

Katharine Wolfe

Cosa c'è di sbagliato nello "specismo"? Verso una rielaborazione anti-abilista di un termine abusato (parte 2)¹

3. Il razzismo e i rischi dei sistemi morali basati sulle capacità

Kittay esprime le proprie preoccupazioni riguardo la nozione di "specismo" in «At the Margins of Moral Personhood»², un saggio che critica *The Ethics of Killing* di McMahan per offrire una difesa rigorosa del pieno statuto di persona [*personhood*] morale per tutti gli umani, a prescindere dalle loro abilità cognitive. All'inizio, l'autrice cita un passaggio del libro di McMahan in cui emerge l'affinità con la visione di Singer, secondo cui garantire a ogni vita umana lo stesso valore morale sarebbe specista. Estendendo l'analogia di Singer tra specismo, razzismo e sessismo, in questo passaggio McMahan paragona la «preferenza per i membri della nostra specie» a una forma tossica di nazionalismo, in cui la solidarietà di gruppo ispira «la caricaturizzazione di altre nazioni, i cui membri vengono considerati meno importanti o di minor valore o, in molti casi, deumanizzati e disprezzati in quanto inferiori o perfino ripugnanti»³. Partendo da questa analogia, McMahan afferma che «quando si confronta il numero relativamente piccolo di umani affetti da ritardo grave che beneficiano delle nostre premure al grande numero di animali che soffrono per causa nostra, non si può non giungere alla conclusione che gli effetti positivi della nostra preferenza di specie sono nettamente superati dagli effetti negativi»⁴.

Tuttavia, si interroga Kittay, come mai le nostre "premure" nei confronti di chi è affetto da disabilità cognitive, per quanto motivate da una relazione che si basa sulla nostra appartenenza condivisa a una comunità umana, dovrebbero implicare la crudeltà nei confronti degli animali? Inoltre, c'è effettivamente qualcosa di male nel dimostrare sollecitudine

verso gli altri umani non a causa di qualche proprietà o capacità che li contraddistingue, ma solamente in virtù del fatto che sono umani? Per quanto McMahan ammetta che la cura di un genitore, di un altro familiare stretto o di un amico sia immune alle sue critiche (essendo motivate da relazioni personali basate sull'amore e sulla connessione e non sulla preferenza di specie che tanto lo preoccupa), rivolgere le proprie premure verso un altro umano semplicemente perché è umano è, secondo la sua logica, una grave colpa morale. Eppure, soffermandomi insieme a Kittay, mi chiedo: non si basa forse ogni comunità umana – sia essa familiare, sociale, politica o di altro tipo – su una qualche forma di cura reciproca e non è forse questa cura ancora *più* indispensabile, e non meno, nel caso di individui con disabilità? Inoltre, anche se a volte la preferenza per la nostra specie ci rende insensibili verso le sofferenze degli altri animali, o addirittura incentiva gravi offese quali violenza, sfruttamento e uccisione selvaggia, non è forse vero che la cura reciproca ha anche il potenziale di accrescere la nostra sensibilità nei confronti della sofferenza degli animali non umani e di generare coinvolgimento per il loro benessere – il legame tra genitori e figli, per esempio, potrebbe spingerci a cogliere l'importanza morale del legame che unisce tra loro molti animali non umani in modi altrettanto profondi⁵?

Essendo io stessa una genitrice, posso senz'altro confermare che il legame affettivo che ho con i* mie* figli* – oltre che sul mio coinvolgimento in altre cause riguardanti il benessere degli animali non umani – ha avuto una profonda influenza sulla rabbia e sul profondo disgusto che ho recentemente provato venendo a conoscenza di un esperimento "scientifico" in cui alcune scimmie appena nate venivano separate dalle madri al fine di studiare i danni derivanti dalla separazione⁶.

5 Come fanno notare James McKenna e Lee Gettler, l'infante umano è tra tutti i primati «quello dallo sviluppo più lento e quello più dipendente». Per quanto la dipendenza pronunciata e protratta nel tempo de* nostr* figl* e la nostra "premura" nei loro confronti sono senza dubbio un fardello per gli umani che se ne prendono cura, di fatto ciò comporta anche dei benefici impareggiabili dal punto di vista sociale. McKenna e Gettler sostengono che gli enormi problemi legati al «mantenere in vita i* nostr* infant*, così vulnerabili e costosi sotto il profilo energetico, hanno incentivato se non addirittura causato l'emergere di una dotazione di caratteristiche davvero unica negli umani», inclusa la nostra marcata capacità di provare empatia. Se McKenna e Gettler hanno ragione, alcune delle nostre più fondamentali capacità etiche derivano dalla cura per quegli individui maggiormente vulnerabili, dipendenti e che si trovano in uno stato di bisogno – inclusi, anche se non esclusivamente, coloro i quali vivono con una disabilità cognitiva». James J. McKenna e Lee T. Gettler, «There Is No Such Thing as Infant Sleep, There Is No Such Thing as Breastfeeding, There Is only Breastsleeping», in «Acta Paediatrica», vol. 105, n. 1, 2016, p. 18.

6 Noah Philips, «University of Wisconsin Renews Controversial Maternal Deprivation Research on Monkeys», in «The Cap Times», 31 luglio 2014, https://madison.com/ct/news/local/health_med_fit/university-of-wisconsin-renews-controversial-maternal-depri.

1 Pubblichiamo la seconda parte di «Cosa c'è di sbagliato nello "specismo"? Verso una rielaborazione anti-abilista di un termine abusato», la cui prima parte è apparsa sul numero 51.

2 Eva Feder Kittay, «At the Margins of Moral Personhood», in «Ethics», vol. 116, n. 1, 2005.

3 Jeff McMahan, *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life*, New York 2003, p. 221.

4 *Ibidem*, p. 222.

Sottolineando la potenzialità espansiva della cura, Sara Ruddick scrive: «Mantenere il mondo sicuro è una responsabilità umana, non è affatto una prerogativa specifica delle madri. Ciò nonostante, non mi stupisco quando una madre afferma che il proprio amore richiede una dedizione alla protezione del mondo che è di intensità quasi equivalente a quella necessaria per nutrire, tenere in braccio e allattare *I propri* bambini*»⁷. Salvaguardare il benessere di un* bambino* in fin dei conti dipende non soltanto dalla salvaguardia della comunità umana, ma anche di quella più ampia dei non umani e della Terra⁸. Se è la nostra umanità condivisa a risvegliare la nostra cura e la responsabilità etica, non è questa stessa umanità un bene morale fondamentale, in particolar modo se non limita la possibilità che ulteriori forme di cura si destino in noi, ma che, al contrario, le rende più probabili? Non sarebbe allora il caso di sviluppare questa forma di connessione, che ci rende maggiormente sensibili verso problemi che altrimenti potremmo ignorare e che ci permette di non delineare con nettezza i confini dello statuto di persona, in tal modo agendo da contrappeso nei confronti di quei gesti divisivi che spingono gli umani neurologicamente atipici e altri gruppi deumanizzati, ma anche gli animali non umani, ai margini della comunità morale?

Mentre Kittay⁹ giustamente rigetta a gran voce il confronto tra le capacità degli animali non umani e le capacità di persone come sua figlia in quanto un tale confronto eradica le connessioni relazionali che sono il fondamento del nostro essere nel mondo (ma anche l'essere nel mondo degli scimpanzè, dei cani, e di molti altri animali sociali) e disgrega le differenze vitali esistenti tra l'«imperfezione umana» e la «perfezione canina»¹⁰, la sua risposta alle affermazioni di McMahan è evidentemente ben lontana dall'essere ostile verso le riflessioni sulle origini intersecantesi della violenza e dell'oppressione che contribuiscono alla denigrazione sia degli animali non umani sia degli umani neurologicamente atipici:

Personalmente, ero propensa a ritenere che fossero *l'avidità e l'insensibilità* generalizzate a essere causa dei gravissimi abusi inflitti agli animali, *la stessa avidità e insensibilità* a causa di cui si rifiuta di stanziare fondi per formare

7 Sara Ruddick, *Maternal Thinking: Towards a Politics of Peace*, Beacon Press, Boston 1989, p. 81.

8 *Ibidem*.

9 E.F. Kittay, «At the Margins of Moral Personhood», cit.

10 *Ibidem*, p.128.

personale e trattare dignitosamente gli individui affetti da ritardo mentale che finiscono nei Willowbrooks¹¹ sparsi nel mondo; *la stessa insensibilità e avidità* tipica delle case-famiglia a scopo di lucro, in cui il personale incompetente e noncurante permette agli adulti con ritardi mentali di languire e morire a causa della sua negligenza nel cuore della nostra capitale!¹²

Queste parole offrono un persuasivo contrappunto alle allarmanti affermazioni di McMahan, e inoltre mostrano chiaramente la convinzione di Kittay secondo cui il male perpetrato ai danni di molti appartenenti alla comunità umana presenta, almeno in parte, radici comuni con il male perpetrato ai danni degli animali non umani. Per quanto i confronti basati sulle capacità tra persone con disabilità cognitive gravi e animali non umani rappresentino, riprendendo le parole di Stephen Drake, una «pessima idea»¹³, l'attenzione verso l'intersezione e la sovrapposizione di forme di violenza, discriminazione e pregiudizio è di importanza vitale per il miglioramento del benessere tanto degli umani quanto degli animali non umani. Il pensiero di Kittay è pertanto vicino alla pregnante proposta di Claire Jean Kim secondo cui un mondo migliore necessiterebbe, anziché una gerarchia di valori, di un'«etica del riconoscimento», di una consapevolezza aperta e attiva dell'interconnessione tra le molteplici forme di oppressione, del collegamento tra la nostra sofferenza e quella altrui e del bisogno di «ristrutturare radicalmente al di fuori del dominio le nostre reciproche relazioni, le relazioni con gli animali e con la Terra»¹⁴ al fine di liberarci dalla violenza, dall'oppressione e dall'ingiustizia.

In un certo senso, come emerge dalla critica di Singer, tale cura fondata sulla relazione è profondamente infondata, essendo radicata nella vita emozionale, corporea e intimamente relazionale delle singole persone e, come tale, tendenzialmente immune a qualsiasi tentativo di qualificazione razionale o delimitazione delle sue caratteristiche e ragioni. Tuttavia, fintanto che tale cura è diretta nella direzione inclusiva del risveglio delle nostre sensibilità morali e dell'ampliamento della

11 Il Willowbrooks State School è stato un istituto pubblico statunitense che tra il 1947 e il 1987 ha ospitato migliaia di persone affette da disabilità psichiche. È stato chiuso a seguito di un'inchiesta che ha portato alla luce il sistematico abuso a cui erano sottoposti i suoi ospiti [N.d.T].

12 *Ibidem*, pp. 116-117 (enfasi aggiunta).

13 Stephen Drake, *Connecting Disability Rights and Animal Rights – A Really Bad Idea*, Not-Dead-Yet.org, 11 Ottobre 2010, <https://notdeadyet.org/2010/10/connecting-disability-rights-and-animal.html>.

14 Claire Jean Kim, *Dangerous Crossings: Race, Species and Nature in a Multicultural Age*, Cambridge University Press, New York 2015, p. 21.

nostra attenzione agli/alle altr* (anziché verso la riduzione di quelle vite che ricadono al di fuori dei confini della nostra specie), proprio questa sua mancanza di fondamento, anziché essere segno di una grave lacuna morale, può risultare profondamente bella, aprendo a esperienze, connessioni ed epifanie morali che potrebbero non essere possibili all'interno dei confini dell'approccio alla considerazione morale basato sulle capacità. In effetti, è proprio tra queste esperienze di connessione profondamente inclusive che potrebbe trovarsi quella gemma preziosa che chiamiamo «amore incondizionato»¹⁵, come il figlio di Kittay, Leo, scrisse in una lettera alla madre.

Quando apprezziamo il valore morale dei nostri legami relazionali, e non soltanto il valore delle caratteristiche e delle capacità di coloro a cui siamo legati, scopriamo, altresì, che una cura “priva di fondamento” potrebbe essere proprio ciò di cui abbiamo più bisogno per superare i mali tanto dello specismo quanto dell'abilismo. Dopo tutto, viviamo le nostre vite immersi in relazioni intricate, interdipendenti e co-effettive, non soltanto con i membri delle nostre famiglie umane, ma anche con gli animali non umani, con la vita non animale e con la Terra. Questi legami contribuiscono profondamente al nostro benessere e prosperità. Tuttavia, la nozione di “specismo”, per come è stata sviluppata da Singer e poi adottata da McMahan, mette in dubbio tutto questo poiché stabilisce un'analogia tra la cura verso chi appartiene alla propria specie – senza alcuna proprietà o capacità che motivino tale cura – e mali sociali e politici gravi, quali razzismo e sessismo. La sfida di Kittay a Singer e a McMahan rende necessario porre scrupolosamente in questione l'analogia con il razzismo su cui Singer ha fondato il concetto di specismo molti anni fa e a causa del quale ancora oggi la sua opera continua a suscitare diffidenza verso la cura e la premura basate sull'appartenenza di specie.

Come abbiamo visto, dal punto di vista di Singer, il senso di profonda e ampia connessione che molt* di noi provano nei confronti dell'intera umanità (qualcosa che, si potrebbe pensare, ci possa salvare dai mali del razzismo, del sessismo e del nazionalismo, dal momento che rifiuta di fare distinzioni sulla base di razza, sesso o qualsiasi altra caratteristica qualificante) risulterebbe inevitabilmente nella violenza, dividendo la comunità umana da quella non umana e privilegiando gli interessi

15 Eva Feder Kittay, Leo Kittay, «On the Expressivity and Ethics of Selective Abortion for Disability: Conversations with My Son», in Erik Parens e Adrienne Asch (a cura di), *Prenatal Testing and Disability Rights*, Georgetown University Press, Washington 2010, p. 170.

della prima. Tuttavia, il lavoro di Kittay contesta con enfasi e rigore la logica di Singer. Mentre il razzismo e il nazionalismo fanno leva su identità di gruppo (il che costituisce la base dell'analogia di Singer con lo specismo), secondo Kittay, ciò che li contraddistingue è il loro fondarsi unicamente su una concezione del valore morale *basata sulle capacità*. Il razzismo trova la propria giustificazione attraverso una logica che attribuisce la superiorità di un gruppo privilegiato al possesso di certe proprietà e relative capacità ritenute uniche ai, o superiori nei, membri di tale gruppo¹⁶.

La scienza è stata a lungo coinvolta negli sforzi per confermare tali affermazioni. Come osserva Kittay, «in *Amatissima* di Toni Morrison una delle scene più strazianti è quella in cui il maestro di Sethe le misura la testa per cercare di confermare la correlazione tra razza, dimensione del cranio e capacità cognitive»¹⁷, una scena in cui Sethe è reificata e disumanizzata, trattata – proprio come durante un altro atroce momento del romanzo di Morrison in cui le viene prelevato dal seno il latte nel corso di un abuso sessuale – esattamente come un animale d'allevamento. Tuttavia, per quanto la frenologia sia stata da tempo screditata, altri campi di studio, attivi ancora oggi, risultano contaminati da assunzioni e pregiudizi razzisti. Come sostiene Dorothy Roberts, in ambito medico, per esempio, permangono convinzioni razziste circa le funzioni polmonari, la massa muscolare, la tolleranza al dolore, la suscettibilità alle dipendenze e altro ancora¹⁸. Allo stesso modo, i test del quoziente intellettuale vengono ancora utilizzati di routine, nonostante abbiano a lungo colluso con una narrazione che sostiene la presunta superiorità cognitiva delle popolazioni bianche¹⁹. Riflettendo su questa storia e sulle sue conseguenze nel presente, Kittay si domanda: «Se una suddivisione per gruppo di appartenenza fosse sufficiente a spiegare la malvagità del razzismo, allora perché queste specificazioni e (pseudo) verifiche di proprietà indesiderate accompagnano costantemente il razzismo? Perché si dovrebbe ricorrere alla scienza per confermare l'assenza di

16 E.F. Kittay, «At the Margins of Moral Personhood», cit., p. 119.

17 *Ibidem*, pp. 119-120.

18 Dorothy Roberts, «The Problem with Race-Based Medicine», TEDMED, 2015, https://www.ted.com/talks/dorothy_roberts_the_problem_with_race_based_medicine?language=en#t-609637.

19 Cfr. Stephen Gould, *Intelligenza e pregiudizio. Contro i fondamenti scientifici del razzismo*, trad. it. di A. Zani e A. Ugolotti, il Saggiatore, Milano 1998; Anna Stubblefield, «The Entanglement of Race and Cognitive Disability», in Eva Feder Kittay e Licia Carlson (a cura di), *Cognitive Disability and Its Challenge to Moral Philosophy*, Wiley-Blackwell, Oxford 2010, pp. 293-313.

caratteristiche o proprietà desiderabili nell'altro disprezzato?»²⁰.

Per illustrare ulteriormente il proprio punto, Kittay richiama l'attenzione sul ruolo che le suddivisioni basate sulle proprietà ebbero nella campagna nazista volta alla purificazione della razza, il cui scopo non era soltanto quello di estirpare dalla Germania i gruppi razziali ed etnici non ariani, ma anche di "ripulire" la stessa linea di sangue tedesca:

I tedeschi venivano considerati ariani attraverso un elaborato conteggio delle caratteristiche speciali possedute dagli ariani. L'eliminazione di quei tedeschi che non possedevano tali caratteristiche e la garanzia fornita dalla sterilizzazione che in futuro i tedeschi non avrebbero presentato quelle caratteristiche indesiderate erano fondamentali per i nazisti. Il 30 gennaio del 1933, nel giorno in cui Hitler venne nominato cancelliere del Reich, vennero emanate le Leggi sulla Sterilizzazione (degli Inferiori), attuate dopo sole tre settimane, seguite dalla Legge per la Prevenzione della Propagazione di Malattie Ereditarie, che rendeva obbligatoria la sterilizzazione delle persone che si presumeva fossero affette da malattie ereditarie quali la "debolezza mentale", l'epilessia e la schizofrenia. Leggi successive resero obbligatorio non curare i tedeschi internati e disabili e l'uccisione "misericordiosa" dei tedeschi "mentalmente incompetenti" (i ritardati mentali e i malati mentali) nel progetto T4, nonché ulteriori sterilizzazioni²¹.

È partendo da questa evidenza storica che Kittay sostiene che «separare "loro" da "noi"» sulla base di certe doti intellettuali e relative capacità cognitive «che renderebbero le "nostre" vite maggiormente degne», come fanno Singer e McMahan, si avvicina al razzismo e alle sue espressioni nazionaliste molto più che qualsiasi preferenza o premura nei confronti di altr* basate su relazioni concrete di amore e di cura, le quali non implicano la denigrazione degli animali non umani ma, come ho già osservato, possono al contrario accrescere la nostra empatia e la nostra cura nei loro confronti²².

È importante notare che Singer e McMahan inizialmente non privilegiavano esplicitamente alcun gruppo, prendendo avvio proprio dall'intenzione di non farlo. Essi ammettono nel loro gruppo superiore dal punto di vista morale chiunque sia dotato di quell'insieme di proprietà ritenute necessarie per giustificare tale privilegio. Queste tesi, spiega

20 E.F. Kittay, «At the Margins of Moral Personhood», cit., p. 120.

21 *Ibidem*.

22 *Ibidem*, p. 121.

Kittay, differenziano e distanziano il loro lavoro dalle ideologie razziste e sessiste²³. Tuttavia, le filosofie morali di Singer e McMahan si sovrappongono a tali perniciose ideologie in quanto ancorano al possesso di certe proprietà e capacità la giustificazione della presunta superiorità morale di un gruppo su un altro, ricorrendo a queste caratteristiche non soltanto per determinare chi appartiene al gruppo privilegiato, ma anche chi è escluso dai diritti e dalle tutele che l'essere parte di un tale gruppo garantisce.

4. L'archetipo di ogni internamento

Per quanto siano relativamente esigue le pubblicazioni accademiche riguardanti la relazione tra l'etica lévinasiana e l'etica della cura, ciò che è stato finora prodotto tende a sostenere l'idea che tra questi due differenti approcci siano possibili dialoghi e allineamenti costruttivi, per quanto sia necessario tenere conto delle loro divergenze²⁴. Tralasciando la più ampia questione riguardante quali siano i punti di incontro e di contrasto di questi due campi dell'indagine etica, sostengo che l'opera di Lévinas rappresenta un sostegno alla posizione di Kittay sul razzismo e la sua relazione con lo "specismo" per come viene definito da Singer e McMahan, rendendo necessario abbandonare o ridefinire il concetto stesso di "specismo".

Il problema del razzismo è di fondamentale importanza per la filosofia etica di Lévinas, forgiata dall'esperienza di aver vissuto l'Olocausto e l'internamento come prigioniero di guerra sotto il regime nazista. In risposta alla violenza catastrofica di questi eventi, l'insistenza di Lévinas sull'idea che l'Altro sia irriducibile a qualunque conoscenza che Io possa ottenere sul suo conto e che l'Altro mi chiami a una responsabilità che precede qualsiasi sistema ontologico Io possa formulare per sfuggirne

23 *Ibidem*, p. 122.

24 Alcune delle pubblicazioni in accordo con questa visione sono, ad es.: W. Wolf-Diedrich *et al.*, «Towards a Lévinasian Care Ethic: A Dialogue between the Thoughts of Joan Tronto and Emmanuel Lévinas», in «Ethical Perspectives: Journal of the European Ethics Network», vol. 13, n. 1, 2003, pp. 33-61, <https://doi.org/10.2143/EP.13.1.2011786>; Chloé Taylor, «Lévinasian Ethics and Feminist Ethics of Care», in «Symposium», n. 9, vol. 2, 2005, pp. 217-239, <https://doi.org/10.5840/symposium20059220>; Diane Perpich, «Don't Try This at Home: Lévinas and Applied Ethics», in *Totality and Infinity at 50*, Duquesne University Press, Pittsburgh 2012, pp. 127-152; e Joel Michael Reynolds, «Infinite Responsibility in the Bedpan: Response Ethics, Care Ethics, and the Phenomenology of Dependency Work», in «Hypatia», vol. 31, n. 4, 2016, pp. 779-794, <https://doi.org/10.1111/hypa.12249>.

all'attrazione, ridefinisce l'etica in modo tale che nessun umano possa più essere escluso dalla sua portata. Un'etica dell'esclusione, secondo Lévinas, non sarebbe affatto un'etica. A questo proposito, in *Etica come filosofia prima*, Lévinas spiega che la responsabilità «per il prossimo, per l'altro uomo, per lo straniero» sarebbe tale che «nell'ordine rigorosamente ontologico – della cosa, del qualcosa, del numero e della causalità – non obbliga nulla»²⁵. L'etica per Lévinas è assolutamente «responsabilità anarchica [...] più antica dell'essere, della decisione e degli atti»²⁶. Primordiale e del tutto priva di fondamento, una tale etica turba e destabilizza tutti i sistemi di esclusione morale basati sulla proprietà e sui principi, rivelando le loro gravi mancanze di fronte a chi ricade al di fuori di quei limiti. In netto contrasto rispetto a tali sistemi, l'etica, per Lévinas, sorge dalla prossimità profonda e generativa con l'immediato e urgente appello dell'Altro. Sorge, oltretutto, prima che possiamo sfuggire a questo appello attraverso i nostri sistemi razionalizzanti di giudizio e valutazione, per quanto ben motivati questi possano sembrare. Alasdair MacIntyre²⁷ spiega che, in tale maniera, Lévinas, come il filosofo danese Knud Ejler Løgstrup, «ci invita a compiere un atto di riconoscimento» che sfugge a principi, categorie e norme²⁸.

Approfondendo tale idea, Lévinas in *Totalità e Infinito* sostiene che per quanto vi sia «una relazione con l'essere tale che l'essere conoscente lasci che l'essere conosciuto si manifesti rispettando la sua alterità» – una relazione che Lévinas chiama «conoscenza» – le nostre teorie intellettualistiche e i nostri contesti spesso risultano essere «un modo tale di affrontare l'essere conosciuto che la sua alterità rispetto all'essere conoscente svanisce»²⁹. Tale approccio risulta nell'obliterazione dell'"infinito" dell'Altro e in un tentativo di esaurire una differenza inesauribile attraverso una formula totalitaria. Ecco il pericolo delle formule "etiche" in quanto tali: il rischio sempre presente e altamente conseguente di ridurre l'Altro al medesimo.

Osserviamo questo rischio in azione nei paragoni di Singer e McMahan tra animali umani e non umani, paragoni che includono

25 Emmanuel Lévinas e Adriaan Peperzak, *Etica come filosofia prima*, trad. it. di F. Ciaramelli, Guerini e Associati, Milano 2001, p. 57.

26 *Ibidem*.

27 Alasdair MacIntyre, «Danish Ethical Demands and French Common Goods: Two Moral Philosophies», in «European Journal of Philosophy», vol. 18, n. 1, 2010, pp. 1-16, <https://doi.org/10.1111/j.1468-0378.2009.00393.x>.

28 *Ibidem*, p. 5.

29 E. Lévinas, *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, trad. it. di A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano 1980, p. 40.

molte false equivalenze, e nell'apparente semplicità con cui entrambi traggono conclusioni sulle vite e le capacità di persone con disabilità cognitive, senza essere entrati in reale prossimità con tali individui eccezionali. Singer è noto per aver portato i propri studenti di Princeton a visitare un reparto di neonatologia della zona, come spiega Kittay, «presumibilmente per insegnare che i medici ritengono, pur non dichiarandolo, che alcuni neonati non andrebbero tenuti in vita»³⁰. In risposta a ciò, durante la conferenza del 2008, Kittay invitò Singer a visitare il *Center for Discovery* in cui risiede Sesha, nella speranza che potesse rendersi conto che le persone con disabilità cognitive possono condurre vite appaganti quando vengono genuinamente trattate con cura. La sua reazione a questo invito fu sprezzante e chiese a Kittay di spiegargli «che cosa potrei vedere in quel luogo che potrebbe farmi riesaminare l'argomentazione che ho esposto»³¹.

Per Lévinas il significato più profondo dell'etica risiede nell'appello trasformativo – ma anche fragile e sempre precario – che l'Altro esercita. Concretizzando tale appello, Kittay ci insegna il potere trasformativo delle relazioni di cura, relazioni che richiedono impegno e dedizione continua, oltre che la volontà e la capacità di far propri gli obiettivi altrui. Inoltre, Kittay trasmette il profondo valore di sviluppare tali relazioni con una vasta gamma di individui con abilità cognitive diverse³². Instaurare questo tipo di relazioni con tutt* richiede la volontà di rendersi davvero vulnerabili – tanto emotivamente quanto intellettualmente – di fronte all'ignoto. Questa vulnerabilità è alla base della cura, in quanto è soltanto alla luce di queste relazioni durature e profonde – e nel contesto di una più ampia rete che le sostiene – che le potenzialità di ogni individuo, sia con disabilità cognitive sia neurotipico, possono davvero emergere.

All'opposto, quando la presunta conoscenza delle vite de* altr* e i sistemi razionali di esclusione morale servono ad annientare i momenti potenzialmente trasformativi di prossimità con l'Altro, afferma Lévinas, la stessa alterità dell'Altro – che è ciò che ci sbalza fuori da noi stessi – è miseramente tradita. Ciò che cogliamo non è l'alterità ma il suo opposto; invece di un incontro con qualcun* (umano o non umano che sia), ci troviamo davanti a un qualcosa – e qualcosa che è oltretutto

30 E.F. Kittay, «The Personal Is Philosophical Is Political», in Eva Feder Kittay e Licia Carlson (a cura di), *Cognitive Disability and Its Challenge to Moral Philosophy*, Wiley-Blackwell, Oxford 2010, p. 404.

31 *Ibidem*, p. 405.

32 *Ibidem*, p. 404.

in gran parte una nostra creazione. In simili momenti, Lévinas mette in guardia, «“io penso” equivale a “io posso” – a una appropriazione di ciò che è, a uno sfruttamento della realtà. L’ontologia come filosofia prima è una filosofia della potenza»³³. Tali caratteristiche dell’etica lévinasiana rappresentano un potente monito del fatto che molto di ciò che si dice e si fa in nome dell’“etica” può esacerbare, anziché arginare, la violenza. Fintanto che alcuni teorici dell’etica, come Singer e McMahan, si basano su una matrice di dotazioni cognitive e relative capacità per definire il valore della vita stessa, tradiscono ciò che per Lévinas è la fonte generativa dell’etica: il contatto con un mondo che è irriducibile e incontenibile – cioè, il mondo di un Altro – che perturba qualsiasi comportamento puramente egoistico e qualsiasi presunzione di una conoscenza certa e totale. A tal proposito, le attribuzioni di status morale basate su proprietà e capacità non sono in grado di cogliere ciò che, per Lévinas, e anche a mio avviso, rappresenta un elemento cruciale della considerazione etica: dobbiamo trattare gli individui come rivelazioni uniche e non come mere istanziazioni di una qualche regola o categoria generale.

La filosofia di Lévinas, insieme alle osservazioni di esponenti dell’etica della cura come Kittay, possono rappresentare un contraltare vitale alle tendenze di lungo corso della teoria etica a ridurre l’Altro fino limiti e valutazioni prestabiliti; allo stesso tempo possono evidenziare che i paradigmi “eticici” basati su proprietà e capacità possono: 1) strapparci dalla trama di incontri relazionali (un’intuizione nata all’interno dell’etica della cura), 2) trarre conclusioni sulle nostre responsabilità etiche astruendo da relazioni faccia a faccia (un punto certamente pertinente all’etica della cura e dell’opera di Lévinas)³⁴ e 3) renderci insensibili nei confronti della vulnerabilità, della responsabilità e dello stupore che la vera alterità suscita in noi (un’idea fondamentale dell’etica lévinasiana). Quando cerchiamo con zelo eccessivo delle equivalenze di valore tra popolazioni eterogenee anziché focalizzarci su ciò che ciascuna

33 Emmanuel Lévinas, *Totalità e Infinito*, cit., p. 44.

34 Per quanto alcun* autor* si siano avvalsi* del concetto lévinasiano di “volto” al fine di 1) sottolineare il parallelismo tra l’etica della cura e l’etica lévinasiana o di 2) trasporre l’etica di Lévinas ad ambiti applicativi come la psicologia e l’assistenza, Diane Perpich sostiene che tali utilizzi sono fallaci dal punto di vista teoretico. Nonostante nell’ambito dell’etica della cura vi sia un profondo interesse per le relazioni intime e concrete, il “volto”, per Lévinas, è qualcosa che non può mai apparire concretamente e che è fondamentale per il significato che l’etica ha, ma non per la sua pratica. Non intendo qui esprimere un giudizio su tale controversia, ma segnalo l’esigenza di ulteriori riflessioni sull’argomento e sulla relazione che sussiste tra l’etica lévinasiana e l’etica della cura nel suo complesso. Cfr. Diane Perpich, «Don’t Try This at Home: Lévinas and Applied Ethics», in *Totality and Infinity at 50*, cit., pp. 143-144.

possiede di unico e speciale, facciamo un torto tanto agli animali non umani quanto agli umani atipici dal punto di vista neurologico.

Come possono queste osservazioni sull’etica ricondurci al razzismo e alla problematicità dell’analogia che Singer traccia con lo specismo? Per Lévinas, come spiega Roger Burggraeve, il razzismo è la negazione dell’alterità dell’Altro:

Il fulcro del razzismo consiste non nella negazione o nel mancato apprezzamento delle similitudini tra le persone, bensì nella negazione, o meglio, nell’incapacità di apprezzare e di dare valore alle differenze che sussistono tra le persone, o per meglio dire, alla fondamentale e irriducibile alterità che fa sì che nessun individuo sia ascrivibile a un’unica categoria o genere e pertanto risulti sempre “unico”³⁵.

Tuttavia, all’interno della comunità umana, una comunità che da tempo ha fondato sulla ragione e sul linguaggio la propria differenza categoriale e superiorità rispetto agli altri animali, cosa potrebbe mai essere maggiormente Altro se non la disabilità cognitiva? L’antico male della deumanizzazione di persone con disabilità cognitive vive nell’opera filosofica di Singer, McMahan e di altri, dal momento che tali autori portano avanti l’idea che i giudizi di valore morale si debbano fondare su capacità cognitive e doti intellettive.

Ne «Il nome di un cane o il diritto naturale», un breve testo di carattere autobiografico, in cui Lévinas descrive l’antisemitismo come «l’archetipo di ogni internamento», il filosofo scrive in merito al razzismo:

Il razzismo non è un concetto biologico; l’antisemitismo è l’archetipo di ogni internamento. La stessa oppressione sociale non fa altro che imitare tale modello: reclude in una classe, priva dell’espressione, condanna ai «significanti senza significato» e, dunque, alle violenze e alle lotte. Come liberare un messaggio della propria umanità che, da dietro le sbarre delle virgolette, si diffonde in altro modo che il parlare scimmiesco?³⁶

Secondo Lévinas, il razzismo è una forma riduzionista di violenza sociale che priva gli individui dello statuto di persona, riducendole a

35 Roger Burggraeve, «Violence and the Vulnerable Face of the Other: The Vision of Emmanuel Lévinas on Moral Evil and Our Responsibility», in «Journal of Social Philosophy», vol. 30, n. 1, 1999, pp. 29-45 <https://doi.org/10.1111/0047-2786.t01-1-00003> p. 12.

36 E. Lévinas, «Il nome di un cane o il diritto naturale», in *Difficile Libertà*, trad. it. di S. Facioni, Jaca Book, Milano 2004, p. 193.

una categoria (e all'insieme delle proprietà e delle capacità che presuntamente coincidono con questa) considerata al di fuori dei confini della piena considerazione morale, quando non al di fuori della considerazione morale *in assoluto*. Tuttavia, potremmo chiederci, non è forse questo lo stesso genere di violenza che noi, in quanto comunità umana, abbiamo inflitto da tempi immemori agli altri animali? In effetti, non è forse vero che il razzismo, per come qui viene definito da Lévinas, ma anche l'abilismo per come lo abbiamo incontrato nel lavoro di pensatori quali Singer e McMahan, esilia un numero imprecisato di persone in una terra di nessuno dove prevale l'esclusione morale, un luogo in cui gli animali non umani si trovano relegati da tempo? Lévinas ci aiuta a comprendere come un simile gesto equivalga a niente meno che all'annullamento dell'etica stessa.

5. Conclusione: reimmaginare lo "specismo"

Se il fallimento di una reale valorizzazione delle differenze è elemento chiave del razzismo, dell'abilismo e dello specismo e se tale fallimento spesso si esprime attraverso la riduzione di alcune persone, ma anche di animali non umani, alle loro proprietà e capacità, come possiamo giungere a un maggior apprezzamento delle differenze? Inoltre, come possiamo superare l'«insensibilità e la cupidigia», come le definisce Kittay³⁷, che così frequentemente ci rendono complici del male inflitto non solamente all'interno della comunità umana, ma anche alla nostra famiglia allargata di cui fanno parte gli altri animali?

Come la tradizione femminista dell'etica della cura insegna da tempo, questi sono compiti che richiedono di coltivare le nostre capacità di cura, non di anestetizzarle, negarle o condannarle. Tutt'altro che un onere, la cura è una capacità morale e relazionale che amplia la nostra sensibilità verso gli* altri* e intensifica la nostra percezione di interconnessione tra il loro benessere e il nostro. Esemplicativa di tale potenziale etico è l'intensità con cui Kittay racconta il prendersi cura di sua figlia Sesha: dalle affettuose descrizioni della loro vita in comune al travolgente entusiasmo con cui celebra ogni gioia distintiva che Sesha sperimenta nella propria vita, come per esempio il suo profondo apprezzamento per la musica. Tale intensità fluisce verso tutt* noi e

37 E.F. Kittay, *The Personal Is Philosophical Is Political*, cit.

ci arricchisce, diventando un invito a prendersi cura di Sesha insieme a lei³⁸. Si tratta di un invito che pochi non accetterebbero, tanto influente e commovente è l'amore nelle sue parole di madre. Durante la conferenza del 2008, Naomi Scheman espresse proprio questa esperienza affermando: «Non è soltanto che Eva [Kittay] tiene a Sesha in modo diverso da un animale. Io tengo a Sesha. E non ho mai incontrato Sesha»³⁹. Nemmeno io ho avuto il privilegio di incontrare Sesha e tuttavia condivido pienamente il sentimento di Scheman.

Mi piacerebbe poter dire che le opere di Singer e di McMahan invitano in modo simile a prendersi cura degli animali non umani, ispirati come sono da un'accurata preoccupazione per il benessere animale. Tuttavia, non sono riuscita a cogliere nei loro scritti nemmeno un momento comparabile di celebrazione ed esaltazione dell'alterità degli animali non umani; cioè momenti che attestino un profondo apprezzamento delle differenze tra noi e gli altri animali, o tra ciascun animale e ogni altro e del valore morale di tali differenze. Al contrario, l'interesse che Singer e McMahan manifestano nei confronti degli animali altamente senzienti è fondata sulle similitudini che sussistono tra le loro capacità cognitive e le nostre, rendendo in fin dei conti tale interesse e rispetto profondamente antropocentrici, nonché complici della stessa logica riduttiva che alimenta la violenza escludente che entrambi gli autori condannano con tanta forza. Sunaura Taylor sottolinea questo quando scrive: «Le argomentazioni di Singer che lo rendono abilista lo rendono anche specista. Quando sostiene che ciò che caratterizza la personalità (e la protezione dall'essere uccisi che la personalità offre) risiede in particolari capacità legate alla razionalità, gli argomenti di Singer rafforzano non solo una gerarchia di capacità ma anche una gerarchia di specie»⁴⁰. Gli allievi di Lévinas Mark Coeckelbergh e David J. Gunkel esprimono un concetto simile quando notano che «l'approccio delle proprietà ha origine nel privilegio antropocentrico, che spesso non viene problematizzato», privilegio per cui «l'uomo è ritenuto "misura di tutte le cose" e la levatura morale è [...] stabilita in base a quanto le altre entità riescono a raggiungere o almeno ad avvicinarsi al livello [normativo] rappresentato dal livello umano di capacità ed esperienze»⁴¹.

38 *Ibidem*, pp. 127-128.

39 Robert Wilson, *The Ethics of Exclusion, the Morality of Abortion, and Animals*, Video YouTube Video, 10 Dicembre 2008, 4.36, <https://www.youtube.com/watch?v=bksPNVSY2E4&t=8s>.

40 Sunaura Taylor, *Bestie da soma. Disabilità e liberazione animale*, trad. it. di feminoska, Edizioni degli Animali, Milano 2021, p. 227.

41 Mark Coeckelbergh e David J. Gunkel, «Facing Animals: A Relational, Other-Oriented Ap-

Sebbene gli appelli all'umanità che ci accomuna appaiano "specisti" a Singer e McMahan, tali appelli, come ho già sottolineato, possono essere non soltanto profondamente suggestivi, ma anche rivoluzionari da un punto di vista etico proprio in quanto del tutto privi di qualsiasi criterio di determinazione del valore morale basato su proprietà o capacità. Lo stesso vale per gli appelli alle nostre connessioni familiari e ai legami relazionali che queste comportano. È proprio lì che sussiste un'etica, priva di fondamento in massime o altre regole razionali o principi, che sfugge all'inevitabile violenza di simili giustificazioni dell'eccezionalismo morale e, allo stesso tempo, insiste a che la nostra apertura verso l'Altro non si chiuda. Per quanto manchevoli di principi, tali appelli sono in realtà molto più profondamente radicati di quanto possa esserlo qualsiasi criterio per l'inclusione morale basato sulle proprietà o sulle capacità, in quanto emergono dalla materialità delle nostre vite incarnate e dalle nostre reali (e dunque non immaginarie) relazioni. In effetti, è proprio questo radicamento relazionale che conferisce loro un potenziale radicalmente trasformativo. L'aver cura degli* altr* sulla base delle nostre connessioni relazionali che si trovano in opposizione a qualsiasi principio costituisce una sfida all'esclusionismo morale, mentre i criteri basati sulle capacità aventi l'obiettivo di giungere all'equità morale in realtà pervengono al risultato opposto, aprendo la strada alla denigrazione e allo svilimento delle differenze tanto interne alla specie, quanto interspecie.

A seguito dell'accesso dialogo con cui ho iniziato, Jeff McMahan ha sollevato un punto saliente che, come i momenti della conferenza del 2008 che ho precedentemente condiviso, mi è rimasto impresso per tutti questi anni: McMahan ha osservato come tant* nella nostra società sembrano del tutto a proprio agio nel credere che «l'uccisione di uno scimpanzè o di un primate o di un qualsiasi animale sia *assolutamente niente*»⁴². La profonda vacuità morale che questa affermazione fa emergere è uno dei veri orrori del nostro tempo e sono grata a Singer e a McMahan per i loro tentativi di portare alla luce questa pervasiva oscurità morale. Ma, mentre illuminiamo tali orrori, dobbiamo anche celebrare il potere incoraggiante e profondamente etico della nostra capacità di prenderci cura l'un* dell'altr* in modi che non hanno assolutamente nulla a che vedere

proach to Moral Standing», in «Journal of Agricultural and Environmental Ethics», vol. 27, 2014, pp. 716-718.

42 Robert Wilson, *The Ethics of Exclusion, the Morality of Abortion, and Animals*, Video YouTube, 10 Dicembre 2008, 4.36, <https://www.youtube.com/watch?v=bksPNVSY2E4&t=8s> (enfasi aggiunta).

con le nostre doti intellettuali o con le nostre capacità cognitive. Tali espressioni di cura si espandono non nell'oscurità morale, bensì nelle connessioni della vita relazionale che è troppo ricca, intima e concretamente dettagliata per poter essere inquadrata in un qualunque sistema di valutazione o di esclusione morale basato su proprietà o capacità.

Come Taylor, anch'io non intendo tornare alla prospettiva dell'eccezionalismo umano. Nel rifiuto di accordare qualsivoglia privilegio morale a quelle capacità e proprietà intellettuali da cui abbiamo fatto derivare la nostra superiorità morale rispetto al resto degli animali si trova la via che conduce a una maggiore attenzione etica e a un maggior apprezzamento non soltanto delle vite animali non umane, ma anche di quelle umane non conformi. In questo saggio, ho tentato di spostare il dibattito verso una critica trasformativa dello "specismo" che si rifiuti di replicare la violenza escludente e che, all'opposto, espande l'ambito delle responsabilità etiche e i confini delle comunità tanto tra le specie quanto tra i divari cognitivi. Lo "specismo" così ridefinito continua a denunciare l'atteggiamento che svilisce il valore e la dignità delle vite animali non umane, che rende ciechi nei confronti della loro sofferenza e che ritiene i loro interessi sostanzialmente meno importanti dei nostri. In questi termini, lo "specismo" corrisponde all'obliterazione dal punto di vista etico degli altri animali – alla negazione fondamentale della nostra prossimità potenzialmente trasformativa alla singolarità e vulnerabilità della vita degli animali non umani che è proprio il luogo in cui Lévinas individua la scaturigine dell'etica stessa.

Credo che questa interpretazione dello specismo preservi ciò che vi è di essenziale nel concetto – il suo rifiuto dell'eccezionalismo umano – eludendone al contempo le pericolose collusioni con l'abilismo. La mia speranza è che lo specismo, una volta ridefinito e reimpiegato per contrastare i gesti morali escludenti e non, invece, le connessioni relazionali inclusive, può risultare utile per l'articolazione e l'organizzazione degli sforzi volti a massimizzare il benessere e a promuovere la liberazione tanto degli animali non umani quanto di quelli umani, a prescindere dalle dotazioni e capacità cognitive di ognuno*. Il fatto che i supposti interessi degli animali non umani e di chi all'interno della comunità umana vive con gravi disabilità cognitive siano stati ritenuti contrapposti è un'infelice realtà del nostro tempo. Una riformulazione dell'influente concetto di specismo potrebbe contribuire a guidare il dibattito in una direzione maggiormente produttiva e di mutuo appoggio.

Traduzione dall'inglese di Ilaria Toson