

**La giustizia interspecifica secondo Nussbaum.  
Dal *So Like Us* approach alla morale della tavola**

**Interspecies Justice according to Nussbaum.  
From the *So Like Us* Approach to the Ethical Eating**

di Fabrizia Abbate

**Abstract:** Gli argomenti della giustizia e del rispetto interspecifico si intrecciano ai temi della produzione e del mercato alimentare, così come a quelli dell'etica del cibo e della robotica zoomorfa. L'articolo offre un confronto sui temi della giustizia sociale interspecifica esposti nei testi più recenti della filosofa americana Martha Nussbaum: partendo dal confronto con le posizioni di Aristotele e Cicerone nei confronti degli animali, ci muoviamo ad analizzare i limiti delle teorie contrattualiste nell'ottica del *Capabilities Approach*. Gli argomenti della *Scala Naturae* e dell'approccio *So Like Us* ci aiutano ad analizzare l'antropomorfismo della comunicazione interspecifica così come le seduzioni dell'attuale robotica zoomorfa. Le conclusioni sulle questioni di etica alimentare e di etichettatura dei cibi ci riportano all'attualità degli indirizzi per le politiche pubbliche.

**Abstract:** Issues of interspecific justice and respect are intertwined with questions of food production and markets, as well as those of food ethics and zoomorphic robotics. The article offers a discussion of the themes of interspecific social justice presented in the most recent texts of American philosopher Martha Nussbaum: starting with a comparison with Aristotle's and Cicero's positions towards animals, we move to analyze the limits of contractualist theories in the *Capabilities Approach*. The arguments of the *Scala Naturae* and the *So Like Us* approach help us analyze the anthropomorphism of interspecies communication as well as the seductions of current zoomorphic robotics. Conclusions on issues of food ethics and food labeling bring us back to current public policy directions.

**Parole chiave:** Etica animale - Etica del cibo - Approccio delle Capacità - Martha Nussbaum - Animali robotici

**Key words:** Animal Ethics - Capabilities Approach - Food ethics - Martha Nussbaum - Robotic Animals

### ***1. Introduzione***

È del 2017 il bel film del regista francese Hubert Charuel intitolato *Petit Paysan*. Il protagonista è Pierre, un giovane produttore di latte della campagna francese la cui vita ruota intorno alla sua azienda agricola, proprio nel momento in cui in Francia si diffonde un'epidemia vaccina. Quando scopre che una delle sue mucche è infetta, Pierre non si rassegna a perdere i suoi animali e, di conseguenza, il suo lavoro, perciò decide di tentare tutto pur di salvarli, anche quando le istituzioni non si dimostrano così attente alle necessità dei lavoratori e la tecnologia rischia di trasformarsi da valido supporto in surrogato disumano delle pratiche di allevamento, e si rivela comunque incapace di misurare il grado di felicità degli animali. Pierre chiama le sue mucche per nome, regalando un'identità a ciascun animale e soffrendo “a causa” di esse, e non “per” esse, come tiene a precisare: una differenza che, ancora una volta, sottolinea l'attribuzione agli animali di uno statuto di soggettività.

Il motivo per cui citiamo questo film è perché ci ha offerto un ottimo spunto di riflessione sull'amore strumentale per gli animali mediato dalle leggi economiche della produzione: nonostante quell'attribuzione di soggettività e quella compassione iniziale, Pierre si vede costretto ad agire come tutti gli altri, abbattendo gli animali e adottando, in fondo, una logica di profitto economico. Il film ci fa riflettere sul fatto che il “giusto procedimento” e le tecniche di allevamento possono essere eseguite in modo acritico, senza la domanda etica sul fatto che siano giuste o sbagliate, bensì fermandosi alla prima certezza di una convenienza. Gli argomenti della giustizia e del rispetto interspecifico si intrecciano, dunque, ai temi dell'ambientalismo e del maltrattamento, della produzione e del mercato alimentare, così come a quelli dell'etica del cibo e della tavola. Tentiamo di ragionare in queste direzioni, confrontandoci con il passato e con il futuro. Lo faremo parlando innanzitutto della giustizia sociale interspecifica nei testi più recenti della filosofa americana Martha Nussbaum, ma con uno sguardo ai temi dell'etica alimentare così come alle seduzioni dell'attuale robotica zoomorfa.

## 2. *Dalla compassione alla giustizia interspecifica*

Vogliamo ricorrere a due nomi della filosofia classica, Aristotele e Cicerone.

Nelle righe finali del quarto capitolo del *De Motu Animalium* Aristotele fa riferimento agli esseri naturali inanimati (cioè ai quattro elementi) per far comprendere come siano privi di un principio interno del cambiamento e, di conseguenza, ogni loro movimento va ricondotto all'azione di un agente esterno. Nel capitolo sesto il filosofo spiega come, al contrario, gli animali dispongano di un principio interno del cambiamento, per il quale sono essi stessi a governare il proprio movimento.

Il movimento non viene, dunque, impresso dall'esterno, come un'alterazione, una forzatura della natura, ma è compimento di una *capacità* inscritta nella loro sostanza: quell'attività coincide con il loro modo d'essere e lo realizza.

Si può dire, allora, che gli animali siano soggetti del proprio movimento, più che soggetti a un movimento subito: «a muovere l'animale sono il pensiero, la fantasia, la scelta, la deliberazione, l'appetito» (Aristotele *MA* 6, 700b 17-8). Questa teoria dell'*orekton* è ciò che caratterizza la riflessione aristotelica: l'oggetto del desiderio (*orexis*) è il motore immobile del movimento animale, nel senso che il fine a cui è teso il movimento animale si qualifica come il limite dell'attività e come un *orekton*, un desiderato che è il risultato di una prestazione dell'*aisthesis* e della *phantasia*.

«Infatti l'animale si muove e si sposta per desiderio o per scelta, avendo avuto luogo una certa alterazione secondo la sensazione o secondo la fantasia» (Aristotele, *MA* 6, 701a 2-6).

e per alterazione si intende qui una sorta di commistione, di mediazione svolta dall'anima e dalla facoltà sensibile, a partire da uno stimolo sensoriale proveniente dall'ambiente esterno (Giuffrida 2015). Gli animali possono estrinsecare la propria natura e realizzare le proprie capacità proprio in questa mediazione con gli stimoli dell'ambiente esterno, in vista del conseguimento di determinati fini. Da Aristotele apprendiamo, allora, la lezione dell'*autonomia* del mondo animale, basata sulla *capacità* di realizzare la propria natura.

Ancora in *Le parti degli animali*, ribadisce ai suoi studenti che tutti gli animali sono oggetto di meraviglia per chi davvero abbia interesse a capirli, per chi “sappia comprenderne le cause”, e li invita a non provare disgusto davanti allo studio delle loro parti, in nome di una comune realtà naturale. Tuttavia, se apriamo la *Politica* al Libro I leggiamo:

«È chiaro quindi per quale ragione l'uomo è un essere socievole, molto più di ogni ape e di ogni capo d'armamento. Perché la natura, come diciamo, non fa niente senza scopo e l'uomo, solo tra gli animali, ha la parola: la voce indica quel che è doloroso e gioioso e pertanto l'hanno anche

gli altri animali (e, in effetti, fin qui giunge la loro natura, di avere la sensazione di quanto è doloroso e gioioso, e di indicarselo a vicenda), ma la parola è fatta per esprimere ciò che è giovevole e ciò che è nocivo e, di conseguenza, il giusto e l'ingiusto: questo è, infatti, proprio dell'uomo rispetto agli altri animali, di avere, egli solo, la percezione del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto e degli altri valori» (Aristotele *Pol I (A)*,2, 1253a: 15-20).

Aristotele, allora, non solo ci parla di autonomia e di capacità, ma ci porta anche al cuore di un discorso di *giustizia*. Gli animali sono capaci di sentire, percepire un dolore, un piacere, proprio come ci dicono i filosofi utilitaristi, da Bentham a Mill, a Peter Singer che recupera questa concezione degli animali senzienti, la cui capacità di sentire va, dunque, tutelata e protetta. Aristotele è d'accordo su tutto questo, e proprio come abbiamo letto, è d'accordo anche sul linguaggio, sui suoni che gli animali si scambiano per dare voce a quei piaceri e a quei dolori, i suoni. Ma l'uomo è diverso e il piano di differenza dell'uomo è la parola: su questo piano di differenza e di parola Aristotele fonda la giustizia umana. La giustizia e l'ingiustizia vengono "a parola", ed è per questo che abbiamo un "dibattimento" giudiziario, costruito sui diritti e sui doveri che li trovano espressione. Aristotele si ferma a dirci che il piano di giustizia è un piano di parola, ed è, dunque, un piano di definizione umana. Da questo punto di vista, un animale non può farsi giustizia da sé. Questo passaggio ha determinato per secoli l'idea che sia sempre l'uomo a far giustizia per l'ambiente e per gli animali.

Come abbiamo scritto all'inizio, da Aristotele ci spostiamo all'epoca romana e rileggiamo alcune pagine della filosofia stoica, in particolare tratte dal *De Officiis*. Dalla filosofia stoica abbiamo imparato l'idea di ragione: per gli Stoici le scelte morali e le deliberazioni si basano sulla ragione di cui sono detentori gli uomini e, infatti, Cicerone esclude gli animali da questo piano di razionalità.

«Fra l'uomo e la bestia – scrive – v'è grandissima differenza. La bestia, solo in quanto è stimolata dal senso, conforma le sue attitudini a ciò che è vicino e presente, poco affatto curandosi del passato o del futuro. L'uomo, invece, poiché è dotato di ragione e per mezzo di quella è in grado di cogliere le concatenazioni, vede le cause delle cose, non ne ignora i prodromi e per così dire gli antecedenti, confronta le cose simili e congiunge intimamente le cose future alle presenti, può facilmente vedere tutto il corso della vita e preparare le cose necessarie per viverla» (Cicerone *Off.*: I, 4, 11).

Escludere gli animali da questo piano di ragione, ne ha comportato l'esclusione anche dal piano di giustizia, che su quella ragione è conformato. È lo stesso Cicerone a raccontarci, insieme a Plinio, che nel 55 a.C. il console romano Pompeo volle che si organizzasse un combattimento tra uomini ed

elefanti: vedendosi circondati senza via di scampo, gli elefanti cominciarono a gemere e a fare movimenti disperati che impressionarono fortemente il pubblico, al punto tale che gli spettatori furono presi da tale compassione e rabbia da alzarsi tutti insieme nell'arena per rivolgere imprecazioni contro Pompeo, proprio come se si rendessero conto della *societas* di quegli animali sofferenti con il genere umano. Cicerone ci parla di questa *societas*, dunque, ma la fonda sulle emozioni di compassione e umanità, non sul piano razionale di ingiustizia perpetrata a danno degli elefanti.

A raccontarci questo episodio è Nussbaum, che se ne serve per il suo discorso a proposito della distinzione tra il piano morale della compassione e quello etico-giuridico della giustizia, al fine di elaborare una proposta politica che contempra proprio la giustizia interspecifica.

La sua idea di fondo è che i meccanismi della giustizia sociale, la titolarità dei diritti e la legge, debbano essere estesi aldilà delle barriere di specie, superando un approccio basato soltanto sulle emozioni di compassione, di attenzione umana, e finanche di cura generalizzata, ma non istituita. Già da tempo Nussbaum ha spostato i suoi interessi filosofico morali su un versante politico di ripensamento dell'organizzazione occidentale della giustizia, in dialogo con la tradizione contrattualista di Rousseau, Locke, Kant, con Adam Smith, John Rawls, e con Amartya Sen con cui ha elaborato il *capability approach*. Le teorie occidentali sulla giustizia sociale si fondano sullo stato-nazione e sull'idea di contratto sociale, in cui gli individui dotati di razionalità (torna il concetto di ragione) si riuniscono per un vantaggio reciproco, decidono di farsi governare dalle leggi, abbandonando lo stato di natura. Secondo l'espressione di John Locke, nel contratto tutti gli individui sono concepiti come «liberi, eguali e indipendenti» ed è questa la giustificazione dei principi politici.

«L'idea dei principi politici fondamentali come risultato di un contratto sociale è uno dei maggiori contributi della filosofia politica liberale nella tradizione occidentale – scrive Nussbaum – Nelle sue varie forme, questa tradizione offre due contributi significativi. Primo, dimostra chiaramente e rigorosamente che gli interessi umani sono promossi efficacemente da una società politica, una società cioè nella quale tutti rinunciano al proprio potere a favore del diritto e dell'autorità debitamente costituita. Secondo, e più importante, ci dimostra che se spogliamo gli esseri umani dei vantaggi artificiali che alcuni di loro hanno nelle società reali – ricchezze, rango, classe sociale, istruzione e così via – si accorderanno su un certo tipo di contratto [...]. Se il punto di partenza è equo in questo senso, i principi che emergeranno dal negoziato saranno anch'essi equi. La tradizione ci trasmette in tal modo una concezione procedurale della società politica nella quale l'eguale valore delle persone e l'importanza della reciprocità sono caratteristiche centrali» (Nussbaum 2007: 30-31).

Ma se consideriamo chi non è “libero, eguale e indipendente”, come si deve procedere? Oggi che le questioni della giustizia devono necessariamente confrontarsi con le urgenze delle disuguaglianze tra chi possiede una cittadinanza e chi lotta per essa, ecco il quesito che Nussbaum pone in modo radicale anche dinanzi alla “società bene ordinata” di Rawls: l’esclusione delle persone disabili, con menomazioni fisiche e mentali, o di coloro che non appartengono ad un’eguale cittadinanza, o infine degli animali non umani, deve restare sancita fin dall’inizio del patto contrattuale?

Oggi una teoria della giustizia dovrebbe, invece, ripensare a tutto questo fin dall’inizio, nella pianificazione delle istituzioni di base, altrimenti si procede con aggiunte esterne, legislazioni a posteriori e ad hoc, che, seppure politicamente valide (anche se tortuose), rimarcano tuttavia una debolezza etica di fondo.

In questo quadro si inerisce la riflessione sulla giustizia interspecifica da tutelare. Che significa farne una questione di giustizia piuttosto che di compassione e umanità?

Il sentimento della compassione implica un giudizio di serietà e di non colpevolezza: un essere vivente sta soffrendo per una causa seria di cui non ha alcuna responsabilità, di cui non può essere rimproverato (una malattia, un danno subito) e dinanzi a questa sofferenza ingiustificata proviamo compassione.

«Così la compassione, da sola, trascura l’elemento essenziale della colpa per il male commesso [...]. Se analizzassimo i danni provocati agli animali nei soli termini dei doveri di compassione, si rischierebbe di oscurare l’importante distinzione fra la compassione per un animale che muore a causa di una malattia, di cui nessuno ha colpa, e la reazione che potremmo avere per la sofferenza di un animale che sta subendo un trattamento crudele per mano di un uomo» (Nussbaum 2007: 352-353).

Qualora quella sofferenza fosse causata da un’azione ingiusta, la compassione chiama un dovere di giustizia, un dovere di evitare e punire quell’azione ingiusta; l’animale offeso da quell’atto “ha diritto” a non essere trattato in quel modo, e la sfera della giustizia è la sfera della titolarità dei diritti fondamentali, dell’*entitlement*.

Da questo punto di vista l’utilitarismo di Peter Singer, mettendo a tema proprio il dolore ingiustamente inflitto, ha contribuito molto ad una teoria della giustizia interspecifica (Singer 1975), e ancora di più può fare il *capability approach*. La lista della capacità che Nussbaum delinea insieme ad Amartya Sen, come complementari al linguaggio dei diritti, può funzionare anche per la gestione di un piano interspecifico: le capacità da tutelare sono la vita, la salute e l’integrità fisica, ma anche la capacità dei «sensi, immaginazione e pensiero», delle emozioni, e perfino della

«ragione pratica», perché nonostante non esista un corrispettivo di questa ragione pratica nelle altre specie, è importante «chiederci fino a che punto la creatura ha la capacità di definire obiettivi e progetti, e di programmare la propria vita», cioè quello che già Kant demandava alla ragione pratica per gli umani (Nussbaum 2007: 410-418). Le *capabilities* e il loro rispettivo *functioning* vanno attentamente valutate, tutelate e protette, perché sono esse a garantire una *flourishing life*, una vita che sia espressione e realizzazione delle potenzialità della natura, sia essa umana che animale (come già avevamo letto in Aristotele).

Certamente non è un'operazione facile quella di declinare le *capabilities* per il mondo animale, e Nussbaum si rende conto anche degli effettivi ostacoli e delle critiche che vengono mosse a questo approccio. Le specie più complesse possiedono *capabilities* più articolate, risultano quindi maggiormente esposte al danno e, di conseguenza, hanno diritto ad una maggiore protezione legale rispetto alle altre. Basta fare qualche esempio per rendercene conto. Se un coniglio viene privato della *capability* dell'espressione politica, del diritto di voto, o se a un verme non si tutela la libertà religiosa, va da sé che non stiamo parlando di danni. Il livello di vita è importante «perché il tipo e il grado di danno che una creatura può soffrire varia in funzione della sua forma di vita» (*Ibidem*: 379). Alcuni animali hanno diritto ad una soglia di dignità definita per la loro esistenza adatta alla specie, e per questo diventa necessario definire quali capacità siano da garantire a tale fine. Ma non è semplice.

Perché quando si tratta di specie diverse dalla nostra è davvero complesso valutare buona una capacità (e per buona intendiamo senza la quale non sarebbe possibile una vita dignitosa), a meno che non si faccia riferimento alla “norma della specie”, allo studio di quell'appartenenza che ci può fornire elementi di riferimento. Nel caso degli uomini – ci spiega Nussbaum – l'ambito principale in cui la concezione politica ostacola le attitudini proprie della vita umana riguarda il “danno” causato agli altri: ebbene, non è così semplice per il mondo animale.

Un ostacolo è rappresentato dalla presenza in molti di essi, soprattutto allo stato selvaggio, di istinti che «non superano un esame etico». Di cosa stiamo parlando? Esistono specie in natura che vivono recando danno ad altri animali, come i predatori che uccidono per sfamarsi. Davanti ad una siffatta *capability* della specie, come ci si comporta? Va tutelata da principi sociali e politici oppure no? Accanto al “caso del predatore” esiste anche un “caso della zanzara”: l'attività tipica della zanzara può recare danno alle altre specie, trasmettendo malattie o distruggendo coltivazioni, anche se il suo intento è solo quello di sopravvivere, non di arrecare danno (*Ibidem*: 387).

Ma alziamo ancora un po' il livello del ragionamento. Se decidiamo di tutelare la *capability* della «integrità fisica», è chiaro che siamo d'accordo con l'istituzione di leggi che proteggano la salute degli animali. Tuttavia sappiamo bene che il progresso scientifico è avvenuto ed avviene anche con

le sperimentazioni sugli animali, inducendo malattie. Esperimenti moralmente sbagliati risultano però fondamentali per il progresso della medicina, sia per gli umani che per gli stessi altri animali. Che fare con la vivisezione? Oppure con le scimmie in cattività, costrette a subire brutali esperimenti psicologici? Nussbaum sostiene che occorre migliorare la vita di questi animali, e allora alcuni abusi ed estremizzazioni vanno eliminati, ma altre pratiche devono necessariamente essere mantenute. In fondo, occorre rendersi conto che la questione animale nasce proprio riguardo al comportamento dell'uomo verso gli animali, e questo approccio universalista è interessato a delineare un'etica normativa funzionale all'uomo, che regoli le sue azioni: un'etica della responsabilità umana.

«Questo approccio di tipo aristotelico riconosce, con forza, la moralità e la razionalità dentro l'animalità umana, e sottolinea che in questa stessa animalità vi è dignità: vi è una dignità nei bisogni dell'uomo, nella storia della sua nascita, della sua crescita, della sua morte, e nelle relazioni di interdipendenza e di dipendenza asimmetrica, così come nelle attività (relativamente) indipendenti» (*Ibidem*: 373).

### **3. So Like Us: dalla Scala Naturae alla robotica zoomorfa**

Valutare come fini in sé le *capabilities* di tutti gli esseri senzienti può significare articolarle secondo una complessità maggiore e minore che, chiaramente, pone di nuovo al vertice della scala di valore l'essere umano: in caso di conflitti di interesse, l'uomo ha il primato e non commette ingiustizia se procura danno ad esseri viventi più semplici al fine di tutelare il suo benessere o quello di specie con *capabilities* più complesse (Guma 2022: 29).

Ma se questo è giusto, lo è di meno, invece, una forma di antropomorfismo che rischia di celarsi in vari modi dietro l'interpretazione delle capacità animali. Ad esempio, normalmente ci riteniamo sicuri che gli animali domestici traggano beneficio dalle forme di addestramento o di disciplina pensate in modo umano, che li portano spesso a migliorare le loro prestazioni atletiche. Ma istruire certi animali a compiere azioni che sono valide per la nostra estetica (pensiamo al *dressage* per i cavalli) è davvero parte della realizzazione della loro natura?

C'è poi una forma ancora più sottile di antropomorfismo, che gioca un ruolo centrale nella protezione dei diritti di alcuni animali, rispetto ad altri. In *Justice for Animals*, l'ultimo testo da poco edito negli Stati Uniti, Nussbaum fa riferimento proprio all'idea di *scala naturae* per contestarlo. La *scala naturae* è un'idea antica di ordine del mondo naturale, già platonica, neoplatonica di matrice cristiana e assorbita dalla patristica in epoca medievale, che pone al livello più alto Dio, sotto il quale c'è l'umanità e a scendere il mondo animale, quello vegetale e quello minerale. Pensare alla giustizia interspecifica in termini di *scala naturae* significa istituire una

gradazione di giustizia e di rispetto per gli animali sulla base della loro maggiore o minore somiglianza con l'uomo.

È quello che Nussbaum chiama l'approccio del «So Like Us» e lo riconosce anche nei lavori di Steven Wise, pioniere negli studi del diritto statunitense specializzato in questioni di protezione degli animali, primatologia e intelligenza animale.

It seeks recognition of legal personhood, and some autonomy rights, for a specific set of animal species, on the grounds of their humanlike capacities [...]. His arguments rests heavily on claims about the similarity of these animals to human beings. They are, he says, self-conscious, they are self-directing, they have a theory of mind, they have culture, they are not “cabined by instinct”, they are able to contemplate their own future. In general, they are “really really smart”. Centrally, he holds that they are “autonomous creatures” who, for that reason, should have “autonomous lives” (Nussbaum 2023: 27-28)<sup>1</sup>.

Questa enfasi sull'autocoscienza, sull'autodeterminazione, sulla capacità di progettarsi nel futuro, riconosciute come doti di alcune specie animali, ci ricorda molto le qualità che stiamo progressivamente cercando di attribuire all'intelligenza artificiale, come se inseguissimo ovunque un'antropomorfizzazione rassicurante per il fatto che ristabilisce il primato dell'uomo capace di realizzarla. La diffusione della robotica antropomorfa è sicuramente uno degli obiettivi più ambiti di questo secolo. Senza contare tutte le prime sperimentazioni di robotica zoomorfa.

Basti pensare alla diffusione dei *robotic pet*, cuccioli di cane, gatto, foca (come *Paro* o *Tombot*) che si stanno dimostrando efficaci quanto gli animali nell'avere un effetto terapeutico sugli anziani soli o su quelli affetti da malattie degenerative come l'alzheimer<sup>2</sup>. Ma pensiamo anche alla robotica militare: gli eserciti dispongono già da tempo di cani robot impiegati nelle operazioni d'assalto, e risale a pochi mesi fa la notizia di una nuova tecnologia militare con un cane da attacco robotico che può essere sganciato da un drone. Solo due anni fa, in piena pandemia, avevamo potuto vedere il

---

<sup>1</sup> Nussbaum fa riferimento al documentario *Unlocking the Cage* presentato al Sundance Film Festival nel 2016, a seguito del lavoro dell'NhRP (Nonhuman Rights Project) presieduto da Steven Wise, per trasformare gli animali non umani da “cose” senza diritti a “persone” con diritti fondamentali, a partire da quattro scimpanzé in cattività a New York; <https://www.nonhumanrights.org/unlocking-the-cage/>.

L'edizione italiana del libro di Nussbaum sarà disponibile nei prossimi mesi. Per questo motivo riteniamo corretto fare riferimento al testo originale. Tuttavia, ci permettiamo di proporre qui in nota una nostra traduzione (ripetiamo, non ufficiale) ad uso specifico della comprensione di questo contributo: “Si cerca il riconoscimento della personalità giuridica e di alcuni diritti di autonomia per una serie determinata di specie animali, sulla base delle loro capacità simili a quelle umane [...]. Le sue argomentazioni si basano molto sulle affermazioni relative alla somiglianza di questi animali con gli esseri umani. A suo dire, essi sono autocoscienti, si autogestiscono, hanno una teoria della mente, hanno una cultura, non sono “condizionati dall'istinto”, sono in grado di contemplare il proprio futuro. In generale, sono “davvero molto intelligenti”. In particolare, sostiene che sono “creature autonome” che, per questo motivo, dovrebbero avere “vite autonome”.

<sup>2</sup> <https://www.ai4business.it/robotica/ecco-i-pet-robot-animali-artificiali-e-intelligenti-contro-la-solitudine-e-alcune-patologie/>

video sugli agenti della polizia di New York che impiegavano il cane-robot *Digidog* (costruito dalla società di ingegneria e robotica Boston Dynamics) durante l'arresto di un sospettato<sup>3</sup>. Di più: gli ingegneri possono costruire robot abbastanza realistici da far sì che gli animali rispondano ad essi come se fossero reali (e questo “realismo” varia a seconda degli animali studiati, per cui al robot è richiesto di volta in volta di avere l’aspetto giusto, o l’odore giusto, oppure già solo di muoversi); questo utilizzo della robotica animale consente perfino di poter studiare e conoscere meglio le reazioni degli animali reali<sup>4</sup>.

Insomma, possiamo dire che l’approccio «So Like Us», in tutte le direzioni, rischia di condizionare non soltanto molti aspetti della comunicazione interspecifica, ma anche il progresso tecnologico sempre più in corsa, con il pericolo di perpetrare le forme di dominio e di violenza derivanti da chi continua a pensare l’uomo al vertice di una piramide naturale.

«Shall we ask about moral abilities? – si chiede Nussbaum – Well, we proud ourselves there, but we humans engage in depths of deliberate cruelty and torture known to no other animal species» (Nussbaum 2023: 31)<sup>5</sup>.

E rischiamo di trasportare queste opere di deliberata crudeltà e tortura anche nel mondo artificiale delle presenze robotiche, come le ha magistralmente rappresentate la serie televisiva statunitense *Westworld*, ideata da Jonathan Nolan e Lisa Joy per HBO nel 2016, basata sul film scritto e diretto da Michael Crichton nel 1973<sup>6</sup>.

È proprio questo il confine mentale che siamo chiamati a superare: la giustizia interspecifica è chiamata a porsi il problema dell’autonomia e della personalità giuridica degli animali non, o non solo, perché siamo noi umani ad averle, e dunque essi ci somigliano. Potremmo dire, in termini etici, che il giusto approccio consiste nel definire un’*alterità*, con la quale riusciamo a rapportarci grazie alla nostra immaginazione morale.

E, forse, consiste anche nell’averne consapevolezza della forza e dei limiti della natura stessa. Già John Stuart Mill ci aveva messo in guardia su una visione romantica della natura, come un tutto equilibrato che riporta al bene qualunque cosa: in realtà è violenta e generosa insieme, non si cura

---

<sup>3</sup> <https://video.repubblica.it/mondo/l-evoluzione-della-guerra-contractor-cinese-mostra-un-cane-robot-con-mitragliatrice-sganciato-da-un-drone/430458/431413> ; <https://video.corriere.it/esteri/new-york-polizia-usa-cane-robot-un-arresto/c004e32a-9c76-11eb-ab49-e9c3a437f094>

<sup>4</sup> <https://www.smithsonianmag.com/innovation/how-scientists-are-using-robotic-animals-to-learn-about-real-ones-180979017/>

<sup>5</sup> Come per la nota 1, ripetiamo che l’edizione italiana del libro di Nussbaum sarà presto disponibile e che per tale motivo riteniamo corretto fare riferimento al testo originale. Tuttavia, ci permettiamo di proporre qui in nota una nostra traduzione (ripetiamo, non ufficiale) ad uso specifico della comprensione di questo contributo: «Ci chiediamo delle abilità morali? Beh, noi ce ne facciamo un vanto, tuttavia proprio noi esseri umani ci impegniamo in pratiche di deliberata crudeltà e tortura che non sono note a nessun’altra specie animale».

<sup>6</sup> Di *Westworld* mi sono occupata nel mio saggio *Il corpo vissuto nel testo* 2017: 115-128.

delle norme morali, è piena di contrasti e imperfetta, tanto che dobbiamo ricordarci come, per ironia della sorte, gli ecosistemi naturali che ammiriamo spesso

«si conservano solo attraverso le varie forme di intervento umano [...]. Il rispetto per la natura non dovrebbe e non può significare semplicemente che la natura va lasciata così com'è, piuttosto, rispettare la natura deve implicare anche accurati argomenti normativi riguardo a quali potrebbero essere gli obiettivi plausibili da conseguire» (Nussbaum 2007: 386-387).

#### **4. La morale della tavola**

Quando si parla di etica interspecifica non si può non parlare di etica alimentare.

Dal 2023 la farina di grillo e le larve di verme della farina minore saranno il terzo e quarto prodotto derivato da un insetto commercializzato come alimento nell'Unione europea: la farina parzialmente sgrassata di *acheta domesticus* può essere venduta come alimento e le larve di *alphitobius diaperinus* (verme della farina minore) possono essere congelate, essiccate, rese polvere. Il regolamento Ue sui «novel food» era entrato in vigore già nel 2018, e permetteva di riconoscere gli insetti interi sia come nuovi alimenti che come prodotti tradizionali da paesi terzi. Tra le ragioni che hanno spinto l'Unione Europea ad aprire alla commercializzazione degli insetti come alimenti c'è l'esigenza di trovare fonti di proteine alternative per rendere più sostenibile il sistema alimentare<sup>7</sup>.

Dall'anno scorso, invece, la ristorazione commerciale francese ha avuto l'obbligo di indicare nei menù il paese di origine delle carni servite ai clienti. La norma è stata introdotta con un decreto approvato il 27 Gennaio del 2022 e ha previsto che l'etichettatura debba citare il paese di origine e quello di allevamento. A venti anni dall'etichettatura imposta alle carni bovine in tempi di mucca pazza, l'obbligo di indicare l'origine viene esteso anche a maiale, pollame, agnello e montone.

Ciò ha rappresentato un ulteriore passo avanti rispetto all'attenzione dedicata alle normative europee per l'etichettatura degli alimenti, che dal primo importante Regolamento UE 1169 del 2011 si sono fatte strade nei singoli paesi membri disciplinando il nostro approccio al cibo e alla stessa produzione degli alimenti. Nel 2020 la Commissione Europea aveva recepito la proposta italiana per un nuovo sistema di etichettatura nutrizionale, il *nutrinform battery*: un simbolo “a batteria” che indica al consumatore l'apporto nutrizionale per singola porzione dell'alimento in rapporto al fabbisogno giornaliero. Questo sistema non sostituisce, ma integra con informazioni aggiuntive l'etichetta nutrizionale classica sul retro del pacco.

---

<sup>7</sup> [https://www.corriere.it/economia/consumi/23\\_gennaio\\_25/farina-grillo-larve-via-libera-vendita-ue-quali-cibi-si-potranno-usare](https://www.corriere.it/economia/consumi/23_gennaio_25/farina-grillo-larve-via-libera-vendita-ue-quali-cibi-si-potranno-usare)

La stessa Nussbaum si dice convinta che insistere su una «trasparente etichettatura delle carni, per quel che riguarda le condizioni in cui gli animali sono stati allevati» (Nussbaum 2007: 411) potrebbe essere la via giusta verso una scelta responsabile di ciò che mangiamo, un divieto di tutte le forme di crudeltà nei confronti degli animali viventi, e anche verso un graduale «consenso a favore del divieto di uccidere, a scopo alimentare, almeno gli animali più senzienti».

Ulteriori novità sono state introdotte dalla ricezione della *Farm to Fork Strategy* che la Commissione Europea ha pubblicato nel 2020 come parte dell'*European Green Deal*, la proposta legislativa in tema di transizione ecologica<sup>8</sup>. Si tratta di un piano decennale che riguarda tutti gli aspetti della filiera alimentare (dalla produzione al consumo, passando naturalmente per l'etichettatura e la distribuzione) con lo scopo di trasformare il sistema alimentare europeo rendendolo più sostenibile sotto diversi aspetti e riducendo il suo impatto sui Paesi terzi.

La strategia prevede come obiettivo di garantire una produzione alimentare sostenibile e la sicurezza alimentare, di promuovere il consumo di cibi sostenibili e di sostenere la transizione verso abitudini alimentari sane, di ridurre gli sprechi e di combattere le frodi lungo la filiera, di curare la biodiversità (ad esempio, di ridurre del 50% dell'uso di pesticidi chimici entro il 2030; di dimezzare la perdita di nutrienti, garantendo al tempo stesso che la fertilità del suolo non si deteriori, riducendo di almeno il 20% l'uso di fertilizzanti entro il 2030; di ridurre del 50% le vendite totali di antimicrobici per gli animali d'allevamento e di antibiotici per l'acquacoltura entro il 2030; trasformare il 25% dei terreni agricoli in aree destinate all'agricoltura biologica entro il 2030).

In questi anni si fa sempre più crescente la richiesta di una posizione “etica” all'interno delle pratiche previste dalla filiera alimentare, si tratti del “codice etico” di cui le aziende sono chiamate a dotarsi, o delle “buone prassi” nell'organizzazione del lavoro, o della “sostenibilità”, sia essa ambientale, energetica, economica, sociale, del “consumo etico” (Gomarasca 2021).

Al centro del discorso c'è la domanda morale del “giusto procedimento” per la tutela di ciò che viene considerato “buono” per gli esseri viventi o senzienti (“senziente” è l'aggettivo prediletto dai movimenti animalisti che lottano per la protezione degli animali, e che andrebbe a definire meglio quel concetto di “benessere” espresso già dal Trattato di Lisbona nel 2009). La proposta etica, che sembra esaurirsi in queste indicazioni per il governo delle procedure pubbliche, è invece presente in controluce anche nelle motivazioni e negli stessi dispositivi delle azioni che reggono proprio quelle procedure da regolamentare, sottoforma di valori morali da sempre riconosciuti. Vogliamo darne solo alcuni esempi calzanti: la “correttezza” delle informazioni fornite nella etichettatura dei cibi; la “consapevolezza” richiesta al consumatore finale come guida della sua scelta alimentare; la “obbligatorietà” per legge per tutte le aziende di fornire informazioni sulla provenienza delle

---

<sup>8</sup> [https://food.ec.europa.eu/horizontal-topics/farm-fork-strategy\\_en](https://food.ec.europa.eu/horizontal-topics/farm-fork-strategy_en)

materie prime, sulla correttezza dei loro processi di produzione, sugli apporti nutritivi e calorici dei cibi, sulla conservazione; la “discrezionalità” nell’aggiungere ulteriori informazioni “volontarie” (quasi a sottolineare una sorta di “maggiore cura” del consumatore o di “buona volontà” dell’azienda); la “trasparenza” implicante il diritto del consumatore di sapere come viene prodotto ciò che acquista; l’ “equità” in base alla quale la produzione alimentare non deve imporre costi su terze persone; la “compassione” che deve far prendere in seria considerazione le sofferenze degli uomini e degli animali di terra e di mare; la “responsabilità” sociale che tutela il diritto dei lavoratori a percepire un salario adeguato e a lavorare in condizioni dignitose e sicure.

Infine, possiamo dire che un’ autentica “etica del gusto” non può prescindere dalle urgenze delle filiere controllate, dei pagamenti equi, dell’uguaglianza di genere, e soprattutto dall’educazione ad un consumo consapevole e ad “abitudini” alimentari sane, facendo dell’acquisto un “atto etico” (oltre che giustamente “estetico”, di piacere e sensazione).

Perfino il momento della tavola può essere letto, di conseguenza, attraverso questa lente morale che stiamo utilizzando: basti pensare alla “purezza” del cibo, inteso come naturale, non artefatto; all’autocontrollo alimentare espresso dalla “diet-etica” (Pascali 2017: 77-98); all’esito tragico dell’abbondanza nello “spreco”; alla denuncia della scarsità e della mancanza; alla questione quanto mai attuale della estetizzazione della presentazione dei cibi nel *fine dining*, la cucina *gourmet*, che rischia di de-sacralizzare gli alimenti, nel senso che non se ne percepisce più il valore di sostanze nutritive che rispondono ad un bisogno primario e fondamentale (Rigotti 2012).

C’è un modo morale di mangiare? Oltre al semplice fatto di apparire bella e di essere buona, la tavola ha una complessità etica.

Si può misurare l’etica del cibo, anche quando tutti i processi hanno come finalità la distribuzione e il mercato? Sì, ma nella misura in cui la stessa tracciabilità etica trovi il suo compendio nell’acquisita “consapevolezza” delle scelte di chi compra e mangia.

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Abbate, Fabrizia. 2017. *Il corpo vissuto nel testo*, in Cantatore, Lorenzo (cur.). *Primo: leggere. Per un’educazione alla lettura*. Roma: 115-128

Aristotele. 1991. *Politica*, trad. di R. Laurenti. Bari

Aristotele. 2002. *Le parti degli animali*, ed. a cura di A. Carbone. Milano

Aristotele. 2015. *Il movimento degli animali*, a cura di P. Giuffrida. Milano

- Cicerone. 2019. *I doveri*, trad. di A. Resta Barrile. Milano
- Gomasca, Paolo. 2021. *Etica del cibo*. Brescia
- Guma, Francesca. 2022. *Una teoria oggettiva del benessere animale. La giustizia interspecifica di Martha Nussbaum*. «Filosofia morale/Moral Philosophy». 1: 27-44
- Janssens, Monique. 2022. *Animal Business: an Ethical Exploration of Corporate Responsibility Towards Animals*. «Food Ethics». 7/2
- Lintner, Martin M. 2020. *Etica animale. Una prospettiva cristiana*. Brescia
- Nussbaum, Martha C. 2023. *Justice for Animals. Our Collective Responsibility*. New York
- Nussbaum, Martha C. 2007. *Le nuove frontiere della giustizia. Disabilità, nazionalità, appartenenza di specie*, ed. a cura di C. Faralli. Bologna
- Pascali, Michelangelo. 2017. *Estetica ed etica del “cibo senza cibo”*. «Quaderni di Sociologia». 74
- Rigotti, Francesca. 2012. *La filosofia in cucina. Piccola critica della ragion culinaria*. Bologna
- Schinkel, Anders. 2008. *Martha Nussbaum on Animal Rights*. «Ethics & The Environment». 13/1: 41-69
- Singer, Peter. 1975. *Animal Liberation*. New York; *Liberazione animale*. 2003. Milano
- Singer, Peter – Mason, Jim. 2007. *Come mangiamo. Le conseguenze etiche delle nostre scelte alimentari*. Milano