgere questa funzione poiché non esiste «una proprietà moralmente rilevante di cui tutti gli uomini godono nella stessa misura»⁷⁹. Che non ci sia nessuna capacità - intelligenza, razionalità, personalità morale o altro - a poter fare da base concreta a un principio di eguaglianza in grado di difenderci da discriminazioni quali il razzismo o il sessismo, non deve farci disperare. Scrive in effetti Singer:

non c'è alcuna ragione logica per assumere che le differenze di capacità tra due persone giustificano una differente considerazione dei loro interessi. L'eguaglianza è un principio morale di base, non un'asserzione di fatto.⁸⁰

È a questo punto che Singer propone la sua reinterpretazione del principio di eguaglianza tra gli uomini come principio di eguale considerazione degli interessi di tutti i senzienti.

Abbiamo visto nel capitolo precedente che nel formulare un giudizio etico bisogna andare oltre il punto di vista personale, o di un gruppo, per prendere in considerazione gli interessi di tutti. Ciò significa che gli interessi devono essere valutati in sé, e non perché sono i miei o quelli degli australiani o quelli dei bianchi. Questo ci fornisce un principio-base di eguaglianza: il principio di eguale considerazione degli interessi.⁸¹

L'essenza di questo principio consiste nel dare agli interessi di chi viene toccato dalle nostre deliberazioni morali lo stesso peso che diamo ai nostri. Questo significa che se X e Y venissero toccati dalle conseguenze di una nostra azione, e X perdesse più di quanto Y andrebbe a guadagnare, allora è meglio non compiere l'azione, anche qualora gli interessi di Y ci siano molto più a cuore di quelli di X. In sostanza, osserva Singer, «il principio si riduce a questo: un interesse è un interesse, di chiunque esso sia»⁸². Così, ad esempio, se consideriamo un interesse particolare come quello del sollievo dal dolore, ciò che conta è il

⁷⁸ *Ivi*, pp. 27-28.

⁷⁹ *Ivi*, p. 28.

⁸⁰ *Ivi*, p. 29.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² *Ibidem*.

desiderio che cessi il dolore come tale, e non che questo desiderio sia di X oppure di Y. Ovviamente ci posso essere delle ragioni per cui il dolore di X sia più indesiderabile di quello di Y, come per esempio la sua intensità, e in questo caso allora «il principio dell'eguale considerazione degli interessi darebbe più peso all'alleviare il dolore di X»⁸³. Il principio, invero, prescrive eguale *considerazione*, ma non eguale *trattamento*: in questo senso, mette in luce Singer, «è più un principio minimale di eguaglianza che un principio egualitario»⁸⁴. In ogni caso, poiché il principio funziona come una bilancia che pesa gli interessi in modo imparziale - «il piatto pende dal lato dove l'interesse è più forte ma la bilancia non prende in considerazione di chi siano gli interessi che sta pesando» - può fornire una risposta a ogni forma di ingiusta discriminazione, incluso il razzismo: la razza, così come qualsiasi altra caratteristica, è irrilevante nella considerazione degli interessi, quello che conta è l'interesse stesso.

Il principio dell'eguale considerazione degli interessi ci impedisce di far dipendere la nostra disponibilità a prendere in considerazione gli interessi degli altri dalle loro capacità o da altre caratteristiche: l'unica caratteristica rilevante è la loro capacità di avere interessi.⁸⁵

Una volta chiarita la natura del principio morale che sta alla base del suo utilitarismo, ossia il principio dell'eguale considerazione degli interessi, Singer procede con l'applicarlo alle diverse questioni di etica pratica a cui sono dedicati i restanti capitoli del testo. Nel terzo capitolo, invero, Singer valuta quale sia l'implicazione del principio dell'eguale considerazione degli interessi per l'etica animale:

Il fondamentale principio di eguaglianza, su cui poggia l'eguaglianza di tutti gli esseri umani, è il principio dell'eguale considerazione degli interessi. Solo un principio morale fondamentale di questo tipo può consentire di definire una forma di eguaglianza che abbraccia tutti gli esseri umani con tutte le loro differenze. Sosterrò ora che, oltre a fornire una base adeguata per l'eguaglianza umana, questo principio non può essere limitato agli umani. In altri termini suggerisco che, avendo accettato il principio di eguaglianza come base morale

⁸³ *Ivi*, p. 30. Singer chiarisce ulteriormente questo punto aggiungendo: «anche se i dolori sono uguali, altri fattori potrebbero risultare rilevanti, specie se vengono coinvolte altre persone. In caso di terremoto, ad esempio, possiamo dare priorità all'alleviare il dolore di un medico, in modo che egli possa curare le altre vittime. Ma in sé il dolore del medico conta per uno, e non più di uno». (*Ibidem.*)

⁸⁴ *Ivi*, p. 33.

⁸⁵ *Ivi*, p. 30.

valida per i rapporti con altri della nostra stessa specie, siamo con ciò impegnati ad accettarlo anche come base morale valida per i rapporti con quelli al di fuori della nostra specie – gli animali non-umani.⁸⁶

È nella natura stessa del principio il suo estendersi oltre i confini dell'etica umana giacché, come si è visto, il principio implica che il tener conto degli altri non deve dipendere da alcuna caratteristica tranne la capacità stessa di avere interessi. Poiché tutti gli animali, anche i meno evoluti, posseggono quanto meno l'interesse a non sentire dolore, essi rientrano a buon diritto nella sfera di applicazione del principio. La capacità di soffrire è, secondo Singer, «la caratteristica vitale che garantisce a un essere l'eguale considerazione»⁸⁷.

Se un essere soffre, non può esserci giustificazione morale per rifiutare di prendere in considerazione tale sofferenza. Quale che sia la natura dell'essere, il principio di eguaglianza richiede che la sua sofferenza conti quanto l'analogia sofferenza di ogni altro essere, nella misura in cui confronti di tal genere possono essere fatti. Se un essere non è capace di provare dolore, o di avere esperienza di piacere o felicità, non c'è nulla da prendere in considerazione. Ecco perché il limite della sensibilità [...] è il solo confine difendibile per il tener conto degli interessi altrui. Tracciare questo confine mediante altre caratteristiche, quali l'intelligenza o la razionalità, sarebbe arbitrario.⁸⁸

Ovviamente, una volta esteso agli animali, il principio dell'eguale considerazione degli interessi presenta delle implicazioni pratiche: in primo luogo, la cessazione del consumo di carne animale (in particolar modo quella derivante dagli allevamenti industriali, dove gli animali sono costretti a vite miserevoli); in secondo luogo, una forte limitazione della sperimentazione animale; infine, l'abbandono di tutte quelle consuetudini che sono causa di sofferenza per gli animali: la caccia, il commercio di pelli, i circhi e così via.

È a questo punto della sua argomentazione che Singer, sulla base del principio da lui formulato, elabora quella che potremmo definire un'etica dell'uccidere: secondo Singer, invero, può risultare eticamente legittimo togliere la vita a tutti quegli esseri che, anche se senzienti (e quindi resta valido il dovere di rispettare il loro interesse a non soffrire), non sono autocoscienti e pertanto non posseggono un interesse cosciente nel continuare a vivere. Singer propone quindi di dirimere la questione della liceità dell'uccidere

⁸⁶ *Ivi*, p. 56.

⁸⁷ *Ivi*, p. 58.

⁸⁸ *Ibidem*.

rifacendosi a una definizione di *persona* di ispirazione lockiana, declinata però in senso intraspecifico: è moralmente sbagliato togliere la vita a una persona, dove con questo termine non si intende un essere umano, ma un essere pensante e intelligente di qualunque specie, dotato di ragione e riflessione e capace di considerarsi come la stessa cosa pensante in tempi e luoghi differenti. Così, quando nel quarto capitolo di *Practical Ethics*, Singer si domanda «perché è sbagliato uccidere?»⁸⁹, la risposta a questa domanda dipende dalle caratteristiche individuali dell'essere che si considera di uccidere: se si tratta di una *persona* - ossia di un essere razionale e autocosciente, in grado di avere interessi circa il suo futuro - allora togliergli la vita è sbagliato poiché ciò comporterebbe la frustrazione dei suoi interessi per il futuro. Scrive Singer in proposito:

un essere autocosciente è consapevole di sé come entità distinta, con un passato e un futuro. [...] Un essere consapevole di sé in questo modo sarà capace di avere desideri circa il suo futuro. Per esempio un professore di filosofia può sperare di scrivere un libro che dimostri la natura oggettiva dell'etica; uno studente può attendere con impazienza il momento della laurea; un bambino può volere fare un giro su un aeroplano. Togliere la vita a una di queste persone, senza il loro consenso, significa frustare i loro desideri per il futuro.⁹⁰

Quando invece l'uccisione riguarda esseri privi di capacità di coscienza - quindi soggetti umani e non-umani che non rientrano nella categoria di *persona* - non esiste alcuna ragione diretta contro la loro uccisione giacché un essere incapace di concepire se stesso come esistente nel tempo, non può avere interessi nei confronti del proprio futuro: quindi, scrive Singer, «non occorre che prendiamo in considerazione la possibilità che si preoccupi della prospettiva della brevità della sua esistenza futura. Semplicemente, non può preoccuparsi di ciò dal momento che non ha alcuna concezione del proprio futuro»⁹¹. Se uccidere una *persona* (in senso singeriano) è sbagliato perché la morte vanifica gli interessi e i desideri che questa attualmente possiede, allora uccidere un neonato non è moralmente equivalente a uccidere una *persona*, giacché «uccidere una lumaca o un neonato di un giorno non frustra alcun desiderio di questo tipo, perché lumache e neonati sono incapaci di avere tali desideri».⁹²

⁸⁹ *Ivi*, p. 78.

⁹⁰ *Ivi*, p. 84.

⁹¹ *Ivi*, p. 85.

⁹² *Ivi*, p. 84.

Sulla base di questo argomento circa la gravità dell'uccidere, Singer procede con il valutare le pratiche dell'aborto e dell'eutanasia. Ad avviso di Singer, nel caso di aborto dell'embrione, non si pone alcun problema morale: l'embrione, infatti, non ha ancora sviluppato la capacità di sentire dolore quindi è escluso dalla sfera della morale, in modo non diverso da una pietra o un albero. L'aborto resta legittimo anche nel caso del feto: infatti, come osserva Singer, malgrado il feto abbia sviluppato una minima capacità di coscienza (e si debba pertanto procedere all'aborto con un metodo che non causi sofferenza), la vita fetale non ha valore poiché il feto non ha ancora le capacità razionali necessarie a formulare interessi per il proprio futuro, compreso l'interesse di continuare a vivere⁹³. Gli interessi di una donna ad abortire, quindi, superano sempre gli interessi del feto.

Ho sostenuto che la vita di un feto non ha valore maggiore della vita di un animale non-umano a un livello simile di razionalità, autocoscienza, consapevolezza, capacità di sentire, e così via, e che siccome un feto non è persona, nessun feto ha lo stesso diritto alla vita di una persona. Ora, si deve ammettere che questi argomenti si applicano tanto al feto quanto al neonato. Un bambino di una settimana non è un essere razionale e autocosciente, e vi sono molti animali non-umani la cui razionalità, autocoscienza, consapevolezza, capacità di sentire, e così via, è superiore a quella di un bambino umano di una settimana, o anche di un anno. Se il feto non ha la stessa pretesa alla vita di una persona, sembra che non l'abbia neanche il neonato, e che la vita di un neonato abbia meno valore della vita di un maiale, un cane o uno scimpanzé.⁹⁴

L'utilitarismo delle preferenze, quindi, mette sullo stesso piano morale aborto e infanticidio, legittimando entrambi: così come il feto, il neonato non è in grado di considerare se stesso come un'entità distinta nel tempo, e pertanto non può essergli riconosciuto lo stesso diritto alla vita che viene garantito alle *persone*. Chiaramente, osserva Singer, potrebbero esserci delle ragioni *indirette* per considerare la morte di un

⁹³ Così scrive Singer in proposito del feto: «possiamo ora guardare al feto per quello che è – le caratteristiche che possiede in atto – e possiamo attribuire un valore alla sua vita sulla stessa scala usata per le vite di esseri con caratteristiche simili che non sono membri della nostra specie. [...] Infatti, per qualsiasi confronto di caratteristiche moralmente rilevanti, quali razionalità, autocoscienza, consapevolezza, autonomia, piacere e dolore e così via, il vitello, il maiale e il pollo, pur così deriso, superano il feto a qualsiasi stadio della gravidanza – mentre se prendiamo a confronto un feto di meno di tre mesi, anche un pesce, o perfino un crostaceo, mostrerebbe maggiori segni di coscienza». (*Ivi*, p. 121.)

⁹⁴ *Ivi*, pp. 125-126.

neonato un male, come per esempio l'interesse dei genitori a volere che il loro figlio viva; in ogni caso l'uccisione del bambino non è da considerarsi un male dal punto di vista del bambino, cioè considerando i suoi interessi di preferenza poiché, come si diceva, egli non ha interesse alcuno.

L'argomento a favore dell'infanticidio torna nel settimo capitolo di *Practical Ethics*, dedicato all'eutanasia: qui, la tesi secondo cui il neonato è un essere senziente privo di razionalità e autocoscienza, si intreccia al principio utilitarista della qualità della vita. Scrive invero Singer a proposito della nascita di neonati malati:

Quando la vita di un bambino sarà così penosa da non valere la pena di essere vissuta, [...] se non ci sono ragioni estrinseche per tenere il bambino in vita - come i sentimenti dei genitori - è meglio ucciderlo.⁹⁵

L'eutanasia non volontaria per i bambini nati con disabilità, ossia l'infanticidio, trova un'ulteriore giustificazione nel fatto che la ragione indiretta che conferisce una tutela alla vita dei neonati sani (ovvero il fatto che di solito la loro nascita sia per i genitori un evento felice), in questo caso decade. Scrive difatti Singer che

I genitori possono a buon diritto dolersi che sia nato loro un bambino malformato. In questo caso l'effetto della morte del bambino sui genitori può essere una ragione per ucciderlo, piuttosto che contro.⁹⁶

Malgrado Singer riconosca l'esistenza di alcune limitazioni alla giustificazione dell'infanticidio, come quelle poste dalla possibilità dell'adozione, «è chiaro il punto principale: uccidere un neonato con malformazioni non è moralmente equivalente a uccidere una persona. E molto spesso non è per niente sbagliato»⁹⁷.

6. *The Expanding Circle*

In questi stessi anni, esattamente nel 1981, Singer dà alle stampe *The Expanding Circle*, scritto in cui cerca di valutare le implicazioni della sociologia (ora psicologia evolutiva)

⁹⁵ *Ivi*, pp. 135-136.

⁹⁶ *Ivi*, p. 135.

⁹⁷ *Ivi*, p. 140.

per la nostra comprensione dell'etica. Secondo questa disciplina, la chiave per comprendere le origini e il significato dell'etica e della condotta morale umana, risiede nella conoscenza biologica, specialmente nelle teorie darwiniane sull'evoluzione e sull'autoconservazione. Singer prende in considerazione il lavoro del biologo E. O. Wilson, il quale, in *Sociobiology: The New Synthesis*⁹⁸, sostiene che i principi morali non siano altro che determinazioni dei geni e prodotti dell'evoluzione della specie; qualsiasi ragionamento etico, pertanto, ad avviso di Wilson, risulta ridondante. In particolare, Wilson afferma che il comportamento etico umano sia il risultato di disposizioni sociali di tipo altruistico, determinate dai geni ai fini della loro stessa riproduzione in generazioni successive: così, ad esempio, l'accudimento dei figli da parte dell'uomo, piuttosto che essere espressione di un principio assoluto di responsabilità, è la manifestazione di un condizionamento genetico che ci spinge a interessarci al benessere della prole in quanto mezzo di trasmissione dei nostri geni. Ad avviso di Wilson, il comportamento degli animali più evoluti sarebbe regolato da tre tipi di disposizioni altruistiche: l'altruismo parentale - un agire in favore dei membri della propria famiglia - l'altruismo reciproco - un agire a beneficio di estranei che, con ogni probabilità, contraccambieranno l'aiuto ricevuto - e l'altruismo di gruppo - ossia, la tendenza a comportarsi in modo altruistico verso i membri del proprio gruppo sociale (la tribù, il branco, ecc.). La spiegazione sociobiologica di questi atteggiamenti è, come appena accennato, di tipo genetico: i comportamenti altruistici permettono di incrementare le possibilità di sopravvivenza e di riproduzione per gli individui che li mettono in atto. Utilizzando gli stessi termini di Wilson, si può affermare che l'altruismo - ossia «il meccanismo con cui il DNA moltiplica se stesso»⁹⁹ - si configura come un atto attraverso il quale un animale (uomo incluso) aumenta la *fitness* di un altro animale a spese della propria, dove con *fitness* si intende il successo riproduttivo, ossia la possibilità di trasmettere i propri genotipi da una generazione all'altra.

Obiettivo della sociobiologia è quello di togliere l'etica dalle mani dei filosofi e di biologizzarla, giacché la scienza del comportamento animale (l'etologia e la sociobiologia) può indicarci quali debbano essere le norme «naturali» da imporre alla società: all'etica, secondo Wilson, si deve sostituire l'etologia. È convinzione di Singer, invece, che posizioni come quella di Wilson, pretendendo di ricondurre la riflessione etica alla biologia evolutiva, commettano un errore logico noto come «fallacia naturalistica»: quello, cioè, di

⁹⁸ E. O. WILSON, *Sociobiology. The New Synthesis*, Belknap Press of Harvard University Press, 1975; trad. ital.: *Sociobiologia. La nuova sintesi*, Zanichelli, Bologna 1979.

⁹⁹ *Ivi*, p. 124.

voler inferire un *valore* da un *fatto*, desumendo delle proposizioni prescrittive, attinenti al dover essere, da proposizioni descrittive, che riguardano invece l'essere delle cose. Scrive invero Singer che:

nessuna scienza sarà mai in grado di scoprire premesse etiche intrinseche alla nostra natura biologica, perché le premesse etiche non sono il genere di cose scoperte dall'indagine scientifica. Non troviamo le nostre premesse etiche nella nostra natura biologica, né sotto i cavoli. Le scegliamo.¹⁰⁰

Malgrado questa critica, Singer ritiene che la sociobiologia sia effettivamente in grado di offrire un contributo alla disciplina etica, mettendo in luce come all'origine della morale si trovino alcune disposizioni cognitive e attitudinali presenti negli animali sociali, che sono il risultato dei processi evolutivi della selezione naturale. A questo proposito, di particolare importanza sono gli studi della sociobiologia sulle disposizioni altruistiche e prosociali dei mammiferi superiori. Scrive infatti Singer che:

la sociobiologia si occupa di etica indirettamente, attraverso ciò che dice sullo sviluppo dell'altruismo, piuttosto che attraverso uno studio diretto dell'etica. [...] La comprensione dello sviluppo dell'altruismo negli animali migliorerà la nostra comprensione dello sviluppo dell'etica negli esseri umani, poiché i nostri attuali sistemi etici hanno le loro radici nel comportamento altruistico dei nostri primi antenati umani e preumani.¹⁰¹

In *The Expanding Circle*, quindi, facendo fondamento sugli assunti della sociobiologia wilsoniana, Singer rinnega la validità di qualsiasi posizione etica di tipo assolutistico e intuizionistico: la sociobiologia, avendo mostrato che le regole dell'agire morale hanno origine nella nostra costituzione naturale di animali sociali, rende insostenibile l'esistenza di valori e norme etiche oggettive e universali, indipendenti dal soggetto e dal tempo. Scrive, invero, Singer:

quando si pensava alla morale come a un sistema di leggi tramandate dall'alto, era naturale pensare alle leggi morali come esistenti indipendentemente da noi. La realtà dietro i giudizi morali sembrava essere la volontà di Dio. Probabilmente l'eredità della passata credenza in un legislatore divino è

¹⁰⁰ P. SINGER, *The Expanding Circle*, op. cit., p. 77. La traduzione dall'inglese di questo e degli altri passi del volume citati in seguito è di chi scrive.

¹⁰¹ *Ivi*, p. 5.

responsabile della facilità con cui crediamo che ci sia qualcosa “là fuori” che i nostri giudizi etici riflettono. Ora, tuttavia, l’esistenza dell’etica può essere spiegata come il prodotto dell’evoluzione tra animali sociali vissuti a lungo con la capacità della ragione. Di conseguenza, scompare la necessità di credere che le leggi dell’etica esistano indipendentemente da noi.¹⁰²

L’etica umana, però, ad avviso di Singer, non può essere spiegata solamente dall’etologia, come pretenderebbe Wilson: le elevatissime capacità di ragione di cui l’evoluzione ha dotato la specie umana, hanno fatto sì che gli uomini - e non gli altri animali - trasformassero pratiche basate sulla genetica in un sistema etico di costumi sociali¹⁰³. Comportamenti di tipo altruistico tra gli uomini sono sì iniziati attraverso una disposizione genetica a proteggere i propri familiari e i membri della propria tribù, ma, successivamente, la capacità di ragionamento li ha trasformati in un’etica consapevolmente scelta. La capacità di ragione, invero - malgrado si sia evoluta per le medesime ragioni biologiche di altre nostre caratteristiche - è diversa: essa è una facoltà autonoma ed espansiva, che «può dominare i nostri geni»¹⁰⁴, poiché porta con sé la possibilità di seguire standard di argomentazione oggettivi indipendentemente dall’esito che ciò può sortire sulla riproduzione dei nostri geni nella generazione successiva¹⁰⁵.

La ragione, afferma Singer, conduce a un altro elemento essenziale dell’etica umana: l’imparzialità. Per il filosofo, infatti, lo sviluppo dell’attitudine razionale ha significato cominciare a *giustificare* la propria condotta davanti al gruppo di appartenenza: una giustificazione che, per essere accettata da tutti, non poteva fare riferimento unicamente all’auto-interesse, bensì doveva rispettare uno standard etico più universale. Cominciare a ragionare eticamente, allora, ha significato comprendere che i miei interessi non sono più importanti degli analoghi interessi degli altri individui, solo perché sono i miei: come constata Singer, «giustificare la mia azione al gruppo mi porta ad assumere una prospettiva dalla quale il fatto che io sono io e tu sei tu non è importante»¹⁰⁶. Di conseguenza, è il

¹⁰² *Ivi*, p. 106.

¹⁰³ Cfr. *Ivi*, pp. 94-95. Per un approfondimento del ruolo della ragione in etica si veda il capitolo 4 di *The Expanding Circle*.

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 131.

¹⁰⁵ Un esempio di come la ragione sia giunta a “dominare i nostri geni” è rintracciato da Singer nella contraccezione. Infatti, a suo avviso, laddove la sessualità è espressione di un comportamento evolutivo - quello della riproduzione della specie - lo sviluppo delle tecniche contraccettive, consentendoci di controllare le nostre decisioni riproduttive, dimostra che la ragione umana è in grado di liberare i comportamenti dalle loro finalità più strettamente evolutive. (Cfr. *Ivi*, pp. 130-131.)

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 118.

processo stesso del ragionamento morale a condurre all'esigenza di una considerazione imparziale degli interessi di tutti i soggetti coinvolti in un'azione: il principio dell'eguale considerazione degli interessi, sul quale Singer fonda la sua proposta etica, risulta essere nient'altro che l'estensione dell'elemento d'imparzialità intrinseco nell'idea di giustificare il proprio comportamento alla società nel suo complesso¹⁰⁷.

Ad avviso di Singer, inoltre, giacché «il ragionamento è intrinsecamente espansionistico», ragionare eticamente è come salire su una scala mobile che conduce a un punto di vista via via sempre più universale, con una progressiva espansione della nostra considerazione etica. Grazie alla ragione, scrive Singer, «il cerchio dell'altruismo si è allargato dalla famiglia e dalla tribù alla nazione e alla razza, e cominciamo a riconoscere che il nostro obbligo si estende a tutti gli esseri umani». Il progresso morale però «non dovrebbe fermarsi qui»¹⁰⁸. Un'applicazione reale del principio di eguale considerazione degli interessi, innanzitutto, ci imporrebbe di agire per risolvere (o quantomeno alleviare) la situazione di sofferenza e miseria in cui versano milioni di uomini nelle zone più sottosviluppate del Pianeta. Il principio ci impone di dare agli interessi primari di soggetti che ci sono estranei e che vivono a centinaia di migliaia di chilometri da noi, la medesima considerazione che daremmo agli interessi dei nostri familiari. Se non agiamo sulla base del principio dell'eguale considerazione degli interessi, la retorica dell'uguaglianza umana resta, appunto, solo retorica: «non ci può essere fratellanza quando alcune nazioni si concedono lussi mai visti prima, mentre altre lottano per evitare la carestia»¹⁰⁹. Il principio dell'eguale considerazione degli interessi, inoltre, conduce ad estendere il cerchio dell'etica fino a comprendere la maggioranza degli animali non umani. In quanto creature con interessi - come l'interesse a non sentire dolore - l'esclusione degli animali dall'ambito etico non risulta, per Singer, in alcun modo giustificabile.

L'unico punto di arrivo giustificabile per l'espansione dell'altruismo è quello in cui tutti coloro il cui benessere può essere condizionato dalla nostra azione sono inclusi nel cerchio dell'altruismo. Ciò significa che tutti gli esseri con la capacità di provare piacere o dolore dovrebbero essere inclusi; possiamo contribuire al loro benessere aumentando i loro piaceri e riducendo i loro dolori.¹¹⁰

¹⁰⁷ Cfr. *Ivi*, p. 100.

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 120.

¹⁰⁹ *Ivi*, p. 119.

¹¹⁰ *Ibidem*.

L'assunto centrale di Singer in *The Expanding Circle* resta pertanto quello delle opere precedenti: il ripensamento dell'etica tradizionale sulla base del principio dell'eguale considerazione degli interessi, al fine di includere, non solo l'intera umanità, ma anche l'intero mondo degli esseri senzienti.

7. The Center for Human Bioethics

Nel 1980 Singer ha fondato, insieme ad altri colleghi della Monash University, il Center for Human Bioethics, il primo centro di ricerca bioetica in Australia, ricoprendone la carica di Direttore fino al 1992. I primi lavori del Centro si sono concentrati sul tema "caldo" di quel periodo¹¹¹: le nuove tecnologie riproduttive, ossia, le tecniche di fecondazione *in vitro* con trasferimento in utero degli embrioni. È del 1982, infatti, la pubblicazione di *Test-Tube Babies: a guide to moral questions, present techniques, and future possibilities*¹¹². Il libro contiene il primo lavoro di Singer co-scritto con Helga Kuhse, a quei tempi una ricercatrice che svolgeva un dottorato sotto la supervisione del filosofo su questioni relative all'etica della sacralità della vita, e che diventerà una collaboratrice abituale di Singer soprattutto negli scritti riguardanti tematiche bioetiche¹¹³. Nel loro breve saggio sullo statuto morale degli embrioni, dal titolo *The Moral Status of the Embryo*¹¹⁴, riporta Singer:

Helga e io abbiamo immaginato una situazione in cui in un laboratorio ci si sbarazza di un ovulo indesiderato e di un po' di sperma gettandoli in un lavandino. È davvero possibile credere, ci siamo chiesti, che non ci sia alcun problema morale nel farlo finché sono separati, ma se in qualche modo il lavandino si bloccasse abbastanza a lungo affinché uno spermatozoo possa penetrare nell'ovulo, allora si dovrebbe salvare lo zigote e cercare di far sì che diventi un bambino? Chi crede nella sacralità della vita umana fin dal momento del concepimento deve presumibilmente rispondere affermativamente, ma

¹¹¹ Risale, infatti, al 1980 la nascita di Candice Reed, la prima bambina australiana concepita *in vitro*.

¹¹² P. SINGER, W. WALTERS, *Test-Tube Babies: a guide to moral questions, present techniques, and future possibilities*, Oxford University Press, Melbourne 1982.

¹¹³ Nel 1987, inoltre, Singer e Kuhse hanno fondato insieme la rivista accademica internazionale *Bioethics*.

¹¹⁴ P. SINGER, H. KUHSE, "The Moral Status of the Embryo" in P. SINGER, W. WALTERS, *Test-Tube Babies: a guide to moral questions, present techniques, and future possibilities*, Oxford University Press, Melbourne 1982, pp. 57-63.

questa sembra un'affermazione poco plausibile. Perché dovrebbe esserci una differenza così netta tra questi due scenari?¹¹⁵

Test-Tube Babies non è l'unico lavoro firmato da Singer sul tema della riproduzione artificiale: nel 1984, infatti, Singer ha pubblicato *The Reproduction Revolution: New Ways of Making Babies*¹¹⁶, volume in cui vengono presentati i risultati della ricerca svolta dal Center for Human Bioethics sulle questioni etiche sollevate dalla fecondazione *in vitro* e sui possibili sviluppi futuri di questa tecnica.

Un'altra pista di ricerca a cui Singer ha lavorato nel periodo a capo del Centro di Bioetica della Monash University, è quella dell'eutanasia per i bambini nati con patologie gravi, argomento di cui aveva già scritto in *Etica Pratica* e che era stato portato agli onori della cronaca proprio in quegli anni dal "caso" di Baby Doe¹¹⁷, un bambino degli Stati Uniti che i genitori, su suggerimento del medico pediatra, avevano lasciato morire in quanto nato con la sindrome di Down¹¹⁸. In Australia, Singer e i suoi collaboratori, venivano spesso sollecitati dagli stessi specialisti a discutere delle decisioni che essi erano costretti a prendere in merito al trattamento dei neonati con disturbi gravi: «il trattamento dei neonati

¹¹⁵ P. SINGER, *An Intellectual Autobiography*, op. cit., p. 41.

¹¹⁶ P. SINGER, D. WELLS, *The Reproduction Revolution: New Ways of Making Babies*, Oxford University Press, Oxford 1984.

¹¹⁷ Baby Doe è nato il 9 aprile del 1982 nell'ospedale di Bloomington, Indiana. Alla nascita, oltre alla sindrome di Down, Baby Doe presentava complicazioni all'esofago che avrebbero richiesto un intervento chirurgico per ristabilirne la funzionalità. Il medico che aveva seguito il parto, il dottor Owens, propose ai genitori di non intervenire chirurgicamente sul bambino, in quanto la sua condizione non gli avrebbe consentito di avere una buona qualità della vita: la sindrome di Down infatti, causa un deficit intellettuale nei soggetti che ne sono affetti. I genitori di Baby Doe acconsentirono alla proposta del medico e il bambino venne lasciato morire di fame e di sete, cercando di lenirne le inevitabili sofferenze attraverso la somministrazione di appositi farmaci. Il caso divenne pubblico e suscitò reazioni indignate, finendo alla Corte Suprema di Washington ma, nel frattempo, non alimentato, Baby Doe morì.

¹¹⁸ Dopo il caso Baby Doe, Singer è stato invitato a tornare sulla questione dell'eutanasia per i neonati gravemente disabili dalla rivista americana *Pediatrics*, per la quale ha scritto un breve commento dal titolo *Sanctity of Life or Quality of Life?*. Sull'argomento segnaliamo, inoltre, *The Future of Baby Doe*, un articolo di Singer e Kuhse in cui gli autori rifiutano le giustificazioni dell'amministrazione Regan per la "Baby Doe Law": una legge emanata nel 1984, in seguito allo scalpore suscitato dalla vicenda, in cui si stabilivano i criteri e linee guida specifiche per il trattamento dei neonati gravemente malati, da seguire indipendentemente dai desideri dei genitori. La legge imponeva, inoltre, agli Stati che ricevevano fondi federali per i programmi contro l'abuso dei minori, di denunciare per negligenza quei medici che rifiutassero il trattamento ai neonati malati, non in quanto sproporzionato o inefficace, ma sulla base di valutazioni personali circa la futura qualità della vita del soggetto. Nel loro articolo, Singer e Kuhse rigettano la prospettiva etica a fondamento di questa legge, ossia l'etica della sacralità della vita, suggerendo piuttosto che non tutte le vite umane abbiano lo stesso valore. P. SINGER, H. KUHSE, "The Future of Baby Doe", *New York Review of Books*, March 1, 1984, pp. 17-22; P. SINGER, "Sanctity of Life or Quality of Life?", *Pediatrics* 72 (1983), pp. 128-29.

affetti da spina bifida, in particolare, metteva i medici di fronte a un dilemma etico»¹¹⁹, ricorda Singer. Questa condizione - che consiste in una malformazione congenita della colonna vertebrale del nascituro e che comporta disabilità motorie e funzionali e altre complicazioni neurologiche - è oggi meno frequente grazie all'assunzione in gravidanza dell'acido folico, ma negli anni Settanta e Ottanta un numero significativo di bambini è nato con questa patologia.

Seguendo le indicazioni di John Lorber, un medico inglese, alcuni dottori operavano solo sui bambini che presentavano questa malformazione in modo meno grave. Gli altri di solito sviluppavano un'infezione a causa della ferita aperta e non curata sulla schiena. Questi bambini venivano lasciati morire negando loro qualsiasi trattamento. La morte sopravveniva talvolta nel giro di alcuni giorni, spesso in poche settimane, ma occasionalmente solo dopo alcuni mesi. Durante questo lasso di tempo, i bambini si ammalavano e soffrivano a causa di infezioni e complicazioni mediche. Sia loro che i loro genitori vivevano una condizione miserevole.¹²⁰

Per Singer questo modo di procedere dei medici, o piuttosto di non procedere, nei confronti dei bambini affetti da patologie gravi quali la spina bifida, risultava eticamente indifendibile per due ragioni: innanzitutto, la ragione per cui non si provvedeva a curare questi bambini era far sì che sopraggiungesse la morte: «ma perché, allora, lasciare che i bambini morissero di una morte così lenta?»¹²¹; perché non agire attivamente procurando loro una morte rapida e indolore?, sono le domande che Singer si pone. La seconda ragione per cui Singer riteneva eticamente scorretto il comportamento dei medici consisteva nel fatto che i dottori prendevano la decisione circa il trattare o meno i neonati malformati senza aver consultato i parenti:

dicevano ai genitori che “la natura stava facendo il suo corso”, senza dichiarare che avevano valutato le condizioni del bambino e preso la decisione di non curarlo. Questi medici pensavano di proteggere i genitori dalla terribile responsabilità di decidere della morte del proprio figlio. Noi pensavamo che, per quanto difficile, la decisione riguardava i genitori più di chiunque altro, al di là del bambino stesso, e pertanto essi andavano consultati.¹²²

¹¹⁹ P. SINGER, *An Intellectual Autobiography*, op. cit., p. 43.

¹²⁰ *Ibidem*.

¹²¹ *Ibidem*.

¹²² *Ivi*, pp. 43-44.

Che i genitori debbano essere legittimati a prendere le decisioni di vita o di morte sui loro figli al momento della nascita, soprattutto qualora i bambini vengano al mondo con patologie più o meno gravi, è la conclusione centrale del libro che Singer ha dedicato alla questione dell'eutanasia infantile: *Should the baby live?*¹²³, scritto a quattro mani con Helga Kuhse e pubblicato nel 1985.

Nello scrivere questo libro eravamo anche interessati a dimostrare che l'idea semplicistica secondo cui ogni vita umana innocente ha lo stesso valore e pertanto non dovrebbe essere tolta direttamente, non veniva applicata - e non poteva ragionevolmente essere applicata - all'attuale pratica medica in questo settore.¹²⁴

Should the baby live? contiene la più completa elaborazione della posizione di Singer sulla questione dell'infanticidio, posizione che ha attirato sul filosofo una pioggia di critiche, alcune dai toni piuttosto violenti, e che gli ha procurato appellativi poco lusinghieri quali "Professor Morte" o "ministro della propaganda di Erode" e così via, fino al confronto con criminali nazisti come Martin Bormann e Josef Mengele. In particolar modo, le tesi di Singer circa la legittimità dell'eutanasia per i neonati malati hanno fatto sì che gli venisse impedito di parlare in Germania nel corso di tutti gli anni Novanta a causa delle forti proteste che accompagnavano le sue apparizioni pubbliche. Ci stiamo riferendo a quella vicenda divenuta nota come "il caso Singer" e che ha comportato, non solo la cancellazione o l'interruzione degli eventi che prevedevano la partecipazione del filosofo, ma un atteggiamento generale di ostilità nei confronti della bioetica come disciplina in tutti i Paesi di lingua tedesca. Nello stato del Baden-Württemberg, infatti, il partito socialdemocratico ha esortato il governo a dichiarare formalmente l'incompatibilità con i principi della Costituzione tedesca, delle tesi promulgate da istituti di bioetica come il Kennedy Institute of Ethics o l'Hastings Center. Diversi studiosi tedeschi, sotto pressione, si sono trovati costretti ad abbandonare l'insegnamento della bioetica e a smettere di pubblicare lavori su tale argomento. A seguito di questi eventi, Singer (insieme ad altri studiosi tra cui Helga Kuhse) ha dato vita a un'associazione internazionale di bioetica affinché, laddove fosse necessario, questa possa «esercitare una certa pressione internazionale in difesa di coloro che cercano di insegnare o di discutere questioni di

¹²³ P. SINGER, H. KUHSE, *Should the Baby Live? The Problem of Handicapped Infants*, Oxford University Press, Oxford, 1985.

¹²⁴ P. SINGER, *An Intellectual Autobiography*, op. cit., p. 44.

bioetica, qualora vengano attaccati da proteste come quelle che ho subito personalmente in Germania, o da governi controllati da fondamentalisti religiosi, come quello in Iran»¹²⁵. L'*International Association of Bioethics*, fondata nel 1992 e presieduta da Singer per alcuni anni, è tutt'oggi in attività.

8. Il “Singer Affair” in Germania e il progetto “Grande Scimmia”

Nel 1989 Singer è stato invitato come relatore a un convegno a Marburg, su “Bioingegneria, etica e disabilità mentale” organizzato da *Lebenshilfe*, la principale associazione tedesca per genitori di bambini con disabilità intellettiva.

Ho accettato l'invito; e poiché mi sarei trovato comunque già in Germania, ho accettato anche l'invito del Professor Christoph Anstötz dell'Università di Dortmund a tenere, alcuni giorni dopo, una lezione sul tema “I neonati gravemente disabili hanno un diritto alla vita?”. Solo uno o due giorni prima della mia partenza per la Germania, il mio invito a prendere parte alla conferenza di Marburg è stato bruscamente ritirato.¹²⁶

Alla base di questa revoca si trovavano le proteste che diverse associazioni di persone con disabilità stavano organizzando a Marburg e a Dortmund contro Singer e contro *Lebenshilfe*, colpevole di aver invitato il filosofo. I manifestanti distribuivano volantini e comunicati stampa citando alcune frasi sull'eutanasia infantile tratte da *Practical Ethics*, che era stata pubblicata in Germania cinque anni prima. La protesta nel giro di poco tempo giunse alla stampa, dove divenne nota come il “caso Singer”. Dalla vicenda di Marburg in poi è stato impossibile per Singer partecipare o tenere una conferenza senza ostruzioni in Germania fino al 2004. In quegli anni, ricorda Singer, «quando cercavo di prendere la parola venivo accolto da un coro di fischi e urla da parte di una minoranza del pubblico determinato ad impedirmi di parlare»¹²⁷. Negli anni successivi eventi simili hanno continuato a ripetersi nei paesi di lingua tedesca: i corsi di filosofia in cui si assegnava *Etica Pratica* come libro di testo venivano interrotti o abbandonati a metà semestre; l'importante Simposio internazionale Wittgenstein, organizzato nel 1991 a Kirchberh su

¹²⁵ P. SINGER, *An Intellectual Autobiography*, op. cit., p. 52.

¹²⁶ *Ivi*, pp. 47- 48.

¹²⁷ *Ivi*, p. 48.

“Etica applicata”, venne cancellato a causa delle proteste suscitate dalla presenza di Singer tra i relatori.

La polemica ha superato il limite nel maggio 1991, quando sono stato invitato dall’Istituto Zoologico dell’Università di Zurigo a tenere una conferenza sui “diritti degli animali”. Quando mi alzavo per parlare, una parte del pubblico - forse un quarto o un terzo - ha cominciato a intonare: “Singer raus! Singer raus!” Mentre ascoltavo questo slogan, in tedesco, da parte di persone così poco rispettose della tradizione del dibattito razionale da non voler nemmeno permettermi di essere ascoltato, ho avuto la sensazione travolgente che questo fosse quello che doveva essere stato tentare di ragionare contro la crescente ondata del nazismo nei giorni di declino della Repubblica di Weimar. Una lavagna luminosa era ancora in funzione e così ho cominciato a scriverci sopra, per sottolineare questo parallelo che sentivo così fortemente. A quel punto uno dei manifestanti si avvicinò dietro di me e mi strappò gli occhiali dalla faccia, li gettò per terra e li calpestò, frantumandoli. Saggiamente, la conferenza venne interrotta.¹²⁸

Singer ha riflettuto su quanto accaduto in Germania nell’articolo *On Being Silenced in Germany*¹²⁹, pubblicato nel 1991, in cui denuncia di essere stato vittima di una lesione ai principi della libertà accademica, nonché privato del suo diritto alla libertà di pensiero e di parola. In questo pezzo, inoltre, Singer rigetta l’accusa di avvalorare una posizione nazista - l’eutanasia dei neonati da lui proposta, infatti, sarebbe una libera scelta dei genitori, e non imposta dallo Stato per ragioni eugenetiche - e rovescia questa stessa critica nei confronti suoi oppositori: l’avergli impedito di parlare, il rifiuto di dibattere razionalmente la questione, rappresentano per lui atteggiamenti di un fanatismo e «di una mentalità che rese possibile proprio il nazismo»¹³⁰.

Per quanto sconvolgenti siano stati questi episodi in Germania, è lo stesso Singer a rilevarne un esito, a suo avviso, positivo: le polemiche, infatti, hanno permesso alle sue idee sull’eutanasia di raggiungere un pubblico molto più ampio. Così, da poche decine di persone che avrebbero partecipato alla sua conferenza a Marburg, una volta scoppiato “il caso Singer” sui media, le sue tesi sono state lette e ascoltate in televisione da diversi milioni di persone. Le proteste, inoltre, hanno portato alla traduzione in tedesco di *Should*

¹²⁸ *Ivi*, p. 49.

¹²⁹ P. SINGER, “On Being Silenced in Germany”, in: *The New York Review of Books*, 15 Aug. 1991, 36-42. Per la traduzione italiana si faccia riferimento a P. SINGER, *Sull’essere ridotti al silenzio in Germania*, in ID., *Scritti per una vita etica*, Net, Milano 2004.

¹³⁰ P. SINGER, *Sull’essere ridotti al silenzio in Germania*, op. cit., p. 341.

the baby live? e hanno incrementato drasticamente le vendite precedentemente modeste dell'edizione tedesca di *Practical Ethics*: l'opera ha venduto più copie nel giugno del 1989, di quante ne avesse vendute in tutti e cinque gli anni precedenti in Germania.

Nel 1993 Singer si è fatto promotore, insieme all'attivista italiana per i diritti animali Paola Cavalieri, di un'Associazione Internazionale denominata *Great Ape Project* (GAP). L'obiettivo dell'Associazione era quello di ottenere una *Dichiarazione dei diritti delle grandi scimmie* da parte dell'O.N.U., per garantire ai primati antropomorfi l'inclusione nella sfera morale e giuridica, riconoscendo loro alcuni diritti umani fondamentali, quali il diritto alla vita, alla non tortura e alla libertà individuale. Il proposito iniziale di Singer e Cavalieri era quello di scrivere un saggio per *Etica e Animali*, rivista curata dalla stessa Cavalieri, sulle capacità degli scimpanzé e sulla conseguente necessità di accordare loro alcuni diritti di base. L'idea però, è andata via via allargandosi, diventando «troppo grande per *Etica e Animali*» ed è stata pertanto trasformata in un libro: *The Great Ape Project: Equality Beyond Humanity*¹³¹, in cui vengono elaborate la filosofia e la finalità alla base del Progetto. Nelle sue pagine autobiografiche, Singer racconta che:

Discutendo di questa idea, Paola ed io ci siamo entusiasmati per le possibilità che offriva. Poiché gli scimpanzé avevano dimostrato consapevolezza di sé, razionalità, forti legami emotivi, e persino la capacità di comunicare per mezzo di simboli astratti, erano chiaramente a un livello cognitivo paragonabile, e per certi versi superiore, a quello di un bambino di due anni. Niente, se non uno sfacciato specismo, poteva giustificare una negazione dei diritti fondamentali di tali esseri.¹³²

Parte dell'entusiasmo di Singer e Cavalieri era dovuto all'aspettativa che i benefici derivanti dall'acquisizione dei diritti per gli scimpanzé si sarebbero poi estesi, non solo agli altri primati, ma anche a tutti gli altri animali. Secondo gli autori, infatti, gli scimpanzé, essendo così simili a noi sia sul piano morfologico che genetico, potrebbero costituire un "ponte" tra gli umani e il resto del mondo animale. Scrive, invero, Singer che

gli scimpanzé sono molto più vicini a noi che alla maggior parte degli altri animali. Geneticamente sono ancora più vicini a noi di quanto non lo siano ai

¹³¹ P. SINGER, P. CAVALIERI (eds), *The Great Ape Project: Equality Beyond Humanity*, Fourth Estate, London, 1993. Per la traduzione italiana si faccia riferimento a P. SINGER, P. CAVALIERI (a cura di), *Il Progetto Grande Scimmia. Eguaglianza oltre i confini della specie umana*, Theoria, Roma 1994.

¹³² P. SINGER, *An Intellectual Autobiography*, op. cit., p. 53.

gorilla. Inoltre, poiché hanno dei volti in cui possiamo leggere le emozioni, ci identifichiamo con loro più di quanto non facciamo con molti altri animali. Quindi Paola ed io abbiamo visto gli scimpanzé come un modo per colmare il *gap* tra noi e loro. Se agli scimpanzé fossero concessi i diritti fondamentali, quanto ancor potrebbe mancare per i gorilla e gli oranghi? E poi altri animali ancora potrebbero aggiungersi.¹³³

Il volume a sostegno del Progetto raccoglie il contributo di diversi studiosi - tra cui, ad esempio, la primatologa Jane Goodall e il biologo evoluzionista Richard Dawkins - unanimi nel rivendicare che «la comunità degli uguali venga estesa fino a includere tutti i grandi antropoidi: esseri umani, scimpanzé, gorilla e oranghi»¹³⁴. Tale richiesta è motivata, nei diversi saggi che compongono il libro, attraverso la stretta parentela tra gli uomini e le grandi scimmie, parentela che sarebbe riscontrabile sia a livello biologico e genetico che comportamentale. Così l'etologo americano Jared Diamond nel suo contributo al volume, dal titolo *Il terzo scimpanzé*, sottolinea come «gli umani differiscono sia dagli scimpanzé comuni che da quelli pigmei per circa l'1,6 per cento del DNA, e ne condividono quindi il 98,4 per cento»¹³⁵. Per tale ragione, secondo Diamond, è necessario riconsiderare l'ambito del genere *Homo* ricomprendendo in questo i *Pan* (scimpanzé):

oggi, sulla Terra non c'è una sola specie appartenente al genere *Homo*, bensì ce ne sono tre: lo scimpanzé comune, *Homo troglodytes*; lo scimpanzé pigmeo, *Homo paniscus*; e il terzo scimpanzé o scimpanzé umano, *Homo sapiens*.¹³⁶

Malgrado il Progetto non abbia conseguito l'obiettivo per cui era sorto, ha comunque ottenuto alcuni risultati rilevanti. La Nuova Zelanda, ad esempio, nel 1999 ha aderito al Progetto, promulgando una legge che riconosce lo status speciale delle grandi scimmie, vietando di fare esperimenti su di loro ad eccezione di quelli che vanno a loro beneficio,

¹³³ *Ivi*, pp. 53-54.

¹³⁴ P. SINGER, P. CAVALIERI (a cura di), *Il Progetto Grande Scimmia*, op. cit., p. 7.

¹³⁵ J. DIAMOND, *Il terzo scimpanzé*, in P. SINGER, P. CAVALIERI (a cura di), *Il Progetto Grande Scimmia*, op. cit., p. 113.

¹³⁶ *Ivi*, p. 116. A questo proposito Singer assume una posizione identica a quella di Diamond. In *Ripensare la vita*, infatti, Singer scrive che dall'affinità genetica tra gli esseri umani e gli scimpanzé non si può che trarre una sola conclusione: noi umani apparteniamo allo stesso genere degli scimpanzé e dei gorilla, e l'attuale classificazione che separa gli *Homo sapiens* dai *Pan*, non ha più alcun fondamento, pertanto, «le due specie di scimpanzé dovrebbero essere ribattezzate *Homo troglodytes* e *Homo paniscus*, e il gorilla *Homo gorilla*. Oppure, se vogliamo mettere le cose nel modo più colorito proposto da Jared Diamond, diremo che l'uomo è "il terzo scimpanzé"». (P. SINGER, *Ripensare la vita. Tecnologia e bioetica: una nuova morale per il mondo moderno*, il Saggiatore, Milano 2000, p. 182.)

sia come individui che come specie. Negli Stati Uniti, malgrado sia ancora possibile utilizzare gli scimpanzé a fini sperimentali, è richiesto che gli esemplari sani vengano mandati in una riserva protetta, e non uccisi, a termine dell'esperimento. L'impatto del Progetto di Singer e Cavalieri è arrivato anche in Europa, dove, dal 2007, l'uso delle grandi scimmie nella ricerca medica è vietato in ogni Paese dell'Unione. Ma il successo più grande è stato ottenuto dal ramo spagnolo del Progetto: nel 2008, infatti, il Parlamento della Spagna ha approvato il *Proyecto Gran Simio* estendendo a scimpanzé, orangutan, gorilla e bonobo il diritto alla vita e altri diritti umani fondamentali, tra cui quello a non essere maltrattati e a non essere ridotti in schiavitù.

9. Cambiare la cultura, ripensare la vita e la morte

Nel suo racconto autobiografico Singer osserva:

troppi miei colleghi scrivono solo per i filosofi. Ciò è comprensibile, perché saranno le opinioni di altri filosofi a determinare se otterranno un lavoro, un incarico, o una promozione. Ma è anche un peccato, perché significa che la maggior parte delle persone intelligenti e istruite che prendono un libro o una rivista di filosofia ne trarranno ben poco.¹³⁷

È effettivamente una peculiarità della produzione letteraria di Singer quella di non essere limitata a un pubblico di filosofi o di studenti di filosofia, bensì di indirizzarsi verso una platea non specialistica molto più ampia. Del resto, data la forte intenzione riformatrice del suo pensiero, non potrebbe essere altrimenti: la filosofia - e l'etica soprattutto - ad avviso di Singer, deve uscire dai muri dell'accademia per offrirsi a tutti coloro vogliano riflettere sulla possibilità e sulla modalità di vivere una vita etica. A questo proposito, negli anni successivi al grande scalpore causato in Europa dalle sue idee in ambito bioetico, Singer si è dedicato alla stesura di un testo destinato espressamente a un grande pubblico, così da poter anche fare chiarezza sulle sue tesi, a suo avviso spesso travisate o riportate fuori dal loro contesto. Ci stiamo riferendo a *Rethinking Life and Death: The Collapse of Our Traditional Ethics*¹³⁸, pubblicato nel 1994, una delle opere che meglio esprime il suo punto

¹³⁷ P. SINGER, *An Intellectual Autobiography*, op. cit., p. 65.

¹³⁸ P. SINGER, *Rethinking Life and Death: The Collapse of Our Traditional Ethics*, Text Publishing, Melbourne, 1994. Per la traduzione italiana si faccia riferimento all'edizione più recente: P.

di vista su questioni fondamentali dell'etica applicata quali la morte cerebrale, l'eutanasia, l'aborto e l'infanticidio. Nel testo Singer sostiene che l'etica tradizionale dell'Occidente, «dopo aver regolato per quasi duemila anni i nostri pensieri e le nostre decisioni sulla vita e sulla morte», sia in crisi: l'etica tradizionale, invero, non solo ha subito «il colpo micidiale inferto da Darwin alla visione occidentale dell'uomo», ma è giunta al collasso sotto il peso delle nuove tecniche mediche. Il principio della dignità degli esseri umani, che vieta di disporre della loro vita, ad avviso di Singer, si è rivelato inadeguato al nostro tempo e incapace di orientare le nostre decisioni soprattutto in campo clinico, dove l'evoluzione degli strumenti tecnologici ha permesso, da un lato, manipolazioni inedite dell'organismo umano, dall'altro, di mantenere in vita pazienti con gravi lesioni cerebrali, costringendoci a nuove riflessioni sulla vita e sulla morte. In quest'opera Singer vuole mettere in luce come, a causa della sua inadeguatezza, il paradigma tradizionale dell'etica medica che pone al centro la *sacralità* della vita umana, abbia di fatto già lasciato spazio al principio di massimizzazione della *qualità* della vita. Questo nuovo principio ci impone, qualora ci si trovi ad affrontare l'ardua decisione del prolungare o meno la vita di un essere umano, di agire sulla base della valutazione delle conseguenze di quella decisione per l'individuo e, per questa ragione, in molti casi l'eutanasia o il suicidio assistito risulteranno le scelte moralmente raccomandabili. Per dar prova che questa transizione dall'etica della sacralità della vita sia già in corso, Singer riporta una molteplicità di casi in cui la decisione in merito all'esistenza di persone ai "margini della vita" (neonati con gravi malformazioni, soggetti in stato vegetativo e così via) è stata presa - dal personale sanitario o da quello giudiziario - seguendo il criterio della qualità dell'esistenza. Uno di questi esempi è rappresentato dalla vicenda di Anthony Bland, un ragazzo inglese di 17 anni che nel 1989 rimase coinvolto in un tragico incidente allo stadio Hillsborough di Sheffield in cui, a causa del sovraffollamento dei tifosi, ventiquattro persone morirono soffocate. Tony Bland quel giorno non perse la vita ma, per via dello schiacciamento a cui erano stati sottoposti i suoi polmoni, rimase troppo a lungo senza ossigeno e il suo cervello subì danni irreparabili. Quando venne portato in ospedale, i medici constatarono che la sua corteccia cerebrale era stata distrutta, solo il tronco cerebrale era rimasto vitale: Tony Bland versava in quella condizione che viene definita come stato vegetativo persistente.

I medici che avevano in cura Bland e i suoi familiari si trovarono d'accordo nella decisione di non mantenere in vita il ragazzo, valutando che l'esistenza «nel suo stato non poteva

SINGER, *Ripensare la vita. Tecnologia e bioetica: una nuova morale per il mondo moderno*, il Saggiatore, Milano 2000.

certo costituire un beneficio»¹³⁹. Per evitare il rischio di una incriminazione per omicidio, l'ospedale si rivolse alla Divisione famiglia dell'Alta Corte sollecitando la dichiarazione che i medici potevano legittimamente sospendere ogni trattamento di sostegno alla vita di Bland, con l'esclusione di ciò che gli avrebbe consentito di morire con il minimo dolore possibile. Singer osserva che tutti i giudici dei tre tribunali che si occuparono del caso Bland giunsero alla medesima conclusione: era lecito interrompere il trattamento. Di questi giudizi, Singer riporta diversi stralci in *Rethinking Life and Death*, tra cui quello del giudice Sir Stephen Brown:

Anthony Bland [...] non ha né sentimenti né coscienza. Non ha la benché minima consapevolezza di ciò che lo circonda. Per i suoi genitori e per la sua famiglia egli è «morto». La sua anima l'ha lasciato e di lui non resta che l'involucro del corpo [...]. A me basta sapere che perseguire con ventilazione, nutrizione e idratazione artificiale non gli arrecherebbe nessun beneficio, né terapeutico, né medico, né di altra natura.¹⁴⁰

Singer cita anche il giudice della Corte d'Appello Sir Thomas Bingham, che si espresse in questi termini:

Pur considerando la questione con la massima oggettività possibile e pur facendo del mio meglio per analizzare la situazione dal punto di vista del signor Bland e non dal mio, non riesco a immaginare quali benefici possano derivargli dalla continuazione della sua esistenza.¹⁴¹

E ancora, Singer riporta il giudizio del giudice Butler Sloss, che mise a confronto il principio della sacralità della vita con quello della qualità della vita, giudicando il primo insufficiente:

Secondo me, in questa situazione estrema, le considerazioni concernenti la qualità della vita presente e futura del signor Bland vanno poste sull'altro piatto della bilancia, rispetto a quello del principio generale di sacralità e di inviolabilità della vita. In questo appello i fattori di cui fa parte anche la realtà dell'esistenza del signor Bland superano l'imperativo astratto di preservare la vita.¹⁴²

¹³⁹ P. SINGER, *Ripensare la vita*, op. cit., p. 72.

¹⁴⁰ *Ivi*, p. 78.

¹⁴¹ *Ivi*, p. 79.

¹⁴² *Ibidem*.

Il riferimento a queste sentenze serve a Singer per affermare come nella realtà di fatto - malgrado il persistere di una retorica centrata sull'inviolabilità della vita umana - la prassi medica e il diritto inglese avessero abbandonato l'idea che la vita sia sempre un valore, indipendentemente dalla sua qualità. Al contrario, secondo Singer, si può concludere che il caso Bland abbia dimostrato come per tutti i soggetti coinvolti in questo tipo di decisioni - i familiari, i medici e i rappresentanti della giustizia - la vita umana sia da considerare un valore per la persona che la vive solo in presenza di una certa capacità di coscienza e di esperienza consapevole. Scrive invero Singer:

le sentenze del caso Bland inaugurano una stagione nuova, per due aspetti cruciali. Innanzitutto, ammettono che, quando si tratti di decidere se si debba prolungare una vita umana, possano entrare in gioco considerazioni concernenti la qualità della vita. In secondo luogo, accettano come legittima una linea di condotta avente come scopo e come oggetto la morte di un essere umano innocente. Tenuto conto di questi due aspetti, non è esagerato affermare che il caso Bland segna il momento in cui i tribunali inglesi hanno smesso di applicare il principio tradizionale della sacralità della vita umana.¹⁴³

Un'altra procedura della prassi medica che ad avviso di Singer dimostrerebbe la necessità di un aggiornamento dei principi che guidano l'etica medica è quella del non-trattamento dei neonati venuti al mondo con malattie o disabilità (più o meno) invalidanti. Scrive il filosofo:

Gli infanti gravemente handicappati, specialmente quando si ritiene che abbiano scarsissime probabilità di conseguire una qualità di vita ragionevole e, quando non sono desiderati dai loro genitori, spesso vengono deliberatamente trattati in un modo che consente loro di morire in fretta e senza soffrire. La più chiara dimostrazione del fatto che i medici si sono resi conto della propria incapacità di lavorare nella cornice dell'etica tradizionale della sacralità della vita è rappresentata forse dal trattamento dei bambini nati con spina bifida o rachischisi.¹⁴⁴

¹⁴³ *Ivi*, pp. 77-78. Con una certa enfasi, Singer individua nel giorno della sentenza con cui la Corte suprema inglese stabilì che i medici impegnati ad assistere Bland potessero lecitamente togliere la vita al loro paziente (il quattro febbraio 1993), «il preciso momento in cui la vecchia etica è venuta meno». (*Ivi*, p. 19.)

¹⁴⁴ *Ivi*, p. 125.

Singer mette in luce come, nel caso dei bambini nati con spina bifida¹⁴⁵, fosse prassi corrente tra i medici pediatri trattare chirurgicamente solo quelli nati con una forma lieve della malattia, che gli avrebbe concesso di avere una vita abbastanza normale: tutti gli altri, poiché avrebbero sviluppato disabilità molo gravi (tra le quali paralisi, incapacità di controllo dell'intestino e della vescica, idrocefalia e deficit intellettuali), venivano lasciati morire limitandosi a un accudimento minimo per limitarne il disagio. Singer osserva che la logica su cui i medici basano il principio del non-trattamento selettivo dei neonati (ossia, l'infanticidio medico) è evidentemente quella della qualità della vita futura di questi neonati:

ammettere che ci sono *dei* casi in cui questo principio è accettabile significa adottare un'etica della qualità della vita. Sondaggi condotti tra pediatri e ostetrici hanno regolarmente mostrato che i medici che hanno a che fare con neonati sostengono il principio del non-trattamento selettivo.¹⁴⁶

Anche nel caso dell'infanticidio, Singer riporta diverse testimonianze di casi diventati fatti di cronaca, in cui la decisione sulla vita di neonati venuti al mondo con delle patologie era stata presa, di comune accordo tra i medici e la famiglia (e infine con il benessere della legge), tenendo conto del tipo di vita che questi bambini avrebbero potuto vivere. Uno di questi è il caso di Baby M, nata a Melbourne nel luglio del 1989 con una forma grave di spina bifida. Poiché la bambina con ogni probabilità sarebbe stata paralizzata dalle ginocchia in su, menomata mentalmente ed epilettica, il dottor Peter Loughnan - con il consenso dei genitori di Baby M - decise di limitarsi a un'assistenza conservativa, evitando di salvarle la vita attraverso un intervento di chirurgia. Alla bambina, quindi, vennero somministrati solo antidolorifici e sedativi; inoltre, non le venne applicato il tubo per l'alimentazione ma venne alimentata solo quando sembrava richiederlo. Cinque giorni dopo l'inizio di questo "trattamento", i medici di Baby M ricevettero una visita della polizia, a cui era giunta una segnalazione da parte del gruppo antiabortista Right to Life Association. In seguito alla morte di Baby M, avvenuta dodici giorni dopo la sua nascita, venne aperta un'inchiesta presso l'ufficio del *coroner* Wendy Wilmoth. La Right to Life

¹⁴⁵ Singer descrive così questa condizione: «spina bifida significa letteralmente "spina divisa". Nei casi gravi, il bambino nasce con una spina dorsale in parte divisa e con il midollo spinale esposto. I nervi che corrono lungo la spina dorsale risultano, quindi, danneggiati. I risultati sono la paralisi completa o parziale delle gambe, e l'incapacità di controllare intestino e vescica. La spina dorsale può anche essere deformata. Nelle persone affette da forme gravi di spina bifida può anche darsi, ma non necessariamente, un handicap mentale». (*Ibidem.*)

¹⁴⁶ *Ivi*, p. 128

Association vi partecipò con testimoni ed esperti suoi, tra cui un neurochirurgo pediatrico proveniente dagli Stati Uniti, il quale affermò che, come in ogni caso di spina bifida, si sarebbe dovuto intervenire chirurgicamente per chiudere la ferita sulla schiena della bambina, aggiungendo che la cartella clinica dimostrava come Baby M non fosse stata alimentata a sufficienza. I medici di Baby M chiarirono di essere giunti alla decisione di non intervenire chirurgicamente in considerazione della sua prognosi estremamente infelice. L'inchiesta, osserva Singer, «fu teatro di uno scontro tra la linea del trattamento generalizzato, sostenuta dai testimoni della Right to Life Association, e la linea della qualità della vita, sostenuta dai medici del Royal Children's Hospital»¹⁴⁷. La lotta fu vinta senza dubbio dalla seconda linea: il *coroner* giudicò il trattamento adottato dai medici di Baby M come «legalmente, eticamente e moralmente corretto», una sentenza che, a dire di Singer, «riscosse l'approvazione generale». Il *coroner* Wilmoth, inoltre, condannò l'intromissione della Right to Life Association nella vita privata della famiglia di Baby M, biasimo che venne riportato in tutti gli articoli di giornale sulla vicenda.

il medico di una delle cliniche pediatriche più affermate dell'Australia, sulla base di un giudizio sulla qualità della vita, aveva scelto un trattamento che prevedeva l'abbandono pressoché totale dello sforzo di prolungare la vita di questa particolare bambina; non le aveva somministrato un'alimentazione che bastasse a tenerla in vita, prescrivendole al contrario quantità tossiche di farmaci. E il risultato quale era stato? Un coro unanime di consensi, avvallato dal *coroner* e dalla stampa, per quel trattamento e un'aspra condanna della Right to Life Association per aver voluto interferire nel caso.¹⁴⁸

Oltre alla storia di Baby M, nel testo Singer riporta un lungo elenco di casi in cui - anche in presenza di patologie meno gravi rispetto alla spina bifida, come la sindrome di Down - la decisione univoca era stata quella di terminare la vita dei neonati. La morte di questi bambini, secondo Singer, dimostra, non solo che la pratica dell'infanticidio medico sia *già* una pratica corrente e in larga parte accettata dalla collettività, ma soprattutto che essi non vengono considerati a pieno titolo parte della comunità morale: mancando loro un adeguato sviluppo cognitivo, i neonati non posseggono l'interesse cosciente di continuare a vivere e pertanto non è possibile attribuire loro un diritto alla vita o all'integrità fisica. L'approccio corretto, quindi, quando si tratta di decidere della vita o della morte di questi

¹⁴⁷ *Ivi*, p. 135.

¹⁴⁸ *Ivi*, p. 136.

bambini, è quello di valutare la qualità della vita che essi dovrebbero sopportare se venissero curati.

Che l'etica tradizionale stia cedendo sotto il peso delle nuove tecniche mediche risulta palese, secondo Singer, anche dal fatto che essa sia costretta a creare degli espedienti teorici *ad hoc*, pur di mantenere validi i propri assunti: la ridefinizione della morte come morte cerebrale¹⁴⁹, per esempio - alla cui analisi Singer dedica buona parte di *Rethinking Life and Death* - sarebbe stata formulata nel tentativo di rendere accettabile la pratica dei trapianti d'organo, preservando al contempo il principio della sacralità della vita umana. Singer esprime la convinzione che il criterio della morte cerebrale, elaborato nel 1968 dalla Commissione della Facoltà Medica di Harvard, non sia altro che una finzione etica atta a risolvere due urgenti questioni di ordine pratico con cui la Commissione stessa si era scontrata: per prima cosa, le misure di rianimazione e di prolungamento della vita rischiano di creare un elevato numero di pazienti con il cervello irrimediabilmente danneggiato, il cui cuore continua però a battere se supportato dal respiratore, pazienti che rappresentano un peso enorme «per le loro famiglie, per gli ospedali e per tutti coloro che hanno bisogno dei letti di ospedale già occupati da pazienti in coma»¹⁵⁰; il secondo problema, invece, è costituito dalla difficoltà nel reperire organi per i trapianti che permettono di salvare vite umane, problema a cui si sarebbe in questo modo in parte

¹⁴⁹ Con “morte cerebrale” si intende il criterio neurologico di accertamento della morte, che consiste nel verificare con mezzi clinici e strumentali l'assenza di *tutte* le attività dell'encefalo in pazienti affetti da lesioni cerebrali primitive e sottoposti a misure di rianimazione, quale la ventilazione meccanica. Singer rifiuta la validità del criterio della morte cerebrale poiché le funzioni biologiche dei pazienti dichiarati cerebralmente morti, se supportate dalle macchine, possono essere mantenute in attività per ancora molto tempo. Occorre sottolineare che, per Singer, che questi pazienti siano biologicamente vivi non comporta il divieto di espanto dei loro organi: avendo perso ogni possibilità di riacquistare capacità di coscienza, l'esistenza di questi soggetti ha perso qualsiasi valore e, pertanto, è legittimo terminarne l'esistenza e utilizzarne gli organi. Questo argomento vale, ad avviso di Singer, non solo per i soggetti privi di qualsiasi attività a livello dell'encefalo - ossia per le persone morte cerebralmente - ma anche per gli individui che hanno subito lesioni unicamente alla corteccia e che quindi manifestano ancora funzioni vitali quali la respirazione, il battito cardiaco e le azioni riflesse. Malgrado lo scopo di queste pagine sia quello di presentare le posizioni di Singer in *Rethinking Life and Death*, e non quello di entrare in merito al dibattito filosofico tuttora in corso sulla morte cerebrale, occorre quantomeno spiegare perché il criterio di morte cerebrale come criterio di accertamento della morte di un individuo sia valido: l'accertamento della morte con parametri cerebrali è un criterio *scientifico* e non antropologico, che consiste nell'accertare con mezzi clinici e strumentali l'assenza di tutte le attività dell'encefalo in pazienti affetti da lesioni cerebrali, sottoposti a misure di rianimazione come la ventilazione meccanica. Che la persona in morte cerebrale sia un cadavere è reso evidente dal fatto che, con la cessazione irreversibile di tutte le funzioni dell'encefalo, si verifica di lì a poco l'arresto di qualsiasi altra funzione vitale dell'organismo. E anche se gli strumenti di supporto artificiali possono preservare l'attività dei *singoli* organi per un tempo più o meno lungo, ciò non elimina il fatto che l'*unità funzionale* dell'organismo, quindi la vita dell'organismo come un tutto, come un sistema integrato e coordinato, sia terminata.

¹⁵⁰ *Ivi*, p. 41.

ovviato giacché, anche se il cervello di questi individui è morto, gli altri organi conservano la loro vitalità. Secondo Singer, quindi, accertando la morte dei pazienti tramite il criterio di morte cerebrale, ovvero con la perdita irreversibile di tutte le funzioni dell'encefalo, si è potuto procedere con la pratica dei trapianti *facendo finta* che i soggetti da cui venivano prelevati gli organi a cuore pulsante fossero morti, piuttosto che impegnarsi a rivedere i principi del paradigma etico della sacralità della vita e quindi gli standard di legittimità della terminazione della vita umana. La revisione di questi standard è lo scopo, non solo di *Rethinking Life and Death*, ma più in generale dell'intero sistema etico elaborato da Singer: ad avviso del filosofo, invero, occorre ammettere che la vita umana non ha valore in sé, bensì acquista valore in presenza di determinate caratteristiche, in primo luogo l'autocoscienza. Per questa ragione, qualora un uomo dovesse ritrovarsi privo delle capacità che danno valore alla sua esistenza, è legittimo porre fine alla sua vita e, qualora abbia prestato il consenso, procedere all'espianto dei suoi organi. La proposta di Singer è quella di tornare a uno standard tradizionale di accertamento della morte, quello cardiocircolatorio¹⁵¹, ma di distinguere la questione di quando un uomo sia morto dalla questione di quando sia legittimo terminarne la vita disponendo dei suoi organi: la prima è puramente biologica, la seconda, invece, è esclusivamente etica. Dal punto di vista etico occorre rifiutare l'idea che sia sempre sbagliato porre fine intenzionalmente a una vita umana innocente: quando la coscienza è irrimediabilmente persa, poco importa che l'organismo sia biologicamente vivo, poiché avremmo comunque perso, secondo Singer, tutto ciò che rende la nostra vita ricca di senso, tutto ciò che rende noi *noi*, e pertanto risulta eticamente accettabile rimuovere gli organi e interrompere l'assistenza alla vita di quei soggetti il cui cervello, anche solo la corteccia, abbia smesso di funzionare. È sulla base di questo argomento che Singer reputa legittimo l'espianto di organi dai pazienti in condizioni di stato vegetativo persistente, così come dai bambini nati con anencefalia. Scrive infatti:

anziché cambiare la definizione di morte, così da poter dichiarare legalmente morti gli infanti anencefalici e quelli la cui corteccia è stata distrutta, sarebbe meglio dichiarare legale l'espianto di organi da infanti dichiarati in senso stretto viventi, ma sui quali sia stata avanzata indubitabilmente una diagnosi di anencefalia o di distruzione della corteccia.¹⁵²

¹⁵¹ Il criterio cardiocircolatorio consiste nell'accertare l'avvenuta morte registrando per almeno venti minuti un elettrocardiogramma piatto.

¹⁵² *Ivi*, p. 66.

In conclusione, se le nuove tecniche mediche, le soluzioni di casi giuridici emblematici e i cambiamenti dell'opinione pubblica stanno minando nei suoi pilastri l'etica convenzionale, ciò che Singer si auspica è il crollo dell'intero edificio: «è giunto il momento di un'altra rivoluzione copernicana». Così come Copernico propose un approccio radicalmente nuovo, avanzando l'idea che la Terra non fosse al centro dell'universo, bensì che ruotasse attorno al Sole insieme agli altri pianeti, incontrando la resistenza di coloro che non volevano rinunciare al sistema tolemaico, la nuova proposta singeriana si assume il compito di decentrare l'essere umano verso l'esterno, ai margini dello spazio morale. Come il sistema eliocentrico, scrive Singer, «da principio, anche la nuova prospettiva avrà i suoi problemi e dovrà esplorare il terreno con estrema cautela. Per molti le sue idee saranno troppo scandalose per essere prese sul serio. Ma alla fine la svolta ci sarà»¹⁵³. Questa rivoluzione nel codice di comportamento occidentale dovrà prendere forma in cinque nuovi comandamenti (stavolta non sarà necessario scolpirli nella roccia: l'etica, scrive Singer, è «un'attività in corso») che prendano atto delle conseguenze della teoria darwiniana e dello sviluppo tecno-scientifico contemporaneo, andando a sostituire gli antichi comandamenti della morale cristiana. Se il primo comandamento antico imponeva di trattare tutte le vite umane come dotate di eguale valore, il primo comandamento singeriano esige che noi trattiamo gli esseri umani tenendo conto delle loro caratteristiche eticamente rilevanti, come la capacità di esperienze coscienti gradevoli e di interazione con gli altri. *Ripensare la vita*, per Singer, equivale quindi a ripensare i grandi assunti etici che hanno guidato l'agire umano nella cultura occidentale a partire dall'avvento del cristianesimo: in primo luogo, il principio dell'eccellenza e della dignità della persona umana.

10. Dalla Monash a Princeton

Nel 1997 Singer ha ricevuto la proposta, da parte del Center for Human Values della prestigiosa Università di Princeton, di occupare la nuova cattedra Ira W. De Camp di bioetica che era stata creata presso il Centro. Un'offerta che Singer ha accettato due anni dopo, nel 1999, causando, come diremo a breve, un'aspra controversia nel mondo accademico nonché manifestazioni e proteste davanti ai cancelli dell'Università.

Nei suoi ultimi anni in Australia, mentre il suo periodo alla Monash University volgeva al termine, Singer ha pubblicato alcuni lavori degni di nota: il primo, *The Allocation of*

¹⁵³ *Ivi*, p. 193.

*Health Care Resources: An Ethical Evaluation of the "QALY" Approach*¹⁵⁴, coscritto con Helga Kuhse e Jeff Richardson, afferma la validità etica del cosiddetto approccio QALY (Quality Adjusted Life-Year), una metodologia impiegata nelle analisi costi-utilità per valutare i benefici degli investimenti medico-sanitari¹⁵⁵. Il QALY, invero, è uno strumento che stima il valore economico di un trattamento terapeutico o, in generale, di una politica sanitaria: più precisamente, consiste in un'unità di misura, coerente con un approccio utilitaristico per la distribuzione delle risorse sanitarie, che calcola il valore ottenuto da una procedura medica nei termini del numero di anni di vita guadagnati dal soggetto, ponderati per la qualità della vita¹⁵⁶. Tale approccio, ricorda Singer

è stato fortemente criticato, e noi abbiamo cercato di capire quali critiche fossero giustificate e quali invece no. Abbiamo collaborato alla stesura di un libro intitolato *The Allocation of Health Care Resources: An Ethical Evaluation of the "QALY" Approach*, ma non possiamo affermare di aver risolto i difficili problemi che stavamo trattando.¹⁵⁷

I "difficili problemi" a cui Singer fa riferimento, riguardano gli effetti discriminatori di questo strumento valutativo nei confronti degli anziani e delle persone con disabilità che, per via dell'inferiore prospettiva di vita nonché della minore qualità della vita, ottengono punteggi QALYs più bassi. Ciò dipende dal fatto che la qualità della vita di chi è anziano o disabile, è classificata nella scala QALY al di sotto di quella di chi è giovane e abile: a parità di condizioni, pertanto, si ottengono più QALYs dando priorità agli interventi terapeutici che preservano la vita di chi è giovane e non presenta disabilità o malattie permanenti, piuttosto che salvando la vita di coloro che sono in tal senso svantaggiati. La formula QALY, includendo tra gli elementi decisivi per l'intervento terapeutico fattori

¹⁵⁴ P. SINGER, J. MCKIE, J. RICHARDSON, H. KUHSE, *The Allocation of Health Care Resources: An Ethical Evaluation of the "QALY" Approach*, Ashgate Publishing Company, Aldershot, 1998.

¹⁵⁵ Paesi come la Gran Bretagna e l'Australia, per esempio, utilizzano il QALY come principale base decisionale per stabilire l'allocazione delle risorse disponibili, in funzione dei costi e dei benefici degli interventi sanitari.

¹⁵⁶ In pratica, l'utilità di un intervento espressa in QALY deriva dal prodotto aritmetico della probabilità di vita di un soggetto (in anni) e un coefficiente che ne sintetizza lo stato di salute: $QALY = n \cdot \text{coefficiente qualità della vita}$. Per esempio, si ottiene 1 QALY per un intervento che, per un ulteriore anno, permette di godere di perfetta salute. Un trattamento sanitario che permette di prolungare l'aspettativa di vita ma peggiorandone le condizioni (ad esempio, causando una disabilità) avrà un QALY che varia tra lo 0 e l'1, dove 0 sta per la morte. Alcune condizioni di salute caratterizzate da gravi disabilità o forti dolori sono considerate peggio della morte, per cui in tal caso il QALY assume valori negativi, inferiori allo 0.

¹⁵⁷ P. SINGER, *An Intellectual Autobiography*, op. cit., p. 63.

quali il recupero della produttività da parte dei pazienti, finisce per attribuire un valore inferiore alle cure che prolungano la vita delle persone anziane o con disabilità, rischiando di determinare forti discriminazioni nella distribuzione delle risorse.

Un altro lavoro risalente a questo periodo è la biografia che Singer ha dedicato all'amico e sostenitore dei diritti animali Henry Spira, dal titolo *Ethics Into Action: Henry Spira and the Animal Rights Movement*¹⁵⁸. Dopo aver frequentato negli anni Settanta i corsi sull'etica animale di Singer a New York, Spira è diventato uno dei maggiori attivisti del XX secolo, conseguendo vittorie importanti per il movimento animale. Spira, invero, non solo ha ottenuto migliori condizioni per gli animali nei mattatoi da cui si rifornisce l'impero dei *fast food* McDonald's, ma è riuscito a far compiere all'industria cosmetica un primo passo verso una produzione *cruelty free*, obbligando la Revlon a trovare metodi alternativi al test di Draize - che prevede la somministrazione di sostanze tossiche negli occhi dei conigli - per verificare la tossicità dei suoi prodotti. *Ethics into Action* è un libro la cui pubblicazione stava molto a cuore a Singer, che infatti, nel suo racconto autobiografico, spiega come fosse per lui importante raccontare di Spira e delle «sue strategie di lotta, cosicché altri attivisti, indipendentemente che si battano per gli animali o per altre cause, possano imparare come una persona, senza grandi somme di denaro o una forte organizzazione alle spalle, possa fare la differenza»¹⁵⁹.

La figura di Spira torna anche nel lavoro di stampo politico-filosofico a cui Singer si è dedicato nei suoi ultimi anni alla Monash University: si tratta di *A Darwinian Left*¹⁶⁰, testo in cui il filosofo osserva la necessità, dopo il crollo del comunismo, di rifondare la sinistra come corrente di pensiero politico in grado di migliorare la società. Il saggio, scrive Singer,

è la versione estesa di una conferenza che ho tenuto alla London School of Economics, per un programma chiamato "Darwinian@LSE che mirava a mostrare l'importanza di un approccio evolutivo alla comprensione della natura umana e, di conseguenza, alle questioni sociali. Ho usato la lezione per sostenere che la sinistra ha commesso un errore pensando che un approccio

¹⁵⁸ P. SINGER, *Ethics Into Action: Henry Spira and the Animal Rights Movement*, Rowman and Littlefield, Lanham, Maryland, 1998. Per un estratto di questo libro si veda P. SINGER, *Una vita significativa*, in ID., *Scritti per una vita etica*, Net, Milano 2004.

¹⁵⁹ P. SINGER, *An Intellectual Autobiography*, op. cit., p. 60.

¹⁶⁰ P. SINGER, *A Darwinian Left: Politics, Evolution and Cooperation*, Yale University Press, New Haven 2000. Per l'edizione italiana si faccia riferimento a P. SINGER, *Una sinistra darwiniana: politica, evoluzione e cooperazione*, Edizioni di Comunità, Torino 2000. In queste pagine facciamo riferimento all'edizione originale, pertanto la traduzione delle citazioni è dello scrivente.

evolutivo alla natura umana sia parte di un'ideologia di destra ostile alla sua visione di una buona società.¹⁶¹

La tesi principale di Singer in *A Darwinian Left* è che la sinistra abbia frainteso Darwin, ritenendo che i suoi principi - come quello della “sopravvivenza del più forte” - fossero compatibili unicamente con un'ideologia capitalista, di destra, e che, qualora applicati alla società, non potessero che condurre alle derive razzistiche e discriminatorie del darwinismo sociale. Al contrario, secondo Singer, Darwin ha molto da offrire anche alla sinistra, la quale dovrebbe rifondare le sue politiche sulla lezione darwiniana: in particolare, è necessario che la sinistra accetti «che siamo animali evoluti e che portiamo le prove della nostra eredità, non solo nella nostra anatomia e nel nostro DNA, ma anche nel nostro comportamento». È giunta l'ora, pertanto, «di sviluppare una sinistra darwiniana»¹⁶² che prenda innanzitutto atto dell'esistenza di una natura umana, non intrinsecamente buona né infinitamente malleabile, frutto di un processo evolutivo che ha prodotto delle predisposizioni innate, non dovute a fattori economici, sociali o culturali, e che rimangono invariate attraverso tutte le culture: ad esempio, quella ad agire per il proprio interesse o a creare strutture sociali gerarchiche. Il neodarwinismo, inoltre, afferma che gli esseri umani (così come gli altri animali) sono naturalmente cooperativi: la cooperazione, infatti, può contribuire a migliorare le prospettive di sopravvivenza e di successo riproduttivo di un organismo. L'accettazione della natura umana così descritta, dovrebbe quindi condurre la sinistra darwiniana a sviluppare politiche che promuovano comportamenti cooperativi, in quanto è proprio della natura umana reagire positivamente alla possibilità di partecipare a forme di cooperazione che producono benefici reciproci¹⁶³. Uno degli elementi più interessanti del testo (e forse allo stesso tempo più problematico, poiché comporta una certa vaghezza definitoria) è, a nostro avviso, ciò che Singer intende con la nozione di “sinistra”. Scrive, infatti, che la sua attenzione «non si concentra tanto sulla sinistra come forza politicamente organizzata, quanto sulla sinistra come un ampio corpo di pensiero, uno spettro di idee per realizzare una società migliore»¹⁶⁴. È per tale ragione che, per spiegare ciò che egli intende con «essere parte della sinistra»¹⁶⁵, Singer prende a modello Spira, l'attivista che ha dedicato la sua vita a diminuire la sofferenza presente nel mondo e

¹⁶¹ P. SINGER, *An Intellectual Autobiography*, op. cit., p. 63.

¹⁶² P. SINGER, *A Darwinian Left*, op. cit., p. 6.

¹⁶³ Cfr. *Ivi*, p. 46.

¹⁶⁴ *Ivi*, p. 6.

¹⁶⁵ *Ivi*, p. 9.

a combattere contro le ingiustizie, in tutti i modi possibili: recandosi nel Sud degli Stati Uniti per collaborare con i movimenti per i diritti civili dei neri, insegnando ai ragazzi più poveri dei ghetti newyorkesi, fino a diventare, come abbiamo già rilevato, l'attivista più efficace del movimento animalista americano¹⁶⁶. La sinistra che Singer auspica, pertanto, è una sinistra che sta, tradizionalmente, dalla parte degli oppressi e dei più deboli ma che, avendo accettato la tesi darwiniana per cui tra esseri umani e animali non c'è alcun salto ontologico bensì un *continuum* evolutivo, allarga in modo nuovo il suo cerchio di interesse etico e politico. Una sinistra darwiniana allora:

ricosocerebbe che il modo in cui sfruttiamo gli animali non umani è un'eredità di un passato pre-darwiniano che ha esagerato il divario tra gli esseri umani e gli altri animali, e pertanto si adopererebbe per ottenere uno status morale più alto per gli animali non umani, e una visione meno antropocentrica del nostro dominio sulla natura.¹⁶⁷

L'arrivo di Singer a Princeton, nell'aprile del 1999, ha suscitato un enorme clamore nella signorile città universitaria e, più in generale, nell'ambiente accademico e bioetico americano¹⁶⁸. Secondo il *The New York Times*, che ha messo la storia in prima pagina, l'ultima volta che la nomina di un filosofo da parte di un'università americana creò un tale trambusto era 1940, quando il City College di New York cercò di assumere Bertrand Russell, pensatore ateo e sostenitore dell'amore libero. Le polemiche non sono giunte come una sorpresa per Singer, che nella sua autobiografia intellettuale scrive:

Ho avuto la sensazione che la mia nomina a Princeton non sarebbe passata inosservata quando qualcuno mi ha inoltrato un messaggio che Margaret Tighe, leader del movimento antiabortista australiano, aveva inviato ai gruppi anti-aborto negli Stati Uniti. Tighe ha parlato delle mie posizioni ai suoi amici americani e ha suggerito loro di darmi "un caloroso benvenuto". L'hanno fatto.¹⁶⁹

Ancor prima dell'arrivo di Singer, difatti, gruppi di persone manifestavano davanti all'Università, chiedendo che la nomina del filosofo venisse revocata. Le contestazioni

¹⁶⁶ Cfr. *Ivi*, pp. 7-8.

¹⁶⁷ *Ivi*, pp. 61-62.

¹⁶⁸ Per averne un riscontro si consiglia la lettura del dossier "Infanticide Chic II: Professor Singer Goes to Princeton" in *Human Life Review*, Fall 1998, Vol. XXIV, No. 4.

¹⁶⁹ P. SINGER, *An Intellectual Autobiography*, op. cit., p. 64.

maggiori sono giunte da uno dei movimenti americani per i diritti delle persone con disabilità noto come *Not Dead Yet*¹⁷⁰, i cui attivisti hanno protestato in centinaia, arrivando a incatenarsi ai cancelli dell'Università per impedire l'accesso alle lezioni nel primo giorno di Singer a Princeton. Il *congressman* repubblicano Steve Forbes, ex-alunno nonché generoso finanziatore di Princeton, scrisse al rettore Harold Shapiro, informandolo che finché Singer fosse stato lì, non avrebbe più donato denaro alla sua *Alma Mater*. La protesta per un periodo si fece così infuocata che il rettore di Princeton e lo stesso Singer, ricevettero minacce di morte, trovandosi nella necessità di muoversi per il campus con una scorta. Anche stavolta, come in Germania, Singer ha trovato che la situazione critica che si era venuta a creare abbia avuto più di un «risvolto positivo»:

le proteste hanno attirato attenzione sulle mie idee. Sono stato sommerso da richieste di interviste da parte dei media e ne ho fatte tante quante ho potuto. Alcuni erano molto ostili, ma la maggior parte mi ha dato la possibilità di spiegare la mia posizione.¹⁷¹

Quando poi gli è stato proposto di scrivere un articolo per il *New York Times Sunday Magazine*¹⁷², giornale ad altissima diffusione, Singer ha colto l'occasione per ribadire l'argomentazione sviluppata per la prima volta in *Famine, Affluence and Morality*, ossia, l'esistenza, per le persone ricche, di un obbligo morale di sovvenzionare le organizzazioni che aiutano i più poveri del mondo. L'articolo includeva i dati telefonici necessari per donare all'UNICEF o alla Oxfam America e, come racconta lo stesso Singer, ha ricevuto un riscontro enorme:

UNICEF e Oxfam successivamente mi hanno detto di aver ricevuto, nel mese successivo all'articolo, un totale di circa 600.000 dollari in più rispetto a quello

¹⁷⁰ L'organizzazione *Not Dead Yet* ha riservato a Singer critiche feroci: la fondatrice del movimento, Diane Coleman, lo ha definito come "un sostenitore pubblico del genocidio e l'uomo più pericoloso del pianeta". Al di là del movimento americano, l'influenza delle tesi di Singer è fonte di preoccupazione per chi si occupa della questione della disabilità, dei diritti e della cura delle persone con disabilità, dal momento che le teorie del filosofo vogliono fornire un fondamento filosofico a quella che appare piuttosto come un'ingiusta discriminazione da combattere: la negazione del valore dell'esistenza di chi vive con una disabilità e la privazione per legge di un'uguale protezione.

¹⁷¹ *Ibidem*.

¹⁷² P. SINGER, 'The Singer Solution to World Poverty', *The New York Times Sunday Magazine*, September 5th 1999, pp. 60-63. Per la traduzione italiana dell'articolo si veda P. SINGER, *La soluzione Singer per la povertà nel mondo* in ID., *Scritti su una vita etica*, Net, Milano 2004, pp. 137-145.

che di solito ricevevano attraverso i numeri di telefono che avevo segnalato. Alcuni di questi donatori hanno continuato a dare somme consistenti negli anni successivi, quindi il totale che può essere attribuito all'articolo deve essere di milioni.¹⁷³

Un ulteriore esito del tumulto e dell'interesse che si erano venuti a creare intorno a Singer, è stato la pubblicazione di un nuovo libro: *Writings on an Ethical Life*¹⁷⁴, pubblicato nel 2000 da Ecco, divisione dell'editore HarperCollins. L'opera è una collezione dei più importanti scritti di Singer sulle questioni di etica pratica - tratti, in particolare, da *Animal Liberation* e *Practical Ethics* - e risponde all'esigenza di fornire, in un unico volume, una spiegazione chiara ed esaustiva della sua posizione, al fine di «consentire ai lettori di comprendere perché sia pervenuto a conclusioni che molti di loro trovavano scioccanti». Secondo Singer, infatti, parte della reazione così avversa alle sue tesi, era dovuta a un loro fraintendimento, giacché, al pubblico americano, non erano giunte che da «riassunti di seconda mano o citazioni fuori dal contesto»¹⁷⁵. Ad una logica simile, risponde la raccolta di articoli *Unsanctifying Human Life*¹⁷⁶, destinata però a un pubblico più specialistico. Il libro è curato dalla collega Helga Kuhse, la quale ha selezionato alcune tra le principali pubblicazioni scientifiche di Singer a partire dal 1971, nelle diverse aree di riflessione del filosofo: l'etica animale, l'infanticidio, l'eutanasia, lo status morale degli embrioni umani, l'allocazione delle risorse sanitarie ecc. Può risultare interessante menzionare l'*Introduction*¹⁷⁷ all'etica pratica di Singer, che la stessa Kuhse tratteggia in apertura del libro, ricordando come a fondamento del sistema singeriano si trovi il principio di uguale considerazione degli interessi, secondo il quale «quel che è importante non è se una vita è umana o non umana; piuttosto, da una prospettiva etica ciò che è rilevante sono gli interessi e le capacità posseduti da un essere»¹⁷⁸. Questa tesi ha implicazioni in grado di rivoluzionare l'etica tradizionale, giacché conduce gli animali all'interno della sfera della considerazione morale e, soprattutto, modifica il modo in cui intendiamo la dignità

¹⁷³ P. SINGER, *An Intellectual Autobiography*, op. cit., p. 65.

¹⁷⁴ P. SINGER, *Writings on an Ethical Life*, Ecco, New York, 2000. Per la traduzione italiana si faccia riferimento a P. SINGER, *Scritti su una vita etica*, Net, Milano 2004.

¹⁷⁵ P. SINGER, *An Intellectual Autobiography*, op. cit., p. 65.

¹⁷⁶ P. SINGER, *Unsanctifying Human Life: Essays on Ethics* (edited by Helga Kuhse), Blackwell, Oxford, 2001.

¹⁷⁷ L'introduzione di Kuhse è stata pubblicata come saggio nel Dossier su Peter Singer nel fascicolo 3 di «Bioetica, Rivista interdisciplinare», X, 2002. Si veda quindi H. KUHSE, *L'etica pratica di Peter Singer*, in «Bioetica, Rivista interdisciplinare», anno X, n.3, Ottobre 2002, pp. 424- 438.

¹⁷⁸ H. KUHSE, *L'etica pratica di Peter Singer*, op. cit., p. 427.

dell'uomo e gli standard di legittimità per terminare una vita umana. Infatti, come rammenta Kuhse, per Singer «mentre sarà spesso sbagliato, per esempio, impiegare animali sani nella ricerca, potrebbe non essere sbagliato utilizzare per questi scopi neonati anencefalici o pazienti in stato vegetativo persistente»¹⁷⁹. Non ci si può quindi meravigliare che Singer «provochi forti reazioni»: del resto, a parere di Kuhse, «Singer ama “pungolare comode convinzioni” e si colloca esplicitamente nella tradizione socratica, che vuole che sia compito dei filosofi mettere in discussione le convinzioni basilari del proprio tempo»¹⁸⁰.

Negli anni immediatamente successivi al suo trasferimento a Princeton, Singer ha attraversato un periodo prolifico di scrittura, pubblicando un libro ogni anno. Nel 2002, infatti, ha dato alle stampe *One World: Ethics and Globalization*¹⁸¹, scritto in cui sostiene la necessità di ripensare i nostri rapporti etici, sociali e politici con l'umanità come un intero, al di là di ogni confine nazionale: condividiamo *un* mondo e pertanto facciamo parte di un'unica comunità, che in quanto tale esige l'adozione di norme etiche globali. La tecnologia, inoltre, ha annullato ogni distanza conducendo a una situazione globalizzata anche dal punto di vista economico. L'idea di Singer è che le nostre intuizioni etiche e le nostre istituzioni politiche siano in ritardo rispetto al cambiamento attraversato dalla nostra realtà, che è venuta ad allargarsi molto oltre i confini dei singoli Stati, ragion per cui non solo si è ridimensionata «la misura in cui ogni Stato può determinare autonomamente il proprio futuro», ma «sempre più problemi richiedono soluzioni sempre più globali». Ciò è particolarmente vero per la questione climatica, in cui risulta evidente come le attività produttive di alcuni Paesi industrializzati abbiano un impatto sulla vita e la salute di tutti gli altri, giacché condividiamo *un'unica atmosfera* - che è anche il titolo di uno dei capitoli del libro di Singer. Oltre al tema del cambiamento climatico, Singer dedica alcuni capitoli a questioni di rilevanza internazionale come il *free trade* e il ruolo della World Trade Organization nella globalizzazione economica; l'intervento umanitario; la povertà estrema che ancora affligge alcune zone del mondo, tornando a ribadire l'importanza di un agire individuale e collettivo al fine di alleviare la sofferenza dei più poveri tra i poveri. La tesi fondamentale del libro, come scrive lo stesso Singer, è che:

¹⁷⁹ *Ivi*, p. 428.

¹⁸⁰ *Ivi*, p. 429.

¹⁸¹ P. SINGER, *One World: Ethics and Globalization*, Yale University Press, New Haven, 2002. Per la traduzione italiana si faccia riferimento a P. SINGER, *One World: L'etica della globalizzazione*, Einaudi, Torino 2003.

la misura in cui saremo in grado di affrontare l'era della globalizzazione (e forse la possibilità stessa di saperla affrontare) dipenderà da come risponderemo eticamente all'idea che noi viviamo in un unico mondo. Per le nazioni ricche, non adottare un punto di vista etico globale è stato a lungo moralmente sbagliato. Ora è anche, a lungo termine, un pericolo per la loro sicurezza.¹⁸²

Nel 2003, Singer ha pubblicato il già citato *Pushing Time Away: My Grandfather and the Tragedy of Jewish Vienna*¹⁸³, un'opera in cui Singer ricostruisce le vicende del nonno materno, David Oppenheim, professore di lettere classiche e collaboratore di Sigmund Freud, che – come ricordato – ha perso la vita nel febbraio del 1943 nel Lager di Theresienstadt, condividendo la sorte di milioni di ebrei. L'intento di Singer nel ricostruire la biografia del nonno, è da un lato, quello di ristabilire un legame che, appunto, *non ha tempo*, dall'altro è quello di «riportare in vita, come individuo distintivo, “uno della moltitudine” che morì nell'Olocausto»¹⁸⁴.

Nel 2004, un anno dopo la biografia del nonno materno, Singer ha dato alle stampe *The President of Good and Evil: The Ethics of George W. Bush*¹⁸⁵, testo in cui prende a esame il linguaggio morale utilizzato da Bush, il presidente più moralista nella storia degli Stati Uniti:

Nessun altro presidente a memoria d'uomo ha parlato così spesso del bene e del male, di ciò che è giusto o sbagliato. Il suo discorso inaugurale è stato un appello a costruire “un'unica nazione di giustizia e opportunità”. Un anno dopo, ha notoriamente definito la Corea del Nord, l'Iran e l'Iraq “l'asse del male” e, al contrario, ha definito gli Stati Uniti “una nazione morale”.¹⁸⁶

¹⁸² P. SINGER, *One World: L'etica della globalizzazione*, Einaudi, Torino 2003, p. 13.

¹⁸³ P. SINGER, *Pushing Time Away: My Grandfather and the Tragedy of Jewish Vienna*, Ecco Press, New York, 2003; tr. it. *Ciò che ci unisce non ha tempo. Una famiglia ebrea nella grande Vienna*, il Saggiatore, Milano 2005.

¹⁸⁴ P. SINGER, *An Intellectual Autobiography*, op. cit., p. 69. *Unus multorum*, ossia “uno tra molti”, era lo pseudonimo che Oppenheim utilizzava nei saggi pubblicati dal circolo di Freud, e sarebbe dovuto anche essere il titolo dell'opera a lui dedicata da Singer. La casa editrice ha però sconsigliato Singer dal pubblicare il libro con un titolo in latino che avrebbe scoraggiato le vendite. La scelta è infine ricaduta su un passo di una lettera che Oppenheim ha indirizzato alla moglie: «What binds us, pushes time away»: *ciò che ci unisce non ha tempo*.

¹⁸⁵ P. SINGER, *The President of Good and Evil: The Ethics of George W. Bush*, Dutton, New York, 2004.

¹⁸⁶ P. SINGER, *The President of Good and Evil*, op. cit., p. 1. La traduzione è dello scrivente.

Nell'opera, quindi, Singer introduce ai principi etici su cui Bush dichiara di fondare la sua *leadership*, andando a verificarne la coerenza non solo in termini di ordine interno, ma anche in termini di applicazione politica. Il quadro finale dipinto da Singer è interamente negativo: non solo il ragionamento morale di Bush risulta incoerente rispetto a ogni sistema etico esaminato da Singer (l'utilitarismo, il sistema di valori giudaico-cristiano e una prospettiva libertaria), ma le azioni del presidente hanno smentito palesemente le sue dichiarazioni circa il valore della vita e l'impegno a favore delle libertà e dei diritti individuali. Il rispetto dichiarato da Bush per la vita umana, per esempio, insieme al suo rifiuto di stanziare fondi federali per la ricerca sulle cellule staminali a causa della distruzione di embrioni umani che questa comporta, è in forte contrasto con il suo atteggiamento compiacente nei confronti della pena di morte e la sua decisione di impiegare determinate strategie militari in Afghanistan e in Iraq, nella consapevolezza che queste avrebbero causato la morte di un numero enorme di civili.

Nel 2005 Singer ha curato *In Defense of Animals: The Second Wave*, una raccolta di saggi che indaga, da un lato, le argomentazioni a fondamento del movimento per i diritti animali, - ad esempio, lo specismo, la separazione tra il concetto di uomo e quello di persona, la sofferenza animale nei laboratori di ricerca e negli allevamenti industriali - dall'altro, le azioni e le strategie degli attivisti per i diritti animali. Il testo, che ha l'obiettivo di «dare voce a una nuova generazione di pensatori e attivisti»¹⁸⁷, è una nuova edizione arricchita e rivista di un compendio di saggi pubblicato nel 1985¹⁸⁸, e intende riflettere lo stato odierno del movimento animale, ormai cresciuto e maturato rispetto ai suoi esordi negli anni Settanta.

In *The Way We Eat: Why Our Food Choices Matter*¹⁸⁹, pubblicato nel 2006 insieme all'attivista per i diritti animali Jim Mason, Singer torna a ribadire una tesi già esplicitata molti anni prima in *Animal Liberation*: il cibo è una questione etica, poiché le nostre scelte alimentari hanno un impatto sugli animali, sull'ambiente e sull'uomo stesso. I due autori esaminano i diversi regimi alimentari di tre famiglie campione — una tipica famiglia americana che segue una dieta standard (a base di molta carne, uova e latticini), una famiglia attenta a mangiare biologico e una famiglia vegana — andando a ricostruire il processo produttivo del cibo che consumano e giungendo alla conclusione che l'unica

¹⁸⁷ P. SINGER, *In Defense of Animals: The Second Wave*, (ed.), Blackwell, Oxford, 2005, Introduction.

¹⁸⁸ P. SINGER, *In Defence of Animals* (ed.), Blackwells, Oxford, 1985.

¹⁸⁹ P. SINGER, J. MASON, *The Way We Eat: Why Our Food Choices Matter*, Emmaus, PA: Rodale, 2006; tr. it. *Come mangiamo. Le conseguenze etiche delle nostre scelte alimentari*, il Saggiatore, Milano, 2007.

scelta alimentare realmente etica e sostenibile sia quella vegana in quanto, da un lato, è un «modo sicuro per evitare completamente di partecipare alle violenze sugli animali d'allevamento»¹⁹⁰, dall'altro, ha un impatto ambientale molto inferiore a quello dell'industria dei prodotti animali. Riconoscendo però l'impossibilità che tutti optino per una dieta di tipo vegano o vegetariano, propongono come alternativa la scelta di essere un «onnivoro coscienzioso», ovvero, «qualcuno che mangia carne o pesce ma solo quando questi prodotti soddisfano alcuni standard etici»¹⁹¹. Sono questi standard etici che devono guidare i nostri consumi alimentari, assicurandoci che «i nostri acquisti non contribuiscano al lavoro forzato, allo sfruttamento degli animali, al degrado del territorio, all'inquinamento delle zone umide»¹⁹² e così via. Ad avviso di Singer, si possono risolvere molte delle questioni etiche derivanti dal consumo alimentare facendo riferimento a cinque principi fondamentali: 1) Trasparenza: abbiamo il diritto di sapere come viene prodotto il nostro cibo; 2) Equità: la produzione alimentare non deve imporre costi su terzi; 3) Umanità: non è giusto infliggere forti sofferenze agli animali per ragioni di secondaria importanza; 4) Responsabilità sociale: ai lavoratori va garantito un salario adeguato e condizioni di lavoro dignitose; 5) Bisogni: la tutela della vita e della salute è una giustificazione maggiore rispetto ad altri desideri¹⁹³.

Risale al 2009 *The Life You Can Save*¹⁹⁴, uno dei lavori in cui Singer torna a riflettere sul problema della povertà estrema che affligge alcune zone del nostro Pianeta¹⁹⁵ e sull'obbligo morale di assistenza che ogni cittadino dei Paesi ricchi sarebbe tenuto a

¹⁹⁰ P. SINGER, J. MASON, *Come mangiamo. Le conseguenze etiche delle nostre scelte alimentari*, op. cit., p. 319.

¹⁹¹ *Ivi*, p. 114.

¹⁹² *Ivi*, p. 320.

¹⁹³ Cfr. *Ivi*, pp. 308-309.

¹⁹⁴ P. SINGER, *The Life You Can Save: Acting Now to End World Poverty*, New York: Random House, 2009; tr. it. *Salvare una vita si può: agire ora per cancellare la povertà*, il Saggiatore, Milano 2009.

¹⁹⁵ Un chiarimento si rende necessario in quanto può apparire singolare che Singer non prenda mai in considerazione il problema della povertà che pure riguarda alcuni gruppi sociali dei Paesi occidentali. La ragione è la seguente: la povertà che affligge alcune zone del Pianeta (come l'Africa Subsahariana, l'Asia meridionale o l'America latina) è *estrema*, ovvero, secondo una ricerca della Banca mondiale, è una condizione in cui gli individui devono vivere con meno di due dollari al giorno, non riuscendo a soddisfare bisogni primari quali il cibo, l'acqua, l'alloggio, l'igiene, le cure sanitarie e l'istruzione. Nella società del benessere, invece, la povertà è *relativa*, ovvero ci si può reputare poveri se si è impossibilitati ad acquistare cose anche non immediatamente necessarie, come un'automobile ad esempio. In ogni caso, le difficoltà della maggior parte dei poveri in Occidente sono molto diverse da quelle delle persone - circa un miliardo - che vivono in estrema indigenza, e che sono povere rispetto a uno standard assoluto, correlato ai bisogni primari dell'essere umano. Cfr. P. SINGER, *Salvare una vita si può: agire ora per cancellare la povertà*, il Saggiatore, Milano 2009, pp. 19- 22.

ottemperare. Il nucleo dell'argomento filosofico, a fondamento delle altre parti più propriamente pratiche del libro, è lo stesso di quello elaborato molti anni prima in *Famine, Affluence and Morality*:

Prima premessa: non è giusto soffrire e morire per mancanza di cibo, alloggio e cure mediche.

Seconda premessa: se è in tuo potere prevenire che qualcosa di ingiusto accada senza sacrificare nulla di quasi altrettanto importante, è sbagliato non farlo.

Terza premessa: facendo una donazione a un'organizzazione umanitaria, è possibile prevenire la sofferenza e la morte dovuta a mancanza di cibo, alloggio e cure mediche senza sacrificare nulla di quasi altrettanto importante.

Conclusione: se non fate una donazione a un'organizzazione che si occupa di aiuti state facendo qualcosa di sbagliato.¹⁹⁶

Sulla base di questo ragionamento, Singer ribadisce come per vivere una vita etica non sia sufficiente non danneggiare gli altri e occuparsi della propria famiglia ma, al contrario, risulti necessario agire attivamente per alleviare le sofferenze degli altri, per quanto sconosciuti e lontani da noi, fin dove è nelle nostre possibilità di farlo. Occorre ripensare l'idea comunemente accettata che dare denaro a chi ne ha bisogno sia, sì, una buona azione, ma non una che abbiamo il *dovere* di fare. Al contrario, per Singer, il modo in cui utilizziamo il nostro denaro non è moralmente neutrale, e quando scegliamo di spenderlo in abiti eleganti, oggetti di lusso, ristoranti o vacanze costose «stiamo facendo qualcosa di sbagliato»¹⁹⁷. Riprendendo il caso del bambino che annega nello stagno, Singer ci mette nuovamente davanti a delle domande che, per quanto scomode, è importante porsi: è possibile che, scegliendo di disporre in maniera futile del nostro denaro invece di donarlo a una qualche organizzazione umanitaria, stiamo lasciando morire un bambino? Un bambino che, invece, sarebbe stato in nostro potere salvare? E ancora, «è etica questa maniera di vivere? Non svuota di qualunque significato l'affermazione secondo cui tutte le vite umane hanno lo stesso valore?»¹⁹⁸.

Dopo aver esposto la sua argomentazione circa l'immoralità del non prestare il proprio aiuto, e dopo aver preso in considerazione le ragioni e i fattori di origine psicologica che

¹⁹⁶ P. SINGER, *Salvare una vita si può*, op. cit., p. 27.

¹⁹⁷ *Ivi*, p. 30.

¹⁹⁸ *Ivi*, p. 149.

ostacolano la pratica del dono, Singer propone uno standard di beneficenza realistico, raggiungibile con facilità dalla maggior parte dei cittadini occidentali che si trovano in condizioni economiche agiate: il 5% del proprio reddito annuale.

La mia speranza è quella di convincere le persone che è possibile, nonché doveroso, devolvere in beneficenza queste somme. In questo modo credo si comincerebbe a restituire importanza etica alla pratica del dare in quanto componente fondamentale di una vita degna di essere vissuta. E se tale pratica fosse diffusa su larga scala avremmo a disposizione somme più che sufficienti per estirpare la povertà estrema.¹⁹⁹

È chiaro che per Singer resti doveroso devolvere cifre ben superiori rispetto al 5% indicato come parametro ragionevole, poiché rimane comunque vero che la maggior parte delle persone potrebbe dare cifre maggiori, senza sacrificare niente di altrettanto importante quanto le vite che in questo modo si contribuirebbe a cambiare o, addirittura, a salvare. La ragione per cui si pone su posizioni più “morbide”, lontane dalla severità di *Famine, Affluence and Morality* è puramente pratica: scopo esplicito del libro è quello di «dare un contributo alla riduzione della povertà estrema, e non farvi sentire in colpa»²⁰⁰. Negli anni di ricerca su questo tema, Singer è arrivato alla conclusione che porre l’asticella del metro del comportamento etico troppo in alto, quindi chiedere alle persone di donare fino al punto più vicino possibile a quello dell’utilità marginale, rischia di avere un effetto controproducente: «scoraggiati dall’impegno necessario per fare la cosa giusta, molti potrebbero chiedersi per quale motivo si stanno affliggendo tanto a provarci»²⁰¹. La proposta del 5% nasce quindi da una duplice esigenza: innanzitutto, quella di uno standard ragionevole che faccia riferimento a ciò che è realistico aspettarsi dalla maggioranza delle persone; inoltre, quella di raggiungere un livello di beneficenza tale da ottenere la somma più elevata possibile e, di conseguenza, i migliori risultati.

A partire da *The Life You Can Save*, Singer ha fondato nel 2013 un’organizzazione internazionale dal nome identico (TLYCS)²⁰² con lo scopo di dare impulso alle idee

¹⁹⁹ *Ivi*, p. 152.

²⁰⁰ *Ivi*, p. 12.

²⁰¹ *Ivi*, p. 151.

²⁰² Riportiamo di seguito il sito dell’organizzazione TLYCS: <https://www.thelifeyoucansave.org>. Ci sembra interessante segnalare che il sito web, sulla base della filosofia dell’organizzazione – che è quella dell’altruismo efficace –, stila una lista delle *charities* a più alto impatto e fornisce un *Charity Impact Calculator*, ossia uno strumento per calcolare l’effetto concreto di ciascuna donazione. Per esempio, donando cento dollari all’organizzazione Evidence Action, si calcola che

presenti nel suo libro. Gli obiettivi che l'organizzazione di Singer si propone sono infatti i medesimi: in primo luogo, la promozione di una cultura del dono come dovere morale di ogni cittadino dei Paesi con economie avanzate; in secondo luogo, accrescere le donazioni a favore di quelle organizzazioni no profit che dimostrano la più alta efficacia nel ridurre la sofferenza e la morte prematura (per fame o malattia) di quanti vivono in condizioni di miseria estrema nelle aree più periferiche del Pianeta.

Nel 2015 Singer è tornato nuovamente sulla questione del dovere morale di agire individualmente per alleviare la fame e le sofferenze che affliggono i Paesi più poveri del pianeta, pubblicando *The Most Good You Can Do: How Effective Altruism Is Changing Ideas About Living Ethically*²⁰³. In questo libro Singer spiega che cosa sia l'altruismo efficace, una visione filosofica della vita nonché un movimento emergente di persone che condividono lo scopo di rendere il mondo un posto migliore. L'altruismo efficace si costruisce sull'idea che vivere eticamente non implichi semplicemente l'attenersi ai divieti morali (non nuocere, non mentire, non rubare e così via) ma, al contrario, «vivere una vita pienamente etica significa fare il massimo del bene possibile»²⁰⁴, adoperarsi per ridurre la sofferenza di chi soffre, avere un impatto positivo sul mondo, fare *il maggior bene possibile*, appunto. Esistono diverse strade possibili per diventare un altruista efficace, ma il modo più pratico è quello di «vivere modestamente e donare gran parte del reddito, spesso molto più del consueto 10%, alle organizzazioni umanitarie più efficaci»²⁰⁵. Come indica la stessa denominazione del movimento, la sua caratteristica essenziale è l'efficacia: se «la maggior parte delle donazioni agli enti di beneficenza avvengono sulla spinta dell'emotività» - scatenata dalla catastrofe del momento, dalle immagini di bambini denutriti ed emaciati o, ancora, da quelle di animali dagli occhi teneri - l'altruista efficace non dona sulla base dell'impulsività ma, al contrario, agisce razionalmente, andando a verificare quali organizzazioni benefiche si siano dimostrate affidabili e trasparenti nei loro bilanci e, soprattutto, finanziando quelle che risultano più efficienti ad un'analisi costi - benefici: gli altruisti efficaci, pertanto, «non fanno donazioni a qualsiasi causa che tocchi più profondamente le corde del loro cuore. Donano alla causa che procurerà il bene

verranno riforniti di acqua pulita per un anno settantotto membri di una comunità rurale del Kenya, Uganda o Malawi.

²⁰³ P. SINGER, *The Most Good You Can Do: How Effective Altruism Is Changing Ideas About Living Ethically*, Yale University Press, New Haven, 2015. Per la traduzione italiana si faccia riferimento a P. SINGER, *La Cosa Migliore che TU Puoi Fare. Cos'è l'altruismo efficace*, Edizioni Sonda, Casale Monferrato 2016.

²⁰⁴ P. SINGER, *The Most Good You Can Do*, op. cit., p. VII.

²⁰⁵ *Ivi*, p. 4.

maggiore, considerate le capacità, il tempo e il denaro che hanno a disposizione»²⁰⁶. Essere un altruista efficace non si limita necessariamente a donare del denaro: un altro modo può essere quello di intraprendere una carriera lavorativa nell'ambito della beneficenza, di fare del volontariato mettendo a disposizione il proprio tempo e le proprie capacità, ma anche, paradossalmente, di scegliere una professione altamente remunerativa «non per poter vivere agiatamente, ma per poter fare il massimo»²⁰⁷. È questo il caso di Matt Wage, studente di Singer a Princeton e primo esempio di altruista efficace che il filosofo presenta: malgrado la possibilità di una brillante carriera accademica, Matt ha scelto una carriera nell'alta finanza poiché il suo obiettivo era quello di aiutare il più alto numero di persone possibile. Scrive infatti Singer che Matt

ha accettato un lavoro a Wall Street, lavorando per una società di trading. Con un reddito più alto, sarebbe stato in grado di dare molto di più, sia in percentuale che in dollari, rispetto al 10% del reddito di un professore universitario. Un anno dopo la laurea, Matt stava già donando una somma a sei cifre, ovvero circa la metà dei suoi guadagni annui, a organizzazioni umanitarie altamente efficaci. Stava salvando un centinaio di vite, e non in tutta la sua carriera, bensì dopo solo un anno di lavoro, e così sarebbe stato anche per gli anni successivi.²⁰⁸

L'ultima forma che l'altruismo efficace può assumere è quella, alquanto radicale, del “donare una parte di sé” agli altri: tra gli altruisti efficaci, infatti, Singer annovera coloro che hanno dato «una parte del proprio corpo — sangue, midollo osseo o anche un rene — a uno sconosciuto»²⁰⁹.

²⁰⁶ *Ivi*, p. 7. Un esempio pratico tratto dal libro: l'associazione Guide Dogs of America fornisce e addestra cani guida per le persone non vedenti, al costo di 40.000 dollari per ogni cane guida. Malgrado sia una buona causa, osserva Singer, un altruista efficace non sceglierebbe di donare il suo denaro a questa associazione. Infatti, con la stessa cifra necessaria a fornire un cane guida ad una sola persona cieca in America, si potrebbero operare di tracoma fino a duemila persone nei Paesi emergenti, evitando loro la cecità. Cfr. *Ivi*, pp. 110-111.

²⁰⁷ *Ivi*, p. 4.

²⁰⁸ *Ivi*, pp. 3-4.

²⁰⁹ *Ivi*, p. 4.

CAPITOLO SECONDO

La natura dell'etica

1. Ciò che l'etica “non è”

Nell'incipit di *Etica Pratica*, prima di introdurre «una tesi su ciò che l'etica è», Singer dedica alcune pagine a ciò che, a suo avviso, «l'etica non è»: in primo luogo, Singer smentisce il luogo comune che intende l'etica come un insieme di proibizioni riguardanti in modo particolare la sessualità, e il cui obiettivo sembra essere quello di impedire alle persone di fare ciò che vogliono o divertirsi. Scrive Singer:

per prima cosa, l'etica non è un insieme di divieti che riguardino particolarmente il sesso. Il sesso non ha molto a che vedere con le questioni morali. Alcune decisioni in materia possono comprendere considerazioni di lealtà, cura per gli altri, prudenza e così via, ma nel sesso non c'è nulla di moralmente speciale. In questo senso, avere rapporti sessuali non è molto diverso dal guidare l'automobile. [...] Ci sono questioni etiche molto più rilevanti.¹

In secondo luogo, Singer nega che l'etica si componga di nobili principi validi a livello astratto ma inutili allorché calati nella concreta prassi umana. Singer chiarisce, infatti, che

l'etica non è un sistema ideale, nobile in teoria ma praticamente inefficace. È piuttosto vero il contrario: un giudizio etico che non serve nella pratica deve avere qualche difetto teorico, dal momento che il compito dell'etica è proprio quello di guidare la vita pratica.²

Il fallimento di un'etica fatta di regole non implica, però, il fallimento dell'etica in generale: Singer ricorda, infatti, che «esiste da lungo tempo un approccio all'etica non toccato dalle complicazioni che rendono difficile l'applicazione di semplici regole: è il punto di vista consequenzialista o teleologico»³, punto di vista assunto dallo stesso Singer.

¹ P. SINGER, *Etica Pratica*, op. cit., p. 14.

² *Ibidem*.

³ *Ivi*, pp. 14-15.

Il pregio della teoria consequenzialista sarebbe, a suo avviso, quello di partire nella valutazione morale dalla finalità delle azioni piuttosto che dalle regole: di conseguenza le azioni non risultano mai giuste o sbagliate in sé, bensì solo in rapporto alla loro capacità di promuovere determinate finalità. La dottrina etica consequenzialista più nota è l'utilitarismo che Singer descrive nel modo seguente:

L'utilitarismo classico considera un'azione giusta se essa produce per coloro che ne sono interessati, un aumento di benessere maggiore o uguale rispetto a qualsiasi azione alternativa. In caso contrario, l'azione è sbagliata.⁴

Poiché le conseguenze di un'azione variano a seconda delle circostanze in cui essa è compiuta, il vantaggio dell'utilitarismo, secondo Singer, è quello di prendere in considerazione tali circostanze in modo realistico, invece che giudicare a partire da rigidi ideali che nulla avrebbero a che vedere con l'esperienza pratica. Così, ad esempio, l'utilitarista può considerare l'atto del mentire un bene in alcune circostanze e un male in altre, a seconda delle conseguenze che l'azione sortisce per i soggetti interessati.⁵

In terzo luogo, Singer chiarisce come l'etica non sia vincolata a un contesto religioso. «Parlerò della morale come qualcosa di interamente autonomo dalla religione» scrive, aggiungendo inoltre che, sebbene tradizionalmente il nesso tra etica e religione risieda nella capacità di quest'ultima di fornire una motivazione per fare ciò che è giusto (conseguire l'eterna beatitudine), non sia affatto necessaria la credenza nel paradiso per spiegare il comportamento morale umano: invero, «c'è una lunga tradizione di pensiero che trova la fonte dell'etica nella benevolenza e nella simpatia verso gli altri, intesa come caratteristica comune alla maggior parte delle persone»⁶.

La quarta considerazione a proposito di *ciò che l'etica non è*, risulta la più rilevante al fine di comprendere il progetto etico di Singer: infatti, malgrado il rifiuto di considerare i principi morali come verità a priori ed eterne, Singer nega contemporaneamente la validità del relativismo e del soggettivismo etico. A proposito del primo, Singer rigetta la tesi relativista secondo cui una fondazione oggettiva dell'etica risulta impossibile poiché i giudizi morali non rifletterebbero altro che gli usi della società in cui hanno luogo. Ad avviso di Singer,

⁴ *Ivi*, p. 15.

⁵ Come avremo modo di chiarire meglio nel capitolo dedicato all'infanticidio, lo stesso ragionamento vale anche per questioni di maggiore gravità come l'omicidio, che diventa un male morale solo a determinate condizioni.

⁶ *Ivi*, p. 16.

dobbiamo giungere a una decisione che sia nostra. Le credenze e le abitudini nelle quali siamo stati educati possono anche esercitare una grande influenza su di noi, ma una volta che abbiamo cominciato a rifletterci su possiamo decidere se agire in accordo con esse o contro di esse. Il punto di vista opposto - secondo il quale l'etica è sempre relativa a una particolare società - ha conseguenze del tutto inaccettabili.⁷

La più grave di tali *inaccettabili conseguenze* imputabili al relativismo, è quella di rendere superflua l'argomentazione morale - giacché se ogni tesi morale vale solo all'interno di un determinato contesto, allora risulta incommensurabile rispetto ad altre tesi appartenenti ad altri contesti - nonché impossibile il conflitto morale: se il termine "giusto" non significa altro che "accettato in una certa società" non c'è modo di sostenere, per esempio, che i valori di una società democratica siano superiori a quelli di una società schiavista. Come osserva invero Singer,

in un quadro relativista non c'è realmente conflitto morale: se dico che la schiavitù è sbagliata, sto in realtà solo dicendo che la mia società non la approva; e se i padroni degli schiavi dell'altra società dicono che è giusta, stanno solo dicendo che la loro società la approva. Perché discutere? È chiaro che potremmo star dicendo entrambi la verità.⁸

Questa difficoltà del relativismo è condivisa dal secondo bersaglio della critica di Singer, il soggettivismo etico, che facendo dell'etica un ambito di meri gusti personali, a sua volta riduce indebitamente lo spazio per l'argomentazione razionale, rendendo impossibile dare conto del disaccordo etico.

Ciò che, per il relativista, valeva per il disaccordo tra due società, vale, per il soggettivista, per il disaccordo tra una qualunque coppia di persone. Io dico che la crudeltà verso gli animali è sbagliata: un altro dice che non lo è. Se questo significa che io non approvo questa crudeltà e qualcun altro la approva, entrambe le affermazioni potrebbero essere vere, e così non ci sarebbe nulla da discutere.⁹

⁷ *Ivi*, p.17.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ivi*, p. 18.

Esistono però alcune teorie definite ‘sogettiviste’ che, a parere di Singer, non si prestano a questa obiezione: per queste teorie «i giudizi etici non sono né veri né falsi perché non descrivono nulla, né stati mentali soggettivi, né fatti morali oggettivi». Tra queste, per esempio, c’è il prescrittismo di R.M. Hare, secondo il quale i giudizi etici sono prescrizioni e quindi più strettamente affini a comandi che a delle dichiarazioni di fatto.

Ciò che Singer condivide con la posizione filosofica elaborata da Hare, è l’approccio non-cognitivista all’etica, sulla base del quale è negata qualsiasi verità morale oggettiva, qualsiasi senso o valore nella realtà al di là degli interessi soggettivi degli individui senzienti¹⁰. Le concezioni soggettivistiche, quindi, secondo Singer, sono corrette «nella loro negazione dell’esistenza di un regno di fatti etici come parte del mondo reale, indipendente da noi»¹¹ e rappresentano concezioni plausibili dell’etica, purché vengano distinte dal tipo di soggettivismo più grossolano, che fa dei giudizi etici delle semplici espressioni degli atteggiamenti di chi parla.

Occorre quindi ribadire che l’assenza di qualsiasi valore oggettivo indipendente dai nostri interessi non significa, per Singer, che in etica qualsiasi giudizio valga quanto qualsiasi altro o che non vi sia spazio per la ragione e per la discussione razionale, dal momento che la «non-esistenza di un misterioso regno di fatti etici oggettivi [...] non implica la non-esistenza del ragionamento etico»¹². L’accettazione dell’inesistenza di verità oggettive in ambito etico non conduce Singer ad abbracciare il soggettivismo, al contrario, permane in lui la convinzione della necessità di una fondazione oggettiva dell’etica¹³, fondazione che, a suo avviso, spetta alla ragione: «ciò che deve essere mostrato affinché sia possibile dare

¹⁰ Secondo Singer le caratteristiche del ragionamento morale che implicano l’esistenza di norme morali oggettive possono essere spiegate sostenendo che si tratta di una sorta di errore: «forse l’eredità della credenza che l’etica è un sistema di leggi dato da Dio, o forse solo un altro esempio della nostra tendenza a oggettivare desideri e preferenze personali». (*Ivi*, p. 19.) Su questo punto Singer torna in maniera molto più elaborata ed estesa in *The Expanding Circle*, come avremo modo di vedere.

¹¹ *Ivi*, p. 19.

¹² *Ibidem*.

¹³ Singer osserva nell’introduzione a una raccolta di saggi di etica applicata da lui curata che, «dietro a gran parte delle critiche [rivolte all’etica applicata, ndr] c’è la convinzione che l’etica sia il regno del sentimento e dell’emozione: se non ci può essere verità oggettiva nell’etica, può sembrare allora, che non ci possa essere posto per la ragione e la discussione. La premessa è, naturalmente, controversa; ma anche se la accettassimo, la conclusione non ne deriverebbe. Abbandonare l’idea di una verità oggettiva nell’etica non significa rinunciare agli standard di coerenza e rilevanza che adottiamo in altri aspetti della nostra vita». (P. SINGER, edited by, *Applied Ethics*, Oxford University Press, Oxford 1986, pp. 6-7. La traduzione è dello scrivente.)

all'etica pratica un fondamento solido, è che il ragionamento etico è possibile»¹⁴. A proposito dell'oggettività dell'etica Singer scrive ancora:

ho criticato la tesi secondo cui il valore dipende interamente dai desideri soggettivi. Tuttavia, non difendo l'obiettività dell'etica in senso tradizionale. Le verità etiche non sono scritte nella struttura dell'universo: a questo riguardo il soggettivismo è corretto. [...] La possibilità di essere condotti, attraverso il ragionamento, verso il punto di vista dell'universo fornisce tanta "obiettività" quanto basta.¹⁵

Alla base della scelta di Singer in favore dell'utilitarismo come etica normativa troviamo quindi, in primo luogo, la previa assunzione del non-cognitivismo come teoria metaetica: le nostre proposizioni non sono dotate di un valore di verità in quanto non esiste una verità morale oggettiva esterna al soggetto, a cui queste corrispondano; ciò che esiste sono solo le preferenze dei soggetti individuali alle quali va accordata uguale considerazione. In secondo luogo, la convinzione che, malgrado tale assenza, permanga la possibilità di trovare un principio morale fondamentale, finalità stessa dell'etica che compete alla ragione.

2. Ciò che l'etica "è"

In apertura del paragrafo di *Etica pratica* in cui spiega «ciò che l'etica è», Singer torna a ribadire il ruolo primario del ragionamento morale asserendo che «ciò che segue è uno schema di etica che conferisce alla ragione un ruolo importante nelle decisioni morali. Non è la sola versione possibile di etica, ma è abbastanza convincente»¹⁶. Difatti, secondo Singer, all'origine del comportamento etico umano - quantomeno una delle origini¹⁷ - risiede la capacità esclusivamente umana di ragionare su questioni pratiche, di giustificare pubblicamente la propria condotta. Scrive infatti:

¹⁴ *Ivi*, p. 19.

¹⁵ P. SINGER, *La vita buona*, in Id., *Scritti su una vita etica*, Net, Milano 2004, pp. 288- 299, p. 293.

¹⁶ P. SINGER, *Etica pratica*, op. cit., pp. 19-20.

¹⁷ In *The Expanding Circle*, infatti, rifacendosi agli insegnamenti della sociobiologia di E. O. Wilson, Singer individua una seconda fonte del comportamento etico umano nelle disposizioni altruistiche e sociali geneticamente determinate. Si veda in proposito il terzo capitolo di questo elaborato.

la nozione di vivere secondo una norma etica è legata a quella di difendere il modo in cui si vive, di doverne dare ragione, di giustificarlo. Se qualcuno fa cose che noi giudichiamo sbagliate, e se è in grado di giustificare e difendere ciò che fa, vive comunque secondo un'etica.¹⁸

Per Singer, quindi, la sola esistenza di una giustificazione fa ricadere l'azione nell'ambito dell'etico in quanto opposto al non etico, anche qualora reputassimo tale azione sbagliata. Il filosofo però, specifica immediatamente questa sua affermazione, precisando che «se dobbiamo ammettere che una persona vive secondo standard etici, la giustificazione deve essere *di un certo tipo*»¹⁹: la giustificazione, invero, non può essere basata unicamente sull'auto-interesse. Scrive Singer, infatti, che «quando Macbeth, ripensando all'assassinio di Duncan, ammette di essere stato trascinato ad esso solo da una “ambizione sfrenata”, ammette in realtà che il suo atto non può essere giustificato moralmente»²⁰. La motivazione egocentrica di Macbeth “per diventare re al posto di Duncan” non vale come giustificazione etica. Difatti, secondo Singer, per essere eticamente giustificabili, le azioni devono essere compatibili con principi etici di più vasta portata rispetto all'auto-interesse, giacché «la nozione di etica incorpora l'idea di qualcosa di superiore al meramente individuale»: se voglio difendere le mie azioni sul piano etico, non è sufficiente indicare il vantaggio che io stesso ne ricavo, bensì «occorre che io mi rivolga a un pubblico più ampio»²¹. Ragionare eticamente significa, per Singer, andare oltre i propri interessi e mettersi al posto degli altri: quando penso eticamente realizzo di non essere che un individuo tra gli altri, e che questi, esattamente come me, hanno un interesse nel vedere i propri bisogni e desideri soddisfatti. Agire in modo etico significa essere in grado di giustificare ciò che stiamo facendo e tale giustificazione deve poter convincere, in linea di principio, qualsiasi soggetto razionale. Che la condotta morale debba andare oltre l'interesse individuale e assumere un punto di vista *universale*, è un requisito fondamentale dell'etica riconosciuto già in tempi molto antichi e in diverse culture. Singer mette in luce, infatti, come il principio di universalità sia la condizione *sine qua non* dei più diversi sistemi etici.

La ‘regola aurea’ attribuita a Mosè ci dice di andare oltre i nostri interessi personali, e di «fare agli altri ciò che vorresti fosse fatto a te». La stessa idea

¹⁸ *Ivi*, p. 21.

¹⁹ *Ibidem*. Corsivo nostro.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*.

del mettersi al posto dell'altro è contenuta nel comandamento cristiano «ama il prossimo tuo come te stesso». Gli stoici affermavano che l'etica deriva da una legge naturale universale. Kant ha sviluppato questa teoria, fino ad arrivare alla celebre formula: «Agisci soltanto secondo quella massima che, al tempo stesso, puoi volere che divenga una legge universale». La teoria kantiana è stata modificata e ampliata da R. M. Hare, che considerava l'«universalizzabilità» la principale caratteristica logica del giudizio morale. Hume, Hutcheson e Adam Smith, si rivolgevano a un immaginario «spettatore imparziale» per valutare i giudizi morali, e questa teoria trova la sua versione moderna nella «teoria dell'osservatore ideale». Gli utilitaristi, da Bentham a Smart, danno come un assioma che nelle discussioni morali «ciascuno conta per uno, e nessuno per più di uno»; e John Rawls, un importante critico contemporaneo dell'utilitarismo, finisce per incorporare lo stesso assioma nella propria teoria quando deriva i principi etici di base da una situazione di scelta ipotetica, nella quale coloro che scelgono non sanno se la loro scelta sarà per loro una perdita o un guadagno.²²

Per Singer, ciò che queste etiche condividono, è molto più rilevante di ciò su cui divergono: «l'accordo è sul fatto che la giustificazione di un principio etico non può essere espressa in termini di un gruppo particolare o fazione. L'etica assume un punto di vista universale»²³. È evidente come per Singer, la cosiddetta «regola d'oro» - secondo la quale occorre trattare con uguale rispetto ciascun individuo e non solo i membri della propria comunità di appartenenza - rappresenti una sorta di *riepilogo* di tutta la legge morale. Universalità e imparzialità sono gli elementi fondamentali dell'etica, elementi a cui gli uomini arrivano attraverso la ragione, al di là di qualsiasi rivelazione divina: è la ragione che ci permette di prendere le distanze dal nostro stesso punto di vista e di abbracciare una prospettiva molto più ampia, persino il punto di vista dell'universo. Come Singer ha scritto ancora in altro luogo:

²² *Ivi*, pp. 21-22. Su questo punto Singer è tornato anche altrove: «in accordo con l'idea di assumere il punto di vista dell'universo, le maggiori tradizioni etiche accettano tutte, in una forma o nell'altra, una versione della regola d'oro che incoraggia un'uguale valutazione d'interessi. «Ama il prossimo tuo come te stesso», disse Gesù; «Non fare al tuo prossimo ciò che ti ripugna», diceva il Rabbino Hillel. Confucio riepilogava il suo insegnamento in termini equivalenti: «Non fare ad altri ciò che non vorresti fosse fatto a te stesso». Il *Mahabharata*, il grande poema epico, riporta: «Non permettere a nessun uomo di fare a un altro ciò che è ripugnante per te stesso». Le similitudini sono sorprendenti.» (P. SINGER, *La vita buona*, op. cit., p. 292.)

²³ *Ivi*, p. 22.

la ragione permette di adottare un punto di vista esterno su noi stessi perché, pensando al mio posto nel mondo, posso intuire che sono soltanto un individuo tra gli altri, con interessi e desideri simili agli altri. Ho un punto di vista personale sul mondo, che pone i miei interessi di fronte e al centro della scena, gli interessi della mia famiglia e dei miei amici immediatamente dopo e quelli degli estranei più indietro. Ma la ragione ci permette di capire che gli altri hanno un punto di vista ugualmente soggettivo e che, dal punto di vista dell'universo, la mia prospettiva non è migliore di quella di altri. Così, la capacità di ragionamento mi lascia intravedere la possibilità di prendere le distanze dal mio punto di vista e mi fa capire come potrebbe apparire l'universo se non avessi una visione personale delle cose.²⁴

Occorre precisare che per Singer l'universalità non implica in alcun modo l'assolutezza metastorica dei giudizi etici: come abbiamo già detto, circostanze diverse, cambiando le conseguenze delle azioni, modificano le ragioni del giudizio morale. Piuttosto, l'aspetto universale dell'etica implica che nel dare giudizi morali dobbiamo superare i nostri gusti personali su ciò che ci piace o non ci piace.

Da un punto di vista morale è irrilevante il fatto che da una più equa distribuzione del reddito sia io a essere avvantaggiato mentre tu ne sei svantaggiato. L'etica ci chiede di andare oltre l'io e il tu, per giungere alla legge universale, al giudizio universalizzabile, al punto di vista dello spettatore imparziale, o dell'osservatore ideale, o in qualunque altro modo lo si voglia chiamare.²⁵

È sufficiente utilizzare la forma universale dell'etica per derivarne una teoria etica in grado di dirci cosa sia giusto e cosa sbagliato? La risposta di Singer è affermativa: «suggerisco che l'aspetto universalistico dell'etica offre argomenti convincenti, benché non definitivi, in favore di una posizione utilitarista in senso lato»²⁶. La posizione utilitarista, invero, è basilica, minimale, un primo *step* che si raggiunge universalizzando il processo decisionale di interesse personale. Pensare eticamente richiede necessariamente di 'salire questo scalino': infatti, se allo stadio pre-morale ciò che importa è unicamente il perseguimento dei miei interessi, passare allo stadio morale significa ammettere che i giudizi morali siano universalizzabili e che quindi i miei interessi non possano contare più di quelli degli altri,

²⁴ P. SINGER, *La vita buona*, op. cit., p. 291.

²⁵ P. SINGER, *Etica pratica*, op. cit., p. 22.

²⁶ *Ivi*, p. 23.

per il solo fatto di essere *miei*. Singer chiarisce meglio questo ragionamento nella seconda edizione di *Practical Ethics*:

ora, immaginate che io stia cercando di decidere tra due possibili linee d'azione - per esempio se mangiare tutti i frutti che ho raccolto io stesso, o se dividerli con gli altri. Immaginate anche che io stia decidendo in un completo *vacuum* etico, in cui sono totalmente privo di considerazioni etiche - mi trovo, potremmo dire, in una fase di pensiero pre-etico. Come potrei decidere? Una cosa che rimarrebbe rilevante sarebbe il modo in cui le possibili linee d'azione influenzerebbero i miei interessi. Infatti, se definiamo "interessi" in modo sufficientemente ampio, in modo da considerare qualsiasi cosa che la gente desidera come nel proprio interesse (a meno che non sia incompatibile con un altro desiderio o desideri), allora sembrerebbe che in questa fase pre-etica, solo i propri interessi possono essere rilevanti per la decisione.²⁷

Ora, se inizio a ragionare in termini etici, devo riconoscere che i miei interessi non hanno alcuna priorità sugli uguali interessi degli altri individui, quindi, scrive ancora Singer:

al posto dei miei interessi, devo ora tenere conto degli interessi di tutti coloro che sono interessati dalla mia decisione. Questo mi impone di soppesare tutti questi interessi e di adottare la linea d'azione più adatta a massimizzare gli interessi delle persone interessate. Quindi, *almeno a un certo livello del mio ragionamento morale*, devo scegliere la linea d'azione che ha le migliori conseguenze, a conti fatti, per tutti gli interessati.²⁸

Pensare in termini morali significa prendere in considerazione gli interessi di coloro che sono toccati dalle conseguenze delle mie azioni e ciò mi obbliga a scegliere il corso d'azione che produce i maggiori benefici per tutti. Così, secondo Singer, il ragionamento ci ha condotto all'utilitarismo: scegliere la condotta che produce le conseguenze migliori è, invero, una forma di utilitarismo. L'utilitarismo a cui è giunto Singer si differenzia da

²⁷ P. SINGER, *Practical Ethics*, Second Edition, Cambridge University Press, Cambridge 1993, p. 13 (corsivo nostro. La traduzione è di chi scrive). Come avremo modo di suggerire nel capitolo dedicato all'analisi critica del principio utilitarista di Singer, il raggiungimento di un livello di ragionamento in cui l'universalità implica l'eguale considerazione di tutti gli interessi non risulta affatto giustificato. Senza anticipare conclusioni che elaboreremo dettagliatamente in seguito, possiamo intanto segnalare come non sia sufficiente *affermare* che dal punto di vista della ragione occorre dare uguale considerazione agli interessi di tutti, giacché, questa tesi è proprio quella che si dovrebbe *dimostrare*: ossia, è necessario spiegare il *perché* il principio di eguale considerazione degli interessi rappresenti, lui da solo, il punto di vista della ragione.

²⁸ *Ibidem*.

quello classico²⁹ in quanto per “migliori conseguenze” intende tutto quello che promuove gli interessi degli individui e non solo edonisticamente un aumento del piacere o una diminuzione delle sofferenze.

Occorre precisare come Singer non stia suggerendo che la teoria dell'utilitarismo delle preferenze sia deducibile dal carattere di universalità dell'etica: esistono, del resto, altri ideali etici che sono universali nel senso richiesto - come quello della sacralità della vita, per esempio - e che sono incompatibili con l'utilitarismo³⁰. Ciò che suggerisce, invece, è che sia possibile «arrivare per gradi a una posizione *in nuce* utilitarista, applicando l'aspetto universale dell'etica a semplici questioni pre-morali»³¹, ossia a delle normali procedure di decisione individuale autointeressata.

Questo, secondo Singer, pone l'onere della prova su coloro che vorrebbero superare l'utilitarismo:

La posizione utilitarista è minimale, un primo gradino che raggiungiamo universalizzando le procedure di decisione autointeressata. Se vogliamo pensare eticamente non possiamo non fare questo passo. Se vogliamo andare oltre l'utilitarismo, e accettare regole o ideali morali non-utilitaristi, dobbiamo avere buone ragioni per farlo. Finché non avremo trovato queste ragioni, ne abbiamo alcune per restare utilitaristi.³²

²⁹ Occorre precisare che nel caso dell'utilitarismo singeriano, la distinzione con l'utilitarismo classico non è così netta, giacché Singer non discrimina tra preferenze superiori e inferiori, piuttosto, sulla scia di Bentham, si colloca su una linea di pensiero puramente quantitativo. Singer stesso mette in luce questa affinità scrivendo: «È stato anche suggerito che gli utilitaristi classici, come Mill e Bentham, usano 'piacere' e 'sofferenza' in un senso ampio, che permette loro di considerare 'piacere' il raggiungere ciò che si è desiderato, e 'dolore' il suo contrario. Se questa interpretazione è corretta, non c'è una vera differenza tra l'utilitarismo classico e quello basato sugli interessi». (P. SINGER, *Etica pratica*, op. cit., pp. 23-24.)

³⁰ Come avremo modo di vedere più avanti, anche su questo punto Singer è tornato in modo più esteso nel quarto capitolo di *The Expanding Circle*.

³¹ P. SINGER, *Etica pratica*, op. cit., p. 24.

³² *Ibidem*.

3. Un nuovo principio di eguaglianza

Alla luce della posizione utilitarista a cui è pervenuto, Singer rilegge le basi etiche del principio di eguaglianza che egli interpreta come implicante un'eguale considerazione degli interessi. Singer, invero, osserva che gli esseri umani *non* sono tutti uguali, «e che le loro differenze riguardano un così grande numero di caratteristiche che la ricerca di un punto comune su cui basare il principio di eguaglianza sembra vana»³³.

Singer considera la proposta avanzata da John Rawls in *A Theory of Justice*, di basare l'eguaglianza su una caratteristica naturale dell'uomo, selezionando però quella che definisce una *proprietà di campo*:

Immaginiamo di tracciare un cerchio su un foglio di carta: tutti i punti all'interno del cerchio (il campo) hanno la proprietà di essere dentro il cerchio, e ne godono in maniera uguale. Alcuni saranno più vicini al centro, altri più vicini alla circonferenza, ma sono tutti, ugualmente, punti all'interno del cerchio.³⁴

La proprietà di campo individuata da Rawls è quella della personalità morale, ossia la capacità per una concezione del bene e per un senso di giustizia. Per Rawls, quindi, avere la capacità di personalità morale è una condizione sufficiente per avere diritto alla giustizia eguale. Secondo Singer, però, l'uso della personalità morale come base dell'eguaglianza presenta dei problemi. In primo luogo, l'essere una persona morale, è un problema *di grado*:

Alcune persone sono molto sensibili a questioni di etica e giustizia; altre, per una serie di ragioni, hanno solo una consapevolezza molto limitata di questi principi. Dire che essere una persona morale è il requisito minimo necessario perché si rientri nel principio di eguaglianza non risolve il problema del dove questa linea minima vada tracciata. E non è neppure intuitivamente chiaro perché, se la personalità morale è davvero importante, non si debbano avere gradi diversi di status morale, con diritti e doveri corrispondenti al grado di raffinatezza del proprio senso di giustizia.³⁵

³³ *Ivi*, p. 26.

³⁴ *Ivi*, pp. 26-27.

³⁵ *Ivi*, p. 27.

In secondo luogo, osserva Singer, non è vero che tutti gli esseri umani sono persone morali, nemmeno in senso marginale:

Neonati e bambini piccoli, e adulti con gravi deficienze mentali, mancano totalmente del senso di giustizia. Dobbiamo dire che tutti gli esseri umani sono uguali, tranne i bambini e i portatori di handicap mentali? Certo questo non è quello che comunemente si intende con il principio di eguaglianza.³⁶

La tesi di Singer è che nessuna caratteristica naturale - che si tratti di una "proprietà di campo" o meno - possa offrire una base soddisfacente per il principio di eguaglianza degli esseri umani: non esiste, infatti, «una proprietà moralmente rilevante di cui tutti gli uomini godono nella stessa misura». Questo però, ad avviso di Singer, non deve far supporre l'impossibilità di giungere a un principio di eguaglianza giacché questa «è un principio morale di base, non un'asserzione di fatto». A questo punto della sua argomentazione, Singer propone il principio dell'eguale considerazione degli interessi per dare sostanza a un tipo di uguaglianza che non dipenda da alcuna capacità - né l'intelligenza, la personalità morale o altro - e quindi che non possa subire alcuna variazione: invero, scrive Singer, «non c'è alcuna ragione logica per assumere che le differenze di capacità tra due persone giustificano una differente considerazione dei loro interessi»³⁷. Scrive ancora Singer:

nel formulare un giudizio etico bisogna andare oltre il punto di vista personale, o di un gruppo, per prendere in considerazione gli interessi di tutti. Ciò significa che gli interessi devono essere valutati in sé, e non perché sono i miei o quelli degli australiani o quelli dei bianchi. Questo ci fornisce un principio-base di eguaglianza: il principio di eguale considerazione degli interessi.

L'essenza di questo principio è quella di dare agli interessi di chi viene toccato dalle nostre deliberazioni morali lo stesso peso che diamo ai nostri.

Questo vuol dire che se solo *X* e *Y* sono toccati dalle conseguenze di un'azione, e se *X* perde più di quanto *Y* guadagni, è meglio non compiere l'azione. Se accettiamo il principio dell'eguale considerazione degli interessi, non possiamo dire che è meglio compiere l'azione, nonostante i fatti descritti, perché *Y* ci

³⁶ *Ibidem.*

³⁷ *Ivi*, p. 29.

interessa più di *X*. Il principio si riduce a questo: un interesse è un interesse, di chiunque esso sia.³⁸

Per dare un esempio concreto dell'applicazione di questo principio di eguaglianza Singer considera l'interesse del sollievo dal dolore: «il principio dice che la ragione morale ultima per alleviare il dolore risiede nell'indesiderabilità del dolore come tale, e non nella indesiderabilità del dolore di *X*, che può essere diversa dall'indesiderabilità del dolore di *Y*»³⁹. Ovviamente potrebbe succedere che il dolore di *X* sia più indesiderabile di quello di *Y* in quanto più intenso, e allora il principio di eguale considerazione degli interessi darebbe più peso all'alleviare il dolore di *X*. Del resto, il principio prescrive solo eguale *considerazione* e non eguale *trattamento*: in questo senso, nota Singer, «è più un principio minimale di eguaglianza che un principio egualitario»⁴⁰, infatti può giungere anche ad aumentare la differenza tra due persone a livello di benessere, piuttosto che diminuirla⁴¹. Al di là dei diversi fattori che possono subentrare a modificare il “peso” di quell'interesse, in ogni caso, *in sé*, il dolore di *X* «conta per uno, e non più di uno».

Il principio dell'eguale considerazione degli interessi funziona come una bilancia, che pesa gli interessi in modo imparziale. Il piatto pende dal lato dove l'interesse è più forte o dove interessi diversi si combinano in modo da pesare di più di un minor numero di interessi simili; ma la bilancia non prende in considerazioni di chi siano gli interessi che sta pesando.⁴²

Proprio in funzione dell'irrelevanza delle caratteristiche del soggetto - «quello che conta è l'interesse stesso» - il principio di eguale considerazione degli interessi si mostra in grado, ad avviso di Singer, di osteggiare le più perniciose forme di razzismo.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ivi*, p. 33.

⁴¹ Così, spiega Singer, se durante un terremoto, a causa della situazione di scarsità di risorse, ci trovassimo a dover decidere tra il curare la vittima *A*, che ha *già* perso una gamba e rischia di perdere anche un dito dell'altro piede, e la vittima *B* che ha una ferita alla gamba ma l'arto può essere salvato, il principio dell'eguale considerazioni degli interessi richiede che venga curata la vittima *B*: perdere una gamba è peggio che perdere un dito del piede (anche se è l'unico piede che resta), quindi «promuoveremo maggiormente gli interessi, considerati in modo imparziale, di coloro che sono toccati dalle nostre azioni, se useremo le nostre risorse limitate per curare la vittima ferita meno gravemente». In alcuni casi, pertanto, la pari considerazione degli interessi può ampliare piuttosto che ridurre il divario tra due persone a livelli di benessere diversi. (*Ivi*, p. 32.)

⁴² *Ivi*, p. 30.

Dare meno considerazione a una determinata quantità di dolore perché quel dolore è provato da un nero, è fare una distinzione arbitraria. Perché farla sulla base della razza? Perché non sulla base del fatto che una persona è nata in un anno bisestile? O perché ha più di una vocale nel suo cognome? Tutte queste caratteristiche sono ugualmente irrilevanti dal punto di vista della universale indesiderabilità del dolore. [...] Il principio dell'eguale considerazione degli interessi ci impedisce di far dipendere la nostra disponibilità a prendere in considerazione gli interessi degli altri dalle loro capacità o da altre caratteristiche: l'unica caratteristica rilevante è la loro capacità di avere interessi.⁴³

A questo punto Singer osserva che il principio di eguaglianza così formulato non può essere limitato agli esseri umani. Secondo il filosofo, invero,

avendo accettato il principio di eguaglianza come base morale valida per i rapporti con altri della nostra stessa specie, siamo con ciò impegnati ad accettarlo anche come base morale valida per i rapporti con quelli al di fuori della nostra specie - gli animali non-umani.⁴⁴

L'argomento a favore dell'applicazione del principio di eguaglianza alle altre specie è semplice, in quanto deriva dal portare alle sue logiche conclusioni ciò che il principio di eguale considerazione degli interessi prescrive: non è più che «una esplicitazione della natura del principio di eguale considerazione degli interessi»⁴⁵. Si è visto, invero, che per tale principio il tener conto degli altri non debba dipendere da alcuna caratteristica contingente (la razza, il sesso, il numero di scarpe e così via), *se non* quella di avere interessi: poiché tutti gli animali - persino i meno evoluti - posseggono quantomeno l'interesse a non sentire dolore, allora il principio di eguale considerazione degli interessi si applica anche a loro. Uno dei filosofi ad essersi accorto che il principio di eguaglianza trovava applicazione anche fuori dalla specie umana, è Jeremy Bentham, il caposcuola dell'utilitarismo moderno, che Singer cita direttamente:

verrà il giorno in cui il resto del creato animale potrà acquisire quei diritti che solo la mano della tirannia ha potuto negare loro. I francesi hanno già scoperto che il colore nero della pelle non è una ragione per abbandonare senza

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ *Ivi*, p. 56.

⁴⁵ *Ivi*, p. 57

protezione un essere umano ai capricci di un torturatore. Si potrà un giorno giungere a riconoscere che il numero delle gambe, la villosità della pelle, o la terminazione dell'osso sacro, sono ragioni ugualmente insufficienti per abbandonare un essere senziente allo stesso fato. Che altro dovrebbe tracciare il limite invalicabile? La facoltà della ragione, o forse quella del linguaggio? Ma un cavallo o un cane adulto sono, oltre ogni paragone, più razionali e più capaci di comunicare di un bambino di un giorno, o di una settimana, o perfino di un mese. Ma supponiamo pure che sia altrimenti, che importa? Il problema non è 'possono ragionare?', e neppure 'possono parlare?', ma 'possono soffrire?'.⁴⁶

Attraverso il brano di Bentham, Singer vuole mettere in luce come la capacità di soffrire - o meglio, la *sentience*, la capacità di avere esperienze di piacere o di dolore - sia l'unica caratteristica necessaria a garantire a un essere l'eguale considerazione. Questo perché, ad avviso di Singer, la *sentience* non è una caratteristica tra le altre, piuttosto è il «prerequisito per avere interessi in generale, una condizione che deve essere soddisfatta prima che si possa parlare di interessi in modo significativo»⁴⁷. Così, per esempio, gli alberi o i sassi non rientrano tra coloro ai quali si applica il principio di uguaglianza poiché, essendo privi della capacità di sentire alcunché, sono privi di interessi; diversamente, un topo è in grado di provare dolore e perciò possiede l'interesse a non essere tormentato. Al topo, quindi, occorre garantire un'eguale considerazione, quantomeno rispetto a questo specifico interesse.

Se un essere non è capace di provare dolore, o di avere esperienza di piacere o felicità, non c'è nulla da prendere in considerazione. Ecco perché il limite della sensibilità [...] è il solo confine difendibile per il tener conto degli interessi altrui. Tracciare questo confine mediante altre caratteristiche, quali l'intelligenza o la razionalità, sarebbe arbitrario. Perché non scegliere allora il colore della pelle?⁴⁸

È sulla base del principio di eguaglianza così formulato, che Singer ripensa il modo in cui gli esseri umani devono trattare gli animali, nonché alcune complesse questioni morali riguardanti la vita dell'uomo. Per quel che riguarda gli animali, il principio ci impone di prendere in considerazione quantomeno il loro interesse a non soffrire - ma nel caso degli

⁴⁶ *Ibidem*. Si veda anche J. BENTHAM, *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, Utet, ristampa Torino 1998, p. 90.

⁴⁷ *Ivi*, p. 58.

⁴⁸ *Ibidem*.

animali cognitivamente più evoluti, come i primati, occorre prendere in considerazione molti altri interessi, così come facciamo per l'uomo - e questo comporta l'interruzione di qualsiasi pratica che causi loro dolore non necessario: in particolare, ciò significa rinunciare ai prodotti alimentari di origine animale che arrivano dalle "fattorie industriali", giacché in questi luoghi gli animali sono sottoposti a grandi sofferenze in nome del profitto e dei gusti alimentari umani, in piena violazione del principio dell'eguale considerazione degli interessi⁴⁹. Per quel che riguarda gli esseri umani, invece, il principio modifica fortemente lo standard di legittimità dell'uccisione dei membri della comunità umana: per gli esseri umani che sono privi di interessi e desideri complessi, come quello di continuare a vivere, il principio di eguale considerazione consente di non accordare loro considerazione *alcuna*, giacché, appunto, essi sono privi di interessi. L'esistenza di embrioni, feti, neonati, persone in stato vegetativo e persone con disabilità cognitive profonde, risulta allora legittimamente terminabile, a patto che ciò avvenga senza infliggere loro sofferenza: in quanto senzienti, questi soggetti⁵⁰, al pari degli animali meno evoluti, posseggono l'interesse a non provare dolore.⁵¹

4. La teoria dei due livelli

Se nella fase iniziale della sua riflessione etica Singer sembra sposare pienamente la tesi dell'utilitarismo dell'atto - per cui nessuna validità è concessa alle intuizioni e alle credenze morali comunemente condivise - successivamente, l'utilitarismo di Singer si fa più "moderato", seguendo uno schema che richiama chiaramente la teoria etica "a due livelli" formulata da Hare. Quest'ultimo sviluppa infatti, nell'opera già citata *Moral Thinking*, una distinzione del ragionamento morale in due livelli, uno intuitivo e un critico, al fine di rispondere a una delle principali critiche rivolte all'utilitarismo: quella, cioè, di

⁴⁹ L'interesse dell'uomo a gustare della carne o a guadagnare dalla vendita di prodotti animali, sulla bilancia dell'eguaglianza singeriana, non pesa tanto quanto l'interesse degli animali a non soffrire. E, scrive Singer, «se un essere soffre, non può esserci giustificazione morale per rifiutare di prendere in considerazione tale sofferenza. Quale che sia la natura dell'essere, il principio di eguaglianza richiede che la sua sofferenza conti quanto l'analoga sofferenza di ogni altro essere - nella misura in cui confronti di tal genere possono essere fatti». (*Ibidem.*)

⁵⁰ Tranne l'embrione, che non è ancora in grado di sentire nulla. A livello embrionale, difatti, secondo Singer l'aborto non pone alcun problema morale.

⁵¹ In queste pagine ci siamo limitati a una breve esposizione circa le ricadute pratiche del principio dell'eguale considerazione degli interessi giacché vi dedicheremo l'ultima parte di questo lavoro di tesi.

condurre a conclusioni contrarie alle nostre intuizioni morali ordinarie. Nel tentativo di risolvere questa obiezione, l'utilitarismo dell'atto afferma l'irrelevanza delle convinzioni morali condivise e la necessità di agire sempre sulla base del principio utilitaristico, rilevandosi però così, di fatto, impraticabile. L'utilitarismo della regola, al contrario, cerca di conservare un ruolo alle regole apprese dalla moralità comune sostenendo la necessità di giungere, attraverso principi utilitaristi, a delle regole a cui obbedire a prescindere dal fatto che, in certi casi, l'utilità generale non risulti massimizzata. La distinzione tra due livelli del ragionamento morale formulata da Hare risulta una sorta di compromesso tra l'utilitarismo della norma e quello dell'atto poiché assume entrambe le posizioni facendole però operare a livelli differenti del ragionamento morale. L'utilitarismo della regola si troverebbe ad agire a un primo livello, quello del pensiero intuitivo, che si compone di principi generali e di norme morali di senso comune - non uccidere, non rubare, ecc. - che nel complesso massimizzano l'utilità creando una società più stabile. Il pensiero intuitivo è perciò quello della vita quotidiana, nella quale agire risulterebbe impossibile per l'uomo se dovesse realmente calcolare tutte le conseguenze del suo singolo atto e comparare sistematicamente gli interessi di ciascun individuo coinvolto. Accanto al livello intuitivo si colloca il livello del pensiero critico, ideale, che è quella dimensione in cui l'uomo è nelle condizioni di poter applicare il principio di utilità, riflettendo con calma sui fatti e sulle possibili conseguenze derivanti da determinati comportamenti. Se, trovandoci nella condizione di pensare in questo modo, ci rendessimo conto che seguendo una delle comuni norme morali non produrremmo le migliori conseguenze, allora saremmo tenuti a non seguire la regola ma ad agire sulla base dei principi formulati dal pensiero critico. Il pensiero critico, svolge per Hare una funzione fondamentale:

selezionare il miglior insieme di principi *prima facie* per utilizzarli nel pensiero intuitivo; può venire poi impiegato quando, fra i principi appartenenti a quell'insieme, sorga un conflitto [...] Il miglior insieme di principi è quello la cui accettazione produce azioni, disposizioni ecc. le più vicine possibili a quelle che sceglieremmo se fossimo in grado di servirci sempre del pensiero critico.⁵²

L'utilitarismo di Hare, quindi, si configura come un utilitarismo dell'atto che però non rifiuta la validità delle regole morali condivise, utili alla convivenza civile: anche se si dovrebbe idealmente agire sempre in base al pensiero critico, quindi in base al principio di

⁵² R.M. HARE, *Il pensiero morale*, op. cit., p. 83.

utilità, questo può limitarsi ad avere una funzione fondante del pensiero intuitivo, intervenendo in caso di conflitti, ma senza eliminarne completamente la validità.⁵³

L'utilitarismo a due livelli elaborato da Hare è stato adottato da Singer in una seconda fase del suo pensiero (è presente in effetti nella seconda edizione di *Practical Ethics* del 1993)⁵⁴, probabilmente in risposta alle critiche che erano state sollevate nei confronti della sua impostazione etica, imparziale e impersonale al punto da diventare impraticabile ed estranea rispetto alla realtà umana. Così, nel capitolo *What's Wrong with Killing?*, riflettendo sulle ragioni per cui è sbagliato togliere la vita a una persona - termine con cui Singer indica non necessariamente un essere umano, bensì un individuo autocosciente, consapevole di se stesso come un'entità distinta con un passato e un futuro - Singer afferma:

a lungo termine, potremmo ottenere risultati migliori - maggiore felicità generale - se esortiamo le persone a non giudicare ogni singola azione con il criterio dell'utilità, ma piuttosto a pensare sulla base di alcuni principi generali che copriranno tutte o praticamente tutte le situazioni che è probabile si verifichino.⁵⁵

Quindi, se è pur vero che per l'utilitarismo non esistono ragioni dirette contro l'uccisione di una persona, ma solo ragioni indirette - per esempio, lo stato di paura che si creerebbe tra le persone qualora dovessero vivere con la consapevolezza di poter essere uccise in qualsiasi momento in vista di un bene superiore (motivazione tra l'altro superabile qualora si possa garantire la segretezza dell'uccisione) - sulla base dell'utilitarismo a due livelli Singer afferma che sia necessario adottare, ad un primo livello intuitivo, dei principi etici generali senza deviare da questi nella nostra vita etica di tutti i giorni.

Questi principi dovrebbero includere quelli che l'esperienza ha dimostrato, nel corso dei secoli, essere generalmente favorevoli a produrre le migliori

⁵³ Cfr. R. MORDACCI, *Una introduzione alle teorie morali: confronto con la bioetica*, op. cit., p. 103.

⁵⁴ Già prima però, Singer aveva accolto questo tipo di bipartizione: già in *The Expanding Circle* del 1974, invero, è presente una riflessione circa l'impossibilità da parte dell'uomo di vivere sempre secondo il principio di eguale considerazione degli interessi, e la conseguente necessità di un sistema di regole facilmente conoscibile che guidi la vita quotidiana degli esseri umani. Si veda il sesto capitolo di *The Expanding Circle* oppure il terzo capitolo di questo elaborato.

⁵⁵ P. SINGER, *Practical Ethics*, 2nd edition, Cambridge University Press, 1993, p. 92. La traduzione è di chi scrive poiché il passaggio non è presente nella prima edizione del libro di cui si dispone una traduzione ufficiale in italiano.

conseguenze: e nella prospettiva di Hare ciò includerebbe molti dei principi morali comuni, per esempio, dire la verità, mantenere le promesse, non fare male agli altri, e così via. Rispettare la vita delle persone che vogliono continuare a vivere sarebbe presumibilmente tra questi principi.⁵⁶

Prendere in considerazione a livello teorico le possibili circostanze in cui l'uccisione di una persona che voglia continuare a vivere massimizzerebbe l'utilità generale, significa ragionare a livello critico, un livello ben diverso da quello del pensiero morale quotidiano. Anche se a livello critico possiamo ipotizzare delle circostanze in cui potrebbero derivare delle conseguenze migliori dall'agire contro uno o più di questi principi, generalmente per le persone sarà meglio se agiscono aderendo a questi principi (piuttosto che se non lo fanno) poiché nella vita reale è impossibile prevedere tutti i complessi effetti che derivano dalle nostre scelte. Come scrive Singer, «semplicemente non è pratico provare a calcolare le conseguenze, in anticipo, di ogni scelta che facciamo. Anche se dovessimo limitarci alle scelte più significative, ci sarebbe il pericolo che in molti casi dovremmo calcolare in circostanze non ideali»⁵⁷. Infatti, in quanto esseri umani, potremmo trovarci a scegliere in un momento di stanchezza, o di rabbia o di agitazione; oppure potremmo essere condizionati dai nostri interessi e da quelli delle persone che amiamo, o ancora, semplicemente, «potremmo non essere molto bravi a pensare a questioni così complicate come le probabili conseguenze di una scelta significativa»⁵⁸.

Per spiegare la prospettiva dell'utilitarismo dei due livelli, Singer ricorre a un'analogia con il tennis cosiddetto "percentuale", un modo di giocare basato su colpi solidi e sicuri in cui si evitano attacchi improvvisati:

Occasionalmente un singolo giocatore può eseguire un servizio particolare e conquistare il punto della vittoria che fa applaudire tutti; ma se l'allenatore è valido, deviare dalle istruzioni stabilite condurrà, il più delle volte, alla sconfitta. Quindi è meglio accantonare l'idea di optare per tiri insoliti.⁵⁹

In modo analogo, l'esito migliore per l'agire umano deriva dal considerare e dall'applicare alla situazione un insieme di regole e principi intuitivi ben scelti, piuttosto che dal tentare di calcolare le conseguenze di ogni singola scelta morale che dobbiamo fare.

⁵⁶ *Ivi*, p. 93.

⁵⁷ *Ivi*, p. 92-93.

⁵⁸ *Ivi*, p. 93.

⁵⁹ *Ibidem*.

Occasionalmente, però, potremmo trovarci in delle circostanze tali per cui appare assolutamente chiaro che otterremmo dei risultati molto migliori se invece di applicare i principi ce ne distanziassimo, se cambiassimo o trasgredissimo le regole, e allora in questi casi saremmo giustificati a farlo.

Ma per la maggior parte di noi, la maggior parte delle volte, tali circostanze non si presentano e possono essere escluse dal nostro modo di pensare. Pertanto, anche se al livello critico l'utilitarismo classico deve ammettere la possibilità di casi in cui sarebbe meglio non rispettare il desiderio di una persona di continuare a vivere, perché la persona potrebbe essere uccisa in completa segretezza [...], questo tipo di pensiero non trova posto al livello intuitivo che dovrebbe guidare le nostre azioni quotidiane.⁶⁰

La teoria di Hare dei due livelli di ragionamento morale risulta particolarmente funzionale all'approccio etico-normativo di Singer, che si configura come un tentativo di applicare in maniera coerente il principio di utilità a questioni pratiche controverse, emerse in particolare modo nell'ambito biomedico: la sperimentazione su esseri umani e animali, i trapianti di organi vitali, l'aborto e l'eutanasia. Affrontare queste questioni, per Singer, richiede un passaggio dal livello intuitivo a quello critico: le "linee guida" che il livello intuitivo ci fornisce per agire moralmente nella vita quotidiana non sono sufficienti, per Singer, quando siamo chiamati a scegliere in quelle situazioni inedite e complesse che il progresso medico-scientifico ha prodotto. In queste circostanze occorre operare al livello più riflessivo, quello critico appunto, valutando consapevolmente se l'azione adottata promuova in massimo grado gli interessi di chi è coinvolto e applicando i principi del consequenzialismo utilitarista.⁶¹

⁶⁰ *Ivi*, p. 94.

⁶¹ Un esempio potrebbe essere utile per chiarire quanto detto: a livello intuitivo resta valido il dovere di amare e di prendersi cura dei propri figli fin dal momento della loro nascita, giacché, l'adesione a questo principio produce, generalmente, i risultati migliori. Al livello critico, però, per Singer, è possibile ammettere che in alcune circostanze l'azione doverosa, quella che produce le conseguenze migliori, sia quella di uccidere il proprio figlio neonato. È questo il caso dei bambini nati con gravi disabilità, giacché la loro esistenza, secondo Singer, sarebbe causa di sofferenza per i loro genitori e per loro stessi.

CAPITOLO TERZO

Le origini biologiche dell'etica

1. La sociobiologia e le origini dell'altruismo

In *The Expanding Circle*, pubblicato nel 1981, Singer formula una teoria dell'origine dell'etica e, a partire da questa, cerca di fondare un nuovo sistema etico sul principio di eguale considerazione degli interessi. Uno degli elementi cardine di questa interpretazione è che l'etica si sia costituita come un fenomeno *naturale*, ovvero come il risultato di processi evolutivi della selezione naturale. Le radici dell'etica, infatti, ad avviso di Singer, «risiedono in modelli di comportamento che si sono evoluti tra i nostri antenati preumani, i mammiferi sociali»¹, *pattern* evolutivi di cui noi avremmo mantenuto elementi all'interno della nostra natura biologica. Le tesi di Singer trovano il loro fondamento nel lavoro di Edward O. Wilson, professore di zoologia all'Università di Harvard e caposcuola della sociobiologia, secondo il quale la teoria della selezione naturale dovrebbe essere applicata per spiegare l'etica «a tutti i livelli»² giacché, a suo avviso, l'etica avrebbe avuto origine in schemi di comportamento preumano, tuttora presenti in alcuni animali non-umani e dalla cui osservazione possiamo trarre importanti elementi di conoscenza circa la natura dell'etica.³ Per questa ragione, secondo Wilson,

gli scienziati e i cultori di discipline umanistiche dovrebbero considerare insieme la possibilità che sia giunto il momento di togliere temporaneamente l'etica dalle mani dei filosofi e di biologizzarla.⁴

¹ P. SINGER, *The Expanding Circle*, op. cit., Preface to the 2011 Edition, XI. Qui e di seguito la traduzione è dello scrivente.

² E. O. WILSON, *Sociobiologia. La nuova sintesi*, Zanichelli, Bologna 1979, p. 3.

³ In particolare, secondo Wilson esistono numerose analogie tra gli insetti e gli esseri umani: entrambi, infatti, sono specie eusociali, ossia specie che hanno raggiunto il più alto livello di organizzazione sociale, caratterizzato da cooperazione nelle cure parentali, divisione del lavoro (caste), costruzione di edifici grandi e complessi (si pensi ai termitai, per esempio), eccetera. Queste specie hanno scoperto nel tempo il vantaggio adattivo di comportamenti altruisti e cooperativi con gli altri membri del gruppo. La sociobiologia, in quanto studio sistematico delle basi biologiche di tutte le forme di comportamento sociale degli organismi viventi, è fiorita sul ramo dell'etologia e vuole costruire un ponte tra quest'ultima e l'etica umana.

⁴ E. O. WILSON, *Sociobiologia. La nuova sintesi*, op. cit., p. 569.

Il progetto sociobiologico di Wilson, applicando i principi della teoria evolutiva al campo dell'etica, mira quindi a risolvere questioni etiche dibattute dai filosofi con lo stesso metodo con cui i biologi spiegano la digestione, la riproduzione e tutte le altre funzioni evolute del corpo: la moralità diventa comprensibile come un evento naturale nella storia evolutiva dell'umanità guidata dalla selezione naturale. Secondo Wilson - che descrive la sociobiologia come «lo studio sistematico delle basi biologiche di tutte le forme di comportamento sociale, compresi il comportamento sessuale e parentale, in tutte le specie di organismi, compreso l'uomo»⁵ - infatti, il comportamento di tutti gli animali è riconducibile alla dimensione biologica e alla storia evolutiva che lo ha formato in un determinato modo. La convinzione di Wilson è che tutti i comportamenti e «tutti i componenti noti della mente, compresa la volontà, abbiano una base neurofisiologica subordinata all'evoluzione genetica per selezione naturale» e, poiché gli esseri umani non sono che una specie tra le altre, «non vi è alcun motivo a priori per il quale una qualunque parte dei fondamenti del comportamento sociale umano debba venire esclusa dal campo dell'analisi sociobiologica»⁶. In altri termini, la tesi centrale di Wilson è che il comportamento di un animale, al pari della sua struttura, sia un prodotto dell'evoluzione determinato geneticamente, al fine di favorirne l'adattamento. La particolarità della posizione di Wilson è, invero, la centralità assunta dai geni: la vera base della selezione non è la specie, né qualche gruppo più piccolo, né l'individuo, bensì è il gene. Per la sociobiologia, come spiega Moravia, «tutte le attività cosiddette superiori dell'uomo sono *meccaniche proiezioni o produzioni* di geni»: non solo caratteristiche quali l'intelligenza, la memoria o la creatività, ma anche comportamenti quali l'altruismo o l'aggressività «sono “cose” materiali ben precise, elaborate dall'apparato genetico secondo determinate leggi»⁷. I geni sono quindi responsabili delle caratteristiche che ereditiamo: se un gene conduce gli individui ad avere una qualche caratteristica che accresce le loro *chance* di sopravvivere e riprodursi, quel tipo di gene sopravvivrà nella generazione successiva; al contrario, se un gene riduce le possibilità di vivere e di lasciare una discendenza per gli individui che lo posseggono, quel tipo di gene si estinguerà con la morte dei singoli portatori. Poiché i geni che garantiscono agli individui le maggiori probabilità di sopravvivenza del corredo genetico sono quelli che inducono comportamenti altruistici, l'altruismo, scrive Wilson, rappresenta il «principale problema teorico della

⁵ E. O. WILSON, *Che cos'è la sociobiologia?*, in AA.VV., *Sociobiologia e natura umana. Una discussione interdisciplinare*, Einaudi, Torino 1980, pp. 3-17.

⁶ *Ibidem*.

⁷ S. MORAVIA, *L'enigma dell'esistenza: soggetto, morale, passioni nell'età del disincanto*, Feltrinelli, Milano 1999, p.89.

sociobiologia»⁸. L'altruismo - «il meccanismo con cui il DNA moltiplica se stesso»⁹ - si configura come un atto in cui «una persona (o un animale) aumenta la *fitness* di un'altra persona (o di un altro animale) a spese della propria *fitness*»¹⁰, dove con *fitness* si intende il numero di geni uguali ai propri che un individuo riesce a tramandare nelle generazioni successive rispetto a quello di altri individui conspecifici. Nell'interpretazione sociobiologica, ogni comportamento dell'individuo (che sia di carattere protettivo o riproduttivo) ha come scopo primario quello di tutelare i geni di cui l'individuo stesso e gli organismi che lo circondano, costituiscono i recipienti e i veicoli insieme. Anche il senso morale avrebbe origine nell'impulso biologico a trasmettere i propri geni attraverso comportamenti "altruisti"¹¹ e, per tale ragione, Wilson sostiene che il comportamento umano sia «la tecnica tortuosa con cui il materiale genetico umano è stato e sarà mantenuto intatto. La morale non ha un'altra funzione ultima dimostrabile».¹²

La forma di altruismo più elementare individuata da Wilson è quella parentale che avviene, cioè, tra individui che condividono gli stessi geni:

si immagini una rete di individui legati dalla consanguineità all'interno di una popolazione. Questi consanguinei cooperano o si scambiano favori altruistici in modo tale da aumentare la *fitness* genetica media dei membri della rete nel suo complesso, anche quando questo comportamento riduce la *fitness* individuale di certi membri del gruppo. [...] Questo aumento del benessere della rete di consanguinei all'interno di una popolazione è chiamato *selezione di parentela*.¹³

⁸ E. O. WILSON, *Sociobiologia. La nuova sintesi*, op. cit., p. 3.

⁹ *Ivi*, p. 124.

¹⁰ *Ivi*, p. 122.

¹¹ È il caso di ricorrere alle virgolette giacché è evidente che l'altruismo di cui parla Wilson non è che un egoismo mascherato: infatti, l'azione è solo apparentemente altruistica laddove è determinata dal gene che, egoisticamente, mira alla riproduzione di se stesso in nuovi organismi: una madre che si sacrifica per salvare la vita di proprio figlio non sta realizzando la massima espressione dell'amore materno, piuttosto agisce in quel modo poiché guidata dai geni a salvaguardare le proprie possibilità riproduttive. Lo stesso Wilson chiarisce questo aspetto quando scrive: «la teoria della selezione di gruppo ha sottratto gran parte delle simpatie all'altruismo. Quando l'altruismo è concepito come il meccanismo con cui il DNA moltiplica se stesso attraverso una rete di parenti, la spiritualità diventa soltanto un altro dei mezzi darwiniani». (E. O. WILSON, *Sociobiologia. La nuova sintesi*, op. cit., p. 124) Quella di dare ragione dei comportamenti genuinamente altruisti, di cui abbiamo esperienza di fatto in quanto esseri umani, è una difficoltà che la sociobiologia non riesce a risolvere. A proposito dell'egoismo genetico si veda anche R. DAWKINS, *Il gene egoista*, Mondadori, Milano 1992.

¹² E. O. WILSON, *On Human Nature*, Harvard University Press, Cambridge 1978, (seconda ed. 2004), p.167. La traduzione è dello scrivente.

¹³ E. O. WILSON, *Sociobiologia. La nuova sintesi*, op. cit., p. 122.

Comportamenti altruistici di questo tipo, si estendono alla quasi totalità del mondo animale: sia tra i vertebrati che tra gli invertebrati, infatti, si assiste a comportamenti di tipo sacrificale al fine di tutelare un altro animale: un esempio su tutti è quello delle esibizioni di distrazione offerte dagli uccelli che, fingendosi feriti o volando in modo appariscente, attirano l'attenzione del predatore su di sé al fine di proteggere il nido.¹⁴

Wilson rileva come in natura - ma quasi esclusivamente tra gli esseri umani e le altre specie superiori - siano presenti comportamenti altruistici anche tra soggetti estranei al proprio gruppo parentale. Questo tipo di altruismo trova espressione, per esempio, nella condivisione del cibo: scimpanzé, gibboni, licaoni e lupi si cedono cibo l'un l'altro in maniera reciproca. Diverse specie (soprattutto primati e uccelli) emettono dei segnali sonori di allarme per avvisare i conspecifici del pericolo, malgrado questo riveli la posizione del singolo e lo renda quindi più vulnerabile ai predatori in avvicinamento. Tra gli animali, inoltre, non mancano azioni di soccorso per aiutare un simile a sopravvivere quando è ferito: i delfini per esempio, che necessitano di respirare per vivere, collaborano al fine di portare in superficie un esemplare ferito. Wilson spiega questo tipo di altruismo in modo non diverso da quello parentale: esso è giustificabile biologicamente come un comportamento selezionato geneticamente in quanto vantaggioso sul piano dell'efficienza riproduttiva. Il vantaggio sarebbe rappresentato dalla reciprocità (Wilson parla infatti di *altruismo reciproco*): chi compie un gesto a beneficio di un estraneo potrà, con ogni probabilità, contare a sua volta sull'aiuto degli altri qualora dovesse averne bisogno.

Per chiarire il meccanismo dell'altruismo reciproco Wilson utilizza l'esempio di un uomo che sta per affogare e di un altro che si tuffa per salvarlo, senza che esista tra loro alcun vincolo di parentela. Scrive:

Si supponga che l'uomo in procinto di affogare abbia una probabilità pari a 1/2 di affogare se qualcuno non accorre in suo aiuto e che il soccorritore abbia invece una probabilità di 1/20 di morire. Si immagini inoltre che quando il soccorritore affoga anche la vittima affoghi, ma che quando il soccorritore sopravvive la vittima sia sempre salvata. Se tali episodi fossero rarissimi, secondo il calcolo darwinistico la *fitness* del soccorritore, in virtù del suo tentativo, aumenterebbe di poco o non aumenterebbe affatto. Ma se l'uomo in procinto di affogare contraccambia in un tempo futuro e i rischi di affogare rimangono invariati, l'aver svolto il ruolo del soccorritore avrà beneficiato

¹⁴ Cfr. *Ivi*, pp.126 - 130.

entrambi gli individui. Ciascun uomo avrà scambiato una probabilità di 1/2 di morire con una probabilità di circa 1/10.¹⁵

Wilson nega che questo tipo di comportamento - il «comportamento del buon samaritano negli esseri umani» - possa essere interpretato come un modello di altruismo “puro”, giacché le azioni di soccorso danno origine a uno scambio che «in realtà accresce la *fitness* personale» e pertanto «si può vedere che il buon samaritano ha molto da guadagnare con il suo atto»¹⁶. Le specie in grado di realizzare il complesso insieme di relazioni di altruismo reciproco aumentano la *fitness* globale media dei loro membri. Scrive invero Wilson che una popolazione intera che assume una serie di questi obblighi morali, cioè, che compie atti di altruismo reciproco, sarà una popolazione di individui con una *fitness* genetica accresciuta in generale.

Senza approfondire oltre le tesi di Wilson, può essere utile mettere in luce come il suo modello genetico voglia giungere a spiegare i più sottili comportamenti umani: la gratitudine e la simpatia, per esempio, «aumentano la probabilità di ricevere un atto altruistico in virtù del contraccambio che implicano»; così anche il senso di colpa trova una sua spiegazione in termini di selezione naturale giacché motiverebbe il baro, ossia colui che non contraccambia con azioni altruistiche l'aiuto ricevuto, «a rimediare al malfatto e fornire prove convincenti che non ha intenzione di barare di nuovo»¹⁷. La sociobiologia di Wilson pone le basi per la “biologizzazione dell’etica”, asserendo che non esista alcun universo di valori morali in quanto l’etica non sarebbe altro che il prodotto di un comportamento adattivo (condiviso con gli altri animali), utile ai fini della (ri)generazione di nuovo materiale genetico. In particolare Wilson riduce l’eticità del soggetto alle funzioni dell’apparato neurofisiologico, ossia del cervello:

il biologo, che si occupa di problemi di fisiologia e di storia evolutiva, si rende conto del fatto che l’autoconoscenza è vincolata e modellata dai centri di controllo emotivo situati nell’ipotalamo e nel sistema limbico dell’encefalo. Questi centri inondano la nostra coscienza con tutte le emozioni - odio, amore, colpa, paura, e altre - a cui fanno appello i filosofi etici che vogliono intuire le norme del bene e del male. Che cosa, siamo costretti a chiederci, ha formato l’ipotalamo e il sistema limbico? Si sono evoluti per selezione naturale. Si deve

¹⁵ *Ivi*, pp. 124-125.

¹⁶ *Ivi*, p. 124.

¹⁷ *Ivi*, p. 125.

sviluppare questa semplice affermazione biologica per spiegare l'etica e i filosofi etici, se non l'epistemologia e gli epistemologi, a tutti i livelli.¹⁸

Per questa ragione, Wilson esprime la convinzione che le scienze della sociobiologia e della neurofisiologia, una volta resasi disponibile una maggiore conoscenza dell'essere umano a livello genetico, saranno in grado di mutare «le intuizioni delle antiche religioni in una precisa descrizione dell'origine evolutiva dell'etica e spiegare così le ragioni per cui compiamo certe scelte morali invece di altre»¹⁹.

2. La base biologica dell'etica

L'importanza degli argomenti di Wilson per Singer è evidente: in primo luogo, infatti, il riconoscimento di una base biologica del ragionamento morale sembra rinsaldare il convincimento di Singer circa l'impossibilità di tracciare una netta distinzione tra uomo e animale. Afferma invero Singer che «è un errore pensare che tutti gli animali facciano per cieco istinto ciò che noi facciamo per deliberazione cosciente. Sia l'uomo che gli animali hanno una tendenza innata a comportarsi in modi particolari»²⁰. La spiegazione evolucionista dell'etica corrobora quindi la tesi darwiniana, adottata dallo stesso Singer, per cui «la differenza mentale tra l'uomo e gli animali superiori, per quanto sia grande, è certamente di grado e non di genere»²¹: il comportamento umano non diverge sostanzialmente da quello animale, al contrario, le differenze sono di tipo *quantitativo* e si riducono al fatto che l'uomo sia in grado di adattarsi all'ambiente meglio di qualunque animale. L'etica smette quindi di essere patrimonio esclusivo degli umani giacché qualunque specie è in grado di distinguere ciò che è utile da ciò che è nocivo, adeguandovi di conseguenza la propria condotta. In secondo luogo, la (presunta) dimostrazione sociobiologica che i principi etici non siano né verità oggettive assolute né intuizioni incontestabili, bensì «reliquie della nostra storia evolutiva o culturale»²², supporta il programma riformatore di Singer che mira a sostituire l'etica tradizionale - l'etica della *sacralità della vita* fondata su credenze religiose, dogmatiche e ragionevoli solo per chi è credente - con un'etica fondata sul metodo dell'argomentazione coerente, i cui principi si

¹⁸ *Ivi*, p. 3.

¹⁹ *Ivi*, p. 134.

²⁰ P. SINGER, *The Expanding Circle*, op. cit., p. 28.

²¹ C. DARWIN, *L'origine dell'uomo*, Newton Compton, Roma 1995, p. 151.

²² P. SINGER, *The Expanding Circle*, op. cit., p. 72.

possano giustificare davanti a tutti gli uomini. Se la maggior parte dei filosofi considera l'invasione di Wilson nel loro territorio come «troppo assurda» per essere presa in seria considerazione, Singer, invece, ritiene che «l'approccio socio-biologico all'etica ci dice qualcosa di importante sull'etica, qualcosa che possiamo usare per comprendere l'etica meglio di quanto sia stato possibile finora»²³. Ignorare la sociobiologia, secondo Singer, significa ignorare una possibile fonte di conoscenza rilevante per la teoria etica. Grazie al suo contributo, per esempio, è possibile screditare la scuola del contratto sociale che ipotizza l'esistenza di uno stato di natura dell'uomo diverso da uno stato di società. Questa teoria trova uno dei suoi maggiori sviluppi in Hobbes che, nel suo *Leviatano*, rintraccia le origini dell'etica in un contratto sociale (che trova espressione nello Stato) stipulato con l'intento di porre fine alla condizione di guerra continua - *bellum omnium contra omnes*²⁴ - in cui l'uomo si sarebbe trovato nello stato di natura. Non solo alcuni fossili hanno dato prova del fatto che i nostri antenati vivessero in gruppo (il che significa che, diversamente da quanto creduto da Hobbes, gli ominidi non fossero né asociali né bellicosi; al contrario, sembra che essi fossero in grado di frenare il loro comportamento verso il prossimo ancor prima di diventare esseri umani razionali con un'etica sociale), ma lo studio della sociobiologia ha mostrato che «l'etica probabilmente è iniziata in modelli di comportamento preumani piuttosto che nelle scelte deliberate di esseri pienamente umani e razionali»²⁵. Per Singer, grazie all'apporto della sociobiologia, al di là delle ragioni filosofiche, «ora abbiamo anche delle motivazioni biologiche per rigettare la teoria di Hobbes»²⁶, giacché, con buona pace del filosofo britannico,

non è la forza dello Stato che ci convince ad agire in modo etico. Lo Stato, o qualche altra forma di potere sociale, può rafforzare la nostra tendenza ad osservare un codice etico, ma questa tendenza esiste prima che il potere sociale sia istituito.²⁷

Ad avviso di Singer, la sociobiologia avrebbe quindi il merito di aver raggiunto una comprensione empirica e scientifica delle origini della moralità, permettendoci così di abbandonare teorie fondate su un'errata comprensione della natura umana o su false credenze religiose come quella del Dio creatore cristiano, che avrebbe lasciato agli uomini

²³ *Ivi*, Preface to the 2011 edition, xvii.

²⁴ Cfr. T. HOBBS, *Leviatano*, a cura di E. LUNANI, Armando Editore, Roma 2008, capitolo XVIII.

²⁵ P. SINGER, *The Expanding Circle*, op. cit., p. 4.

²⁶ *Ivi*, p. 24.

²⁷ *Ibidem*.

un codice etico nei Dieci comandamenti. Qualsiasi fenomeno legato alla socialità umana trova una spiegazione in una codificazione o predisposizione genetica che viene trasformata e modellata attraverso la storia evolutiva della specie alla ricerca del suo adattamento ad opera della selezione naturale. Così, anche fenomeni prettamente legati alla natura culturale dell'uomo quali l'etica e la religione, trovano una loro origine e spiegazione nella natura evolutiva biologica.

Nella parte iniziale di *The Expanding Circle*, Singer sostiene la prospettiva sociobiologica secondo cui l'etica ha avuto origine nelle disposizioni altruistiche di cui l'evoluzione ha dotato i primati sociali da cui discendiamo: gli *Australopithecus africanus*, creature metà umane e metà scimmie vissute tre milioni di anni fa. In particolare, Singer riprende e avvalorata la tesi di Wilson secondo cui il comportamento altruistico, inteso come quel tipo di comportamento che beneficia altri a discapito di me stesso, è stato promosso dall'evoluzione giacché aumenta le possibilità degli individui di propagare i propri geni alle generazioni future, tramite la sopravvivenza e la riproduzione dei figli. Scrive invero Singer:

il primo e più evidente modo in cui l'evoluzione genera comportamenti altruistici è la sollecitudine dei genitori per i propri figli. Questa è una forma di altruismo così diffusa e naturale che di solito non lo consideriamo neanche altruismo. Eppure, i sacrifici che gli esseri umani e molti animali non-umani fanno costantemente per i loro figli rappresentano un enorme sforzo a beneficio di esseri diversi da loro stessi.²⁸

Anche l'altruismo nei confronti di altri familiari (per esempio fratelli o sorelle) ha una base genetica, in quanto condividiamo con essi fino al cinquanta per cento degli stessi geni e, pertanto, assistere i nostri parenti aumenta le prospettive che i nostri geni sopravvivano nelle generazioni successive in modo non diverso dal prendersi cura della prole. È questa, secondo Singer, la radice ultima del comportamento etico: «la tendenza, basata sulla genetica, ad aiutare i propri familiari»²⁹.

Sulla falsa riga di Wilson, Singer riprende l'ipotesi sociobiologica secondo cui l'altruismo reciproco - così universale tra gli esseri umani da poter rinominare la nostra specie *Homo reciprocus* - ha giocato un ruolo importante nell'evoluzione dell'etica umana. Scrive infatti Singer:

²⁸ *Ivi*, p. 12-13.

²⁹ *Ivi*, p. 14.

è sorprendente quante caratteristiche dell'etica umana possano essere derivate da semplici pratiche reciproche, come la rimozione vicendevole dei parassiti da punti scomodi che non si possono raggiungere da soli.³⁰

Singer fa qui riferimento a un comportamento di pulizia del mantello o della pelle, denominato *grooming* in etologia, che i primati ancora oggi esibiscono con l'intenzione di rimuoversi i parassiti reciprocamente. La supposizione di Singer è che questo comportamento fosse presente anche nei nostri antenati ominidi e che, a partire da pratiche di questo tipo, via via che le loro facoltà razionali evolvevano, essi abbiano sviluppato «molti dei nostri atteggiamenti di approvazione e disapprovazione, comprese le nostre idee di equità, di imbroglio, di gratitudine e di punizione»³¹.

Spiega infatti Singer che comportamenti di altruismo reciproco - «tu gratti la schiena a me e io la gratto a te»³² - sono riscontrati solo nelle specie superiori in quanto necessitano di un alto livello di intelligenza per distinguere chi si comporta in modo corretto da chi non lo fa, premiando chi ricambia e punendo gli altri. Con il progredire delle capacità di ragionamento e di linguaggio, l'uomo ha iniziato a porsi delle domande circa l'equità dei propri scambi, del tipo: se io rimuovo i tuoi pochi pidocchi in dieci minuti, posso esigere che tu trascorra un'ora a spulciare il mio cuoio capelluto? È nel rispondere a questo tipo di domande che, secondo Singer, «avremmo cominciato a sviluppare un concetto di giustizia»³³.

Oltre alla selezione parentale e alla reciprocità, secondo Singer, anche l'altruismo di gruppo (ossia verso gli individui che compongono la propria tribù) ha giocato un ruolo importante nell'evoluzione dell'etica umana: infatti, i gruppi nei quali i membri mettevano in atto vicendevolmente comportamenti altruistici, avevano più possibilità di sopravvivere rispetto ai gruppi in cui questo non avveniva. I primi ominidi vivevano in gruppi piccoli, con scarse possibilità di riprodursi con membri esterni al gruppo a causa della lontananza geografica o dell'ostilità, quindi, in questo senso, l'altruismo di gruppo è un'altra forma dell'altruismo parentale. Le influenze culturali, inoltre, ad avviso di Singer, «hanno probabilmente accentuato la tendenza all'altruismo di gruppo, punendo chi anteponeva in maniera eccessiva i propri interessi al di sopra di quelli del gruppo e premiando chi si sacrificava per il gruppo»³⁴. Come l'altruismo parentale e quello reciproco, per Singer,

³⁰ *Ivi*, p. 37.

³¹ *Ivi*, p. 42.

³² *Ivi*, p. 16.

³³ *Ivi*, p. 39.

³⁴ *Ivi*, p. 49.

anche l'altruismo di gruppo è un aspetto forte e pervasivo della vita umana, riscontrato dagli antropologi in molte diverse culture, sia nei codici etici di piccoli gruppi che in quelli delle grandi società, e presente nella cultura etica contemporanea.

La persistenza della lealtà di gruppo nei tempi moderni è stata dimostrata fin troppo chiaramente dal successo di Hitler nel suscitare i sentimenti nazionalisti del popolo tedesco, e dalla necessità di Stalin di appellarsi alla “Madre Russia” piuttosto che alla difesa del comunismo per mobilitare i cittadini dell'Unione Sovietica allo sforzo bellico. In modo meno oscuro possiamo assistere all'appello alla lealtà di gruppo ogni fine settimana osservando il comportamento della folla alle partite di calcio.³⁵

3. La fallacia della sociobiologia

Si è visto che Singer condivide la teoria della sociobiologia circa le origini biologiche dell'etica. Tuttavia, ad avviso di Singer, Wilson è caduto in errore quando ha creduto di poter creare un'etica “biologica”, ossia una moralità scientifica basata sulla genetica e sull'evoluzione, nella convinzione che, allorché avremo una conoscenza biologica completa, saremo in grado di rivelare le premesse etiche intrinseche alla nostra natura biologica. Questo per Singer è un errore:

nessuna scienza sarà mai in grado di scoprire premesse etiche intrinseche alla nostra natura biologica, perché le premesse etiche non sono il genere di cose scoperte dall'indagine scientifica. Non troviamo le nostre premesse etiche nella nostra natura biologica, né sotto i cavoli. Le scegliamo.³⁶

Per chiarire questo argomento, Singer ricorre a un esempio per lui abituale: quello riguardante la scelta etica di come impiegare il denaro in eccesso, ossia non necessario alla propria sopravvivenza e a quella della propria famiglia.³⁷ Se dobbiamo prendere una decisione etica di questo tipo, la genetica non può offrire alcuna giustificazione, anche qualora la biologia evolutiva dovesse giungere a dimostrare che l'evoluzione seleziona solo quei geni che promuovono la loro stessa sopravvivenza, ed è quindi improbabile che i nostri geni ci inducano ad atti altruistici verso persone estranee. Singer si domanda

³⁵ *Ivi*, p. 51.

³⁶ *Ivi*, p. 77.

³⁷ Cfr. *Ivi*, pp. 75-77.

pertanto: anche supponendo la validità di questa teoria sull'evoluzione, in che modo queste informazioni possono incidere sulla mia decisione?

Mi consentono di dire immediatamente: “Oh beh, è un peccato per gli indiani, ma dato che il mio altruismo è geneticamente limitato ai miei parenti, userò i soldi per una vacanza in famiglia?” Certo che no. Le informazioni sui miei geni non risolvono la questione, perché sono io, e non i miei geni, a prendere quella decisione.³⁸

Così, se devo decidere tra lo spendere cinquecento dollari per una vacanza o il donare quei soldi a un'organizzazione umanitaria che salva le persone dalla povertà in India, non posso giustificare la scelta della prima opzione sostenendo che la costituzione genetica umana limiti il mio altruismo a chi condivide i miei geni.

Singer mette in luce come Wilson incorra nella “fallacia naturalistica”, un errore tipico degli scienziati che rivolgono la loro attenzione all'etica, che risulta in un passaggio indebito dal piano dei *fatti* al piano dei *valori*³⁹: dalla constatazione che l'agire morale abbia avuto origine nella selezione naturale di quei comportamenti che garantiscono una maggiore sopravvivenza della specie, Wilson ha ricavato il dovere morale da parte degli uomini di fare qualsiasi cosa in loro potere per assicurare la sopravvivenza del patrimonio genetico della specie⁴⁰.

³⁸ *Ivi*, p. 77.

³⁹ “Fallacia naturalistica” è il modo in cui la filosofia analitica contemporanea definisce la cosiddetta “legge di Hume”. Questa legge, che afferma l'esistenza di una *grande divisione* tra asserzioni indicative e asserzioni prescrittive, deriva dalla seguente osservazione di Hume nell'opera *Treatise of Human Nature*: «in ogni sistema di morale con cui ho avuto finora a che fare, ho sempre notato che l'autore procede per un po' nel modo ordinario di ragionare, e stabilisce l'esistenza di un bene, oppure fa delle osservazioni circa le faccende umane; quando all'improvviso mi sorprendo a scoprire che, invece di trovare delle proposizioni rette come di consueto dai verbi *è* e *non è*, non incontro che proposizione connesse con *dovrebbe* e *non dovrebbe*. Questo mutamento è impercettibile, ma è della massima importanza. Poiché questi *dovrebbe* e *non dovrebbe* esprimono una relazione o affermazione nuova, è necessario che [...] si adduca una ragione di ciò che sembra del tutto inconcepibile, cioè del modo in cui questa nuova relazione può essere dedotta dalle altre che sono totalmente diverse da essa». (D. HUME, *A Treatise of Human Nature*, London, 1739-1740, libro III, Parte I, I)

⁴⁰ Per spiegare la fallacia di Wilson, Singer cita un passo di *On Human Nature*, in cui Wilson scrive: «poche persone si rendono conto delle vere conseguenze dell'azione dissolutiva della riproduzione sessuale e della corrispondente irrilevanza delle “linee” di discendenza. Il DNA di un individuo è costituito da circa uguali contributi di tutti gli antenati in ogni generazione, e sarà diviso più o meno equamente tra tutti i discendenti in ogni momento futuro... L'individuo è una combinazione evanescente di geni tratti da questo *pool*, il cui materiale ereditario sarà presto disciolto in esso». Da questa osservazione meramente descrittiva - i nostri geni arrivano da un *pool* genico comune e ritorneranno a un *pool* genico comune - l'autore trae una conclusione che è chiaramente valutativa: «il valore cardinale della sopravvivenza dei geni umani nella forma di un *pool* comune». Scrive Singer che «sebbene Wilson non metta questa conclusione in una frase che

La sociobiologia offre una spiegazione delle origini e dello sviluppo dell'etica mostrando perché le società umane abbiano sistemi di etica e perché i canoni di questi sistemi etici tipicamente proibiscano alcune azioni - l'uccidere un membro del proprio gruppo, per esempio - e ne incoraggino altre - come il prendersi cura dei propri figli. Ma una spiegazione scientifica delle origini del comportamento etico tra gli esseri umani, per quanto approfondita, non può essere sufficiente a indicare ciò che deve essere fatto: *spiegare* non equivale a *giustificare*, anzi, come chiarisce Singer, «il divario che li separa è il divario tra fatti e valori»⁴¹. La scienza si occupa di fatti, che ha il compito di spiegare e, se ha successo, è in grado di esercitare un potere predittivo. Ma i fatti, di per sé, «non hanno alcuna direzione, sono neutrali rispetto a ciò che dovremmo fare». È l'etica a fornire indicazioni circa ciò che dovremmo fare, l'etica scrive Singer «è fatta di direttive»⁴². Secondo Singer, pertanto, il resoconto dell'etica offerto dalla sociobiologia è incompleto e quindi fuorviante; ciò malgrado, resta vero che essa sia in grado di fornire le basi per una nuova comprensione dell'etica. Scrive infatti Singer che la sociobiologia

ci permette di vedere l'etica come un modo di ragionare umano che si sviluppa in un contesto di gruppo, basandosi su un altruismo più limitato e biologicamente fondato. Così l'etica perde la sua aria di mistero. I suoi principi non sono leggi scritte in cielo. Né sono verità solenni sull'universo, conosciute per intuizione. I principi dell'etica derivano dalla nostra natura di esseri sociali e ragionanti.⁴³

L'importanza della sociobiologia per Singer risiede nella *pars destruens* di questa disciplina: «lo studio scientifico dell'origine dei nostri giudizi etici è un perno su cui poggiare la nostra leva critica»⁴⁴, scrive infatti. Di per sé, la scienza non può fornire principi etici ma può fare da appoggio alla ragione, al fine di investigare la validità dei nostri convincimenti morali.

usa il “dovrebbe” o il “non dovrebbe”, dall'accettare la sopravvivenza dei geni umani sotto forma di un *pool* comune come valore cardinale, ne deriverebbe che non dovremmo fare nulla che metta in pericolo questa sopravvivenza». In altre parole, l'errore di Wilson è stato quello di trarre la conclusione che l'uomo dovrebbe scegliere un codice morale che riconosca il valore della sopravvivenza del patrimonio genetico umano, a partire dalla considerazione che l'evoluzione ha favorito quei comportamenti che garantiscono una maggiore sopravvivenza del patrimonio genetico dell'uomo. (Cfr. P. SINGER, *The Expanding Circle*, op. cit., pp. 73-74)

⁴¹ P. SINGER, *The Expanding Circle*, op. cit., p. 79.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ivi*, p. 149.

⁴⁴ *Ivi*, p. 70.

La scienza fornisce una leva contro alcuni principi etici quando ci aiuta a capire il perché dei nostri principi etici. Ciò che consideriamo un'intuizione morale intoccabile può non essere più che una reliquia della nostra storia evolutiva⁴⁵.

Scoprire che quelli che riteniamo assunti morali auto-evidenti abbiano in realtà avuto origine nella nostra biologia di animali sociali deve, secondo Singer, renderci scettici circa la loro validità. Consideriamo, ad esempio, un principio che ha fatto parte della morale comune per la maggior parte della storia dell'umanità e che è considerato valido tutt'oggi: il principio per il quale riteniamo moralmente legittimo accordare maggiore priorità agli interessi dei nostri familiari e prestare minore attenzione alla sofferenza di chi ci è estraneo. In assenza di una spiegazione biologica della prevalenza di tale principio, nota Singer, «potremmo prendere la sua accettazione quasi universale come prova che i nostri obblighi verso la nostra famiglia si basano su una verità morale evidente» ma, una volta che comprendiamo il principio come espressione dei meccanismi biologici della selezione parentale, «quella convinzione perde credibilità»⁴⁶.

Per Singer la dimostrazione che alcune forme di comportamento etico umano abbiano un fondamento biologico ha, paradossalmente, un effetto opposto a quello che ci si potrebbe aspettare: piuttosto che corroborare la validità di quel comportamento, la confuta.

Lungi dal giustificare principi che si rivelano essere “naturalisti”, una spiegazione biologica è spesso un modo di sfatare il nobile *status* di quella che sembrava una legge morale evidente. Occorre ripensare alle ragioni per cui accettare i principi per i quali si può dare una spiegazione biologica.⁴⁷

Il processo di demistificazione dei principi etici determinato dalla spiegazione biologica delle origini dell'etica, secondo Singer, va portato a compimento tramite l'esame della storia delle credenze etiche della nostra società. Così facendo, scrive Singer, «troveremo delle reliquie della nostra storia culturale da affiancare alle reliquie della nostra storia evolutiva». Uno di questi “resti” è il cosiddetto principio occidentale della sacralità della vita umana, che Singer definisce «unico nella rigidità con cui separa il torto di togliere la vita a qualsiasi essere umano, per quanto gravemente difettoso, dal torto di togliere la vita

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ivi*, p. 71.

⁴⁷ *Ibidem*.

a qualsiasi animale non umano, per quanto intelligente»⁴⁸. Tale principio, secondo Singer, piuttosto che come espressione di una verità oggettiva (ossia quella della pari dignità di ogni essere umano), «può essere spiegato come «l'eredità della visione del mondo giudaico-cristiana, in cui gli esseri umani, ma non gli animali, sono fatti a immagine di Dio e hanno anime immortali»⁴⁹. In una società secolare che non accetta l'autorità della religione ebraico-cristiana, la realizzazione che il principio dell'inviolabilità della vita umana non sia altro che il retaggio culturale di una fase precedente della storia umana - che pertanto mal si adatta al nostro tempo - dovrebbe condurre al discredito, o quantomeno a un esame critico, di tale principio.

A tal riguardo Singer scrive ancora:

né la teoria evoluzionistica, né la biologia, né la scienza nel suo complesso, possono fornire le premesse ultime dell'etica. Le spiegazioni biologiche dell'etica possono solo svolgere il ruolo negativo di farci ripensare alle intuizioni morali che prendiamo come verità morali evidenti, ma possono invece essere spiegate in termini evolutivi.⁵⁰

Il processo decostruttivo della sociobiologia che rivede i nostri principi etici in termini biologici e culturali, porta però con sé un rischio: quello di “demolire fin troppo”. Infatti, come mette in luce Singer, «se tutte le nostre convinzioni etiche possono essere spiegate con questi mezzi, sono tutte ugualmente screditate»⁵¹. L'impiego di spiegazioni biologiche e culturali ci lascia «in uno stato di profondo soggettivismo morale» a meno che, scrive Singer, «non ci sia una componente razionale nell'etica che possiamo usare per difendere almeno uno dei nostri principi etici fondamentali»⁵². L'errore di Wilson è proprio quello di aver escluso tale componente razionale, di non aver creduto che la ragione potesse svolgere un ruolo significativo nell'etica giacché, ad avviso del biologo americano, l'etica è «vincolata e modellata dai centri di controllo emotivo situati nell'ipotalamo e nel sistema limbico dell'encefalo».⁵³ In altre parole, Wilson considera l'etica come una questione di emozioni giacché i giudizi etici non sono altro che la risultanza dei nostri “centri di controllo emotivo”. Le dichiarazioni di Wilson sull'etica sembrano non lasciare altra possibilità che quella del soggettivismo etico. Eppure, ad avviso di Singer, «c'è

⁴⁸ *Ivi*, pp. 71-72.

⁴⁹ *Ivi*, p. 72.

⁵⁰ *Ivi*, p. 84.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ivi*, p. 85.

⁵³ E. O. WILSON, *Sociobiologia*, op. cit. p. 3.

un'alternativa» a considerare l'etica come niente di più che la manifestazione delle nostre emozioni. Infatti, il fatto che le nostre premesse etiche si siano rivelate diverse da verità auto-evidenti e derivino da una nostra scelta, non implica in alcun modo che tale scelta sia arbitraria. Per Singer, infatti, i giudizi etici possono avere una componente razionale e per questa ragione risulta necessario mettere in discussione il presupposto wilsoniano secondo cui la ragione non gioca alcuna parte in etica.

Se questo presupposto è falso - se, coerentemente con la teoria biologica ed evolutiva, la ragione è un fattore importante nello sviluppo dell'etica - respingere i tentativi di derivare le premesse etiche dall'evoluzione non significa che l'etica sia solo una questione di gusto o di sentimenti soggettivi. Anche se dobbiamo scegliere le nostre premesse etiche, possiamo essere in grado di scegliere razionalmente.⁵⁴

In aggiunta alla prima matrice di tipo biologico evolutivo - ossia le disposizioni di tipo cognitivo e attitudinale prodotte dall'evoluzione del comportamento degli animali superiori - Singer individua quindi una seconda fonte di origine della morale umana: la ragione, capacità che ci spinge verso un sistema etico imparziale e universale, al di là della morale particolaristica basata sulle disposizioni genetiche.

4. La base razionale dell'etica

Se nella prima parte di *The Expanding Circle* Singer riporta e avvalora la posizione della sociobiologia circa le origini biologiche del nostro comportamento morale, nella seconda parte ne corregge le tesi restituendo un ruolo alla ragione e gettando le basi per la teoria dell'utilitarismo delle preferenze. In che modo, quindi, la capacità di pensare avrebbe influenzato lo sviluppo dell'etica secondo Singer? Il filosofo australiano descrive la ragione come «un tipo di capacità speciale perché può condurci dove non ci aspettavamo di andare». Questo la rende diversa da ogni altro tipo di abilità, come, per esempio, quella di battere a macchina. Scrive difatti Singer:

mentre lavoro alla stesura di questo capitolo, sto usando sia la mia capacità di ragionare che la mia capacità di scrivere a macchina. La mia capacità di battere a macchina produce i risultati che mi aspetto - cioè le parole che scelgo per

⁵⁴ P. SINGER, *The Expanding Circle*, op. cit, p. 86.

trasmettere i miei pensieri appaiono sulla carta nella mia macchina da scrivere, più o meno come volevo. La mia capacità di ragionare, invece, ha conseguenze meno prevedibili.⁵⁵

La ragione può mostrarmi che un argomento che sembrava inizialmente fondato è in realtà fallace o, al contrario, può farmi vedere delle connessioni che avevo in precedenza trascurato, portandomi ad assumere tesi di cui prima non riconoscevo la validità. In vista di questa sua forza ascensiva e trasformatrice, Singer paragona la ragione a una “scala mobile” e scrive infatti:

cominciare a ragionare è come salire su una scala mobile che porta verso l’alto e fuori dalla vista. Una volta fatto il primo passo, la distanza da percorrere è indipendente dalla nostra volontà e non possiamo sapere in anticipo dove finiremo.⁵⁶

Un esempio di questo processo è dato dalla nostra capacità di fare di conto, capacità emersa nello stadio iniziale dello sviluppo umano e osservabile, ovviamente in modo molto meno complesso, anche in alcuni animali non-umani. I primati, per esempio, sono in grado di contare quantomeno fino a quattro: si è potuto osservare che i babuini che hanno visto quattro cacciatori nascondersi in un cespuglio, ma solo tre uscire allo scoperto, hanno continuato a tenersi alla larga. Si tratta ovviamente di piccole quantità ed è certo che un numero maggiore di cacciatori sarebbe in grado di confondere e ingannare le scimmie. In ogni caso, se queste osservazioni sono corrette, è evidente come questa abilità abbia un valore pratico giacché i babuini in grado di contare, seppur in modo elementare, hanno possibilità più elevate di sopravvivere rispetto ai loro simili privi di tale competenza. In modo analogo, secondo Singer, la capacità di contare ha conferito un vantaggio ai nostri antenati ominidi: ancora prima che si sviluppasse la scrittura, gli uomini avevano elaborato un modo di “annotare” i loro calcoli, per esempio incidendo delle tacche su un bastone. Questi uomini, scrive Singer:

non avevano idea di aver messo piede su una scala mobile di ragionamento che porta, con passi strettamente logici, alle radici quadrate, ai numeri primi e al calcolo differenziale. Eppure così è stato: il luogo e il tempo dei progressi della

⁵⁵ *Ivi*, p. 88.

⁵⁶ *Ibidem*.

matematica dipendono da una serie di fattori storici, ma i progressi stessi sono conseguenze logiche dell'uso dei numeri.⁵⁷

Lo sviluppo della matematica mostra la natura progressiva del ragionamento che muove dalle operazioni pratiche più elementari e ci conduce ad un livello di pensiero superiore, ben al di là delle esigenze materiali: quindi, se si può affermare che l'emergere di questa capacità sia rintracciabile nella selezione naturale genetica, non si può dire altrettanto del suo incredibile progresso. Scrive invero Singer:

senza dubbio gli esseri umani sono in grado di ragionare e contare, perché nella lotta evolutiva per la sopravvivenza, un insieme di geni che comprendeva i geni che permettevano queste abilità aveva più probabilità di sopravvivere di un insieme di geni che non lo faceva; ma una volta che queste abilità sono emerse, lo sviluppo della matematica è spiegabile, non solo in termini di geni, ma anche in termini di logica intrinseca dei concetti di numero.⁵⁸

La tesi di Singer è che sia possibile riscontrare un parallelismo tra questo resoconto dello sviluppo della matematica e lo sviluppo dell'etica. Ciò che Singer propone, quindi, non è di disconoscere l'interpretazione sociobiologica delle origini evolutive dell'etica, bensì di combinarla con la concezione di ragione da lui proposta, al fine di giungere a una spiegazione più plausibile della nascita e della natura dell'etica⁵⁹. Spiega Singer:

molti animali non-umani assistono i loro parenti o si astengono dal far loro del male. In alcune specie questo vale anche per gli animali non imparentati. Così i primi passi verso l'etica, come i primi passi verso la matematica, sono stati fatti dai nostri antenati preumani. L'etica inizia con gli animali sociali spinti dai loro geni ad aiutare, e ad astenersi dal ferire, altri animali della specie selezionata. Su questa base dobbiamo ora sovrapporre la capacità di ragionare.⁶⁰

⁵⁷ *Ivi*, p. 89.

⁵⁸ *Ivi*, p. 90.

⁵⁹ Prima di procedere con l'esposizione dell'argomentazione di Singer, è necessario mettere in evidenza un fatto: ciò che scrive Singer è puramente speculativo, ossia egli non può portare alcuna evidenza empirica a supporto delle sue tesi circa il ruolo della ragione nell'origine e la natura dell'etica. È del resto lo stesso Singer ad ammetterlo quando scrive «si tratta di una fase dello sviluppo umano per la quale non esistono documenti storici e le idee non lasciano fossili. Tuttavia, il resoconto che darò è internamente coerente e si adatta alle prove disponibili; il che è più di quanto si possa dire per le spiegazioni puramente biologiche che ignorano la logica intrinseca del pensiero etico». (P. SINGER, *The Expanding Circle*, op. cit., p. 90)

⁶⁰ *Ivi*, pp. 90-91.

Se immaginiamo le modalità di interazione tra gli uomini primordiali, possiamo supporre che grazie alle disposizioni genetiche di altruismo parentale, fossero presenti delle forti tendenze da parte dei genitori a difendere e a provvedere mezzi di sussistenza per i figli. Un trattamento preferenziale che, come abbiamo già detto, si estendeva anche a fratelli, cugini, nipoti e così via, in una misura che diminuiva con la distanza del rapporto. In gruppi sociali poco estesi come erano quelli dei primi uomini, tutti i membri potevano essere imparentati a un qualche livello, e quindi l'altruismo parentale, supportato da una tendenza verso l'altruismo di gruppo, avrebbe portato ad una generale disponibilità ad aiutare gli altri membri del proprio gruppo, piuttosto che altri esseri umani appartenenti a un gruppo diverso. La disposizione all'altruismo reciproco avrebbe poi sviluppato rapporti di gratitudine e amicizia verso coloro che erano disponibili all'aiuto tra i membri del gruppo e, viceversa, di ostilità per coloro che si sottraevano a questa convenzione, mettendo a repentaglio la sopravvivenza del gruppo. La descrizione appena esposta, oltre che per gli individui umani primitivi potrebbe valere anche per gli animali sociali non umani. Ma, scrive Singer, «gradualmente, man mano che ci siamo evoluti dai nostri antenati preumani, il nostro cervello è cresciuto e abbiamo cominciato a ragionare in una misura che nessun altro animale ha raggiunto»⁶¹. Siamo diventati più abili a comunicare con i nostri simili, più consapevoli di noi stessi come esseri esistenti nel tempo, con un passato e un futuro, più coscienti degli schemi della nostra vita sociale. Siamo diventati capaci di riflettere e di fare delle scelte sulla base di quelle riflessioni. Tutto ciò chiaramente ci ha dato un vantaggio enorme nella competizione evolutiva per la sopravvivenza ma ha portato con sé qualcosa che non è avvenuto in nessun'altra specie non umana:

la trasformazione delle nostre pratiche sociali evolute, basate sulla genetica, in un sistema di regole e precetti che guidano la nostra condotta l'uno verso l'altro, sostenuto da giudizi ampiamente condivisi di approvazione per coloro che fanno ciò che le regole richiedono, e di disapprovazione per coloro che non lo fanno. Così siamo arrivati a un sistema di etica o di moralità.⁶²

Questa trasformazione - ossia il passaggio da comportamenti altruistici su base genetica a un vero e proprio sistema di norme e valori etici - è stata graduale ed è durata centinaia di migliaia di anni; e in questa trasformazione il ruolo giocato dalla ragione fa «la differenza

⁶¹ *Ivi*, p. 91.

⁶² *Ivi*, p. 92.

tra rispondere con una leccata amichevole o un ringhio intimidatorio quando un altro membro del gruppo ricambia o meno i favori, e rispondere con un giudizio di approvazione o di condanna». Una volta che gli individui diventano in grado di parlare e di riflettere, una volta che possono ragionare sui loro giudizi e interrogarsi vicendevolmente sui motivi delle loro azioni, «i loro grugniti e le loro leccate evolvono in giudizi etici»⁶³.

A differenza di ruggiti ed effusioni, i giudizi etici si caratterizzano come tali in quanto comportano la giustificazione razionale di un'azione rispetto a degli standard etici.⁶⁴ Così, se il membro di una tribù giudica di avere diritto a una maggiore razione di noci, deve dare una ragione di tale pretesa e la ragione deve essere di un certo tipo.

In una disputa tra i membri di un gruppo coeso di esseri ragionanti, la richiesta di una ragione è la richiesta di una giustificazione che può essere accettata dal gruppo nel suo insieme. Quindi la ragione offerta deve essere *disinteressata*, almeno nella misura in cui sia ugualmente accettabile per tutti. Come diceva Hume, una persona che offre una giustificazione morale deve “allontanarsi dalla sua situazione privata e particolare e deve scegliere un punto di vista comune con gli altri, deve avanzare qualche principio universale della struttura umana e toccare una corda con la quale tutta l'umanità abbia un accordo e una sinfonia”.⁶⁵

Il requisito dell'imparzialità implica che fare appello al beneficio personale che si ricava da un'azione, quando si tratta di giustificarla eticamente, non è sufficiente. Il membro della tribù che richiede più noci, quindi, non potrà semplicemente dire “perché è nel mio interesse” ma sarà necessario che egli dia al gruppo una motivazione, quantomeno in apparenza, imparziale. Se è un guerriero molto valoroso, ad esempio, potrà sostenere di meritare più noci in relazione al suo straordinario vigore. Questa giustificazione è imparziale perché da un lato, comporta che chiunque eguagli l'abilità di quel guerriero, abbia diritto alla sua stessa porzione di noci; dall'altro, perché significa che una volta persa la sua forza, il guerriero tornerà ad avere la stessa porzione di tutti gli altri membri della tribù. Per quanto sia ammissibile che l'individuo in questione non sia onesto nelle sue

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ Scrive invero Singer: «la nozione di giudizio porta con sé la nozione di standard o di base di confronto, rispetto alla quale si esprime il giudizio. Poiché è un giudizio può essere contestato, non è limitato a un'occasione specifica, come un ringhio o una leccata. Un cane può ringhiare contro uno sconosciuto e scodinzolare verso un altro senza dover giustificare l'apparente discriminazione; ma un essere umano non può cavarsela così facilmente se esprime giudizi etici diversi in situazioni in apparenza identiche». (*Ivi*, pp. 92-93)

⁶⁵ *Ivi*, p. 93.

motivazioni, l'importanza di presentare una giustificazione imparziale al gruppo rimane indiscussa. Scrive infatti Singer che «sia come sia, la necessità di rivestire la mia giustificazione con una parvenza di disinteresse fornisce un punto d'appoggio importante per lo sviluppo del ragionamento etico»⁶⁶.

Proseguendo nella sua argomentazione, Singer chiarisce come la disputa intorno alle noci sia chiaramente solo un esempio artificiale, in quanto introduce in un contesto tribale qualcosa che appartiene alla storia successiva del soggetto morale: la capacità critica di mettere in discussione le proprie convinzioni. I primi sistemi etici infatti, a dire di Singer, erano caratterizzati più dall'accettazione acritica delle abitudini che da un deliberato interrogarsi: nondimeno, il sistema di costumi sociali - dove per costumi sociali si intende un insieme di approvazioni e disapprovazioni collettive - ha rappresentato «il medium tra l'altruismo animale e l'etica moderna». Che l'etica abbia preso inizialmente corpo come un insieme di comportamenti intersoggettivi condivisi, relativi ai principali aspetti della vita associata, per Singer, è tuttora evidente nel nostro linguaggio: etica, invero, viene dalla parola greca *éthos* che significa consuetudine, costume. Anche se per il soggetto moderno che si interroga sulla moralità delle proprie azioni, l'appello alla tradizione, al “si usa così”, può apparire una ragione insufficiente (anzi, può sembrargli come l'esatto opposto di un appello alla ragione), sarebbe un errore considerare insignificante il ragionamento implicito nello sviluppo di un insieme di regole consuetudinarie. Infatti, secondo Singer,

la trasformazione di un comportamento basato sulla genetica in costume sociale, ha comportato la prima applicazione della ragione a ciò che fino ad allora era stato sotto l'incontestabile controllo dei nostri geni.⁶⁷

La nozione di costume implica la capacità razionale di vedere al di là del singolo evento, di collegare ciò che è accaduto in passato con ciò che accade qui e ora. Una capacità quasi esclusivamente umana: «la prontezza con cui possiamo portare gli eventi parziali sotto una regola generale può essere la differenza più importante tra l'etica umana e quella animale»⁶⁸, scrive difatti Singer.

Se il primo livello dell'etica degli esseri umani è quindi caratterizzato da un'accettazione piuttosto acritica delle consuetudini del passato («i primi partecipanti allo sviluppo dell'etica avevano poca consapevolezza delle possibilità al di fuori delle pratiche effettive

⁶⁶ *Ivi*, p. 94.

⁶⁷ *Ivi*, p. 94-95.

⁶⁸ *Ivi*, p. 95.

della propria tribù o società»⁶⁹, il livello successivo, raggiungibile solo molto più tardi nello sviluppo del ragionamento etico, è contraddistinto invece dalla prospettiva di un osservatore esterno, in grado di fare paragoni tra diversi sistemi etici e di interrogarsi circa la loro validità.

Proseguendo con l'esame della base logica del progresso morale, Singer scrive:

abbiamo visto come gli esseri razionali possono trasformare le pratiche basate sulla genetica in un sistema in cui l'abitudine acquisisce forza morale. L'applicazione di un sistema di morale abitudinale necessita di un ragionamento, a volte a un livello molto alto, ma comunque entro certi limiti. La fase successiva è che le consuetudini stesse sono messe in discussione.⁷⁰

Questa fase - di cui Socrate, con il suo fare interrogante e il rifiuto di accettare dogmaticamente le convenzioni del tempo, è la personificazione - è caratterizzata dalla ricerca delle basi razionali dell'etica e richiede «un salto nell'ignoto», non la mera continuazione delle tendenze precedenti.

È impossibile prevedere a che punto dello sviluppo di un sistema di moralità consuetudinaria apparirà un pensatore interrogante come Socrate, anche se, come già suggerito, la capacità di assumere la prospettiva di un esterno sulla propria società può avere qualcosa a che fare con questo.⁷¹

Dal punto di vista esterno, infatti, i costumi morali di una società appaiono come nient'altro che *uno* tra i tanti sistemi possibili e così essi perdono la loro parvenza di inevitabilità e di legittimità naturale.

Da quanto esposto finora si evince che, secondo Singer, il ragionamento morale fiorisce nei limiti della morale consuetudinaria, per poi proseguire il suo percorso in modo piuttosto accidentato, progredendo grazie alla comparsa, di tanto in tanto, di pensatori eccezionali che non accettano i limiti posti alla riflessione dalla tradizione, poiché detestare i limiti è nella natura stessa del ragionamento:

il ragionamento è intrinsecamente expansionistico. Cerca un'applicazione universale. Ogni sua nuova applicazione, a meno di non essere schiacciata da

⁶⁹ *Ibidem.*

⁷⁰ *Ivi*, p. 97.

⁷¹ *Ivi*, pp. 97-98.

forze che la neutralizzano, diverrà parte dell'ambito del ragionamento lasciato in eredità alle generazioni future.⁷²

Di fatto, Singer suggerisce che il ragionamento morale si sviluppi con la stessa logica seguita dal principio di evoluzione biologica:

per intere generazioni, può non esserci progresso; poi improvvisamente si verifica una mutazione che si adatta meglio del normale *stock*, e questa mutazione si stabilizza e diventa il livello base per ulteriori progressi. Analogamente, anche se possono passare generazioni in cui i pensatori accettano senza riserve i limiti convenzionali, una volta che i limiti diventano oggetto di indagine razionale e si scoprono inadeguati, la consuetudine deve ritirarsi e il ragionamento può operare entro limiti più ampi, che poi saranno a loro volta messi in discussione.⁷³

5. Il principio di eguale considerazione degli interessi

Il ragionamento in etica non ha solo un ruolo negativo, di rifiuto della tradizione come fonte di autorità morale, ma, al contrario, mostrandoci che agire moralmente significa agire in base a criteri accettabili da un punto di vista imparziale, può condurci al sistema etico migliore facendoci assumere a principio quello che è appunto l'elemento intrinseco e imprescindibile del giudizio morale: l'universalizzabilità. La tesi centrale di *The Expanding Circle* è, invero, la seguente:

possiamo progredire verso la risoluzione razionale delle controversie etiche prendendo l'elemento di imparzialità insito nell'idea di giustificare il proprio comportamento alla società nel suo complesso, ed estendendolo al principio che, per essere etica, una decisione deve dare eguale peso agli interessi di tutti coloro che ne sono colpiti.⁷⁴

Ciò significa che, nel formulare un giudizio etico, devo prendere la mia decisione da un punto di vista totalmente imparziale, un punto di vista dal quale non tengo conto se l'azione che sto contemplando sia per me personalmente vantaggiosa o meno. Un modo

⁷² *Ivi*, p. 99.

⁷³ *Ivi*, pp. 99-100.

⁷⁴ *Ivi*, p. 100.

per giungere a ottenere questo risultato è quello di immaginarsi nei panni di tutti coloro che saranno interessati dalla mia decisione:

per capire come funzionerebbe, immaginate che io debba decidere se rispettare un appuntamento a cena con tre amici o andare a trovare mio padre, che ha appena telefonato avvertendomi che è malato e che deve stare a letto. Se nessuno, tranne i miei amici, mio padre e io, sarà influenzato da quello che faccio, posso giungere a una decisione imparziale immaginandomi nella posizione dei miei amici se cancello l'appuntamento, e di mio padre, se non vado a trovarlo. Ci sono anche le mie preferenze che devono essere prese in considerazione. Supponiamo che io preferisca uscire con i miei amici che andare a trovare mio padre, supponiamo inoltre che il dispiacere di mio padre per la mia mancata visita sarà molto più grande rispetto al rammarico dei miei amici per la mia assenza.⁷⁵

Ad avviso di Singer, per decidere in modo imparziale è necessario valutare *sia* le preferenze a favore (e contro) il rispettare l'appuntamento con i tre amici, *sia* le preferenze a favore (e contro) l'andare a fare visita al padre ammalato:

*qualunque sia l'azione che soddisfi più preferenze, regolata in base alla forza delle preferenze, questa è l'azione che dovrei intraprendere*⁷⁶.

Al di là delle difficoltà di misurare la *forza* delle singole preferenze, che è questione di valutazione, secondo Singer, «immaginando noi stessi nella posizione degli altri, assumendo i loro gusti e le loro preferenze, possiamo spesso giungere a una conclusione ragionevolmente certa riguardo quale azione soddisferà più preferenze»⁷⁷.

Riprendendo l'esempio sopra esposto:

se conosco bene mio padre e i miei amici, potrei essere abbastanza sicuro che i rimpianti dei miei amici, anche se triplicati dal fatto che sono in tre, e anche qualora si aggiunga la mia perdita di divertimento, non saranno così significativi come la delusione di mio padre. Immaginando di vivere, una dopo l'altra, la mia vita, quella dei miei amici e quella di mio padre, potrei sapere di preferire la serie di vite in cui vado a trovare mio padre alla serie di vite in cui vado a cena con i miei amici.⁷⁸

⁷⁵ *Ivi*, p. 101.

⁷⁶ *Ibidem*. Corsivo nostro.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ *Ivi*, pp. 101-102.

Occorre mettere in luce un punto: la convinzione di Singer è che la valutazione imparziale delle preferenze di tutti i soggetti coinvolti in un'azione - in altre parole, il principio di eguale considerazione degli interessi - sia «l'unico modo razionale per pervenire a giudizi etici»⁷⁹, giacché, come abbiamo già evidenziato, l'imparzialità sarebbe inerente alla nozione stessa di giudizio.

Riconoscendo che il principio di eguale considerazione degli interessi non sia l'unico principio etico a soddisfare il requisito dell'imparzialità, Singer prende in esame le possibili alternative. Considera innanzitutto l'egoismo, la posizione secondo cui è giusto fare ciò che è nel nostro interesse, senza prestare alcuna attenzione agli interessi degli altri (a meno che farlo non benefici noi stessi). Ovviamente, affinché l'egoismo possa diventare la base per un'etica di gruppo, deve essere formulato in modo che risulti evidente che questo principio non vada solo a mio beneficio: «affinché l'egoismo possa essere una possibile base per l'etica, deve essere una forma di egoismo disinteressata che sostiene che, non solo io, ma *tutti* devono fare ciò che è nel loro interesse»⁸⁰. Questo egoismo, però, secondo Singer, non è in conflitto con il principio di uguale considerazione degli interessi. Spiega Singer:

seguendo Adam Smith, gli economisti spesso sostengono che, attraverso la concorrenza del mercato, la ricerca individuale dell'interesse personale porta al bene più grande di tutti, perché per trarre profitto bisogna vendere qualcosa che sia migliore o meno costoso dei prodotti della concorrenza.⁸¹

Se accettiamo la tesi di Smith secondo cui l'egoismo lavora per il bene comune, è possibile sostenere che ognuno debba fare ciò che è nel proprio interesse fare poiché, in fondo, questo è il modo migliore per promuovere gli interessi di tutti. Ma, come nota Singer, se questo è il presupposto con cui perveniamo a un'etica egoistica, allora non siamo affatto egoisti, giacché il fine e valore fondamentale resta il bene comune e l'egoismo è adottato solo come mezzo per raggiungerlo. Quindi, scrive Singer:

questo argomento a favore dell'egoismo non è in fin dei conti un rivale del metodo di risoluzione delle controversie etiche che si basa sulla sintesi delle

⁷⁹ *Ivi*, p. 102.

⁸⁰ *Ivi*, p.103 (corsivo dell'autore).

⁸¹ *Ibidem*.

preferenze di tutti gli interessati; se è valido, è valido come mezzo per soddisfare il maggior numero possibile di preferenze.⁸²

In aggiunta a questo tipo di egoismo positivo, Singer considera un'altra forma di egoismo disinteressato che sostiene la legittimità di promuovere i propri interessi, indipendentemente dalle conseguenze che le nostre azioni avrebbero sugli altri. Questa formula rappresenterebbe effettivamente un'alternativa al principio di eguale considerazione di tutti gli interessi. Tale posizione esclude qualsiasi considerazione per le conseguenze sugli altri di un agire personale che persegua unicamente l'autointeresse. Malgrado sia una posizione etica possibile, disinteressata e non contraddittoria, non ci sono ragioni per cui un gruppo di esseri razionali dovrebbe accettarla: anzi, nel suo disinteresse «è potenzialmente disastrosa. Perché fare della base della nostra etica un principio incurante delle conseguenze che la sua adozione avrà su ogni membro del gruppo?»⁸³. Per chi voglia difendere questo principio esistono, secondo Singer, due strade, entrambe insoddisfacenti: la prima è quella di sostenerlo come preferenza soggettiva, in questo caso, in un argomento morale, non dovrebbe contare più di qualsiasi altra preferenza, ma dovrebbe essere preso in considerazione insieme alle preferenze degli altri.

Non si dovrebbe permettere di liquidare la questione semplicemente perché si tratta di una preferenza per un principio morale piuttosto che una preferenza per, ad esempio, il cibo. Se i giudizi morali sono solo preferenze soggettive, sembra giusto occuparsene soppesandoli in modo imparziale, insieme alle altre preferenze di coloro che sono interessati dalle nostre decisioni.⁸⁴

La seconda strada per difendere l'egoismo è quella di affermare che esso sia un vero principio morale - a prescindere dalle conseguenze della sua adozione - e non semplicemente l'espressione di una preferenza soggettiva.

Coloro che hanno questa concezione dell'etica presuppongono che ci sia qualcosa di oggettivamente vero o falso nell'etica, indipendentemente dalle preferenze degli esseri viventi. Spesso dicono che mentre gli interessi degli esseri umani - e di altri animali - sono di breve durata e campanilistici, le leggi dell'etica sono eterne e universali. Le leggi dell'etica, dicono, esistevano prima

⁸² *Ivi*, p. 104.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ *Ivi*, p. 105.

che ci fosse la vita sul nostro pianeta e continueranno ad esistere quando il sole avrà cessato di riscaldare la terra.⁸⁵

Questa posizione, ad avviso di Singer, è insostenibile in quanto presuppone che esistano dei valori e delle norme etiche oggettive e universali indipendentemente dal soggetto e dal tempo, laddove la sociobiologia avrebbe invece mostrato che le regole dell'agire morale hanno origine nella nostra costituzione naturale di animali sociali con alte capacità razionali.

Quando si pensava alla morale come a un sistema di leggi tramandate dall'alto, era naturale pensare alle leggi morali come esistenti indipendentemente da noi. La realtà dietro i giudizi morali sembrava essere la volontà di Dio. Probabilmente l'eredità della passata credenza in un legislatore divino è responsabile della facilità con cui crediamo che ci sia qualcosa "là fuori" che i nostri giudizi etici riflettono. Ora, tuttavia, l'esistenza dell'etica può essere spiegata come il prodotto dell'evoluzione tra animali sociali vissuti a lungo con la capacità della ragione. Di conseguenza, scompare la necessità di credere che le leggi dell'etica esistano indipendentemente da noi.⁸⁶

L'egoismo etico non è l'unico principio morale che soddisfa il requisito dell'imparzialità senza valutare le preferenze di tutti gli individui interessati da un'azione. Singer fa rientrare in questa categoria anche la morale tradizionale composta da regole generali e assolute (quali, per esempio, "non rubare" o "non uccidere un essere umano innocente") che implicano l'esistenza di uno standard morale ultimo, indipendente dagli interessi degli individui coinvolti. Singer non nega che queste regole morali possano risultare dei validi principi di condotta, utili a una società che voglia massimizzare in modo imparziale gli

⁸⁵ *Ibidem*. A tal riguardo Singer sostiene che esista un "fondo" di verità in questa visione dell'etica, ossia che, effettivamente, sia presente nell'etica qualcosa di eterno e universale, non dipendente dall'esistenza degli esseri umani o di altre creature con preferenze: «il processo di ragionamento di cui abbiamo trattato è eterno e universale». Infatti, che i propri interessi siano solo uno dei tanti insiemi di interessi, non più importanti degli analoghi interessi di altri individui, è una conclusione a cui può pervenire, in linea di principio, qualunque essere razionale. Scrive difatti Singer che «ovunque ci siano esseri razionali e sociali, che sia sulla terra o in qualche galassia remota, ci si può aspettare che i loro criteri di condotta tendano all'imparzialità, come hanno fatto i nostri». Questo aspetto universale dell'etica, però, è così astratto che, malgrado si possa dire che esista in sé, indipendentemente dal fatto che ci siano o meno esseri umani o altre creature con preferenze, senza l'esistenza di esseri con interessi, è completamente privo di senso. L'elemento universale dell'etica, ossia il requisito di trattare tutti gli interessi allo stesso modo, «esiste solo come quadro di riferimento in cui si inseriscono le deliberazioni delle creature razionali con preferenze, quando ci sono tali creature. Non esiste come legge morale che imponga azioni particolari». (*Ivi*, pp.105-106.)

⁸⁶ *Ivi*, p. 106.

interessi di tutti⁸⁷. Ciò che il filosofo nega è che «le regole morali convenzionali siano valide *in sé*, indipendentemente dai loro effetti positivi o negativi», e quindi che esse confutino l'idea singeriana che vede nella considerazione imparziale degli interessi la base razionale dell'etica. L'argomentazione di Singer per negare che la ragione ci suggerisca di accettare le regole morali convenzionali come principi etici validi indipendentemente da ogni loro conseguenza, è analoga a quella svolta in precedenza per negare la validità del principio dell'egoismo etico, qualora presentato come valido a prescindere. Così, se l'obbedienza a certe regole morali è avanzata come una preferenza soggettiva, allora, da un punto di vista imparziale, questa preferenza non deve contare più di ogni altra preferenza di simile forza:

questo desiderio di obbedienza alle regole deve essere soppesato con i desideri contrastanti che sono frustrati dall'obbedienza. Torniamo di conseguenza al dovere di giudicare in modo imparziale un conflitto tra preferenze.⁸⁸

Se invece, si afferma l'esigenza di obbedire alle leggi morali, non solo come preferenza soggettiva, ma in quanto leggi valide in modo assoluto, indipendentemente da qualsiasi preferenza, allora, secondo Singer, si sta cadendo in errore poiché si «importa inutilmente l'idea sconcertante di una realtà morale oggettiva in un ambito della vita umana che, come abbiamo visto, può essere spiegato in modo più naturale e meno misterioso»⁸⁹. L'errore di un'etica fondata su prescrizioni universali è, secondo Singer, quello di presupporre l'esistenza di un universo morale autonomo, che esiste al di là di noi, dei nostri obiettivi e dei nostri desideri. Scrive, invero, Singer:

l'idea di leggi morali che esistono indipendentemente dagli interessi e dalle preferenze degli esseri viventi non è plausibile, una volta che abbiamo spiegazioni più chiare sulle origini dell'etica. Senza l'idea di una realtà morale indipendente che le sostenga, tuttavia, le affermazioni fatte sulla base di queste leggi o principi morali non possono essere altro che espressioni di preferenze personali che, dal punto di vista collettivo, non dovrebbero pesare più di altre preferenze. Così i conflitti su ideali morali diversi possono essere trattati come

⁸⁷ Come avremo modo di approfondire più avanti, un elemento di forte contraddizione del ragionamento di Singer è che, malgrado abbia individuato nel principio di eguale considerazione degli interessi l'unica base razionale dell'etica, il suo sistema etico non può fare a meno di riferirsi a quegli stessi principi e regole morali che la sua analisi vorrebbe destituire: il principio di eguale considerazione degli interessi, infatti, risulta astratto e inadeguato a guidare il complesso agire etico dell'uomo.

⁸⁸ *Ivi*, pp. 108-109.

⁸⁹ *Ivi*, p. 109.

qualsiasi altro conflitto di preferenze, cioè valutandoli in modo imparziale e facendo ciò che, nel complesso, soddisfa la maggior parte delle preferenze.⁹⁰

Né il principio dell'egoismo etico né i precetti dell'etica tradizionale, ad avviso di Singer, hanno resistito al vaglio di un'indagine razionale e, per tale ragione, il principio di eguale considerazione degli interessi sarebbe da considerarsi la sola base razionale dell'etica: questo principio si basa da un lato, sul fatto che siamo esseri in grado di avere interessi, dall'altro, sul fatto che le nostre evolute capacità di ragione ci consentono di assumere una prospettiva più ampia rispetto a quella della nostra sola esistenza, un punto di vista da cui risulta evidente che i nostri interessi non sono più importanti dei simili interessi degli altri, solo per il fatto di essere nostri.

6. Espandere il cerchio dell'etica

Si è visto che per Singer, in aggiunta alle sue radici biologiche, l'etica ha origine nella capacità razionale umana di giustificare la propria condotta al gruppo. Si è visto, inoltre, che lo sviluppo dell'attitudine razionale conduce ad essere imparziali tra se stessi e gli altri membri del gruppo dal punto di vista morale: la caratteristica essenziale del ragionamento morale, invero, è *l'imparzialità*, il diniego di una prospettiva puramente egoistica all'interno del gruppo. Ad avviso di Singer, quindi, ragionare eticamente significa comprendere che i miei interessi sono solo alcuni tra i tanti interessi di coloro che compongono il gruppo, e che essi non hanno un'importanza maggiore solo in quanto miei: scrive difatti Singer che «giustificare la mia azione al gruppo mi porta ad assumere una prospettiva dalla quale il fatto che io sono io e tu sei tu non è importante»⁹¹. Ai fini di una giustificazione morale, così come è irrilevante che un'azione promuova i *miei* interessi, altrettanto irrilevante è che promuova gli interessi di un *mio* familiare, o di qualcuno che appartiene al *mio* gruppo: il pronome possessivo “mio” non è una giustificazione etica e non legittima quindi alcun atteggiamento parziale.

Una volta che sono arrivato a considerare i miei interessi e quelli dei miei parenti e vicini come non più importanti, dal punto di vista etico, di quelli degli altri membri della mia società, il passo successivo è quello di chiedermi perché

⁹⁰ *Ivi*, p. 110.

⁹¹ *Ivi*, p. 118.

gli interessi della mia società debbano essere più importanti degli interessi delle altre società. Se l'unica risposta che si può dare è che è la *mia* società, allora il ragionamento etico la rifiuterà.⁹²

La cagione di questa espansione del cerchio dell'etica - dai familiari, al gruppo, alla società - risiede nel carattere intrinsecamente espansionistico della ragione, che il filosofo raffigura, come abbiamo già notato in precedenza, come una scala mobile. Scrive:

se non capiamo cos'è una scala mobile, potremmo salirci sopra con l'intenzione di fare qualche metro, per poi scoprire che una volta saliti, è difficile evitare di andare fino in fondo. Allo stesso modo, una volta iniziato il processo di ragionamento, è difficile dire dove si fermerà.⁹³

L'idea di una giustificazione imparziale della propria condotta, quindi, emerge per via della natura sociale degli esseri umani e delle esigenze della vita di gruppo ma, nel corso del processo di pensiero (autonomo ed estensivo di per sé), finisce con l'assumere una logica propria che conduce alla sua estensione oltre i limiti del gruppo. Se sono giunto a comprendere che, da una prospettiva universale, i miei interessi non hanno un peso maggiore rispetto agli interessi analoghi delle altre persone all'interno della mia società, allora arriverò anche a comprendere che la mia società è solo una tra le tante società e che gli interessi dei membri della mia società non sono più importanti, dalla prospettiva universale, degli analoghi interessi dei membri delle altre società: come ribadisce Singer, «il ragionamento etico una volta iniziato, spinge contro i nostri orizzonti etici inizialmente limitati, portandoci verso un punto di vista sempre più universale»⁹⁴.

La direzione del pensiero morale, a partire dalla sua origine, è stata quella di una progressiva espansione della prospettiva auto-interessata, andando a coinvolgere dapprima gli individui all'interno del proprio gruppo e successivamente, via via che tale prospettiva si allargava, tutti gli altri.

Il cerchio dell'altruismo si è allargato dalla famiglia e dalla tribù alla nazione e alla razza, e cominciamo a riconoscere che il nostro obbligo si estende a tutti gli esseri umani. Il processo non dovrebbe fermarsi qui.⁹⁵

⁹² *Ibidem.*

⁹³ *Ivi*, pp. 113-114.

⁹⁴ *Ivi*, p. 119.

⁹⁵ *Ivi*, p. 120.

Dove dovrebbe arrestarsi, dunque, questo processo? In primo luogo, per Singer, portare l'elemento di imparzialità del ragionamento etico alle sue conclusioni dovrebbe condurci a riconoscere il dovere di dare eguale considerazione agli interessi di *tutti* gli esseri umani, al di là dei rapporti di parentela che intratteniamo con loro, della nazione di appartenenza o della razza. L'ideale dell'uguaglianza umana è già ovviamente riconosciuto universalmente e incluso in qualsiasi carta dei diritti umani ma, per Singer, finché questo non verrà tradotto in azioni pratiche, non sarà che l'espressione di una mera retorica:

non ci può essere fratellanza quando alcune nazioni si concedono lussi mai visti prima, mentre altre lottano per evitare la carestia. Per fare solo un esempio ben noto: a causa della straordinaria quantità di carne che gli americani consumano - carne che proviene da animali nutriti con cereali e soia - ciascuno di loro è responsabile, in media, del consumo di 2.000 libbre di grano all'anno. Gli indiani usano solo circa 450 libbre di grano all'anno, perché consumano il grano direttamente, invece di farlo passare attraverso gli animali, un processo che spreca fino al 95 per cento del valore alimentare del grano. Che razza di fratello sprecherebbe così tanto del suo cibo quando i suoi fratelli sono affamati?⁹⁶

In secondo luogo, un'applicazione coerente del principio di eguale considerazione degli interessi condurrebbe ad estendere il cerchio dell'etica alla maggioranza degli animali non-umani: in quanto creature con interessi (essi posseggono quantomeno l'interesse a non sentire dolore), la loro esclusione dall'ambito etico sarebbe una discriminazione arbitraria.

L'unico punto di arrivo giustificabile per l'espansione dell'altruismo è quello in cui tutti coloro il cui benessere può essere condizionato dalla nostra azione sono inclusi nel cerchio dell'altruismo. Ciò significa che tutti gli esseri con la capacità di provare piacere o dolore dovrebbero essere inclusi; possiamo contribuire al loro benessere aumentando i loro piaceri e riducendo i loro dolori.⁹⁷

È evidente come in *The Expanding Circle* Singer giunga a ribadire ciò che aveva già sostenuto in *Practical Ethics* (e ancor prima, in *Animal Liberation*): restringere il principio di eguale considerazioni degli interessi sulla base della specie è tanto arbitrario quanto restringerlo sulla base della razza; l'unico limite non arbitrario è, per Singer, quello della

⁹⁶ *Ivi*, pp. 119-120.

⁹⁷ *Ivi*, p. 120.

sentience, ovvero «la capacità di sentire, di soffrire di qualcosa o di godere di qualcosa»⁹⁸. Da un punto di vista imparziale, il dolore degli animali non-umani non ha meno importanza di quello dei membri della specie *Homo sapiens*, ragione per cui Singer ritiene che l'espansione del cerchio dell'etica potrà dirsi completa solo quando arriverà a includere tutte le creature senzienti.

Ripercorrendo l'argomentazione di Singer in *The Expanding Circle*, abbiamo visto che la sua tesi di fondo è che il principio di eguale considerazione degli interessi sia l'unico fondamento razionale per i giudizi etici, giacché, il punto di vista che il principio incarna è il punto di vista della ragione stessa: la ragione richiede imparzialità e l'imparzialità richiede l'adozione del principio di eguale considerazione. Tuttavia, occorre ricordare come l'inizio del ragionamento di Singer coincida con la tesi della sociobiologia, secondo la quale l'etica è l'esito di alcune disposizioni biologiche intese ad aiutare i nostri geni a replicarsi nelle generazioni successive. Si è visto, infatti, che secondo la spiegazione evolucionistica di Wilson, l'altruismo etico non sarebbe altro che l'espressione di un altruismo biologico, il quale a sua volta non sarebbe che una forma di egoismo genetico mascherato. Come può Singer conciliare la visione sociobiologica della natura dell'etica - che nega la possibilità di un comportamento altruistico puro - con la sua proposta etica per la quale l'uomo può, e anzi deve, agire con totale abnegazione dei propri interessi? A proposito di questo interrogativo lo stesso Singer scrive:

siamo esseri capaci di ragionare; ma siamo anche il prodotto della pressione selettiva dei geni. Dobbiamo la nostra esistenza alla capacità dei nostri antenati di promuovere i loro interessi e quelli dei loro familiari. Possiamo davvero aspettarci che degli esseri che si sono evoluti in questo modo rinuncino ai loro interessi più ristretti e adottino il punto di vista universale della ragione pura?⁹⁹

La risposta di Singer è affermativa: la capacità di ragionare è in grado di liberarci dal «guinzaglio» a cui i geni ci terrebbero. Ad avviso di Singer, infatti, malgrado il suo fondamento evolutivo, la caratteristica della ragione è quella di essere una capacità autonoma, che «può alterare le nostre considerazioni fundamentalmente egoistiche»¹⁰⁰ e può permetterci di fare cose che, dal punto di vista evolutivo, non hanno senso.

⁹⁸ *Ivi*, p. 123.

⁹⁹ *Ivi*, p. 125.

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 126. Può essere interessante notare come, secondo Singer, collocare nella capacità umana di ragionare la possibilità di un superamento delle nostre disposizioni altruistiche (o egoistiche, che dir si voglia) di origine genetica, permetta di risolvere l'*impasse* della sociobiologia che, come scritto nel primo paragrafo, non può spiegare alcuna forma di altruismo puro, di cui però abbiamo

Prendiamo il sesso come esempio. La forza e la diffusione tra gli esseri umani del desiderio di avere rapporti sessuali è senza dubbio dovuta all'evoluzione. Gli esseri umani con poco desiderio sessuale avevano meno possibilità di trasmettere i loro geni. La funzione evolutiva centrale di questo desiderio è la riproduzione. Eppure milioni di esseri umani stanno molto attenti che le loro attività sessuali non li portino a riprodursi. Questo non avviene, in generale, perché perseguono la strategia evolutiva di mettere molta cura in un numero minore di bambini per garantire la loro sopravvivenza e la loro riproduzione. Le persone ricche che potrebbero facilmente allevare dieci bambini raramente lo fanno. Alcuni scelgono di non avere figli. L'uso di contraccettivi da parte di persone che potrebbero allevare con successo più bambini non ha un "senso evolutivo", ma è una pratica che non mostra alcun segno di estinzione.¹⁰¹

Ad avviso di Singer, quindi, la diffusione della contraccezione è una dimostrazione di come gli esseri umani non siano obbligati a fare unicamente ciò che ha senso dal punto di vista evolutivo. Lo sviluppo delle tecniche di contraccezione si configura come un esempio dell'uso della ragione per superare le normali conseguenze del nostro comportamento evolutivo: la contraccezione, per Singer, «dimostra che la ragione può *dominare* i nostri geni»¹⁰².

Secondo Singer, la scoperta delle leggi che governano l'ereditarietà genetica ci ha permesso di avere, per la prima volta, una conoscenza adeguata del modo in cui l'etica funziona, dandoci una nuova consapevolezza di come i geni condizionino i nostri comportamenti e permettendoci così, al contempo, di sfidare la loro influenza: la base di questa sfida deve essere la capacità di ragionare.

esperienza: si pensi, per esempio, ai donatori di sangue che donano gratuitamente e per chiunque. La spiegazione dell'espansione della sfera dell'altruismo come esito della facoltà di ragionare, inoltre, rende comprensibile il perché l'evoluzione non abbia eliminato nel tempo ogni sentimento di benevolenza verso gli estranei, sentimento che, dal punto di vista evolutivo, risulta inspiegabile: la capacità di ragione ha presentato vantaggi troppo grandi perché l'evoluzione potesse disfarsene. Scrive, invero, Singer: «nel procacciarsi il cibo, nell'evitare il pericolo, in ogni ambito della vita, chi ragiona bene ha un immenso vantaggio su esseri simili meno capaci di ragionare. Quindi possiamo aspettarci che l'evoluzione selezioni con forza per un alto livello di capacità di ragionamento. (Sappiamo che il cervello umano è cresciuto con notevole velocità). Di conseguenza, se la capacità di ragionamento porta con sé un riconoscimento delle ragioni per estendere agli estranei la considerazione che proviamo per i nostri parenti e amici, l'evoluzione non eliminerebbe questa valutazione razionale delle basi dell'etica. Il prezzo sarebbe troppo alto. Il vantaggio evolutivo della capacità di ragionare supererebbe lo svantaggio di azioni occasionali che vanno a beneficio degli estranei a un certo costo per se stessi». (*Ivi*, pp. 139-140.)

¹⁰¹ *Ivi*, pp. 130-131.

¹⁰² *Ivi*, p. 131. Corsivo nostro.

I tentativi di sfidare i nostri geni sulla base della nostra empatia o di qualsiasi altro istinto non razionale, possono riuscire nell'allungare il guinzaglio a cui i nostri geni ci tengono, ma poiché essi stessi sono in ultima analisi geneticamente determinati, non riusciranno mai a spezzarlo. La ragione, invece, è diversa.¹⁰³

Infatti, malgrado la nostra capacità di ragionare si sia evoluta per le stesse istanze biologiche delle altre nostre caratteristiche, la ragione porta con sé la possibilità di seguire standard di argomentazione oggettivi, indipendentemente dall'effetto che ciò può avere sulla riproduzione dei nostri geni nella prossima generazione. In questo senso, nota Singer, gli esseri umani «sono quindi nella posizione dei computer che nei racconti di fantascienza si ribellano contro i loro creatori»¹⁰⁴, e l'obiettivo di questa nostra ribellione razionale alla cieca evoluzione «dovrebbe essere quello richiesto da un punto di vista imparziale: far progredire gli interessi di tutti, considerati in modo imparziale»¹⁰⁵.

7. Una nuova comprensione dell'etica

La sociobiologia fornisce una base scientifica per la comprensione dell'etica mostrando come i suoi principi non siano leggi “scritte in cielo”, né verità assolute conosciute per intuizione: l'etica è una modalità del ragionamento umano, sviluppatosi in un contesto di gruppo, a partire da forme di altruismo limitate e geneticamente motivate. I principi etici derivano quindi dalla nostra natura di animali sociali con una corteccia altamente sviluppata. Come abbiamo detto, Singer appoggia la visione dell'etica basata sulla teoria evolutiva senza per questo accettare un annullamento dell'etica nella biologia o, nei termini di Wilson, una “biologizzazione dell'etica”. Al contempo, per Singer, la “sconsacrazione” biologica dei principi etici non conduce necessariamente ad arrendersi al soggettivismo: «il fatto che i nostri giudizi etici non siano dettati da un'autorità esterna non implica che qualsiasi giudizio sia valido quanto un altro»¹⁰⁶ o che l'etica sia una semplice questione di sentimenti soggettivi o di scelte arbitrarie. Nel paragrafo precedente si è visto infatti che, ad avviso di Singer, al di là del suo avvio biologico, il nostro comportamento etico trova una seconda fonte di sviluppo nella capacità di ragione: «il ragionamento etico

¹⁰³ *Ivi*, p. 169.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 149.

indica la via per una valutazione dei giudizi etici da un punto di vista oggettivo»¹⁰⁷. L'etica ha quindi una componente razionale che ci consente di vedere come da un punto di vista oggettivo i nostri interessi non siano più importanti degli analoghi interessi di chiunque altro. Da ciò deriva il principio dell'eguale considerazione degli interessi. Ora, aggiunge Singer,

se questa, e solo questa, è la componente razionale dell'etica, ci dovrebbe essere una spiegazione - biologica o culturale - per ogni altro aspetto delle nostre convinzioni etiche convenzionali, dalle comuni regole morali contro la menzogna e il furto a costruzioni nobili come la giustizia e i diritti umani. Se così fosse, quando i principi demitizzati saranno stati esaminati, trovati carenti e cancellati, non ci rimarrà altro che l'imparziale razionalità del principio dell'eguale considerazione degli interessi.¹⁰⁸

Se l'etica tradizionale è condannata alla demolizione, e il principio di eguale considerazione degli interessi resta l'unica base razionale per l'etica, non possiamo che porci questa domanda, su cui invero lo stesso Singer si interroga: un'etica fondata sul principio dell'eguale considerazione degli interessi, quindi un'etica di *assoluta* imparzialità, è un'etica secondo cui gli esseri umani - tenendo conto delle loro disposizioni genetiche - possono vivere? Portare fino in fondo le conseguenze logiche dell'imparzialità, infatti, significa compiere delle scelte molto difficili ed esigenti. Per poterne spiegare la portata, Singer fa riferimento a un dilemma di William Godwin:

Godwin vi chiede di immaginare che Fénelon, arcivescovo di Cambrai e famoso autore, sia intrappolato in un edificio in fiamme insieme al suo cameriere, che si dà il caso sia vostro padre. C'è tempo per salvarne solo uno. Chi dovrà essere salvato?¹⁰⁹

La risposta di Godwin è che abbiamo il dovere di salvare l'arcivescovo Fénelon in quanto la sua vita contribuirà maggiormente al bene generale: con i suoi libri, Fénelon può offrire gioia e saggezza a molte persone e pertanto la sua vita è più meritevole di quella del cameriere.¹¹⁰ Da un punto di vista imparziale, inoltre, il fatto che il cameriere sia nostro

¹⁰⁷ *Ibidem.*

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 151.

¹⁰⁹ *Ibidem.*

¹¹⁰ Citando direttamente Godwin si legge: «salvando Fénelon, supponiamo pure nel momento in cui egli stia concependo il progetto del suo immortale *Telemaco*, io avrei contribuito al benessere di quelle migliaia di persone che leggendo la sua opera si sono salvate da qualche errore, da qualche

padre non ha alcuna rilevanza: il termine “nostro” non ha nulla di speciale, non può capovolgere le decisioni della giustizia imparziale, anzi si configura secondo Godwin come un *pregiudizio* dal quale uno spettatore imparziale deve ben guardarsi.¹¹¹

Dall'argomentazione suesposta risulta evidente che il principio di imparzialità (o di eguale considerazione degli interessi, che dir si voglia), non semplicemente confligge con gli standard etici tradizionali, ma conduce a una forma di ragionamento eccessivamente astratta, lontana dalla realtà concreta degli esseri umani - tanto da poter leggere l'amore filiale come un mero pregiudizio. Ad avviso di Singer, il problema riscontrato nel ragionamento imparziale è risolvibile separando due diverse questioni: la prima, che pone la domanda «cosa devo fare io?»; e la seconda, che chiede «quale dovrebbe essere il codice etico della nostra società?». Dal punto di vista delle nostre azioni individuali, Singer non ha dubbi: «la logica imparziale è indiscutibile». Questo, nota Singer, non significa che siamo all'altezza di questo standard o che vogliamo esserlo; né che sia irrazionale preferire i propri interessi o quelli della propria famiglia agli interessi degli estranei.

Eppure resta vero che non c'è nessuna magia nel pronome “mio” che dia maggiore importanza ai miei interessi, o a quelli di mio padre, dei parenti, degli amici o dei vicini. Perciò, quando mi chiedo cosa sarebbe meglio fare - meglio non in termini di interessi e desideri personali, ma meglio da un punto di vista oggettivo - la risposta deve essere che dovrei fare ciò che è nell'interesse di tutti, considerato in modo imparziale.¹¹²

Dal punto di vista dell'azione individuale, quindi, per Singer, ha ragione Godwin: abbiamo il dovere di salvare Fénelon poiché la vita di nostro padre ha importanza solo per noi,

vizio e dalla conseguente infelicità. Anzi, il beneficio sarebbe anche stato maggiore: infatti ogni individuo salvato in tal modo sarebbe divenuto un membro migliore della società, contribuendo in questa veste alla felicità, al sapere e al miglioramento di altri». È interessante notare che Godwin spinge l'esigenza di imparzialità così a fondo che, a suo avviso, sarebbe ingiusto riservare una considerazione particolare persino a se stessi: «supponiamo che io stesso fossi stato il suo cameriere: avrei dovuto scegliere di morire, piuttosto che permettere di morire a Fénelon. La vita di Fénelon era realmente preferibile a quella del cameriere. Ma l'intelletto è la facoltà che percepisce la verità di questa e di altre proposizioni simili; e la giustizia è il principio che regola di conseguenza la mia condotta. Per lo stesso cameriere sarebbe stato giusto preferire l'arcivescovo a se stesso. E fare altrimenti avrebbe significato venir meno alla giustizia. Supponiamo che il cameriere fosse mio fratello, mio padre o il mio benefattore. Ciò non muterebbe la verità di quella proposizione. La vita di Fénelon avrebbe comunque maggior valore di quella del cameriere; e la giustizia, la pura e non adulterata giustizia, richiederebbe comunque di salvare la vita di maggior valore. La giustizia mi insegna a salvare la vita di Fénelon a spese dell'altra persona». (W. GODWIN, *L'eutanasia dello Stato*, Elèuthera, Milano 1997, pp. 81-82.)

¹¹¹ Cfr. W. GODWIN, *L'eutanasia dello Stato*, op. cit., p. 82.

¹¹² P. SINGER, *The Expanding Circle*, op. cit., p. 153.

mentre la vita di Fénelon porterà beneficio a migliaia di persone con i libri che potrà scrivere una volta salvato. Dal punto di vista del secondo quesito («quale dovrebbe essere il codice etico della nostra società»), ossia quando spostiamo l'attenzione dall'azione del singolo alle azioni delle persone in generale, il ragionamento prende una direzione diversa e l'imparzialità non resta l'unico valore da perseguire: «da questo punto di vista», scrive Singer, «uno standard imparziale come quello di Godwin si basa troppo pesantemente su un ragionamento astratto e prende troppo poco in considerazione le realtà della natura umana»¹¹³. Ciò che Singer sostiene è che un codice etico che faccia affidamento in modo eccessivo sul ragionamento astratto, senza mantenere alcun rapporto con la natura reale degli esseri umani, rischia di arrecare più danni che benefici alla società cui afferisce. Per illustrare questo pericolo Singer elabora il seguente esempio:

qualche tempo fa ha cominciato a svilupparsi una nuova professione: l'urbanistica. I primi urbanisti di professione hanno guardato alla natura delle città esistenti scoprendo che erano cresciute in modo confusionario, prive di una progettazione globale o di una pianificazione razionale. Le aree residenziali, commerciali e industriali, erano tutte unite insieme; il traffico era congestionato; in generale le cose erano nel caos. Così gli urbanisti hanno persuaso i politici ad abbattere intere aree e a ricominciare tutto da capo. Hanno edificato grattacieli circondati da ampie aree verdi. Hanno realizzato grandi piazze, ampi viali e moderne autostrade. Hanno diviso le zone residenziali da quelle commerciali. Poi, compiaciuti, si sono fermati dicendo: "Godetevi il divertimento". Con loro grande sorpresa, i bellissimi prati verdi venivano usati soprattutto dai cani; oppure la gente insisteva nel prendere scorciatoie per attraversarli, infangandoli. Le grandi piazze e i viali rendevano faticoso camminare, e non c'era più un negozio all'angolo da raggiungere a piedi. Tutti avevano bisogno di un'auto e le nuove autostrade divennero presto congestionate come le vecchie strade. La sera il quartiere commerciale era deserto e pericoloso. Nonostante il verde, le nuove città erano sterili. A poco a poco gli urbanisti hanno iniziato a rendersi conto che, dopo tutto, c'erano alcuni aspetti positivi nel modo apparentemente disordinato in cui le città si erano sviluppate. Hanno cominciato a vedere la città come un insieme organico e funzionante, qualcosa che non può essere creato da zero con una pianificazione razionale. La seconda generazione di urbanisti si è concentrata meno sul riedificare e più sul preservare e restaurare.¹¹⁴

¹¹³ *Ivi*, p. 154.

¹¹⁴ *Ivi*, pp. 154-155.

Questo lungo esempio serve a Singer da analogia: così come la vita dei cittadini non si adatta agli schemi razionali astratti degli urbanisti, allo stesso modo un codice etico per gli esseri umani non si adatta all'imperativo astratto del ragionamento imparziale.

Una volta che siamo giunti ad apprezzare la natura organica della vita cittadina, possiamo constatare che un approccio veramente razionale alla progettazione di una città favorisce il miglioramento delle tendenze esistenti piuttosto che lo smantellamento e la ricostruzione *in toto*.¹¹⁵

In modo simile, un codice etico razionale non può non fare uso delle tendenze esistenti nella natura dell'essere umano: occorre prendere atto di tali predisposizioni, senza pretendere che la natura umana sia fluida e completamente malleabile attraverso l'intervento educativo, andando piuttosto a incoraggiare quelle tendenze che risultano favorevoli da un punto di vista imparziale e a ridurre gli effetti di quelle che, al contrario, non lo sono. Così, se dal punto di vista del giudizio etico individuale si deve evitare ogni parzialità nei confronti dei familiari e di chi ci è vicino, dal punto di vista della scelta dei principi-guida da applicare alla società, non si può omettere la tendenza umana geneticamente determinata a prendersi cura della prole: questa, del resto, se indirizzata attraverso un sistema di regole e biasimi, può portare a un risultato che, tutto considerato, massimizza il bene comune. In questo senso, quindi, giacché la ragione da sola non è sufficiente a indurci ad assumere un punto di vista imparziale, i "pregiudizi" di cui parlava Godwin risultano, non solo necessari, ma anche vantaggiosi, giacché nel complesso ci portano a fare meglio - secondo lo stesso standard di Godwin di una considerazione imparziale degli interessi - di quanto faremmo senza di essi. Scrive invero Singer che:

anche se il punto di vista di uno spettatore imparziale è il criterio ultimo di ciò che è giusto, non è saggio farne l'unico criterio pratico, spazzando via tutti i costumi e i pregiudizi. La natura umana non è libera di fluire, ma il suo corso non è eternamente fisso. Non si può far scorrere in salita, ma la sua direzione può essere modificata se si fa uso delle sue caratteristiche intrinseche invece di combatterle.¹¹⁶

Quando cerchiamo i principi etici per la struttura base di una società, dobbiamo tenere conto dei limiti della ragione umana e del fatto che le nostre disposizioni naturali ci

¹¹⁵ *Ivi*, p. 155.

¹¹⁶ *Ivi*, p. 156.

rendono più semplice provare sentimenti di altruismo e compassione nei confronti di specifici esseri umani, piuttosto che di una collettività di individui indeterminati. Infatti, per esempio, un uomo che non picchierebbe mai il figlio, risulta in grado di volare su una scuola di bambini e bombardarla; o ancora, è più probabile che il nostro governo decida di spendere milioni di euro per salvare un solo operaio intrappolato in una miniera piuttosto che per installare nuovi segnali stradali, i quali, nel corso degli anni, contribuirebbero a salvare molte più vite. Anche Madre Teresa, scrive Singer, la cui opera per i poveri di Calcutta è esempio di un amore universale, «ha descritto il suo amore per gli altri come amore per ciascun individuo di una successione di individui, piuttosto che “amore per l’umanità in quanto tale”»¹¹⁷. Singer imputa questo atteggiamento di maggiore indulgenza nei confronti di chi ci è vicino rispetto a chi ci è estraneo, ai limiti della ragione umana.

Se fossimo più razionali, saremmo diversi: useremmo le nostre risorse per salvare quante più vite possibili, indipendentemente dal fatto che lo si faccia controllando il traffico stradale o salvando vite specifiche e identificabili; e non saremmo più disponibili a uccidere bambini da grandi altezze che faccia a faccia.¹¹⁸

Dati i limiti costitutivi della ragione umana, un’etica che si basi esclusivamente su un appello al ragionamento imparziale sarebbe un’etica per pochi eletti, che non molti uomini sarebbero in grado di seguire: in pochi, difatti, riescono ad assumere un punto di vista pienamente universale. Ad avviso di Singer, invece, un’etica per gli esseri umani deve prenderli *così come sono*, o quantomeno come hanno qualche possibilità di essere:

se il modo in cui ci siamo evoluti ha reso i nostri sentimenti per i nostri familiari, e per coloro che ci hanno aiutato, più forti dei sentimenti per i nostri simili in generale, un’etica che ci chiede di agire per il bene di tutti risulta in contrasto con le normali tendenze della nostra natura.¹¹⁹

L’obiettivo di massimizzare il benessere di tutti, risulta pertanto più facilmente raggiungibile attraverso un’etica che accetti queste nostre inclinazioni e che le sfrutti in un modo per cui, nel suo insieme, il sistema funzioni a vantaggio di tutti.

¹¹⁷ *Ivi*, p. 157.

¹¹⁸ *Ibidem*.

¹¹⁹ *Ibidem*.

Singer ha portato così a compimento la sua riflessione circa l'importanza della biologia per la nostra comprensione dell'etica:

la scoperta del fondamento biologico di un principio etico non gli dà credibilità, al contrario, finisce per svalutarlo, mostrando che la sua accettazione diffusa non dipende dal suo essere una verità morale assoluta. La caduta di questi principi biologicamente fondati ci ha lasciato con la prospettiva di un ragionamento imparziale e il principio di eguale considerazione degli interessi. Tuttavia, affidarsi a un principio così ampio e astratto come l'eguale considerazione degli interessi condurrebbe a una moralità inadatta ai normali esseri umani, che difficilmente potrebbero seguire. Quindi, pur restando il punto di vista imparziale il criterio ultimo di ciò che è giusto e di ciò che è sbagliato, dobbiamo tornare alla biologia, per usare la nostra conoscenza della natura umana come indicatore di ciò che può funzionare o meno come codice etico per i normali esseri umani.¹²⁰

Singer, dopo aver rintracciato nel principio di eguale considerazione degli interessi l'unica fondazione razionale possibile per l'etica, fa un passo indietro, sostenendo che, a causa della nostra natura biologica, un appello a promuovere in modo imparziale gli interessi di tutti non possa essere sufficiente, e occorra pertanto un sistema morale fatto di regole. Tornare a promuovere l'obbedienza alle regole morali, dopo averne dimostrato la discutibilità, appare chiaramente come un'abdicazione del pensiero critico razionale. Tuttavia, ad avviso di Singer, «considerando la questione da un punto di vista meno astratto, possiamo vedere le regole sotto una luce migliore»¹²¹. Le regole, infatti, possono usare le tendenze che abbiamo naturalmente per favorire il bene di tutti: così, «incoraggiare i legami familiari significa che i bambini, i malati e gli anziani ricevono cure migliori di quelle che riceverebbero da una burocrazia impersonale, o se dovessero affidarsi all'impulso altruistico degli estranei».

Le regole incoraggiano la reciprocità e scoraggiano gli imbrogli basandosi su una naturale tendenza umana a ricambiare ciò che ci viene fatto di buono o di cattivo; servono ad aumentare i benefici che tutti possiamo ottenere aiutando gli altri e ricevendo a nostra volta il loro aiuto.¹²²

¹²⁰ *Ivi*, p. 158.

¹²¹ *Ibidem*.

¹²² *Ivi*, p. 159.

Un'etica di regole presenta, inoltre, diversi pregi che la rendono preferibile a un'etica di imparzialità assoluta: infatti, laddove la prima limita i doveri che abbiamo verso il prossimo, quest'ultima si presenta come eccessivamente esigente, giacché ci sarà sempre qualcosa che si può fare per far stare meglio qualcun altro. Un'etica che ci impone di massimizzare in modo diretto e imparziale il benessere di tutti, rende moralmente discutibile qualsiasi comportamento autoindulgente che sia al di sopra di quel minimo necessario a vivere e a svolgere il lavoro di massimizzazione del benessere comune: «è un'etica per santi», scrive Singer, «ma la sociobiologia suggerisce che pochi di noi sono santi»¹²³. Infatti, dare una maggiore priorità ai nostri interessi e a quelli dei nostri cari è una caratteristica normale degli esseri umani, di cui l'evoluzione ci ha dotato per favorire la trasmissione dei geni familiari. L'etica delle regole, al contrario, limita le sue richieste, indicando degli standard di comportamento a cui gli individui hanno una possibilità realistica di conformarsi.

Inoltre, malgrado i nostri geni determinino alcuni aspetti dell'etica umana, il comportamento etico non è vincolato dai geni, bensì si impara nel contesto sociale di riferimento. Da questo punto di vista, le regole sono più facilmente comprensibili poiché sono chiare in ciò che prescrivono, non c'è difficoltà nell'insegnarle, nel lodare chi le rispetta e nel biasimare chi non lo fa. Il principio di eguale considerazione degli interessi, invece, non è abbastanza specifico da poter prescrivere cosa fare nelle situazioni particolari e per essere applicato presuppone una capacità razionale complessa necessaria a calcolare le conseguenze a lungo termine delle proprie azioni sugli altri, capacità che non tutti i soggetti posseggono (basti pensare ai bambini).

I casi limite e i conflitti tra le regole causano qualche problema, ma un sistema di regole funziona bene, e probabilmente meglio che cercare di insegnare a ognuno ad agire da una considerazione imparziale degli interessi di tutti.¹²⁴

Un'altra ragione per favorire un sistema di regole morali è che non sempre siamo in grado di fare quei lunghi e complessi calcoli necessari a capire se, da un punto di vista imparziale, la nostra azione andrà a massimizzare gli interessi di tutti: potremmo non avere il tempo e le informazioni necessarie, potremmo essere stanchi, arrabbiati, frustrati e influenzati dalle nostre emozioni.

¹²³ *Ivi*, p. 160.

¹²⁴ *Ivi*, p. 161.

Quando sono coinvolti i nostri interessi, come spesso accade nelle decisioni etiche che prendiamo, è difficile cercare di ragionare in modo imparziale. Quando sono suscitate le nostre emozioni, andando a condizionare la nostra percezione dei fatti, può essere impossibile.¹²⁵

Per queste ragioni, nota Singer, non possiamo fare a meno di un punto di riferimento morale di base.

Un'ultima motivazione che rende inevitabile affidarsi a un'etica pubblica fatta di regole piuttosto che al principio di eguale considerazione degli interessi, è l'esigenza di un certo livello di "fiducia sociale": se non vigesse l'obbligo di non mentire, ma solo quello di massimizzare imparzialmente gli interessi di tutti, in diverse situazioni non avremmo modo di fare affidamento sulle informazioni che ci vengono date. Per capire quanto preoccupante sia questa eventualità basti pensare alle sue conseguenze su un tipo di relazione che si fonda sulla fiducia: quella medico-paziente. Così, per esempio, in assenza di un dovere di verità, un paziente che si sveglia in seguito a un esame svolto per scoprire la presenza o meno di un tumore, di fronte al medico che lo rassicura della negatività dei risultati, non potrebbe essere certo che il responso sia veritiero: il medico potrebbe mentire al fine di rendere il paziente più felice. Una volta che il paziente scoprirà l'inganno, ogni tipo di relazione e comunicazione con il medico sarà impossibile.

Ciò non significa che la menzogna non sia mai giustificata: in un caso particolare possono esserci motivi molto forti per mentire al fine di evitare inutili sofferenze; ma la menzogna può essere efficace solo partendo dal presupposto che le persone siano sincere. Un medico non può alleviare la paura di un paziente che non ha motivo di credere a ciò che dice. Qualunque cosa la gente pensi che un medico debba fare in privato in casi rari e difficili, il codice etico pubblico deve attenersi alla regola contro la menzogna.¹²⁶

In conclusione, che la natura razionale dell'etica ci abbia condotto all'imparzialità come unico principio fondamentale, non implica, secondo Singer, la necessità di liberarsi di ogni regola morale tranne appunto quella della considerazione imparziale degli interessi da un punto di vista oggettivo. Il codice etico di una società ha bisogno di regole morali per i motivi già esposti in precedenza: per limitare i nostri obblighi; per renderli più personali, per educare i giovani, per ridurre la necessità di intricati calcoli di pro e contro, per

¹²⁵ *Ivi*, pp. 161-162.

¹²⁶ *Ivi*, p. 163.

controllare la tentazione di piegare le valutazioni etiche a nostro favore e per costruire un vincolo alla verità che è essenziale per la comunicazione.

Senza queste regole, il comportamento etico della maggior parte degli esseri umani sarebbe probabilmente ancora più lontano dal promuovere il bene di tutti, considerato in modo imparziale, di quanto lo sia ora.¹²⁷

Ovviamente, ad avviso di Singer, il fatto che le regole morali siano necessarie non implica che esse vadano rispettate *in qualsiasi caso* in quanto espressioni di verità assolute: esse non sono che costrutti sociali, generalmente utili e alle quali quindi occorre generalmente obbedire ma che restano, comunque, soggette allo scrutinio critico della razionalità imparziale. Invero, una élite di individui capaci di porsi da un punto di vista oggettivo e di valutare in modo imparziale gli effetti delle proprie azioni, sarebbe legittimato a non rispettare le regole della morale comune e ad agire sulla base del principio utilitarista di massimizzazione del benessere collettivo. Questo però, nota Singer, dovrebbe avvenire nella segretezza. A tal proposito Singer cita Sidgwick, filosofo utilitarista che in *I metodi dell'etica* esprime la convinzione che una società di utilitaristi illuminati sia giustificata ad agire in segreto secondo delle norme “eccezionali”, diverse da quelle della morale comune:

può essere giusto fare e raccomandare privatamente, in determinate circostanze, ciò che non sarebbe giusto sostenere apertamente; può essere giusto insegnare apertamente a un gruppo di persone ciò che sarebbe sbagliato insegnare agli altri; può essere plausibilmente giusto fare, se si può fare con relativa segretezza, ciò che sarebbe sbagliato fare di fronte al mondo; e anche, se ci si può ragionevolmente aspettare una perfetta segretezza, ciò che sarebbe sbagliato raccomandare con un consiglio o un esempio privato.¹²⁸

Sembra evidente che per Singer, così come per Sidgwick, esistano due livelli di persone a cui corrispondono due diversi codici etici: il primo, formato da pensatori illuminati in grado di giudicare secondo l'etica utilitarista di massimizzazione del benessere generale; il secondo, di normali cittadini che devono vivere secondo le regole della morale condivisa. Così, per esempio, se i primi possono sostenere la legittimità di torturare i figli di un prigioniero politico pur di estrarne importanti informazioni utili alla difesa dell'intera

¹²⁷ *Ivi*, pp. 163-164.

¹²⁸ *Ivi*, pp. 165- 166.

comunità, i secondi devono essere mantenuti all'oscuro di questa possibilità in quanto, se la verità emergesse, i cittadini potrebbero perdere fiducia nelle autorità o sentirsi legittimati a usare a loro volta la tortura per raggiungere obiettivi propri, andando a minare l'equilibrio che la morale condivisa permette di stabilire e finendo in ultimo per ridurre l'utilità totale della società. Si capisce quindi perché Sidgwick scriva che «sembra conveniente che la dottrina che afferma l'utilità della moralità esoterica debba essere essa stessa mantenuta esoterica», ossia, che l'idea che la segretezza possa rendere legittima un'azione che altrimenti non lo sarebbe, dovrebbe essa stessa essere tenuta segreta.

CAPITOLO QUARTO

Alcune osservazioni critiche sull'utilitarismo di Singer

1. Da un'etica formale al vuoto etico

In *Etica pratica*, nelle brevi pagine dedicate alla sua filosofia morale, Singer scrive «la posizione utilitarista è minimale, un primo gradino che raggiungiamo universalizzando le procedure di decisione auto-interessata. Se vogliamo pensare eticamente non possiamo non fare questo passo»¹. Ciò significa che l'idea stessa di moralità risulta vincolata all'assunzione del principio di eguaglianza nella specifica forma elaborata da Singer, e una moralità che non accettasse questo principio come suo requisito formale, non potrebbe essere considerata una forma di pensiero morale. Ora, come mette in luce Massimo Reichlin,

l'idea di Singer di *definire* il punto di vista morale come un'estensione universale di quello auto-interessato della razionalità strumentale è fortemente dubbia, in quanto la maggior parte delle moralità storicamente rilevabili ritiene che pensare moralmente significhi adottare un punto di vista diverso da quello dell'auto-interesse, non una sua variante.²

Per di più, nota ancora Reichlin, «questo è molto problematico, perché certamente la lettura dell'uguaglianza fornita da Singer non ne costituisce né l'unica né la più comune interpretazione».

Per la maggior parte delle teorie tradizionali e contemporanee, l'uguaglianza non si applica alla considerazione di interessi e preferenze indipendentemente dal loro contenuto; si applica invece alle *persone* o comunque agli individui cui

¹ P. SINGER, *Etica pratica*, op. cit., p. 24.

² M. REICHLIN, *Etica della vita: nuovi paradigmi morali*, Mondadori, Milano 2008, p. 73 (corsivo dell'autore). Ovviamente ciò non basta a dire che la teoria di Singer sia inaccettabile, ma quantomeno impone su di essa l'onere della prova, dal momento che, come osserva ancora Reichlin, «accettare il principio di uguaglianza nell'interpretazione offerta da Singer significa negare la qualifica di moralità autentiche alla maggior parte delle morali storicamente realizzate». (*Ibidem.*)

si riconosce considerazione morale, e ai loro interessi e preferenze in quanto superino qualche criterio di accettabilità morale.³

Effettivamente, si può notare come gli esempi citati da Singer, che vanno da Gesù fino a Rawls, per mostrare come il ragionamento etico abbia da sempre condotto all'universalità - ricordiamo come Singer affermi che «in accordo con l'idea di assumere il punto di vista dell'universo, le maggiori tradizioni etiche accettano tutte, in una forma o nell'altra, una versione della regola d'oro che incoraggia un'uguale valutazione d'interessi»⁴ - più che un'eguaglianza in termini di interessi e preferenze, avessero a fondamento il riconoscimento di un *uguale dignità* delle persone, dell'uguale importanza della vita delle persone. Quindi quando Gesù disse «ama il prossimo tuo come te stesso», non stava incoraggiando a prendere in considerazione gli interessi dell'altro da un punto di vista esterno e impersonale (come necessariamente deve essere il punto di vista dell'universo) e indipendentemente dal loro contenuto, ma, all'opposto, stava dicendo *fatti prossimo* all'altro perché è «te stesso», ossia un essere umano come te (e che come tale merita il rispetto della propria dignità e dei propri interessi, qualora questi si siano giudicati come rivolti al bene).⁵ Quando Singer in *Etica Pratica* fa dell'universalità il minimo comun denominatore tra i principali sistemi etici, affermando che tra questi «l'accordo è sul fatto che la giustificazione di un principio etico non può essere espressa in termini di un gruppo

³ *Ibidem* (corsivo nostro).

⁴ P. SINGER, *La vita buona*, op. cit., p. 292.

⁵ Si è visto nelle pagine precedenti come Singer faccia dell'universalità un elemento del ragionamento etico in grado di accomunare i più diversi sistemi etici tra cui, per esempio, quello da lui proposto e l'etica cristiana. A nostro avviso, però, questo accostamento è semplicistico se non addirittura fuorviante: potrebbe dare, infatti, l'impressione che il principio di eguale considerazione degli interessi sia una riformulazione in chiave laica e secolarizzata del comandamento cristiano dell'amore, che costituisce il fulcro dell'etica cristiana. Invece, questi due principi etici hanno al loro fondamento una nozione di universalità, nonché una visione antropologica, molto diversa: nel caso del principio singeriano, infatti, l'universalità non è che una regola logica del ragionamento morale, che ci impone di dare agli interessi degli altri lo stesso peso che diamo ai nostri perché, dal punto di vista dell'universo, *noi non siamo più importanti degli altri*. Ma se noi non siamo importanti, ciò che resta sono gli interessi stessi e i soggetti vengono spinti ai margini del ragionamento etico. L'universalità della morale cristiana, al contrario, non è meramente formale ma trova le sue radici da un lato, nell'evento di Gesù Cristo che annuncia la salvezza a tutti gli uomini, dall'altro nella natura umana posseduta da ogni uomo allo stesso modo. Senza addentrarci in disquisizioni teologiche che non ci competono, è sufficiente mettere in evidenza come il comandamento dell'amore per il prossimo - esemplificato nel Vangelo di Luca attraverso la storia del Buon Samaritano - trovi il suo fondamento nel riconoscimento del valore della propria umanità e di quella dell'altro, che è un altro Io fuori di me. Amare il prossimo come se stessi, in questo senso, significa riconoscere che, dal punto di vista di Dio, *l'altro è importante quanto me* perché è come me, sente e soffre come me, ed è mio fratello e mio simile nell'umana natura. Da quanto detto ci appare evidente che il principio singeriano con il suo deprezzamento e decentramento della persona individuale in favore degli interessi impersonali di una collettività astratta, più che un'espressione secolarizzata del grande comandamento, ne rappresenti la negazione.

particolare o fazione» in quanto «l'etica assume un punto di vista universale»⁶, sta omettendo un aspetto assai rilevante: ossia che l'universalità per etiche come quella cristiana o quella kantiana - per fare due esempi citati da Singer - non ha nulla a che fare con l'universalizzazione di una decisione auto-interessata; piuttosto, per tali sistemi etici l'accordo è, innanzitutto, sul riconoscimento *universale* della dignità che accomuna tutti gli individui. Al contrario di quanto Singer sembra voler affermare, non sussiste, pertanto, alcuna analogia tra il principio dell'eguale considerazione degli interessi e i sistemi etici da lui citati.

È vero, come sostiene Singer, che se poniamo al centro dell'etica l'auto-interesse (per quanto universalizzato), l'utilitarismo della preferenza è la teoria a cui più facilmente si perviene. Ma la questione essenziale è esattamente *se* l'etica debba avere al suo centro l'auto-interesse, e Singer non fornisce alcuna giustificazione in merito: semplicemente, sulla scia anche degli studi della sociobiologia sul comportamento umano, ne fa il suo punto di partenza. Ma, come osserva ancora Reichlin,

che adottare il punto di vista morale significhi universalizzare il pensiero autointeressato è a tal punto fuorviante che una distinzione tra pensiero auto-interessato e pensiero morale si può dare anche per riferimento ad atti e decisioni che riguardano unicamente il soggetto. Se immaginiamo una situazione di scelta in cui non siano coinvolti altri individui dotati di interessi, ma vi siano conseguenze unicamente per chi compie l'azione, è ancora del tutto sensato pensare che vi sia una distinzione tra scegliere di agire in vista del perseguimento ottimale dei propri interessi, per esempio di tipo economico, e scegliere invece di agire in maniera subottimale dal punto di vista della razionalità strumentale, in omaggio a un ideale morale, a una concezione normativa di sé che suggerisce di evitare certi atti⁷.

Quanto messo in luce da Reichlin mostra che l'identificazione delle ragioni morali con quelle che massimizzano maggiormente le preferenze di tutti gli individui coinvolti è del tutto ingiustificata, giacché neanche a un livello puramente individuale le ragioni dell'agire morale coincidono necessariamente con quelle che meglio realizzano gli interessi soggettivi.

Tra l'altro, è la stessa argomentazione di Singer sulla differenza tra il vivere una vita etica - quindi compiendo azioni per migliorare la vita degli altri individui o quantomeno per diminuirne la sofferenza - e il vivere in modo meramente egoistico, a mostrare che c'è

⁶ P. SINGER, *Etica pratica*, op. cit., p. 22.

⁷ M. REICHLIN, *Etica della vita*, op. cit., p. 74.

qualcosa di essenzialmente errato nella sua concezione dell'etica, che fa del pensiero morale niente più che l'universalizzazione di un pensiero auto-interessato. Infatti, gli stessi esempi di agire etico presentati da Singer - come quello di coloro che donano il sangue o, soprattutto, quello di quanti durante il periodo nazista rischiarono in prima persona per salvare la vita di alcuni ebrei - danno prova che «l'agire giusto non deriva affatto dal calcolo della quantità di interessi propri e altrui che verrebbero soddisfatti, e che l'intenzione moralmente buona non è quella di chi punta a massimizzare l'utilità attesa in maniera impersonale e senza riguardo al contenuto delle preferenze; entrambi derivano piuttosto dalla semplice convinzione che un certo corso d'azione esprima un fondamentale atteggiamento di rispetto e di cura per l'altro e per gli altri»⁸. Se quanti hanno messo a rischio se stessi per salvare gli ebrei fossero stati degli utilitaristi della preferenza, invece che agire semplicemente sulla base della convinzione che gli ebrei minacciati fossero persone innocenti e quindi meritevoli di tutela, avrebbero dovuto adoperarsi in un complesso calcolo di preferenze e interessi in cui sarebbero dovuti rientrare anche gli interessi degli stessi nazisti: anzi, poiché come scrive Singer «un interesse è un interesse», essi avrebbero dovuto attribuire all'interesse dei nazisti a sterminare il popolo ebreo *la stessa considerazione* attribuita all'interesse degli ebrei a vivere e a non essere torturati. Certo, sulla scia di Hare, Singer brevemente accenna che le preferenze devono essere razionali e informate, ma resta un fatto che l'impianto utilitarista non sia in grado di fare una reale discriminazione circa il contenuto delle preferenze: pertanto, è piuttosto logico assumere che la preponderanza numerica dei nazisti rispetto agli ebrei, avrebbe fatto pendere l'ago della bilancia verso la massimizzazione degli interessi dei primi⁹. Singer cade quindi in un paradosso quando, da un lato, esalta (opportunamente) l'agire di uomini come Oskar Schindler che fecero ciò che ritenevano *giusto*, dall'altro, sostiene un approccio utilitaristico all'etica che rende le azioni di questi uomini *moralmente ingiustificabili*.¹⁰

Nel capitolo dedicato alla teoria di Singer circa l'origine dell'etica, si è visto come il filosofo accolga l'intento naturalistico della sociobiologia di Wilson: l'etica può essere spiegata come un meccanismo naturale riscontrabile in molte specie animali, che parte

⁸ *Ivi*, p. 76.

⁹ Ricordiamo che è lo stesso Singer ad ammettere che «per l'utilitarismo della preferenza, il torto fatto alla persona uccisa è semplicemente un fattore da considerare tra gli altri, e la preferenza delle vittime potrebbe talvolta essere superata dalla preferenza di altri». (P. SINGER, *Etica pratica*, op. cit., p. 87. A tal proposito si veda anche P. SINGER, *Uccidere è sempre sbagliato?*, in ID., *Scritti su una vita etica*, pp. 146-165, p.155.)

¹⁰ Cfr. *Ivi*, p. 77.

dalle disposizioni altruistiche limitate ai propri familiari per poi estendersi a un cerchio di individui sempre più grande. Qualsiasi riferimento a realtà metafisiche, eterne e universalmente valide, non solo è superfluo, ma è il retaggio di una visione pre-scientifica (e quindi errata) dell'uomo e del mondo. Si è detto inoltre che, malgrado per Singer la teoria evoluzionista possa fornire utili conoscenze circa la natura dell'uomo e le origini dell'etica, non può in alcun modo giustificare conclusioni di tipo normativo, giacché sussiste un *gap* insuperabile tra la dimensione fattuale e quella valoriale. Proprio per aver dimenticato questo divario e aver cercato di fondare un'etica biologica, la disciplina sociobiologica è caduta nella trappola della fallacia naturalistica: la spiegazione evoluzionista, ad avviso di Singer, può spiegare molto sul nostro modo di essere animali sociali, ma non può avvalorare alcuna speculazione sul dover essere. Per Singer, come si è detto, solo la capacità razionale può pervenire a una prospettiva normativa. Ed è la ragione, in funzione del suo carattere intrinsecamente autonomo ed espansivo, che partendo dall'elemento di imparzialità inerente ai giudizi etici, giunge alla teoria della considerazione imparziale degli interessi di tutti gli individui coinvolti, teoria che si impone come l'unica pienamente razionale in quanto parte dal dato di fatto che siamo soggetti con interessi senza il bisogno di introdurre «l'idea sconcertante di una realtà morale oggettiva in un ambito della vita umana che, come abbiamo visto, può essere spiegato in modo più naturale e meno misterioso»¹¹.

A questo riguardo, occorre fare alcune considerazioni: in primo luogo, la giustificazione oggettiva di un valore non necessita obbligatoriamente dell'idea di una realtà eterna dipendente dalla volontà di un Dio legislatore. I valori umani, invero, possono trovare una loro giustificazione oggettiva in riferimento al significato e alla realtà della persona umana: se dal punto di vista dell'universo l'amore genitoriale può non rappresentare una giustificazione obiettiva, *dal punto di vista umano*, è perfettamente ragionevole giungere a una giustificazione razionale di questo valore, facendo riferimento, innanzitutto alla dignità di colui che viene al mondo, e poi a esperienze che ci costituiscono in quanto esseri umani, come quella della cura e della responsabilità diretta che ognuno può assumersi verso l'altro. Il problema dell'etica di Singer è che, nel cercare di assumere il punto di vista dell'universo, finisce per assumere quello che Thomas Nagel definisce «lo sguardo da nessun luogo»¹² e quindi, di fatto, *di nessuno*. «L'universo» di Singer, invero, è sì imparziale, ma si ritrova privo di qualsiasi contenuto morale. Occorre quindi riaffermare,

¹¹ P. SINGER, *The Expanding Circle*, op. cit., p. 109.

¹² Cfr. T. NAGEL, *Lo sguardo da nessun luogo*, ed. originale 1986, ed. it. Mimesis, Milano 2018.

come fa Susan Krantz che, anche se l'universalità è legittimamente, persino necessariamente, un elemento del punto di vista morale, nel campo dell'etica ciò che si intende ordinariamente è un'universalità *umana*. Scrive Krantz:

l'oggettività che emerge quando si adotta il punto di vista universale non è oggettiva nel senso di non-soggettiva. Tutt'altro. L'oggettività che emerge quando adottiamo il punto di vista universale è, per così dire, l'oggettività *sulla* soggettività umana. Infatti, l'oggettività deve sempre riguardare *qualcosa* - per esempio i risultati di un esperimento, o la qualità di un'esecuzione musicale. E l'oggettività che è fondamentale per l'etica riguarda *l'esperienza soggettiva dell'essere umano*. Noi supponiamo che questa sia un'esperienza universale, cioè che tutti gli esseri umani abbiano vissuto, e verificiamo le nostre decisioni morali in base a questo presupposto. In questo modo l'oggettività - che mi fa vedere me stesso come uno tra gli altri - e l'universalità - che mi fa riconoscere a tutti gli esseri umani la dignità che io stesso mi riconosco - costituiscono il contributo che quello che ho chiamato ragionamento intuitivo dà all'etica. Non si tratta di un contributo astratto o insensato, che sostiene l'obiettività o l'universalità *in quanto tale*, che non avrebbe alcun significato. Piuttosto è umanistica, perché è la ragione applicata all'ambito dell'etica, che è un ambito delle vicende umane.¹³

Ciò che ci preme mettere in evidenza è che l'universalità della morale si fonda sul convincimento dell'uguaglianza tra gli uomini, ragion per cui possiamo indicare che cosa sia bene per ogni singolo uomo a partire da ciò che è bene per l'uomo in quanto tale. Il bene morale, invero, esprime quegli atti volontari attraverso i quali ciascun uomo porta a compimento la propria umanità: il bene, osserva Adriano Pessina, «non è una cosa, ma è quella relazione che esiste tra qualcosa e la condizione umana: relazione che fa sì che l'uomo, in qualche modo, realizzi aspetti della sua umanità. [...] il bene e il male indicano quelle azioni che sono o no conformi alla condizione umana, o meglio, alla struttura dell'uomo. Si capisce, pertanto che, per comprendere che cosa è bene o no per l'uomo, è necessario iniziare a comprendere chi è l'uomo»¹⁴. Qualsiasi principio formale razionale non può quindi prescindere dal definire che cosa è bene fare e che pertanto *deve essere fatto da tutti gli uomini*; nel sistema etico di Singer, invece, dove il punto di partenza sono gli interessi individuali e qualsiasi bene oggettivo viene negato, l'universalità può solo

¹³ S. L. KRANTZ, *Refuting Peter Singer's Ethical Theory: The Importance of Human Dignity*, Praeger Publisher, Westport CT 2002, p. 57. (Corsivo dell'autore.) La traduzione è dello scrivente.

¹⁴ A. PESSINA, *Operatori sanitari come agenti morali*, in A.G. SPAGNOLO - D. SACCHINI - A. PESSINA - M. LENOCI, *Etica e giustizia in sanità*, Milano 2004, p. 22.

indicare *ciò che a tutti interessa fare*, il *ché*, paradossalmente, rende impossibile motivare il passaggio all'universalizzazione. Nel sistema di Singer, di fatto, dove con universalità si intende universalizzazione dell'auto-interesse, non solo non si può parlare di universalità *etica*, ma non si può neanche parlare di etica, in quanto l'universalità (intesa come carattere formale delle norme etiche) non può essere la fonte del bene morale.

Anche volendo prescindere da un fondamento metafisico dell'etica, resta a Singer da spiegare perché il procedimento razionale che conduce l'uomo all'imparzialità come valore su cui fondare le scelte etiche, non possa condurre l'uomo *anche* alla comprensione di altri valori, come la giustizia, la lealtà e così via. Del resto, le diverse carte dei diritti dell'uomo rappresentano proprio uno strumento secolarizzato di difesa di valori universalmente condivisi - quali la dignità umana, la tolleranza e la solidarietà - in funzione del loro comune nucleo razionale.

La seconda considerazione che vogliamo fare è che, a nostro avviso, lo stesso Singer cade nella trappola della fallacia naturalistica, in modo non diverso da Wilson. Invero, se Singer ha ragione quando afferma che Wilson non può dedurre principi etici dalla nostra natura biologica, è anche vero che Singer ha torto quando crede che la scoperta di una radice biologica di alcuni comportamenti etici umani basti a confutarli¹⁵: se tra fatti e valori esiste un divario tale per cui i primi non possono fondare i secondi, lo stesso divario non consente ai primi di smentire i secondi. Al massimo, decidendo di prendere in considerazione i risultati delle indagini sociobiologiche, appare più logico affermare che - malgrado le spiegazioni biologiche non possano fondare e giustificare alcun principio morale - il fatto che una spiegazione biologica sul nostro modo di essere risulti in linea con una legge morale, sia da considerarsi un elemento a favore e non contro la validità di quella legge morale. In ogni caso, come messo in luce da Reichlin,

la ricostruzione naturalistica operata dalle ricerche sociobiologiche si può considerare pienamente in linea con l'idea tradizionale secondo cui assumere il punto di vista morale non significa affatto estendere universalmente il pensiero auto-interessato, ma passare a una diversa forma di pensiero, ossia a un pensiero che non si limita a ricercare i mezzi migliori per realizzare interessi dati, ma che si interroga sulla bontà e sulla rilevanza degli interessi stessi e quindi agisce, e certamente ricerca anche mezzi appropriati, alla luce di ideali di virtù o di valore; questi ultimi non sono riducibili a interessi individuali, né a

¹⁵ «Lungi dal giustificare principi che si rivelano essere “naturalisti”, una spiegazione biologica è spesso un modo di sfatare il nobile *status* di quella che sembrava una legge morale evidente. Occorre ripensare alle ragioni per cui accettare i principi per i quali si può dare una spiegazione biologica». (P. SINGER, *The Expanding Circle*, op. cit., p. 71.)

somme di interessi individuali, ma affondano le loro radici in quelle forme primarie dei rapporti sociali che danno corpo a una vita ricca di significato umano.¹⁶

È allora questa «diversa forma di pensiero», e non la capacità razionale di universalizzare l'interesse individuale, che ha permesso a quelle persone indicate da Singer come esempi morali, ossia quei tedeschi che per salvare la vita di alcuni ebrei rischiarono la loro, di agire come hanno fatto: essi hanno rifiutato di considerare imparzialmente gli interessi di tutti i soggetti coinvolti, andando a valutarne il *contenuto* e, giudicando gli interessi dei nazisti indegni, hanno scelto di non dare loro alcuna considerazione. Essi, in questo senso, hanno violato il principio di uguaglianza degli interessi ma ne hanno affermato uno ben più sostanziale: quello dell'uguaglianza delle *persone*.

2. Imparzialità *versus* neutralità

Continuando nell'analisi degli elementi essenziali dell'etica singeriana, urge mettere in luce come il concetto di *imparzialità* (o universalità - Singer li usa in modo perfettamente sinonimico), posto da Singer al cuore del suo sistema etico, non implichi necessariamente quello di *neutralità*, ossia l'indifferenza verso qualsiasi onere o vincolo speciale come quelli posti in essere dalle relazioni umane. Ciò che sosteniamo è che Singer ricavi arbitrariamente dal requisito dell'imparzialità come carattere del giudizio morale, un dovere d'indifferenza a qualsiasi tipo di valore che non sia quello della massimizzazione degli interessi individuali: parafrasando Rawls potremmo dire che l'errore di Singer sia quello di confondere *l'imparziale* con *l'impersonale*¹⁷. Per chiarire questa obiezione occorre riprendere brevemente i passaggi dell'argomentazione di Singer:

- 1) il primo *step* consiste nell'introdurre la nozione di giudizio etico: un sistema morale implica la giustificazione morale della propria condotta, quindi dei giudizi circa ciò che dovrebbe o non dovrebbe essere fatto.
- 2) Il secondo passaggio collega la nozione di giudizio morale con quella di uno *standard* a cui il giudizio deve riferirsi: un giudizio morale richiede un criterio in base al quale

¹⁶ M. REICHLIN, *Etica della vita*, op. cit., p. 79. (Corsivo nostro.)

¹⁷ Cfr. J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 2004, p. 166.

possa essere sostenuto. Questo criterio fornisce il fondamento o la ragione del giudizio.¹⁸

- 3) Il terzo passaggio è quello di chiarire la natura di questo metro di giudizio: esso deve essere imparziale, nel senso che non può rifarsi unicamente all'auto-interesse del soggetto che esprime il giudizio, bensì deve esprimere un'istanza più universale condivisibile da tutti.¹⁹
- 4) Il quarto e ultimo *step* è quello di sostenere che l'imparzialità richieda necessariamente l'uguaglianza di considerazione: l'imparzialità esige che venga dato lo stesso peso agli interessi di tutti i soggetti che vengono condizionati da un'azione. Difatti come scrive Singer: «portare l'elemento imparziale del ragionamento etico alla sua conclusione logica significa [...] accettare che dobbiamo avere la medesima considerazione per tutti gli esseri umani»²⁰.

È quindi solo a questo quarto livello della sua argomentazione che Singer introduce il principio di eguale considerazione degli interessi, affermando che sia la stessa ragione a pretenderlo.

Ora, come mette in luce Anne Maclean, «la mossa finale dell'argomento - il passaggio al punto (4) - è fallace»²¹: il modo di intendere l'imparzialità al terzo *step*, invero, è diverso e non implica il modo di intendere l'imparzialità che Singer adduce nel quarto livello del ragionamento.

Per comprendere come Singer interpreti la nozione di imparzialità al terzo punto della sua argomentazione, possiamo riprendere l'esempio da lui elaborato in *The Expanding Circle*: un membro di una tribù primitiva deve giustificare al gruppo la sua pretesa a una porzione maggiore di noci rispetto a quella di tutti gli altri. Singer ci dice che questo membro, per giustificare moralmente la sua rivendicazione, non può semplicemente fare appello a ragioni di tipo autoreferenziale: giustificazioni del tipo «perché è nel mio interesse» non sono ammissibili, bensì occorre che egli dia una motivazione imparziale accettabile dal

¹⁸ «La nozione di giudizio porta con sé la nozione di standard o di base di confronto, rispetto alla quale si esprime il giudizio». (P. SINGER, *The Expanding Circle*, op. cit., p. 92.)

¹⁹ «[...] la richiesta di una ragione è la richiesta di una giustificazione che può essere accettata dal gruppo nel suo insieme. Quindi la ragione offerta deve essere disinteressata, almeno nella misura in cui sia ugualmente accettabile per tutti». (P. SINGER, *The Expanding Circle*, op. cit., 93.)

²⁰ P. SINGER, *The Expanding Circle*, op. cit., p. 119.

²¹ A. MACLEAN, *The Elimination of Morality. Reflections on Utilitarianism and Bioethics*, Routledge, London 1993, p. 56. La traduzione è di chi scrive.

resto del gruppo. Allora, osserva ancora Singer, se questo membro fosse un guerriero potrebbe sostenere di avere diritto a una porzione di noci più grande in relazione alla sua abilità: questa giustificazione, ad avviso di Singer, risulta accettabile in quanto imparziale, poiché implica che chiunque sia un guerriero ugualmente abile abbia diritto a una porzione maggiorata di noci.²² Questo esempio dimostra che il requisito di imparzialità, sostenuto da Singer a questo livello della sua argomentazione, risulta soddisfatto dal fatto che *tutti* coloro abbiano le abilità di quel guerriero possano rivendicare una maggiore porzione di noci: vale a dire, l'esempio ci consente di rilevare come il dovere di imparzialità sia assolto senza accettare di dare un'uguale considerazione agli interessi di tutti. Come osserva Maclean:

[...] l'imparzialità in questo senso può essere presente anche in caso di violazione del Principio di Uguaglianza. Vale a dire, un giudizio può essere imparziale o disinteressato nel senso in cui queste espressioni sono utilizzate nello *step* (3), e allo stesso tempo essere del tutto incompatibile con l'accettazione del principio che si deve dare uguale peso agli interessi di tutti coloro che sono interessati dalle proprie azioni.²³

In altre parole, il principio etico dell'imparzialità non sottintende in alcun modo il rifiuto di diritti e doveri speciali, così come fa invece il principio di eguale considerazione degli interessi. Per illustrare quanto detto, Maclean riprende e modifica l'esempio di Singer nel modo seguente:

un guerriero dà alcune delle sue noci a due membri deboli e anziani del gruppo. Quando gli si chiede di giustificare il fatto di aver dato le sue noci in eccedenza a queste due persone (piuttosto che ad altre ugualmente deboli e anziane), egli risponde che sono i suoi genitori. Se la giustificazione del guerriero deve essere *morale*, allora, secondo Singer, deve essere imparziale o disinteressata; deve essere una giustificazione 'che può essere accettata dal gruppo nel suo insieme'. C'è qualche ragione per cui questa giustificazione non possa essere accettata dal gruppo nel suo insieme? Io suggerisco che non ci sia.²⁴

²² «Posso dire, per esempio, che la mia abilità di guerriero mi dà diritto a una quota maggiore di noccioline. Questa giustificazione è imparziale nel senso che implica che chiunque eguagli la mia abilità come guerriero dovrebbe avere altrettante noci; viceversa, comporta che se le mie abilità di combattente diminuiscono, avrò diritto a meno noccioline». (P. SINGER, *The Expanding Circle*, op. cit., p. 93.)

²³ *Ivi*, p. 56.

²⁴ *Ivi*, p. 57 (corsivo dell'autore).

Infatti, così come nell'esempio originario formulato da Singer, anche in questo caso il requisito morale dell'imparzialità risulta soddisfatto dal fatto che *non solo* i genitori anziani di quel particolare guerriero hanno diritto a una speciale considerazione da parte del figlio, ma i genitori anziani di *tutti* hanno lo stesso diritto a una considerazione speciale da parte dei loro figli. Allora, come osserva Maclean,

la giustificazione che il guerriero dà per la sua azione, è tanto disinteressata, nel senso proprio dello *step* (3) dell'argomento di Singer, quanto quella data dal guerriero originario per una quota maggiore delle noci disponibili rispetto alle persone con altre occupazioni. Come *ogni* guerriero ha diritto a delle noccioline extra, così *ogni* genitore ha diritto a una speciale considerazione da parte dei suoi figli.²⁵

Risulta evidente che la condotta del secondo guerriero - quello pensato da Maclean - viola il principio di eguale considerazione degli interessi poiché riconosce e agisce sulla base di una preoccupazione parzialistica nei confronti dei propri genitori. Questa violazione, per Singer, è espressione dei limiti della ragione umana che difficilmente può raggiungere quella prospettiva di perfetta imparzialità rappresentata dal principio di eguale considerazione degli interessi. A questo punto ci si può chiedere perché l'accettazione dell'esistenza di obbligazioni speciali dovrebbe essere un segno di irrazionalità piuttosto che il segno di una comprensione razionalmente corretta di quella dimensione dell'umano che è la relazionalità. L'unica risposta che Singer offre a questo quesito è che, come abbiamo visto in precedenza, il punto di vista del principio di eguale considerazione degli interessi incarna il punto di vista della ragione stessa: dalla razionalità deriverebbe l'imparzialità e dall'imparzialità l'uguaglianza, nel senso di un'uguaglianza nella considerazione degli interessi di tutti coloro che sono coinvolti in una determinata azione. Tale risposta, tuttavia, non può essere accettata giacché, più che una dimostrazione, appare come una *petitio principii* che presuppone implicitamente ciò che in realtà dovrebbe dimostrare. Come ha messo in luce anche Maclean: «non è stato ancora spiegato *perché* il principio di uguaglianza rappresenti da solo il punto di vista della ragione, *perché* sia la base razionale unica per i giudizi e le decisioni morali»²⁶.

Singer ritiene che il principio di eguale considerazione sopraggiunga dal condurre alla sua logica conclusione l'elemento imparziale del ragionamento etico; eppure, come si è detto, non solo ciò appare come un'affermazione aprioristica più che una tesi dimostrata, ma

²⁵ *Ivi*, p. 58 (corsivo dell'autore).

²⁶ *Ibidem* (corsivo dell'autore).

questa affermazione viene smentita dal fatto che il requisito dell'imparzialità può essere pienamente rispettato anche nella giustificazione di un'azione che è del tutto incompatibile con il principio di eguale considerazione degli interessi: nell'esempio formulato da Maclean, l'appello all'amore filiale è imparziale proprio nel modo richiesto da Singer nel terzo livello della sua argomentazione.

La critica di Maclean è, a nostro avviso, rilevante poiché dimostra come Singer travisi il significato dell'universalità: l'universalità di un principio etico-filosofico risiede nel fatto che esistano dei buoni argomenti affinché ogni essere umano, in tutti i luoghi e in tutti i tempi, possa riconoscerlo come giudizio morale; o ancora, se intendiamo l'universalità come un requisito formale, nel fatto che il principio deve valere in tutte le circostanze identiche nelle quali è formulato. In nessun caso, comunque, l'universalità impone un dovere di genericità o indeterminatezza rispetto a qualsiasi altra considerazione: come si è messo in luce attraverso l'esempio di Maclean, il principio "i figli dovrebbero assistere i loro genitori anziani" è *universale* - nel senso che *tutti* "i figli dovrebbero assistere i loro genitori anziani" - anche se riconosce una considerazione di tipo *particolare* e speciale. Singer, di fatto, sembra spingere questo fraintendimento della nozione di universalità ancora oltre. Come osserva Maclean, invero,

Singer apparentemente pensa che ci sia un percorso logico obbligatorio da questa affermazione:

I tuoi familiari hanno diritto a ricevere da te lo stesso trattamento che i miei familiari ricevono da me.

a questa:

Né i tuoi familiari né i miei dovrebbero essere trattati da te e da me in modo diverso da come trattiamo le altre persone.²⁷

Ebbene, come scrive ancora Maclean, «questo percorso non sussiste». La prima di queste affermazioni, infatti, ribadisce l'importanza di un principio di equità; la seconda invece, introduce, in modo del tutto arbitrario, l'irrelevanza di ogni dimensione relazionale e personale. Ma come abbiamo detto all'inizio di queste pagine, *imparziale* non equivale a *neutrale*, per cui il passaggio che Singer compie da "eguale considerazione" a "nessuna considerazione particolare" risulta del tutto illegittimo. Maclean chiarisce ulteriormente

²⁷ *Ivi*, pp. 59-60.

come l'equivoco di Singer intorno alla nozione di imparzialità sembri dovuto a un modo duplice di utilizzare tale nozione, senza che tra questi due modi vi sia una correlazione necessaria. Nel primo modo - quello utilizzato al terzo livello della sua argomentazione - Singer intende l'imparzialità come un carattere *logico* del ragionamento morale: così, sulla scia dell'insegnamento di Hare, l'imparzialità richiede solamente che se formuliamo un determinato giudizio morale circa una situazione, occorre farlo per ogni altra situazione che sia simile a questa. Nel secondo modo - quello che Singer utilizza nel quarto *step* dell'argomentazione - invece, la nozione di imparzialità acquista un significato *normativo* per cui, se un individuo vuole agire in maniera moralmente irreprensibile, in ogni sua azione deve accordare agli interessi degli altri un peso uguale a quello che accorderebbe ai propri interessi o a quelli dei suoi cari. In questo senso, Singer afferma che per agire in modo morale non si deve riservare a nessuno una considerazione preferenziale, agendo secondo il principio di eguale considerazione degli interessi. Perciò, come osserva Maclean «Il Principio di Uguaglianza è richiesto dall'imparzialità nel senso appena indicato; questo è ciò che Singer sembra dire al punto 4 della sua argomentazione», ma «poiché questo senso di imparzialità non è quello impiegato nello *step* (3), il passaggio dallo *step* (3) allo *step* (4) si basa su un equivoco»²⁸. La critica di Maclean - a nostro avviso condivisibile - consiste, quindi, nel rilevare come il principio di eguale considerazione degli interessi, piuttosto che essere l'esito irrefutabile della ragione pratica, risulti da uno scivolamento da un senso di imparzialità ad un altro, senza che di questo scivolamento venga data giustificazione opportuna.

Se il passaggio dal punto 3 al punto 4 è fallace (perché, ripetiamolo, Singer scivola da un significato di imparzialità eminentemente logico a un concetto di uguaglianza morale), allora Singer si trova privo di un fondamento per la sua pretesa di aver fornito un criterio unico di razionalità, risolutivo delle questioni etiche. Il principio di uguaglianza da lui proposto non è legittimamente deducibile dal carattere universalizzante proprio dei giudizi etici e quindi non rappresenta, come Singer vorrebbe sostenere, “l'unica base razionale dell'etica”; bensì il principio di eguale considerazione degli interessi è solo *uno* degli atteggiamenti morali possibili e coerenti con l'imparzialità richiesta ai giudizi morali e, come si dirà, paradossalmente, nemmeno il più ragionevole, giacché ci chiede di abbandonare diversi aspetti che dotano di senso l'esistenza dell'uomo. Inoltre, il fatto che il principio etico di uguaglianza sostenuto da Singer si riveli non essere un requisito della ragione stessa, distrugge la sua convinzione di aver fondato un'etica oggettiva e razionale,

²⁸ *Ivi*, p. 61. Corsivo nostro.

malgrado il rifiuto dell'esistenza di valori morali oggettivi o di verità morali conosciute per intuizione: il pilastro della sua etica, ossia il principio per cui dal punto di vista dell'universo occorre dare eguale considerazione agli interessi di tutti, non ha alcun fondamento razionale, e la sua forza sembra risiedere unicamente sull'*appeal* intuitivo che la nozione di imparzialità ha su di noi. Pertanto, la forma di conoscenza che Singer critica in altri sistemi, risulta di fatto essenziale per difendere il suo principio fondante: con la sua stessa argomentazione, Singer lascia il principio a fondamento del suo sistema etico privo di sostegno epistemologico, o più correttamente, «in uno stato di schizofrenia epistemologica»²⁹.

Nell'accezione di imparzialità teorizzata da Singer, agire in modo imparziale significa agire secondo il principio di eguale considerazione degli interessi, quindi senza riservare a nessuno una considerazione particolare; di conseguenza, chiunque non segua questo principio e, per esempio, agisca accordando una particolare preferenza agli interessi dei propri figli, diventa automaticamente colpevole di *favoritismo immorale*. Ma questo è falso: il riconoscimento di doveri speciali (derivanti da relazioni speciali) non scade necessariamente in un bieco favoreggiamento, come Singer sembra pensare. Così, per fare un esempio, l'atteggiamento del prendersi cura in modo particolare dei bisogni, degli interessi e dei desideri del proprio figlio - ma non del figlio di un altro - non equivale in alcun modo all'atteggiamento di un genitore che, facendo il giudice in una gara in cui compete il figlio, trucca la gara per farlo vincere. Esiste una differenza morale tra questi due atteggiamenti che il principio di Singer, non solo non riesce a spiegare, ma annulla completamente, interpretando il normale senso di attaccamento e responsabilità genitoriale come un favorire iniquo. Come fa notare Maclean, è possibile sostenere di avere degli obblighi speciali nei confronti dei membri della propria famiglia, senza che questa convinzione ci vincoli «a una concezione della famiglia in stile "Cosa nostra"»³⁰. Ciò significa che è possibile accordare una maggiore considerazione agli interessi di coloro con cui siamo in relazione, senza che ciò comporti la convinzione che *solo* i loro interessi importino, che non ci siano altri doveri al di là di quelli familiari, o quella di essere giustificati a fare qualsiasi cosa per favorire la nostra famiglia. Del resto, che un dovere sia *speciale*, significa solo che non sia generale, quindi che non sia dovuto a chiunque: non

²⁹ Cfr. A.J. ABOUD, *The Fundamental moral philosophy of Peter Singer and the Methodology of Utilitarianism*, Cuadernos de Filosofía. Excerpta e dissertationibus in Philosophia, Vol. XVIII, n. 1 (Pamplune, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2008), pp. 11-105, p. 99.

³⁰ A. MACLEAN, *The Elimination of Morality*, op. cit., p. 61.

implica automaticamente che sia *specialmente importante* rispetto ad altri obblighi generali.³¹

Se è vero quanto detto - ossia che possano convivere insieme il dovere di una speciale considerazione e il dovere di rimanere rigorosamente imparziali in alcune specifiche situazioni - allora, al contrario di quanto pensa Singer, l'idea di imparzialità da lui espressa non è esclusiva del principio di eguale considerazione degli interessi, bensì è compatibile con un'etica che riconosca, insieme all'imparzialità, il valore morale delle relazioni interpersonali affettive.³² A ciò Singer obietterebbe che dal punto di vista dell'universo - a suo avviso, il punto di vista dell'etica stessa - il benessere dei nostri figli non è più importante del benessere dei figli di chiunque altro. Ma occorre notare che quando affermiamo la legittimità di accordare una maggiore considerazione agli interessi dei nostri figli - o più in generale alle persone con cui siamo in relazione - non è questo che stiamo affermando: ovvero, non stiamo sostenendo che gli interessi dei nostri figli siano più importanti *in assoluto*, ma che siano più importanti per *noi*. E non potrebbe (né dovrebbe) essere diversamente una volta che si rifletta su un fatto evidente: io ho il dovere di crescere i figli che ho messo al mondo, mentre non ho alcun dovere di crescere quelli degli altri; ho quindi il dovere di preoccuparmi in modo speciale e particolare di loro, un dovere che, malgrado sia in pieno disaccordo con il principio singeriano dell'eguale considerazione, non può essere letto in alcun modo come una forma di atteggiamento parziale da biasimare. Le persone che rifiutano il principio di uguaglianza formulato da Singer, quindi, «non sono necessariamente colpevoli di una preoccupazione morale riprovevolmente ristretta; anche se è proprio questa la luce in cui tendono a essere messe da filosofi come Singer»³³.

A tal proposito si potrebbe rilevare, inoltre, come il dovere dei genitori nei confronti dei figli trovi una lettura più adeguata nel concetto di responsabilità così come elaborato da Hans Jonas, che ne fa «l'archetipo atemporale di ogni responsabilità»: Jonas mostra come l'*essere* stesso del figlio stabilisca un *dover essere* oggettivo, una responsabilità, da parte del genitore. Scrive Jonas invero che:

³¹ Cfr. *Ivi*, p. 63.

³² Ci troviamo quindi d'accordo con Maclean quando scrive: «Sarebbe sbagliato - anzi, sarebbe sciocco - dire che le persone che riconoscono obblighi speciali non hanno spazio nel loro pensiero morale per l'idea di imparzialità, nel senso in discussione [...] Gli utilitaristi, quindi, non hanno il monopolio dell'imparzialità, nel senso indicato allo *step* (4) dell'argomentazione di Singer. È semplicemente che ciò che per loro conta come parzialità non necessariamente conta così per le altre persone, persone che hanno valori che gli utilitaristi non condividono» (*Ivi*, pp. 61-62.)

³³ *Ivi*, p. 62.

il concetto di responsabilità implica quello del dover essere, anzitutto come normatività dell'essere di qualcosa e poi come normatività dell'agire di qualcuno in risposta a quella normatività dell'essere. [...] Intendo sostenere davvero in senso stretto che qui l'essere di un ente, sul semplice piano ontico, postula in modo immanente ed evidente un dovere degli altri [...] ³⁴.

In altre parole, è l'esistenza stessa del figlio (che contiene in sé un implicito «dover essere») che postula in modo inalienabile il «dover fare» del genitore. Questo riferimento a Jonas ci consente di mettere in luce una grave mancanza dell'utilitarismo di Singer (nonché dell'utilitarismo *tout court*): quella di non prendere in considerazione che gli individui non sono particelle isolate, ma vivono in (e di) relazioni che danno forma alla loro identità come pure ai loro obblighi. La cosiddetta “considerazione speciale” che assicuriamo ai nostri figli, ha quindi una spiegazione molto diversa rispetto a quella offerta da Singer: più che essere espressione di favoritismo o sintomo di una razionalità umana limitata e influenzata da istinti e sentimenti, essa deriva dal dovere di responsabilità verso i nostri figli, una responsabilità che, come scrive ancora Jonas, «è stabilita dalla natura, ossia esistente per natura», e che non dipende «da alcun consenso precedente; è irrevocabile, non negoziabile e globale» ³⁵. Il principio di eguaglianza singeriano, chiedendoci di abdicare a questo dovere - quello di crescere i nostri figli riservando loro una considerazione speciale solo in quanto figli *nostri* - in nome di un impersonale dovere di massimizzazione degli interessi di tutti, conduce, non solo al probabile fallimento nel compito genitoriale, ma a uno snaturamento del soggetto-genitore stesso per il quale il suo ruolo, e la responsabilità che ne deriva, sono parte costitutiva della sua esistenza, costituendone l'essere più intimo.

3. Il principio dell'eguale considerazione degli interessi e la perdita dell'integrità

Che l'utilitarismo non tenga conto di aspetti essenziali dell'identità morale delle persone, finendo con l'alienarle dalle proprie azioni, dai propri progetti e dai propri sentimenti, è già stato messo in luce da Bernard Williams, uno dei più severi critici della morale utilitarista. Williams, infatti, sostiene che l'utilitarismo, in nome del principio astratto dell'utilità, annulli aspetti essenziali dell'esistenza e della vita morale degli individui concreti, ledendo

³⁴ H. JONAS, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1990, pp. 162-163.

³⁵ *Ivi*, p. 120.

così la loro «integrità», intendendo per integrità «la qualità di colui che agisce sulla spinta di quelle disposizioni e di quelle motivazioni che sono più profondamente radicate in lui»³⁶. L'utilitarismo, osserva Williams, rende inintelligibile l'integrità come valore poiché, limitandosi a considerare l'interesse per l'utilità generale, «non riesce a descrivere in modo coerente le relazioni fra i progetti e le azioni dell'uomo»³⁷. In *Una critica dell'utilitarismo*, Williams formula alcuni esempi per fare emergere come questa teoria sia incapace di trovare uno spazio ai propositi e ai «progetti più basilari»³⁸ delle persone - quelli sui quali, osserva Williams, l'uomo costruisce la propria vita - che rimangono schiacciati dal «progetto di ordine superiore di massimizzare i risultati desiderabili»³⁹. Il primo di questi esempi è quello di George, un chimico che dopo aver preso un Ph.D, fatica molto a trovare lavoro. La moglie, cagionevole di salute, è costretta a lavorare molte ore per mantenere la famiglia, rendendo problematico anche l'accudimento dei figli. Tutto questo causa una situazione tesa e problematica. Un chimico più anziano, che conosce la situazione, propone a George un lavoro ben pagato in un laboratorio che conduce ricerche sulle armi biologiche. George dice di non poterlo accettare perché è contrario alla guerra chimica e batteriologica. Il collega più anziano gli risponde che condivide la sua contrarietà, ma che il suo rifiuto è inutile in quanto non farà cessare l'attività di ricerca o tantomeno chiudere il laboratorio. Inoltre, il collega è venuto a conoscenza del fatto che, nel caso in cui George non accetti il lavoro, la posizione andrà a un uomo senza scrupoli che condurrà la ricerca con molto più impegno di quanto non farebbe George. Anzi, il collega anziano di George ammette che il suo adoperarsi affinché egli accetti il lavoro, non è dovuto solo alla voglia di aiutarlo, ma anche alla preoccupazione per i risultati che il zelante sostituto di George potrebbe ottenere. La moglie di George, infine, non ha alcuna remora rispetto alla ricerca sulle armi chimico-biologiche. Il dilemma presentato da Williams è quindi il seguente: «cosa deve fare George?»⁴⁰. La risposta corretta (anzi, «ovviamente corretta»⁴¹) per gli utilitaristi è che George dovrebbe accettare il lavoro: questo sarebbe l'*outcome* migliore giacché soddisferebbe più interessi (quelli della moglie di George, dei figli, del collega), aumentando l'utilità generale. Inoltre, sulla base della teoria utilitarista della responsabilità

³⁶ B. WILLIAMS, *Moral Luck*, Press Syndacate of the Univeristy of Cambridge, Cambridge 1981; tr. it. *Sorte morale*, il Saggiatore, Milano 1986, p. 70.

³⁷ B. WILLIAMS, *Una critica all'utilitarismo*, in J.J.C. SMART - B. WILLIAMS, *Utilitarismo: un confronto*, pp. 103-168, p. 124.

³⁸ *Ivi*, p. 133.

³⁹ *Ivi*, p. 137.

⁴⁰ *Ivi*, p. 123.

⁴¹ Williams osserva che questa ovvietà deriva dall'attitudine dell'utilitarismo a semplificare e ridurre la complessità della realtà, eliminando qualsiasi altro tipo di considerazione che potrebbe rendere diverso il modo di giudicare questi casi. (Cfr. *Ivi*, p. 124.)

negativa - per cui siamo responsabili non solo di ciò che facciamo in prima persona, ma anche di ciò che accade quando decidiamo di non fare qualcosa che avrebbe impedito il verificarsi di un certo evento - se lo zelo del sostituto di George conducesse a esiti terribili, George ne sarebbe comunque responsabile.⁴²

L'esempio di George serve a Williams per mostrare che nella morale utilitarista non c'è alcun posto per le convinzioni personali (come l'essere contrario alla fabbricazione di armi chimiche), o per gli ideali (come il pacifismo), poiché ciò che conta non è mai l'individuo, ma solo lo stato di cose che l'individuo può produrre: la domanda morale centrale per l'utilitarismo non è "che cosa *devo fare io?*", bensì "che cosa *deve succedere?*". Totalmente esclusa è poi la questione morale fondamentale dell'io pensante che si chiede "che cosa *posso fare* se voglio continuare a vivere con me stesso?"⁴³. Che l'accettare un

⁴² La critica di Williams all'utilitarismo circa l'incapacità di tenere conto della concezione del bene propria di ciascun soggetto, è fondata sul rifiuto della nozione di responsabilità negativa in base alle quale vi è analoga responsabilità per ciò che si fa e per ciò che non si impedisce. Ma l'idea che ognuno è responsabile di ciò che egli stesso fa, piuttosto che di quello che fanno gli altri, «è strettamente connessa con il valore dell'integrità» e, di conseguenza, l'utilitarismo rappresenta una minaccia all'integrità del soggetto. L'utilitarismo attribuisce valore ultimo agli stati di cose pertanto gli risulta indifferente chi sia a compiere l'azione che li produce: «una volta che gli stati di cose sono stati adeguatamente descritti in termini rilevanti dal punto di vista causale e valutativo, non introduce alcuna differenza percepibile chi sia a produrli». Eppure, dal punto di vista dell'agente, non è irrilevante che a compiere un'azione sia stato lui stesso o un'altra persona: per esempio, è molto diverso che un uomo sia morto per mano mia (anche l'avessi fatto per salvare altre diciannove persone, come nel secondo esempio formulato da Williams) o per mano di qualcun altro. Eliminando questa separatezza, l'utilitarismo rende il valore dell'integrità inintelligibile, giacché introduce una scissione insanabile tra i progetti e le azioni dell'agente, che si troverà a prendere una decisione sull'azione da compiere a prescindere dai suoi progetti personali, cioè prescindendo da ciò che definisce la sua identità morale. (*Ivi*, pp. 119-124.)

⁴³ A tal proposito può essere interessante notare come il paradigma morale utilitarista risulti un ribaltamento di quella che è l'essenza della morale nel paradigma arendtiano: Arendt, invero, pone nella facoltà umana del pensare da sé la fonte stessa della vita etica. In *Alcune questioni di filosofia morale*, riprendendo le riflessioni socratiche a proposito della coscienza come dialogo interiore dell'io con se stesso, Arendt individua il compito etico fondamentale nella capacità umana di interrogarsi sul senso e sul significato del nostro agire e delle sue conseguenze, piuttosto che nell'obbedienza all'imperativo morale. Senza scendere nei dettagli, è sufficiente ricordare che ad avviso di Arendt il male peggiore dell'umanità - quello totalitario - si è annidato nella vita di persone che avevano rinunciato ad agire sulla base di ciò che per loro era autoevidente, ad esercitare qualsiasi tipo di pensiero personale su ciò che gli veniva chiesto di fare o su che tipo di persone volessero diventare: si limitavano ad obbedire - "un'obbedienza cadaverica", dice Arendt - all'imperativo categorico del terzo Reich. Si capisce quindi perché Arendt insista sull'importanza della capacità critica del pensiero: agire moralmente significa agire a seguito di un esercizio personale del pensiero, che si realizza in un interrogarsi su ciò che l'autorità (politica e morale) ci chiede di fare e nel porsi la seguente domanda: non tanto devo, ma *posso* fare quanto mi viene richiesto? Se lo facessi potrei ancora vivere in armonia con me stesso o mi troverei a dialogare con un nemico? Ecco, questo tipo di domande non trovano alcun posto nella morale utilitarista: agire moralmente in questo contesto significa rispondere all'imperativo astratto della massimizzazione dell'utilità, a prescindere da qualsiasi tipo di convinzione e riflessione di tipo personale: l'agente utilitarista non ha bisogno di pensare in senso arendtiano, ma solo di esercitare la razionalità strumentale funzionale al calcolo mezzi posseduti-fine desiderato; l'unica domanda che può porsi il

lavoro che disprezza possa causare in George dei sentimenti negativi o persino uno stato di malessere, per l'utilitarismo è un fatto del tutto trascurabile: questi sentimenti non sono che il segno della sua irrazionalità, della sua incapacità di seguire fino in fondo la dinamica della scelta razionale. L'utilitarismo considera tali sentimenti come «una sorta di compiaciuta debolezza»⁴⁴ piuttosto che come esperienze costitutive dell'agente morale. Ma ciò, osserva Williams, è un errore:

poiché la nostra relazione morale col mondo è in parte costituita da questi sentimenti, e dal senso di ciò con cui possiamo o non possiamo «convivere», arrivare a considerare questi sentimenti da un punto di vista puramente utilitarista, cioè come avvenimenti esterni all'io morale, significa perdere il senso della propria identità morale, perdere, nel senso più letterale, la propria integrità.⁴⁵

L'aspetto essenziale della critica di Williams è che l'utilitarismo neghi l'integrità dell'individuo poiché pretende la negazione di tutto ciò che per quel singolo individuo ha importanza: ideali, progetti, aspirazioni, affetti, tutto è sacrificabile alla massimizzazione dell'utilità generale astratta. L'utilitarismo pretende che un uomo, «di fronte a risultati che provengono dalla rete d'utilità che in parte è stata determinata dai progetti di altri», si discosti dalla sua decisione e dal suo progetto per abbracciare la decisione richiesta dal calcolo utilitarista. Ma questo, nota Williams,

significherebbe alienarlo realmente dalle sue azioni, e dalle sue convinzioni come fonte delle sue azioni. Significherebbe farne un semplice canale tra l'*input* dei progetti di tutti - inclusi i propri - e un *output* di decisione ottimificata; ma questo significherebbe trascurare la misura in cui le *sue* azioni e le *sue* decisioni devono essere viste come azioni e decisioni che derivano da progetti e atteggiamenti con cui egli si identifica più strettamente. Sarebbe, così, nel senso più letterale del termine, un attacco alla sua integrità.⁴⁶

Di fatto, nell'etica utilitarista il soggetto sparisce per diventare uno strumento causale qualsiasi ai fini della produzione della massima utilità nel suo complesso. All'utilitarismo non importa *chi* agisce né *chi sia* colui che agisce: l'individuo viene meno e «il mondo si

soggetto utilitarista è “quale stato di cose causa il mio fare o non fare una determinata azione?” (Cfr. H. ARENDT, *Alcune questioni di filosofia morale*, Einaudi, Torino 2006, pp. 35-36)

⁴⁴ *Ivi*, p. 126.

⁴⁵ *Ivi*, p. 128.

⁴⁶ *Ivi*, p. 139 (corsivo dell'autore).

presenta come un “mare di preferenze” indistinte che hanno valore solo in quanto intervengono nel calcolo per la massimizzazione di un’ utilità generale astratta, e non come preferenze di soggetti specifici»⁴⁷. Il difetto fondamentale dell’ utilitarismo è quindi quello di violare ciò che è costitutivo dell’ identità personale, ciò che costituisce la soggettività unica e individuale di ognuno di noi. Del resto, notano Williams e Sen, l’ utilitarismo ha una concezione molto ristretta dell’ essere una persona:

Una volta considerata l’ utilità della persona, l’ utilitarismo non ha alcun ulteriore diretto interesse a qualsiasi informazione su di essa. Questo modo di vedere l’ uomo è una caratteristica di diverse versioni dell’ utilitarismo, [...] perché, indipendentemente da quella che è assunta come la variabile rilevante per la scelta, i giudizi sullo stato di cose, condotta, istituzioni ecc, sono tutti in definitiva basati esclusivamente sui totali di utilità e disutilità generale. In questo schema le persone non contano come individui più dei singoli serbatoi di petrolio nell’ analisi del consumo nazionale di petrolio.⁴⁸

Accogliendo la critica di Williams all’ utilitarismo, è poi possibile applicarla nello specifico al principio dell’ eguale considerazione degli interessi formulato da Singer. Difatti, quando questo principio ci impone di dare la stessa considerazione agli interessi altrui di quella che daremmo ai nostri interessi, ciò che ci impone, in realtà, è di *non dare attenzione alcuna ai nostri interessi*, cioè, di prendere delle decisioni a prescindere da ciò che è importante per noi, dai nostri progetti personali, da tutto ciò a cui noi diamo valore. Così, riprendendo l’ argomento da cui siamo partiti, quello della responsabilità genitoriale, quando Singer ci chiede di porci da un punto di vista assolutamente imparziale accordando agli interessi dei figli di altre persone lo stesso peso che accorderemmo agli interessi dei figli nostri, ciò che ci chiede davvero è di non tenere in alcuna considerazione l’ affetto che proviamo per i nostri figli, di agire al di là di qualunque convinzione morale rispetto al dovere di prenderci cura di chi abbiamo messo al mondo, e di allontanarci dal nostro, per così dire, “progetto genitoriale”, malgrado ciò sia parte di ciò che contribuisce a dare un senso alla nostra vita e alla nostra identità. Il risultato non può che essere, come ha notato Williams, un’ alienazione dell’ uomo da se stesso, una disintegrazione dell’ identità personale e morale e di tutto ciò che è fonte di senso nell’ esperienza di essere noi stessi. Un esempio pratico di quanto stiamo affermando: sulla base del principio di Singer se io mi trovassi in possesso

⁴⁷ L. GRECO, *Bernard Williams e il soggetto morale*, RIVISTA DI FILOSOFIA / vol. XCIII, n. 1, aprile 2002, pp. 89-108, p. 94.

⁴⁸ A.K. SEN - B. WILLIAMS, *Introduzione: utilitarismo e oltre*, in ID., *Utilitarismo e oltre*, NET, Milano 2002, pp. 5-30, p. 9.

di una cifra importante da spendere, di cui né io né la mia famiglia abbiamo necessità impellente, dovrei donarla a un'organizzazione che salva dalla fame decine di bambini, anche se con quella stessa cifra potrei aiutare mio figlio a realizzare il suo sogno di diventare, per esempio, un pilota da corsa regalandogli una costosa automobile. In realtà, volendo applicare in modo coerente fino in fondo il principio di eguale considerazione degli interessi, anche qualora quel denaro servisse per un motivo più essenziale, per esempio pagare per mio figlio un intervento chirurgico salvavita, dovrei comunque trascurare i suoi interessi e donare quel denaro a un ente con finalità umanitarie: sulla bilancia del principio singeriano, invero, l'interesse alla vita di mio figlio non pesa più dell'interesse alla vita di decine di altre persone solo perché è *mio figlio*.

A questa nostra osservazione si potrebbe obiettare che, malgrado sia vero che per Singer l'imparzialità incorrotta sia il requisito di una vita pianamente etica, il filosofo riconosca comunque il valore delle relazioni umane tant'è che cerca di trovare nella sua teoria uno spazio per tutelare la sfera affettiva e gli obblighi che le relazioni pongono in essere: sia in *The Expanding Circle* che in *Etica pratica*⁴⁹, invero, si è impegnato nello svolgimento di un utilitarismo a due livelli (un livello intuitivo *versus* un livello critico), dove il primo livello serve proprio a moderare l'imparzialità assoluta del secondo, reintegrando la molteplicità e la complessità di quegli elementi che consentono la realizzazione di un'esistenza umana buona e felice: indicandoci di agire sulla base di quelle intuizioni e disposizioni morali di cui normalmente ci serviamo nella prassi quotidiana, - come quella di prenderci cura primariamente dei nostri figli - il livello intuitivo fa rientrare dalla finestra tutti quegli aspetti (emozioni, sentimenti, legami interpersonali, integrità e così via) che il livello critico aveva cacciato dalla porta. Questa obiezione però, non funziona: infatti, l'apertura di Singer nei confronti di un approccio più moderato, che riconosca l'esistenza di altri valori al di là di quello dell'imparziale massimizzazione delle preferenze di tutti, è solo una *concessione* che il filosofo fa a causa del modo di essere della natura umana: non solo la ragione dell'uomo è limitata, ma sono presenti in lui degli istinti egoistici ineliminabili, eredità del processo evolutivo. Poiché per via di questi aspetti all'uomo è preclusa la possibilità di agire unicamente sulla base del principio di eguale considerazione degli interessi, è necessario ripiegare e racchiudere tali istinti in un sistema di regole che, tutto considerato, garantisce la riuscita migliore per tutti. Che l'agire veramente etico per Singer sia quello intoccato da qualsiasi altro apprezzamento che non

⁴⁹ Come abbiamo già visto, l'utilitarismo a due livelli è presente nella seconda edizione di *Practical Ethics*.

sia quello della massimizzazione dell'utilità imparzialmente considerata, risulta evidente dal già citato dilemma di Godwin: per Singer, dovremmo salvare Fénelon e lasciare morire nostro padre poiché il fatto che sia nostro padre non ha alcuna importanza dal punto di vista imparziale (ossia morale, per Singer). Certo, ad avviso di Singer se decidessimo di salvare nostro padre non saremmo da biasimare così gravemente, poiché il sentimento di filiazione è un sentimento normale nell'essere umano e che va incoraggiato, giacché, nel complesso, produce i risultati migliori (come quello di una società in cui i figli si prendono cura dei genitori anziani, piuttosto che lasciare questo compito a una burocrazia impersonale). Al livello intuitivo quindi non ci viene chiesto di salvare Fénelon e di lasciare bruciare nostro padre poiché, per diventare il tipo di persona che lascerebbe il proprio padre fra le fiamme, «dovremmo rinunciare a troppe altre cose che hanno valore»⁵⁰. Eppure, rimane un fatto che al livello critico, quello propriamente etico per Singer, salvare nostro padre sarebbe l'azione *sbagliata*, poiché, se la nostra natura non fosse così limitata, noi dovremmo agire in modo puramente imparziale senza assegnare nessuno spazio a considerazioni di tipo parzialistico. Al di là dell'ambiguità (di cui diremo a breve) di un sistema etico che voglia farsi assolutamente imparziale e, al contempo, limitatamente parziale, è evidente che l'utilitarismo singeriano non riesca a ripristinare una visione allargata e integrata del bene, riconoscendo alle relazioni interpersonali e ai sentimenti più profondi delle persone, come l'amore o l'affetto per i propri cari, al massimo una sorta di "permesso di soggiorno", senza assegnargli mai un vero diritto di cittadinanza nell'etica. Si potrebbe dunque osservare, così come fa Michael Stocker, che l'etica utilitarista di Singer finisce «per impedire che ognuno di noi ami, si curi di e attribuisca valore a persone particolari - anziché amare, curarsi e attribuire valore in generale o a persone quali produttori o possessori di valori generali»⁵¹. Nota inoltre Stocker che il difetto di teorie come quella di Singer⁵², non è solo che non attribuiscono valore all'amore, «ma che non attribuiscono valore alla persona amata»⁵³. Parafrasando Stocker si potrebbe asserire che l'etica di Singer presenta due problemi insormontabili: da un lato, riduce il ricco e variegato universo morale dell'uomo all'unico valore solipsistico

⁵⁰ P. SINGER, H. KUHSE, L. CANNOLD, *William Godwin and the Defence of Impartialist Ethics*, *Utilitas*, in P. SINGER, *Unsanctifying Human Life*, edited by H. Kuhse, Blackwell Publishers, Oxford 2002, pp. 156-177, p. 174. La traduzione è di chi scrive.

⁵¹ M. STOCKER, *The schizofrenia of modern ethical theories*, «Journal of Philosophy», 73 (1976), pp. 543-566; tr. it. *La schizofrenia delle teorie etiche moderne*, in M. MANGINI (a cura di), *L'etica delle virtù e i suoi critici*, La città del sole, Napoli 1996, pp. 67- 88, p. 77.

⁵² Il saggio di Stocker non ha come oggetto della sua critica il pensiero di Singer, ma più in generale le teorie etiche moderne (tra cui anche l'utilitarismo). Tuttavia, la critica di Stocker è assolutamente pertinente rispetto al principio di eguale considerazione degli interessi.

⁵³ *Ivi*, p. 77.

dell'utilità, dall'altro, insieme all'io - che come abbiamo già detto finisce per perdere la sua identità morale - scompaiono anche le altre persone.⁵⁴

Ciò che manca in queste teorie è semplicemente - o non tanto semplicemente - la persona. L'amore, l'amicizia, l'affetto, i sentimenti di simpatia e di comunità richiedono tutti che l'altro sia una parte essenziale di ciò che si valuta. È la persona nella sua interezza che deve essere valutata, non meramente il suo valore in generale o come produttore o possessore di valori generali.⁵⁵

Appare ancora una volta in modo chiaro come le maggiori carenze dell'utilitarismo singeriano derivino da una lettura fortemente riduttiva dell'antropologia umana: raffigurando gli uomini come meri contenitori di utilità o di preferenze da soddisfare, i soggetti morali smettono di essere considerati dei *fini* in se stessi, per diventare *mezzi* per la realizzazione di uno scopo. Il risultato di un'etica che riduce gli uomini a *occasioni* per il conseguimento del benessere collettivo non può che essere quello di una forte disumanizzazione dell'io agente, ma anche delle altre persone, compromettendo la possibilità di realizzare quegli aspetti della vita umana che la rendono degna di essere vissuta: di fatto, l'accettazione dell'etica singeriana ci impedirebbe di esercitare l'amore, l'affetto, l'amicizia perché questi atti non sono possibili senza conferire un *valore intrinseco* alla persona amata.⁵⁶

⁵⁴ «In queste teorie dominate dalle esternalità scompare o non appare tanto l'io quanto le altre persone. I loro universi dominati dalle esternalità non sono solipsistici rispetto a ciò che è intrinsecamente di valore; piuttosto, *sono svuotati di presenza umana*». (Ivi, p. 77. Corsivo nostro.)

⁵⁵ Ivi, p. 76.

⁵⁶ Anche Arendt nell'opera *The Human Condition* formula una critica all'utilitarismo asserendo che questa teoria, nell'estendere la categoria mezzi-fini all'intera realtà e all'uomo stesso, finisce per generare un'assenza e una perversione di significato. Non che per Arendt il criterio dell'utile o la relazione mezzi-fini siano privi di significatività alcuna: al contrario, su questi elementi si struttura la *forma mentis* dell'*homo faber*, termine con il quale Arendt indica una dimensione esistenziale fondamentale, che consente all'uomo di esercitare la creatività, di costruire e di produrre (di *operare*, direbbe Arendt), emancipandosi dalla natura ed edificando un «mondo "artificiale" di cose» in cui accogliere le nuove generazioni. Ciò che fa problema alla filosofa tedesca, è che l'utilitarismo sembra erigere questa dimensione alla più alta, o forse l'unica, forma di realizzazione esistenziale, laddove invece, per Arendt, esiste una dimensione umana più nobile in cui l'uomo è davvero libero da ogni necessità o regola del bios: l'agire, una dimensione plurale in cui entriamo in relazione con altre persone umane grazie alla parola e al discorso senza la mediazione di cose materiali. La filosofia dell'utilitarismo, in questo senso, può presiedere la logica dell'*homo faber* dove l'uomo lavora in solitudine "al fine di" (*in order to*) costruire secondo un progetto, ma non quella della pluralità dove l'uomo agisce con la sua libertà "in nome di" o "per amore di" (*for the sake of*). La generalizzazione della modalità di pensiero dell'*homo faber* (strutturata sul binomio mezzi-fini) al mondo della vita, conduce all'incapacità di individuare altro orizzonte di senso che non sia quello finalistico e utilitaristico. Scrive invero Arendt: «è "in nome" dell'utilità in generale che l'*homo faber* giudica e fa ogni cosa nei termini di "fini" [...]. La difficoltà dell'utilitarismo è che rimane preso nella catena interminabile dei mezzi e dei fini senza arrivare mai a un principio

A queste considerazioni Singer potrebbe obiettare che il suo principio, diversamente dagli altri tipi di utilitarismo, non è soggetto alle criticità appena esposte poiché non si pone come obiettivo quello di massimizzare genericamente l'esperienza della soddisfazione, bensì quello di massimizzare ciò che viene preferito dai singoli individui coinvolti in un'azione: in altre parole, gli interessi particolari dei soggetti individuali (come, per esempio, quello di non contribuire alla guerra chimica, di continuare a vivere, di prendersi cura dei figli, di realizzare relazioni di amicizia e di affetto e così via) non verrebbero soppressi in nome dell'utilità generale poiché il principio prescrive proprio di dare loro (eguale) considerazione. Questa risposta di Singer però non funzionerebbe: infatti, il principio singeriano ha come suo oggetto gli *interessi* e non le *persone*: poiché Singer non attribuisce alcun valore alle persone in sé, ma solo alle persone in quanto portatrici di interessi e preferenze, qualora la frustrazione degli interessi di un individuo (anche un interesse fondamentale come quello di continuare a vivere) permetta la soddisfazione degli interessi di molti altri individui, allora la logica utilitaria sottostante al principio di eguale considerazione degli interessi non può non condurre alla giustificazione del sacrificio degli interessi di quell'individuo in nome dell'utilità aggregata. E questo risulta ancora una volta evidente dalla risposta che Singer ha dato al dilemma di Godwin: il soccorritore deve salvare Fénelon anche se questo vuol dire frustrare il proprio interesse a salvare suo padre come pure l'interesse stesso di suo padre nel continuare a vivere poiché, così facendo, si massimizzerebbero gli interessi delle migliaia di lettori dei libri di Fénelon. Risulta quindi evidente che il principio singeriano, in modo non diverso da qualsiasi altro principio utilitarista, non riesce ad accordare rispetto alcuno al soggetto, alle sue relazioni, come pure, paradossalmente, ai suoi interessi che possono essere sacrificati in funzione del saldo aggregativo ottimale di soddisfazione delle preferenze di tutti. A tal proposito sono chiarificatrici le parole di Reichlin che in riferimento al principio di eguaglianza singeriano scrive:

che giustifica la categoria di mezzi e fini, cioè dell'utilità stessa. L'espressione "al fine di" è diventata il contenuto di "in nome di". In altre parole, l'utilità posta come significato genera l'assenza di significato». Le parole di Arendt spiegano come l'applicazione dei criteri del fare al di fuori della condizione dell'operare, comporti una strumentalizzazione del mondo e una progressiva svalutazione della vita da "valore" indisponibile a qualcosa di cui si può disporre. La filosofia dell'utilitarismo, cristallizzatasi alla dimensione dell'*homo faber*, non sa andare oltre la logica mezzi-fini e dunque è incapace di attribuire significati che non rimandino all'utile: muovendosi in un orizzonte valoriale estremamente povero, l'utilitarista svaluta senza limiti ogni cosa (nonché ogni *chi*) incontri, trasformandola in mezzo. (H. ARENDT, *The Human Condition*, Chicago University Press, Chicago 1958; tr. it. a cura di A. Dal Lago, *Vita Activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1998, p. 110.)

il rispetto dovuto alle persone si limita al dovere di tenere in considerazione tali interessi e preferenze, al pari di ogni altro interesse e preferenza, nel computo complessivo dell'utilità dei diversi corsi d'azione, da cui si traggono i criteri dell'agire giusto. Una volta che tale considerazione sia stata data, il fatto che la scelta trascuri completamente le preferenze di qualcuno non viola il suo diritto all'uguaglianza, che è appunto riferita unicamente agli interessi e non alle persone.⁵⁷

4. La RAGIONE di Singer e la *ragione umana*

Vogliamo, infine, fare alcune considerazioni circa il modo in cui Singer intende la razionalità. Singer rivendica l'importanza dell'elemento razionale dell'etica, ma con questo non intende mai il contenuto o la verità dei giudizi etici, piuttosto unicamente il metodo del ragionamento. Eppure un ragionamento etico - se non vuole essere una forma di mera retorica o manipolazione - non può fare a meno di riferirsi ai valori che risultano in gioco in una determinata azione: non è necessariamente la stessa cosa sostenere che una scelta sia ragionevole e sostenere che una scelta sia moralmente buona. Può essere più ragionevole rischiare il carcere per rubare un milione invece di mille euro, ma questo non significa che la scelta di rubare un milione sia moralmente buona. L'etica, pertanto, riguarda la giustezza o l'erroneità delle azioni, e non può essere ridotta a un ragionamento razionale che deve condurre a una qualche parvenza di coerenza. Del resto, nel periodo storico della Germania nazista in cui vigevano le leggi razziali, i giudizi discriminatori possedevano una loro coerenza formale, ma difficilmente potevano essere giudicati come moralmente buoni e giusti in sé.

Il concetto di ragione nel pensiero di Singer presenta inoltre due ordini di criticità: in primo luogo, la ragione smette di essere intesa come ragione *umana* per diventare una ipostatizzazione ideale e astratta; in secondo luogo, Singer opera una frammentazione così netta tra la dimensione umana della razionalità e quella dell'emotività, tale per cui l'agente finirebbe per condurre una vita morale bipolare e *schizofrenica*.

Si è detto che Singer, malgrado alcune critiche, non contesti la spiegazione del comportamento altruistico offerta dalla disciplina della sociobiologia: ossia che l'evoluzione genetica ci abbia dotato di disposizioni sociali e altruistiche nei confronti degli individui più vicini a noi. Ciò che contesta, è che queste disposizioni (meri fatti

⁵⁷ M. REICHLIN, *Etica della vita*, op. cit., pp. 81-82.

biologici) possano indicare come *dobbiamo* comportarci (ambito dei valori etici): è solo la ragione (che Singer descrive come una capacità autonoma ed espansiva tanto da condurci persino dove noi non avevamo intenzione di arrivare)⁵⁸ a poter stabilire i fondamentali principi etici. E la ragione, portando alle sue logiche conclusioni l'elemento di imparzialità dei giudizi etici, stabilisce il principio di eguale considerazione degli interessi: vi ci siamo condotti, ribadisce Singer, «dall'autonomia del ragionamento»⁵⁹. Singer elabora quindi una nozione di ragione come di una realtà ideale, astratta, che invece di essere parte integrata della natura umana, sembra sussistere da sé, a prescindere dal soggetto che la esercita: come nota Maclean, quella di Singer non è la ragione umana, ma la RAGIONE, un'entità ideale astratta e separata. Inoltre, mette ancora in luce Maclean, «Singer è portato a dare un resoconto della natura umana e della vita umana che consolida l'opposizione tra *ragione* e *sentimento*»⁶⁰. La ragione - anzi la RAGIONE - è ciò che ci conduce al punto di vista dell'universo da cui considerare imparzialmente gli interessi di tutti, mentre la nostra costituzione emozionale, di cui l'evoluzione ci ha dotato secondo quel processo spiegato dalla sociobiologia, ci spinge a sentimenti di cura e responsabilità primariamente nei confronti della nostra famiglia e di coloro che ci sono vicini. Benché il fatto di non essere mossi dalla sofferenza di chi ci è estraneo non possa essere definito una *colpa* - giacché dipende dal modo in cui il processo evolutivo ha modulato la nostra natura di esseri umani - ai fini della moralità, occorre passare dai sentimenti alla ragione, che ci mostra che dovremmo dare lo stesso peso agli interessi di tutti coloro che sono colpiti dalle nostre azioni, chiunque essi siano e qualunque sia il nostro rapporto con loro. Ora, come nota Maclean, è evidente che nel pensiero di Singer, la natura umana appare come *schizofrenica*:

secondo il suo resoconto, c'è una spaccatura (o divario) tra la ragione da un lato e il sentimento dall'altro; la prima si muove logicamente in una direzione verso la quale il secondo oppone resistenza. I nostri sentimenti ci indirizzano verso i nostri cari, ma la ragione - la RAGIONE - ci allontana da loro verso quello che Singer classifica come il "punto di vista universale" - il punto di vista dal quale gli interessi di tutti devono avere lo stesso peso nelle nostre azioni. In altre parole, nel pensiero di Singer la RAGIONE ci impone di andare controcorrente rispetto alla nostra struttura o costituzione emotiva; in

⁵⁸ «Cominciare a ragionare è come salire su una scala mobile che porta verso l'alto e fuori dalla vista. Una volta fatto il primo passo, la distanza da percorrere è indipendente dalla nostra volontà e non possiamo sapere in anticipo dove finiremo». (P. SINGER, *The Expanding Circle*, op. cit., p. 88.)

⁵⁹ P. SINGER, *The Expanding Circle*, op. cit., p. 113.

⁶⁰ A. MACLEAN, *The Elimination of Morality*, op. cit., p. 63.

apparenza, occorre trascendere la nostra stessa natura se vogliamo riuscire a soddisfare le rigorose esigenze di un sistema etico pienamente razionale.⁶¹

Questa profonda scissione tra ragione e sentimenti - entrambi componenti integrali dell'atto umano - causa quella che Stocker ha chiamato la «malattia dello spirito» delle etiche moderne, ossia una «*schizofrenia morale*» dovuta alla scissione tra ragioni, valori e giustificazioni dell'azione da un lato, e i suoi motivi, inclinazioni e desideri dall'altro. Queste teorie, tra le quali Stocker annovera anche l'utilitarismo, impediscono di realizzare una vita buona, ossia una vita in cui ci sia armonia tra i propri motivi e sentimenti morali da un lato, e le ragioni, le giustificazioni e i valori dall'altro. Non lasciare che ciò che si valuta positivamente (ossia ciò che si crede giusto, buono, bello, e così via) ci muova all'azione, così come avviene nell'etica di Singer, è indice di «una malattia dello spirito»⁶². Prendendo a prestito l'argomentazione di Stocker, quindi, si può affermare che l'etica di Singer imponga all'uomo una schizofrenia tra ragione e sfera affettiva e motivazionale «in aree del valore pervasive e di importanza vitale»; oppure, consenta al massimo «l'armonia di una vita moralmente impoverita, una vita profondamente deficiente in quel che è di valore»⁶³. Quella di Singer, quindi, fallisce non solo come teoria etica - «non riuscendo a rendere possibile una concezione integrata del bene» - ma anche come «teoria della mente, della razionalità e motivazione e della vita e attività umana», perché ci mette in una posizione psicologicamente insostenibile, rendendo noi e le nostre vite frammentate e incoerenti.⁶⁴

Da quanto detto non sorprende che nel sistema etico di Singer una buona parte dell'agire morale umano debba essere il frutto di una sorta di *manipolazione*: difatti, abbiamo visto come, per via dei limiti della razionalità umana, Singer stabilisca la necessità di un livello morale iniziale o inferiore - quello intuitivo - in cui gli esseri umani devono *credere* di

⁶¹ *Ivi*, pp. 64-65.

⁶² M. STOCKER, *La schizofrenia delle teorie etiche moderne*, op. cit., p. 67. Un chiarimento si rende necessario: l'enfasi posta su motivazioni e sentimenti non implica che essi possano svolgere un ruolo primario nella determinazione di quel che è *giusto o doveroso* fare. Questo ruolo spetta evidentemente alla ragione: l'oggettività e il valore universale delle norme morali non possono essere ridotti all'autonomia dei sentimenti. Ciò che ci preme sottolineare però è che, in un'etica come quella di Singer, priva di una visione integrata della natura e del bene umano, fare ciò che è giusto comporterebbe quasi sempre fare ciò che non crediamo essere giusto fare, ciò che non vogliamo e non ci sentiamo di fare. L'etica singeriana sembra rendere irrealizzabile quella relazione tra ciò che è valutato come bene in sé (in questo caso, la massimizzazione imparziale degli interessi degli individui) e ciò che credo essere bene anche dal mio punto di vista personale, *per me*. Ma, come nota Stocker, che vita può essere quella di coloro che compiono ciò che reputano loro dovere morale compiere senza mai o raramente volerlo? (Cfr. *Ivi*, p. 69.)

⁶³ *Ivi*, p. 70.

⁶⁴ Cfr. *Ivi*, p. 71.

avere certe obbligazioni, in sintonia con quelle che sono le loro disposizioni naturali (come le obbligazioni verso i nostri familiari), poiché ciò nel lungo termine produce le conseguenze migliori per tutti; ma in realtà, nel livello secondario o superiore - quello critico o, appunto, della RAGIONE - accessibile solo a poche elette menti utilitariste, risulta evidente che l'unica obbligazione razionalmente giustificabile è quella della massimizzazione degli interessi di tutti, imparzialmente considerati. L'*escamotage* teorico di Singer della formulazione di un utilitarismo a due livelli, quindi, più che essere una soluzione al problema dell'invivibilità della sua etica, appare come il riverbero a livello teorico della schizofrenia che Maclean e Stocker hanno individuato a livello della psicologia morale. Inoltre, la necessità di Singer di ripiegare su una forma di utilitarismo più "moderato", contraddice il suo stesso punto di partenza, ossia, che «l'etica non è un sistema ideale, nobile in teoria ma praticamente inefficace. È piuttosto vero il contrario [...] dal momento che il compito dell'etica è proprio quello di guidare la vita pratica»⁶⁵. L'introduzione di quello che Singer chiama il livello intuitivo di pensiero, dimostra, infatti, che il suo sistema etico è «ideale» e che per «guidare la vita pratica» deve farsi parassitario di altri principi morali, ossia quelli della morale tradizionale che era sua intenzione demolire o *rivoluzionare*.

Le riflessioni fin qui svolte ci portano a riaffermare il punto da cui siamo partiti: la RAGIONE, ossia il modo in cui Singer intende ed elabora la nozione di ragione nella sua filosofia morale, non è la ragione *umana*. È interessante notare che secondo Maclean il concetto singeriano di RAGIONE può essere personificato dagli Houyhnhnms, i cavalli pensanti, saggi e civili descritti nella quarta e ultima parte del romanzo di Jonathan Swift, *I viaggi di Gulliver*. Gli Houyhnhnms, scrive Maclean, «sono quasi RAGIONI che camminano».

Secondo Gulliver, che ne diviene loro fervido ammiratore, gli Houyhnhnms hanno una 'grande massima', che è 'coltivare la ragione ed esserne interamente governati'. Nella loro vita morale essi mostrano senza il minimo sforzo l'imparzialità del Principio di uguaglianza di Singer; Gulliver ci dice che le loro "virtù principali" di "amicizia e benevolenza" non sono 'limitate a particolari Oggetti, ma estesi a tutta la specie'. Gli Houyhnhnms, quindi, agiscono secondo l'unica prescrizione di promuovere gli interessi di tutti, considerati imparzialmente, non riconoscendo alcun obbligo speciale di alcun tipo. Non fanno, come diceva Gulliver, una "distinzione di Persone"; tranne - e

⁶⁵ P. SINGER, *Etica pratica*, op. cit., p. 14.

colpisce il parallelo con il pensiero utilitaristico - 'dove c'è un grado superiore di Virtù'.⁶⁶

Quindi se uno degli Houyhnhnms si trovasse davanti al dilemma di Godwin, da essere perfettamente razionale quale è, non solo troverebbe assolutamente ragionevole salvare Fénelon e lasciare morire il proprio padre, ma lo farebbe senza il bisogno di chiedersi se quella sia davvero l'azione giusta da fare, giacché, gli Houyhnhnms, come narrato da Gulliver, «non concepiscono la ragione come qualcosa di incerto, sì da poter fornire argomenti pro e contro lo stesso soggetto, [...] ma come un convincimento pieno e immediato che illumina lo spirito»⁶⁷. Egli, inoltre, non proverebbe alcun turbamento per la sua decisione poiché presso gli Houyhnhnms la ragione «è disinteressata, nel senso che 'non è contaminata, oscurata o sbiadita dalla passione e dall'interesse'»⁶⁸. La compostezza degli Houyhnhnms non è turbata né dall'amore per i propri figli - per i quali provano lo stesso affetto che per i figli dei vicini⁶⁹ - né da eventi come la morte di un amico - davanti alla quale «non danno segni di gioia né di cordoglio»⁷⁰. Ora come nota Maclean, ciò che fa essere gli Houyhnhnms i perfetti esecutori del principio di eguale considerazione degli interessi non è la loro maggiore razionalità, la loro migliore capacità di trascendere o controllare le passioni, piuttosto è il fatto che gli Houyhnhnms - diversamente dagli esseri umani - non hanno passione alcuna. Come scrive, invero, Maclean,

l'«amore» a cui si riferisce Gulliver nel descrivere le loro idee e i loro comportamenti è molto diverso dall'amore umano per le persone che i sostenitori del Principio di Uguaglianza vedono come una minaccia al comportamento morale; è piuttosto, precisamente, il tipo di benevolenza disinteressata che sta al centro del pensiero utilitaristico. Gli Houyhnhnms non riconoscono alcun obbligo speciale; ma, come dice chiaramente il racconto di Gulliver, non hanno nemmeno nessun *affetto* speciale.⁷¹

Questo punto è fondamentale. Infatti, se ciò che il principio di eguale considerazione degli interessi richiede di fare viene *naturale* agli Houyhnhnms, per gli esseri umani aderire a questo principio non può che implicare una loro snaturalizzazione: gli esseri umani sono

⁶⁶ A. MACLEAN, *The Elimination of Morality*, op. cit., pp. 66-67.

⁶⁷ J. SWIFT, *I viaggi di Gulliver*, trad. it. di C. Formichi, Mondadori, Milano 2011, p. 305.

⁶⁸ A. MACLEAN, *Reason, Human Beings and the Houyhnhnms*, 'Philosophy', Vol. 63, No. 245 (Jul., 1988), pp. 389-394, p. 392.

⁶⁹ Cfr. J. SWIFT, *I viaggi di Gulliver*, p. 306.

⁷⁰ *Ivi*, p. 313.

⁷¹ A. MACLEAN, *The Elimination of Morality*, op. cit., p. 68.

creature situate, che nascono e vivono in relazione con gli altri e l'affetto è la forma che tali relazioni assumono. Il principio singeriano impone il non riconoscimento del valore etico delle nostre relazioni, poiché l'affetto implica esattamente l'opposto della considerazione imparziale: l'affetto, dal latino *afficio-is*, è l'essere affetto, l'essere toccato da qualcosa o da qualcuno. Il principio di eguale considerazione, invece, spostando il *focus* dell'etica dalla persona umana a uno stato di cose (la massimizzazione degli interessi), annega il concetto di uguaglianza in un mare di universalità, per cui dovendo contare *tutto*, finisce per non contare più niente e, soprattutto, *nessuno*. In questo modo, però, il principio dell'eguale considerazione degli interessi, più che essere il fondamento di una "rivoluzione morale" in grado di estendere universalmente i confini dell'etica, diventa il motivo di una disintegrazione dell'etica umana: questa, invero, è un fenomeno umano che trova fondamento sull'affetto e sul rispetto che sentiamo per i nostri simili, in vista del riconoscimento del valore dell'uomo. L'etica di Singer - che paradossalmente vorrebbe farsi universale proprio a partire dal misconoscimento di questo valore - in realtà non rappresenta altro che l'applicazione vuota di un principio e di un calcolo meccanicistico.

CAPITOLO QUINTO

Contro il “pregiudizio umano”: limiti e ambiguità dell’etica antispecista di Peter Singer

1. L’argomento di Singer contro lo specismo

Uno dei cardini dell’etica pratica di Singer è la pretesa di includere nella sfera etica gli animali senzienti, riconoscendo loro eguaglianza morale. La rivendicazione dell’eguaglianza per gli animali è presentata da Singer come una logica estensione del principio fondamentale di eguaglianza umana. È per questa ragione che Singer, nella sua argomentazione a favore dell’eguaglianza dei non umani, prende le mosse dall’analisi dell’uguaglianza umana e delle ragioni per cui discriminazioni quali il razzismo e il sessismo siano moralmente sbagliate. Scrive infatti:

se esamineremo più in profondità la base su cui in ultima analisi poggia la nostra opposizione alla discriminazione razziale o sessuale, vedremo come non sia sostenibile reclamare l’eguaglianza per i neri, le donne e gli altri gruppi di umani oppressi, e al contempo negare la medesima considerazione ai non umani. Per chiarire questo punto dobbiamo per prima cosa capire perché il razzismo e il sessismo siano sbagliati.¹

Ad avviso di Singer, occorre innanzitutto partire dal riconoscimento che la rivendicazione di uguaglianza non si fonda su un’eguaglianza *reale* di tutti gli esseri umani: «ci piaccia o no», scrive il filosofo, «dobbiamo ammettere che gli umani nascono fisicamente diversi, con capacità morali diverse, diverse abilità intellettive»² e così via. Questo fatto empiricamente evidente però, non implica il dovere di ammettere un elemento di verità nelle forme discriminatorie o di oppressione: non solo perché alle differenze tra individui non corrispondono necessariamente differenze tra razze o sessi in quanto tali, ma piuttosto perché «non dovremmo fondare la nostra opposizione al razzismo o al sessismo su un

¹ P. SINGER, *Liberazione animale*, op. cit., p. 25.

² *Ibidem*.

qualche genere di eguaglianza fattuale»³. Per Singer, la risposta appropriata da dare agli oppositori dell'eguaglianza - sia qualora propugnino forme discriminatorie grossolane (come quelle basate sul mero colore della pelle) che forme più "sofisticate" (come quelle basate su pseudo teorie genetiche) - è quindi la seguente:

la rivendicazione dell'eguaglianza non dipende dall'intelligenza, dalle capacità morali, dalla forza fisica o da altri simili dati di fatto. L'eguaglianza è un'idea morale, non un'asserzione di fatto.⁴

Ciò significa che, dal punto di vista logico, non esiste alcun motivo per ritenere che «una differenza fattuale di capacità tra due persone giustifichi una qualsiasi differenza nella quantità di considerazione da attribuire ai rispettivi bisogni e interessi»⁵. Il principio di eguaglianza degli uomini, continua Singer, «*non è una descrizione di una pretesa eguaglianza reale: è una prescrizione sul modo in cui gli esseri umani dovrebbero essere trattati*»⁶.

Singer ritiene che l'essenza del principio di eguaglianza venga ben espresso dal noto principio di Jeremy Bentham, «ciascuno conti per uno e nessuno per più di uno», intendendo però con ciò, non un'uguaglianza strutturale e naturale di tutti gli uomini, ma piuttosto il dovere di prestare uguale attenzione alle analoghe preferenze di ciascuno. La conseguenza di tale principio di eguaglianza risiede nel fatto che la nostra preoccupazione per gli altri e la nostra disposizione a considerare i loro interessi non devono dipendere da come essi sono o dalle capacità che possiedono. Che cosa esattamente ci venga richiesto di fare può variare in funzione delle caratteristiche individuali di chi è toccato dal nostro agire - per riprendere un esempio formulato dallo stesso Singer, la preoccupazione per il benessere di un bambino ci impone di insegnargli a leggere mentre la preoccupazione per il benessere di un maiale ci richiede niente di più che lasciargli cibo e spazio a sufficienza⁷ - ma l'elemento fondamentale ossia il tener conto degli interessi dell'essere, «deve, in base al principio di eguaglianza, venire esteso a tutti gli esseri, neri o bianchi, di sesso maschile o femminile, umani o non umani»⁸.

³ *Ivi*, p. 26.

⁴ *Ivi*, pp. 26-27.

⁵ *Ivi*, p. 27.

⁶ *Ibidem*. Corsivo dell'autore.

⁷ Cfr. *ibidem*.

⁸ *Ibidem*.

Ad avviso di Singer, quindi, l'opposizione al razzismo e al sessismo deve fondarsi sul principio dell'eguale considerazione degli interessi, ed è «in conformità a questo principio che anche l'atteggiamento che possiamo definire “specismo”, per analogia con razzismo, va condannato»⁹.

Lo specismo è definito da Singer come «un pregiudizio o un atteggiamento di prevenzione a favore degli interessi dei membri della propria specie e a sfavore di quelli dei membri di altre specie». Secondo Singer,

dovrebbe risultare evidente che le fondamentali obiezioni avanzate nei confronti del razzismo e del sessismo [...] sono altrettanto valide nel caso dello specismo. Se il possesso di un superiore livello di intelligenza non autorizza un umano a usarne un altro per i suoi fini, come può autorizzare gli umani a sfruttare i non umani per lo stesso scopo?¹⁰

È stato Bentham, ad avviso di Singer, ad accorgersi per primo che il principio dell'eguale considerazione degli interessi trova applicazione anche ai membri di specie diverse dalla nostra, quando ha individuato nella capacità di soffrire l'unica caratteristica davvero rilevante per attribuire a un essere il diritto a un'eguale considerazione. In un passo che Singer definisce «anticipatore», Bentham affermava:

Verrà il giorno in cui il resto degli esseri animali potrà acquisire quei diritti che non gli sono mai stati negati se non dalla mano della tirannia. I francesi hanno già scoperto che il colore nero della pelle non è un motivo per cui un essere umano debba venire irrimediabilmente abbandonato ai capricci di un torturatore. Si potrà un giorno giungere a riconoscere che il numero delle gambe, la villosità della pelle o la terminazione dell'osso sacro sono motivi egualmente insufficienti per abbandonare un essere sensibile allo stesso destino. Che altro dovrebbe tracciare la linea invalicabile? La facoltà della ragione, o forse quella del linguaggio? Ma un cavallo o un cane adulti sono senza paragone animali più razionali, e più comunicativi, di un bambino di un giorno, o di una settimana, o persino di un mese. Ma anche ammesso che fosse altrimenti, cosa importerebbe? Il problema non è: «Possono ragionare?» né: «Possono parlare?», ma: «Possono soffrire?».¹¹

⁹ *Ivi*, p. 28.

¹⁰ *Ivi*, pp. 28-29.

¹¹ Singer cita il presente passaggio di Bentham in *Ivi*, p. 29.

Sulla falsariga di Bentham, Singer rinviene nella *sentience* (ossia la sensibilità, la capacità di avere stati coscienti di dolore o piacere), non una caratteristica dei viventi tra le altre, ma piuttosto la caratteristica morale essenziale, il «*prerequisito per avere interessi in assoluto, una condizione che deve essere soddisfatta prima che si possa parlare di interessi in un modo che abbia senso*»¹². Secondo Singer, considerare gli interessi di tutti gli esseri senzienti nel modo suggerito da Bentham, ci permette di non escludere arbitrariamente dalla considerazione nessun interesse, come fa invece chi traccia la linea di separazione morale sulla base del possesso di altre facoltà, come la ragione o il linguaggio. Se un essere non è capace di soffrire o di provare piacere - come una pietra, per esempio - quest'essere non ha interesse alcuno e pertanto non vi è nulla da prendere in considerazione. Ma se un essere senziente sta soffrendo, anche qualora si trattasse di un comunemente disprezzato ratto, non esiste a parere di Singer, alcuna giustificazione per rifiutarsi di prendere in considerazione tale sofferenza: «quale che sia la natura dell'essere, il principio di eguaglianza richiede che la sua sofferenza venga valutata quanto l'analogo sofferenza - *fin tanto che comparazioni approssimative possono essere fatte* - di ogni altro essere»¹³. La sensibilità costituisce quindi per Singer l'unico limite plausibile sul quale tracciare la linea di demarcazione della considerazione morale: «tracciare questo confine tramite caratteristiche come l'intelligenza o la razionalità significherebbe agire in modo arbitrario. Perché non scegliere allora il colore della pelle?»¹⁴.

Sulla base del principio di eguaglianza così formulato, Singer afferma che il razzista disattende il principio di eguaglianza favorendo gli interessi dei membri della sua razza rispetto a quelli dei membri di un'altra razza; il sessista viola il principio di eguaglianza attribuendo un maggior peso agli interessi del proprio sesso e «analogamente lo specista permette che gli interessi della sua specie prevalgano su interessi superiori dei membri di altre specie. Lo schema è lo stesso in ciascun caso»¹⁵.

2. Razzismo e specismo: l'esempio di un'analogia mancata

¹² *Ivi*, p. 30. Corsivo dell'autore.

¹³ *Ivi*, pp. 30-31. Il corsivo è nostro. Come diremo più avanti in questo capitolo, una delle critiche essenziali che è possibile rivolgere a Singer, è proprio che comparazioni approssimative *non* possono essere fatte, pena l'insensatezza della teoria: come può, invero, un'etica centrata sul dolore, non tener conto della differenza tra la sofferenza spirituale e morale umana, legata alla profondità del suo animo, e il dolore animale?

¹⁴ *Ivi*, p. 31.

¹⁵ *Ibidem*.

L'argomento di Singer contro ciò che lui definisce "specismo" presenta diverse problematicità. In primo luogo, appare evidente che Singer, piuttosto di *dimostrare* come lo specismo sia una credenza errata e senza fondamento, si limiti ad *asserirlo* fin dal principio, definendo lo specismo come «un *pregiudizio* o atteggiamento di prevenzione»: la parola "pregiudizio" difatti non è meramente descrittiva o neutrale, bensì porta con sé una valutazione negativa in senso morale in modo non diverso, per esempio, dalla parola "crudeltà". Un filosofo che voglia impegnarsi in una valutazione morale del cosiddetto specismo in modo non ideologico, dovrebbe in primo luogo descrivere lo specismo come quell'atteggiamento di particolare interesse degli esseri umani nei confronti di altri esseri umani e, solo successivamente, procederne alla valutazione morale chiedendosi se tale atteggiamento di speciale sollecitudine possieda un fondamento razionale o si configuri davvero come un pregiudizio ingiustificabile, in modo analogo al razzismo.

Non è quindi sufficiente proclamare un nuovo *-ismo* e affermarne la somiglianza con altri *-ismi*, così come fa Singer, ma è necessario dimostrare che il nostro legame di specie (legame che, per altro, è riscontrabile in qualunque specie, non solo quell'umana) sia privo di rilevanza per la morale *umana*, nello stesso modo in cui è irrilevante la quantità di melanina contenuta nella pelle degli individui. Tale dimostrazione nel pensiero di Singer risulta assente: l'analogia che Singer stipula tra specismo e razzismo, più che su una giustificazione ragionata, si fonda su una *petitio principii*, ossia un ragionamento circolare e fallace in cui l'affermazione che dobbiamo andare a dimostrare è presupposta implicitamente nel ragionamento che invece dovrebbe, appunto, dimostrare che è vera.

Malgrado la fallacia logica riscontrata nel ragionamento di Singer, resta legittimo porsi la questione se esista effettivamente una corrispondenza tra il privilegio di razza e il privilegio di specie, così come pretenderebbe il filosofo australiano. La risposta è, a nostro avviso, negativa, giacché le ragioni che rendono ingiusto discriminare sulla base della razza, non trovano applicazione nel caso della specie. Ciò che rende moralmente ingiustificabile i pregiudizi razziali - ma lo stesso discorso vale per quelli di carattere sessuale - è che essi mirano a estromettere dalla comunità umana alcuni individui o gruppi umani, sulla base di tratti biologici inalienabili e irrilevanti ai fini di questa comune appartenenza. Per fare un esempio di quanto stiamo cercando di spiegare, potremmo pensare a una coppia che, volendo adottare un bambino, si rivolge a un'agenzia di adozioni internazionali: al di là delle aspettative e delle preferenze personali (lecite o meno che siano), qualora questi due aspiranti genitori ricevano la notizia che un neonato si è reso disponibile per loro, il dato empirico che questo neonato abbia la pelle nera, di fatto, non

cambia nulla rispetto a ciò che questa coppia dovrà preparare per accogliere il piccolo¹⁶. Un bambino umano, infatti, avrà bisogno dello stesso tipo di accudimento fisico - l'allattamento, il cambio del pannolino, il bagnetto, il sonno - indipendentemente da qualunque sia la sua razza, o meglio, etnia di origine¹⁷. E senza il bisogno di rinnegare le peculiarità culturali dei diversi gruppi etnici, è possibile affermare che la responsabilità e i compiti essenziali della funzione genitoriale - cura ed educazione - rimangono immutati qualsiasi sia il colore della pelle del bambino che i due genitori adottivi vorranno accogliere.

Che quello di razza sia un concetto superfluo per la comprensione dell'umano, è sostenuto anche dalla scienza, che infatti è arrivata a eliminarlo dal suo vocabolario. Il genetista Adam Rutherford - per citare solo l'ultimo di una folta schiera di scienziati convinti che le razze umane non esistano - scrive a tal proposito che «la razza è un costrutto sociale, [...] l'uso comune del termine «razza» riflette una tassonomia che non è comprovata da quanto sappiamo della nostra biologia di base, vale a dire la genetica e l'evoluzione»¹⁸. Rutherford mette in luce come le ricerche in ambito genetico degli ultimi decenni abbiano dimostrato che gli individui della specie umana, indipendentemente dalla zona del mondo in cui sono nati, condividono la quasi totalità del loro codice genetico e che le poche differenze sono imputabili a fattori ambientali, non biologici. La parola razza, quindi, non identifica nessuna realtà biologica riconoscibile nel DNA della nostra specie, e non potrebbe essere diversamente giacché gli uomini non sono stati isolati geograficamente abbastanza a lungo da creare varietà genetiche distinte. La caratteristica della specie umana è, fin dai suoi albori, quella di essere una specie fortemente nomade: secondo Rutherford, la storia della famiglia umana è una storia di migrazioni, che ha origine circa settantamila anni fa, quando un piccolo gruppo di sapiens, «si allontanò dai territori africani, cominciando a mettere radici su tutto il pianeta»¹⁹. La specie umana da sempre si è spostata e riprodotta

¹⁶ Rilevanti ai fini del suo accudimento sarebbero, invece, le informazioni circa la sua età precisa e il suo stato di salute.

¹⁷ In relazione alla specie umana, più che al concetto di razza, occorre fare riferimento a quello di etnia: se il primo, infatti, si limita a indicare un gruppo di individui contraddistinti da comuni caratteri fisiologici ed ereditari, il secondo assume una valenza più ampia e rimanda all'identità culturale di una comunità umana, includendo diversi aspetti identitari quali lingua, religione, abbigliamento, costumi e così via.

¹⁸ A. RUTHERFORD, *Cosa rispondere a un razzista. Storia, scienza, razza e realtà*, Bollati Boringhieri, Torino 2020, p. 132.

¹⁹ *Ivi*, p. 9. Secondo Rutherford, «oggi sappiamo che *Homo sapiens* in origine era una specie africana, probabilmente panafricana, proveniente senza dubbio dalla Rift Valley a est ma anche dal Nordafrica», e sappiamo anche che la pelle chiara degli Europoidi non è altro che «il risultato di un

attivamente, creando commistioni fra popoli diversi e in precedenza separati. Una commistione così pervasiva da far affermare a Rutherford che, se andassimo a ritroso nel tempo per ricostruire i nostri alberi genealogici, scopriremmo di avere diversi antenati in comune. Scrive invero Rutherford:

Nel corso della storia, gli esseri umani si sono spostati in giro per il mondo, accoppiandosi in ogni luogo e momento possibile. Talvolta compivano grandi spostamenti in brevi periodi. Di solito, però, rimanevano in gran parte fermi per qualche generazione, un fatto che può dare una sensazione di ancoraggio geografico e culturale. Nondimeno, tutti i nazisti hanno antenati ebrei. Tutti i suprematisti bianchi hanno antenati mediorientali. E tutti i razzisti hanno antenati africani, indiani, cinesi, nativi americani e aborigeni australiani, proprio come chiunque altro, non soltanto a livello preistorico, quando l'umanità era una specie africana, ma anche, almeno in minima parte, a partire dall'epoca classica e forse perfino da tempi molto più recenti. La purezza razziale è fantasia pura. Non esistono purosangue nel genere umano, ma soltanto meticci, arricchiti dal sangue delle moltitudini.²⁰

Se, come afferma Rutherford, «né la razza né il razzismo hanno un fondamento scientifico»²¹, la stessa cosa non sembra potersi dire per la specie e la preferenza fondata sulla specie. Il concetto di specie, infatti, ha un fondamento biologico giacché individua un'entità reale definita da caratteristiche intrinseche: per specie si intende, invero, quell'insieme di organismi con caratteristiche simili che condividono un comune *pool* genico, in grado di riprodursi e dare prole feconda. Pertanto, il concetto biologico di specie non è arbitrario così come quello di razza: esso trova riscontro in natura e consente ai biologi di spiegare il ruolo ed il mantenimento della variabilità genetica. Non solo, il concetto di specie ci è necessario per riconoscere e comprendere l'infinità di esseri viventi che popola il nostro pianeta. Per chiarire la rilevanza della nozione di specie, potremmo ricorrere a un esempio analogo a quello formulato in precedenza: se qualcuno decidesse di adottare un animale domestico, conoscere la specie dell'animale che riceverà - al contrario dell'etnia di un neonato - è un'informazione assolutamente necessaria. Adottare un pesce rosso, ad esempio, non è la stessa cosa che adottare un gatto: ciò che serve al primo per

adattamento, a seguito di un processo di selezione naturale, all'esposizione a una luce solare meno intensa, in climi settentrionali più nuvolosi». *Ivi*, p. 38.

²⁰ *Ivi*, pp. 63-64.

²¹ *Ivi*, p. 137.

sopravvivere non è necessario al secondo, e la relazione che si può instaurare con loro è molto diversa.

Se quanto detto finora non ci permette ancora di affermare che il legame di specie sia moralmente giustificato, ci consente però di dire che l'analogia posta in essere da Singer tra razzismo e specismo - analogia che tra l'altro rappresenta *il solo* argomento di Singer contro lo specismo - è superficiale e solo apparente, giacché le specie animali costituiscono insiemi reali, diversamente dalle razze umane, e pertanto, se il razzismo si fonda su una distinzione vacua, il cosiddetto specismo poggia invece su una distinzione effettiva e cruciale.

Che quello della specie sia un aspetto ineliminabile della realtà e della nostra vita morale, è condiviso anche da autori che supportano le istanze di Singer a favore degli animali. È questo il caso della pensatrice inglese animalista e vegetariana Mary Midgley²² che, da studiosa attenta alla problematica relativa al concetto di specie, ha valutato l'analogia di Singer tra razzismo e specismo rifiutandone la validità. Scrive Midgley a tal proposito:

Per assolvere al suo compito, non basta che un concetto suggerisca un'analogia superficiale. Quali più profonde concordanze esibiscono questi concetti? Nel caso dello specismo, riscontriamo subito una differenza imbarazzante e pericolosa: le razze umane non sono raggruppamenti significativi, le specie animali lo sono. Non è mai vero che per sapere come trattare un essere umano si debba sapere a quale razza appartiene. (Tutti gli esempi che si possono fare sono riconducibili comunque a differenze di natura culturale.) Ma nel caso degli animali, la conoscenza delle specie è assolutamente indispensabile. [...] Paragonare un raggruppamento umano insignificante come la razza a questa enorme e straordinariamente variegata gamma di possibilità significa indulgere

²² Poco nota in Italia, Mary Midgley è stata una dei maggiori filosofi morali del Regno Unito. È autrice di numerosi lavori dedicati alla relazione uomini-animali, tra cui *Beast and Man: The Roots of Human Nature* del 1979, e *Animals and Why They Matter* del 1983, tradotto in italiano con il titolo *Perché gli animali. Una visione più umana dei nostri rapporti con le altre specie*. L'intento di Midgley, al pari di Singer, è quello di «smantellare le barriere che la nostra tradizione di pensiero ha opposto all'attenzione verso gli animali». Diversamente dal filosofo australiano però, Midgley non vede nel legame di specie un ostacolo al ripensamento del rapporto uomini -animali, ma un fatto imprescindibile della nostra realtà di soggetti incarnati che tessono relazioni. Contraria a ogni tipo di riduzionismo, Midgley riconosce all'uomo «particolari capacità simpatetiche», che gli consentono di superare le barriere della specie, interessandosi anche di chi non è umano. Quella di Midgley è quindi un'*etica della responsabilità*, in cui l'uomo, grazie alle sue doti diverse e superiori, deve farsi «amministratore e guardiano» della realtà intera. (M. MIDGLEY, *Perché gli animali. Una visione più umana dei nostri rapporti con le altre specie*, Feltrinelli, Milano 1985.)

in quello che i rivoluzionari chiamano “pensiero paternalistico” - che implica il mascheramento dell’entità della differenza tra sé e gli altri.²³

Pertanto, come osserva Midgley, se è pienamente ragionevole non prendere in considerazione la razza, «*non tener conto della specie è un’oltraggiosa arroganza*»²⁴. La differenza che esiste tra la nostra specie e, per esempio, la specie dei *Gorilla gorilla*, fa sì che «per un gorilla o uno scimpanzé, essere allontanato dalla foresta e dai suoi simili, per essere allevato tra gli uomini e ricevere quella che gli uomini chiamano un’educazione non è un privilegio ma una disgrazia»²⁵.

Dopo aver distinto i «raggruppamenti irreali» delle razze dai «raggruppamenti reali» delle specie²⁶, Midgley prosegue mettendo in evidenza come la preferenza naturale per la propria specie sia «reale» e «forte» e, diversamente del pregiudizio razzista, non abbia un’origine culturale: «è presente in tutte le culture umane, e tende a scendere in campo con molta forza nei casi di effettivo conflitto»²⁷. Questa preferenza ha un fondamento naturale in quanto radicata nella nostra natura di esseri sociali che «come tutti gli animali sociali si rivolgono in modo privilegiato ai loro conspecifici, e ignorano tendenzialmente gli altri animali»²⁸. Midgley mette in luce, da un lato, come «la predisposizione alla risposta preferenziale di specie» sia «innata»; dall’altro, come nell’appartenenza a una specie si definisca l’identità di ogni essere, e ciò è vero *in primis* per gli esseri umani.

Per tutti gli scopi sociali, quali l’accoppiamento, il combattimento, la difesa collettiva da un pericolo, ogni animale si ricongiunge al gruppo di appartenenza. Questa direzione dell’attenzione (che sembra necessaria al mantenimento di una specie vitale [...]) è garantita in parte dall’imprinting che ha luogo nell’infanzia.²⁹

A causa di queste predisposizioni innate, Midgley osserva che la vita di un ibrido o di un animale che si trovi a crescere tra i membri di una specie diversa dalla propria, sia (consapevolmente o meno) caratterizzata da una «condizione di deprivazione» giacché essi

²³ M. MIDGLEY, *Perché gli animali*, op. cit., p. 107.

²⁴ *Ibidem*. Corsivo nostro.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Cfr. *ivi*, p. 106.

²⁷ *Ivi*, p. 107.

²⁸ *Ivi*, p. 114.

²⁹ *Ibidem*.

non ricevono mai quegli stimoli che gli sono necessari a realizzare molti dei loro fondamentali moduli comportamentali. Spiega Midgley che:

un anatroccolo o un puledro che vengano adottati da membri di un'altra specie non riusciranno mai a integrarsi perfettamente, perché non dispongono di molti dei segnali appropriati, mentre le loro propensioni innate non saranno condivise. Potranno condurre un'esistenza abbastanza soddisfacente, senza avvertire alcuna deprivazione. Ma in effetti condurranno un'esistenza incompleta, perché un intero settore delle loro attitudini sociali non potrà trovare espressione. [...] Le difficoltà di accoppiamento rendono evidente questo problema.³⁰

In funzione di questa fedeltà nei comportamenti e negli affetti ai propri conspecifici, continua Midgley, non solo non appare possibile «assumere un repertorio misto di comportamenti da specie diverse», ma non sembra darsi la possibilità di considerare «ogni altro essere letteralmente ed egualmente un proprio fratello»³¹.

Le riflessioni di Midgley evidenziano un fatto importante: se per specismo si intende, così come fa Singer, un atteggiamento di preferenza per i membri della propria specie, allora gli animali di qualunque specie sono specisti. Essi infatti mostrano una chiara preferenza per i propri conspecifici: si associano e si accoppiano con i membri della loro stessa specie, difendono i piccoli della loro specie e si battono insieme ai loro simili contro specie estranee per procacciarsi le risorse necessarie alla sopravvivenza. Del resto, qualsiasi specie che non presentasse comportamenti di tipo preferenziale sarebbe destinata all'estinzione. Probabilmente questo discorso non si applica alla specie degli uomini che ha ormai vinto su qualsiasi altra nella lotta per l'appropriazione e l'uso del territorio e delle risorse, e la cui sopravvivenza sulla Terra è messa a rischio solo dal suo stesso potere tecnologico. Eppure, l'esclusivismo di specie ha nell'uomo lo stesso fondamento naturale che ha nelle altre creature viventi. L'uomo, infatti, «animale sociale» per natura³²,

³⁰ *Ivi*, p. 115.

³¹ *Ivi*, p. 114.

³² Midgley si riallaccia a quella veneranda tradizione filosofica, risalente ad Aristotele, che definisce l'uomo a partire dalla sua dimensione sociale. Aristotele, invero, già nel IV sec. a.C., ha definito l'uomo come *politikòn zoón*, scrivendo nella sua *Politica* che «l'uomo è un animale politico o sociale per natura», ossia naturalmente portato dalla relazionalità ad aggregarsi con altri individui e a costituirsi in società. Per Aristotele il rapporto dell'uomo con i suoi conspecifici è implicito nella sua essenza e le istituzioni che l'uomo crea, dalla famiglia allo Stato, sono espressioni della sua natura sociale. Cfr. ARISTOTELE, *Politica* I, 2, 1253 a 3-4.

ha bisogno, ai fini di una vita piena, di essere circondato nella fase di sviluppo da esseri a lui simili — simili in aspetti che, pur banali in apparenza, forniscono tuttavia gli stimoli al dispiegarsi delle sue facoltà.³³

Secondo Midgley, i rari casi di bambini selvaggi allevati dagli animali dopo essere stati abbandonati o perduti, malgrado siano di difficile valutazione per via della loro eccezionalità³⁴, mostrano come un uomo con un «imprinting misto», un “uomo-lupo” come Mowgli per esempio, può forse conseguire «una inedita capacità di comprensione», ma ad un prezzo altissimo, giacché ha la «sensazione di “non essere mai a casa”»³⁵: un uomo così è difatti un solitario e un incompreso in entrambi i mondi - quello animale e quello umano - escluso da molte occasioni di gioia e fioritura. E anche se a offrirsi di adottare dei neonati umani fossero, non dei lupi, ma degli alieni dieci volte più intelligenti e virtuosi di noi - i Quong dell’Alfa Centauri, negli *exempla ficta* di Midgley - saremmo ugualmente restii a lasciargli crescere i nostri figli, giacché, malgrado le eccellenti qualità, i Quong non sono “uno di noi”. Si chiede invero Midgley,

I Quong sorridono e ridono? Capiscono un sorriso, o una risata? Piangono, e capiscono il pianto? Si arrabbiano? Il linguaggio — o qualche suo equivalente — ha presso di loro le stesse funzioni di comunicazione emotiva che ha per l’uomo? Ad esempio, i Quong salutano, ringraziano, sgridano, giurano, conversano, raccontano fiabe? [...] E poi, sanno cosa è il gioco? Giocano con i loro figli? In quali modo? [...] Hanno forme di canto, di danza, o di attività consimili? Che significato danno a esperienze come l’amore?³⁶

Risulta evidente che - a meno che i Quong non siano altro che surrogati umani, «degli esseri umani in maschera»³⁷ - le risposte a queste domande ci indurrebbero a rifiutare la loro offerta. E le ragioni di questo rifiuto, osserva Midgley, non sono di un genere diverso da quelle che potrebbero valere per un anatrocchio: così come quest’ultimo ha bisogno di vivere con i suoi conspecifici, «un essere umano ha bisogno di vivere tra gli uomini»³⁸.

Sulla base di questo percorso di pensiero, possiamo tornare a ribadire l’inadeguatezza dell’analogia tra razzismo e specismo posta in essere da Singer: laddove il primo è davvero

³³ *Ivi*, p. 116.

³⁴ Nella letteratura e nelle cronache degli ultimi secoli sono stati registrati poco meno di cento casi.

³⁵ *Ivi*, pp. 116-117.

³⁶ *Ivi*, p. 116.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibidem*.

una forma di discriminazione di origine culturale, il secondo è piuttosto l'espressione di un legame di specie, di «una profonda tendenza di natura emotiva» presente nell'uomo così come negli altri animali, «a rivolgersi in modo preferenziale ad esseri simili a chi li ha allevati»³⁹.

Al di là di ogni apparente analogia, qualunque pensatore che, come Singer, voglia ricondurre il legame di specie a un pregiudizio ingiustificato (lo specismo), dovrebbe in primo luogo rispondere alla domanda se il confine della specie umana dia o no fondamento a una considerazione di tipo privilegiato. La risposta, a nostro avviso, non può che essere affermativa giacché - con buona pace della pretesa singeriana di assoluta imparzialità - gli uomini non sono intelletti incorporei e astratti, ma entità incarnate che istituiscono legami e relazioni, e ciò fa sì che alcune pretese siano più forti di altre. La preferenza di specie può essere pertanto collocata, così come fa Midgley, «nel contesto della generale preferenza che si dà a coloro che sono più vicini»⁴⁰: in questo senso, la predilezione che mostriamo avere nei confronti dei nostri conspecifici, piuttosto che essere un pregiudizio discriminante contro gli animali, è espressione di quel legame naturale e originario che esiste tra gli uomini in nome della comune condizione umana e che costituisce un aspetto significativo della nostra vita morale. Se ci trovassimo davanti a un edificio in fiamme in cui sono rimasti intrappolati un uomo e una scimmia, la nostra propensione a salvare l'uomo non sarebbe causata - così come pensa Singer - da un pregiudizio specista nei confronti della vita animale, ma dal vincolo di amicizia e parentela che ci lega agli altri membri della famiglia umana. Difatti, saremmo legittimati a preferire l'uomo *a prescindere da qualunque valutazione di valore o di merito* (quindi, al contrario di quanto affermato da Singer, senza ponderare quali siano le effettive capacità dell'uomo rispetto a quelle della scimmia), basandoci sul semplice fatto che costui è un membro della comunità umana, è un uomo *come noi* e potrebbe, al contrario dell'animale, essere un nostro fratello, cugino, cognato. L'interesse privilegiato per gli individui umani non può quindi dirsi pregiudizio così come «non è pregiudizio l'interesse privilegiato dei genitori verso i figli» e «come non lo è la propensione che ognuno di noi può sperimentare, in caso di incendio o di altra calamità, a mettere in salvo, prima degli estranei, coloro che ci sono più vicini»⁴¹. Midgley osserva correttamente che, se da un lato questo tipo di preferenze limitano la benevolenza umana e possono essere causa di sofferenza, dall'altro esse sono un elemento

³⁹ *Ivi*, p. 115.

⁴⁰ *Ivi*, p. 110.

⁴¹ *Ivi*, p. 110.

assolutamente centrale nella felicità umana, e non possono essere cancellate dalla nostra vita: al contrario, secondo la filosofa, queste preferenze sono «il fondamento dell'amore verso il prossimo»⁴².

Su questo aspetto ha riflettuto anche la filosofa Luisella Battaglia - voce illustre del dibattito italiano intorno all'etica animale - la quale sostiene che «è la parentela che sento con un mio simile, un mio conspecifico, a motivare comportamenti di generosità, quali, ad esempio, la donazione di un organo»⁴³. Per Battaglia⁴⁴, così come per Midgley, «il legame - di famiglia, di nazione, di specie - può infatti ritenersi alla radice dei comportamenti solidali, degli atti cosiddetti supererogatori [...]»⁴⁵. Emerge qui, a nostro avviso, un ulteriore punto oscuro dell'etica di Singer: una volta rifiutato il valore del legame tra gli individui della nostra specie, come giustificare il dovere di interessarci alla sofferenza di membri di specie diverse dalla nostra? Come nota giustamente Battaglia, occorre riflettere «sull'importanza della solidarietà *intraspecifica* (all'interno della nostra specie) nel quadro di un'etica *interspecifica* (valida tra le specie)» infatti, a ben vedere, l'una «non solo non contraddice l'altra, ma sovente la implica»⁴⁶.

Queste riflessioni ci conducono ad affermare che la realtà è che gli animali *non* sono tutti uguali e che il rischio di insistere sull'uguaglianza di tutti gli animali - tacciando ogni tentativo di diversificazione di specismo, nel modo in cui fa Singer - sia quello di misconoscere le specificità dei diversi esseri viventi nonché l'entità della differenza tra noi e gli altri, dando luogo così a comportamenti eticamente inappropriati.

Occorre, tra l'altro, ribadire un fatto logico, ma che Singer sembra trascurare: *distinguere* non significa necessariamente *discriminare*, e pertanto constatare la differenza esistente tra le specie umana e le altre specie animali non implica la svalutazione di queste ultime.

⁴² *Ivi*, p. 111.

⁴³ L. BATTAGLIA, *Ambiguità e paradossi del concetto di specie. Quali sono i suoi confini in un'etica interspecifica?* in AA.VV., *Etologia ed Etica*, Aracne, Roma 2013, pp. 141-148, pp. 146-147.

⁴⁴ Per quel che concerne la questione dello specismo, Battaglia si pone su una posizione analoga a quella di Midgley. Battaglia, infatti, sostiene l'importanza del legame di specie senza che questo comporti un atteggiamento di totale esclusione morale nei confronti delle altre specie: la lealtà di specie non si traduce necessariamente in specismo, laddove con questo termine è da intendersi un atteggiamento morale per cui *solo* gli esseri umani hanno valore. Al contrario, secondo Battaglia, «il legame di specie potrebbe valorizzare quella diversità tra uomo e animali che è da intendersi nel senso della specificità positiva, evitando di omologare specie diverse in un generico egualitarismo biotico e, dall'altro, spiegare gli speciali doveri che l'uomo sente prioritariamente nei confronti dei suoi simili». *Ivi*, p. 146.

⁴⁵ *Ivi*, p. 148.

⁴⁶ *Ivi*, p. 146.

Come fa correttamente notare anche Midgley, «la differenza non è inferiorità» e la stessa parola *discriminare* dovrebbe poter conservare anche il suo significato originario, ossia quello di riconoscere le differenze tra le cose, così da non rischiare di sottovalutarle o annullarle: l'incapacità di discriminare si configura come mancanza di discernimento e ciò «non è una virtù»⁴⁷.

Gli animalisti come Singer spesso rimproverano ai loro oppositori di degradare gli animali, rappresentandoli come esseri privi di alcune caratteristiche fondamentali che invece gli apparterebbero: pensiero, libertà, emozioni, affetto e così via. Eppure, constatare l'esistenza di una differenza in capacità tra uomini e animali non implica affermare la superiorità dell'uomo sulla base di tali capacità. Come nota Pessina, non è rilevante ciò di cui gli animali sono o non sono privi rispetto all'uomo, giacché la nozione di "privazione" non si applica agli animali. Questa nozione indica, difatti, un'assenza, qualcosa che in linea di principio *dovrebbe esserci*: «si tratta di una particolare assenza di qualità, legata a un deficit che dovrebbe o potrebbe essere colmato». Una menomazione, per esempio, è una "privazione", ossia l'assenza di un arto o di una funzione che dovrebbe essere presente.

Ma gli animali, in quanto tali, non sono *privi* di nulla, posseggono tutto ciò che li connota come tali ed è sbagliato ricavare una superiorità dell'uomo attraverso una comparazione con gli animali e le loro funzioni.⁴⁸

Il punto essenziale è che ogni paragone valoriale tra le diverse specie viventi sulla base delle loro capacità, è privo di significato poiché, come chiarisce ancora Pessina, «ogni specie ha la perfezione che le è propria e ogni "privazione" va letta all'interno dei caratteri propri della medesima specie»⁴⁹. Per riconoscerci come parte del mondo naturale e per opporci allo sfruttamento degli altri esseri viventi, non occorre cancellare «le *differenze che fanno la differenza* e definirci animali»⁵⁰: al contrario, rispettare la diversità delle specie significa proprio riconoscerne gli aspetti peculiari.

Possiamo concludere che la critica formulata da Singer nei confronti del significato morale dell'essere un membro della specie umana non riesce nel suo intento poiché, in primo

⁴⁷ M. MIDGLEY, *Perché gli animali?*, op. cit., p. 109.

⁴⁸ A. PESSINA, *L'animale immaginario tra affetti e diritti*, in «Quaderni Leif», n. 16, 2018, pp. 9-18, p. 16.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ivi*, p. 15.

luogo, la presunta analogia che Singer riscontra tra lo specismo e i diversi fenomeni di discriminazione umana di origine culturale (razzismo e sessismo) è infondata; in secondo luogo, non può dirsi discriminazione la contestazione di una differenza, anzi, il rispetto delle differenze si rende necessario proprio in considerazione della dignità e degli interessi di coloro che ne sono portatori.

3. Singer versus Williams: il “Pregiudizio umano”

La più dettagliata e influente difesa della tesi della rilevanza morale dell'appartenenza alla specie umana arriva dal filosofo britannico Bernard Williams, che in un saggio intitolato *The Human Prejudice*, in aperta polemica con Singer, si oppone all'idea che ritenere di speciale importanza gli esseri umani e ciò che accade loro, sia un mero pregiudizio, paragonabile al razzismo e al sessismo. Nel suo saggio Williams cerca di minare l'analogia istituita da Singer tra lo specismo e il razzismo, mettendone in luce la differenza a livello di giustificazione epistemica. Sostiene invero Williams che «se c'è un pregiudizio umano, è strutturalmente differente da quegli altri due pregiudizi, il razzismo e il sessismo»⁵¹.

Il punto di partenza di Williams è il seguente: nella giustificazione dei pregiudizi paradigmatici, sesso e razza non vengono evocate come caratteristiche rilevanti *in sé* per la disparità di trattamento. Così scrive Williams in proposito:

non molti razzisti o sessisti hanno realmente pensato che un mero appello alla razza o al genere - dire semplicemente “è nero” o “è una donna” - costituisca una ragione.⁵²

Al di là di uno «stadio precedente» in cui la pratica razzista non necessitava di articolazione alcuna da parte dei suoi esecutori, si è poi giunti all'esigenza di dovere una giustificazione - «a quelli che subivano la discriminazione, se non potevano semplicemente dir loro di tacere, agli estranei oppure ai radicali, o a se stessi [...]» - e, a quel punto, il mero riferimento alla razza o al genere non era risultato sufficiente: essi «dovevano dire qualcosa di più»⁵³.

⁵¹ B. WILLIAMS, *Il pregiudizio umano*, in B. WILLIAMS, *La filosofia come disciplina umanistica*, Feltrinelli, Milano 2013, pp. 161-182, p. 169.

⁵² *Ivi*, p. 167.

⁵³ *Ibidem*. Il corsivo è dell'autore.

Si sarebbe a quel punto tirato fuori qualcosa che almeno sembrava pertinente rispetto alla questione in oggetto (opportunità di lavoro, il diritto di voto o qualunque cosa potesse essere), qualcosa relativo alla *supposta debolezza intellettuale e morale dei neri e delle donne*. Si trattava di ragioni nel senso che avevano almeno in qualche misura la forma corretta per essere ragioni, sebbene fossero naturalmente pessime ragioni [...]⁵⁴

Come mette correttamente in luce Williams, il razzista e il sessista hanno bisogno di ragioni per giustificare le loro convinzioni e le loro pratiche discriminatorie e le rintracciano in una serie di proprietà di cui il gruppo discriminato sarebbe privo: tradizionalmente, elevate capacità intellettive e morali. Quando si vogliono istituire politiche discriminatorie nei confronti delle persone di colore⁵⁵, “sono dei neri” non rappresenta la giustificazione in sé, ma il sunto o la scorciatoia, di una giustificazione più elaborata del tipo “sono dei neri e *pertanto* esseri dotati di minore intelligenza, minore alacrità, minore integrità” e così via.

Con il caso del supposto “pregiudizio umano” le cose, spiega Williams, stanno diversamente:

da un lato, non è semplicemente una questione di discriminazione non articolata o inespressa: non è un segreto che siamo a favore dei diritti umani, per esempio. D’altro canto, “è un essere umano” sembra operare come una ragione, ma non sembra che riceva una mano da qualche ulteriore sfera di ragioni in apparenza più pertinenti, del tipo che in altri casi di pregiudizio risultarono essere razionalizzazioni.⁵⁶

La differenza essenziale tra il razzismo e quello che Singer definisce specismo, è che quest’ultimo non fa appello ad alcuna ulteriore caratteristica ritenuta moralmente rilevante se non una, minimale quanto universale, in quanto posseduta da ciascun uomo in eguale misura: essere degli esseri umani.

È evidente che la specie umana abbia proprietà e capacità uniche (basti pensare alla cultura o alla tecnologia) non presenti in alcuna altra specie (o quantomeno, non in egual modo e

⁵⁴ *Ibidem*. Corsivo nostro.

⁵⁵ Un triste esempio è dato dall’apartheid, la politica di segregazione razziale istituita in Sudafrica negli anni Cinquanta, le cui leggi - tre le altre cose - proibivano a persone di colore diverso l’utilizzo delle stesse strutture pubbliche (marciapiedi, panchine, fontane e così via), l’accesso della popolazione nera ai quartieri dei bianchi, i matrimoni interrazziali.

⁵⁶ *Ibidem*.

misura), eppure, coloro che come Williams difendono la rilevanza etica dell'essere nati umani, non necessitano di riferirsi ad alcuna di queste capacità: è sufficiente loro fare appello alla nostra umanità, al nostro essere nati umani.

Le riflessioni di Williams ci permettono di constatare, ancora una volta, l'inattuabilità dell'analogia di Singer tra specismo e razzismo: il razzista giustifica le sue convinzioni affermando il valore morale di un *insieme di facoltà* di cui *alcuni uomini sarebbero privi*; lo specista - o meglio, l'umanista⁵⁷ - giustifica le sue convinzioni affermando il valore morale di un'*unica proprietà* di cui *tutti gli uomini sono dotati*, al di là di qualsiasi capacità graduale: l'appartenenza per nascita alla comunità umana.

L'analisi di Williams delle tesi singeriane intorno al "pregiudizio umano" prosegue prendendo in esame il modello dell'Osservatore ideale: è infatti a partire dal punto di vista dell'OI, che il valore morale attribuito alla nozione di essere umano risulterebbe ingiustificato. Si è detto in precedenza che, secondo Singer, l'etica ci richiede «di andare oltre l'io e il tu, per giungere alla legge universale, al giudizio universalizzabile, al punto di vista dello spettatore imparziale, o dell'osservatore ideale [...]»⁵⁸. Dalla prospettiva dell'OI - l'unica realmente etica per Singer - l'interesse a non soffrire degli uomini ha lo stesso peso dell'interesse a non soffrire di qualsiasi altra creatura vivente: in altre parole, «è un essere umano» non è una buona giustificazione per attribuire a qualcuno una maggiore considerazione rispetto ad altri soggetti. Il modello dell'OI dovrebbe quindi rappresentare il «correttivo» di una visione limitata e parrocchiale dell'etica, in cui ciò che conta è solo l'uomo: nella prospettiva di Singer, spiega Williams, «se come l'OI assumessimo su di noi tutte le sofferenze, non tenderemmo a questi favoritismi campanilistici, i nostri sentimenti sarebbero migliori e agiremmo meglio»⁵⁹.

Ora, osserva Williams, se si prova a prendere il modello dell'OI «sul serio», si rinvengono alcuni problemi fondamentali: il primo di questi, riguarda il rapporto tra il modello e l'azione umana. Si chiede difatti Williams in proposito:

anche se pensassimo che la prospettiva dell'OI sia una guida efficace per ciò che sarebbe uno *stato di cose migliore*, come è connesso a ciò che noi - ciascuno di noi - deve cercare di fare?⁶⁰

⁵⁷ Seguendo Williams, possiamo definire in questi termini coloro che difendono la nozione di "essere umano" come una nozione moralmente significativa.

⁵⁸ P. SINGER, *Etica pratica*, op. cit., p. 22.

⁵⁹ B. WILLIAMS, *Il pregiudizio umano*, op. cit., p. 174.

⁶⁰ *Ibidem*.

Il problema di come la prospettiva dell'OI possa trovare un'effettiva applicazione nell'agire umano, risulta evidente in riferimento alla sofferenza animale, poiché ci imporrebbe di perseguire l'utopica impresa di «tenere sotto controllo la natura»: se per l'OI lo stato migliore delle cose è quello in cui il dolore dei viventi è minimizzato o annullato, allora il fatto che molto del dolore animale sia causato dagli altri animali, «non può non formare una parte significativa di ciò che compare sullo schermo dell'OI»⁶¹. Ad avviso di Williams, pertanto, seguire il modello dell'OI porta all'assurda conclusione che gli esseri umani, oltre a impegnarsi a ridurre il danno causato personalmente agli animali, dovrebbero impegnarsi «a ridurre il danno che gli altri animali si causano l'uno l'altro e in generale la sofferenza che si perpetua in natura»⁶². Le risposte «pallide e poco convincenti»⁶³ che gli utilitaristi offrono a questa questione, sono tentativi di nascondere una verità evidente: c'è qualcosa di totalmente assurdo nell'idea di doversi fare carico in modo imparziale del dolore di ogni essere vivente e, di fatto, il modello dell'OI non è in grado di rappresentare i nostri rapporti con la natura.

Il secondo problema che Williams rintraccia nel sistema etico “imparzialista” di Singer - di cui il criterio dell'OI è espressione - è strettamente collegato al primo. Williams si domanda se coloro che, come Singer, convergono sulla necessità di *assumere* il punto di vista dell'OI - giacché «vedono le nostre affinità elettive come un'operazione di filtro della sofferenza del mondo intrisa di favoritismi e di pregiudizi»⁶⁴ - si siano mai soffermati a considerare veramente come sarebbe questo per l'uomo, ossia a considerare «ciò a cui *davvero* assomiglia l'assumere ciò che l'OI si ritiene assuma».

Qualunque cosa possa esattamente significare “assumere”, si pensa che implichi questo: che le sofferenze delle altre persone e di tutte le altre creature devono essere così vividamente presenti a noi, in un qualunque senso, da essere direttamente connesse con le nostre ragioni per l'azione, come lo sono le nostre sofferenze o quelle delle persone di cui ci preoccupiamo o che sono

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ *Ibidem*. Lo stesso Singer riconosce che «l'esistenza di animali carnivori pone un problema all'etica della liberazione animale»: il problema, cioè, se l'uomo debba o meno intervenire per eliminare le specie carnivore dalla Terra, dato il dolore che questi animali causano alle loro prede. La risposta, che lo stesso Singer ammette essere fin «troppo semplice», è che all'uomo non compete né il ruolo del tiranno né quello di Dio: una volta abbandonata ogni pretesa di dominio sulle altre specie, dovremmo smettere di interferire nelle loro vite. Si veda: P. SINGER, *Liberazione animale*, op. cit., p. 234.

⁶⁴ *Ivi*, p. 175.

immediatamente alla nostra portata. Questo è il modo in cui si ritiene che il modello corregga il pregiudizio.⁶⁵

Ma se fosse possibile fare ciò anche solo per pochi secondi, come sarebbe? Come sarebbe assumere ogni singolo frammento di sofferenza che ciascuna creatura sta provando in un dato momento? Sarebbe, sostiene giustamente Williams, «un orrore definitivo, un incubo intollerabile»⁶⁶. Se nel modello utilitarista l'Osservatore ideale non può compiere alcuna azione (è solo un *osservatore*, appunto), le nostre azioni dovrebbero invece essere guidate «dalla considerazione di ciò che egli nella sua onniscienza e nella sua imparzialità sta assumendo su di sé»⁶⁷: ma, se davvero potessimo guidare le nostre azioni sulla base della prospettiva epistemica dell'OI, di quella prospettiva che per noi sarebbe un «incubo intollerabile», cosa altro potremmo fare se non sopprimere qualsiasi forma di vita? Come scrive Williams, se «davvero guidassimo le nostre azioni su queste basi, allora di sicuro annichiremmo il pianeta, se potessimo; e se altri pianeti contenenti creature coscienti fossero simili al nostro nella sofferenza che contengono, annichiremmo anche questi»⁶⁸. È qui possibile mettere in evidenza un ulteriore *nonsense* della filosofia utilitarista singeriana: il dolore presente nel mondo dovrebbe essere eliminato in nome del criterio utilitarista della maggiore felicità per il maggior numero di viventi. Ma in quanto processo fisico, radicato nella sfera biologica e nella corporeità, il dolore è qualcosa che accomuna tutti i viventi: meglio, l'esperienza del dolore è *connaturata* all'esistenza di qualsiasi essere vivente, così che non si può eliminare il dolore se non eliminando la vita stessa. Paradossalmente, l'esito ultimo dell'etica utilitarista di Singer centrata sul dolore sarebbe l'annichilimento totale.

Da quanto detto finora si può concludere che il fatto che l'uomo non possa preoccuparsi ugualmente della sofferenza di tutte le creature, non sia l'esito di un pregiudizio di specie, di un «pregiudizio umano» appunto, ma piuttosto la «condizione della nostra esistenza e della nostra sanità mentale»⁶⁹.

Williams rigetta il modello dell'OI, colpevole di introdurre un livello di pensiero (quello di un Dio totalmente disinteressato e disincarnato) che, non solo non è accessibile all'uomo, ma non è gli necessario: abbiamo già delle ragioni per seguire la simpatia che sentiamo ed

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ *Ivi*, p. 175.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ *Ivi*, p. 176.

estenderla agli esseri umani e agli animali, «si tratta già di una disposizione umana»⁷⁰. Non è un caso, nota Williams, che l'*Oxford English Dictionary* definisca il termine “umano” come «caratterizzato da simpatia e considerazione per i bisogni e le difficoltà altrui; che sente o prova compassione e tenerezza verso gli esseri umani e gli animali di grado inferiore [...]»⁷¹. Per Williams, «non c'è alcun punto di vista tranne il nostro in cui le nostre attività possono avere o non avere un significato»⁷²: le nostre attività e le nostre preoccupazioni per gli altri risultano intelligibili o meno solo in quanto aspetti della vita umana. Si può quindi essere d'accordo con Williams nell'affermare che la coscienza morale non ci richiede di abbandonare la condizione umana per assurgere a una prospettiva cosmica che regolarizzi «la distribuzione delle preoccupazioni, incluse quelle per noi, sulla base di criteri ricavati da nessun luogo»⁷³.

La riflessione di Williams risulta, a nostro avviso, particolarmente interessante giacché permette di accettare la posizione singeriana circa l'irrelevanza umana da un punto di vista universale, senza per questo condannarci al nichilismo: che gli esseri umani e le loro attività non siano importanti «da un punto di vista cosmico», non implica che non ci sia nessun altro punto di vista rispetto al quale essi sono importanti:

c'è certamente un punto di vista rispetto al quale sono importanti, cioè il nostro.⁷⁴

Per Singer, operare una distinzione tra uomini e animali significa affermare «che gli esseri umani sono più importanti di queste altre creature, punto»; o, ancora, affermare che gli esseri umani sono importanti e abbiano diritto alla nostra tutela e alle nostre cure in situazioni in cui gli altri animali non ne hanno, significa necessariamente ritornare «a una credenza nell'assoluta importanza degli esseri umani». Ma, come spiega Williams, tale obiezione «è semplicemente un errore»: affermando l'importanza degli esseri umani, si sta rivendicando qualcosa di molto meno solenne: gli esseri umani sono importanti perché sono importanti *per noi*. E non potrebbe essere diversamente, visto che «il “noi” in questione, il “noi” che solleva questa questione e che discute con gli altri che speriamo

⁷⁰ *Ivi*, p. 175.

⁷¹ *Ivi*, p. 176.

⁷² *Ivi*, p. 164.

⁷³ *Ivi*, p. 176.

⁷⁴ *Ivi*, p. 165.

ascoltino e replichino, è costituito in effetti da altri esseri umani»⁷⁵. L'etica, insomma, è un affare umano, e non può sorprenderci che questo noi appaia all'interno del contenuto dei nostri valori.

4. Si può andare oltre al “pregiudizio umano”?

L'etica utilitarista di Singer ha come obiettivo primario quello di estendere la propria portata oltre i confini umani e, per farlo, istituisce un'analogia tra il legame di specie (il cosiddetto specismo) e i crimini morali del razzismo e sessismo. Come abbiamo avuto modo di vedere, sotto questa somiglianza apparente, si cela una profonda differenza tra la categoria della specie e quella della razza, differenza che rende tale analogia priva di fondamento: la specie denota delle differenze fondamentali (le specie sono tutte diverse), la razza no (al di là delle differenze culturali, gli uomini sono tutti uguali in quanto appartenenti alla stessa specie). Si è visto, inoltre, che la speciale considerazione dell'uomo nei confronti dei membri della propria specie, più che costituire un pregiudizio, è espressione di un legame fondamentale, analogo a quello familiare: nascere umani significa nascere all'interno di una famiglia, alla quale non si appartiene per merito, ma per vincolo di nascita appunto. Quando incontro un altro essere umano non vedo un animale che dovrebbe avere determinate capacità, ma *riconosco un mio simile*, una creatura che partecipa della mia forma di vita: condivide, cioè, quegli interessi, quelle esperienze, attività, speranze, sogni, paure, modi di conoscere il mondo e gli altri, che sono tutti specie-specifici, anche se culturalmente differenziati.

Malgrado il fallimento del ragionamento singeriano intorno allo specismo, resta legittimo chiedersi se l'istanza a fondamento dell'etica animale resti valida: occorre ripensare il rapporto uomo-animale così da andare al di là di un'etica meramente antropocentrica, includendo gli animali nel cerchio di un'etica *interspecifica*? Per sciogliere tale quesito, a nostro avviso, occorre dapprima soffermarsi sul significato di questa “inclusione” degli animali nel nostro sistema etico: infatti, se con ciò si vuole affermare che gli animali in quanto esseri viventi non sono meri oggetti, ma hanno una dignità propria che ci impone nelle nostre interazioni con loro di agire con rispetto, allora l'istanza animalista risulta legittima.

⁷⁵ *Ivi*, p. 165.

Non è necessario fare appello alle ricerche dell'etologia per dire che Cartesio - il quale credeva che gli animali fossero automi, macchine prive di pensiero e incapaci di ogni piacere e dolore - si sbagliava: chiunque abbia un animale domestico, sia questo un cane, un gatto o una calopsitta, sa che si trova davanti a un essere vivente che ha delle capacità sensitive, cognitive ed emotive proprie.

Singer non ha torto a ricordarci che gli animali sono esseri senzienti e che, nelle nostre interazioni con loro, deve vigere un principio di minimizzazione della sofferenza inutile nonché di rispetto della loro vita. Il problema dell'etica animalista di Singer, non deriva dal suo rivendicare un ripensamento del rapporto tra uomo e animale, o dal fatto che essa ci ricordi la nostra responsabilità nei confronti degli animali (quantomeno di quelli di cui ci serviamo). Piuttosto, l'incongruenza dell'etica interspecifica di Singer è che poggia su una contraddizione interna irrisolvibile, destinata a far fallire il suo stesso progetto etico. La richiesta di Singer di estendere la nostra considerazione morale agli animali, difatti, non nasce da un'affermazione del valore o della dignità dell'animale, ma piuttosto da una riduzione di quello umano: poiché gli esseri umani non sono che una specie tra le altre, l'uomo dovrebbe scendere dal piedistallo su cui il mito ebraico della creazione lo ha posto, e cominciare a considerare parimenti i propri interessi e quelli degli altri animali *come lui*. Ad avviso di Singer è attribuibile a Darwin il merito di aver dato un primo «scossone» alla convinzione occidentale dello status speciale degli esseri umani, quando pubblicò nei suoi scritti — *L'origine della specie* nel 1859 e, dodici anni dopo, nel 1871, *L'origine dell'uomo* — la teoria secondo cui le diverse specie di vegetali e di animali si sono evolute mediante selezione naturale di mutamenti casuali. Scrive difatti Singer che la teoria di Darwin, nella formulazione che trovò in queste due grandi opere,

minò le fondamenta dell'intera visione occidentale del posto della nostra specie nell'universo. Egli ci insegnò che anche noi siamo animali e abbiamo la stessa origine naturale degli altri animali. Come ha sottolineato nell'*Origine dell'uomo*, le differenze che separano noi uomini dagli animali non umani sono tutte di grado, non di genere.⁷⁶

Nella concezione singeriana, quindi, a rendere necessaria l'estensione del cerchio della morale agli animali, non è tanto il riconoscimento della facoltà degli animali di provare dolore (capacità innegabile, quantomeno per i vertebrati), ma piuttosto il riconoscimento dell'uguaglianza ontologica tra i cosiddetti animali umani e gli animali non umani.

⁷⁶ P. SINGER, *Ripensare la vita*, op. cit., p. 176.

Occorre a questo punto mettere in luce alcuni punti essenziali: in primo luogo, affermare il valore dei membri della specie umana non implica in alcun modo affermare che *solo* l'uomo sia degno di considerazione morale. Al contrario di ciò che pensa Singer, che vede nella tesi cristiana dell'unicità della vita umana la radice degli atteggiamenti occidentali verso gli animali, non c'è alcuna connessione causale tra il principio della dignità umana e il modo in cui ci comportiamo nei confronti degli animali. Come si è già avuto modo di dire in precedenza, l'affermazione di uno status speciale degli esseri umani non implica l'esclusione assoluta delle altre specie dalla considerazione morale: gli animali condividono con noi questo pianeta, contribuiscono a rendere la Terra un luogo incredibilmente bello, ricco, complesso e variegato. È ragionevole pensare che dovremmo considerarli seriamente. Non solo, ogni specie ha un ruolo fondamentale nell'ecosistema e la loro scomparsa implica un impoverimento della biodiversità che, oltre ad essere un valore di per sé, è anche ciò che permette la nostra stessa sopravvivenza, giacché ci fornisce il cibo che mangiamo, ripulisce l'aria che respiriamo, filtra l'acqua che beviamo e così via. La disastrosa situazione ambientale in cui versiamo, dove la continua perdita di habitat e di specie sta mettendo a rischio anche la nostra sopravvivenza su questo pianeta, dimostra che ogni specie, compresa quella umana, dipende per la sopravvivenza da innumerevoli altre: «nessuna specie è un'isola»⁷⁷, osserva correttamente Midgley, la quale, proprio in funzione del riconoscimento di un ponte che collega tutte le specie, rammenta la necessità da parte dell'uomo di utilizzare le sue doti uniche per riassumere su di sé quel ruolo di custode del creato, che già la Bibbia gli aveva attribuito⁷⁸.

La rivendicazione del valore umano non è pertanto incompatibile con la rivendicazione di una responsabilità umana sul mondo animale e naturale. Al contrario, è empiricamente e logicamente innegabile che la realizzazione delle rivendicazioni etiche e politiche della filosofia animalista di Singer, sia possibile solo grazie alle qualità possedute unicamente (o comunque, possedute *in modo unico*)⁷⁹ dall'essere umano: il pensiero simbolico, la

⁷⁷ M. MIDGLEY, *Perché gli animali*, op. cit., p. 25.

⁷⁸ Cfr. *ivi*, p. 133.

⁷⁹ Ad avviso di molti pensatori animalisti, l'etologia avrebbe dimostrato che la specie umana non è l'unica a possedere capacità quali il pensiero, il linguaggio, l'intenzionalità e altre ancora. Singer, per esempio, è convinto che anche gli animali esibiscano forme di linguaggio equiparabili a quelle umane: non solo le scimmie "parlanti" come Koko o Washoe (di cui Singer fa menzione nei suoi testi), ma anche la cosiddetta *waggle dance* delle api o i "canti" delle balene, darebbero prova del fatto che le altre specie possiedono un loro modo di veicolare informazioni. Ora, non solo l'equiparazione del linguaggio umano al modo di comunicazione animale risulta una forzatura (quest'ultimo, invero, è un sistema di segnali corrispondente ad una serie di manifestazioni

capacità di parola, la politicità e la moralità, che ci consente di scegliere a prescindere da ogni finalità naturale immediata.

Alla base delle tesi di Singer è pertanto rintracciabile «un'antinomia irrisolvibile» che Pessina ha messo bene in evidenza e che potremmo sintetizzare in tal modo: la critica singeriana del cosiddetto specismo è fatta in nome dell'uguaglianza uomo - animale laddove la possibilità stessa di uscire dallo specismo è data dalla diversità dell'uomo rispetto all'animale. Pessina chiarisce invero che:

non soltanto esiste una differenza tra gli animali e l'uomo, ma sono proprio gli animali ad essere *specisti*, cioè a difendere i loro *interessi* (per usare un termine singeriano) in funzione della loro specie di appartenenza. Se gli uomini sono animali, non possono non essere specisti: se possono, anzi, secondo Singer, devono rinunciare allo specismo, allora devono rinunciare al loro essere animali. *Rifiutando lo specismo l'uomo rifiuta di essere soltanto animale, ma cessando di essere animale introduce una differenza eticamente rilevante che permette di affermare che la specie umana è normativamente differente dalla specie animale* e quindi può far valere un altro significato di specismo, un significato *valutativo*. [...] Non essere specisti significa, infatti, riconoscere la capacità valutativa dell'uomo e la sua emancipazione dalla vita animale, emancipazione che legittima il riconoscimento della differenza che esiste tra essere uomo ed essere animale.⁸⁰

Anche all'interno di un'etica interspecifica - ossia un'etica che vada oltre la considerazione esclusiva del valore dell'umano per cogliere la consistenza ontologica propria dell'animale - occorre partire dal riconoscimento che «l'antropocentrismo è inevitabile», come chiarisce ulteriormente Pessina. Difatti, è pur sempre l'uomo a dichiarare la sua uguaglianza con gli altri animali ed è pur sempre l'uomo a formulare teorie etiche che mirano a degradare il suo stesso valore. Anche i darwiniani più risoluti devono ammettere che «per quanto l'uomo appartenga al regno animale se ne distingue proprio nel momento in cui è in grado di costruire una propria genealogia, di interpretare persino come *storia* (la 'storia

comportamentali, laddove il linguaggio umano consente la comunicazione simbolica, di elaborare progetti di vita, ideali e contenuti teorici), ma ciò che l'etica animalista pretende, ossia il *riconoscimento di un valore nella vita senziente*, richiede non semplicemente la capacità di ragionare o di comunicare, ma una *certa* capacità di ragionare e di comunicare: precisamente, quella umana.

⁸⁰ A. PESSINA, *Barriere della mente e barriere del corpo. Annotazioni per un'etica della soggettività empirica*, in A. PESSINA (a cura di) *Paradoxa*, Vita e Pensiero, Milano 2010, p. 220. Corsivo nostro.

dell'evoluzione') quello che gli evoluzionisti dovrebbero considerare come un puro fatto, un esito maturato da intrecci di leggi biologiche necessarie, ma prive di finalismo»⁸¹. Un animale in grado di impegnarsi in complesse dimostrazioni della sua animalità attraverso la scienza, gli studi della paleontologia o della genetica è, quantomeno, un 'animale speciale': un essere umano, appunto⁸².

Nel saggio dal titolo *L'animale immaginario*⁸³, Pessina torna a ribadire l'esistenza di «un livello dell'antropocentrismo che è impossibile negare senza ripristinarlo», giacché questa rappresentazione che l'uomo dà di se stesso, della materia e dei suoi rapporti con gli altri viventi, è pur sempre una rappresentazione *umana*, ovvero, «è pur sempre segno di una centralità dell'uomo rispetto a se stesso e persino rispetto al mondo di cui potrebbe dichiararsi servo»⁸⁴. La riflessione di Pessina sulla tesi antispecista di Singer ha inoltre il merito di mostrare l'esigenza di pensare in modo serio cosa comporterebbe davvero per l'uomo essere un animale, ponendoci la seguente domanda:

che cosa significa pensare che il *logos*, che ci fa creatori di concetti universali e quindi di *parole*, sia in fondo un accessorio, una ridondanza non significativa per stabilire una differenza?⁸⁵

In primo luogo, prendere sul serio la nostra uguaglianza con gli animali comporterebbe tornare in modo radicale ad essere *vitalmente* difensori della nostra specie: ciò significa che l'uomo-animale dovrebbe agire unicamente a favore della propria specie, servendosi e cibandosi delle altre specie senza particolare attenzione per la loro conservazione, tanto meno per il loro dolore. Gli animali, invero, uccidono e mangiano i membri delle altre specie e nel farlo non cercano certo di minimizzare il dolore provato dalle loro prede: basti pensare che, tranne i necrofagi quali iene e avvoltoi, tutti i carnivori mangiano le loro prede ancora vive. Al di là di ogni retorica animalista, non solo resta un fatto che «gli animali si nutrono di altri animali e che la catena alimentare, piaccia o no, è la catena che lega i viventi tra di loro», ma che tanta della sofferenza degli animali non è causata dalla mano dell'uomo, bensì dagli altri animali e dalla Natura che, come scrive Fernando Savater,

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² Cfr. *ivi*, p. 221.

⁸³ A. PESSINA, *L'animale immaginario tra affetti e diritti*, in «Quaderni Leif», n. 16, 2018, pp. 9-18.

⁸⁴ *Ivi*, p. 10.

⁸⁵ *Ivi*, p. 11.

pianifica o permette caccie, carestie, stragi e anche raffinate torture (avete presente quegli insetti che con un pungiglione affilato depongono le uova nel corpo delle loro vittime paralizzate dal veleno affinché crescendo le larve possano cibarsi della preda ancora viva?), condannando gli animali a un'esistenza dolorosa quanto la nostra, a volte anche di più.⁸⁶

La differente valutazione morale che Singer fa del dolore animale provocato dalla mano dell'uomo — inutile e moralmente illegittimo — rispetto a quello causato dagli altri animali — necessario e giustificato —, fa emergere con chiarezza la contraddizione interna alle tesi antispeciste singeriane che abbiamo fin qui rilevato. Invero, come scrive Savater,

la continuità tra gli esseri viventi, che colloca gli umani sullo stesso livello degli altri animali senza concedere loro privilegi di sorta («tutti gli animali sono uguali», ricorda Peter Singer), si spezza infatti sul crinale del dolore nel momento in cui affermiamo che le sofferenze causate dall'uomo agli altri animali non sono né naturali né necessarie, mentre lo sono quelle che gli animali si causano vicendevolmente l'un l'altro. Secondo questa teoria saremmo l'eccezione maligna in un sistema di interessi atroce e feroce ma fino al nostro arrivo, senza colpevoli [...]»⁸⁷

Attribuire alla sola specie umana alcuni doveri cui nessuna altra specie può e deve sottostare, significa confermare quella differenza tra l'uomo e l'animale che autori come Singer vorrebbero negare, immettendo nell'uomo un “animale immaginario” che, come scrive Pessina, «in realtà non esiste: è frutto di una nuova forma di antropocentrismo che così conferma ciò che vuole smentire. Perché la differenza tra l'uomo e l'animale si iscrive nella sua stessa costituzione fisica, nella sua fisiologia, biologia, nella sua “storia naturale»⁸⁸.

Il paradosso dell'etica vegetariana promulgata attivamente da Singer è che il suo adempimento, nonché la sua stessa pensabilità, richiedono una rappresentazione antropologica ben lontana da quella riduzionista di stampo darwiniano. Chiarisce Pessina, invero, che

⁸⁶ F. SAVATER, *Tauroetica*, Laterza, Roma-Bari 2012, p. 37.

⁸⁷ *Ivi*, p. 38.

⁸⁸ A. PESSINA, *L'animale immaginario*, op. cit., p. 13.

se l'uomo vuole diventare vegetariano e rinunciare a cacciare prede o allevare animali per nutrirsi, *deve rinunciare ad essere "animale"*, deve decisamente differenziarsi da quell'animale che dice di essere per farsi carico "emotivamente", "eticamente" del dolore delle sue prede. Qualsiasi monito etico rivolto all'uomo affinché cessi ogni forma di "violenza" sugli altri animali giudicati suoi simili *necessita che l'uomo non sia un animale, o cessi di esserlo, per trasformarsi in qualcosa di differente*. Ma questa emancipazione etica richiede non soltanto il "pensiero", l'"emozione", l'empatia, ma un certo tipo di pensiero, un certo tipo di emozione e di empatia, che non si trova in quegli animali che giudica "suoi simili".⁸⁹

In altre parole, l'etica non discende dalle nostre affinità evolutive con le altre specie animali, ma dalla qualità unica e specifica dell'uomo di poter *decentrarsi*, di prendere le distanze da se stesso e dalla finalità naturale immediata, di poter decidere se agire secondo natura oppure no. Il comportamento etico consiste proprio nel riconoscimento di questa *eccezionalità* umana, non nell'affermazione di una presunta continuità dell'uomo con il resto dei viventi.

Malgrado la pretesa singeriana di riformulare l'etica umana in termini di uguaglianza interspecifica, che non sia possibile privare l'etica dal suo fondamento antropologico, risulta evidente dagli elementi che lo stesso Singer ha posto al centro della sua proposta etica: da un lato la nozione di *interesse*, dall'altro le facoltà cognitive superiori come criterio di rilevanza morale.

In primo luogo, la nozione di interesse acquista un senso autentico solo in una dimensione di libertà dalle necessità della vita, ossia in una dimensione umana. Il termine *interesse*, come spiega il suo stesso etimo latino *inter-esse*, indica l'«essere situato in mezzo tra due cose»: ovvero, l'interesse è la possibilità di *scegliere* tra diverse condotte anziché una sola. Per comprendere quindi in modo adeguato il concetto di interesse occorre distinguerlo da quello di necessità o bisogno. Come chiarisce in proposito Savater,

ciò che caratterizza gli interessi in senso stretto, cioè antropologico, è la possibilità di averli o meno. Solo in senso ironico possiamo dire che abbiamo «interesse» nel respirare, nell'alimentarci o nel dormire ogni tanto. È chiaro che si tratta di bisogni dettati dall'istinto di sopravvivenza, non di certo di interessi fra i quali scegliere.⁹⁰

⁸⁹ *Ivi*, p.12.

⁹⁰ F. SAVATER, *Tauroetica*, op. cit., p. 21.

Se il termine interesse fosse riferito a qualsiasi atto necessario e riflesso, come il respirare appunto, o come il ritrarre la mano quando tocchiamo qualcosa che scotta, allora dovremmo giungere all'assurda conclusione che anche la Luna ha interesse a orbitare intorno alla Terra o a ruotare intorno al proprio asse: i nostri interessi sono le nostre scelte, altrimenti sono privi di senso.

Gli animali hanno certamente dei bisogni ma non hanno, in un senso autentico, alcun interesse: non si può dire che il leone abbia un interesse nel cacciare e uccidere la gazzella perché il leone non può fare diversamente: quella del leone non è una scelta, egli è guidato dall'istinto impresso in lui dal processo evolutivo, poiché è nella sua natura cacciare e uccidere per sopravvivere. Se gli uomini possono rimandare il soddisfacimento di certi interessi (per esempio, quello di mangiare una bistecca) in vista di altri interessi divergenti (per esempio, quello di fare una dieta vegetariana per motivi di salute o per opporsi allo sfruttamento industriale degli animali), gli animali non possono che seguire una sola condotta (quella di mangiare l'animale cacciato o offerto) e, pertanto, parlare di interesse nel loro caso è fuorviante. Come ben sintetizza Savater, «la prerogativa umana di avere interessi è l'esatto opposto della prerogativa animale di “non avere altra scelta che”»⁹¹. Ed è per questa ragione che gli esseri umani sono ritenuti moralmente responsabili di ciò che scelgono e fanno, mentre gli animali no.

Ovviamente affermare che gli animali non abbiano interessi non implica in alcun modo che le loro necessità non abbiano alcuna rilevanza: significa, piuttosto, che l'attribuzione di interessi (umani) agli animali è il prodotto di un processo di «antropomorfizzazione disneyano» che, interpretando l'animale a partire dall'uomo, ne tenta l'assimilazione, finendo poi col disattenderne la dignità che pure gli è propria⁹².

Singer cade quindi in errore quando attribuisce agli animali autocoscienti un interesse alla continuazione della propria vita: solo nel caso dell'essere umano si può realmente parlare

⁹¹ *Ivi*, p. 24.

⁹² Può essere interessante osservare che l'uomo moderno, malgrado sia quello che meno ha avuto a che fare con gli animali (molti cittadini non hanno mai visto dal vivo neanche una mucca o un maiale), sia quello che — almeno in apparenza — ha espresso una maggiore sensibilità nei loro confronti. Sembrerebbe però che la mancanza di esperienza dell'uomo contemporaneo con gli animali in carne ossa (che spesso conosce solo attraverso la forma umanizzata ed edulcorata dei cartoni della Disney), abbia portato tale sensibilità ad esiti spesso sconcertanti: dagli animali d'allevamento visti necessariamente come schiavi, agli animali domestici trattati come bambini (basti pensare al fenomeno dei cani *toy* — letteralmente, cani giocattolo — che vengono trasportati in borsette, vestiti con gli abiti più stravaganti e, persino, truccati). Una maggiore sensibilità umana nei confronti degli esseri animali non sembra aver coinciso con un maggiore rispetto per la loro natura e dignità.

di un *interesse* nel continuare a vivere, giacché solo l'uomo può scegliere di non farlo: l'uomo è l'unico vivente che può coscientemente suicidarsi. Non è un caso che il fondatore dell'antropologia filosofica, Max Scheler, abbia individuato nella possibilità del suicidio ciò che rende l'uomo effettivamente *uomo*: l'uomo, per Scheler, è «l'*asceta della vita*», «è *colui che sa dir di no*» alla realtà e persino alla sua stessa esistenza, «paragonato all'animale che dice sempre di sì alla realtà effettiva, anche quando l'aborrisce e fugge»⁹³. Anche l'interesse a non sentire dolore, che nella prospettiva singeriana è pensato come un interesse neutrale, condiviso ugualmente tra le diverse specie - «il dolore è dolore»⁹⁴, scrive Singer, non importa se a provarlo sia un uomo o un qualsivoglia animale - acquista invece un significato molto diverso a seconda che si tratti di dolore *umano* o dolore *animale*: al di là delle evidenti difficoltà nel comprendere l'esperienza animale del dolore⁹⁵, è innegabile che gli animali e gli umani facciano esperienza del dolore in modo diverso. La dimensione spirituale della personalità umana fa sì che, per l'uomo, il dolore non sia un fatto meramente fisico, ma possa assumere un rilievo esistenziale e spirituale, tramutandosi in sofferenza profonda o angoscia: nessuna antropologia riduzionista potrà mai cancellare la differenza tra il vissuto di sofferenza di una madre afgana che, nel tentativo di salvare il proprio figlio da un regime spietato, lo lancia al di là del filo spinato

⁹³ M. SCHELER, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a cura di M. T. Pansera, Roma, Armando, 1997, p. 159. Il corsivo è dell'autore.

⁹⁴ P. SINGER, *Liberazione animale*, op. cit., p. 43.

⁹⁵ Malgrado la credenza di un comune sentire tra uomini e animali, la realtà è che noi non possiamo davvero conoscere cosa prova un animale, o, parafrasando Thomas Nagel, *che effetto fa essere un animale*. Nagel nel noto saggio *Che effetto fa essere un pipistrello?*, afferma che «il fatto che un organismo abbia in qualche modo esperienza conscia significa, fondamentalmente, che fa un certo effetto essere quell'organismo». Secondo Nagel, tuttavia, tale esperienza soggettiva ci resta sostanzialmente inaccessibile: qualsiasi cosa la scienza possa dirci sulla psicologia, per esempio, dei pipistrelli, non potremo mai sapere veramente che cosa si provi a essere un pipistrello. Io posso *immaginare* che cosa si provi a essere un pipistrello, ma è un immaginare a partire dalla mia esperienza particolare e dalle risorse della mia mente: ossia, posso pensare che effetto farebbe essere un pipistrello *per me*, non che effetto fa essere un pipistrello *per un pipistrello*. Scrive difatti Nagel: «non servirà a niente cercare di immaginare che abbiamo membrane palmate sui nostri arti che ci permettono di volare qua e là al crepuscolo e all'alba acchiappando insetti con la bocca, che abbiamo una vista molto debole e percepiamo il mondo circostante con un sistema di segnali sonori riflessi a alta frequenza; e che passiamo la giornata appesi a testa in giù in una soffitta. Per quanto io possa immaginarmi tutto questo (che non è molto), ciò mi dice soltanto che effetto farebbe *a me* comportarsi come si comporta un pipistrello. Ma la questione non è questa. Io desidero sapere che effetto fa essere un pipistrello *a un pipistrello*». Il dato di fatto è quindi che, per quanto posso sapere che un animale fa esperienza del dolore, e posso immaginarmi tale esperienza, in realtà ne sappiamo ben poco. T. NAGEL, *Che effetto fa essere un pipistrello?*, in T. NAGEL, *Questioni mortali*, Il Saggiatore, Milano 1986, pp. 162-175, pp. 165-166.

a dei militari sconosciuti, e l'esperienza di una gatta che fruga tra i cassonetti per trovare cibo per sé e per i suoi cuccioli. Ciò non vuol dire che il dolore della gatta (dolore del quale, ovviamente, non abbiamo né conoscenza né certezza) ci debba essere indifferente, ma dimostra che una filosofia etica centrata sull'esperienza del dolore come quella di Singer, non può partire unicamente dal *fatto* del dolore dei viventi, ma occorre che valuti anche il *come* di questo dolore: valutazione che rende ancora una volta evidente l'abisso di separazione tra l'uomo e l'animale.

Accanto alla nozione di interesse a non provare dolore, il secondo elemento al cuore dell'etica interspecifica di Singer è costituito dalle capacità cognitive possedute dai singoli individui: se è vero infatti, che l'interesse a non provare dolore permette a qualsiasi essere senziente di entrare come pari nella sfera morale, è vero anche che Singer reintroduce subito dopo una gerarchia tra individui sulla base del possesso di facoltà cognitive superiori, da lui ritenute essenziali ai fini del valore morale. Occorre rilevare che Singer fa una distinzione tra esseri meramente coscienti e esseri autocoscienti: ai primi, ad avviso di Singer, non è possibile accordare alcun diritto alla vita, ai secondi invece sì. Sulla falsa riga del filosofo americano Michael Tooley, Singer sostiene l'esistenza di una connessione concettuale tra i desideri che un essere è capace di avere, e i diritti che gli possono essere riconosciuti:

se il diritto alla vita è il diritto a continuare a vivere come entità distinta, allora il desiderio pertinente al possedere un diritto alla vita è il desiderio di continuare a esistere come entità distinta. Ma solo un essere capace di concepire se stesso come entità distinta nel tempo — cioè solo una persona — può avere tale desiderio. Pertanto solo una persona può avere un diritto alla vita.⁹⁶

Poiché solo gli esseri umani adulti e intellettivamente sani sono in grado di concepire se stessi come entità distinte nel tempo, solo gli esseri umani adulti e sani rientrano propriamente nella categoria di persona (e secondo Singer anche alcuni animali superiori, come i primati) e posseggono il diritto alla tutela della propria vita. Animali inferiori, esseri umani allo stato embrionale, fetale e neonatale, nonché esseri umani in stato vegetativo o affetti da ritardo mentale, non posseggono le facoltà intellettive funzionali all'autocoscienza e pertanto non posseggono un diritto alla vita. I soggetti sopracitati, secondo Singer, rientrano nella sfera dell'etica poiché posseggono quantomeno l'interesse

⁹⁶ P. SINGER, *Etica pratica*, op. cit., pp. 87-88.

a non provare dolore, ma rimangono al gradino più basso della scala morale giacché non posseggono l'interesse nel continuare a vivere e, pertanto, possono essere uccisi senza che ciò rappresenti un male.⁹⁷

La prima conclusione che possiamo ricavare dalle osservazioni sopraesposte è che lo stesso Singer, malgrado le rivendicazioni antispeciste, rifiuta l'idea che tutte le specie siano uguali: difatti, se da un lato afferma il dovere di accordare eguale considerazione a tutti gli animali senzienti, dall'altro rifiuta l'idea di trattare tutte le specie allo stesso modo, riproponendo una gerarchizzazione degli esseri e dei loro interessi sulla base della differenza che sussiste a livello di sistema nervoso e di sviluppo cognitivo.

Non è irrilevante che le facoltà moralmente pertinenti individuate da Singer - quelle che permettono di discriminare se un essere possiede o meno l'interesse (e soprattutto, il diritto) di continuare a vivere - siano essenzialmente facoltà *umane*: autocoscienza, razionalità, senso del passato e del futuro, relazionalità, comunicazione ecc., sono certamente caratteristiche rilevanti, ma lo sono principalmente per gli esseri umani.

È convinzione di Singer che la proprietà di essere un membro della specie *Homo sapiens* non abbia alcun valore dal punto di vista etico dell'OI, mentre il possesso delle funzioni cognitive superiori sarebbe oggettivamente rilevante giacché aprirebbe alla possibilità di una serie di esperienze gratificanti per qualunque essere le possieda, a prescindere dalla specie. Ora, tralasciando la non facile questione del *perché* dal punto di vista dell'OI dovrebbe risultare moralmente rilevante il possesso di determinate qualità (tipicamente umane) ma non quello di altre (come l'essere nati umani), occorre chiedersi se il godere di qualità cognitive superiori sia davvero un valore in modo trasversale tra le specie. Prendendo in prestito un esperimento mentale del bioeticista americano Jeff McMahan, possiamo immaginare un «*Superchimp*», ossia un Super scimpanzé geneticamente potenziato al fine di conferirgli delle capacità mentali comparabili a quelle di un bambino sano di dieci anni. Se le facoltà cognitive superiori fossero un valore in sé, a prescindere da quale sia la specie dell'essere che le possiede, allora dovremmo ritenere questo Super

⁹⁷ Occorre notare come l'argomento di Singer a favore del vegetarianesimo non appoggi sul riconoscimento di un diritto alla vita degli animali senzienti, ma solo sul principio di minimizzazione della sofferenza: ciò significa che l'uccisione indolore di un animale da allevamento che ha vissuto una vita sufficientemente piacevole, al quale subentri un nuovo esemplare con una vita ugualmente piacevole, non rappresenta alcun problema morale. È per questa ragione che Singer, malgrado sia conosciuto al grande pubblico come il filosofo dei diritti animali, riscontra l'opposizione di molti attivisti e pensatori animalisti tra cui Tom Regan, il quale rifiuta l'approccio utilitarista di Singer alla questione animale, consapevole che di fatto non conferisca alcuna tutela agli animali.

scimpanzé estremamente fortunato a poter parlare, leggere, far di conto o svolgere qualsiasi altra attività umana che tali capacità permettono di svolgere. La realtà però è che l'appartenenza alla specie ha un peso anche nel determinare il valore delle capacità cognitive: le scimmie sono animali sociali per cui un Super scimpanzé che non possa socializzare, riprodursi o allevare i cuccioli, sarebbe insoddisfatto e sfortunato, anche qualora riuscisse a elaborare i concetti e il linguaggio dell'uomo. A causa delle elevate capacità mentali che per natura non gli appartengono, il cui possesso permette invece agli esseri umani di fare esperienze ricche e complesse, un animale come il Super scimpanzé si troverebbe estromesso dalla vita con i suoi simili (e anche nella comunità umana troverebbe poco posto poiché, di fatto, è una scimmia), a riprova del fatto che queste capacità sono specifiche della specie umana e il valore che assegniamo loro è tale solo in riferimento all'esistenza dell'uomo.

È un evidente paradosso del sistema etico di Singer il fatto che rigetti la centralità dell'uomo, tentando poi di fondare un'etica di eguaglianza tra le diverse specie sul valore di facoltà specifiche della specie umana: l'antropocentrismo che Singer ha provato a cacciare dalla porta, è rientrato subito dopo dalla finestra. L'uomo, del resto, è l'unico essere in grado di creare valore morale, ossia di dare un valore alle cose: è solo logico che conferisca valore a capacità che contribuiscono ad arricchire di senso le *sue* esperienze piuttosto che ad altri tipi di capacità, sebbene condivise con altre specie e di cui possiamo presumere che quest'ultime beneficerebbero maggiormente (il fiuto, l'agilità o l'adattabilità, per esempio).

A riprova della sua unicità, non solo l'uomo è l'unico vivente in grado di riconoscere il valore morale ma, come nota Pessina, è anche l'unico vivente «che può introdurre dei criteri (cioè una teoria) di discriminazione all'interno della propria specie, usando, di volta in volta, criteri differenti»⁹⁸: la differenza sessuale, l'appartenenza a una certa etnia o a una certa società o, come nel caso di Singer, il possesso di elevate capacità cognitive dal quale far dipendere la possibilità di essere considerato o meno una persona. Nel difendere una concezione della persona come essere attualmente autocosciente, Singer sta introducendo una nuova forma di *specismo*, più sottile ma più pernicioso giacché rappresenta (stavolta sì) una grave forma di discriminazione nei confronti di quei soggetti (neonati, persone con disabilità cognitiva eccetera) privi delle capacità mentali superiori, negando loro persino il diritto alla vita: sostenendo la legittimità morale dell'eliminazione di tutti quei soggetti che

⁹⁸ A. PESSINA, *Barriere della mente e barriere del corpo. Annotazioni per un'etica della soggettività empirica*, op. cit., p. 221.

non rientrano nella sua nozione di persona, il pensiero di Singer, più che porre le basi per «un'espansione del cerchio» etico così da ricomprendere tutte le specie, finisce di fatto per includere solo la specie adulta e sana dell'uomo.

Ad essere fonte di grave discriminazione, non è la rivendicazione del valore della specie umana (specismo o umanesimo, che dir si voglia), ma la separazione che Singer sancisce tra gli esseri umani che rientrano nella categoria delle *persone* e coloro che, invece, ne restano esclusi. Singer, come si è accennato sopra, ritiene che il termine «persona» indichi, non gli esseri umani *in quanto tali*, ma degli esseri con certe caratteristiche, per esempio razionalità e autocoscienza. In particolare Singer si rifà alla definizione di persona data dal filosofo inglese John Locke in *An Essay Concerning Human Understanding*, come «essere pensante intelligente, dotato di ragione e di riflessione, che può considerare se stesso come se stesso, cioè la stessa cosa pensante, in diversi tempi e luoghi»⁹⁹. Sulla base di tale definizione, risulta evidente che molti esseri umani *non* sono persone giacché *non* presentano tali capacità moralmente rilevanti (i cosiddetti «casi marginali»: neonati, individui in stato comatoso o in stato vegetativo, individui con ritardo mentale cognitivo), mentre alcune specie animali lo sono, giacché dimostrano con i loro comportamenti di possedere autocoscienza, intenzionalità e così via. Avendo disconosciuto una qualsiasi rilevanza alla specie umana, sulla base di questa concezione funzionalista della nozione di persona, Singer può affermare per esempio che un neonato anencefalico¹⁰⁰ - come Baby Valentina, la bambina nata in Sicilia nel 1992, che il filosofo cita in *Ripensare la vita* - non è una persona poiché, malgrado sia un membro della specie *Homo sapiens*, non è *umano* in un senso moralmente rilevante: un bambino anencefalico è invero «privo di quelle qualità che ai nostri occhi fanno dell'uomo un essere speciale», ossia autocoscienza, intelligenza, relazionalità, progettualità e affettività. La gorilla Koko, invece,

comunica mediante il linguaggio dei segni usando un vocabolario di oltre 1000 parole. [...] Dimostra chiaramente di essere autocosciente adottando comportamenti diretti a se stessa davanti a un specchio, per esempio quando fa le smorfie, esamina i propri denti e usa in modo appropriato il linguaggio autodescrittivo. Mente per evitare le conseguenze del proprio cattivo

⁹⁹ P. SINGER, *Ripensare la vita*, op. cit., p. 169. Si veda anche J. LOCKE, *An Essay Concerning Human Understanding* (trad. it. *Saggio sull'intelletto umano*, a cura di N. Abbagnano, Utet, Torino 1996.)

¹⁰⁰ L'anencefalia è un'anomalia molto severa del sistema nervoso centrale, caratterizzata dall'assenza della volta cranica e degli emisferi cerebrali. Questa condizione è incompatibile con la vita, pertanto i bambini anencefalici nascono morti o muoiono entro pochi giorni dopo la nascita.

comportamento e prevede le risposte degli altri alle sue azioni. [...] Ha prodotto dipinti e disegni di carattere rappresentativo. [...] Ride alle proprie battute e a quelle degli altri. Quando soffre o è sola, piange, e quando ha paura o è arrabbiata, urla. [...] Si rattrista quando qualcuno le scompare di torno: un gatto che muore, un amico che se ne va. [...] ¹⁰¹

Sulla base di queste indicazioni, ad avviso di Singer, «Koko può senz'altro considerarsi persona» ¹⁰² e per questa ragione - se non vogliamo cadere in una discriminazione specista - dobbiamo attribuire a Koko, e agli animali che come lei dimostrano di raggiungere lo *standard* richiesto, il diritto alla vita che attribuiamo tradizionalmente agli umani. Parimenti, non possiamo garantire alla vita di Baby Valentina una protezione maggiore di quella che garantiamo a un animale, visto che «in ogni possibile scala di caratteristiche rilevanti il primo occupa una posizione più bassa rispetto al secondo» ¹⁰³. Spiega ancora Singer che

il diritto alla vita non è patrimonio esclusivo della specie *Homo sapiens*; è [...] un diritto che appartiene propriamente alle persone. Non tutti i membri della specie *Homo sapiens* sono persone, e non tutte le persone sono membri della specie *Homo sapiens*. ¹⁰⁴

Se la vita di Koko è quindi da tutelare legalmente, la vita di Baby Valentina invece non avrebbe dovuto godere della tutela ricevuta: ad avviso di Singer, invero, il tribunale italiano sbagliò a rifiutare l'espianto degli organi di Valentina prima della sua morte. Poiché Baby Valentina non era (e nel suo caso, mai sarebbe mai stata) cosciente, Valentina non era una persona e quindi non aveva diritto alla vita: per Singer i medici potevano legittimamente eliminarla al fine di utilizzarne gli organi.

L'argomento di Singer circa gli anencefalici è da applicare - come si è già detto - anche agli infanti nati con patologie o malformazioni molto meno gravi ed è valido, in realtà, per tutti gli esseri umani «marginali»: neonati, comatosi, individui con ritardi mentali, nessuno di loro possiede quelle caratteristiche che, ad avviso di Singer, dovrebbero qualificare una persona, ragion per cui questi soggetti restano esclusi dall'etica.

¹⁰¹ *Ivi*, pp. 184-185.

¹⁰² *Ivi*, p. 185.

¹⁰³ *Ivi*, p. 207.

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 208.

Dovrebbe a questo punto risultare evidente l'obiezione da cui siamo partiti: ad operare in un modo discriminatorio simile al razzismo, non è l'attribuzione di un valore all'uomo semplicemente in quanto uomo (lo specismo, nel linguaggio di Singer), ma è, piuttosto, il «personismo» singeriano, la tesi con cui il filosofo separa l'essere umano dalla persona, respingendo gli individui umani più vulnerabili nel ghetto delle "non persone" e negando l'universalità dei diritti umani. Parafrasando Singer potremmo dire che

così come il razzista disattende il principio di eguaglianza discriminando gli individui di colore sulla base delle loro capacità cognitive e intellettuali, ritenute inferiori alle proprie, il personista disattende il principio di eguaglianza discriminando gli individui sulla base delle loro capacità cognitive e intellettuali, ritenute inferiori alle proprie.

L'analogia tra razzismo e personismo è stata riscontrata anche da Eva Kittay in *The Personal Is Philosophical Is Political: A Philosopher and Mother of A Cognitively Disabled Person Sends Notes From the Battlefield*¹⁰⁵, saggio in cui Kittay riflette sullo statuto morale delle persone con disabilità cognitiva a seguito di un acceso dibattito filosofico con Singer e McMahan¹⁰⁶, pensatore molto vicino alle tesi singeriane. In modo

¹⁰⁵ E. FEDER KITTAY, *At the Margins of Moral Personhood*, in 'Ethics', October 2005, Volume 116 Issue 1, pp. 100- 131.

¹⁰⁶ Jeff McMahan è un autore poco noto al pubblico italiano giacché i suoi lavori non sono mai stati tradotti nella nostra lingua. Tra le opere di McMahan spicca l'imponente (per numero di pagine) *The Ethics of Killing*, in cui il bioeticista sviluppa una teoria della legittimità dell'uccidere quegli esseri la cui natura comporta senza dubbio uno status morale inferiore al nostro: «gli animali, gli embrioni e feti umani, i neonati, i bambini anencefalici, gli esseri umani con ritardo cognitivo grave, gli esseri umani che hanno sofferto danni cerebrali importanti o demenza, e quelli che si trovano in coma irreversibile». Le riflessioni di Jeff McMahan sulla morte e sull'uccidere sono supportate da una teoria dell'identità personale psico-fisica, nota come «*embodied mind account*»: il bioeticista americano, riprendendo Derek Parfit, sviluppa una teoria dell'identità secondo cui l'esistenza di un sé irriducibile sarebbe falsa o quantomeno irrilevante, poiché ciò che conta è la continuità fisica e funzionale di quelle regioni del cervello in cui la capacità di coscienza si realizza. McMahan, negando quella che di fatto è la prima evidenza empirica sull'uomo, afferma che le persone non sono organismi umani ma piuttosto solo *una parte* dei loro organismi, precisamente quella parte del cervello che crea la coscienza. Siamo, per McMahan, *menti incorporate* e la nostra esistenza come persone dipende dall'integrità e dal funzionamento continuativo di quelle aree cerebrali predisposte alla generazione della coscienza e dell'attività mentale. Nonostante l'organismo sia biologicamente vivo, in assenza di capacità di coscienza non c'è ancora *nessuno* poiché è proprio lo sviluppo di tale capacità a trasformare *qualcosa* (l'organismo) in *qualcuno* (l'individuo). Da questa teoria della persona, McMahan trae diverse

analogo a Singer, McMahan ha fatto della persona un concetto «di soglia», per cui è possibile attribuire lo statuto morale di persona unicamente a quegli esseri autocoscienti, umani e non, che posseggano un adeguato livello di continuità psicologica e quindi la capacità di avere interessi per il proprio futuro. Gli individui che cadono al di sotto di tale soglia, quindi anche gli individui con gravi ritardi cognitivi, mancano dello status di persona e pertanto la loro uccisione risulta moralmente meno grave di ciò che comunemente si pensi. La tesi che questi due filosofi condividono circa i soggetti con disabilità cognitiva, riassume Kittay,

è che lo status morale di questo gruppo dovrebbe essere retrocesso al di sotto di quello di tutti gli altri esseri umani (almeno di quelli oltre lo stadio dell'infanzia), e che il gruppo di confronto a loro appropriato è quello degli animali non umani, il cui status morale dovrebbe essere opportunamente innalzato.¹⁰⁷

Al pari di Singer, anche McMahan individua la fonte del valore morale nelle capacità cognitive superiori possedute in atto da un individuo, ritenendo illegittimo accordare una preferenza all'uomo solo in quanto uomo. Ora, se Singer equipara la nostra preferenza di specie a una forma di pregiudizio quale il razzismo, McMahan si spinge oltre, arrivando a comparare il senso di parentela tra essere umani a una forma di nazionalismo:

[...] un ulteriore effetto della nostra parzialità per i membri della nostra specie è una tendenza a diminuire la sensibilità per la vita e il benessere di quegli esseri senzienti che non sono membri della nostra specie. *Si può notare un fenomeno analogo nel caso del nazionalismo...* [dove] il senso di solidarietà tra i membri... li motiva... Ma il forte senso di identità collettiva all'interno di una nazione è spesso raggiunto opponendo una concezione idealizzata del

conseguenze per l'etica pratica: per esempio, la distruzione embrionale nella ricerca staminale o l'aborto nelle primissime fasi della gravidanza, non risulterebbero moralmente problematiche poiché, malgrado tali prassi comportano la distruzione di un organismo, non uccidono propriamente nessuno, ma piuttosto impediscono a qualcuno di venire all'esistenza. J. MCMAHAN, *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life*, Oxford: Oxford University Press, 2002, p. VII. Per un approfondimento sull'etica dell'uccidere di McMahan ci permettiamo di rimandare a V. VOCE, *Licenza di uccidere. Per un'analisi critica delle tesi di Jeff McMahan / Licence to kill. For a critical analysis of Jeff McMahan's theses*, «Medicina E Morale», 68 (2019) 1, 67-82.

¹⁰⁷ E. FEDER KITTAY, *The Personal Is Philosophical Is Political: A Philosopher and Mother of A Cognitively Disabled Person Sends Notes From the Battlefield*, in *Cognitive Disability and Its Challenge to Moral Philosophy*, a cura di E. FEDER KITTAY, L. CARLSON, Wiley-Blackwell, 2010, pp. 393-413, p. 394. La traduzione è di chi scrive.

carattere nazionale con la caricatura delle altre nazioni, i cui membri sono considerati meno importanti o meno degni o, in molti casi, sono disumanizzati e disprezzati come inferiori o addirittura odiosi... In luoghi come la Jugoslavia e le sue ex province, il risultato è spesso brutalità e atrocità su vasta scala... *Credo che il nostro trattamento degli individui gravemente ritardati e il nostro trattamento degli animali segua un modello simile.* Mentre il nostro senso di parentela con gli individui gravemente ritardati ci spinge a trattarli con grande premura, la nostra percezione degli animali come radicalmente ‘altri’ intorpidisce la nostra sensibilità nei loro confronti... Quando si confronta il numero relativamente piccolo di esseri umani gravemente ritardati che trae beneficio dalla nostra sollecitudine con il vasto numero di animali che soffre a causa nostra, è impossibile evitare la conclusione che gli effetti positivi della nostra parzialità fondata sulla specie sono ampiamente superati da quelli negativi.¹⁰⁸

L’analogia di McMahan è basata, da un lato, sugli effetti benefici interni (come un forte senso di identità collettiva) della solidarietà nazionalistica e le sue conseguenze distruttive per le altre nazioni, dall’altro, sui vantaggi della solidarietà umana per le persone affette da gravi disabilità cognitive e le sue presunte conseguenze distruttive sugli animali. In sostanza, sarebbe la solidarietà di gruppo ad avere conseguenze nefaste nei confronti di coloro si trovano al di fuori di tale unione. Al di là del fatto che McMahan non offra alcuna prova empirica della correlazione tra il riguardo per le persone con ritardo mentale e il modo in cui trattiamo gli animali - e come potrebbe, visto che non esiste alcuna relazione causale tra questi due fenomeni¹⁰⁹ - ciò che ci preme sottolineare è il fatto che McMahan

¹⁰⁸ J. MCMAHAN, *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life*, Oxford: Oxford University Press, 2002, pp. 221- 222. Corsivo nostro. La traduzione dall’inglese è di chi scrive.

¹⁰⁹ Al contrario di ciò che afferma McMahan, sembrerebbe a nostro avviso ragionevole sostenere che una maggiore sensibilità umana nei confronti dei soggetti la cui vulnerabilità è massima, potrebbe portare anche a una maggiore attenzione nei confronti della situazione degli animali che, a modo loro, si trovano indifesi davanti all’arbitrio dell’uomo. Non solo: la tesi di McMahan è storicamente falsa: la storia dei soggetti con disabilità mentali non è una storia di cura e «sollecitudine», come scrive McMahan, ma è una storia di discriminazione istituzionalizzata, di negligenza e di abusi. Kittay, che essendo madre di una persona con un grave ritardo mentale di questa storia ha conoscenza diretta, scrive a tal proposito: «la “sollecitudine” verso le CSMR [*congenitally severely mentally retarded*, persone con grave ritardo mentale congenito, n.d.s.] derivante da una preferenza sbagliata verso gli umani non è, nella mia esperienza, molto sollecita. La nostra famiglia ha dovuto sostenere da sola l’onere della cura, dell’educazione e delle spese mediche di mia figlia. Abbiamo dovuto cercare in lungo e in largo un istituto adatto a farle trascorrere il resto dei suoi giorni. I giorni di Willowbrooks non sono lontani. I progressi politici, educativi e sociali che sono stati fatti, sono stati ottenuti con una dura lotta, soprattutto da parte della comunità dei disabili e dei loro parenti. Ancora oggi, sia i disabili fisici che quelli mentali

«sbaglia a identificare la fonte della pericolosità nel nazismo e nel razzismo»¹¹⁰. Come osservato da Kittay, gli effetti nefasti del nazionalismo o del razzismo non trovano fondamento esclusivamente sul principio dell'appartenenza al gruppo (ossia sul dare priorità ai membri del proprio gruppo in assenza di qualsiasi ragione morale convincente per farlo), come pretenderebbero McMahan e Singer, ma «ciò che rende il razzismo e il nazionalismo dei mali morali è il modo speciale in cui dipendono dalle proprietà sortali».

Si noti che McMahan sottolinea che il nazionalismo pernicioso rende “l'altro” una caricatura. Ciò che di solito sfugge è che, incorporato in tali caricature, c'è il presupposto che *le proprietà indesiderabili sono assenti nel gruppo privilegiato, mentre le proprietà desiderabili sono esclusive del gruppo privilegiato*. I bianchi degli stati schiavisti, tra cui figure illuminate come Thomas Jefferson, parlano delle capacità mentali inferiori dei neri, della sensibilità superiore dei bianchi, della mancanza di attrattiva del fisico africano e dei meriti artistici presenti nei bianchi ma assenti nei neri. Questo razzismo si basa non solo sull'appartenenza al gruppo ma anche sul possesso di certe proprietà da parte di un gruppo, i bianchi, e la loro assenza o la loro antitesi nell'altro gruppo, i neri.¹¹¹

Come abbiamo avuto già modo di dire, lo stato inferiore dei neri non è mai giustificato sulla mera base dell'appartenenza al gruppo razziale, ma i razzisti portano a supporto della loro tesi l'“evidenza” - che talvolta vorrebbe essere persino scientifica - di un'assenza di caratteristiche o proprietà desiderabili negli individui della razza odiata e che caratterizzerebbero, invece, il proprio gruppo. È per questa ragione che il razzismo e il nazionalismo trovano espressione nel mito della purezza della razza: finché si può garantire la purezza razziale si può essere certi che l'appartenenza al gruppo coincida con le proprietà che sono state considerate fondamentali. Che nazionalismo e razzismo abbiano a che fare più con l'appropriazione esclusiva di qualità ritenute rilevanti che con la semplice appartenenza di gruppo, risulta evidente specialmente se guardiamo al sistema nazista. Difatti, come osserva Kittay in proposito:

sono soggetti a una maggiore povertà e ad avere prospettive di vita peggiori, non tanto a causa dei loro deficit intrinseci quanto a causa di pregiudizi diffusi, limitazioni e mancanza di risorse. Quando la “sollecitudine” è di fatto poco estesa a chiunque abbia una disabilità anche moderata o lieve, possiamo essere certi che non si estende a coloro che hanno gravi disabilità cognitive». E. FEDER KITTAY, *At the Margins of Moral Personhood*, pp. 117-118. La traduzione dall'inglese è di chi scrive.

¹¹⁰ E. FEDER KITTAY, *At the Margins of Moral Personhood*, op. cit., p. 118.

¹¹¹ *Ivi*, p. 119.

i tedeschi erano considerati ariani in base a un'elaborata classificazione delle proprietà speciali possedute dagli ariani. L'eliminazione di quei tedeschi a cui mancavano queste proprietà, e l'assicurazione tramite sterilizzazione che i tedeschi non avrebbero avuto in futuro le proprietà indesiderate, erano di primaria importanza per i nazisti. Il 30 gennaio 1933, il primo giorno in cui Hitler fu nominato cancelliere del Reich in Germania, furono emanate le leggi sulla sterilizzazione (degli inferiori), che furono attuate poco dopo tre settimane, seguite dalla legge per la prevenzione delle nascite affette da malattie ereditarie, che imponeva la sterilizzazione dei pazienti con malattie presumibilmente ereditarie come "debolezza mentale", epilessia e schizofrenia. Le leggi e i decreti successivi ordinarono l'abbandono dei tedeschi istituzionalizzati e disabili e l'uccisione "per pietà" dei tedeschi "incapaci mentali" (i ritardati mentali e i malati di mente) nel progetto T4, così come ulteriori sterilizzazioni.¹¹²

A fondamento delle ideologie razziste e nazionaliste riscontriamo quindi, non tanto la valorizzazione di un legame di gruppo, ma *l'identificazione del gruppo con il possesso esclusivo di proprietà desiderabili*, che si traduce in una logica per cui il possesso di queste proprietà da parte del gruppo diventa la giustificazione della sua posizione privilegiata. Come spiega ancora Kittay, ciò che è più pericoloso e ha le conseguenze più distruttive,

si verifica quando *un gruppo si definisce come l'unico possessore di un insieme di proprietà*, proprietà che, a loro volta, lo definiscono e che danno ai membri del gruppo, come possessori di quelle proprietà, l'autorità di appropriarsi di beni, potere e altri privilegi.¹¹³

È per questa ragione che Kittay conclude giustamente che ad essere più vicine a questo tipo di logica discriminante, non sia il riconoscimento come pari di ogni nuovo nato della famiglia umana - o, come direbbe Kittay, di ciascun «figlio di una madre»¹¹⁴ - ma siano

¹¹² *Ivi*, p. 120.

¹¹³ *Ivi*, p. 121. Corsivo nostro.

¹¹⁴ L'espressione «*we are all some mother's child*», ossia «ciascuno è figlio di una madre», che ricorre spesso nei lavori di Kittay, è il segno di una rivendicazione al contempo morale e politica da parte di questa filosofa della cura. In primo luogo, infatti, la relazione madre-figlio rimanda alla vulnerabilità e alla dipendenza di colui che viene al mondo e di cui la madre si fa carico nella cura: Kittay — respingendo il modello antropologico della società fordista che ci vuole come sempre autonomi, efficienti, produttivi — chiede di ricomprendere nella rappresentazione dell'umano quelle condizioni di contingenza e fragilità che ci caratterizzano fin dalla nascita e che, in modi diversi e più o meno rilevanti, ci accompagnano per tutto il corso dell'esistenza. La richiesta di

bensì le teorie morali formulate da autori come McMahan e Singer, i quali tracciano una netta linea di separazione tra “noi” e “loro”. Questi autori discriminano tra un gruppo di individui che possiede proprietà cognitive molto sviluppate - le persone, ossia “noi”, gli esseri umani sani e adulti - e che quindi può rivendicare privilegi morali e diritti, e un gruppo di individui che invece non possiede tali proprietà cognitive rilevanti o le possiede in modo non sufficiente - le non persone, ossia “loro”, i feti, i neonati, gli individui in condizioni vulnerabili per malattia, disabilità o fase di sviluppo - e che quindi non può rivendicare neanche il basilare diritto alla vita, restando all’arbitrio del gruppo dominante. Come osserva Kittay,

separare “loro” da “noi” sulla base di queste caratteristiche desiderabili (caratteristiche che rendono le “nostre” vite più significative, anzi più degne) suona più vicino al razzismo e al nazionalismo pernicioso di quanto non lo faccia il privilegiare la nuda appartenenza alla specie [...].¹¹⁵

Kittay, ponendosi sulla scia di Midgley, cerca di fondare la difesa del valore morale dell’appartenenza alla specie umana sull’importanza della relazione familiare: l’essere membro di una famiglia dipende dalla linea di nascita e non dal possesso di certe proprietà.

riconoscimento della vulnerabilità ontologica dell’uomo diventa riconoscimento della dignità di ogni uomo, a prescindere da qualsiasi condizionamento fisico o intellettuale. L’aforisma di Kittay “anch’io sono figlio” è quindi da tradursi in un’affermazione sostanziale del tipo “anche io sono un soggetto a cui sono dovute protezione e cura”: come scrive la stessa Kittay, «significa essere ritenuti degni di un trattamento di questo tipo. Questa dignità è inalienabile». Riformulando la nozione d’uguaglianza in termini relazionali, Kittay si oppone alla concezione razionalista dello status morale formulata da Singer e McMahan, rigettando il valore delle proprietà intrinseche in favore di un legame e di una proprietà relazionale che si possiede solo in virtù di *un’altra* persona: l’essere figlio, l’essere nato da donna appunto. Questo legame è onnipresente nella società umana «ed è fondamentale per la nostra umanità quanto qualsiasi altra caratteristica invocata dai filosofi come ‘distintamente umana’». In secondo luogo, il concetto di uguaglianza intrinseco all’idea che “ciascuno è figlio” conduce Kittay a elaborare una profonda critica dei modelli liberali di giustizia, in particolare quello di Rawls, colpevole secondo la filosofa di non aver annoverato il diritto di ricevere e prestare cura nel paniere dei beni primari: i soggetti che Rawls pone nella posizione originaria al fine di scegliere i principi di giustizia fondamentali, sono posti sotto un “velo di ignoranza” che gli impedisce di fare scelte interessate, ma sono pensati da Rawls come perfettamente autonomi e collaborativi per l’intero corso della loro esistenza. Secondo Kittay, partendo da tale idealizzazione, il modello rawlsiano fallisce nell’estendere le istanze della giustizia a quanti si trovino a fare i conti con la dipendenza, generando situazioni di grave iniquità per le persone con disabilità e i loro *caregivers*. Cfr. E. FEDER KITTAY, *Love’s Labor. Essays on Women, Equality and Dependency*, Routledge, New York 1999 (trad. it. *La cura dell’amore. Donne, uguaglianza, dipendenza*, Vita e Pensiero, Milano 2010).

¹¹⁵ *Ibidem*.

Di conseguenza, lo status morale di un figlio che nasce non dipende da attributi intrinseci poiché, secondo Kittay, è conferito in modo relazionale dalla pratica sociale della genitorialità che comporta una serie di risposte morali nei confronti dell'altro. L'appartenenza alla famiglia fonda dei doveri morali vincolanti, basati sulla comprensione di certi ruoli. Per la precisione, non dobbiamo ai nostri figli un trattamento o degli atteggiamenti specifici a motivo di qualche intrinseca proprietà che possiedono, ma è il loro status relazionale come figli nostri che fonda i nostri obblighi e l'appropriatezza di certi comportamenti e atteggiamenti verso di loro. In questo senso, una madre non vedrebbe il proprio figlio come meno degno a seguito di un danno cerebrale, né per tale ragione inizierebbe a privilegiare gli interessi del cane di famiglia rispetto a quelli del figlio. Il modello della famiglia fornisce a Kittay un esempio di appartenenza di gruppo che non è problematico o pericoloso (come lo sono quelli legati al nazismo o al razzismo) ma che è anzi ricco di significato morale poiché è la famiglia che ci permette di sopravvivere alla prima infanzia ed è la famiglia che ci sostiene nei periodi di massima dipendenza e vulnerabilità.

Kittay ci chiede di considerare l'appartenenza alla specie come moralmente analoga all'appartenenza alla famiglia:

[...] propongo che l'appartenenza a un gruppo di individui moralmente uguali basata esclusivamente sull'appartenenza alla specie trovi la sua appropriata analogia morale con l'appartenenza alla famiglia, non il razzismo e il nazionalismo. Come esseri umani siamo davvero una famiglia.¹¹⁶

Ogni essere umano nasce all'interno di una relazione familiare che gli conferisce valore, ma ogni essere umano nasce anche all'interno della specie che possiamo considerare come la 'famiglia umana', di conseguenza non è illegittimo conferire particolare valore morale a coloro che nascono all'interno della famiglia umana rispetto agli animali, a prescindere dalle capacità cognitive. Il suggerimento di Kittay è che dobbiamo l'uno all'altro di supportare certe importanti relazioni morali, come la relazione tra genitore e figlio, e le obbligazioni che queste relazioni generano. Dal momento che ogni uomo è figlio di un qualche altro uomo e dal momento che ognuno è membro di questo tipo di relazione indipendentemente dalle sue capacità cognitive, deriviamo obblighi nei confronti di tutti gli esseri umani sulla base della loro appartenenza alla famiglia e alla specie.

¹¹⁶ E. FEDER KITTAY, *At the Margins of Moral Personhood*, op. cit., p. 124.

CAPITOLO SESTO

L'indicibile della condizione umana: Singer e l'infanticidio medico selettivo

1. L'argomento Singer per l'infanticidio

Al cuore dell'etica di Singer si trova la teoria normativa dell'utilitarismo delle preferenze che ci impone di dare eguale considerazione e massimizzare gli interessi di tutti gli individui. Una volta stabilita la sua concezione dell'etica, da cui egli deriva il principio dell'eguale considerazione degli interessi, Singer mostra come un'applicazione coerente di questo principio porti a ripensare, non solo i nostri rapporti con le altre specie, ma anche le regole relative all'uccisione degli esseri umani. Secondo Singer, invero, il principio utilitarista ci permette di giungere a una risposta non specista - ossia non viziata da una preferenza aprioristica nei confronti dei membri della nostra specie - alla domanda «perché è sbagliato uccidere?». A questa domanda, per Singer, non è più possibile rispondere sulla base della dottrina della sacralità della vita, sostenendo che sia sbagliato uccidere poiché la vita di ogni uomo è dotata di un valore speciale, totalmente distinto dal valore della vita di altri esseri viventi. Difatti, non solo la teoria evoluzionista di Darwin ha smentito qualsiasi pretesa di considerare la specie umana come ontologicamente diversa dalle altre specie,¹ ma la sociobiologia ha mostrato che quelle che credevamo leggi morali immutabili - come, appunto “non uccidere” - non sono che retaggi della nostra storia evolutiva e culturale. È necessario, quindi, ad avviso di Singer, giungere a un argomento razionale e non specista al fine di comprendere se e perché sia sbagliato togliere la vita a un essere umano innocente. L'utilitarismo delle preferenze², appunto, permette di dare fondamento a una

¹ «La differenza mentale tra l'uomo e gli animali superiori, per quanto sia grande, è certamente di grado e non di genere. Abbiamo visto che i sensi, le intuizioni, le varie emozioni, e le facoltà, come l'amore, la memoria, l'attenzione, la curiosità, l'imitazione, la ragione, ecc. di cui l'uomo si vanta, si possono trovare in una condizione incipiente, o anche talora ben sviluppata, negli animali inferiori». (C. DARWIN, *L'origine dell'uomo e la selezione sessuale* (1871), traduzione italiana di M. Migliucci e P. Fiorentini, Newton & Compton, Roma 2003, p. 100.)

² Singer mette in luce come l'utilitarismo delle preferenze presenti un vantaggio rispetto all'utilitarismo classico, trovando una ragione diretta contro l'uccisione delle persone, ovvero il fatto che la morte frustra le preferenze del soggetto che sta vivendo la sua vita. Per l'utilitarismo classico - che giudica le azioni a partire dalla loro tendenza a massimizzare il piacere e la felicità e a minimizzare il dolore e l'infelicità, intesi come stati di coscienza - invece, non è rilevante che quando una persona muoia i suoi desideri per il futuro rimangano insoddisfatti. Se si muore sull'istante, il fatto di avere o meno desideri per il futuro non fa alcuna differenza per la quantità di piacere o dolore esperita. L'utilitarismo classico, quindi, può solo fornire una ragione *indiretta* a

giustificazione non specista del divieto di uccidere: togliere la vita a una persona che vuole continuare a vivere è sbagliato in quanto ciò comporta la frustrazione dei suoi interessi.

Secondo l'utilitarismo della preferenza, una azione contraria alle preferenze di un essere è sbagliata, a meno che questa preferenza non sia superata da preferenze contrarie. Uccidere una persona che preferisce continuare a vivere è quindi sbagliato, a parità di condizioni.³

Si rende necessario tornare a ribadire un punto fondamentale: quando Singer afferma che sia sbagliato togliere la vita a una *persona*, non intende dire che sia sbagliato togliere la vita a un *essere umano*: i due termini, invero, non sono a suo avviso sinonimici. Per Singer, il termine essere umano designa semplicemente una caratteristica biologica: quella di essere un membro della specie *Homo sapiens*, e questa appartenenza in sé, non ha alcun valore. Con la nozione di *persona*, invece, si deve intendere lo *status morale* conferito a un essere (umano o animale) dal possesso di determinate proprietà, quali, per esempio, «autocoscienza, autocontrollo, senso del futuro, senso del passato, capacità di porsi in rapporto con altri, riguardo per altri, comunicazione, curiosità»⁴. Come si è già avuto modo di dire nel capitolo precedente, Singer, rifacendosi alla nozione di persona di Locke come “essere pensante”, si inserisce in quel filone di pensiero noto come “personalismo funzionalista” secondo il quale essere una persona implica avere certe proprietà psicologiche o certi stati mentali: in primo luogo, autocoscienza, razionalità e un livello sufficientemente complesso di attività mentale. Scrive pertanto Singer:

propongo di usare ‘persona’, nel senso di un essere razionale e autocosciente, per catturare quegli elementi del significato ordinario di “essere umano” non coperti dall’espressione ‘membro della specie *homo sapiens*’.⁵

favore del divieto di uccidere: quella, ossia, che se una persona deve vivere costantemente nella paura di poter essere uccisa, la sua vita sarà molto meno piacevole e felice rispetto alla vita che farebbe se vigesse tale divieto. Evidentemente questa ragione contro l’uccisione è molto debole giacché è sufficiente garantire la segretezza delle uccisioni, che questa ragione cade. (Cfr. *Etica pratica*, op. cit., pp. 84-85.)

³ P. SINGER, *Etica pratica*, op. cit., p. 86.

⁴ *Ivi*, p. 80. Singer sta qui facendo riferimento agli “indicatori di umanità” proposti dal teologo protestante Joseph Fletcher al fine di stabilire quali caratteristiche umane consentano di definire una persona come tale. In aggiunta a quelli citati sopra, ad avviso di Fletcher, l’indicatore fondamentale è la funzione corticale, ossia l’autocoscienza degli stati emozionali: senza questa, scrive Fletcher, «la persona non esiste», e i soggetti che si trovano privi di questa funzione «sono oggetti ma non soggetti». (J. FLETCHER, *Indicators of Humanhood: A Tentative Profile of Man*, Hastings Center Report, vol. 2, no. 5 (November 1972): pp. 1-4, p. 3. Traduzione nostra)

⁵ P. SINGER, *Etica pratica*, op. cit., p. 82.

Ora, è evidente che se “persona” è solamente un essere consapevole di sé come entità distinta e capace di fare progetti per il proprio futuro, i neonati non possono essere considerati come persone. Pertanto, la tesi utilitarista secondo cui è sbagliato uccidere in quanto la morte frustra l’interesse delle persone nel continuare a vivere, non è applicabile ai neonati. Per chiarire questo passaggio della sua argomentazione Singer scrive:

un professore di filosofia può sperare di scrivere un libro che dimostri la natura oggettiva dell’etica; uno studente può attendere con impazienza il momento della laurea; un bambino può voler fare un giro su un aeroplano. Togliere la vita a una di queste persone, senza il loro consenso, significa frustrare i loro desideri per il futuro. Uccidere una lumaca o un neonato di un giorno non frustra alcun desiderio di questo tipo, perché lumache e neonati sono incapaci di avere tali desideri.⁶

Ad avviso di Singer, uccidendo un neonato, non si farebbe lui alcun un *torto* giacché il neonato non ha alcuna consapevolezza di essere al mondo, né alcuna concezione del proprio futuro: e «se un essere è incapace di concepire se stesso come esistente nel tempo, non occorre che prendiamo in considerazione la possibilità che si preoccupi della prospettiva della brevità della sua esistenza futura». Infatti, in presenza di esseri coscienti e capaci di provare piacere e dolore, ma non autocoscienti e razionali (e quindi “non persone”), il principio di eguale considerazione degli interessi ci impone di dare considerazione agli interessi che questi esseri effettivamente hanno, ossia quello di non provare dolore: ciò ci impone che la loro eliminazione avvenga in modo indolore, ma non che non avvenga. A chi obietta che dal momento in cui veniamo al mondo la nostra vita sia qualcosa a cui abbiamo *diritto*, e che i diritti non possono essere scambiati contro preferenze o piaceri di altri, Singer risponde seguendo la tesi di Tooley, secondo la quale esisterebbe «una connessione concettuale tra i desideri che un essere è capace di avere, e i diritti che l’essere è ritenuto capace di avere»⁷. Citando direttamente Tooley, Singer spiega:

l’intuizione di fondo è che un diritto è qualcosa che può essere violato e che, in generale, violare il diritto di un individuo a qualcosa significa frustrarne il corrispondente desiderio. Supponiamo, per esempio, che uno possenga

⁶ *Ivi*, p. 84.

⁷ *Ivi*, p. 87.

un'auto. Allora c'è per me un obbligo *prima facie* di non rubarla. Tuttavia, l'obbligo non è incondizionato: dipende in parte dall'esistenza di un desiderio corrispondente nell'altro. Se all'altro non importa se rubo la sua auto, allora, in generale, io non violo il suo diritto nel rubarla.⁸

Applicando questa tesi riguardante i diritti al caso specifico del diritto alla vita, Tooley e Singer evincono che il diritto alla vita di un essere dipenda dal possesso del desiderio di continuare a vivere. E poiché solo un individuo in grado di concepire se stesso come una entità distinta nel tempo - ossia una persona, nel senso funzionalista del termine - può avere il desiderio di continuare a vivere (o qualunque altro desiderio), allora, il diritto alla vita è proprietà unica delle persone, e non di quegli esseri che, come i neonati (ma anche embrioni, feti, persone in stato vegetativo o affette da ritardo mentale profondo), mancano di sviluppo psicologico e vivono in una sorta di "eterno presente", senza poter desiderare il continuamento della propria esistenza.

Data questa nozione di persona, risulta evidente come l'argomento di Singer a favore dell'infanticidio non si applichi solo ai neonati venuti al mondo con patologie o disabilità, bensì ai neonati in generale. Lo stesso Singer lo afferma chiaramente quando scrive: «nessun infante - malformato o meno - ha una pretesa alla vita altrettanto forte di quella di esseri capaci di considerarsi entità distinte nel tempo»⁹.

La differenza tra l'uccidere un neonato sano e uno malato, quindi, non consiste in un supposto diritto alla vita posseduto dal primo e di cui invece il secondo sarebbe privo: entrambi mancano di un interesse nella loro esistenza futura poiché entrambi non hanno un senso di sé continuativo, ossia sono privi della continuità psicologica con la persona che potrebbero diventare. La differenza fondamentale tra un neonato sano e uno malato sta nell'atteggiamento e nell'interesse dei genitori nei loro confronti: la nascita di un bambino sano è, almeno nella maggior parte dei casi, un evento voluto e atteso con gioia dai genitori. Porre fine all'esistenza di un neonato desiderato va contro l'interesse dei genitori: «sicché una importante ragione per cui di solito uccidere un bambino è una cosa terribile è l'effetto che ciò provocherebbe sui genitori». Diverso è il caso in cui a nascere sia un bambino gravemente malato. In questo caso, scrive Singer, «i genitori possono a buon diritto dolersi che sia nato loro un bambino malformato» e pertanto può essere loro

⁸ *Ibidem.*

⁹ *Ivi*, p. 134.

interesse che il bambino muoia: «in questo caso l'effetto della morte del bambino sui genitori può essere una ragione per ucciderlo, piuttosto che contro»¹⁰.

Del resto, come osserva Singer in *Should the Baby live?*, «la sopravvivenza di un bambino disabile è anche la creazione di una famiglia disabile»¹¹. In questo lavoro Singer presenta alcuni studi condotti su famiglie di bambini con disabilità, che sostengono come la presenza di questi bambini abbia reso la vita delle loro famiglie insostenibile, a causa della necessità di cure costanti. Il peso di queste cure ricade quasi esclusivamente sulle madri, costringendole a lasciare il lavoro e distruggendo qualsiasi possibilità di una normale vita sociale. Anche le faccende più banali, come fare la spesa o «riportare i libri in biblioteca», in presenza di questi bambini, diventano un ostacolo insormontabile. Ulteriori ricerche hanno mostrato che lo stress e la fatica di crescere un figlio disabile causa una pressione così forte sui genitori che il tasso di divorzio è due volte più alto rispetto a quello del gruppo di controllo delle coppie con figli sani. Inoltre, nota ancora Singer, non sono solo i genitori ad essere sotto pressione a causa della presenza di un bambino gravemente disabile:

anche le sorelle e i fratelli ne sono colpiti, in parte perché i loro genitori devono dedicare molto del loro tempo e delle loro attenzioni al membro disabile della famiglia, e in parte perché è probabile che venga chiesto loro - soprattutto alle sorelle - di fare una buona dose di lavoro di assistenza. In uno studio condotto nella regione di Oxford, 174 fratelli e sorelle di bambini affetti da sindrome di Down sono stati confrontati con altri compagni della loro classe. Utilizzando scale di valutazione ben collaudate, le sorelle dei bambini affetti da sindrome di Down avevano molte più probabilità di altre ragazze della loro classe di avere problemi emotivi o comportamentali.¹²

¹⁰ *Ivi*, pp. 134-135.

¹¹ P. SINGER, H. KUHSE, *Should the Baby Live? The Problem of Handicapped Infants*, op. cit., p. 146. La traduzione qui e di seguito è dello scrivente.

¹² *Ivi*, p. 150. Singer, a riprova dei disagi causati dalla presenza di un bambino disabile, riporta anche uno studio che Stephen Kew, psicologo della Invalid Children's Aid Association in Gran Bretagna, ha effettuato sui fratelli di bambini con disabilità. Kew ha scoperto che il grado di disturbo dei fratelli di bambini con disabilità era legato alla gravità dell'handicap di questi ultimi: «di quelle famiglie che avevano un bambino con un handicap mentale o una disabilità funzionale molto grave, circa il 60% aveva un fratello classificato come disturbato e tra il 10% e il 15% aveva un fratello classificato come gravemente disturbato. Stephen Kew ha riassunto i problemi dei fratelli nel modo seguente: a causa della presenza di un bambino handicappato, spesso ci si aspetta che i fratelli si comportino in modo non adeguato alla loro età o alle loro capacità [...] Abbiamo visto che molti bambini si perdono aspetti importanti dell'infanzia perché ci si aspetta che siano bambini perfetti per compensare i loro fratelli e sorelle handicappati, oppure che si comportino come adulti assumendo un ruolo di assistenza nei confronti dei loro fratelli disabili. Di conseguenza, tutti questi bambini possono risultare indietro nello sviluppo della parola e del linguaggio e in altri ambiti educativi. [...] Quando un bambino è ritardato, i fratelli maggiori

I risultati di questi studi sono importanti per Singer poiché, essendo la sua un'etica utilitarista, la qualità della vita che la famiglia andrebbe a condurre se decidesse di tenere in vita un neonato disabile è un elemento da tenere in considerazione nel formulare un giudizio etico in proposito.

Anche la qualità della vita dello stesso bambino disabile è un fattore essenziale. A tal proposito, secondo Singer, la cosa giusta da fare nel caso in cui la vita di un bambino sarà così piena di sofferenze da non valere la pena di essere vissuta, è quella di porre fine alla sua esistenza nel modo più rapido e indolore possibile. Ciò che avviene negli ospedali, invece, è che i medici, consapevoli del fardello che la vita di questi bambini rappresenterebbe per se stessi e per la famiglia, decidono di non curarli e di non alimentarli lasciando che «la natura faccia il suo corso»¹³, limitandosi a somministrare loro antidolorifici così da farli arrivare alla morte con meno dolore possibile.

Ad avviso di Singer, i diversi casi giunti alla cronaca negli anni riguardanti bambini disabili lasciati morire - come quello di John Pearson o di Baby Doe¹⁴ - dimostrano che, seguendo il criterio della qualità della vita, i medici già attuano su questi bambini una forma di eutanasia passiva. Ma poiché la vita dei neonati con disabilità (che sia la sindrome di Down o la spina bifida, o altre patologie ancora) spesso impiega molto tempo a spegnersi - talvolta persino mesi - la cosa più giusta da fare sarebbe intervenire attivamente e mettere fine all'agonia di questi bambini tramite un'iniezione letale. Difatti, scrive Singer,

poiché la morte a seguito della sospensione del trattamento è solitamente più lunga della morte per iniezione letale, e questa morte più lunga spesso comporta una sofferenza significativa, qualsiasi situazione che giustifichi la morte tramite sospensione del trattamento deve anche giustificare dei mezzi per morire più rapidi e umani.¹⁵

Del resto, essendo il suo approccio in etica di tipo consequenzialista, Singer non riscontra alcuna differenza tra l'atto di uccidere tramite farmaco letale e l'atto di omettere un trattamento conducendo così alla morte:

tendono a essere ostacolati nel loro sviluppo e i fratelli minori non hanno quello stimolo allo sviluppo che un fratello normale darebbe». (*Ivi*, pp. 150-151.)

¹³ *Ivi*, p. 80.

¹⁴ Cfr. *Ivi*, pp. 1-17.

¹⁵ *Ivi*, p. 193.

in entrambi i casi l'esito è la morte dolce e indolore del paziente [...] in entrambi i casi il medico sa che questo sarà il risultato, e decide cosa fare sulla base di tale conoscenza, perché giudica questo risultato migliore dell'alternativa disponibile. In entrambi i casi, il medico deve assumersi la responsabilità della propria decisione [...] Non fare niente, in questa situazione, è una scelta deliberata e non si può fuggire alla responsabilità delle sue conseguenze.¹⁶

La differenza etica tra uccidere e lasciar morire, ad avviso di Singer, è solo una *finzione* perpetrata dall'etica della sacralità della vita umana, per rendere al contempo compatibili il principio del valore intrinseco della vita umana e una prassi medica che - grazie ai progressi clinici e tecnologici - riesce a mantenere in vita sempre più soggetti con gravi patologie (soggetti che in precedenza sarebbero invece morti nel giro di poche ore dalla nascita), la cui esistenza peserebbe in modo oneroso sulle risorse mediche ed economiche della società¹⁷.

Oltre a ciò, Singer osserva che mantenere in vita un neonato destinato a una vita miserevole, solo perché è un essere umano, costituirebbe una sorta di specismo alla

¹⁶ P. SINGER, *Etica pratica*, op. cit., pp. 152 -153.

¹⁷ Poiché i neonati non hanno un diritto assoluto alla vita, nel prendere decisioni circa la loro uccisione è possibile prendere in considerazione diversi fattori tra cui gli interessi della famiglia e, anche, della società. In *Should the baby live?* Singer osserva che il costo di mantenere in vita un bambino con gravi disabilità è altissimo e che, date le risorse limitate delle nostre comunità, investire soldi e risorse in un gruppo implica necessariamente sottrarne a un altro. Per dare un esempio concreto di questa sua ipotesi, Singer riporta SMART J.J.C. diversi eventi avvenuti a Hammersmith (un quartiere di Londra) nel 1981, a distanza di un anno l'uno dall'altro. Il primo è quello della nascita di Alexandra, una bambina nata con la sindrome di Down che, per via del blocco intestinale spesso collegato a questa condizione, necessitava di un intervento per salvarle la vita. I genitori di Alexandra negarono il loro consenso all'operazione e il direttore locale dei servizi sociali portò la questione in tribunale, dove venne deciso che la bambina sarebbe stata operata e data in affidamento al Comune di Hammersmith. Un anno dopo dalla nascita di Alexandra, l'*Observer* ha riportato un altro caso di una bambina affidata al Comune di Hammersmith: Shirley Woodcock, morta all'età di tre anni a causa degli abusi subiti da parte della famiglia a cui il Comune l'aveva data in custodia. A causa della carenza di risorse e personale, gli assistenti sociali non facevano visita ai tutori della bambina da mesi, malgrado ci fossero già state evidenze di abusi in precedenza. E allora, scrive Singer, «c'è da chiedersi se questo stesso dipartimento dei servizi sociali sia stato saggio ad insistere sull'assunzione di ulteriori oneri quando evidentemente aveva qualche difficoltà nel controllare il carico di casi esistenti. Queste spiacevoli questioni economiche stanno diventando sempre più urgenti per due motivi: l'aumento dei costi di alcune tecniche mediche e l'aumento del numero di neonati che sopravvivono con gravi handicap». Se il perfezionamento delle cure per i neonati gravemente malati, disabili o prematuri ha aumentato le chance di sopravvivenza di questi bambini, non ha però migliorato la loro condizione: sopravvivono, ma a costo di una grave patologia e di un enorme costo per le tasche della società. «Il risultato di tutto questo è chiaro», scrive Singer: «c'è un limite al peso della dipendenza che ogni comunità può portare. Se cerchiamo di mantenere in vita tutti i neonati disabili, indipendentemente dalle loro prospettive future, dovremo rinunciare ad altre cose che possiamo considerare almeno altrettanto importanti». (Cfr. P. SINGER, H. KUHSE, *Should the Baby Live?*, op. cit., pp. 161-169.)

rovescia: infatti, se il fatto che un essere sia membro della specie *homo sapiens* non dà diritto a un trattamento *migliore* rispetto a un animale con un «livello mentale simile», lo stesso fatto «non è una ragione per trattarlo *peggio* di un membro di una specie diversa [...] rispetto all'eutanasia, ciò va detto in modo esplicito»¹⁸. In altre parole, come mostriamo compassione nei confronti di un animale agonizzante abbattendolo in modo rapido e indolore, la stessa compassione andrebbe mostrata nei confronti dei neonati destinati a vivere una vita di sofferenza. Singer scrive che:

è solo il nostro mal posto rispetto per la dottrina della sacralità della vita umana che ci impedisce di vedere che ciò che è ovviamente sbagliato fare (o non fare) a un cavallo è ugualmente sbagliato fare (o non fare) a un neonato con malformazioni.¹⁹

Si è detto che ad avviso di Singer le persone sono quegli esseri autocoscienti e razionali in grado di vivere la propria vita in modo progettante. Per questa ragione le loro vite hanno acquisito un valore, e uccidere una di queste persone è un atto moralmente repressibile. Gli esseri meramente coscienti (tra i quali, appunto, Singer fa rientrare i neonati), invece, «possono essere considerati in modo appropriato come ricettacoli di esperienze di piacere e pena piuttosto che individui capaci di una loro vita»²⁰. Questo significa che, benché siano collocati nella sfera dell'eguale considerazione degli interessi (a tal fine, infatti, è sufficiente la capacità della senienza), gli individui solo coscienti non hanno un interesse nel continuare a vivere e, di conseguenza, la loro uccisione può non essere sbagliata.

Ciò risulta specialmente vero nel caso dei neonati con disabilità gravemente invalidanti, giacché, alla mancanza di interesse nel continuare a vivere, si aggiunge la preferenza dei genitori a non crescere un figlio disabile, quella della società a non esaurire le sue risorse per individui che non torneranno mai in salute e, infine, l'interesse stesso dell'individuo seniente a non vivere un'esistenza ricca unicamente di dolore e difficoltà.

Cosa dire, però, di quei neonati che venendo al mondo con malattie o forme di disabilità lievi, malgrado alcuni impedimenti, hanno una vita degna di essere vissuta? I bambini emofiliaci per esempio, secondo Singer, rientrano in questa categoria:

il sangue dell'emofiliaco è privo degli elementi necessari alla coagulazione, ed egli corre il rischio di subire gravi emorragie, soprattutto interne, a seguito

¹⁸ P. SINGER, *Etica pratica*, op. cit., p. 154.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ivi*, p. 106.

delle più piccole ferite. Se non fermata in tempo, un'emorragia di questo genere può condurre a lesioni permanenti e anche alla morte. L'emorragia è molto dolorosa e anche se i progressi medici hanno eliminato il bisogno di continue trasfusioni, gli emofiliaci devono ancora passare parecchio tempo in ospedale. Non possono praticare quasi nessuno sport, e vivono costantemente in una condizione di pericolo. In ogni modo, non sembra passino il tempo pensando al suicidio; la maggior parte di loro trova la vita decisamente degna di essere vissuta nonostante le difficoltà.²¹

Supponiamo che i genitori di un neonato a cui venga diagnosticata l'emofilia, spaventati dalla prospettiva di crescere un bambino con questa malattia, desiderino che egli non sopravviva. In un caso del genere l'eutanasia è possibile? La risposta a questa domanda è data da Singer sulla base della cosiddetta "versione totale dell'utilitarismo":

in questo tipo di utilitarismo, gli esseri senzienti hanno un valore proporzionale alla loro capacità di rendere possibile l'esistenza di esperienze che abbiano un valore intrinseco, come il piacere. È come considerare questi esseri dei *contenitori*, dei ricettacoli di qualcosa di apprezzabile: non è grave che un contenitore si rompa, se il contenuto può essere trasferito in un altro senza che se ne perda neppure un po'.²²

Secondo la concezione totale, gli esseri senzienti e coscienti (ma non autocoscienti) sono *sostituibili*: il danno inflitto a un essere di questo tipo è compensato dal beneficio che si fa al nuovo nato. Allora, sulla base di questa visione totale, occorre chiedersi se la morte del neonato emofiliaco possa condurre alla creazione di un altro essere che altrimenti non sarebbe esistito, e se quest'ultimo possa avere una vita migliore di quello ucciso. Ad entrambi questi interrogativi, scrive Singer, «spesso sarà possibile rispondere affermativamente». Infatti, la fatica di crescere un bambino malato (seppur non gravemente) potrebbe scoraggiare i genitori dall'avere un altro bambino; se il neonato emofiliaco venisse eliminato alla nascita, i genitori potrebbero concepirne un altro che, con ogni probabilità, sarebbe sano e pertanto più felice. Appoggiando la versione totale dell'utilitarismo, Singer sostiene che

quando la morte di un neonato malformato conduce alla nascita di un altro bambino con migliori prospettive di vita, la quantità totale di felicità sarà

²¹ P. SINGER, *Giustificare l'infanticidio* in ID., *Scritti per una vita etica*, Net Milano 2004, pp. 205-212, p. 209.

²² P. SINGER, *Etica pratica*, op. cit., p. 105.

maggiore nel caso in cui il neonato malato venga soppresso. La perdita di una vita felice per il primo bambino sarà superata dal guadagno di una vita più felice per il secondo.²³

In altre parole, poiché i neonati - in quanto esseri non razionali e autocoscianti - sono «interscambiabili», se l'uccisione di uno può condurre alla nascita di un altro con una migliore aspettativa di vita, allora tale uccisione è giustificata dal fatto che il saldo netto di felicità finale sarà superiore.

Se pensare ai neonati nei termini di “oggetti rimpiazzabili” può sembrare ripugnante, o quanto meno assurdo, Singer ci ricorda che trattare alcuni membri della nostra specie come intercambiabili è esattamente ciò che facciamo nei casi di aborto a seguito di indagini prenatali come l'amniocentesi: difatti, nel caso di diagnosi prenatale infausta, è prassi comune che la donna abortisca per tentare poi una nuova gravidanza.

Abortire in questi casi con l'intenzione di “sostituire” il bambino con un altro sano significa trattare i feti come intercambiabili o sostituibili. Se la madre ha deciso in anticipo di avere un certo numero di figli, diciamo due, allora quello che fa, in effetti, è rifiutare un figlio potenziale in favore di un altro. In difesa della propria azione potrebbe dire: la perdita di vita del feto viene superata dal guadagno di una vita più felice per il bambino sano che sarà concepito solo se muore quello malato.²⁴

Ora, osserva Singer, la pratica di eliminare un feto e di tentare di sostituirlo con uno più sano qualora vengano rilevati dei difetti *prima del parto*, non rappresenta un problema per le nostre convinzioni morali. Perché allora dovrebbe rappresentare un problema qualora ciò avvenga *dopo il parto*? Tra questi due casi, ad avviso di Singer è riscontrabile una differenza solo *temporale* (ossia nei «tempi della scoperta del problema e la conseguente soppressione dell'essere malformato») e non morale: difatti, sia i feti che i neonati non sono ancora *vivi* in un senso moralmente rilevante, giacché la vita inizia *davvero* quando si ha consapevolezza della propria esistenza nel tempo. Scrive Singer:

l'autocoscienza, che potrebbe fornire una base per sostenere che non è giusto uccidere un essere per sostituirlo con un altro, è una caratteristica che non si trova né nel feto né nel neonato. Nessuno dei due è una creatura capace di vedere se stesso come un'entità distinta con una vita individuale, ed è solo per i

²³ P. SINGER, *Giustificare l'infanticidio*, op. cit., p. 208.

²⁴ *Ivi*, p. 210.

neonati o per stadi ancora più precoci della vita che la tesi della sostituibilità dovrebbe essere ritenuta un'opzione eticamente accettabile.²⁵

Al contrario della nascita, che traccia una linea chiara, determinare il momento in cui un neonato abbia sviluppato un certo grado di autoconsapevolezza è piuttosto difficile. Quando, allora, porre il limite temporale entro il quale può risultare legittimo per i genitori eliminare il figlio disabile non desiderato? La proposta di Singer è quella di porre questa soglia al ventottesimo giorno dalla nascita: non perché, ovviamente, a partire da quella data il neonato diventi autocosciente, ma perché è necessario (soprattutto a livello legale) determinare un momento a partire dal quale i neonati sono pienamente accolti nella comunità umana, diventando detentori di diritti al pari di tutti gli altri. Scrive Singer a tal proposito:

che la nascita segni una linea chiara, e lo sviluppo dell'autocoscienza invece no, è innegabile. Tuttavia, per scopi legali noi possiamo ed effettivamente tracciamo delle linee di demarcazione dove non c'è una netta separazione naturale. Quando un adolescente acquisisce la saggezza sufficiente per avere il diritto di partecipare al sistema politico della nostra società? A diciotto anni? A ventuno? Abbiamo bisogno di un momento in cui possiamo permettere alle persone di votare, e quindi scegliamo un'età che è in un certo senso arbitraria [...] Prendiamo decisioni simili sull'età in cui le persone devono essere ritenute legalmente responsabili delle loro azioni, l'età in cui possono guidare un'auto, l'età in cui possono servire nelle forze armate, e così via. Perché non dovremmo fare qualcosa di simile con l'età in cui l'infanticidio è consentito per un neonato gravemente handicappato?²⁶

Il periodo di ventotto giorni quindi risponde a un'esigenza tecnica: quella di «consentire un tempo adeguato per l'identificazione e la conferma di eventuali difetti, senza prolungare più del necessario il periodo in cui il neonato non gode degli stessi diritti degli altri membri della comunità»²⁷.

Forse per rendere meno brutale la teoria della "sostituibilità" dei neonati, Singer propone di riprendere l'immagine shakespeariana della vita come un «viaggio incerto», per il quale è bene essere opportunamente attrezzati. Osserva Singer che in quanto genitori, o aspiranti tali, «noi desideriamo che i nostri figli affrontino questo viaggio con il migliore equipaggiamento possibile per ogni evenienza». Ciò che noi aspiriamo ad assicurare ai

²⁵ *Ibidem.*

²⁶ P. SINGER, H. KUHSE, *Should the Baby Live?*, op. cit., p. 194.

²⁷ *Ibidem.*

nostri figli (già esistenti o futuri, è irrilevante per Singer) è un «buon punto di partenza nell'incerto viaggio della vita. Per loro sarà meglio, in un senso generico, partire così». Nascere con una disabilità, all'opposto, sembra pregiudicare il viaggio di quella persona fin dalla partenza. In aggiunta, crescere un figlio disabile potrebbe compromettere anche il *nostro* viaggio della vita: avere un figlio disabile, invero, «è un'esperienza molto diversa da quella di avere un bambino normale. Può benissimo essere calda e amorevole, ma certo comporta un abbassamento delle aspettative sulle abilità del proprio figlio»²⁸. E allora, scrive Singer, sia per amore dei nostri figli che per amore di noi stessi, se le previsioni sono avverse, possiamo anche non volere che nostro figlio inizi il già incerto viaggio della vita:

quando riusciamo a sapere la cosa ad uno stadio iniziale del viaggio, ci resta la possibilità di *ripartire di nuovo*. Ciò significa distaccarci dal bambino appena nato e liberarci dai legami che hanno incominciato a vincolarci a nostro figlio prima che diventino irresistibili. Anziché andare avanti e approfondire le nostre energie migliori per trarre dalla situazione ciò che di meglio essa ci può dare, possiamo ancora dire di no e ricominciare dall'inizio.²⁹

2. Avere interessi e avere coscienza di avere interessi: alcune riflessioni

Come abbiamo già avuto modo di vedere in precedenza, malgrado l'apparenza di razionalità e plausibilità, a un esame più attento, l'utilitarismo delle preferenze si rivela come una teoria estremamente problematica. Queste problematiche appaiono in modo evidente quando si considera l'applicazione del principio di eguale considerazione degli interessi alla questione dell'eutanasia neonatale, o infanticidio.

In primo luogo, è possibile rilevare come, da un lato, il concetto di interesse acquisti un senso adeguato solo quando è collegato a quello di *scelta*³⁰, dall'altro, se vogliamo estendere l'applicazione di tale concetto fino a poter attribuire il possesso di un interesse alla vita a tutti gli esseri (animali compresi), allora questo possesso in realtà può prescindere dall'averne consapevolezza. In altre parole, il concetto di interesse non include necessariamente quello di consapevolezza. Resta nel nostro interesse respirare malgrado lo

²⁸ P. SINGER, *Ripensare la vita*, op. cit., p. 214.

²⁹ *Ibidem* (corsivo nostro).

³⁰ Si veda in proposito il capitolo precedente.

si faccia in maniera totalmente involontaria e automatica, ossia senza consapevolezza; o ancora, ad esempio, è possibile che un individuo non sia affatto consapevole di essere l'erede di una ricca signora, eppure, sembra più che sensato affermare che non sia nel suo interesse venire defraudato di quella fortuna. Così, sostenere che un neonato non abbia la consapevolezza di esistere e di voler continuare a farlo, non implica in alcun modo che non sia nell'interesse del neonato vivere e, ancor meno, che sia nel suo interesse venire eliminato. Tra l'altro, malgrado ciò che dice Singer, noi non possiamo sapere se i neonati siano esseri pensanti o meno, giacché la *manifestazione* del pensiero negli esseri umani è veicolata dal linguaggio. Pertanto, finché non sono in grado di comunicare, noi non possiamo essere certi dell'attività mentale dei nostri figli, ma questo non implica in alcun modo che quell'attività mentale non ci sia già. Inoltre, anche volendo riconoscere la mancanza di una forma d'intenzione cosciente, è innegabile nei neonati una certa *disposizione alla vita* che può essere interpretata come la manifestazione di un *interesse non cosciente alla sopravvivenza*: ciò risulta evidente, per esempio, dal fatto che i neonati, fin dai primi minuti dopo la nascita, se posti sul ventre della madre, trovano autonomamente il seno materno in cerca di nutrimento.³¹

In secondo luogo, la connessione causale tra desiderio e diritto posta in essere da Singer e Tooley non trova alcuna ragione di validità. Alcuni contro-esempi possono aiutarci a chiarire ciò che si vuole affermare: che alcuni uomini manifestino il desiderio di farsi schiavi di un sadico, non implica che essi perdano il diritto alla libertà, ovvero, in nessun modo tale desiderio dà luogo a un "diritto di schiavitù"; ancora, il mancato desiderio da parte degli studenti di apprendere, non rende di certo vano il diritto all'istruzione. Se il desiderio di vivere fosse il fondamento del diritto di vivere, allora chiunque fosse depresso o manifestasse intenzioni suicide, invece di essere aiutato e curato, dovrebbe venire semplicemente soppresso.

Da quando detto, risulta evidente la problematicità di un'argomentazione che lega il diritto al desiderio, problematicità che si esaspera qualora ci si riferisca alla vita stessa: l'esistenza dell'uomo è la *condizione necessaria* affinché si possano avere, proporzionatamente al grado di sviluppo, desideri e preferenze per il futuro, ovvero tutto ciò che Singer ritiene

³¹ Quanto detto finora ci permette di segnalare un ulteriore limite nell'utilitarismo singeriano: data l'importanza morale degli interessi, come *rilevarli* in maniera adeguata? Per poter dire che un soggetto possiede (o è in grado di possedere) determinati interessi, è necessario che egli sia in grado di comunicarli verbalmente? Se così fosse, non si potrebbero includere nella sfera della considerazione morale gli animali, obiettivo primario dell'etica di Singer. Risulta sufficiente, secondo Singer, registrare la presenza di determinati interessi attraverso la loro osservazione nel comportamento degli animali - da qui l'importanza dell'etologia per Singer. Perché allora non estendere la legittimità di questa manifestazione anche al comportamento dei neonati?

eticamente rilevante. Detto in altre parole, come si può legittimare l'uccisione di un essere umano alla nascita giustificandola con l'assenza del desiderio cosciente di vivere, laddove la sua stessa esistenza è la preconditione affinché un giorno possa manifestare coscientemente quel desiderio? L'errore dell'etica di Singer è quello di porre il valore morale unicamente negli interessi, dimenticandosi, non solo, che gli interessi devono essere oggetto di valutazione morale (non tutti gli interessi sono buoni), ma soprattutto che gli interessi non esistono *da sé*, bensì sono sempre interessi *di qualcuno*, di un soggetto il cui valore va al di là degli interessi che possiede o che è capace di formulare.

3. Non tutto il male vien per nuocere: ripensare il dolore nella società del benessere

L'importanza accordata da Singer all'interesse a non soffrire - che diventa una ragione in favore dell'eutanasia dei bambini nati con gravi disabilità - richiede di essere riconsiderata. Il principio di minimizzazione della sofferenza, invero, se può essere adatto a governare i nostri rapporti con gli animali³², sicuramente non si rivela adatto a fondare un'etica umana. L'analisi di Singer parte dall'assunto che il dolore sia *a prescindere* una negatività da evitare, che non vi sia differenza tra *dolore* e *sofferenza*, riducendo entrambi a fenomeni fisici puramente quantitativi. Eppure, lo studio di una fenomenologia del dolore e della sofferenza in quanto forme inevitabili dell'esperienza umana risulta imprescindibile per un'etica che colloca al suo epicentro il dolore, o meglio la necessità assoluta di evitarlo e ridurlo. Una prima osservazione riguarda il fatto che non sempre e non necessariamente il dolore ha una valenza negativa: non si tratta di fare un'apologia del dolore ma, come scrive Scheler, di mettere in luce come «*tutte le sofferenze e i dolori delle creature hanno un senso, almeno un senso oggettivo. Come già Aristotele aveva capito, piacere e dolore di ogni tipo esprimono sempre una promozione o una inibizione della vita*»³³. Parafrasando Scheler, si può affermare che il dolore possiede una funzione benefica a servizio della vita perché segnalandoci un danno, o la fonte di un potenziale danno, ci permette di sopravvivere. Il dolore fisico per gli esseri umani può assumere una dimensione, non solo

³² Quantomeno i rapporti con quegli animali che utilizziamo e il cui benessere cade pertanto sotto la nostra responsabilità. Il principio di minimizzazione della sofferenza però, non è sufficiente a regolare i rapporti tra umani e animali in generale, né tantomeno può fondare l'etica stessa come pretenderebbe Singer. Se così fosse, dovremmo per esempio preoccuparci del dolore di *tutti* gli animali, anche di quello dei bufali che ogni giorno diventano preda della fame dei leoni nella savana africana. Dell'evidente paradosso in cui cade l'etica del dolore di Singer, si è già detto nel capitolo precedente.

³³ M. SCHELER, *Il dolore, la morte, l'immortalità*, Elle Di Ci, Torino 1983, p. 37.

funzionale, ma anche *valoriale*, allorché inserito in una relazione mezzo-fine. Pensiamo, per esempio, alla danza: una forma artistica in cui i danzatori devono sopportare una preparazione fisicamente gravosa e dolorosa in quanto unico mezzo per conseguire le capacità necessarie a padroneggiare i movimenti, esprimendone così la bellezza e l'armonia.

Una seconda considerazione riguarda invece la differenza tra dolore e sofferenza: se è vero che non sempre esiste una *separazione* netta tra questi due fenomeni - giacché il dolore fisico, soprattutto quello acuto e cronico, è spesso anche causa di sofferenza esistenziale e viceversa la sofferenza può manifestarsi nel corpo con disturbi e dolori fisici (basti pensare alle malattie psicosomatiche) - risulta altrettanto vero che si possa comunque compiere una *distinzione* tra dolore e sofferenza. Questi termini, infatti, designano due fenomeni diversi, cosicché l'uno possa essere senza l'altro: il dolore è un fatto fisiologico che rimanda alla nostra corporeità; la sofferenza, invece, nasce dalla consapevolezza e rimanda alla dimensione del significato, è la reazione del singolo al dolore provato. La sofferenza quindi deriva dalla capacità dell'uomo di riflettere sul proprio dolore, di domandarsi «perché a me?», di cercare un senso in ordine a quell'esperienza³⁴.

Il principio di minimizzazione della sofferenza di Singer, muovendo da una interpretazione limitata e puramente organica del dolore e della sofferenza, è incapace di dare ragione di quelle che pure sono *forme* della vita umana, di trovare loro un significato, finendo per risolvere il problema della sofferenza umana nella semplice eliminazione di chi soffre. Reinterpretando una riflessione di Pessina circa la paura della morte all'origine della richiesta eutanasica, potremmo dire che, a fondamento della richiesta di uccidere alla nascita chi è malato in modo rapido e indolore, «*senza pensieri*», più che la volontà «compassionevole» di preservare il nuovo nato e i genitori dalla sofferenza, si trova «la grande paura delle differenti forme del vivere, delle diverse e complesse qualità della vita». Più che dolore e sofferenza, pertanto, ciò che fa problema «è la vita stessa»³⁵ quando non corrisponde ai nostri desiderata o si pone come un ostacolo ai nostri progetti.

La filosofia di Singer, ponendo al suo centro il rifiuto assoluto del dolore - tanto da credere che sia legittimo eliminare una vita umana qualora questa presenti o possa presentare in futuro degli aspetti di sofferenza - è la perfetta espressione di quella «algofobia» che

³⁴ Anche Pessina riflette su come la sofferenza apra a una domanda di senso, scrivendo: «la sofferenza indica una richiesta di senso e laddove la vita sia privata di un qualche senso (significato e direzione) si è condotti a ciò che Kierkegaard chiama la malattia mortale, cioè la disperazione» (A. PESSINA, *Bioetica. L'uomo sperimentale* (terza edizione), op. cit., p. 198.)

³⁵ A. PESSINA, *Eutanasia. Della morte e di altre cose*, Cantagalli, Siena 2007, p. 87.

caratterizza la società odierna, e a cui il filosofo coreano Byung-chul Han ha dedicato un breve ma molto interessante saggio dal titolo *La società senza dolore*³⁶.

In questo libro Han sostiene che «oggi imperversa ovunque una *algofobia*, una paura generalizzata del dolore»³⁷. Abbiamo perso, secondo Han, ogni capacità di pensare e di dare significato all'esperienza del dolore, rifuggendo qualsiasi circostanza dolorosa al punto che, scrive ironicamente, «persino le pene d'amore sono diventate sospette». Il dolore è stato *reificato* fino a essere reso mero strazio fisico. Così, le sofferenze non trovano alcun orizzonte di senso e vengono lasciate unicamente alla medicina con l'intento di una loro immediata anestetizzazione: «ci sfugge», scrive Han, «il loro carattere di segni»³⁸.

L'esito di questa odierna algofobia è un'anestesia permanente: per Han, la nostra società è una società palliativa che «tenta di sbarazzarsi di tutto ciò che è negativo»³⁹, in cui trova spazio solo la positività. La società palliativa è la società del *like*, del *mi piace*, dove nulla deve essere brutto o fare male, dove tutto è perfettamente “lucidato” e suscita consenso:

Il *like* è l'emblema, il vero e proprio *analgesico* della contemporaneità. Non domina solo i social media, ma anche tutti gli ambiti della cultura. Nulla deve fare più male. Non solo l'arte, ma la vita stessa dev'essere *instagrammabile*, ovvero priva di angoli e spigoli, di conflitti e di contraddizioni che potrebbero provocare dolore.⁴⁰

Ad avviso di Han non disponiamo più di nessi di senso, di scopi che ci permettano di abbracciare il dolore e renderlo sopportabile. Ma poiché il dolore è necessariamente parte della narrazione delle nostre vite, svuotare di senso l'esperienza del dolore comporta svuotare di senso l'esistenza stessa. Scrive Han in proposito:

l'insensatezza del dolore suggerisce più che altro che la nostra vita, ridotta a processo biologico, è *a propria volta svuotata di senso*. La sensatezza del dolore presuppone una narrazione che inserisce la vita in un orizzonte di senso. Il dolore insensato è possibile solo in una vita nuda, spogliata di senso, che *non racconta più*.⁴¹

³⁶ BYUNG-CHUL HAN, *La società senza dolore. Perché abbiamo bandito la sofferenza dalle nostre vite*, Einaudi, Torino 2021.

³⁷ *Ivi*, p. 5.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ivi*, p. 6.

⁴⁰ *Ivi*, p. 8.

⁴¹ *Ivi*, p. 31. Il corsivo è dell'autore.

Si potrebbe pensare che le riflessioni di Han conducano a una sorta di “adorazione” del dolore: non è così. Ciò che Han vuole ricordare è che «il dolore è realtà» e l’uomo non può bandirlo dalla propria vita se non a prezzo di una vita anestetizzata, più sopravvissuta che realmente vissuta. La relazione, l’amore, il vincolo, sono (anche) dolore: «chi rifiuta qualsiasi circostanza dolorosa è incapace di vincolarsi. Oggi vengono evitati i vincoli intensi, che potrebbero far male. Ogni cosa avviene in una zona d’agio palliativa»⁴².

La società palliativa coincide perfettamente con la società della prestazione: dolore, limite, *vulnus* sono segni di debolezza, qualcosa di cui vergognarsi e che deve essere nascosto o eliminato in nome della positività e dell’ottimizzazione. Nella società palliativa il dolore porta con sé lo stigma dell’insuccesso e dell’infamia: se un uomo soffre c’è indubbiamente qualcosa di sbagliato in lui, e occorre che quel dolore venga messo a tacere, anestetizzato immediatamente, prima che possa mettere in moto un racconto, prima che se ne possa fare esperienza attivando una qualsiasi evoluzione: è per il rifiuto del dolore che la nostra società è costretta, secondo Han, a perpetuare «l’inferno dell’Uguale»⁴³.

A nostro avviso, è il modello della «società senza dolore» a plasmare le tesi di Singer circa la disabilità: le vite disabili - sofferenti e passive per antonomasia - non possono trovare alcun posto nella società attiva dominata dal *poter fare*. Il dolore non è compatibile con la società della performance e della positività e pertanto, la disabilità va sradicata dall’esistenza giacché il corpo disabile, nostro o dei nostri figli, porta con sé un carico di sofferenza che *non ha senso* nella società della felicità. Del resto, che narrazione può trovare la disabilità nel nostro tempo pregno di un’ideologia del benessere permanente? Nessuna, evidentemente. O al massimo, può trovare una rappresentazione solo qualora si faccia eccezionalità e, per così dire, *iperpositività*: il disabile come super-eroe, come essere dalle qualità straordinarie che, nonostante la sua diversità, gli permettono di essere speciale, performante e quindi felice. Allora, se da un lato crediamo che una persona con disabilità non abbia alcun senso di essere messa al mondo, dall’altro riempiamo le nostre pagine Facebook con i *post* di atleti che con le più diverse menomazioni, vincono ai giochi delle Paraolimpiadi. Ma ciò non accade perché è avvenuto quel difficile riconoscimento della profonda similitudine esistente tra sé e coloro che sono costruiti come radicalmente altri, bensì essi acquistano un diritto all’esistenza (anche quella *social*) perché sono *eccezionali, eroi che hanno sconfitto il dolore*: la loro immagine è scintillante, privata

⁴² *Ivi*, p. 43.

⁴³ *Ivi*, p. 50.

dell'asprezza e della tristezza normalmente accostate alla vita con disabilità, e quindi in sintonia con la società della felicità.

L'*aspirazione* alla felicità nella società della prestazione è diventata una *coercizione* alla felicità: «sii felice» non è più un augurio ma, come nota Han, è «la nuova formula di domino»⁴⁴. E come ogni forma di dominio, il dispositivo della felicità è accompagnato dalla violenza: «la violenza della positività» che si esprime in un eccesso di positività e «di sovrapprestazione»⁴⁵. A che punto questa violenza possa essere pervasiva, a nostro avviso, è messo ben in luce dalla teoria di Singer sull'infanticidio, dove la volontà di eliminare la sofferenza e la fragilità, si fa volontà di eliminazione dello stesso soggetto fragile e sofferente (o quantomeno, percepito tale).

Oggi ci viene richiesto da più parti “il coraggio di essere felici” (persino un volume del 2021 di Papa Francesco ha preso questo titolo), ma forse, alla luce di queste riflessioni, occorrerebbe ripensare anche al *coraggio del dolore*: non solo perché felicità e dolore sono due facce della stessa medaglia - «la vera felicità», scrive Han, «è possibile solo se *infranta*»⁴⁶ - ma perché l'assenza di un pensiero del dolore crea, paradossalmente, degli estremismi preoccupanti. Non ha torto Han quando asserisce che «senza la *cultura* del dolore nasce la barbarie»⁴⁷: il fatto che ci sia un intero filone di pensiero impegnato a dimostrare la legittimità dell'uccidere chi nasce con una disabilità, sembra darne prova.

4. Singer e McBryde Johnson: conversazioni *indicibili* sull'abilismo

L'insistenza di Singer circa la qualità della vita che i neonati con disabilità andrebbero a condurre una volta adulti, rivela il pregiudizio abilista che sta a fondamento della sua teoria: si è visto, invero, che la qualità della vita del nascituro è uno dei fattori a determinare la legittimità della scelta di uccidere il proprio figlio imperfetto alla nascita, al

⁴⁴ *Ivi*, p. 16.

⁴⁵ *Ivi*, p. 39.

⁴⁶ *Ivi*, p. 20. Ad avviso di Han, solo il dolore è in grado di produrre un reale cambiamento. Secondo il filosofo sudcoreano, infatti, il dolore è catarsi, è «levatrice di Nuovo» e per questa ragione è proprio il dolore a salvaguardare la felicità dalla reificazione: «il dolore *regge* la felicità. La *felicità dolorosa* non è un ossimoro. Ogni *intensità* è dolorosa. La *passione* unisce il dolore e la felicità. [...] L'infelicità e la felicità sono, secondo Nietzsche, *due sorelle, e gemelle, che diventano grandi insieme o [...] restano piccole insieme*. Se il dolore viene soffocato, ecco che la felicità si appiattisce riducendosi a un apatico torpore. La profonda felicità resta inaccessibile a chi non è aperto al dolore». *Ibidem*.

⁴⁷ *Ivi*, p. 45.

fine di tentare, con una nuova gravidanza, di *sostituirlo* con un figlio sano che avrà una migliore qualità della vita.

Su questo pregiudizio (che costituisce non solo l'ossatura della teoria singeriana ma anche quella della nostra società) ha riflettuto Harriet McBryde Johnson - autrice, avvocatessa e attivista per i diritti delle persone con disabilità - in un interessante articolo per il *The New York Times Magazine*, dal titolo *Unspeakable Conversations*. La "conversazione indicibile" alla quale Johnson si riferisce, è quella che lei stessa ha avuto con Singer durante un incontro all'Università di Princeton nel marzo del 2002, dove era stata invitata a dibattere (dallo stesso Singer) la questione dell'eutanasia per i bambini nati con disabilità gravissime. La particolarità di questo racconto deriva dal fatto che Johnson non esisterebbe se la proposta eutanasi di Singer fosse realtà: Johnson è nata con una malattia neuromuscolare degenerativa che le impedisce di camminare e muoversi in autonomia e la rende, come lei stessa si descrive, «un mucchietto di ossa in un sacchetto floscio di pelle»⁴⁸. Da persona con una gravissima disabilità fisica, quindi, Johnson si è trovata a giustificare la propria esistenza davanti a Singer e centocinquanta dei suoi studenti. A Princeton, infatti, Johnson è stata invitata a prendere parte a una civile discussione pubblica in cui il fulcro del dibattito era precisamente se le persone come lei dovessero esistere, se *lei stessa* dovesse essere viva o se, al contrario, vista la sofferenza che esistenze come la sua veicolano, non fosse legittimo porre loro fine subito dopo la nascita. Non è quindi per mera retorica che Johnson scrive di aver spezzato il pane con 'l'uomo che la vuole morta'⁴⁹.

L'articolo di Johnson non è un saggio di etica, ma piuttosto un racconto personale sul suo incontro con Singer e sulle idee che il filosofo sostiene. Tuttavia, a nostro avviso, risulta eticamente interessante per più di una ragione: innanzitutto, perché ci consente di mettere in luce, attraverso una storia personale e particolare, i limiti di una teoria etica come quella di Singer che, nella sua pretesa di universalismo e imparzialità, finisce per diventare totalmente *impersonale*, ovvero estranea alla realtà dell'essere umano e a quella che è la sua esperienza individuale e soggettiva. L'esistenza dell'uomo si compone, infatti, di molti elementi e non è mai riducibile a un mero algoritmo convergente come quello su cui Singer sembra fondare il suo sistema etico: dolore = disvalore *versus* piacere = valore. A dare

⁴⁸ H. M. JOHNSON, *Unspeakable Conversations, or, How I Spent One Day as a Token Cripple at Princeton University*, in J. A. SCHALER (Ed.), *Peter Singer Under Fire: The Moral Iconoclast Faces His Critics*, Open Court, Chicago and La Salle (Illinois) 2009, pp. 195-205, p. 196. La traduzione dall'inglese, qui e di seguito, è dello scrivente.

⁴⁹ Cfr. *Ibidem*.

forma alla nostra esperienza di uomini concorrono molti altri fattori di cui un'adeguata antropologia filosofica, e ugualmente un'adeguata proposta etica che si voglia dire universale, non possono non tenere conto: la vulnerabilità del nostro corpo carnale, la dipendenza che ontologicamente ci costituisce, la possibilità del dolore e quella della sofferenza; ma anche la capacità dell'uomo di trascendere questi elementi grazie alle relazioni di cura e di responsabilità che gli esseri umani da sempre intrecciano, nonché attraverso una comprensione della propria condizione umana, che è, sì, luogo di grandezza, ma anche del limite. Johnson nel suo racconto sulla vicenda di Princeton, è in grado di mettere in luce, con eleganza e dignità, questi aspetti della propria esperienza di persona che vive con una grave disabilità fisica, aspetti che Singer non solo non prende in considerazione, ma vorrebbe estromettere dal nostro orizzonte etico.⁵⁰

Attraverso delle belle pagine Johnson ci racconta del piacere della sua esistenza, di ciò che fa, della routine della sua giornata segnata da alcuni limiti - l'impossibilità di muoversi senza carrozzina elettrica, l'esigenza di mangiare solo cibi liquidi e quella di espletare le proprie necessità tramite l'utilizzo di una padella sanitaria - ma soprattutto da altrettante gioie, permettendoci di prendere atto del pregiudizio stereotipato con cui spesso guardiamo chi ha una disabilità, che ci fa immediatamente identificare la persona con disabilità con uno sventurato, un infelice che vive nella disgrazia.

La società occidentale, plasmata sul modello della produttività aziendale, non vuole guardare al soggetto disabile, poiché, non rientrando nei canoni del cittadino performante in grado di produrre ricchezza, lo considera privo di un diritto alla cittadinanza. Per tale ragione, Alessandra Papa ha definito la nostra società come affetta da «una sorta di sindrome del caradrio»: il caradrio è un candido uccello mitologico che si immaginava

⁵⁰ Un chiarimento si rende a questo punto necessario: non è nostra intenzione “usare” Johnson come oggetto di una discussione etica sulla questione della disabilità. Al contrario, concordiamo con l'autrice quando afferma che «le vite disabili non dovrebbero essere oggetto di dibattito». (H. M. JOHNSON, *Unspeakable Conversations*, op. cit., p. 199.) E certamente, un convegno come quello di Princeton sull'eutanasia selettiva non troverebbe posto in un mondo privo di pregiudizi nei confronti di chi è disabile. Ciò che ci interessa è piuttosto aprire alcune piste di riflessione a partire dalla testimonianza concreta di Johnson e dalle domande che emergono dalla lettura del suo testo: il valore della vita delle persone umane è riconducibile allo stato di salute, a ciò che sono in grado di fare? È possibile farsi giudice della “qualità” della vita di altri esseri umani e sulla base di questo giudizio disporre della loro esistenza? E come intendere la stessa nozione di “qualità” in relazione alla vita dell'uomo? Questi e altri interrogativi sono rintracciabili, a nostro avviso, tra le righe della storia di Johnson: del resto, come mette in luce Adriano Pessina, «la concreta, contingente, e irripetibile esperienza umana è sempre il luogo genetico della riflessione filosofica» che muovendo da una situazione o un ente *particolare*, può giungere a fondare dei ragionamenti *universali*, qualora sia capace di cogliere «quanto è *oggettivamente* dato come il *proprium* di quella situazione o di quell'ente». (A. PESSINA, “*Venire al mondo*”. *Riflessione filosofica sull'uomo come figlio e come persona*, in C. CARIBONI, G. OLIVA, A. PESSINA, *Il mio amore fragile. Storia di Francesco*, XY.IT Editore, Novara 201, pp. 67-68).

potesse guarire gli infermi su cui posava gli occhi, ma dai quali distoglieva invece lo sguardo qualora fossero condannati all'inguaribilità. Come il caradrio, anche noi volgiamo gli occhi altrove, poiché, «la disabilità, ridotta ad handicap è, oggi, nel senso comune, ciò che è inguaribile e in quanto tale ciò che io-non-guardo, che non mi riguarda, poiché il male è inguardabile»⁵¹. Qualora, finalmente, i nostri occhi si posino sul soggetto con disabilità, lo sguardo è inesorabilmente quello della pietà. Spesso, infatti, quando ci troviamo davanti a una persona che ha una disabilità il nostro giudizio è immediato: ci è sufficiente vedere una sedia a rotelle per credere di sapere tutto ciò che c'è da sapere della vita di quella persona. A proposito di chi le rivolge commenti del tipo «se dovessi vivere come te, penso che mi ucciderei», Johnson scrive:

cerco di spiegare loro che difatti mi piace la mia vita, che è un grande piacere sensuale sgommare su una carrozzina elettrica su queste deliziose strade afose, che non ho più ragioni di uccidermi della maggior parte delle altre persone. [...] Ma non vogliono sapere. Pensano di sapere tutto quello che c'è da sapere, solo guardandomi.⁵²

Tale pretesa - ossia quella di poter giudicare la vita di una persona a partire dalla sua condizione di disabilità - è, come abbiamo già messo in luce, una delle ragioni utilitariste con cui Singer legittima l'infanticidio: il filosofo dà come dato di fatto indubitabile che la vita di una persona con disabilità, per via delle limitazioni e delle difficoltà che ineriscono a questa condizione, abbia una qualità ridotta rispetto alla vita di chi è abile; chi ha una disabilità, insomma, *sta peggio*, conduce esistenze peggiori e per tale ragione ai genitori dovrebbe essere consentito eliminare questi figli danneggiati al fine di sostituirli con figli più sani e più felici.

Il ribaltamento di questa convinzione di Singer sta al cuore dell'argomento di Johnson: la presenza di una disabilità non determina, e non permette di predire, la qualità della vita di una persona. A riguardo di chi come lei vive con una disabilità, Johnson scrive:

stiamo peggio? Io non credo. Non in nessun senso importante. Ci sono troppe variabili. Per quelli di noi con condizioni congenite, la disabilità forma tutto ciò che siamo. Chi diventa disabile più tardi nella vita si adatta. Prendiamo costrizioni che nessuno sceglierebbe e costruiamo al loro interno vite ricche e

⁵¹ A. PAPA, *Genealogia e umanizzazione della cura*, in A. PESSINA (a cura di), *Paradoxa. Etica della condizione umana*, Vita e Pensiero, Milano 2010, p. 90.

⁵² H. M. JOHNSON, *Unspeakable Conversations*, op. cit., p. 197.

soddisfacenti. Godiamo dei piaceri di cui godono le altre persone, e di piaceri che sono peculiarmente nostri. Abbiamo qualcosa di cui il mondo ha bisogno.⁵³

Cercando di fare ammettere a Johnson una correlazione negativa tra disabilità e felicità, in un loro scambio di email Singer le presenta una situazione ipotetica: un bimbo disabile sulla spiaggia che guarda gli altri bambini giocare, impossibilitato a farlo egli stesso. Uno scenario patetico «in pieno stile Telethon» scrive Johnson, che continua:

Mi aspettavo qualcosa di più sofisticato da un pensatore di professione. Rispondo: “Quando ero una bambina che giocava sulla spiaggia, ero già consapevole che alcune persone si dispiacevano per me, perché non potevo scorrazzare con la stessa frenesia degli altri bambini. Ciò mi infastidiva e lo fa ancora.” Mi prendo il tempo di scrivere una descrizione dettagliata di come, in effetti, io mi divertissi a giocare sulla spiaggia, senza la necessità di stare in piedi, camminare o correre.⁵⁴

Le parole di Johnson, a nostro avviso, mettono in luce più di un elemento su cui è necessario soffermarsi a ragionare: innanzitutto, chi dovrebbe avere l'onere della prova circa la qualità della vita di chi ha una disabilità? O meglio, chi, e sulla base di quale diritto, dovrebbe decidere che la vita di alcuni è così penosa che *per loro* sarebbe meglio morire? Il punto di vista dell'osservatore esterno, che è per Singer il punto di vista dell'etica stessa in quanto al di sopra di tutte le parti, non sembra in questo caso affatto imparziale: la prospettiva da cui Singer giudica la vita di chi ha una disabilità, risulta, piuttosto, quella di un osservatore attualmente sano e indipendente a cui la vita senza quelle caratteristiche appare come intollerabile. Ma come fa notare Johnson, per chi vive con una disabilità la questione della qualità della propria vita si pone in maniera diversa rispetto a chi ragiona in termini del tutto abili(sti): l'esperienza personale diretta della disabilità permette una comprensione di quella situazione di tipo diverso da chi approccia la questione in termini puramente astratti. Se, sulla base delle teorie di Singer, uccidessimo alla nascita una bambina con la stessa patologia di Johnson, come potremmo escludere che quella bambina, se avesse avuto la possibilità di scegliere, non avrebbe preferito vivere e godere della propria esistenza così come del resto fa la stessa Johnson?

⁵³ H. M. JOHNSON, “Unspeakable Conversations”, *The New York Times Magazine*, February 16, 2003. <https://www.nytimes.com/2003/02/16/magazine/unspeakable-conversations.html> (ultimo accesso in data 20 dicembre 2020.)

⁵⁴ *Ibidem*.

Poiché Johnson riscontra nelle tesi di Singer la presenza di un pregiudizio abilista che stereotipizza il disabile come sofferente, come oggetto di pietà, Johnson ritiene di primaria importanza l'opporvi a questo stereotipo e, difatti, torna a riflettervi nel suo libro di memorie *Too Late to Die Young*. Qui scrive come

la convinzione diffusa che disabilità significhi sofferenza alimenta la paura della differenza e un ordine sociale che non sa cosa farsene di noi se non può inquadrarci nella sua idea di normale. Quando chiediamo ciò di cui abbiamo bisogno per vivere delle buone vite così come siamo, ci scontriamo contro quel muro. "Perché disturbarci?" è il pensiero corrente; tutto ciò che possono fare è soffrire. Quando le persone non disabili iniziano a conoscere la disabilità, ciò che appare loro più sorprendente, più difficile da accettare, è la possibilità del piacere.⁵⁵

Combattere contro il pre-giudizio (nel senso letterale di giudizio anticipato) nei confronti della qualità della vita delle persone con disabilità, è un obiettivo che secondo Johnson dovrebbe essere prioritario per il movimento dei diritti dei disabili, importante tanto quanto le battaglie condotte finora ai fini di una maggiore autonomia e dell'accesso a ogni ambito della vita sociale. Scrive pertanto Johnson come, accanto a queste rivendicazioni, sia necessario «fare anche qualcos'altro, qualcosa che può sembrare difficile ma che è, a mio avviso, vitale. È necessario confrontarci con lo stereotipo mortale per cui le nostre esistenze sono incentrate sulla sofferenza. Dobbiamo farci testimoni del nostro piacere»⁵⁶.

5. Umiltà e responsabilità epistemica: i pericoli di un'etica priva di un principio di responsabilità

Pensare di poter prevedere la qualità della vita di una persona, nonché di decidere dell'esistenza altrui sulla base di quella previsione, è indice di un'arroganza filosofica sulla quale Kittay⁵⁷, da filosofa della cura, ha speso parole interessanti. In *The ethics of*

⁵⁵ H. M. JOHNSON, *Too Late to Die Young: Nearly True Tales from a Life*, Picador, New York 2005, p. 253.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ Kittay ha a lungo lavorato sulla questione della disabilità (cognitiva in particolare) sia come pensatrice della cura – riflettendo sulla vulnerabilità come qualità ontologica che ci definisce in quanto uomini –, che in prima persona come madre di Sessa, nata con un ritardo mentale severo. Nel saggio *At the Margins of Moral Personhood*, Kittay ha contestato la validità di proposte etiche come quella di Singer che, facendo della facoltà di pensiero il centro della nostra umanità, mirano a

philosophizing: ideal theory and the exclusion of people with severe cognitive disabilities, infatti, Kittay mette in evidenza come la filosofia di Singer manchi di rispettare quei principi di umiltà e di responsabilità che, a suo avviso, dovrebbero trovarsi a fondamento dell'indagine e della pratica etica.

Due (1 e 4) sono precetti di responsabilità; due (2 e 3) sono precetti di umiltà:

1. Responsabilità epistemica: conosci il soggetto che stai usando per dimostrare filosoficamente qualcosa.
2. Modestia epistemica: riconosci ciò che non sai.
3. Umiltà: resisti all'imposizione arrogante dei tuoi valori sugli altri.
4. Responsabilità: fai attenzione alle conseguenze che potrebbero essere implicate dalle tue teorie filosofiche.⁵⁸

Da quanto emerge dal dialogo con Johnson, è possibile affermare che Singer fallisca nel rispettare il precetto di responsabilità epistemica: *consoci il soggetto che stai usando per dimostrare filosoficamente qualcosa*. La sua teoria, infatti, appare fondata su mere idealizzazioni, incurante della realtà empirica di chi vive con una disabilità, una realtà che a Singer non giunge se non sotto forma di stereotipo: il disabile come colui che è necessariamente infelice e inerme, impossibilitato persino a godere di una giornata in spiaggia. Una rappresentazione fuorviante che mira a giustificare l'esclusione di certi individui che non appaiano all'altezza del nostro ideale di uomo come soggetto sano, giovane e indipendente. Il principio di umiltà elaborato da Kittay, *resisti all'imposizione arrogante dei tuoi valori sugli altri*, ci riporta alla questione già menzionata dell'arroganza filosofica di credere di poter decidere delle vite altrui. Come scrive Kittay,

quando prestiamo poca attenzione a ciò che gli altri hanno da dire su ciò che ritengono importante, quando creiamo gerarchie in cui i nostri valori prevalgono sempre su quelli di un altro, quando ci affidiamo senza riflettere a tali gerarchie facendo appello a 'ciò che è evidente' o ciò che è 'sicuramente' così, allora stiamo agendo con arroganza.⁵⁹

escludere le persone con ritardo cognitivo dalla sfera della protezione morale e giuridica. Cfr. E. F. KITTAY, *At the Margins of Moral Personhood*, *Ethics* 2005; 116 (1): 100-131.

⁵⁸ E. F. KITTAY, *The ethics of philosophizing: ideal theory and the exclusion of people with severe cognitive disabilities*, in L. TESSMAN (ed.), *Feminist Ethics and Social and Political Philosophy: Theorizing the Non-Ideal*, Dordrecht: Springer, pp. 121-146, p. 136. La traduzione, qui e di seguito, è dello scrivente.

⁵⁹ E. F. KITTAY, *The ethics of philosophizing: ideal theory and the exclusion of people with severe cognitive disabilities*, op. cit., p. 139.

Ciò di cui l'etica ha bisogno, allora, più che porsi da una prospettiva esterna e impersonale - il punto di vista dell'universo - è l'umiltà di porsi dalla prospettiva dell'altra persona, di vederla per quanto possibile con occhi privi di preconcetti, di ascoltare ciò che ha da dire, così da accoglierla nelle sue differenze fisiche, intellettive, esperienziali o valoriali, in nome di ciò che è invece sempre condiviso: la nostra comune umanità.

Kittay mette in evidenza inoltre l'esigenza di un principio di responsabilità che imponga ai filosofi il dovere di prendere in considerazione le possibili conseguenze delle proprie tesi nel mondo reale, nel caso in cui venissero messe in atto. Scrive infatti: «laddove esista il pericolo che alcuni vengano danneggiati qualora siano messe in atto politiche basate su una teoria, il filosofo deve essere pronto ad ammettere la responsabilità di questi danni, o meglio ancora a riconsiderare le proprie opzioni teoriche»⁶⁰. La teoria di Singer sull'eutanasia infantile appare in questo senso come l'esempio di una filosofia priva di senso di responsabilità: affermazioni perentorie come «alcuni bambini con gravi disabilità dovrebbero essere uccisi»⁶¹, sembrano espresse nella totale incuranza di quale potrebbero essere le conseguenze di tali parole per chi vive attualmente con una disabilità. Singer, infatti, non può avere la certezza che, se le sue teorie fossero accettate e tradotte in ordinamenti da un legislatore zelante, l'uccisione delle persone con disabilità sarebbe limitata al periodo post-natale. E come rammenta Kittay, abbiamo già avuto prova durante l'esperienza nazista di «quanto velocemente i limiti si dissolvano quando qualcuno traccia una linea tra umani che sono come noi e quelli che non lo sono, con quanta facilità quelli dal lato giusto della linea passino dal lato sbagliato»⁶².

E che dire dell'influenza culturale di queste tesi, già forte nell'epoca contemporanea, se il disvalore della vita delle persone con disabilità fosse avallato dalla legge? Come potrebbe Singer essere certo che i pochi benefici oggi concessi a chi ha una disabilità e ai loro *caregivers*, non verrebbero ridotti o revocati? In fin dei conti, se prendersi cura di un figlio disabile non è un dovere irrinunciabile dei genitori, ma una scelta facoltativa, un'opzione alla quale è possibile ricusare uccidendo il bambino alla nascita, non è chiaro perché lo Stato dovrebbe farsi carico degli oneri derivanti da quella scelta.

A nostro avviso, quando Singer afferma che la sua posizione «non comporta alcuna mancanza di rispetto o di uguale considerazione per le persone disabili che vivono la loro

⁶⁰ *Ivi*, p. 140.

⁶¹ P. SINGER, H. KUHSE, *Should the Baby Live?*, op. cit., Preface.

⁶² E. F. KITTAY, *The ethics of philosophizing: ideal theory and the exclusion of people with severe cognitive disabilities*, op. cit., p. 140.

vita secondo i loro desideri»⁶³, pecca di una mancanza di realismo e di prudenza che è quantomeno preoccupante. I principi di responsabilità che Kittay ha sottolineato, si fanno ancora più essenziali per un filosofia come quella di Singer che, non solo aspira a modificare la legge a tutela della vita di ogni nato⁶⁴, ma è perfettamente compatibile con una logica discriminatoria anche nei confronti delle persone con disabilità adulte. Il principio utilitarista delle preferenze elaborato da Singer, infatti, se coerentemente applicato, non permette di garantire il diritto alla vita nemmeno a coloro che appartengano alla categoria delle “persone”: risponde perfettamente alla logica dell’utilitarismo - basata sull’eliminazione di alcuni per il bene di molti - che l’interesse di una persona nel continuare a vivere possa essere superato dalle preferenze di altri soggetti.

Pertanto, nonostante Singer concentri le sue argomentazioni sull’uccidere chi ha una disabilità al periodo neonatale, l’utilitarismo delle preferenze non permette di garantire alcuna tutela alla vita delle persone con disabilità neanche una volta adulte: malgrado le rassicurazioni di Singer riguardo la “forza” dell’interesse di continuare a esistere, la preferenza di vivere di un adulto che ha una disabilità, può essere razionalmente superata dalla preferenza di un numero più ampio di persone sane che preferiscono investire le risorse sociali in progetti più vantaggiosi per la collettività. Questo possibile esito dell’utilitarismo singeriano, di certo non di poco conto, è stato osservato dalla stessa Johnson, che in *Unspeakable Conversations* scrive:

se seguiamo la logica dell’utilitarismo delle preferenze, non vedo davvero nulla di sostanziale tra l’infanticidio selettivo, l’eutanasia selettiva e il suicidio assistito selettivo da un lato, e il genocidio selettivo dall’altro. Fintanto che le categorie sono progettate in modo da lasciare la maggior parte delle persone al sicuro nella propria vita e nelle vite che apprezzano, qual è l’obiezione?⁶⁵

L’obiezione, invero, non può esserci per una teoria come l’utilitarismo delle preferenze che stabilisce la normatività di tutto ciò che aumenta l’utilità e il benessere della *maggioranza* dei soggetti morali.

⁶³ P. SINGER, *Giustificare l’infanticidio*, op. cit., p. 211.

⁶⁴ Ricordiamo la proposta singeriana di introdurre un periodo di ventotto giorni prima di conferire al neonato lo stesso diritto alla vita che garantiamo agli altri membri della comunità umana, in modo da poterne verificare lo stato di salute e da dare ai genitori il tempo necessario a decidere se crescere o meno un figlio con una disabilità. Si veda: P. SINGER, H. KUHSE, *Should the Baby Live?*, op. cit., p. 194.

⁶⁵ H. M. JOHNSON, *Unspeakable Conversations*, op. cit., p. 205.

6. Da uno standard della qualità della vita a uno standard della qualità del vivente

Le pagine di *Unspeakable conversations* in cui Johnson scrive che le persone con disabilità non vivono peggio «in nessun senso importante», evidenziando come ci siano molte variabili da considerare, ci consentono di rilevare che il concetto di qualità della vita è multiforme, complesso, socialmente costruito e in alcun modo riducibile alla presenza di una disabilità o a ciò che un individuo è in grado di fare. Come mette in luce Kittay, infatti, la qualità della vita di sua figlia Sesha affetta da un grave ritardo mentale, poiché usufruisce di relazioni di cura autentiche, di risorse che le permettono di vivere la vita al massimo delle proprie potenzialità, è indubbiamente molto maggiore della qualità della vita di una persona sana e abile ma che, per esempio, vive nella miseria, nell'incuria o in zone distrutte dalla guerra e dall'arretratezza⁶⁶. Uno dei punti più critici della teoria di Singer, pertanto, è quello di voler utilizzare come criterio *assoluto* di valore della vita umana, un concetto che invece ha significato solo in funzione di determinati fattori sociali, geografici, che cambia nel tempo, e soprattutto, che dipende dalle valutazioni *sogettive* dell'uomo. Così, il mio concetto di "qualità della vita" dipenderà da dove sono nato, da quali sono le caratteristiche della società in cui vivo, da quali sono le mie aspettative personali: per fare un esempio, la qualità della mia vita risulterà molto ridotta dall'aver una rotula lussata solo qualora la mia passione sia danzare, se invece io volessi scrivere poesie è probabile che quel limite, malgrado resti un limite, non infici in alcun modo rilevante la qualità e il senso (direzione e significato) della mia esistenza.

È necessario infine mettere in luce come il passaggio realizzato da Singer da 'minore qualità' della vita di una persona a 'minore valore' della vita di una persona, sia totalmente arbitrario: certamente, *ceteris paribus*, è peggio vivere con una gamba rotta che con una gamba intatta e pertanto abbiamo il dovere di fare il possibile per sanare chi ha subito un trauma. Ma l'evidenza di questo giudizio non implica e non giustifica in alcun modo il passaggio a un giudizio di valore sulla vita di chi ha una gamba rotta e magari è nell'impossibilità di guarire.

A nostro avviso, si potrebbe anche condividere l'idea di Singer per cui la disabilità porta con sé la tendenza a ridurre la qualità della vita di una persona, senza trovarsi necessariamente d'accordo con Johnson nell'affermare che la disabilità non infici in alcun modo la qualità dell'esistenza. Il punto nodale della questione, infatti, è un altro: il valore

⁶⁶ Cfr. E. F. KITTAY, *At the Margins of Moral Personhood*, op. cit., p. 129.

dell'uomo non dipende dal suo stato di salute, dalla sua integrità fisica o mentale o da altri fattori legati all'età e allo sviluppo. Al contrario, come scrive Pessina, «ciò che ha garantito il diritto alla cura degli uomini è sempre stato il riconoscimento, anche soltanto implicito, del valore, della dignità dell'uomo *malgrado* la sua malattia». Il termine 'malgrado' ha il duplice scopo di esprimere, da un lato, la negatività della malattia che «va combattuta, perché costituisce una *privazione* delle capacità umane»; dall'altro, il convincimento «che ciò che determina il dovere del prendersi cura del singolo uomo è semplicemente il fatto che è un uomo e che la malattia non ne offusca il valore»⁶⁷. La riflessione di Pessina concerne la malattia, ma non c'è ragione per cui non possa estendersi alla disabilità: occorre riconoscere il valore di ogni persona umana *malgrado* le (eventuali) limitazioni che la condizione di disabilità possa comportare, ed è il riconoscimento di questo valore che impone il dovere di mettere in atto strumenti e risorse al fine di compensare quelle (eventuali) limitazioni. La dignità dell'uomo, infatti, è un dato ontologico, ha a che fare con ciò che l'uomo è e non può mai non essere: una persona umana, un *figlio*, nato da altri esseri umani e pertanto soggettività unica e irripetibile. Oggi, come mette in luce Pessina, il concetto di 'qualità della vita' è diventato il *parametro* «in base al quale *misurare* il valore di un uomo»: di conseguenza, non è il valore dell'uomo a imporre il vincolo di tutela e di cura affinché egli possa godere della migliore qualità di vita possibile (compatibilmente alle sue condizioni),

ma, all'opposto, è proprio la qualità di vita a decidere del valore dell'uomo e, quindi, a far emergere l'idea, nella logica dell'utile e del profitto, che non valga la pena affrontare costi economici che non verranno mai ripianati e che comunque graveranno sulle finanze dei sani e degli efficienti⁶⁸.

Questa citazione di Pessina ci consente di rilevare come il limite delle teorie di stampo funzionalista, come quella di Singer, sia quello di mettere in atto un ribaltamento antropologico per il quale non è più la dignità dell'essere umano in quanto tale a determinare la presenza di alcuni *standard* da garantire all'esistenza di ogni uomo nel rispetto di quella dignità, ma al contrario, è la presenza di determinati *standard* a conferire all'uomo stesso un qualche valore.

⁶⁷ A. PESSINA, "Venire al mondo". *Riflessione filosofica sull'uomo come figlio e come persona*, op. cit., p. 65.

⁶⁸ *Ivi*, pp. 65-66.

CONCLUSIONI

Il pensiero di Singer si articola intorno a due cespiti: l'utilitarismo delle preferenze, per cui l'azione giusta è identificata con quella che massimizza le preferenze del maggior numero possibile di individui, e l'antispecismo, per cui si rifiuta il riconoscimento di un maggiore valore morale alla specie umana rispetto a quello riconosciuto alle altre specie. Ciò che rende problematica l'etica di Singer, è la combinazione di questi elementi con un terzo, ossia un'antropologia privata di qualsiasi carattere sostanziale e reinterpreta in chiave funzionalista grazie all'uso della nozione di persona.

Nella concezione funzionalista della persona difesa da Singer, invero, la personalità è da riconoscersi unicamente a coloro posseggano e utilizzino concretamente specifiche facoltà razionali, come l'autocoscienza o l'intenzionalità.

Nei capitoli precedenti abbiamo avuto modo di constatare come l'esito di questa impostazione comporti l'esclusione di alcuni soggetti umani dalla comunità umana e morale e dalla tutela giuridica della loro vita: neonati, soggetti in stato vegetativo o affetti da un ritardo mentale, non manifestano quelle funzioni razionali in grado di far emergere le qualità tipiche dell'essere persona e, per questa ragione, Singer legittima qualsiasi tipo di intervento soppressivo nei loro confronti.

Se nelle parti precedenti di questa tesi abbiamo proceduto alla descrizione, nonché alla valutazione critica, delle tesi fondanti l'etica di Singer, riteniamo necessario concludere questo lavoro portando l'attenzione sulla nozione di persona sostenuta dal filosofo australiano. Invero, il fatto che i principali bersagli del suo sistema etico siano gli individui privi di autocoscienza, non deve ingannarci: ciò a cui aspirano le tesi di Singer intorno alla persona è un ripensamento dell'uomo e della condizione umana in quanto tale. Nel sostenere che la vita personale di un uomo si identifichi e sia presente solo qualora si riscontrino le qualità cognitive superiori, Singer opera una riduzione della natura dell'essere umano che lo pone come mero oggetto e che, in quanto tale, può essere manipolato e persino distrutto.

Prendendo in prestito le parole del filosofo tedesco Robert Spaemann, possiamo dire che Singer, privando del suo fondamento sostanziale la nozione di persona umana, cerca di annullare la differenza che sussiste tra l'essere *qualcuno* e l'essere *qualcosa*, convertendo il primo nel secondo. In un testo del 2005 intitolato appunto *Persone. Sulla differenza tra*

'qualcosa' e 'qualcuno'⁶⁹, Spaemann esamina criticamente quel filone di pensiero che ha tra i suoi esponenti Derek Parfit e lo stesso Singer, e che separa nettamente la vita biologica da quella personale, sostenendo che la persona non nasca insieme al suo organismo, ma solo successivamente, emergendo a seguito dello sviluppo e del funzionamento continuativo di quelle aree cerebrali predisposte alla generazione della coscienza e dell'attività mentale. In altre parole, nella prospettiva funzionalista sarebbe la coscienza a fare la persona.

A questo tipo di antropologia funzionalista è possibile rispondere, secondo la prospettiva di Spaemann, mettendo in luce come la coscienza sia un carattere *accidentale* e non *essenziale* dell'essere una persona: la coscienza, infatti, può presentarsi per gradi e può essere soggetta a mutamenti o alterazioni, laddove i caratteri essenziali sono tali in quanto costituiscono necessariamente l'essere di un ente e, pertanto, o ci sono (e allora l'ente è) o non ci sono (e allora l'ente non è). Ciò che è essenziale, non può essere posseduto in misura maggiore o minore: non si può essere "più o meno vivi", così come l'ente non può essere "più o meno" se stesso. Parimenti, ad avviso di Spaemann, la persona non è una caratteristica che gradualmente si viene ad aggiungere all'essere dell'uomo — non si può pertanto essere "più o meno" persone — «ma è il suo *essere*»⁷⁰: in contrapposizione alla concezione gradualistica della comparsa della personalità e al riconoscimento della persona sulla base del possesso effettivo di determinate proprietà, Spaemann sostiene la tesi che l'essere persona non sia una qualità dell'uomo, bensì *l'essere stesso* dell'uomo, il suo modo di essere, che gli appartiene per nascita, indipendentemente dal suo stadio di sviluppo o dalle capacità acquisite nel suo percorso di crescita psico-fisica. Come chiarisce Spaemann, quindi, «non esiste alcuna qualità che voglia dire "essere persona"»⁷¹, giacché ciò che esiste sono le persone alle quali queste qualità normalmente afferiscono: «ciò che chiamiamo persone non sono queste qualità, ma coloro che le portano»⁷².

Riprendendo la definizione di persona di Boezio come *rationalis naturae individua substantia*, Spaemann sostiene che l'essere persona sia *substantia*, cioè ciò che è costitutivo dell'uomo dal primo istante della sua esistenza e ciò che permane come

⁶⁹ R. SPAEMANN, *Persone. Sulla differenza tra 'qualcosa' e 'qualcuno'*, a cura di L. Allodi, Laterza, Roma- Bari 2005.

⁷⁰ R. SPAEMANN, *Quando l'uomo inizia ad essere persona?* in E. SGRECCIA, J. LAFFITTE (a cura di), *L'embrione umano nella fase del preimpianto. Aspetti scientifici e considerazioni bioetiche*, Atti della XII Assemblea della PAV, Libreria Vaticana, Città del Vaticano 2007, pp. 298- 304, p. 301.

⁷¹ R. SPAEMANN, *Persone*, op. cit., p. 8.

⁷² *Ivi*, p. 230.

attributo essenziale, a prescindere dall'emergere o dal mutare di determinate proprietà accidentali, fino alla morte. Poiché la persona è l'essenza che caratterizza un soggetto, si diventa persone in un atto istantaneo, quello del concepimento, pur acquisendo nel tempo e con gradazione la *personalità*, ovvero tutte quelle qualità che mostrano in grado tendenzialmente perfetto l'esistenza personale.

L'essere della persona, quindi, inizia con la sua esistenza come organismo vivente e non con il graduale destarsi di determinati stati di coscienza:

l'essere-persona non è una qualità, bensì l'essere stesso dell'uomo e perciò esso non ha inizio successivamente all'esistenza di una vita umana non identica all'organismo dei genitori.⁷³

L'essere umano, allora, non è mai *qualcosa*, ma fin da subito *qualcuno*, un io che a un certo punto sa dirsi tale e impara a riconoscersi come identità all'interno di una continuità che è sia psichica che corporea. Tale identità personale è, pur tuttavia, unica e continua nel tempo: al contrario delle singole operazioni dell'io, la persona non è soggetta ad alcuna perdita.

Una seconda prospettiva è quella proposta da Pessina, il quale — riprendendo Tommaso d'Aquino e quindi assumendo una posizione diversa rispetto a quella di Boezio — spezza l'analogia del termine persona introducendo il concetto di *persona umana*⁷⁴. A questo proposito Pessina cita Tommaso, il quale in un passo della sua *Summa Theologiae*, scrive:

la persona, in qualsiasi natura indica ciò che è distinto in quella natura: cioè nella natura umana significa questa carne, queste ossa, questa anima, che sono

⁷³ R. SPAEMANN, *Cos'è il naturale? Natura, persona, agire morale*, Rosenberg & Sellier, Torino, 2012, p. 89.

⁷⁴ Si rende necessario puntualizzare che quando si riflette sulla persona, occorre innanzitutto chiarire come questo sia un concetto *analogo*, ragion per cui quando vogliamo riferirlo all'essere umano dobbiamo aggettivarlo rendendolo *univoco*, ovvero, dobbiamo parlare di *persona umana* e non semplicemente di persona. Difatti, il termine persona, giunto a noi attraverso la riflessione teologica cristiana, è stato coniato in riferimento a Dio (e non all'essere umano) al fine di esprimere il dogma della Trinità, ossia la fede in un Dio che sia insieme Uno e Trino, senza ricadere in un nuovo politeismo. Il termine persona, perciò, viene attribuito a Dio (persone divine), agli angeli (persone angeliche) e all'essere umano (persona umana), mantenendo in tutti e tre i casi un riferimento centrale alla razionalità, alla volontà e quindi alla libertà.

principio di individuazione per l'uomo; le quali cose, pur non facendo parte del significato di persona, tuttavia fanno parte di quello di persona umana.⁷⁵

La presente affermazione di Tommaso risulta particolarmente chiarificatrice in quanto mette in evidenza come la *persona* non sia la *persona umana* e, al contempo, come la persona umana non possa essere senza il suo corpo: la dignità della persona umana non è la dignità di un essere puramente pensante o razionale, ma è quella di un essere umano, cioè di un soggetto che è sostanza vivente e corporea (oltre che pensante e volente)⁷⁶. È quindi a partire dalla riflessione tomistica, che l'essere persona dell'uomo, di ciascun uomo, è definito da Pessina «la sua *costante ontologica*, ciò che fa di un uomo, in tutte le fasi della sua esistenza, un soggetto, anche prima che sia in grado di esprimere la propria personalità, anche qualora non fosse mai in grado di farlo. La soggettività, infatti, è pensabile a partire dalla natura sostanziale dell'uomo».⁷⁷

Le riflessioni svolte fin qui sulla dimensione sostanziale dell'essere persona, ci consentono di rilevare alcune criticità fondamentali nella tesi del personalismo funzionalista sostenuta da Singer: in primo luogo, la separazione dualista che questa opera tra la vita biologica e la personalità dell'uomo, conduce a un disconoscimento del fatto che l'esercizio delle funzioni dell'io dipende — logicamente e ontologicamente — dall'esistenza concreta di un soggetto che le eserciti. Occorre pertanto capovolgere la celebre espressione cartesiana *cogito ergo sum* in *sum ergo cogito*: ancora prima di pensare, la persona è, esiste, e non esiste perché pensa, ma al contrario, può esercitare le funzioni del pensiero perché esiste. In altre parole, è l'esistenza concreta e individuale, e non il pensiero, a qualificare la persona umana.

Occorre riconoscere che c'è un grande assente dall'antropologia funzionalista di Singer: ossia, la corporeità vissuta. Quando Singer parla dei caratteri della persona (autocoscienza, razionalità, e così via), ne parla nei termini di realtà ipostatizzate, come se sussistessero di

⁷⁵ T. D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 24. Tommaso modifica la definizione di persona data da Boezio come "sostanza individuale di natura razionale" poiché tale riferimento al concetto di *sostanza individuale*, risulta inadatto all'uso analogo del concetto di persona: difatti, qualora fosse riferito al Dio della fede Trinitaria, rischierebbe di reintrodurre il politeismo in quanto ci sarebbero tre sostanze. Tommaso corregge pertanto Boezio, e in Dio il termine *persona* indica una relazione sostanziale: la Trinità di Dio esprime così l'unità relazionale che è propria delle persone divine, in un'unica sostanza.

⁷⁶ Va notato che, proprio a motivo della complessità del dibattito intorno alla nozione di persona, Pessina sostiene che sia preferibile tornare a utilizzare la nozione di essere umano, così da evitare l'uso equivoco del termine persona.

⁷⁷ A. PESSINA, *Venire al mondo*, op. cit. 85. Corsivo nostro.

per sé, e il corpo vissuto (a cui però necessariamente quei caratteri appartengono) non trova alcuna rappresentazione, se non nei termini di un corpo-macchina, di un accessorio marginale in qualche modo connesso alle funzioni mentali, le quali da sole esauriscono l'uomo. Ciò che sfugge a Singer è, però, che l'attività della coscienza a cui pretenderebbe di fatto di ridurci, non esiste *di per sé*, ma è sempre attività cosciente *di qualcuno*, di un soggetto in carne e ossa che, a seconda delle condizioni di sviluppo e di salute, può esercitare le sue capacità, tra cui quella della coscienza. È solo il riferimento all'esistenza concreta e alla corporeità, che ciascuno di noi vive in prima persona, a restituire significato ai discorsi sull'autocoscienza umana: infatti, l'io autocosciente coincide con l'io che si muove, che sente caldo o freddo e che si sa corporeo⁷⁸.

Che l'antropologia di Singer annulli la nostra identità come corpi vissuti (*Leib*) riducendo la sfera fisica a mera animalità (*Körper*), non è irrilevante: ogni visione unilaterale della condizione umana, non solo non ci permette di giungere a un'adeguata comprensione di ciò siamo in quanto umani, ma una volta che tale insufficiente rappresentazione trova applicazione in campo etico e politico, rischia di promuovere pratiche di discriminazione. Infatti, omettere dalla rappresentazione dell'umano quello che è in realtà il primo dato evidente — ossia la continuità corporea — significa trascurare il fatto che l'esistenza dell'uomo è soggetta alla temporalità e, pertanto, al mutamento: l'esistenza umana si compone di vincoli e cambiamenti e implica momenti di crescita e sviluppo ma anche situazioni di perdita e declino. A questi diversi momenti di crescita si accompagnano necessariamente differenti livelli di capacità e di sviluppo e, di conseguenza, differenti possibilità di mettere in campo quelle qualità e funzioni tipicamente umane. Poiché l'uomo è un soggetto in carne e ossa, la capacità di dispiegare le facoltà intellettuali che gli appartengono intrinsecamente, è quindi legata a quelle che Pessina definisce «condizioni di esercizio»: quelle precondizioni interne o esterne alla persona umana, fisiologiche o ambientali, che le permettono di manifestare le potenzialità proprie e conformi alla sua natura⁷⁹. Tra le condizioni di esercizio si annoverano, per esempio, l'aver raggiunto una certa età o un certo sviluppo, l'essere sani, l'essere svegli e così via. Occorre però fare attenzione a distinguere, così come fa lo stesso Pessina, tra le *condizioni di esercizio* e le *condizioni ontologiche*, ossia le condizioni di esistenza che fanno essere un essere ciò che è: per esempio, l'essere nato uomo e non topo. Se le condizioni di esercizio sono connesse e dipendono da quelle ontologiche, quest'ultime sussistono di per sé. In altre parole, per

⁷⁸ Cfr. A. PESSINA, *Bioetica. L'uomo sperimentale*, op. cit., p. 100.

⁷⁹ Cfr. A. PESSINA, *Venire al mondo*, op. cit., pp. 89-90.

via della dinamicità della condizione corporea, non sempre le condizioni di esercizio occorrono, impedendo eventualmente il verificarsi dei tratti tipici dell'essenza personale umana; il mancato dispiegarsi degli atti e delle operazioni della persona umana però, non muta in alcun modo la sua natura ontologica, ciò che un ente *é* per via della sua nascita, ossia un uomo piuttosto che un topo.

A nostro avviso, la tesi personalista di Singer, insistendo nel ricondurre la persona alle sue qualità mentali, cade in una doppia antinomia: difatti, non solo la condizione di possibilità delle qualità personali è l'esserci stesso della persona, ma lo sviluppo di tali qualità è possibile (o comunque può avvenire in modo adeguato) solo qualora la persona venga riconosciuta come tale fin dal principio. Ciò risulta chiaro se, come fa anche Spaemann, osserviamo il rapporto tra la madre e il figlio nel periodo che segue la nascita. Quando nasce un bambino, normalmente, la madre non si comporta come se avesse davanti un qualcosa, un mero corpo fisico con cui deve interagire nell'attesa che questo diventi qualcuno. Al contrario, la madre fin da subito lo riconosce come un io, come un soggetto a cui riferirsi e con cui parlare, come un qualcuno che — al contrario del cane di famiglia, o del frigorifero — è perfettamente ragionevole pensare che potrebbe capire. Ed è proprio perché la madre parla direttamente al bambino che il bambino impara a parlare, impara a comprendere il significato delle parole e si sente chiamato piano piano a rispondere, a farsi coinvolgere da questo evento comunicativo, di cui fa già originariamente parte in quanto persona umana. La madre usa con il figlio un linguaggio umano come se il bambino fosse già cosciente di sé poiché non vede nel figlio una cosa dalla quale si svilupperà un persona, ma lo riconosce immediatamente come qualcuno, come un io ancora prima che il bambino sia in grado di dire io. Una madre, nota Spaemann, «dice spontaneamente al suo bimbo “Quando ero incinta di te”, oppure “Quando ti ho partorito” eccetera. E non dice “Quando portavo dentro di me un organismo dal quale poi sei venuto tu”».⁸⁰

Quest'atto di riconoscimento materno è fondamentale giacché è nell'attribuzione fin dal principio al figlio di un'identità personale, nel trattarlo fin dal principio come una persona umana, che la madre permette l'attuazione di quelle capacità che il bambino possiede in potenza in funzione della sua natura umana. Pertanto, il paradosso dell'antropologia singeriana consiste nel fatto che, se una madre fosse funzionalista, cominciando a riconoscere e trattare il figlio come persona solo quando, finalmente, questo mostrasse di possedere le funzioni superiori dell'io (autocoscienza, memoria eccetera), allora è probabile che tale bambino, non solo corra il rischio di diventare un adulto alienato, ma

⁸⁰ R. SPAEMANN, *Cos'è il naturale?*, op. cit., pp. 90 -91.

non arrivi mai a esercitare quelle qualità personali che nell'impianto utilitarista lo rendono persona. Con questo non vogliamo dire che è il riconoscimento materno a renderci persone, ma piuttosto che, riconoscendoci per ciò che già siamo — ossia persone umane — il comportamento materno ci permette di fiorire come tali. Riprendendo le parole di Spaemann, possiamo sostenere che è perché la madre «lo tratta come una piccola persona», perché «dice “tu” al bambino», che il bambino diviene ciò che era fin dall'inizio: al contrario, «chi separa l'essere-persona dell'uomo dal suo essere-vivente recide il legame interpersonale nel quale soltanto le persone possono diventare ciò che sono»⁸¹.

A nostro avviso, a fondamento della nozione di persona di Singer, si riscontra un profondo fraintendimento tra ciò che può costituire il compimento della vita della persona umana e ciò che è empiricamente una persona umana. È vero infatti che la persona umana, a differenza dell'animale, possiede determinate qualità ed è vero anche che nell'esercizio di tali qualità l'uomo realizza se stesso. Eppure, queste qualità non sono ciò che ci *fanno essere*, poiché ciò che ci fa essere è la generazione dell'io corporeo: l'uomo di carne e ossa esiste a prescindere dalla manifestazione delle sue qualità e, per questa ragione, l'ideale non può rappresentare il criterio di realtà della persona umana, né tantomeno di riconoscimento, visto che delle qualità altrui non è possibile avere né conoscenza diretta né certezza. La manifestazione individuale delle qualità ritenute rilevanti da Singer, tra l'altro, è sempre graduale e parziale: nessuno è sempre e pienamente autocosciente, autonomo, intelligente e così via. Pertanto, ricondurre la nozione di persona a queste qualità significa non solo, come si è già detto, negare la prima verità che sappiamo di noi stessi — ossia che siamo dei corpi viventi che si sviluppano — ma significa anche tornare a rendere lo status morale di persona un *club esclusivo*, per pochi eletti: solo gli adulti umani sani hanno la tessera per entrarci. Una grave regressione rispetto alla conquista di civiltà che si è guadagnato grazie all'universalizzazione dello status morale di persona a ogni essere umano. Parlando di status morale della persona umana non si deve intendere la sua capacità di esercitare la moralità, bensì di avere valore in sé, secondo il concetto di dignità ontologica. Applicando con coerenza il ragionamento di Singer, *nessuno* può essere propriamente detto persona perché nessuno è sempre e pienamente autocosciente, autonomo e intelligente in ogni momento della sua esistenza o persino della sua giornata. Sulla base della teoria di Singer, pertanto, la nozione di persona, fondamentale dal punto di vista etico e giuridico in quanto sinonimo di soggetto dotato di valore i cui diritti vanno

⁸¹ *Ivi*, p. 91.

garantiti, finisce per dissolversi completamente o, al massimo, per trasformarsi in una sorta di interruttore che si accende e si spegne di continuo nella vita di un uomo.

Se l'essere una persona non è riconducibile alla manifestazione delle funzioni cognitive superiori che caratterizzano uno stadio della sua esistenza temporale, allora il riconoscimento della persona umana rimanda alla questione dell'origine. Secondo Pessina, infatti, persona umana è colui che viene generato da altre persone umane⁸². La definizione dell'uomo come figlio è fondamentale e precede qualsiasi altra possibile aggettivazione dell'umano poiché, l'essere generati, ossia l'essere *figli*, è un aspetto dell'esperienza umana che accomuna ogni uomo al di là di qualsiasi individualità e particolarità. La categoria di figlio — la quale ovviamente non va confusa con quella di *puer* che indica solo un periodo dell'esistenza umana — ha un grande rilievo antropologico in quanto, come mette in luce Pessina, ci permette di dare conto di un aspetto universalmente comune e condiviso della condizione umana e che permane al di là di ogni transitorietà accidentale: si è figli sempre, anche quando si è anziani o malati, e anche quando non si ha più o non si avrà mai la capacità di sapersi esistenti. Proprio perché l'essere figlio dice la verità di ogni uomo, secondo Pessina, l'idea di figlio coincide senza eccezioni con gli altri due concetti di essere umano e di persona umana. In questi termini, scrive il filosofo,

la coestensività di questi tre termini, *figlio*, *essere umano*, *persona umana*, trova la sua ragion d'essere proprio nell'evento della generazione. Nasciamo da persone umane e siamo persone umane fin dall'inizio della nostra esistenza, così come siamo, fin dall'inizio, esseri umani: *figli*. Nessun linguaggio scientifico, per quanto esatto possa essere, nessun dibattito etico e bioetico [...] possono mai fare a meno di questo *dato di fatto* fondamentale e immediatamente evidente: l'essere figli precede, logicamente ed ontologicamente, qualsiasi descrizione [...] ⁸³

Da quanto detto finora è possibile sostenere che sia l'appartenenza per generazione alla specie umana a fondare il reciproco riconoscimento tra membri della comunità umana, un riconoscimento che non implica, come vorrebbe Singer, una preferenza immeritata per i membri della nostra specie, ma che garantisce piuttosto l'accoglienza come pari di ogni nuovo nato nella famiglia umana, *tra* i figli della comunità umana. Come scrive Pessina, infatti, l'unico modo per garantire il riconoscimento dell'uguaglianza tra gli uomini è

⁸² Cfr. A. PESSINA, *Bioetica*, op. cit., p. 101.

⁸³ A. PESSINA, *Venire al mondo*, op. cit., pp. 68-69. Il corsivo è dell'autore.

«quello di ricorrere ad un concetto *descrittivo* dell'umano, che rimanda, appunto, a ciò che si è a motivo dell'essere generati da altri esseri umani, e non alle condizioni di salute»⁸⁴, o alle qualità e capacità che si possiedono. Il merito di questa impostazione ontologica della persona — per la quale l'essere persona coincide con la comune esperienza di essere figli e quindi con qualsiasi fase della condizione umana — è pertanto quello di arginare il rischio di discriminazioni o esclusioni, riconoscendo ogni nuovo generato come un membro a pieno titolo della comunità umana, a prescindere dalla concreta manifestazione in atto delle qualità personali.

Che l'impianto antropologico di stampo funzionalista propugnato da Singer conduca a conclusioni fortemente discriminatorie, del resto, è esplicitato dallo stesso filosofo quando definisce “marginali” quegli individui umani che non corrispondono al suo ideale di persona (come, per esempio, le persone con ritardo mentale severo) mirando a una loro esclusione dalla dimensione morale e politica umana. Questi individui, a suo avviso, hanno capacità cognitive paragonabili (o persino inferiori) a quelle di un cane o di un maiale, e pertanto riconoscere loro (ma non al cane o al maiale) lo status di persona è sintomo di un *hubris* di specie che non ci permette di vederli per ciò che sono: individui umani ma non persone, la cui esistenza meramente biologica è priva di tutto ciò che rende l'uomo realmente umano.

A nostro avviso, l'argomento dei casi marginali, più che dimostrare un atteggiamento umano di favoritismo verso l'uomo stesso, dimostra il profondo fraintendimento che Singer opera nei confronti della natura umana. Ciò che l'uomo può o non può fare, infatti, può farlo o non può farlo come un *uomo*, ossia come una *persona umana*, non come un cane o un maiale. Come nota Kittay (della cui esperienza di madre di una persona affetta da ritardo mentale severo abbiamo avuto modo di dire nel precedente capitolo), il paragone di Singer tra un cane e le persone come sua figlia Sesha, al di là dell'essere sgradevole e odioso, non è sostenibile: in primo luogo, perché non è chiaro quale test di intelligenza e di funzionamento si possa somministrare univocamente a un uomo e a un cane, giacché questi due viventi, così come stanno su due diverse *scale naturae*, hanno scale di intelligenza diverse⁸⁵; in secondo luogo perché, dopo centinaia di anni in cui gli uomini hanno allevato e addestrato cani, le loro capacità e i loro limiti sono ormai noti in quanto fissi, l'uomo invece, ogni uomo, è fonte di continua sorpresa poiché niente in lui è fisso, ma al contrario c'è in lui un elemento di mutabilità che è essenziale. Ma soprattutto perché

⁸⁴ A. PESSINA, *Barriera della mente e barriera del corpo*, op. cit., p. 222.

⁸⁵ Cfr. E.F. KITTAY, *The Moral Significance of Being Human*, “Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association 19”, January 2017, pp. 22-42, pp. 13-14.

«quello che Sesha può fare lo fa come lo farebbe un umano, anche se spesso in modo imperfetto, ma è umanamente imperfetto, non caninamente perfetto»⁸⁶. Ciò che Sesha sa e ama fare (ascoltare Beethoven per esempio)⁸⁷, lo fa forse *a modo suo* e non *a modo nostro* — cioè a modo di un adulto attualmente sano e competente — ma è comunque un *modo umano*, ossia un modo attraverso cui si esprime la sua umanità. L'umanità dell'uomo, invero, non passa unicamente attraverso l'esecuzione delle funzioni corticali superiori, ma si dispiega in ogni suo aspetto e attività: tutto in Sesha dice la sua umanità. In delle belle pagine, Kittay scrive che Sesha non potrà mai esibire un fare progettante o autonomo, eppure,

conosci la sua umanità in ogni movimento, ogni sguardo, ogni risposta. Lo sai quando la vedi emozionarsi per la musica, ridacchiare per qualcosa che trova divertente, o allungare le braccia per abbracciarti; quando abbassa timidamente la testa o sorride perché le si fanno dei complimenti. Sesha ha la consistenza, il tatto e l'odore di un essere umano.⁸⁸

Ma soprattutto, aggiunge Kittay, Sesha è umana perché «è mia figlia». Sesha è una persona umana perché è nata da altre due persone umane e resta una persona umana anche in assenza di alcune capacità: come spiega ancora Kittay, «qui non c'è nessuna riproduzione interspecie. C'è semplicemente un bambino umano che è nato con alcune menomazioni, che ha alcune incapacità rispetto alla norma dell'essere umano tipicamente funzionante»⁸⁹.

Queste considerazioni di Kittay sono importanti poiché ci consentono di mettere in evidenza che l'uomo è sempre altro dall'animale, e nessuna assenza di capacità implica un suo decadimento ontologico a livello non-umano. Nell'uomo, come spiega anche Pessina,

non c'è nulla che non sia propriamente umano, nemmeno quelle funzioni e quelle attività che sono simili a quelle degli altri viventi: nessuno stato

⁸⁶ E. F. KITTAY, *At the Margins of Moral Personhood*, op. cit., p. 128.

⁸⁷ A proposito dell'amore di Sesha per la musica, Kittay racconta che «per la mia Sesha, la musica è la sua vita e Beethoven il suo migliore amico. A casa nostra, ascoltando il *Concerto dell'Imperatore*, guarda fuori dalla finestra affascinata, a volte girandosi verso di noi con un luccichio negli occhi quando anticipa qualche parte particolarmente bella». *Ivi*, p. 127.

⁸⁸ E.F. KITTAY, *The Moral Significance of Being Human*, op. cit., pp. 28-29. La traduzione dall'inglese è dello scrivente.

⁸⁹ *Ivi*, p. 29.

vegetativo è simile o paragonabile alla vita di un vegetale e nessuna limitazione cognitiva precipita l'uomo in un'altra condizione che non sia quella umana.⁹⁰

Per quanto Singer sostenga che l'obiettivo delle sue tesi circa i cosiddetti "casi marginali" non sia quello di abbassare lo status morale delle persone con ritardo cognitivo al livello degli animali ma, piuttosto, quello di innalzare lo statuto morale degli animali al livello umano, non è possibile non constatare come, di fatto, Singer finisca con il legittimare atteggiamenti e politiche di discriminazione nei confronti di questi soggetti umani: il paragone tra gli esseri umani con disabilità e gli animali, del resto, è da sempre una costante nella storia della loro oppressione sociale.

Negare l'umanità di questi soggetti rappresenta una negazione della loro esistenza che è al contempo una negazione della nostra: invero, nessun essere umano è mai definitivamente esente dalla possibilità della perdita di funzionalità, poiché questa è inscritta nella stessa condizione di vivente dell'uomo. Pensare agli individui con disabilità come a soggetti *altri*, diversi da noi tanto da poterli racchiudere in una categoria a parte — quella delle non persone — è frutto di una falsificazione della condizione umana dalla quale vengono estromesse le dimensioni ontologiche della vulnerabilità e della dipendenza, dimensioni che fanno problema perché ci costringono a fare i conti con la nostra contingenza, con il nostro essere corporei e vincolati alla debole dimensione della carne.

Più che *ripensare la vita*, così come vorrebbe Singer, allora occorre ripensare una filosofia come quella da lui elaborata, che ci impedisce di rappresentarci in modo adeguato, finendo con il distorcere il senso delle più fondamentali esperienze umane: quella della genitorialità, per esempio, che trova il suo senso nell'accoglienza e nell'impegno per la sopravvivenza del figlio, e che invece nell'ottica singeriana finisce col diventare un'opzione arbitraria, da decidersi sulla base delle condizioni di salute del figlio, sul quale esercitare persino un potere di morte. Ma anche l'esperienza della sessualità viene stravolta dall'antropologia riduzionista e fortemente svalutativa di Singer: se la sessualità tra esseri umani, almeno in linea di principio, è connessa all'affettività, alla capacità dell'uomo di creare relazioni, di amare e di generare in maniera libera e responsabile, nell'interpretazione singeriana si riduce al mero accoppiamento istintivo tra animali. Ed è per questa ragione che Singer non esclude la possibilità di un incrocio tra uomini e

⁹⁰ A. PESSINA, *Barriere della mente e barriere del corpo*, op. cit., pp. 222-223.

scimmie: nella recensione di *Dearest Pet: On Bestiality*⁹¹, del biologo olandese Midas Dekkers, Singer sostiene infatti che, in quanto gli umani non sono che grandi scimmie, il sesso tra le specie «cessa di essere un'offesa al nostro status e alla nostra dignità di esseri umani» e il rifiuto della bestialità è doveroso solo qualora comporti crudeltà verso gli animali, ovvero qualora ne sia la causa di sofferenza o di morte. La persistenza del tabù contro la bestialità, in questo senso, riflette «il nostro desiderio di differenziarci, sessualmente e in ogni altro modo, dagli animali»⁹² e pertanto, non è che un ulteriore aspetto del nostro pregiudizio specista, secondo il quale ci pensiamo diversi e superiori agli animali.

Alla luce di queste ultime battute, non si può non concludere che l'etica singeriana, pur partendo dalla volontà di riconoscere un valore al soggetto animale, negando la sostanziale dignità degli esseri umani finisce con il negare anche il valore, minore ma sempre sostanziale, degli animali.

Dobbiamo liberarci dall'ideologia funzionalista e «dall'ipoteca animalista che ci impedisce di comprenderci per quello che siamo»⁹³: esseri umani e non pure autocoscienze, persone umane e non meri organismi animali, esistenze fisiche e terrene per le quali il corpo è causa di limite e ferita ma, al contempo, è il mezzo per la realizzazione della propria personalità.

È solo il ripensamento in chiave ontologica e sostanzialistica della persona umana a poterci condurre fuori da ogni falsificazione della natura umana, falsificazione che è necessariamente causa di fratture e di ingiuste discriminazioni tra gli uomini. È doveroso restituire e preservare quel valore e quella dignità intrinseca che appartiene all'uomo, a ogni uomo, per natura, e senza la quale più che a una «rivoluzione copernicana» dell'etica si rischia di assistere a una sua implosione. L'antico comandamento «tratta tutte le vite umane come dotate di egual valore», che Singer vorrebbe sostituire trasformandolo in «riconosci che il valore della vita umana varia»⁹⁴, non è semplicemente un'idea morale, bensì è l'architrave del nostro sistema normativo nonché di una società che voglia dirsi civile. Poiché ogni uomo è figlio, la nascita all'interno della famiglia umana ci conferisce diritto di cittadinanza nel mondo così come siamo, più o meno sani, più o meno intelligenti, più o meno capaci ma sempre e comunque inestimabilmente *umani*.

⁹¹ M. DEKKERS, *Dearest Pet: On Bestiality*, Verso, Londra 2000.

⁹² P. SINGER, "Heavy Petting", an online review of *Dearest Pet: On Bestiality* by Midas Dekkers. <https://www.utilitarian.net/singer/by/2001----.htm>

⁹³ A. PESSINA, *Barriera della mente e barriera del corpo*, op. cit., p. 223.

⁹⁴ Cfr. P. SINGER. *Ripensare la vita*, op. cit., pp. 193-194.

BIBLIOGRAFIA

OPERE DI P. SINGER

- SINGER P., “Heavy Petting”, an online review of *Dearest Pet: On Bestiality* by Midas Dekkers. <https://www.utilitarian.net/singer/by/2001----.htm>
- SINGER P., ‘The Singer Solution to World Poverty’, *The New York Times Sunday Magazine*, September 5th 1999, trad. it. *La soluzione Singer per la povertà nel mondo* in ID., *Scritti su una vita etica*, Net, Milano 2004.
- SINGER P., “Animal Liberation”, *New York Review of Books* (April 5th, 1973).
- SINGER P., “Famine, Affluence and Morality”, *Philosophy and Public Affairs* 1 (Spring 1972), trad. it. *Carestia, ricchezza e morale*, in ID., *La vita come si dovrebbe*, il Saggiatore, Milano 2001.
- SINGER P., *Famine, Affluence, and Morality*, Oxford University Press, Oxford, 2015.
- SINGER P., “On Being Silenced in Germany”, in: *The New York Review of Books*, 15 Aug. 1991, trad. it. *Sull’essere ridotti al silenzio in Germania*, in ID., *Scritti per una vita etica*, Net, Milano 2004.
- SINGER P., “R. M. Hare’s Achievements in Moral Philosophy. A Talk for the Memorial Service at St. Mary's Church, Oxford, 25 May, 2002,” *Utilitas*, Vol. 14, No. 3, November 2002.
- SINGER P., “Sanctity of Life or Quality of Life?”, *Pediatrics* 72 (1983).
- SINGER P., *A Darwinian Left: Politics, Evolution and Cooperation*, Yale University Press, New Haven 2000, trad. it. *Una sinistra darwiniana: politica, evoluzione e cooperazione*, Edizioni di Comunità, Torino 2000.
- SINGER P., *An Intellectual Autobiography*, in SCHALER J. A. (edited by), *Peter Singer Under Fire. The Moral Iconoclast Faces His Critics*, Open Court, Chicago and La Salle 2009.
- SINGER P., *Animal Liberation: A New Ethics for our Treatment of Animals*, New York Review/Random House, New York, 1975, trad. it. *Liberazione Animale. Il manifesto di un movimento diffuso in tutto il mondo*, il Saggiatore, Milano 2015.
- SINGER P., CAVALIERI P. (eds), *The Great Ape Project: Equality Beyond Humanity*, Fourth Estate, London, 1993, trad. it. *Il Progetto Grande Scimmia. Eguaglianza oltre i confini della specie umana*, Theoria, Roma 1994.

- SINGER P., DE LAZARI-RADEK K., *Utilitarianism: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2017.
- SINGER P., (edited by), *Applied Ethics*, Oxford University Press, Oxford 1986.
- SINGER P., *Ethics Into Action: Henry Spira and the Animal Rights Movement*, Rowman and Littlefield, Lanham, Maryland, 1998.
- SINGER P., *Giustificare l'infanticidio* in ID., *Scritti per una vita etica*, Net Milano 2004.
- SINGER P., *Hegel*, Oxford University Press, Oxford and New York, 1982.
- SINGER P., *Hegel: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 2001.
- SINGER P., *In Defence of Animals* (ed.), Blackwells, Oxford, 1985.
- SINGER P., *In Defense of Animals: The Second Wave*, (ed.), Blackwell, Oxford, 2005.
- SINGER P., *Is the sanctity of life ethic terminally ill?*, in *Bioethics* 9.3-4 (1995).
- SINGER P., KUHSE H., "The Future of Baby Doe", *New York Review of Books*, March 1, 1984.
- SINGER P., KUHSE H., "The Moral Status of the Embryo" in SINGER P., WALTERS W., *Test-Tube Babies: a guide to moral questions, present techniques, and future possibilities*, Oxford University Press, Melbourne 1982.
- SINGER P., KUHSE H., CANNOLD L., *William Godwin and the Defence of Impartialist Ethics*, *Utilitas*, in SINGER P., *Unsanctifying Human Life*, edited by H. Kuhse, Blackwell Publishers, Oxford 2002.
- SINGER P., KUHSE H., *Should the Baby Live? The Problem of Handicapped Infants*, Oxford University Press, Oxford.
- SINGER P., *La vita buona*, in ID., *Scritti su una vita etica*, Net, Milano 2004.
- SINGER P., *Marx*, Oxford University Press, Oxford, 1980.
- SINGER P., *Marx: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 2000.
- SINGER P., MASON J., *The Way We Eat: Why Our Food Choices Matter*, Emmaus, PA: Rodale, 2006; tr. it. *Come mangiamo. Le conseguenze etiche delle nostre scelte alimentari*, il Saggiatore, Milano, 2007.
- SINGER P., MCKIE J., RICHARDSON J., KUHSE H., *The Allocation of Health Care Resources: An Ethical Evaluation of the "QALY" Approach*, Ashgate Publishing Company, Aldershot, 1998.
- SINGER P., *One World: Ethics and Globalization*, Yale University Press, New Haven, 2002, trad. it. *One World: L'etica della globalizzazione*, Einaudi, Torino 2003.
- SINGER P., *Practical Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979, trad. it. *Etica Pratica*, Liguori, Napoli 1989.
- SINGER P., *Practical Ethics*, 2nd edition, Cambridge University Press, 1993.

- SINGER P., *Pushing Time Away: My Grandfather and the Tragedy of Jewish Vienna*, Ecco Press, New York, 2003; tr. it. *Ciò che ci unisce non ha tempo. Una famiglia ebrea nella grande Vienna*, il Saggiatore, Milano 2005.
- SINGER P., *Rethinking Life and Death: The Collapse of Our Traditional Ethics*, Text Publishing, Melbourne, 1994, trad. it. *Ripensare la vita. Tecnologia e bioetica: una nuova morale per il mondo moderno*, il Saggiatore, Milano 2000.
- SINGER P., *The Expanding Circle: Ethics and Sociobiology*, Farrar , Straus & Giroux, New York, 1981.
- SINGER P., *The Expanding Circle: Ethics, Evolution, and Moral Progress*, Princeton University Press, 2001.
- SINGER P., *The Life You Can Save: Acting Now to End World Poverty*, New York: Random House, 2009; tr. it. *Salvare una vita si può: agire ora per cancellare la povertà*, il Saggiatore, Milano 2009.
- SINGER P., *The Most Good You Can Do: How Effective Altruism Is Changing Ideas About Living Ethically*, Yale University Press, New Haven, 2015, trad. it. *La Cosa Migliore che TU Puoi Fare. Cos'è l'altruismo efficace*, Edizioni Sonda, Casale Monferrato 2016.
- SINGER P., *The Oxford Vegetarians- A personal account*, International Journal for the Study of Animal Problems, 3:6-9 (1982).
- SINGER P., *The President of Good and Evil: The Ethics of George W. Bush*, Dutton, New York, 2004.
- SINGER P., *The Triviality of the Debate over "Is-Ought" and the Definition of "Moral"*, in "American Philosophical Quarterly", 10, 1973.
- SINGER P., *Uccidere è sempre sbagliato?*, in ID., *Scritti su una vita etica*, Net Milano 2004.
- SINGER P., *Una vita significativa*, in ID., *Scritti per una vita etica*, Net, Milano 2004.
- SINGER P., *Unsanctifying Human Life: Essays on Ethics* (edited by Helga Kuhse), Blackwell, Oxford, 2001.
- SINGER P., *Utilitarismo e vegetarianismo* in BATTAGLIA L., *Etica e Animali*, Liguori, Napoli 1998.
- SINGER P., WALTERS W., *Test-Tube Babies: a guide to moral questions, present techniques, and future possibilities*, Oxford University Press, Melbourne 1982.
- SINGER P., WELLS D., *The Reproduction Revolution: New Ways of Making Babies*, Oxford University Press, Oxford 1984.
- SINGER P., *Writings on an Ethical Life*, Ecco, New York, 2000, trad. it. *Scritti su una vita etica*, Net, Milano 2004.

ALTRI TESTI

- AA.VV. "Infanticide Chic II: Professor Singer Goes to Princeton" in *Human Life Review*, Fall 1998, Vol. XXIV, No. 4.
- ABBOUD A. J., *The Fundamental moral philosophy of Peter Singer and the Methodology of Utilitarianism*, Cuadernos de Filosofía. Excerpta e dissertationibus in Philosophia, Vol. XVIII, n. 1 (Pamplune, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2008).
- ARENDT H., *Alcune questioni di filosofia morale*, Einaudi, Torino 2006.
- ARENDT H., *The Human Condition*, Chicago University Press, Chicago 1958; tr. it. a cura di A. Dal Lago, *Vita Activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1998.
- ARISTOTELE, *Politica*, a cura di R. Laurenti, Roma-Bari, Laterza, 1993.
- BATTAGLIA L., *Ambiguità e paradossi del concetto di specie. Quali sono i suoi confini in un'etica interspecifica?* in AA.VV., *Etologia ed Etica*, Aracne, Roma 2013.
- BENTHAM J., *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, a cura di E. Lecaldano, Utet, Torino 1998.
- BENTHAM J., *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, UTET, Torino 1998.
- BENTHAM J., *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, Utet, ristampa Torino 1998.
- D'AQUINO T., *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 24
- DARWIN C., *L'origine dell'uomo*, Newton Compton, Roma 1995.
- DARWIN C., *L'origine dell'uomo e la selezione sessuale* (1871), trad. it. di M. Migliucci e P. Fiorentini, Newton & Compton, Roma 2003.
- DAWKINS R., *Il gene egoista*, Mondadori, Milano 1992.
- DEKKERS M., *Dearest Pet: On Bestiality*, Verso, Londra 2000.
- DIAMOND J., *Il terzo scimpanzé*, in SINGER P., CAVALIERI P. (a cura di), *Il Progetto Grande Scimmia. Eguaglianza oltre i confini della specie umana*, Theoria, Roma 1994.
- FEDER KITTAY E., *At the Margins of Moral Personhood*, in 'Ethics', October 2005, Volume 116, Issue 1.
- FEDER KITTAY E., *Love's Labor. Essays on Women, Equality and Dependency*, Routledge, New York 1999; trad. it. *La cura dell'amore. Donne, uguaglianza, dipendenza*, Vita e Pensiero, Milano 2010.
- FEDER KITTAY E., *The Moral Significance of Being Human*, "Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association 19", January 2017, pp. 22-42.

- FEDER KITTAY E., *The Personal Is Philosophical Is Political: A Philosopher and Mother of A Cognitively Disabled Person Sends Notes From the Battlefield*, in *Cognitive Disability and Its Challenge to Moral Philosophy*, a cura di E. FEDER KITTAY, L. CARLSON, Wiley-Blackwell, 2010.
- FLETCHER J., *Indicators of Humanhood: A Tentative Profile of Man*, Hastings Center Report, vol. 2, no. 5 (November 1972).
- GODLOVITCH R., GODLOVITCH S., HARRIS J., eds., *Animals, Men and Morals: An Enquiry into the Mal-Treatment of Nonhumans* (London: Gollancz, 1971).
- GODWIN W., *L'eutanasia dello Stato*, Elèuthera, Milano 1997.
- GRECO L., *Bernard Williams e il soggetto morale*, Rivista Di Filosofia / vol. XCIII, n. 1, aprile 2002.
- HAN B.-C., *La società senza dolore. Perché abbiamo bandito la sofferenza dalle nostre vite*, Einaudi, Torino 2021.
- HARE R.M., *Il linguaggio della morale*, Ubaldini, Roma 1968.
- HARE R.M., *Libertà e Ragione*, Il Saggiatore, Milano 1971.
- HARE R.M., *Moral Thinking: Its Levels, Method, and Point*, Oxford University Press, Oxford 1981; tr. it di S. Sabattini, *Il pensiero morale. Livelli, metodi, scopi*, il Mulino, Bologna 1989.
- HOBBS T., *Leviatano*, a cura di E. LUNANI, Armando Editore, Roma 2008.
- HUME D., *A Treatise of Human Nature*, London, 1739-1740, libro III, Parte I, I.
- JAMIESON D., *Singer and the Practical Ethics Movement in Singer and His Critics*, ed. D. Jamieson, Oxford: Blackwell, 1999.
- JOHNSON H. M., "Unspeakable Conversations", *The New York Times Magazine*, February 16, 2003, in <https://www.nytimes.com/2003/02/16/magazine/unspeakable-conversations.html>.
- JOHNSON H. M., *Too Late to Die Young: Nearly True Tales from a Life*, Picador, New York 2005.
- JOHNSON H. M., *Unspeakable Conversations, or, How I Spent One Day as a Token Cripple at Princeton University*, in SCHALER J. A. (Ed.), *Peter Singer Under Fire: The Moral Iconoclast Faces His Critics*, Open Court, Chicago and La Salle (Illinois) 2009.
- JONAS H., *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1990.
- KITTAY E. F., *At the Margins of Moral Personhood*, Ethics 2005.

- KITTAY E. F., *The ethics of philosophizing: ideal theory and the exclusion of people with severe cognitive disabilities*, in L. TESSMAN (ed.), *Feminist Ethics and Social and Political Philosophy: Theorizing the Non-Ideal*, Dordrecht: Springer 2009.
- KRANTZ S. L., *Refuting Peter Singer's Ethical Theory: The Importance of Human Dignity*, Praeger Publisher, Westport CT 2002.
- KUHSE H., *L'etica pratica di Peter Singer*, in «Bioetica, Rivista interdisciplinare», anno X, n. 3, Ottobre 2002.
- LOCKE J., *An Essay Concerning Human Understanding*; trad. it. *Saggio sull'intelletto umano*, a cura di N. Abbagnano, Utet, Torino 1996.
- MACLEAN A., *Reason, Human Beings and the Houyhnhnms*, 'Philosophy', Vol. 63, No. 245 (Jul., 1988).
- MACLEAN A., *The Elimination of Morality. Reflections on Utilitarianism and Bioethics*, Routledge, London 1993.
- MCCLOSKEY H. J., "An Examination of Restricted Utilitarianism", *Philosophical Review*, Vol. 66, 1957.
- MCMAHAN J., *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life*, Oxford: Oxford University Press, 2002.
- MIDGLEY M., *Perché gli animali. Una visione più umana dei nostri rapporti con le altre specie*, Feltrinelli, Milano 1985.
- MORAVIA S., *L'enigma dell'esistenza: soggetto, morale, passioni nell'età del disincanto*, Feltrinelli, Milano 1999.
- MORDACCI R., *Una introduzione alle teorie morali: confronto con la bioetica*, Feltrinelli, Milano 2003.
- NAGEL T., *Che effetto fa essere un pipistrello?*, in T. NAGEL, *Questioni mortali*, Il Saggiatore, Milano 1986.Pa
- NAGEL T., *Lo sguardo da nessun luogo*, ed. originale 1986, ed. it. Mimesis, Milano 2018.
- PAPA A., *Genealogia e umanizzazione della cura*, in PESSINA A. (a cura di), *Paradoxa. Etica della condizione umana*, Vita e Pensiero, Milano 2010
- PESSINA A. (a cura di), *Paradoxa. Etica della condizione umana*, Vita e Pensiero, Milano 2010.
- PESSINA A., "Venire al mondo". *Riflessione filosofica sull'uomo come figlio e come persona*, in CARIBONI C., OLIVA G., PESSINA A., *Il mio amore fragile. Storia di Francesco*, XY.IT Editore, Novara 2001.

- PESSINA A., *Barriere della mente e barriere del corpo. Annotazioni per un'etica della soggettività empirica*, in PESSINA A. (a cura di) *Paradoxa*, Vita e Pensiero, Milano 2010.
- PESSINA A., *Bioetica. L'uomo sperimentale (terza edizione)*, Pearson, Milano 2020.
- PESSINA A., *Eutanasia. Della morte e di altre cose*, Cantagalli, Siena 2007.
- PESSINA A., *L'animale immaginario tra affetti e diritti*, in «Quaderni Leif», n. 16, 2018.
- PESSINA A., *Operatori sanitari come agenti morali*, in SPAGNOLO A.G. – SACCHINI D. – PESSINA A. – LENOCI M., *Etica e giustizia in sanità*, Milano 2004.
- RAWLS J., *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 2004.
- REICHLIN M., *Etica della vita: nuovi paradigmi morali*, Mondadori, Milano 2008.
- RUTHERFORD A., *Cosa rispondere a un razzista. Storia, scienza, razza e realtà*, Bollati Boringhieri, Torino 2020.
- SAVATER F., *Tauroetica*, Laterza, Roma-Bari 2012.
- SCHELER M., *Il dolore, la morte, l'immortalità*, Elle Di Ci, Torino 1983.
- SCHELER M., *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a cura di M. T. Pansera, Roma, Armando, 1997.
- SEN A.K. – WILLIAMS B., *Introduzione: utilitarismo e oltre*, in ID., *Utilitarismo e oltre*, NET, Milano 2002.
- SPAEMANN R., *Cos'è il naturale? Natura, persona, agire morale*, Rosenberg & Sellier, Torino, 2012.
- SPAEMANN R., *Persone. Sulla differenza tra 'qualcosa' e 'qualcuno'*, a cura di L. Allodi, Laterza, Roma- Bari 2005.
- SPAEMANN R., *Quando l'uomo inizia ad essere persona?* in E. SGRECCIA, J. LAFFITTE (a cura di), *L'embrione umano nella fase del preimpianto. Aspetti scientifici e considerazioni bioetiche*, Atti della XII Assemblea della PAV, Libreria Vaticana, Città del Vaticano 2007, pp. 298- 304.
- SPECTER M., "The Dangerous Philosopher," *The New Yorker* (September 6th, 1999) in <https://www.michaelspecter.com/1999/09/the-dangerous-philosopher/>.
- STOCKER M., *The schizofrenia of modern ethical theories*, «Journal of Philosophy», 73 (1976), tr. it. *La schizofrenia delle teorie etiche moderne*, in MANGINI M. (a cura di), *L'etica delle virtù e i suoi critici*, La città del sole, Napoli 1996.
- SWIFT J., *I viaggi di Gulliver*, trad. it. di C. Formichi, Mondadori, Milano 2011.
- TEICHMAN J., "Dr. Jekyll & Mr. Hyde", *The New Criterion*, Vol. 19, No. 2, October 2000.

- VOCE V., *Licenza di uccidere. Per un'analisi critica delle tesi di Jeff McMahan / Licence to kill. For a critical analysis of Jeff McMahan's theses*, «Medicina E Morale», 68 (2019) 1.
- WILLIAMS B., *Il pregiudizio umano*, in B. WILLIAMS, *La filosofia come disciplina umanistica*, Feltrinelli, Milano 2013.
- WILLIAMS B., *Moral Luck*, Press Syndacate of the Univeristy of Cambridge, Cambridge 1981; tr. it. *Sorte morale*, il Saggiatore, Milano 1986.
- WILLIAMS B., *Una critica all'utilitarismo*, in SMART J.J.C. – WILLIAMS B., *Utilitarismo: un confronto*, Bibliopolis , Napoli 1985
- WILSON E. O., *Che cos'è la sociobiologia?*, in Aa.Vv., *Sociobiologia e natura umana. Una discussione interdisciplinare*, Einaudi, Torino 1980.
- WILSON E. O., *On Human Nature*, Harvard University Press, Cambridge 1978, (seconda ed. 2004).
- WILSON E. O., *Sociobiology. The New Synthesis*, Belknap Press of Harvard University Press, 1975, trad. it. *Sociobiologia. La nuova sintesi*, Zanichelli, Bologna 1979.