

**Distinti principi, conseguenze messe a confronto: l'opposizione tra la
considerazione morale degli animali e l'ecologismo¹**

**Different principles, compared consequences: the opposition between moral
consideration towards animals and ecologism**

di Oscar Horta

Universidad de Santiago de Compostela

oscar.horta@usc.es

Traduzione italiana di Susanna Ferrario

susi.luci@hotmail.it

Abstract

Biocentrism is the position that considers that morally considerable entities are living beings. However, one of the objections is that if we understand that moral consideration should depend on what is valuable, we would have to conclude that the mere fact of being alive is not what makes someone morally considerable. Ecocentrism is the position that holds that morally valuable entities are not individuals, but the ecosystems in which they live. In fact, among the positions traditionally defended as ecologists there are serious divergences. Some of them, biocentrists, in particular, can ally themselves with holistic positions such as ecocentrism on certain occasions.

¹ Si ripubblica il testo per gentile concessione dell'autore. È possibile visualizzare il testo originale sul sito: <https://revistas.uaa.mx/index.php/euphyia/article/view/1358>.

Key-words

anthropocentrism, biocentrism, ecocentrism, environmentalism, animal ethics, intervention

Introduzione

L'ambito di studio conosciuto come etica animale si interroga sulla considerazione morale che dovremmo rivolgere agli esseri animati non umani e sulle conseguenze pratiche di ciò. All'interno di questo campo spiccano le posizioni secondo cui tutti gli esseri senzienti devono essere oggetto di rispetto al di là della propria specie di appartenenza.

L'etica ambientale, invece, si interroga sull'opportunità di dedicare considerazione ad entità come ecosistemi, biocenosi, paesaggi o specie, e sulle implicazioni che ciò avrebbe. In questo campo risaltano distinte posizioni. Due esempi sono il biocentrismo e l'ecocentrismo, che sostengono, rispettivamente, la considerazione morale di tutte le entità viventi e degli ecosistemi in quanto insiemi biologico-naturali.

Queste posizioni, differenti circa le ragioni per le quali dovremmo attribuire rispetto ad un'entità piuttosto che ad un'altra, presentano corollari pratici molto diversi, e spesso opposti.² Vedremo in seguito in cosa consistono i conflitti che, a causa di ciò, possono sorgere tra di esse. Nel farlo, esamineremo anche fino a che punto sia plausibile ciascuna di queste posizioni.

Il biocentrismo

Il biocentrismo è la posizione secondo la quale le entità moralmente considerabili sono gli esseri viventi. Implica, dunque, che il compimento delle funzioni vitali costituisca la

² Uno studio sulla bibliografia che tratta queste questioni si può incontrare in D. Dorado, *El conflicto entre la ética animal y la ética ambiental: bibliografía analítica*, Madrid, Universidad Carlos III, 2015.

condizione sufficiente e necessaria per tale considerazione, o meglio, garantisce la soddisfazione di tale condizione se essa risulta dal compimento stesso delle funzioni vitali. E sarebbe così indipendentemente da quali siano le altre capacità possedute dagli esseri che ne sono dotati. Albert Schweitzer è considerato comunemente il precursore di questa posizione.³ Allo stesso modo, si sono identificati con essa: Kenneth Goodpaster,⁴ Paul Taylor⁵ o Gary Varner,⁶ i quali hanno affermato che la ragione per tenerne conto sarebbe radicata nel fatto che tutti gli esseri viventi possono essere compromessi o beneficiati: vale a dire, questi esseri possono sperimentare sia il bene sia il male.⁷

Perché il biocentrismo è discutibile

Ci sono motivi per mettere in discussione la pertinenza del criterio biocentrico. Si consideri il seguente esperimento mentale. Supponiamo di cadere nelle mani di alcuni torturatori che ci comunicano che passeremo il resto della nostra vita patendo i più terribili supplizi e senza alcuna possibilità di fuga. Di fronte a questa prospettiva, la maggior parte di noi penserebbe che sarebbe meglio morire. Quello che tale esempio ci mostra è che il motivo per cui diamo valore alla vita consiste nelle esperienze che possiamo vivere, non nella mera condizione di essere in vita. Pertanto, quando parliamo di arrecare benefici o danni ad un essere vivente non cosciente stiamo dando a questi termini un senso differente rispetto a quando parliamo di benessere esperienziale, vale a dire, inteso in termini di quanto positive o negative siano le esperienze di cui disponiamo. Il criterio biocentrico si scontra con quello che alla maggior parte di noi sembra più intuitivo. Nella nostra vita diamo valore ai beni nella misura in cui essi ci portano a poter godere di benefici esperienziali, ma non ad essi di per sé. Per esempio: mantenere un cuore sano è positivo perché ci permette di godere della vita. Tuttavia, di solito riteniamo che qualora dovessimo entrare in un coma irreversibile la salute del nostro cuore smetterebbe di

³ A. Schweitzer, *Civilización y ética*, tr. esp., Buenos Aires, Sur, 1962.

⁴ K. Goodpaster, *On Being Morally Considerable*, *Journal of Philosophy*, 75 (1978), pp. 108-120.

⁵ P. Taylor, *Respect for Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1986.

⁶ G. Varner, *Biocentric Individualism*, in D. Schmidtz, E. Willot (a c. di), *Environmental Ethics: What Really Matters, What Really Works*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

⁷ P. Taylor, *Respect for Nature*, cit., p. 75. Questa stessa posizione è difesa in R. Attfield, *Biocentrism, Moral Standing and Moral Significance*, *Philosophica*, 39 (1987), pp. 47-58.

risultare un elemento di valore. È così e ciò accade perché, facendo propria una teoria dell'identità che ci riconosce come meri organismi viventi, una vita senza esperienze di alcun tipo risulterebbe un vuoto indistinguibile dalla non esistenza. Altre teorie, invece, sostengono che in realtà non siamo semplicemente organismi viventi caratterizzati da meri processi biologici, bensì insieme di stati mentali, di attività cerebrali, di attività dei nostri sistemi nervosi, etc. Conformemente a tali convinzioni, sarebbero questi ultimi livelli di esistenza ad essere moralmente considerabili, e non tanto e solamente le funzioni vitali che garantiscono la loro esistenza. In ogni caso, al di là di quale sia la nostra teoria dell'identità, abbiamo ragioni per sostenere che il motivo per il quale consideriamo certe dimensioni come moralmente rilevanti è che grazie a queste possiamo vivere esperienze positive e negative.

Così, riteniamo che una vita senza esperienze (come sarebbe, per esempio, quella di un batterio o di una pianta, o quella di un organismo animale in stato vegetativo permanente) sia un vuoto nel quale non è presente nulla che possa risultare di valore. Se pensiamo che la considerazione morale debba dipendere da quello che risulta di valore, dovremmo concludere che il mero fatto di essere in vita non è ciò che fa sì che un'entità debba essere moralmente considerabile.

D'altra parte, il biocentrismo porta al sorgere di conflitti di interesse molto seri e di difficile soluzione e ciò accade in tutti i casi nei quali la possibilità che alcuni esseri vivano impedisce che altri possano farlo. Il rispetto verso tutte le forme di vita porterebbe ad adottare soluzioni incerte, e tali che per chi assuma altri criteri (come la necessità di rispettare gli esseri con la capacità di soffrire e di godere) risulteranno inaccettabili. Pensiamo a quello che succederebbe nel caso dello scontro di interessi, presente continuamente, tra i microrganismi e altre forme di vita dotate della possibilità di sperimentare il benessere. Una posizione biocentrica ci porterebbe a far pendere la bilancia a favore di un impero di batteri e altri microrganismi, a scapito di altre forme di vita. Come ha segnalato anche Peter Singer, stando così le cose, il lavoro di grande abnegazione di Schweitzer – come medico in Africa – risulterebbe discutibile per avere provocato la morte di innumerevoli germi.⁸ Dobbiamo tenere presente che se il criterio

⁸ P. Singer, *Not for Humans Only: The Place of Nonhumans in Environmental Issues*, in K. Goodpaster, K. Sayre (a c. di), *Ethics and Problems of the 21st Century*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1979, p. 200.

dal quale dobbiamo farci guidare per considerare moralmente una entità è che essa sia viva, in caso di conflitto ci mancherà un riferimento per dare priorità ad alcuni esseri piuttosto che ad altri. Se scegliamo di salvare la vita dell'animale è perché ci stiamo orientando verso altri principi distinti da quello che impone il mero rispetto della vita. Pertanto, parlando rigorosamente, quello che facciamo è adottare un criterio differente. Potremmo infatti sostenere una posizione di carattere pluralista,⁹ combinando il criterio legato al possesso di vita con un criterio legato alla sensibilità; tale variazione valutativa porterebbe, però, a un'ulteriore criticità, in quanto l'aspetto sensibile potrebbe appartenere anche ad entità prive di vita: per esempio, un'intelligenza artificiale futura senziente, sebbene non viva, dovrebbe essere moralmente considerabile. Tuttavia, questa posizione non sarebbe più biocentrica. L'unica posizione pluralista compatibile con il biocentrismo consisterebbe nell'elaborare da una parte un criterio per la considerazione morale che riguardi esclusivamente gli esseri viventi, e dall'altra uno che sia applicabile solo ad alcuni esseri viventi, escludendo qualsiasi entità non viva. Le capacità cognitive complesse possono soddisfare questo requisito attualmente, però nel futuro è possibile (di fatto, è molto probabile) che non sia più così, nel momento in cui ci fossero intelligenze artificiali che possedessero tali capacità.¹⁰ Attualmente tale requisito è appannaggio solo di entità dotate di capacità cognitive complesse, ma, in un probabile futuro prossimo, tale esclusività potrebbe essere messa in discussione dalla progettazione e produzione di intelligenze artificiali dotate di medesime caratteristiche.

C'è inoltre un altro corollario del biocentrismo che risulterà difficilmente ammissibile, ossia la negazione della nostra stessa vita. Se una vita ha valore per se stessa, indipendentemente dalla capacità di godimento o di sofferenza di chi la vive, allora il suo valore è indipendente dalla nostra opinione in quanto esseri che la vivono: Il suicidio dovrà essere condannato poiché costituirebbe una forma di omicidio; Allo stesso modo

⁹ Una possibile risposta consisterebbe nell'affermare che il corpo dell'animale malato sia a sua volta composto da cellule vive che sarebbe ugualmente giusto rispettare. Detto ciò, tale considerazione continua a scontrarsi con quello che la maggior parte di noi pensa, vale a dire il fatto che quello a cui normalmente diamo valore rispetto alla condizione di vivere non è meramente la vita delle cellule che compongono il nostro organismo.

¹⁰ Ciò significa, non tanto intelligenze artificiali come quelle che esistono al giorno d'oggi, quanto piuttosto intelligenze artificiali generali che possano risolvere problemi di ampio raggio, come quelli che oggi può risolvere il nostro cervello. Si veda su questo tema A. Mannino et al., *Artificial Intelligence: Opportunities and Risks. Policy Paper by the Effective Altruism Foundation*, Berlin, Effective Altruism Foundation, 2015; B. Tomasik, *Which computations do I care about?*, Essays on Reducing Suffering, 2016.

sarà censurabile ogni attività che implichi un danno o un pericolo per la nostra vita (dal consumo di cibo poco sano agli sport estremi). Questa conclusione è difficile da accettare, poiché conduce a un disinteresse completo verso la soddisfazione dei nostri interessi.

Subordinazione del biocentrismo all'antropocentrismo

Coloro che all'inizio hanno simpatizzato con il biocentrismo hanno optato per la combinazione tra un criterio legato al possesso di una vita e posizioni antropocentriche. L'antropocentrismo è l'idea secondo cui la soddisfazione degli interessi umani è l'elemento centrale per la morale.¹¹ E questo non implica necessariamente che gli unici interessi da considerare siano quelli umani. Semplicemente si suppone che in caso di conflitto tra interessi umani e interessi di altri esseri, la soddisfazione dei primi debba risultare prioritaria. Così, la combinazione del biocentrismo con l'antropocentrismo presuppone che oltre alla considerazione di tutti gli esseri viventi, si offra una attenzione speciale agli esseri umani.

Ci sono diverse forme nelle quali questa combinazione potrebbe portarsi a compimento. La prevalente tra coloro che difendono il biocentrismo è quella che dà predominanza all'antropocentrismo.¹² Ciò implica rispetto verso tutti gli esseri viventi, salvo quando, nel farlo, ci sia un interesse umano minimamente significativo che risulti frustrato.

Al riguardo, è necessario puntualizzare alcune questioni terminologiche la cui importanza non dovrebbe essere sottovalutata. È stata posta la distinzione, in alcune occasioni, tra biocentrismo «forte» e «debole».¹³ Questa terminologia confonde, infatti

¹¹ Si sta parlando qui di antropocentrismo in senso morale, e non, per esempio, di un antropocentrismo epistemico che prospetti che il nostro punto di vista umano determini il nostro modo di vedere le cose, anche quando questo possa essere a sua volta messo in discussione.

¹² Si possono consultare vari esempi di questa presa di posizione in R. Attfield, *op. cit.*, 1987; P. Wenz, *Environmental Justice*, Albany, SUNY Press, 1988, p. 291; G. Varner, *Biocentric Individualism*, cit., p. 79; A. Schweitzer, *Civilización y ética*, cit., p. 354.

¹³ Si veda, per esempio, K. Einar Himma, *Moral Biocentrism and the Adaptive Value of Consciousness*, *Southern Journal of Philosophy*, 42 (2004), pp. 25-44. Seguendo questa terminologia (molto eccezionale) il «biocentrismo forte» sosterebbe che il possesso di una vita è l'unico criterio da soddisfare per essere considerabile moralmente. A sua volta, il «debole» indicherebbe che il fatto di essere vivo risulterebbe sì un criterio rilevante, però non l'unico; costituirebbe piuttosto un fattore da considerare insieme ad altri possibili criteri a loro volta moralmente rilevanti.

non è che si assumano due criteri distinti in ogni caso, o che il dato acquisito permetta distinti gradi nell'applicazione del principio biocentrico. Quello che invece accade è che, da una parte, si difende un approccio esclusivamente biocentrico e, dall'altra, una combinazione del biocentrismo con altri criteri.

L'ecocentrismo

È chiamata ecocentrismo la posizione secondo la quale le entità dotate di valore morale non sarebbero gli individui, ma gli ecosistemi nei quali essi vivono. L'autore che unanimemente viene identificato con tale approccio è John Baird Callicott.¹⁴ Come predecessore della posizione di quest'ultimo si segnala Aldo Leopold, che enunciò quella che divenne la frase più spesso identificata con l'ecocentrismo:

Una cosa è corretta quando tende a preservare l'integrità, la stabilità e la bellezza della comunità dei viventi. È scorretta quando tende a qualcosa d'altro.¹⁵

L'ecocentrismo è una posizione di tipo olistico, dove le entità moralmente considerabili sono degli insiemi biologico-naturali.¹⁶ Una forma sbagliata di intendere tale teoria consiste nel credere che essa sostenga la necessità di difendere gli individui che abitano un determinato sistema naturale, al fine di conservare tale sistema: in tal senso, saremmo portati a pensare che l'aspetto negativo nel danneggiare una comunità o quello positivo nel favorirla consista nel beneficio o nel danno apportati agli individui che la compongono. Tale visione, tuttavia, non corrisponde a ciò che in realtà sostiene una posizione olistica come l'ecocentrismo, che dà valore alle comunità in quanto tali.

¹⁴ J. B. Callicott, *In Defense of the Land Ethic: Essays in Environmental Philosophy*, Albany, SUNY Press, 1989.

¹⁵ A. Leopold, *Una ética de la tierra*, tr. esp. I. L. Villegas, J. Riechmann, Madrid, Los libros de la catarata, 2000, p. 155.

¹⁶ Altri esempi di posizioni olistiche distinte dall'ecocentrismo sarebbero quelle che danno valore alla conservazione delle specie piuttosto che ai membri di queste ultime.

La messa in discussione dell'ecocentrismo

Abbiamo appena constatato le conseguenze ricorrenti implicate dalla difesa dell'ecocentrismo, che afferma che la mancata considerazione degli ecosistemi compromette gli individui che vi abitano. Riguardo all'ecocentrismo, l'aspetto negativo sarà, in ultima istanza, non tanto il danno che eventualmente possono patire i suoi membri, quanto la sofferenza da parte della comunità sulla quale ricade realmente il fatto di avere valore. Se continuiamo a ritenere che l'aspetto criticabile della distruzione delle comunità di esseri viventi sia il danno sofferto dai suoi membri, stiamo abbandonando la prospettiva ecocentrica, e stiamo sostenendo che le comunità possiedano valore strumentale rispetto agli individui. Ciò sembra difficile da accettare. Osserviamo normalmente che sono gli individui, e non gli insiemi biologico-naturali, ad essere moralmente considerabili. Molta gente può pensare che la continuità di certi insiemi possa essere positiva, però perché lo è per gli individui, non di per sé.

Le conseguenze dell'ecocentrismo sarebbero, come quelle del biocentrismo, difficili da accettare. Così, qualora il bene di un ecosistema lo richieda, da tale posizione dovremmo benedire il sacrificio in massa dei suoi componenti (tra i quali, ovviamente, si troveranno anche gli esseri umani). Il motivo per procedere in questo modo non è tanto la ricerca del bene di tutti gli individui, come è già stato indicato, quanto il bene della comunità. Più avanti si vedranno alcuni esempi del modo in cui ciò si sta presentando attualmente.

Subordinazione dell'ecocentrismo all'antropocentrismo

Coloro che si sono allineati all'ecocentrismo mantengono la convinzione, arrivati a questo punto, che, nella misura in cui gli esseri umani si vedano coinvolti, si debba dare priorità ad altri fattori piuttosto che alla difesa degli ecosistemi. In questo modo, accadrà qualcosa di simile a quello che succederebbe nel caso del biocentrismo. La posizione risultante sarà una combinazione di distinte condizioni, che in certi momenti considera un criterio ecocentrico per abbandonarlo più tardi, qualora un altro principio, di carattere

antropocentrico, entri in gioco.¹⁷ Tale opinione sarebbe già stata sostenuta da Leopold.¹⁸ Un altro autore il cui punto di vista può essere catalogato in modo rappresentativo all'interno di tale combinazione tra ecocentrismo e antropocentrismo è Callicott.¹⁹ Egli ritiene che i nostri obblighi morali debbano indirizzarsi verso quelle entità che si trovano all'interno di una serie di cerchi concentrici: In quelli più vicini si troverebbero gli esseri umani con i quali intratteniamo relazioni più strette, mentre in quelli più lontani le altre entità moralmente considerabili. E per risolvere gli eventuali conflitti che potrebbero sorgere tra gli interessi dei ricettori di considerazione morale situati in cerchi differenti, enuncia i principi di secondo ordine. Sulla base del primo, gli interessi di coloro che si dovessero trovare nei cerchi più vicini meriterebbero la priorità.²⁰ E sulla base del secondo, gli interessi più importanti avrebbero un peso maggiore rispetto a quelli meno importanti.²¹

Sebbene Leopold e Callicott siano generalmente considerati come i principali sostenitori dell'ecocentrismo, in realtà l'approccio che propongono è ecocentrico in modo subordinato agli interessi umani.²²

L'ampio appoggio goduto dall'antropocentrismo

L'impostazione antropocentrica è stata fatta propria in ugual misura da un gran numero di autori non allineati né con il biocentrismo né con l'ecocentrismo, tra i quali si sono distinti nel campo della cosiddetta ecologia profonda: Arne Næss,²³ Bill Devall e George Sessions,²⁴ o Warwick Fox.²⁵ L'idea che essa implichi l'adozione di un punto di vista non antropocentrico è molto diffusa, però è erronea. L'ecologia profonda riconosce

¹⁷ G. Varner, *No Holism Without Pluralism*, *Environmental Ethics*, 13 (1991), pp. 175-179.

¹⁸ A. Leopold, *Una ética de la tierra*, cit., p. 135.

¹⁹ J. B. Callicott, *The Case against Moral Pluralism*, *Environmental Ethics*, 12 (1990), pp. 99-124 e J. B. Callicott, *The Land Ethic*, in J. Dale (a c. di), *A Companion to Environmental Philosophy*, Oxford, Blackwell, 2000, pp. 204-217.

²⁰ J. B. Callicott, *The Land Ethic*, cit., p. 211.

²¹ *Ibidem*.

²² Nel caso di Callicott ciò risulta scioccante, data la sua forte opposizione al pluralismo.

²³ A. Næss, *Ecology, Community and Lifestyle*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

²⁴ B. Devall, G. Sessions, *Deep Ecology: Living as if Nature Mattered*, Salt Lake City, Gibbs Smith, 1985.

²⁵ W. Fox, *Toward a Transpersonal Ecology: Developing New Foundations for Environmentalism*, Albany, SUNY Press, 1995.

considerazione morale ad entità non umane. L'antropocentrismo presuppone il rifiuto della parzialità a favore degli esseri umani.²⁶ Possiamo ritenere che tanto gli esseri umani quanto il resto degli esseri senzienti meritino rispetto, però si attribuisce una considerazione maggiore ai primi, anche nei casi in cui gli interessi di questi ultimi non siano i più importanti. E, di fatto, è quello che hanno proposto i rappresentanti dell'ecologia profonda citati sopra.

Nel caso di quella che viene denominata ecologia sociale, il suo rappresentante più noto, Murray Bookchin,²⁷ si è distinto per il suo attacco esplicito contro l'antropocentrismo. A sua volta, all'interno dell'ecofemminismo si possono incontrare le posizioni più disparate, tra cui potremmo distinguere le seguenti: (i) quelle incentrate fondamentalmente sugli interessi umani nella conservazione di certi ecosistemi (ad esempio quelle di Vandana Shiva²⁸ o di Barbara Holland-Cunz);²⁹ (ii) quelle che tematizzano la questione dell'antropocentrismo, però senza rifiutarlo (come quelle di Karen Warren³⁰ o Val Plumwood);³¹ e (iii) quelle che effettivamente mettono in discussione l'antropocentrismo (come quelle di Carol J. Adams³² o Josephine Donovan).³³ Si tratta, dunque, di una prospettiva che coinvolge rappresentanti non allineati con l'antropocentrismo, che però costituiscono una minoranza. Infine, esistono anche altre voci che spiccano all'interno dell'etica ambientale senza collocarsi in nessuna delle categorie citate in precedenza, come nel caso di Eugene Hargrove, Bryan Norton o Mary Ann Warren,³⁴ i quali hanno assunto una posizione di parte contro gli esseri umani.

²⁶ L'ecologia profonda è definita dall'affiliazione alla cosiddetta «piattaforma degli otto punti». In essa, come è stato indicato, viene difeso il valore intrinseco degli esseri umani e non umani che formano parte della biosfera, non però la considerazione ugualitaria di essi. Si veda a proposito A. Næss e G. Sessions, *The Deep Ecology Platform*, in N. Witoszek, A. Brennan (a c. di), *Philosophical Dialogues: Arne Næss and the Progress of Ecophilosophy*, Rowman and Littlefield, Oxford, 1999, pp. 8-9.

²⁷ M. Bookchin, *Which Way for the Ecology Movement*, San Francisco, AK Press, 1994.

²⁸ V. Shiva, *Staying Alive: Women, Ecology and Development*, Atlantic Highlands, Zed Books, 1992.

²⁹ B. Holland-Cunz, *Ecofeminismos*, tr. esp. Arturo Parada, Madrid, Cátedra, 1996.

³⁰ K. Warren, *Ecofeminist Philosophy: A Western Perspective on What It Is and Why It Matters*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2000.

³¹ V. Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*, New York, Routledge, 1993.

³² C. Adams, *Neither Man Nor Beast: Feminism and the Defence of Animals*, New York, Continuum, 1994.

³³ J. Donovan, *Feminism and the Treatment of Animals: From Care to Dialogue*, *Signs*, 31 (2006), pp. 305-329.

³⁴ E. Hargrove, *Foundation of Wildlife Protection Attitudes*, in E. Hargrove (a c. di), *The Animal Rights/Environmental Ethics Debate: The Environmental Perspective*, Albany, SUNY Press, 1992.

Vediamo quindi che è opportuno lasciare da parte l'idea secondo la quale l'etica ambientale attuale costituisce una frattura rispetto all'impostazione antropocentrica tradizionale. La maggior parte dei suoi rappresentanti la mette in discussione solamente in una forma molto limitata e, in molti casi, basa comunque su di essa la raccomandazione che l'ambiente venga rispettato. È normale che sia così, poiché vi è implicato un gran numero di interessi umani: economici, scientifici, medici, di svago, estetici, emotivi. Di fatto, quello che in molti casi si verifica non è un conflitto tra gli interessi umani e quelli degli individui non umani, o tra gli interessi umani e la conservazione di un ecosistema, quanto piuttosto tra alcuni interessi umani finalizzati alla conservazione dell'ambiente e altri che invece implicano la sua distruzione.

La critica all'antropocentrismo

Nonostante l'ampio appoggio di cui, come abbiamo visto, godono le posizioni antropocentriche, alcune delle argomentazioni esposte nei paragrafi precedenti inducono a dubitare seriamente della loro validità. Mettendo in discussione le posizioni biocentriche ed ecocentriche abbiamo individuato delle ragioni per concludere che il requisito per la considerazione morale dovrebbe radicarsi nella possibilità di vivere esperienze. Dunque, se questo è ciò che fa sì che un'entità debba essere considerata moralmente, allora tutti gli esseri che possono vivere esperienze positive e negative dovrebbero essere presi in considerazione, e non solamente quelli che appartengano alla specie umana. La semplice appartenenza ad una specie è qualcosa che non è in relazione con la capacità di vivere esperienze positive e negative. Ciò ci spinge a rifiutare di attribuire un'attenzione preferenziale agli esseri umani, dato che è possibile affermare che tale posizione costituisca una forma di specismo: una discriminazione nei confronti di coloro che non appartengano ad una certa specie.³⁵

³⁵ Si vedano R. D. Ryder, *Speciesism Again: The Original Leaflet*, Critical Society, 2 (2010), pp. 1-2; O. Horta, *Términos básicos para el análisis del especismo*, in M. González, J. Riechmann, J. Rodríguez Carreño, M. Tafalla (a c. di), *Razonar y actuar en defensa de los animales*, Madrid, Los libros de la catarata, 2008, pp. 107-118; J. Rachels, *Created from Animals: The Moral Implications of Darwinism*, Oxford, Oxford University Press, 1990; E. Pluhar, *Beyond Prejudice: The Moral Significance of Human and Nonhuman Animals*, Durham, Duke University Press, 1995; P. Cavalieri, *The Animal Question: Why Nonhuman Animals Deserve Human Rights*, Oxford, Oxford University Press, 2001; M. Bernstein, *The*

Se le argomentazioni precedentemente esposte fossero corrette, potremmo dire che il criterio che definisce quello che risulta moralmente rilevante sia un criterio distinto da quello antropocentrico e da quelli propri delle posizioni biocentrisme ed ecocentrisme. Consisterebbe nella capacità di vivere esperienze sperimentate da un gran numero di esseri animati non umani, però non dagli esseri viventi che non possiedono sistemi nervosi centralizzati, e neppure da entità come gli ecosistemi.

Sono state osservate le chiare differenze che esistono tra le posizioni incentrate sull'essere senzienti, le quali difendono la considerazione morale di qualsiasi essere vivente che possa soffrire e godere, e le posizioni ecologiste. Si vedranno in seguito le conseguenze pratiche che ne derivano.

L'opposizione tra la considerazione degli animali e l'ecologismo, in pratica

I conflitti pratici più concreti che si possono presentare tra i vari punti di vista presi finora in considerazione si verificano fondamentalmente in due ambiti:

- (i) Il primo è quello relativo allo sfruttamento animale. La posizione incentrata sugli esseri senzienti lo rifiuterà, dati i gravi danni che infligge agli animali che lo subiscono. A loro volta, le posizioni ecologiste si opporranno a tale sfruttamento se esso comporta un impatto negativo sulla conservazione dell'ambiente, ma lo accetteranno in caso contrario.
- (ii) Il secondo consiste nell'attitudine nei confronti degli animali che abitano gli ambienti naturali, e in concreto nei confronti del tipo di interventi con i quali possiamo colpirli, nel bene e nel male. Se osserviamo che le entità moralmente considerabili sono gli esseri senzienti, rifiuteremo gli interventi nei processi naturali che danneggiano gli animali con, per esempio, la finalità di preservare una certa specie, o conservare o modificare un determinato ecosistema. Sono numerosi i casi in cui ciò succede. In alcune occasioni si intraprendono stragi di animali per evitare che si riproducano con altre specie delle quali si cercano

Moral Equality of Humans and Animals, Basingstone, Palgrave Macmillan, 2015; D. Dorado, *La consideración moral de los animales no humanos en los últimos cuarenta años: una bibliografía anotada*, Telos, 17 (2010), pp. 47-63.

di conservare i tratti distintivi. Un esempio è stato lo sterminio di anatre del tipo “gobbo della Giamaica” (*Oxyura jamaicensis*) per evitare la loro ibridazione con quelle del tipo “gobbo rugginoso” (*Oxyura leucocephala*) dell’Europa del sud. In altri casi si realizzano stragi di animali erbivori che minacciano l’esistenza di alcuni tipi di piante, come è avvenuto in alcune isole californiane.³⁶ Si può individuare un altro esempio di intervento negativo nei confronti degli animali nell’introduzione di predatori al fine di mantenere sotto controllo una popolazione di potenziali prede il quale viene messo in pratica in aree dove si cerca di prevenire la crescita delle popolazioni di erbivori, o di preservare le piante di cui questi ultimi si alimentano. La misura è negativa per i predatori coinvolti (che vengono catturati, separati dalle loro famiglie e trasferiti in un contesto sconosciuto); però, ovviamente, lo è soprattutto per le prede, che muoiono e soffrono per la paura e per le altre limitazioni che vengono loro imposte.³⁷

Interventi nella natura favorevoli agli animali

Altre contrapposizioni tra la difesa degli animali e l’ecologismo sorgono quando si prendono in considerazione interventi che non sono dannosi, ma positivi per gli animali. In contrasto con quello che si pensa in molte occasioni, le vite degli animali nel contesto naturale non sono idilliache; al contrario, di solito sono brevi e piene di sofferenza. Gli animali selvaggi soffrono danni notevoli quotidianamente come risultato dei processi naturali; soffrono in continuazione per cause come la fame e la sete, malattie e ferite, condizioni climatiche ostili, attacchi di altri animali e parassitismo, stress psicologico,

³⁶ H. Rolston III, *Respect for Life: Counting what Singer Finds of No Account*, in D. Jamieson (a c. di), *Singer and His Critics*, Oxford, Blackwell, 1999; J.-A. Shelton, *Killing Animals that Don’t Fit In: Moral Dimensions of Habitat Restoration*, *Between the Species*, 13, 4 (2004), pp. 1-21; J. Mosquera, *The Harm They Inflict when Values Conflict: Why Diversity Does Not Matter*, *Relations: Beyond Anthropocentrism*, 3 (2015), pp. 65-77.

³⁷ O. Horta, *Contra la ética de la ecología del miedo: por un cambio en los fines de la intervención en la naturaleza*, *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 3 (2015), pp. 61-85.

ecc.³⁸ In pratica, la quasi totalità degli animali muore poco dopo la nascita. La strategia riproduttiva di gran lunga più diffusa in natura consiste nel mettere al mondo un gran numero di animali. Alcuni roditori possono dare la luce a più di cento cucciolate nel corso della propria vita, molti anfibi possono depositare migliaia di uova in ogni nido, mentre i pesci anche milioni alla volta. Di tutti gli animali senzienti che nascono dalle loro uova, in popolazioni più o meno stabili, ne sopravvive solamente uno in media per ogni femmina che si riproduce; la grande maggioranza muore, normalmente, poco dopo avere iniziato a vivere, e di solito muore in modo doloroso. Essendo tanto giovani, non hanno tempo di godere di esperienze positive. In questo modo, ci sono motivi molto consistenti per concludere che la maggior parte degli animali che vengono al mondo prova più sofferenza che godimento nella propria vita.³⁹

Per questi motivi, se ci sono modi di intervenire per ridurre tali danni, le posizioni a favore degli animali sosterranno di doverli mettere in pratica, anche nel caso in cui ciò presupponga un'alterazione dei processi naturali. Quello a cui è necessario dare importanza non sono tanto le relazioni tra gli ecosistemi, quanto gli interessi degli esseri senzienti in esse coinvolti. D'altro canto, tali interventi saranno rifiutati dalle posizioni ecologiste, poiché, conformemente ad esse, i processi naturali sono positivi anche se, nello specifico, comportano un impatto negativo nei confronti degli animali.⁴⁰

³⁸ Si veda su questo argomento *Ética animal*, 2016a o, per quanto riguarda aspetti più concreti dei danni naturali che patiscono gli esseri animati non umani, G. Wobeser, *Essential of disease in wild animals*, New York, John Wiley and Sons, 2005; D. Zimmerman, *Starvation and Malnutrition in Wildlife*, Indiana Wildlife Disease News, 4 (2009), pp. 1-7; Bunke et al., *Eaten alive: cannibalism is enhanced by parasites*, Royal Society Open Science, 2, 140369 (2015).

³⁹ Si veda B. Tomasik, *La importancia del sufrimiento de los animals salvajes*, Essays on Reducing Suffering, 2010, p. 133-152; O. Horta, *La cuestión del mal natural: bases evolutivas de la prevalencia del desvalor*, *Ágora: Papeles de Filosofía*, 30 (2011), pp. 57-75; D. Dorado, *Una aproximación bibliográfica a la cuestión de la intervención en la naturaleza*, in AA. VV., *Los retos de la Filosofía en el siglo XXI: Actas del I Congreso Internacional de la Red Española de Filosofía*, 17 (2015), pp. 37-42; C. Faria, *Animal Ethics Goes Wild: The Problem of Wild Animal Suffering and Intervention in Nature*, Barcelona, Universitat Pompeu Fabra, 2016.

⁴⁰ La posizione ecologista contraria all'intervento a favore degli esseri senzienti è difesa per esempio in J. B. Callicott, *Animal Liberation: A Triangular Affair*, *Environmental Ethics*, 2 (1980), pp. 311-338; M. Sagoff, *Animal Liberation and Environmental Ethics: Bad Marriage, Quick Divorce*, *Osgoode Hall Law Journal*, 22 (1984), pp. 297-307 o H. Rolston III, *Disvalues in Nature*, *The Monist*, 75 (1992), pp. 250-278. La posizione favorevole ad aiutare gli animali contro le obiezioni ecologiste è stata difesa, per esempio, in M. Nussbaum, *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*, tr. esp. R. Vilá Vernis, A. Santos Mosquera, Barcelona, Paidós, 2006; M. Torres Aldave, *El fracaso de los argumentos contra la intervención en la naturaleza*, in AA. VV., *Los retos de la Filosofía en el siglo XXI: Actas del I Congreso Internacional de la Red Española de Filosofía*, 17 (2015), pp. 39-53; C. Faria, *op. cit.*, 2016; *Ética animal*, 2016b.

Perché il biocentrismo non difende necessariamente posizioni ecologiste

Le posizioni che si oppongono all'intervento nel mondo naturale al fine di aiutare individui concreti, devono essere necessariamente di carattere olistico, come l'ecocentrismo. D'altra parte, il biocentrismo dovrebbe riconoscere che se per la maggior parte delle entità individuali che si trovano in natura c'è più negatività che valore positivo, la situazione sarà da valutare nell'insieme come negativa. In realtà, non tutte le posizioni etiche che sono state assunte e che si trovano legate all'ecologismo dovranno opporsi all'intervento in natura a favore degli animali. Questo può addirittura mettere in discussione l'idea che il biocentrismo sia propriamente una posizione ecologista, sebbene continui a trovarsi in conflitto in un'altra serie di punti con la posizione incentrata sulla considerazione degli esseri senzienti.

Conclusione

Quello che è stato analizzato nei paragrafi precedenti mostra che l'idea secondo la quale la considerazione degli animali è in relazione con l'ecologismo è scorretta. Di fatto, si presentano conflitti evidenti tra le due posizioni: Le basi etiche su cui si fondano sono chiaramente distinte, e lo sono anche le conseguenze che implicano. Si spera che tale opposizione venga evidenziata in modo più accentuato in futuro e che allo stesso modo aumenti la considerazione nei confronti degli animali non umani e che si conosca meglio la situazione di enorme necessità in cui essi si trovano in natura.

Inoltre, abbiamo visto che tra le posizioni tradizionalmente ritenute ecologiste ci sono importanti divergenze. Alcune di esse, nello specifico quelle biocentriste, potranno allinearsi in certe occasioni con posizioni olistiche come l'ecocentrismo. Non sarà così nel caso dell'intervento in natura a beneficio degli esseri senzienti. Sulla base delle circostanze, il biocentrismo potrà appoggiare tale punto di vista, contro quello non interventista sostenuto da posizioni ecologiste come l'ecocentrismo.

L'idea secondo la quale dovremmo aiutare gli animali in situazioni di necessità, sebbene ciò presupponga la realizzazione di trasformazioni importanti nei processi

naturali, può risultare poco intuitiva. Come abbiamo visto, ci sono ragioni consistenti per difenderla, allo stesso modo in cui faremmo nel caso in cui ad avere bisogno di aiuto fossero gli esseri umani.

Bibliografia

Adams Carol, *Neither Man Nor Beast: Feminism and the Defence of Animals*, New York, Continuum, 1994.

Attfield Robin, *Biocentrism, Moral Standing and Moral Significance*, *Philosophica*, 39 (1987), pp. 47-58.

Bernstein Mark, *The Moral Equality of Humans and Animals*, Basingstone, Palgrave Macmillan, 2015.

Bookchin Murray, *Which Way for the Ecology Movement*, San Francisco, AK Press, 1994.

Bunke Mandy, Alexander Mhairi, Dick Jaimie, Hatcher Melanie, Paterson Rachel, Dunn Alison, *Eaten alive: cannibalism is enhanced by parasites*, *Royal Society Open Science*, 2, 140369 (2015).

Callicott John Baird, *Animal Liberation: A Triangular Affair*, *Environmental Ethics*, 2 (1980), pp. 311-338.

Callicott John Baird, *In Defense of the Land Ethic: Essays in Environmental Philosophy*, Albany, SUNY Press, 1989.

Callicott John Baird, *The Case against Moral Pluralism*, *Environmental Ethics*, 12 (1990), pp. 99-124.

Callicott John Baird, *The Land Ethic*, in Jamieson Dale (a c. di), *A Companion to Environmental Philosophy*, Oxford, Blackwell, 2000, pp. 204-217.

Cavalieri Paola, *The Animal Question: Why Nonhuman Animals Deserve Human Rights*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

Devall Bill, Sessions George, *Deep Ecology: Living as if Nature Mattered*, Salt Lake City, Gibbs Smith, 1985.

Donovan Josephine, *Feminism and the Treatment of Animals: From Care to Dialogue*, *Signs*, 31 (2006), pp. 305-329.

Dorado Daniel, *La consideración moral de los animales no humanos en los últimos cuarenta años: una bibliografía anotada*, Telos, 17 (2010), pp. 47-63.

Dorado Daniel, *El conflicto entre la ética animal y la ética ambiental: bibliografía analítica*, tesi di dottorato, Madrid, Universidad Carlos III, 2015.

Dorado Daniel, *Una aproximación bibliográfica a la cuestión de la intervención en la naturaleza*, in AA. VV., *Los retos de la Filosofía en el siglo XXI: Actas del I Congreso Internacional de la Red Española de Filosofía*, 17 (2015), pp. 37-42.

Einar Himma Kenneth, *Moral Biocentrism and the Adaptive Value of Consciousness*, Southern Journal of Philosophy, 42 (2004), pp. 25-44.

La situación de los animales en el mundo salvaje, in *Ética animal* (www.animal-ethics.org), 2016a.

Ayudando a los animales en la naturaleza, in *Ética animal* (www.animal-ethics.org), 2016b.

Faria Catia, *Animal Ethics Goes Wild: The Problem of Wild Animal Suffering and Intervention in Nature*, tesi di dottorato, Barcelona, Universitat Pompeu Fabra, 2016.

Fox Warwick, *Toward a Transpersonal Ecology: Developing New Foundations for Environmentalism*, Albany, SUNY Press, 1995.

Goodpaster Kenneth, *On Being Morally Considerable*, Journal of Philosophy, 75 (1978), pp. 108-120.

Hargrove Eugene, *Foundation of Wildlife Protection Attitudes*, in Hargrove Eugene (a c. di), *The Animal Rights/Environmental Ethics Debate: The Environmental Perspective*, Albany, SUNY Press, 1992.

Holland-Cunz Barbara, *Ecofeminismos*, tr. esp. Arturo Parada, Madrid, Cátedra, 1996.

Horta Oscar, *Términos básicos para el análisis del especismo*, in González Marta, Riechmann Jorge, Rodríguez Carreño Jimena, Tafalla Marta (a c. di), *Razonar y actuar en defensa de los animales*, Madrid, Los libros de la catarata, 2008, pp. 107-118.

Horta Oscar, *La cuestión del mal natural: bases evolutivas de la prevalencia del desvalor*, *Ágora: Papeles de Filosofía*, 30 (2011), pp. 57-75.

Horta Oscar, *Contra la ética de la ecología del miedo: por un cambio en los fines de la intervención en la naturaleza*, *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 3 (2015), pp. 61-85.

Leopold Aldo, *Una ética de la tierra*, tr. esp. Isabel Lucio Villegas, Jorge Riechmann, Madrid, Los libros de la catarata, 2000.

Mannino Adriano, Althaus Davia, Erhardt Jonathan, Gloor Lukas, Hutter Adrian, Metzinger Thomas, *Artificial Intelligence: Opportunities and Risks. Policy Paper by the Effective Altruism Foundation*, Berlin, Effective Altruism Foundation, 2015.

Mosquera Julia, *The Harm They Inflict when Values Conflict: Why Diversity Does Not Matter*, *Relations: Beyond Anthropocentrism*, 3 (2015), pp. 65-77.

Næss Arne, *Ecology, Community and Lifestyle*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

Næss Arne, Sessions George, *The Deep Ecology Platform*, in Witoszek Nina, Brennan Andrew (a c. di), *Philosophical Dialogues: Arne Næss and the Progress of Ecophilosophy*, Rowman and Littlefield, Oxford, 1999.

Norton, Brian, *Why Preserve Natural Variety?*, Princeton, Princeton University Press, 1987.

Nussbaum Martha, *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*, tr. esp. Ramón Vilá Vernis, Albino Santos Mosquera, Barcelona, Paidós, 2006.

Pluhar Evelyn, *Beyond Prejudice: The Moral Significance of Human and Nonhuman Animals*, Durham, Duke University Press, 1995.

Plumwood Val, *Feminism and the Mastery of Nature*, New York, Routledge, 1993.

Rachels James, *Created from Animals: The Moral Implications of Darwinism*, Oxford, Oxford University Press, 1990.

Rolston III Holmes, *Disvalues in Nature*, *The Monist*, 75 (1992), pp. 250-278.

Rolston III Holmes, *Respect for Life: Counting what Singer Finds of No Account*, in Jamieson Dale (a c. di), *Singer and His Critics*, Oxford, Blackwell, 1999.

Ryder Richard Dudley, *Speciesism Again: The Original Leaflet*, Critical Society, 2 (2010), pp. 1-2.

Sagoff Mark, *Animal Liberation and Environmental Ethics: Bad Marriage, Quick Divorce*, Osgoode Hall Law Journal, 22 (1984), pp. 297-307.

Schweitzer Albert, *Civilización y ética*, tr. esp., Buenos Aires, Sur, 1962.

Shelton Jo-Anne, *Killing Animals that Don't Fit In: Moral Dimensions of Habitat Restoration*, *Between the Species*, 13, 4 (2004), pp. 1-21.

Shiva Vandana, *Staying Alive: Women, Ecology and Development*, Atlantic Highlands, Zed Books, 1992.

Singer Peter, *Not for Humans Only: The Place of Nonhumans in Environmental Issues*, in Goodpaster Kenneth, Sayre Kenneth (a c. di), *Ethics and Problems of the 21th Century*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1979.

Taylor Paul, *Respect for Nature*, Princeton, Princeton University Press, 1986.

Tomasik Brian, *La importancia del sufrimiento de los animals salvajes*, Essays on Reducing Suffering (<http://reducing-suffering.org>), 2010, pp. 133-152.

Tomasik Brian, *Which computations do I care about?*, Essays on Reducing Suffering (<http://reducing-suffering.org>), 2016.

Torres Aldave Mikel, *El fracaso de los argumentos contra la intervención en la naturaleza*, in AA. VV., *Los retos de la Filosofía en el siglo XXI: Actas del I Congreso Internacional de la Red Española de Filosofía*, 17 (2015), pp. 39-53.

Varner Gary, *No Holism Without Pluralism*, *Environmental Ethics*, 13 (1991), pp. 175-179.

Varner Gary, *Biocentric Individualism*, in Schmidtz David, Willot Elizabeth (a c. di), *Environmental Ethics: What Really Matters, What Really Works*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

Warren Karen, *Ecofeminist Philosophy: A Western Perspective on What It Is and Why It Matters*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2000.

Warren Mary Ann, *Moral Status: Obligations to Persons and other Living Things*, Oxford, Oxford University Press, 1997.

Wenz Peter, *Environmental Justice*, Albany, SUNY Press, 1988.

Wobeser Gary, *Essential of disease in wild animals*, New York, John Wiley and Sons, 2005.

Zimmerman Dean, *Starvation and Malnutrition in Wildlife*, Indiana Wildlife Disease News, 4 (2009), pp. 1-7.