



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO
FACOLTÀ DI STUDI UMANISTICI
Corso di Laurea in Scienze Filosofiche

**Il trattamento dell'animale come mezzo:
il dibattito etico sull'alimentazione**

Relatore:

Prof. Alessandro Zucchi

Correlatore:

Prof. Gianfranco Mormino

Tesi di Laurea di:

Lorenza Colombo

Matr. 842845

Anno Accademico 2014 - 2015

Indice

Introduzione.....	4
--------------------------	----------

Capitolo 1

L'utilizzo degli animali non-umani per fini umani: pratiche attuali e problemi morali.....	9
---	----------

Situazione presente: come vengono utilizzati gli animali non-umani.....	9
---	---

Perché l'utilizzo degli animali non-umani pone problemi morali?.....	38
--	----

Capitolo 2

Utilitarismo, deontologia e contrattualismo: tre approcci filosofici alla questione animale.....	55
---	-----------

Antropocentrismo e zoocentrismo: perché la prospettiva antropocentrica è inadatta alla discussione della questione animale.....	55
---	----

Teorie zoocentriche e utilizzo alimentare degli animali non-umani.....	60
--	----

Peter Singer e l'utilitarismo della preferenza.....	62
---	----

Tom Regan e l'approccio deontologico: una teoria dei diritti degli animali non-umani.....	79
---	----

Mark Rowlands e il contrattualismo di Rawls.....	93
--	----

Capitolo 3

Criteri per la considerazione morale degli animali: confronti e conseguenze pratiche.....	122
Utilitarismo, deontologia e contrattualismo: quale teoria offre il criterio più solido?.....	122
Taylor e il biocentrismo: la considerazione morale della natura come comunità dei viventi.....	129
Prodotti alimentari di origine animale: è possibile ottenerli al di fuori di un'ottica di sfruttamento?.....	151
Conclusioni.....	163
Bibliografia.....	165
Sitografia.....	168
Ringraziamenti	

Introduzione

L'utilizzo umano degli animali è tanto antico quanto variegato nelle sue modalità nei suoi scopi. Esso è inoltre comune a culture ed epoche storiche diverse. Nel tempo alcune pratiche di utilizzo degli animali non-umani si sono ampiamente evolute (sperimentazione e allevamento per scopi alimentari in primis), determinando un aumento del numero di individui coinvolti, mentre altre hanno visto un certo declino a causa della nascita di prodotti equivalenti a quelli ricavabili dagli animali e spesso meno costosi (emblematico è, ad esempio, il caso delle pellicce).

Il principale e più importante impiego degli animali non-umani è sempre stato, ed è tutt'ora, quello alimentare. A livello globale, come si vedrà nel primo capitolo, coinvolge attualmente miliardi di animali ogni anno, ed è la pratica che, rispetto alle altre, fa uso del maggior numero di individui. Questo dato ha in larga misura determinato la scelta dell'alimentazione come argomento di discussione privilegiato di questa tesi.

Nella nostra cultura, come in molte altre, cibarsi delle carni e dei prodotti di derivazione animale è una pratica largamente accettata e considerata come la normalità dalla maggior parte delle persone. In quanto fonti di beni alimentari, gli animali sono normalmente allevati in un'ottica di ottimizzazione della produzione. Dato che la loro produttività è legata al loro ciclo di vita (nello specifico, per i produttori di latte e uova al funzionamento ottimale del loro organismo, mentre nel caso degli animali allevati per produrre carne al raggiungimento di un certo peso corporeo o di una certa età), essi sono fatti riprodurre in modo tale da garantire una fornitura costante e ininterrotta; in tal modo, se il singolo individuo è una risorsa non-rinnovabile (in quanto muore, o comunque esaurisce la sua capacità produttiva), gli animali da allevamento nel loro insieme diventano una risorsa che invece si rinnova continuamente. Non si può dire lo stesso per le specie che vengono catturate mentre si trovano in libertà, poiché spesso vengono prelevati troppi individui, e quindi non è possibile per la specie riprodursi in maniera sufficiente per garantire un

adeguato ripopolamento, con la conseguenza che specie del genere rischiano l'estinzione (questo accade in particolare alla fauna marina).

Il punto cruciale è, sia nel caso degli animali allevati, che nel caso di quelli catturati in libertà, che essi sono considerati come mezzi (o meglio come risorse) per il raggiungimento di uno scopo umano, che in questo caso è l'ottenimento di prodotti alimentari.

La tendenza che si riscontra nel settore zootecnico (cioè quella branca produttiva che si occupa dell'allevamento e dello sfruttamento degli animali domestici), come accennato, è pertanto quella di ottimizzare la capacità produttiva degli animali-mezzo per ottenere prodotti in linea con le richieste del mercato (sia in termini di quantità che di tipologia e qualità: se i consumatori preferiscono, ad esempio, carni magre, gli allevatori selezioneranno i loro capi di conseguenza). Similmente, le pratiche di cattura di animali selvatici per scopi alimentari, il cui esempio più rilevante nell'era contemporanea (dato il declino della caccia come metodo per procurarsi mezzi di sostentamento) è costituito dal prelievo di specie ittiche da mari e oceani, mostrano che l'obiettivo è quello di rendere più il produttive possibile le battute di pesca (e a tal scopo, come si vedrà, sono utilizzate tecnologie che rendono i pescherecci e i pescatori praticamente "infallibili"). I metodi di ottimizzazione della produzione alimentare di prodotti animali sono piuttosto variegati. Alcuni esempi sono: utilizzo di strumentazioni tecnologicamente avanzate, selezione degli esemplari con le caratteristiche migliori, interventi sulle funzioni biologiche degli animali, utilizzo di mangimi altamente calorici ma poco costosi.

Gli espedienti utilizzati dall'industria zootecnica per massimizzare la produzione, sono spesso tali da alterare e snaturare quella che dovrebbe essere la normale vita degli animali coinvolti (aspetto che i produttori non amano far conoscere ai consumatori, motivo per cui spesso le pubblicità dei prodotti alimentari di origine animale presentano immagini rappresentanti esemplari sani e che vivono in contesti naturali o comunque non industriali, oppure di personaggi-animali "felici" di fornire e sponsorizzare i loro prodotti).

Gli animali utilizzati per fini alimentari vengono abbattuti sia nel caso in cui essi siano destinati alla produzione di carne, sia nel caso in cui producano altri alimenti come uova e latte (infatti è consuetudine rimpiazzare gli esemplari

non più produttivi). I metodi di abbattimento sono vari a seconda dei contesti e degli animali coinvolti, e non sempre sono regolamentati (ad esempio, i pesci sono scarsamente tutelati, mentre sono consigliate e spesso attuate operazioni di stordimento per bovini e suini).

A questo punto si può porre un interrogativo di natura etica riguardante due aspetti distinti: come sarebbero da considerarsi moralmente le pratiche di utilizzo degli animali per fini alimentari, se essi fossero in grado di soffrire (cioè di provare dolore, ma anche di provare disagi di tipo psicologico o emotivo) e se essi subissero un danno venendo privati prematuramente delle loro vite?

Il primo aspetto, cioè il problema della sofferenza animale, riguarda in particolare le modalità con cui gli individui destinati all'uso alimentare sono tenuti in vita e sono trattati. Come anticipato, e come sarà più ampiamente esposto nel primo capitolo, le pratiche di allevamento (in particolare quelle industriali) tendono a snaturare la normale vita e le funzioni biologiche degli animali coinvolti, per rispondere alle logiche di profitto e alle richieste del mercato. Il problema è che se gli animali non-umani, o almeno alcuni di essi, sono effettivamente in grado di soffrire, l'industria zootecnica (ma, come vedremo, anche allevamenti diversi da quelli industriali, anche se in misura minore) sarebbe responsabile della sofferenza di miliardi di animali ogni anno, proprio in quanto le tecniche di allevamento utilizzate tendono a snaturare anche profondamente la vita dei soggetti coinvolti (ad esempio impedendo loro di compiere determinate azioni, o imponendo loro un regime alimentare inadeguato), e spesso causano loro danni fisici (intesi come lesioni corporee e patologie) o anche, almeno nel caso di alcuni animali particolarmente sviluppati dal punto di vista cognitivo come i mammiferi, psicologici ed emotivi. Questo primo aspetto del problema riguarda spesso anche le operazioni di abbattimento stesse (in questo caso, sia degli animali allevati, che di quelli catturati), in quanto, se un animale è in grado di provare dolore, l'uccisione, qualora non fosse praticata in modo rapido e con alcuni accorgimenti (come l'utilizzo di adeguati sistemi di stordimento) potrebbe essere per esso fonte di sofferenza.

Il secondo aspetto del problema, come anticipato, riguarda la terminazione prematura della vita che gli animali (sia allevati che catturati) utilizzati per fini

alimentari subiscono. Se la fine della propria vita fosse effettivamente considerabile come un danno per l'animale, ciò implicherebbe che miliardi di individui vengano danneggiati in modo irreversibile, poiché privati di qualcosa che per essi è un bene, cioè la continuazione della propria esistenza, in nome di scopi altrui.

Se gli animali non-umani, o almeno alcuni di essi, sono in grado di soffrire e subiscono un danno (nella misura in cui vengono privati di qualcosa che è per essi un bene) venendo uccisi prematuramente, la liceità morale delle pratiche di ottenimento di prodotti alimentari che li coinvolgono sarebbe allora passibile di essere messa in discussione. Questo, a maggior ragione, se fosse vero che il consumare di prodotti di origine animale non sia da considerarsi effettivamente necessario perché un essere umano possa vivere in salute. Se ciò fosse vero infatti, implicherebbe che l'utilizzo di tali alimenti sia da considerarsi come un interesse non fondamentale per l'essere umano. Il fatto che esso venga tuttavia anteposto ad interessi animali che invece potrebbero essere per essi vitali (cioè vivere e non soffrire) sarebbe quindi passibile di essere discusso dal punto di vista morale.

La rilevanza etica della sofferenza e della morte degli animali non-umani e la questione dell'importanza del consumo di prodotti da essi derivati per la salute umana sono gli argomenti trattati nel primo capitolo, e la trattazione di questi è anticipata da una panoramica sulle principali modalità contemporanee di utilizzo umano degli animali.

Nel secondo capitolo, viene proposto un ulteriore problema etico collegato ai precedenti, cioè quello dello status morale degli animali. Il problema viene trattato tramite un confronto tra tre diverse teorie sull'argomento. In particolare, trattando di questo tema, verrà discusso se, e in che misura, sia lecito disporre degli animali non-umani come mezzi, se essi siano o meno individui portatori di diritti, che valore abbia il loro benessere e se esso vada tutelato o meno. Le teorie esaminate, cioè quella utilitarista di Peter Singer, quella deontologica di Tom Regan e quella contrattualista di Mark Rowlands, sebbene molto diverse nel tipo di approccio, sono accomunate dal fatto di essere definibili come zoocentriche, in quanto pongono il loro focus sull'animale non-umano come individuo indipendente. L'esposizione e la discussione di

queste teorie sarà anticipata da una riflessione sul perché, al fine di considerare nel modo più adeguato la questione dello status morale degli animali, un approccio zoocentrico sia preferibile rispetto ad un approccio di tipo antropocentrico.

Ciascuna teoria viene declinata nello specifico al caso dell'utilizzo degli animali per fini alimentari, di cui vengono distinte tre diverse modalità: allevamento industriale, allevamento etico o "felice", cattura di animali liberi.

Il confronto tra le tre teorie è mirato anche a sottolineare i punti di forza e i punti di debolezza degli argomenti utilizzati da ciascun autore e alla comparazione delle conclusioni a cui portano rispettivamente, al fine di stabilire quale approccio sia il più adeguato alla trattazione della questione riguardante lo status morale degli animali.

La discussione su quale sia l'approccio teorico che offre il criterio migliore per un'eventuale considerazione morale degli animali non-umani è argomento del terzo capitolo.

A partire da questo confronto viene vagliata l'ipotesi che possa esservi una via diversa da quella percorsa dagli autori delle teorie in precedenza esaminate per la trattazione della questione dello status morale degli animali. A tal proposito viene presa in considerazione una teoria che non è definibile come zoocentrica ma che invece fa parte delle teorie di matrice ecologista: si tratta del biocentrismo di Paul Taylor. Verrà discusso se tale teoria etica, anche se non intende porre gli animali non-umani come oggetto di discussione privilegiato, se declinata nel contesto della questione animale, possa eventualmente avere delle implicazioni per quest'ultima e porsi come alternativa alla visione zoocentrica.

In chiusura, viene discusso se (ed eventualmente come) sia possibile ottenere prodotti di origine animale in un modo che sia eticamente accettabile e conforme alle conclusioni tratte, e se sia possibile farlo al di fuori di una logica che consideri l'animale come mero mezzo e risorsa per l'uomo, ma al contrario in un modo che lo rispetti in quanto individuo passibile di considerazione morale.

Capitolo 1

L'utilizzo degli animali non-umani per fini umani: pratiche attuali e problemi morali

Situazione presente: come vengono utilizzati gli animali non-umani

Gli animali non-umani (che indicherò anche, per semplicità, con il termine “animali”) sono, nella storia della civiltà, sempre stati considerati un'importantissima risorsa, e il loro utilizzo risale ad epoche antichissime. Essi infatti hanno svolto ruoli importanti nel campo dell'alimentazione sin dagli albori dell'umanità: dalla comparsa delle prime comunità di cacciatori-raccoglitori o pescatori sono stati utilizzati come fonte di cibo, e successivamente si sono trasformati in beni di proprietà e sono stati impiegati come forza-lavoro o come produttori di latte, uova e carne, con lo sviluppo dell'agricoltura e dell'allevamento. In aggiunta a questo, le parti degli animali allevati o cacciati non destinate all'uso alimentare sono sempre state utilizzate per la costruzione di manufatti e utensili di vario genere o per la vestizione. Un altro utilizzo riscontrabile fin dall'antichità, a partire dallo sviluppo di grandi civiltà come quella minoica (presso cui erano diffusi sport coinvolgenti tori), è quello che poneva gli animali non-umani come mezzi di intrattenimento. Si pensi, ad

esempio, ai grandi *ludi* che si svolgevano negli anfiteatri dell'Impero Romano, che coinvolgevano a volte migliaia di animali delle più svariate specie (tori, tigri, elefanti, leoni e altri), offrendo uno spettacolo cruento particolarmente apprezzato dalla popolazione. Anche la consuetudine, odiernamente molto diffusa, di tenere animali da compagnia ha origini molto antiche (si pensi, ad esempio, alle mummie dei *pets* seppellite nella stessa tomba del faraone e proprietario). Meno antico è l'utilizzo di animali non-umani per la ricerca scientifica e medica. Esso è riscontrabile e ben documentato (in una forma molto primitiva che consisteva principalmente nella dissezione) a partire dal XVI-XVII secolo d.C., in seguito alla diffusione delle idee meccaniciste di Descartes.¹

In tempi più recenti, soprattutto a partire dallo scorso secolo, le frequenza e l'entità di alcune delle pratiche sopracitate (in particolare uso alimentare e uso per scopi scientifici), nonché il numero di animali non-umani conseguentemente coinvolti, sono cresciuti in modo esponenziale. Ciò è potuto accadere a seguito di importanti innovazioni nei metodi di allevamento, lavorazione, cattura e, in generale, utilizzo degli animali non-umani (sia come individui vivi che come corpi morti). Di seguito saranno illustrate le più comuni pratiche umane odierne coinvolgenti animali non-umani. Queste saranno divise in diverse macroaree, come alimentazione, sport, intrattenimento, moda e ricerca. Ove possibile, saranno riportati i dati relativi al numero di esemplari coinvolti a livello globale. In alcuni casi i dati saranno approssimativi o del tutto mancanti, a causa del fatto che spesso non tutti gli esemplari di animali utilizzati o uccisi vengono registrati, o perché i dati non vengono divulgati (a volte di proposito).

Iniziando ad esaminare i dati riguardanti l'attuale situazione dell'utilizzo di animali per fini umani, sarà preso in considerazione per primo l'utilizzo per scopi alimentari. Esso è particolarmente importante in virtù del notevole numero di individui coinvolti, numero che supera di molto quello degli animali coinvolti in altri tipi di pratiche. Gli animali destinati all'alimentazione umana sono provenienti da: allevamenti intensivi, allevamenti "felici" o tradizionali, dal loro habitat naturale.

¹ Singer (1975: pp. 195-210).

Per quanto riguarda l'allevamento di animali destinati a produrre prodotti per l'alimentazione umana, la prima rivoluzione si ebbe con la comparsa del fenomeno della stabulazione, le cui origini risalgono almeno al tempo dei romani, in sostituzione al tradizionale e meno pratico pascolo (Piazzesi 2015). La stalla è la culla della mentalità imprenditoriale applicata all'allevamento: essa garantisce un più preciso controllo di ogni fase della vita dell'animale e delle sue funzioni biologiche, cose che portano ad un'ottimizzazione dell'intero processo produttivo. La stalla è inoltre un terreno ideale, in quanto ambiente chiuso e facilmente controllabile, in cui si possono inventare e sperimentare nuove tecniche produttive.² Con il maggiore controllo degli animali nell'ambiente stabulare, si vede una progressiva perdita di autonomia da parte di questi, nonché una crescente passività imposta, in quanto tutti gli aspetti della loro vita (nascita, alimentazione e crescita, riproduzione, morte) sono in maniera sempre più forte regolati dall'allevatore.³ In questa fase, durata per secoli, i metodi di allevamento sono pressoché uniformi, e non esiste ancora la distinzione tra allevamenti industriali e allevamenti "felici". Gli albori della concezione dell'animale-risorsa che sarà ereditata all'epoca dell'industrializzazione dell'allevamento si hanno con il meccanicismo cartesiano, per cui il corpo animale inizia ad essere percepito come una macchina, in questo caso una macchina produttiva. Questa nuova concezione dell'animale, porta con sé alcune conseguenze: l'animale inizia ad essere gestito come proprio come una macchina, prodotto come una macchina, sostituito se difettoso e improduttivo.⁴ Inoltre l'animale viene sempre più concepito come mero mezzo di produzione per fini umani e privato della sua individualità, poiché l'esemplare viene considerato idoneo e utile solo nella misura in cui si adatta al modello standard della sua specie, per quanto riguarda le caratteristiche che lo rendono produttivo e quindi redditizio.⁵ Per massimizzare ulteriormente la redditività degli animali allevati iniziano, a partire dalle scoperte di Darwin, ad esserci i primi processi consapevoli di selezione con finalità eugenetica, al fine di

² Piazzesi (2015: pp.29-37).

³ *Ibid.*, p.140.

⁴ *Ibid.*, pp. 46-47, 59.

⁵ *Ibid.*, p.83.

migliorare la macchina-animale per cercare di renderla non solo funzionale, ma perfetta per gli scopi umani per cui viene utilizzata. Gli scopi di questa politica eugenetica sono infatti: l'ottenimento di un prodotto in serie, normalizzato e standardizzato, l'ottenimento di soggetti docili e più facilmente gestibili, l'ottenimento di soggetti altamente produttivi (sia che il prodotto derivi dalle loro funzioni biologiche, sia che esso coincida con il loro corpo).⁶ Con la consapevolezza della possibilità di selezionare le caratteristiche desiderate per gli esemplari nascenti, iniziano a diffondersi pratiche come la separazione dei sessi, la scelta degli esemplari da riproduzione, e in seguito l'inseminazione artificiale, tutte pratiche che rendono gli animali da allevamento ulteriormente passivi rispetto a chi li gestisce.⁷ La corsa alla normalizzazione che caratterizza il XVIII e il XIX secolo riflette l'atteggiamento che sarà (secoli più tardi) tipico del vero e proprio allevamento industriale: l'animale viene considerato, perfezionato e trattato solo in funzione dell'unica caratteristica in esso sfruttabile (per esempio, nel caso delle galline, essa è la capacità di produrre uova), cosa che porterà alla creazione di allevamenti sempre più settoriali e specializzati. Questo implica che le operazioni eugenetiche condotte sugli animali, nonché la progettazione e la costruzione degli spazi in cui essi sono ricoverati (dai box, ai capannoni, alle gabbie), e (più tardi) dei macchinari con cui essi vengono in contatto (mungitrici, nastri trasportatori) sono finalizzati all'ottimizzazione della produttività, e sono misurati sullo standard corporeo ottenuto tramite i processi di selezione.⁸ Il preludio della grande svolta contemporanea nel campo dell'utilizzo di animali da allevamento a scopo alimentare si ebbe negli anni '20-'30 del XIX secolo quando, nelle aree delle città statunitensi di Cincinnati e Chicago, nacquero i primi mattatoi industriali. Essi consentivano, adottando il sistema della catena di montaggio (o, in questo caso, di smontaggio), una produzione di carne più rapida e non richiedente manodopera specializzata. Qui, per la prima volta, si vede l'utilizzo di macchinari appositamente ideati per la produzione massiva di alimenti di origine animale. In questa fase, comunque, il numero di animali coinvolto era ancora relativamente ridotto, poiché gli

⁶ Piazzesi (2015: pp. 91-109, 134-137).

⁷ *Ibid.* p. 147.

⁸ *Ibid.* pp.137, 152.

allevamenti che inviavano i capi di bestiame al macello erano ancora *ranch* e fattorie che, sebbene vasti, si configuravano comunque come aziende a conduzione prevalentemente familiare inadatti a garantire una produzione massiva di individui. Inoltre, almeno fino a che la rete ferroviaria statunitense non è stata ampliata e modernizzata, i trasporti di bestiame erano operazioni lunghe e complicate. La vera rivoluzione nel campo zootecnico, quella che ha portato il fenomeno dell'utilizzo alimentare degli animali da allevamento ai livelli odierni, si ebbe a partire dagli anni '20 del XX secolo, con la nascita del primo allevamento intensivo di polli degli Stati Uniti d'America.⁹ Da quel momento nacque la distinzione tra allevamenti tradizionali e allevamenti industriali e soprattutto ebbe inizio lo sviluppo della moderna zootecnia.

I dati più recenti raccolti a livello globale relativi alla macellazione di animali allevati mostrano delle cifre che difficilmente si sarebbero potute raggiungere senza l'ausilio di moderne tecnologie e di sistemi di allevamento intensivi volti a massimizzare la produzione.¹⁰ La FAO (Food and Agriculture Organization of the United Nations) ha presentato le seguenti statistiche per quanto riguarda il numero degli animali da allevamento uccisi annualmente a livello mondiale:¹¹

Specie	2007	2006	2005
Bufali	23,199,336	23,345,917	23,048,107
Cammelli	1,501,799	1,515,917	1,568,586
Bovini	301,275,455	297,133,761	300,774,587
Polli	49,877,536,490	48,890,242,952	49,257,344,792
Anatre	2,676,365,000	2,616,325,000	2,609,924,000
Capre	402,611,664	401,923,303	389,633,300
Cavalli	5,018,470	4,952,230	4,836,141

⁹ Foer (2009: pp. 114-121).

¹⁰ *Ibid.*, p. 42.

¹¹ Grafico "WORLD - Livestock production - No. animals slaughtered (Livestock species per year)". Le statistiche fornite sono state prese nel database GLiPHA (Global Livestock Production and Health Atlas) rintracciabile nel sito www.fao.org. La fonte dei dati (che risalgono all'aprile 2009) è FAOSTAT (www.faostat.fao.org). Ho scelto, a titolo esemplificativo, di mostrare le statistiche concernenti gli anni 2005, 2006, 2007, che rappresentano i dati più recenti a disposizione in questo settore.

Specie	2007	2006	2005
Maiali	1,375,940,758	1,346,416,089	1,319,942,794
Pecore	564,785,251	557,712,890	539,017,831
Tacchini	635,382,008	620,893,008	635,730,000

Le cifre di questa tabella possono anche riguardare animali coinvolti nella produzione di uova e latte. Infatti, ad esempio, le galline ovaiole non più produttive vengono macellate e utilizzate per produrre una vasta gamma di prodotti alimentari (dai dadi da brodo ai pasticci di carne, al mangime per altri animali), e la carne di vitello è un sottoprodotto dell'industria del latte vaccino.

Prima della nascita della moderna zootecnia e dei metodi di allevamento intensivi, sarebbe stato pressoché impossibile immaginare di poter controllare e aumentare il numero di capi di bestiame da allevamento in modo esponenziale. Da qualche decennio tuttavia ciò è possibile utilizzando stratagemmi attuabili grazie al contributo della ricerca scientifica, come le perfezionate modalità di selezione degli esemplari, i trattamenti ormonali e le modifiche genetiche che garantiscono, ad esempio per i maiali, cucciolate più numerose e molto più frequenti.¹² La grande maggioranza (circa il 90%) degli animali allevati non solo nei paesi più industrializzati, ma anche in paesi che si sono sviluppati più di recente come la Cina, provengono da allevamenti di tipo intensivo. L'allevamento intensivo ha permesso di abbattere i costi della carne (ma anche delle uova e del latte), da sempre considerata come un bene alimentare di lusso, e quindi ha creato un prodotto accessibile ad un'ampia clientela, cosa che ne ha accresciuto fortemente la domanda.

I metodi utilizzati dall'industria zootecnica sono finalizzati alla più economica ed efficiente conversione di mangime e foraggio in carne e altri prodotti di origine animale (appunto, latte e uova). L'obiettivo è quindi quello di facilitare questa conversione, facendo crescere gli animali il più possibile, nel minor tempo possibile, e impiegando il minor quantitativo di foraggio possibile. A questo scopo sono stati studiati numerosi metodi di massimizzazione della produzione. In primis, l'industria zootecnica ha creato degli ambienti sempre più *ad hoc* che consentano di stipare il maggior numero di capi di bestiame possibile in uno spazio chiuso e artificiale, per facilitare il controllo e il prelievo

¹² Foer (2009: pp.198-200).

degli animali destinati al macello o dei loro prodotti. Nel caso degli animali allevati per la loro carne, la limitata possibilità di movimento (che per alcuni animali viene garantita anche mediante il confinamento in box molto stretti, come nel caso dei vitelli) rallenta, insieme al riscaldamento degli ambienti, il metabolismo e quindi il dispendio calorico, e di conseguenza provoca un ingrassamento più rapido degli esemplari. Un altro vantaggio del riunire i capi in uno spazio artificiale è la possibilità di pulirlo più facilmente, poiché spesso la pavimentazione è costituita da cemento o da griglie metalliche che, come effetto collaterale trascurabile dal punto di vista della produzione, danneggiano le zampe degli animali. Nonostante queste precauzioni, le condizioni igieniche degli allevamenti industriali sono spesso molto scarse (cosa spesso che obbliga gli operatori a indossare maschere protettive). Ciò che è conveniente nell'allestimento di tali strutture è soprattutto la possibilità di regolare la luce e di conseguenza il ritmo sonno-veglia degli animali, che è a sua volta in grado di influenzare il ritmo dei pasti. Questo viene regolato in modo da massimizzare il più possibile le ore di luce, allo scopo di spingere gli animali a consumare più cibo di quanto non farebbero in natura regolandosi in base alla luce solare.¹³ Ciò avviene tipicamente negli allevamenti di polli e tacchini da carne, ma anche in quelli di galline ovaiole. Date le condizioni innaturali in cui questi animali sono fatti vivere, è estremamente facile che essi sviluppino comportamenti aggressivi causati dallo stress o che manifestino, mediante comportamenti stereotipati (come camminare continuamente avanti e indietro nel poco spazio a disposizione o leccare e mordere i compagni, ad esempio), il loro stato di disagio.¹⁴ Inoltre, dato il numero elevatissimo di animali presenti in uno stesso ambiente, risulta impossibile per essi stabilire gerarchie sociali o costituire branchi, il che aumenta il senso di disorientamento e lo stress. Alcuni animali allevati a scopo alimentare, come ad esempio i conigli, se esposti ad uno stress eccessivo non mangiano. Per questo motivo vengono loro somministrati farmaci ansiolitici e appetizzanti. Inoltre gli animali negli allevamenti intensivi, lontani da un ambiente naturale che offra loro possibilità di svolgere le attività tipiche degli individui della loro specie, vivono in un perenne stato di noia, cosa che aumenta

¹³ Foer (2009: pp. 68-69 e 142-143).

¹⁴ Singer, Mason (2006: p.64).

le manifestazioni di aggressività.¹⁵ Per quanto riguarda i cuccioli dei mammiferi allevati intensivamente (maialini, agnelli o vitelli), essi vengono sottratti prematuramente alla madre, distacco che causa sia alla genitrice che alla prole un fortissimo disagio che essi manifestano lamentandosi per giorni.¹⁶ Se i cuccioli non crescono abbastanza in fretta (e per favorire ciò gli viene somministrato del mangime arricchito solitamente con ferro e proteine animali, anche nel caso in cui siano erbivori), sono considerati uno spreco di risorse, e vengono quindi abbattuti. Non sempre vengono utilizzati i metodi di abbattimento “umano” consigliati dalla legge. Esistono testimonianze di pratiche poco ortodosse come la “battitura” dei maialini troppo deboli per essere utilizzati: in questa procedura il soggetto viene preso per le zampe posteriori e fatto dondolare, affinché sbatta fortemente e ripetutamente la testa contro il pavimento, fino a morire.¹⁷ Considerato il rischio che i comportamenti aggressivi influiscano negativamente sulla produzione, sono in uso pratiche preventive quali, ad esempio, lo sbeccamento dei polli e l’eliminazione di coda e denti dei cuccioli di maiale (nonché la castrazione per i maschi)¹⁸, volte a limitare i danni che gli animali potrebbero causarsi l’un l’altro. Queste tecniche non prevedono obbligatoriamente che l’animale sia anestetizzato o che gli siano somministrati antidolorifici, e infatti sono pressoché inesistenti allevamenti che utilizzino precauzioni del genere.¹⁹ Un altro problema del sovraffollamento delle strutture è costituito dalla scarsa igiene e dallo scarso ricambio di aria, che insieme portano gli animali a sviluppare patologie batteriche o virali, difficoltà respiratorie, infezioni, problemi alla vista.²⁰ Per arginare questa difficoltà, spesso gli allevatori introducono medicinali (antibiotici soprattutto)²¹ nella dieta dei capi di bestiame.

¹⁵ Singer, Mason (2006: p.63).

¹⁶ *Ibid.* pp. 76-77.

¹⁷ Foer (2009: p. 203).

¹⁸ *Ibid.*, p. 202.

¹⁹ Singer (1975: pp. 112-154).
Foer (2009: p. 202).

²⁰ Singer, Mason (2006: p. 37).

²¹ Foer (2009: p. 204).

Il momento dell'abbattimento avviene in strutture specializzate, cioè nei moderni mattatoi industriali, spesso distaccati dagli allevamenti. Gli animali vi sono condotti principalmente con speciali camion adibiti al trasporto di bestiame. Nonostante tali mezzi di trasporto siano finalizzati nello specifico al trasferimento di animali, ciò non garantisce agli individui un viaggio sereno e confortevole. Si perpetuano infatti le condizioni di sovraffollamento (che, insieme ai movimenti del mezzo di trasporto, possono essere causa di lesioni e soffocamenti) e stress. Inoltre gli animali spesso sono lasciati senza cibo né acqua, alla mercé delle temperature atmosferiche (i rimorchi su cui sono caricati gli animali lasciano dei piccoli spiragli per lasciare respirare gli animali stipati, cosa che però impedisce la possibilità di climatizzare l'ambiente). I viaggi possono anche durare per un numero considerevole di ore. Una volta giunti al mattatoio, gli animali vengono scaricati dai rimorchi dai lavoratori addetti. Siccome, ancora una volta, è importante la produttività, se gli animali non collaborano prontamente dirigendosi dove dovrebbero, essi sono spesso sollecitati con percosse. I capi di bestiame destinati al macello possono attendere anche per ore in appositi spazi (recinti o ampi locali chiusi) di essere condotti nel luogo dell'abbattimento. In questo frangente sentono i lamenti dei loro compagni e percepiscono l'odore di sangue, cose che presumibilmente possono aumentare lo stress a cui sono sottoposti. A seconda della specie e delle dimensioni degli animali, ci sono vari tipi di processo di abbattimento. Gli animali più piccoli, come i conigli e i polli, vengono normalmente appesi per le zampe posteriori a dei ganci sopraelevati (il gancio è solitamente infilato direttamente nella zampa dell'animale) e un addetto provvede manualmente a tagliare loro la gola.²² Successivamente, i corpi appesi passano attraverso macchinari adibiti allo spiumaggio o all'eliminazione della pelle (a volte questo processo viene facilitato dall'immersione dei corpi in acqua bollente). Non è raro che, a questo punto, alcuni individui siano ancora semi-coscienti, nonostante in alcuni casi siano previste operazioni di stordimento. Per quanto riguarda i bovini e i suini, essi vengono dapprima storditi (con una pistola a proiettile captivo o con l'elettrocuzione) e successivamente legati e appesi per le zampe posteriori (quindi a testa in giù), in modo che, una volta che l'addetto ha inciso loro

²² Singer, Mason (2006: pp. 37-43).

manualmente la gola, possano dissanguarsi più agevolmente. Molti restano vivi e coscienti per diversi minuti, dato che i metodi di stordimento spesso non sono sufficienti o non sono applicati in maniera rigorosa, e il dissanguamento non è un processo affatto rapido e indolore. Successivamente gli animali vengono tagliati a pezzi con l'ausilio di strumenti elettrici (ancora una volta, non è detto che quando ciò avviene l'animale sia morto o incosciente).

Esistono normative riguardanti l'abbattimento degli animali allevati per la produzione di carne. In particolare si sottolinea la necessità di rendere l'animale incosciente al momento dell'uccisione al fine di alleviarne il più possibile lo stress e il dolore. Tuttavia, spesso, le regole sono piuttosto vaghe, nella misura in cui l'adozione dei migliori metodi di stordimento e abbattimento è lasciata alla discrezione degli operatori del settore (si noti che nelle normative vengono tendenzialmente usati termini come "opportuno", ma non termini come "obbligatorio") ed esiste spazio per eccezioni (come nel caso della macellazione rituale). Di seguito sono citati alcuni articoli del regolamento stipulato dal Consiglio dell'Unione Europea relativo alla protezione degli animali durante l'abbattimento (si consideri che l'Unione Europea è considerata avere, rispetto ad altre realtà, una politica di welfare animale piuttosto avanzata):²³

(Art. 2) L'abbattimento degli animali può provocare dolore, ansia, paura o sofferenze di altro tipo agli animali anche nelle migliori condizioni tecniche. Alcune operazioni relative all'abbattimento possono causare stress e ogni tecnica di stordimento presenta inconvenienti. È opportuno che gli operatori o il personale addetto all'abbattimento adottino i provvedimenti necessari a evitare e a ridurre al minimo l'ansia e la sofferenza degli animali durante il processo di macellazione o abbattimento, tenendo conto delle migliori pratiche nel settore e dei metodi consentiti dal presente regolamento. Il dolore, l'ansia o la sofferenza dovrebbero essere considerati pertanto evitabili quando gli operatori o il personale addetto all'abbattimento violano una delle disposizioni del presente regolamento o ricorrono alle pratiche consentite senza applicare i metodi più avanzati, procurando per negligenza o intenzionalmente dolore, ansia o sofferenza agli animali.

²³ REGOLAMENTO (CE) N. 1099/2009 DEL CONSIGLIO del 24 settembre 2009 relativo alla protezione degli animali durante l'abbattimento, Gazzetta Ufficiale dell'Unione europea, 18 novembre 2009. Tale regolamento è consultabile sul sito www.eur-lex.europa.eu.

(Art. 18) La direttiva 93/119/CE prevedeva una deroga alle pratiche di stordimento nel caso di macellazioni rituali effettuate nei macelli. Poiché le norme comunitarie in materia di macellazioni rituali sono state recepite in modo di verso a seconda del contesto nazionale e considerato che le normative nazionali tengono conto di dimensioni che vanno al di là degli obiettivi del presente regolamento, è importante mantenere la deroga allo stordimento degli animali prima della macellazione, concedendo tuttavia un certo livello di sussidiarietà a ciascuno Stato membro. Il presente regolamento rispetta di conseguenza la libertà di religione e il diritto di manifestare la propria religione o la propria convinzione mediante il culto, l'insegnamento, le pratiche e l'osservanza dei riti, come stabilito dall'articolo 10 della Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea.

(Art. 20) Molti metodi utilizzati per abbattere gli animali sono dolorosi. Lo stordimento è dunque necessario per indurre uno stato di incoscienza e di insensibilità prima o nel momento stesso in cui l'animale viene abbattuto. Il rilevamento dell'incoscienza e dell'insensibilità in un animale è un'operazione complessa che richiede l'impiego di metodi scientifici riconosciuti. È opportuno tuttavia effettuare un controllo per mezzo di indicatori al fine di valutare l'efficacia della procedura in condizioni reali.

(Art. 21) Il controllo dell'efficacia dello stordimento si basa principalmente sulla valutazione dello stato di coscienza e sensibilità dell'animale. La coscienza in un animale consiste essenzialmente nella capacità di percepire emozioni e di controllare i movimenti volontari. Nonostante alcune eccezioni, come nel caso dell'immobilizzazione per mezzo di dispositivi elettrici o la paralisi provocata con altri mezzi, si può presumere che un animale sia incosciente quando perde la sua naturale posizione eretta, non è in stato di veglia e non mostra segni di emozioni positive o negative quali paura o agitazione. La sensibilità di un animale è essenzialmente la sua capacità di percepire il dolore. In generale si può presumere che un animale sia insensibile quando non mostra riflessi o reazioni a stimoli quali suoni, odori, luce o contatto fisico.

Si può notare come il regolamento europeo, pur essendo un tentativo importante di migliorare le condizioni di abbattimento in favore del benessere degli animali coinvolti, non sia comunque particolarmente dettagliato e rigoroso in merito ai protocolli da adottare, e lasci quindi ampio spazio di azione agli

operatori del settore (in quanto l'applicazione delle migliori tecniche di stordimento e abbattimento rischia di poter risultare piuttosto discrezionale). Si noti anche che vengono dati alcuni criteri per stabilire se un animale sia cosciente o meno (Art. 21), ma non vengono fornite indicazioni in merito a procedimenti da attuare per verificare l'effettiva presenza di sensibilità nel soggetto, né viene detto nulla circa l'obbligatorietà di effettuare test del genere. Inoltre è possibile ignorare le precauzioni da prendere nei confronti degli animali da abbattere in caso di macellazione rituale, in virtù del rispetto della libertà di religione. Questi esempi di normative mostrano come, anche nel caso in cui il benessere degli animali trovi posto in sede legislativa, ciò non significa automaticamente che la loro tutela sia garantita in senso forte e regolamentata in modo rigoroso. Si può notare, al contrario, come sia ampio lo spazio di libertà di azione del settore zootecnico nella gestione degli individui che di cui esso fa uso, e di come non vi siano, fondamentalmente, obblighi o sanzioni di alcuna sorta in caso le precauzioni consigliate non vengano prese.

Esistono alternative all'allevamento intensivo: sono i cosiddetti allevamenti "felici" o "etici". Tali aziende si diffondono e iniziano vedersi riconosciute a partire dagli anni '60 e '70 dello scorso secolo. Esse sono figlie delle prime istanze per il trattamento umano degli animali da allevamento, nate già a partire dalla fine del XIX secolo.²⁴ L'allevamento felice trova la sua ragione d'essere proprio nella negazione dell'allevamento industriale. Il modello "etico" o "felice" infatti si propone di tenere in maggiore considerazione il benessere degli animali, soddisfacendo quei consumatori che si rifiutano di comprare prodotti ottenuti da animali maltrattati a causa dei processi industriali. In particolare, se l'industria zootecnica di massa considera l'animale solo dal punto di vista corporeo, l'allevamento felice mira a tutelarne anche la salute e la psiche. Nello specifico, ciò avviene non solo per venire incontro alle preoccupazioni di natura etica dei consumatori e degli allevatori stessi, ma anche in funzione del binomio che lega il benessere dell'animale con la qualità maggiore del prodotto da esso derivante. Non sarebbe giusto negare l'esistenza di allevatori realmente preoccupati per il benessere degli animali di loro proprietà, ma è opportuno

²⁴ Piazzesi (2015: p. 164).

ricordare che anche nell'ambito degli allevamenti etici l'animale è una fonte di reddito, non un semplice "ospite". Pare lecito pensare che quindi le considerazioni etiche siano perlomeno accompagnate, se non superate, dalle considerazioni economiche, che comprendono il riguardo per la qualità del prodotto e per le richieste dei consumatori. Infatti, lo stato di salute psicofisica dell'animale è in grado di alterare le caratteristiche organolettiche del prodotto (sia esso carne, o latte, o uova), e gli allevatori aderenti al modello etico-biologico si propongono di evitare questi spiacevoli "effetti collaterali". Se la considerazione del benessere animale vede dei notevoli miglioramenti in un contesto di allevamento "felice", rispetto a quello industriale, non si può certo nascondere che ciò accada, in ogni caso, all'interno di una visione dell'animale come fonte di reddito, ed è quindi lecito chiedersi quale porzione di queste attenzioni rivolte al benessere animale siano effettivamente scaturite da una riflessione etica, piuttosto che invece da una economica.²⁵ Gli animali allevati in un contesto "felice" sono spesso lasciati pascolare o razzolare all'aria aperta, ma possono anche essere custoditi in un ambiente stabulare o in capannoni.²⁶ Non è rara la commistione dei due sistemi. Gli animali allevati in tal modo non sono sottoposti a diete innaturali o arricchite artificialmente (se non si considerano i periodi in cui gli animali da carne, come ad esempio i manzi, sono messi all'ingrasso)²⁷. Essi non soffrono generalmente la situazione del sovraffollamento, né presentano una quantità di malattie fisiche o disturbi psichici paragonabile a quella degli animali allevati intensivamente, dato che non sussistono le cause scatenanti delle patologie tipiche di questi ultimi. Tuttavia, accade che anche gli allevamenti "felici" (o almeno una buona parte di questi) adottino tecniche tipiche dell'industria zootecnica.²⁸ Gli animali possono subire infatti mutilazioni (taglio del becco, castrazione, marchiatura, taglio delle corna) spesso senza essere anestetizzati e adeguatamente medicati. A livello sociale, parimenti, gli animali subiscono alcuni disagi. Innanzitutto spesso non hanno la possibilità di formare gruppi sociali composti da individui di età

²⁵ Piazzesi (2015: pp. 166-173).

²⁶ Singer, Mason (2006: pp. 124-133).

²⁷ Foer (2009: pp. 240-241).

²⁸ Singer, Mason (2006: pp. 115-133).

eterogenee, cosa che in natura è la normalità. In secondo luogo, nel caso degli animali utilizzati per la produzione di latte, permane l'usanza di separare prematuramente la madre dal figlio, al fine di raccogliere il prezioso prodotto.²⁹ Altro aspetto non secondario comune agli allevamenti intensivi e a quelli "felici", è la prematura uccisione degli animali destinati al mattatoio. Essi infatti vengono normalmente abbattuti ben prima del raggiungimento dell'età adulta. Altro aspetto da considerare è quello dell'abbattimento: se l'allevamento "felice" non ha a disposizione macchinari o stabilimenti in cui sia consentito abbattere e macellare il bestiame in maniera "umana", gli animali sono inviati in mattatoi industriali come quelli descritti in precedenza.³⁰

Per quanto riguarda gli animali acquatici impiegati a fini alimentari, è necessario distinguere tra esemplari pescati o catturati nel loro habitat naturale ed esemplari allevati in stabilimenti appositi.

Nella tabella che segue, sono indicate stime del numero di esemplari, uccisi annualmente a livello mondiale, appartenenti alle dodici specie più pescate nel loro habitat:³¹

Specie	Classe	Cattura media annuale 1999-2007 (peso in t)	Numero stimato di esemplari (milioni)
Pesci marini	Mista	9,684,795	120,000-310,000
Acciuga del Cile <i>(Engraulis ringens)</i>	Attinopterigi	8,736,862	300,000-870,000
Pesci d'acqua dolce	Mista	4,739,791	60,000-150,000

²⁹ Singer (1975: pp. 157-159).

³⁰ Foer (2009: pp. 121-127).

³¹ La tabella è stata presa dal sito www.fishcount.org.uk e si può trovare nell'articolo del luglio 2010 di A. Mood e P. Brooke "Estimating the Number of Fish Caught in Global Fishing Each Year". La stima del peso in tonnellate è stata estrapolata dall'articolo "Capture Production 1950-2007" in FAO FishStat Plus. Il numero stimato di esemplari uccisi è stato derivato in base a dati riguardanti il peso medio degli individui di ogni specie indicata nella tabella (Estimated Mean Weight). Le statistiche non includono i pesci pescati illegalmente, scartati alla cattura, che muoiono tentando la fuga dalle reti, catturati da reti abbandonate, utilizzati come esca, o la cui cattura non è stata documentata.

Specie	Classe	Cattura media annuale 1999-2007 (peso in t)	Numero stimato di esemplari (milioni)
Merluzzo dell'Alaska (<i>Theragra chalcogramma</i>)	Attinopterigi	2,903,353	2,9000-13,000
Aringa (<i>Clupea harengus</i>)	Attinopterigi	2,165,610	3,600-22,000
Tonnetto striato (<i>Katsuwonus pelamis</i>)	Attinopterigi	2,161,174	220-1,100
Potassolo (<i>Micromesistius poutassou</i>)	Attinopterigi	1,864,858	5,500-14,000
Sgombro (<i>Scomber japonicus</i>)	Attinopterigi	1,781,553	2,400-18,000
Sugarello cileno (<i>Trachurus murphyi</i>)	Attinopterigi	1,778,803	1,800-8,900
Acciuga del Giappone (<i>Engraulis japonicus</i>)	Attinopterigi	1,607,856	73,000-80,000
Pesce coltello (<i>Trichiurus lepturus</i>)	Attinopterigi	1,298,327	1,800-41,000
Tonno pinne gialle (<i>Thunnus albacares</i>)	Attinopterigi	1,257,110	63-250

La stima totale degli esemplari pescati e uccisi annualmente nel mondo oscilla tra 0.97 e 2.74 mila miliardi, e comprende solo il numero di catture documentate.³²

Le moderne tecniche di pesca, soprattutto in mare, prevedono l'uso di tecnologie sconosciute fino a qualche decennio fa, come GPS satellitari installati sui pescherecci, dispositivi di concentrazione dei pesci e sistemi di navigazione elettronici, o di tecnologie precedentemente utilizzate in campo militare, come i radar e gli ecoscandagli. L'uso di questi espedienti garantisce una maggior facilità nell'individuare i banchi di pesci che si intende pescare. Le tecniche di cattura in mare aperto sono sostanzialmente distinguibili in due tipologie, e sono attuate con il supporto di grandi pescherecci: l'uso di grosse reti, a strascico o da circuizione, e l'uso del palangaro o palamito (una lunga lenza di grosso diametro con inseriti ad intervalli regolari spezzoni di lenza più sottile portanti ognuno un amo con esca).³³ Entrambe le tecniche hanno un

³² Mood, Brooke (2010).

³³ Foer (2009: pp. 206-210).

effetto collaterale, e cioè la cattura di esemplari di pesci o mammiferi marini non utili per la produzione (le cosiddette “prede accessorie” o *bycatch*, che costituiscono circa 30% del pescato totale con l’utilizzo delle reti a strascico utilizzate per la cattura dei gamberetti³⁴ e un quarto del pesce catturato annualmente a livello mondiale³⁵). La pesca con le reti comporta ingenti danni per l’ambiente marino: l’uso massivo delle reti (soprattutto di quelle a strascico) è infatti responsabile di una certa usura del fondale marino e del danneggiamento conseguente di specie animali e vegetali che popolano le profondità sabbiose del mare.³⁶ Proprio a causa delle moderne tecniche di pesca intensiva, molte specie animali e vegetali che popolano normalmente i mari sono sull’orlo dell’estinzione (o si sono già estinte).³⁷ Le popolazioni di pesci oggetto di interesse da parte dell’industria alimentare rischiano, a causa dello sfruttamento troppo intensivo, di collassare senza più riuscire a riprendersi e a ripopolare il loro habitat.³⁸ I pesci catturati in mare muoiono spesso durante l’operazione di ritiro delle reti (reti che spesso causano anche lesioni gravi), o perché schiacciati dai compagni o per via della violenta decompressione che avviene durante l’emersione. I superstiti, se non muoiono soffocati una volta distesi sulla superficie del peschereccio, vengono uccisi tramite percosse dagli addetti muniti di apposite mazze o muoiono dissanguati al momento del taglio delle branchie durante la lavorazione della loro carne.³⁹

Accanto alla pesca, per garantire un apporto costante e adeguato di prodotti derivanti da animali acquatici, esiste un vero e proprio metodo di produzione di pesci, crostacei, molluschi e, in misura minore, anfibi. Tale metodo è definito come acquacoltura. L’acquacoltura può essere considerata come il corrispondente acquatico degli allevamenti intensivi di animali terrestri e, ad oggi, più di un terzo dei prodotti ittici consumati a livello mondiale proviene da

³⁴ Singer, Mason (2006: p.151).

³⁵ *Ibid.*, p. 135.

³⁶ Foer (2009: p.207).

³⁷ *Ibid.*, pp. 37-50.

³⁸ Singer, Mason (2006: pp. 134-138).

³⁹ *Ibid.* p.159.

questo tipo di allevamento.⁴⁰ Anche in questo caso la parola d'ordine è profitto, quindi gli allevatori puntano a raggruppare il maggior numero di esemplari nel minor spazio possibile, sia per garantirsi un controllo facilitato dell'area di allevamento sia per poter operare una manutenzione meno impegnativa.⁴¹ Questo sovraffollamento è causa, anche in questo caso, di diversi problemi per i soggetti coinvolti: aggressività, cannibalismo, stress, sviluppo e trasmissione di malattie e colonie di parassiti (pidocchi soprattutto), accumulo di sporcizia (che causa, tra le altre cose, difficoltà respiratorie e problemi alla vista).⁴² Dato che alcuni esemplari d'allevamento riescono a fuggire, non è raro che essi vengano a contatto con pesci selvatici, trasmettendo loro malattie e parassiti.⁴³ La volontà di ottimizzare la conversione che trasforma la minor quantità possibile di mangime nella maggior quantità di carne ottenibile, ha portato, anche in questo caso, all'adozione di stratagemmi, quali la creazione *ad hoc* di miscele di cibo economiche ma ad alto rendimento. Ciò che risulta problematico è che normalmente tali mangimi sono costituiti da prodotti ittici, come olio e farina di pesce, che richiedono una quantità di pescato maggiore di quella che viene prodotta utilizzandolo come mangime.⁴⁴ I pesci d'allevamento, prima di essere macellati, sono tenuti a digiuno per sette o dieci giorni, in modo che i loro intestini possano svuotarsi, evitando in tal modo il rischio di contaminazione delle carni quando il pesce viene ucciso, sventrato e lavorato.⁴⁵ I pesci d'allevamento condividono con i pesci pescati una morte piuttosto brutale: essi muoiono soffocati fuori dall'acqua, o colpiti con mazze, o dissanguati mentre gli operatori iniziano a tagliare loro le arcate branchiali e il corpo, cosa che spesso avviene quando i pesci sono ancora coscienti. Di seguito, una tabella che indica, suddividendoli per specie, il numero di pesci (considerando solo le venti

⁴⁰ Singer, Mason (2006: p. 147).

⁴¹ *Ibid.* p. 147.

⁴² Foer (2009: pp. 204-206).

⁴³ Singer, Mason (2006: p. 149).

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 146-148.

⁴⁵ *Ibid.* p. 154.

specie più utilizzate dall'industria alimentare) uccisi nel 2010 negli allevamenti ittici:⁴⁶

Specie	Produzione da acquacoltura nel 2010 (peso in t)	Numero stimato di esemplari (milioni)
Carpa erbivora (<i>Ctenopharyngodon idellus</i>)	4,337,114	1,700-8,700
Carpa argentata (<i>Hypophthalmichthys molitrix</i>)	4,116,835	2,700-14,000
Catla (<i>Catla catla</i>)	3,869,984	1,900-13,000
Carpa comune (<i>Cyprinus carpio</i>)	3,444,203	1,400-6,900
Carpa testa grossa (<i>Hypophthalmichthys Nobilis</i>)	2,585,963	1,700-5,200
Tilapia del Nilo (<i>Oreochromis niloticus</i>)	2,538,052	3,200-10,000
Carassio (<i>Carassius Carassius</i>)	2,217,799	5,500-15,000
Salmone atlantico (<i>Salmo salar</i>)	1,425,968	170-390
Pescigatto (famiglia delle <i>Pangasiidae</i>)	1,306,838	870-2,600
Pesci d'acqua dolce (famiglia dei pesci ossei)	1,266,868	1,200-4,000
Labeo rohita (<i>Labeo rohita</i>)	1,167,315	780-3,900
Pesce latte (<i>Chanos chanos</i>)	808,559	1,600-3,200
Trota iridea (<i>Oncorhynchus mykiss</i>)	728,448	150-3,500
Orata di Wuchang (<i>Megalobrama amblycephala</i>)	652,215	1,300-1,400
Ciprinidi (famiglia dei <i>Cyprinidae</i>)	630,208	600-2,000

⁴⁶ La tabella è stata presa dal sito www.fishcount.org.uk e si può trovare nell'articolo del luglio 2012 di Mood e Brooke. La stima del peso in tonnellate è stata estrapolata dall'articolo "Aquaculture Production 1950-2010" in FAO FishStat Plus. Il numero stimato di esemplari uccisi è stato derivato in base a dati riguardanti il peso medio degli individui di ogni specie indicata nella tabella (Estimated Mean Weight). Le stime non includono altri animali allevati in acquacoltura come rane, molluschi e crostacei. Inoltre la stima esclude i mammiferi, gli uccelli e i pesci uccisi intenzionalmente o non intenzionalmente dagli allevatori come misura di controllo dei predatori. Non sono inclusi nemmeno i pesci da allevamento che muoiono prima del raccolto per cause come malattie, predatori, incidenti e infestazioni di alghe.

Specie	Produzione da acquacoltura nel 2010 (peso in t)	Numero stimato di esemplari (milioni)
Tilapie (famiglia dei <i>Ciclidi</i>)	583,981	730-2,300
Pesci marini (famiglia dei pesci ossei)	468,858	440-1,500
Pescegatto punteggiato (<i>Ictalurus punctatus</i>)	444,487	140-210
Pescegatto di Amur (<i>Silurus asotus</i>)	379,691	360-1,200

Un altro tipo di pesca, che può essere anche operata a fini alimentari, è la tradizionale pesca all'amo. Tuttavia è opportuno considerare come, almeno nei paesi più industrializzati, la pesca all'amo (sia in mare, che in acque dolci) si sia commutata in un'attività sportivo-ricreativa, per cui i pesci pescati vengono spesso rimessi in libertà. Nonostante i pesci che vengono catturati non perdano necessariamente la loro vita, è comunque da considerare il fatto che essi subiscono perlomeno lesioni fisiche causate dall'amo e dai tentativi di sfuggire alla cattura, tentativi che comportano per il pesce uno sforzo enorme. I pesci sono così esausti che, una volta catturati e portati fuori dall'acqua per essere eventualmente fotografati da chi li ha pescati, prima di essere rimessi in libertà hanno paradossalmente bisogno dell'aiuto di chi li ha catturati per garantire il passaggio di acqua nelle loro branchie e per rimettersi in forze (esiste una vera e propria etica della cura del pesce presso i pescatori sportivi).

Esiste un'altra attività sportiva che prevede la cattura, e normalmente l'uccisione, di animali non-umani. Essa è la caccia sportiva che comprende, come la pesca, la cattura di animali che vivono liberi nel loro habitat ma anche di individui semi-liberi in riserve. In questo caso però l'uccisione dell'animale catturato è il normale esito dell'attività. Trovare dati precisi e affidabili circa il numero di animali uccisi nel corso della stagione venatoria a livello mondiale è alquanto arduo. Infatti pare essere una consuetudine diffusa presso gli amanti della caccia quella di non segnalare il numero esatto di vittime mietute, in modo

da poter prolungare la stagione fino all'ultimo giorno possibile.⁴⁷ Le tecniche di caccia invece sono piuttosto note. Per rintracciare, attirare e seguire gli animali, i cacciatori utilizzano tecniche e strumenti piuttosto raffinati, che lasciano ben poche speranze di salvezza alle loro prede: strumentazione GPS, richiami uditivi, richiami vivi (solo per gli uccelli), richiami olfattivi, esche, abbigliamento anti-traccia olfattiva, abbigliamento mimetico.⁴⁸ Nel praticare l'attività venatoria, il cacciatore segue la sua preda o la attende appostato in un luogo strategico, vicino a dove ha piazzato le sue esche o ha utilizzato i suoi richiami. Conseguentemente, all'avvicinarsi dell'animale ad una distanza adeguata, il cacciatore spara alla preda, che spesso riesce, anche se colpita, a fuggire. Sarà poi compito dei cani da caccia addestrati al recupero delle prede rintracciare e riportare l'animale colpito al cacciatore (quando ciò accade, l'animale è spesso ancora cosciente). Sono coinvolte nelle attività di caccia prevalentemente specie appartenenti alle classi degli uccelli (anatre, tortore, quaglie, fagiani...) e dei mammiferi (volpi, cervi, conigli...).

Il bracconaggio è un tipo di attività di caccia illegale che viene svolta sia a scopi ricreativi (molti cacciatori amano collezionare i corpi delle loro prede come trofei) che a scopi commerciali. Le attività di bracconaggio infatti, sono spesso legate al traffico illegale di prodotti animali quali, ad esempio, pelli, pellicce e avorio, oppure al contrabbando di animali esotici vivi (che quindi vengono semplicemente catturati per essere poi esportati e venduti). Il bracconaggio è un fenomeno diffuso globalmente. Da considerarsi atti di bracconaggio sono, ad esempio, sia le uccisioni di animali fuori dalla stagione della caccia in aree adibite, sia le catture e le uccisioni di individui abitanti riserve naturali, come i grandi parchi dell'Africa centrale, o di animali appartenenti a specie in via d'estinzione. Particolarmente remunerativo è il contrabbando già citato di pellicce e avorio, ma è anche comune la cattura di

⁴⁷ In molti paesi in cui si pratica la caccia sportiva (tra cui l'Italia), è stabilito che, qualora la quota di capi abbattibili durante una stagione venga raggiunto prima del suo termine, essa debba interrompersi. Pertanto, è interesse dei cacciatori che questa quota non venga, almeno ufficialmente, raggiunta. Questo porta ad una sostanziale inaffidabilità dei dati ufficiali sulla caccia forniti presso le strutture ufficiali. Una stima ottenuta dal Fund for Animals, riportata da Tom Regan in *Gabbie Vuote* (2004: p.210) riguardante gli animali uccisi ogni anno negli U.S.A., parla di 134 milioni di animali, comprendenti: 35 milioni di tortore lamenteose, 13 milioni di conigli, 26,5 milioni di scoiattoli, 12 milioni di quaglie, 7 milioni di fagiani, 16,5 milioni di anatre.

⁴⁸ Regan (2004: pp. 210-211).

rettili e anfibi per utilizzarne la peculiare pelle, e di uccelli per venderne il piumaggio.

Esistono però altri modi in cui l'uomo può procurarsi pelli e pellicce di animali, e tali metodi sono del tutto legali e regolamentati. La pratica di catturare animali destinati alla produzione di capi, accessori ed inserti in pelliccia è infatti un'attività legalmente riconosciuta. Le prede dei cacciatori di pellicce vengono imprigionate per mezzo di trappole (come le tagliole), che generalmente bloccano un arto dell'animale impedendone la fuga. Tali trappole causano spesso dolorose fratture alle zampe degli animali che vi restano catturati, e in alcuni casi portano i prigionieri ad auto-mutilarsi nel tentativo di liberarsi. Molti di questi animali vengono recuperati da chi ha sistemato le trappole solo dopo molte ore di agonia, e non è raro che muoiano prima del recupero (per esempio per dissanguamento, infezioni o per l'intervento di predatori). Una percentuale non trascurabile di animali catturati per le loro pellicce è inservibile e viene scartata, poiché in seguito alla cattura per mezzo della trappola e ai tentativi di fuga, il manto degli animali può essere danneggiato irreversibilmente da lacerazioni e macchie di sangue.⁴⁹

Sono presenti anche allevamenti adibiti alla produzione di animali destinati ad essere utilizzati nell'industria dell'abbigliamento. Un esempio sono le grandi *fur factories* in cui vengono allevate diverse di specie animali⁵⁰ dalla pelliccia pregiata (volpi, visoni, cincillà, linci, procioni, conigli) destinati, dopo aver trascorso tutta la vita stipati in piccole gabbie di rete metallica (cosa che provoca lesioni alle zampe, malattie dovute alla scarsa igiene e al sovraffollamento, stress), a morire (di solito per mezzo di gas tossici) e ad essere scuoiati in modo che la loro pelliccia possa essere utilizzata per creare capi di vestiario di lusso.⁵¹ Alcuni animali da pelliccia, che sono allevati in contesti sicuramente meno controllati, non condividono con quelli cresciuti nelle *fur factories* il privilegio di morire prima di essere scuoiati.

⁴⁹ Regan (2004: pp. 169-172).

⁵⁰ Tom Regan in *Gabbie vuote* (2004: p. 166) riporta una stima che calcola la capacità di una *fur factory* come compresa tra 100 e 100,000 animali.

⁵¹ Il documentario *The Ghosts in our Machine* (2013) della fotografa e attivista canadese Jo-Anne McArthur illustra particolarmente bene le condizioni di vita delle volpi in una *fur factory* in Germania.

Si possono menzionare altri modi per impiegare gli animali nella produzione di materiali destinati all'industria della moda. Un esempio è l'utilizzo dei bachi da seta. La bachicoltura (o sericoltura), è una pratica nata in epoche remote (probabilmente già nel VII millennio a.C.) in Cina, e consiste nell'allevare bachi da seta al fine di ottenere fili da trasformare nel pregiato tessuto. Il *Bombix mori* viene fatto nascere e nutrito con foglie di gelso fino a che non inizia a costruire il bozzolo nel quale dovrebbe avvenire la sua trasformazione in falena. I bachi destinati alla produzione di seta però vengono uccisi in appositi essiccatoi prima che abbiano modo di uscire dalla crisalide, poiché ciò comporterebbe la rottura (e di conseguenza l'impossibilità di utilizzo) del prezioso filo di seta da cui è formata. La rendita di seta cruda (in kg) rispetto ai bachi (in kg) è del 20-25%.

Sono da considerare poi gli animali che, pur essendo allevati e impiegati come fonte di materiale utile per produrre capi d'abbigliamento o altri oggetti, non vengono uccisi. Per produrre fibra tessile sono tipicamente utilizzati animali appartenenti alle famiglie dei caprini, degli ovini e dei camelidi. Nonostante le tecniche con cui viene prelevata la lana di questi animali non preveda la loro morte, le tecniche di tosatura a livello industriale sono spesso meccanizzate al fine di ottimizzare la produzione, e non è raro che nel processo in cui gli animali vengono privati del loro vello, essi subiscano delle lesioni causate dai macchinari. Inoltre gli animali allevati per la produzione della lana subiscono spesso (per motivi precauzionali) il taglio della coda, la castrazione (per gli esemplari maschi non destinati alla riproduzione) e la punzonatura delle orecchie.⁵² Anche le oche, da cui si ricavano le piume per imbottire trapunte invernali, cuscini e cappotti, sopravvivono al processo di spiumaggio, operazione che però si rivela dolorosa e poco delicata (anche questa pratica è svolta automaticamente da macchine apposite), e le oche sono normalmente fatte vivere in condizioni di sovraffollamento e scarsa igiene.

Un altro comune utilizzo degli animali non-umani per scopi umani è il loro coinvolgimento in attività di intrattenimento. Fanno parte di questa categoria pratiche totalmente legali come il circo, la corrida, i rodei, i palli e le sagre, così come attività sportive quali le corse ippiche e canine (che a differenza di caccia

⁵² Regan (2004: pp. 183-186).

e pesca sportiva coinvolgono l'animale come atleta e non come preda). Anche acquari, zoo e parchi acquatici offrono intrattenimento utilizzando animali non-umani, e i primi due possono anche utilizzati a scopo didattico.⁵³ Accanto a queste, perdurano attività illegali e spesso lucrose, come i combattimenti tra cani. La *corrida de toros* è un tipo di tauromachia tradizionale della penisola iberica e di alcuni paesi del Sud America, e offre agli spettatori uno spettacolo piuttosto cruento. Essa prevede il confronto tra un uomo armato di spada, il *matador*, i suoi aiutanti e un toro. Il *matador* (dal verbo castigliano *matar*, cioè uccidere) è assistito da addetti al ferimento e alla distrazione del toro, come i *picadores* e i *banderilleros*, che infilzano il toro con una picca e con lame sottili a cui sono attaccate bandierine colorate. Il compito di dare il colpo di grazia al toro spetta al *matador*. Accanto alla pericolosità che questo tipo di spettacolo costituisce per gli individui umani coinvolti (esistono casi in cui qualche partecipante ha riportato gravi lesioni, a volte fatali), è da sottolineare la dolorosità per il toro, che viene più volte ferito e che viene ucciso solo una volta che ha esaurito le sue forze. Ogni *corrida* prevede la partecipazione di tre *matadores* e sei tori.

I rodeos sono spettacoli diffusi negli Stati Uniti d'America, in Messico e in Cile. Hanno origine verso la fine del XIX secolo, e si ispirano alle pratiche di allevamento dei bovini nelle praterie diffuse a quell'epoca. I partecipanti indossano capi ispirati a quelli dei *cowboys* o dei *gauchos* e affrontano prove di vario tipo, coinvolgenti cavalli e bovini. Un tipo di prova è la resistenza in groppa ad un cavallo imbizzarrito e montato a pelo, per simulare l'addomesticamento di un cavallo selvaggio. In realtà i cavalli sgroppano e cercano di disarcionare il cavaliere non perché realmente selvaggi, ma perché sottoposti a stimoli dolorosi causati da pungoli elettrici e da cinghie molto strette attorno all'addome, nonché dagli speroni indossati dal cavaliere stesso.⁵⁴ Un altro tipo di prova simula l'operazione di cattura di un capo di bestiame. Per fare ciò viene in genere utilizzato un vitello. Il vitello viene dapprima catturato al lazo dal cowboy o dal gaucho a cavallo, dopodiché viene immobilizzato e legato dallo stesso. Al di là dello stress e della paura provati dal vitello durante la prova, è

⁵³ Manzoni (2009: pp. 35-52).

⁵⁴ Regan (2004: p. 223).

frequente che ad esso vengano provocati danni fisici, a volte fatali. Non è raro che il lazo, chiudendosi intorno al collo dell'animale in fase di corsa, gli danneggi il collo in modo molto grave, e che la brusca trazione, unita alla caduta, gli provochi fratture, danni alla spina dorsale ed emorragie interne che ne causano la morte.⁵⁵

Il circo tradizionale propone spettacoli coinvolgenti non solo animali ormai considerati domestici, come i cani e i cavalli, ma anche animali esotici, come scimmie, elefanti, giraffe, orsi e leoni. La prima problematica che va considerata in questo caso è legata ad una caratteristica peculiare dei circhi: essi sono itineranti. Questo comporta che gli animali siano frequentemente soggetti a spostamenti e a lunghi viaggi. Per rendere più pratici questi ultimi, gli animali vengono alloggiati in gabbie piuttosto strette, in grado di poter essere trasportate più agevolmente. Animali come giraffe, elefanti, leoni, scimmie e tigri, catturati nel loro habitat o nati in cattività (si noti che i comportamenti caratteristici di una specie non vengono modificati dalla condizione di o dalla nascita in cattività, cosa che accade anche nel caso delle galline ovaiole e delle scrofe provenienti da generazioni di esemplari nati in allevamenti intensivi)⁵⁶, hanno invece bisogno di poter disporre di uno territorio di svariati chilometri quadrati (per un elefante si stima da 13 a oltre 3,500).⁵⁷ Questo confinamento forzato porta gli animali in questione a manifestare, attraverso comportamenti innaturali e stereotipati, stress e depressione, aggravati dalla perdita di un gruppo sociale conseguente all'isolamento. Inoltre essi vivono la frustrazione di non poter svolgere attività per loro naturali, come la caccia nel caso dei carnivori, cosa che non fa che aumentare il loro disagio. In aggiunta a ciò, essi sono costretti ad eseguire azioni in modo forzato, spesso assumendo posture innaturali (non è per esempio naturale, per un elefante, ergersi sulle due zampe anteriori, o per una scimmia guidare un monociclo), essendo sottoposti ad un addestramento che spesso implica percosse e stimoli elettrici dolorosi. Le tecniche utilizzate per addestrare gli animali da circo implicano anche

⁵⁵ Regan (2004: pp. 224-227).

⁵⁶ Singer (1975: pp.120-142).

⁵⁷ Regan (2004: p. 192).

l'annientamento della loro indole, poiché i soggetti smettono molto presto di ribellarsi in qualunque modo, temendo le dolorose punizioni degli addestratori.

Se sagre di paese e palii tradizionali coinvolgono animali, spesso si assiste a corse o ad attività che risultano per essi stressanti e pericolose. Il celebre e antico palio di Siena ne è un esempio, dato l'alto numero di incidenti che possono costare la vita al cavallo (e che naturalmente sono molto pericolosi anche per i fantini). Per quanto riguarda le sagre di paese, gli animali possono essere coinvolti in giochi (come corse o inseguimenti), oppure essere esposti al pubblico in rappresentazioni tradizionali, come il presepe natalizio, allestite in spazi urbani all'aperto, contesti poco adatti agli animali coinvolti.

Il mondo delle corse canine (di levrieri) e ippiche, gare diffuse in tutto il mondo, non è esente da usanze che risultano dannose per gli animali che coinvolge. Innanzitutto, quando gli animali non gareggiano, essi restano confinati rispettivamente in gabbie e stalle. Inoltre vengono abbattuti se troppo lenti, infortunati o se considerati troppo vecchi per correre.⁵⁸

Acquari e zoo si propongono di ricreare ambienti che ricordino al pubblico gli habitat naturali degli animali, anche se in scala molto ridotta. Frequentemente infatti, le vasche degli acquari sono piene di piante e pietre colorate, e spesso viene utilizzata, come sfondo dell'acquario, l'immagine di un fondale marino. Le stessa cosa vale per gli zoo, dove non è raro trovare molte piante dall'aspetto tropicale. Ciò che si cerca di nascondere, in acquari e zoo, sono proprio la loro artificialità e il loro non essere i luoghi adatti per la vita degli animali ospiti. Sia che essi siano nati in libertà, o che siano nati presso la struttura ospitante stessa, gli animali che vivono in zoo e acquari soffrono a causa della limitatezza dello spazio a loro disposizione, della mancata possibilità di svolgere attività come farebbero in natura (caccia, socializzazione normale, esplorazione, migrazione), e sono infastiditi o spaventati dal rumore prodotto dai visitatori. Non è raro infatti che gli animali dello zoo, esattamente come quelli del circo e degli allevamenti intensivi, manifestino comportamenti stereotipati e innaturali. Lo stress causato dalla cattività e dallo stress che ne

⁵⁸ Regan (2004: pp. 227-230).

conseguenze non di rado porta gli animali dello zoo verso una morte precoce.⁵⁹ Per quanto riguarda gli acquari, si registrano indici di mortalità degli ospiti piuttosto alti, cui si sopperisce con la sostituzione degli animali morti con altri esemplari.

I parchi acquatici, per certi aspetti, sono più simili ai circhi che agli zoo o agli acquari. I mammiferi marini ospiti di questi parchi (delfini, foche, leoni marini, orche, lamantini) vengono fatti esibire davanti ad un pubblico ed eseguono numeri di vario tipo eseguendo i comandi dei propri addestratori. Gli esemplari che vivono nei parchi acquatici sono spesso stati catturati in natura. La cattura (che viene effettuata al termine di un inseguimento in mare, calando delle reti che catturano l'animale esausto a causa della tentata fuga) è un evento traumatico che di frequente causa agli animali ferite o shock che possono risultare fatali. Ancora una volta, lo spazio in cui tali animali sono costretti a vivere non è adeguato (sia per ampiezza che per profondità) ai loro bisogni, e non consente loro di mettere in atto comportamenti naturali per le loro specie. Un'ulteriore fattore di disagio per gli esemplari utilizzati per gli spettacoli acquatici è costituito dal metodo di addestramento, basato sulla privazione del cibo. Infatti gli animali vengono nutriti (con del pesce morto, contrariamente a quanto avviene in natura) dall'addestratore solo quando obbediscono al comando eseguendo l'azione richiesta.⁶⁰

Un ulteriore impiego degli animali non-umani per fini umani è costituito dai test di laboratorio. Tali test sono classificabili in due categorie principali: i test tossicologici per fini commerciali e i test clinici per la ricerca medica.

La prima tipologia di test serve per stabilire la potenziale pericolosità di sostanze utilizzate in prodotti chimici destinati al comune uso umano, come detersivi, vernici e cosmetici. In questi test, gli agenti chimici di cui si intende verificare i possibili effetti nocivi per l'uomo sono applicate o somministrate (per ingestione o per inalazione) ad animali come cani e conigli (ma anche gatti, scimmie e varie specie di roditori). Le applicazioni possono coinvolgere la cute oppure gli occhi delle cavie, provocando irritazioni e ustioni. I test condotti per

⁵⁹ Foer (2009: pp. 84-86).
Rachels (1976: pp. 209-210).

⁶⁰ Regan (2004: pp. 202-207).

inalazione o somministrazione per via orale conducono tipicamente i soggetti utilizzati alla morte. Questo tipo di test è volto alla tutela della sicurezza del consumatore che comprerà i prodotti contenenti gli agenti chimici che vengono testati.⁶¹

La seconda tipologia di test è volta allo sviluppo di nuovi farmaci e nuove tecniche per combattere le patologie umane (ma anche animali). Tipicamente gli animali utilizzati vengono infettati con i virus e i batteri che provocano le malattie per cui si intende trovare una cura, oppure sono geneticamente “progettati” in modo che sviluppino spontaneamente le patologie desiderate. Ad essi vengono somministrati i farmaci sperimentali in vari dosaggi. Se in passato in entrambe le tipologie di test raramente venivano somministrate agli animali sostanze analgesiche o anestetiche, al fine di non alterare il risultato dell’esperimento,⁶² le più recenti disposizioni dell’Unione Europea ne rendono obbligatorio l’uso. Gli animali utilizzati per la ricerca sono spesso mammiferi (scimmie non in via d’estinzione, cani, gatti, topi, conigli), in virtù della maggiore somiglianza fisiologica che il loro organismo ha con quello umano. Pare inoltre essere piuttosto costante la tendenza a cercare minimizzare i danni che gli animali da laboratorio subiscono a causa delle ricerche condotte su di essi, in particolare seguendo il “principio delle 3R” (formulato da Russell e Burch nel 1959 in *The principles of humane experimental technique*). Il “principio delle 3R” fa riferimento a tre fondamentali concetti: rimpiazzare (*replacement*), ridurre (*reduction*) e rifinire (*refinement*). Secondo questo principio, il ricercatore dovrebbe cercare, con il maggiore impegno possibile, di rimpiazzare, o di sostituire, il proprio modello animale con un modello alternativo; il secondo passo è quello di cercare di ridurre il più possibile il numero di individui utilizzati in un certo protocollo sperimentale (con l’ausilio di un esperto in statistica che valuti quanti individui sono necessari per completare una determinata ricerca); infine, con l’ultima “R” si intende sostenere la necessità di migliorare il più possibile le condizioni alle quali sono sottoposti gli animali (sia nella fase sperimentale che nella semplice fase di degenza presso il laboratorio). Nonostante questa tendenza ad una maggiore attenzione per il welfare degli

⁶¹ *Ibid.* pp. 242-247.

⁶² Ryder (1976: pp. 41-53).

animali da laboratorio, non si può dire che le normative presenti siano sempre sufficientemente dettagliate da non lasciare spazio ad irregolarità procedurali che comportano una tutela non adeguata degli animali usati per la sperimentazione. Questo accade nella misura in cui le normative, almeno in alcuni casi, somigliano più a suggerimenti che a prescrizioni rigorose e lasciano molto spazio all'azione dello sperimentatore (in particolare riguardo alla valutazione delle necessità dei soggetti utilizzati). L'esempio che segue è tratto da *Guide for the Care and Use Of Laboratory Animals* (pubblicata nel 2011 dal National Research Council of the National Academies statunitense) e riguarda l'utilizzo di anestetici e analgesici per alleviare il dolore che gli animali da laboratorio possono provare in seguito alle sperimentazioni cui sono sottoposti:⁶³

The selection of appropriate analgesics and anesthetics should reflect professional veterinary judgment as to which best meets clinical and humane requirements as well as the needs of the research protocol. The selection depends on many factors, such as the species, age, and strain or stock of the animal, the type and degree of pain, the likely effects of particular agents on specific organ systems, the nature and length of the surgical or pain-inducing procedure, and the safety of the agent, particularly if a physiologic deficit is induced by a surgical or other experimental procedure (Kona-Boun et al. 2005).

Si può notare che la valutazione circa le modalità di alleviamento del dolore tramite somministrazione di sostanze analgesiche o anestetiche sono rimesse al giudizio di un veterinario ed è specificato che esse devono comunque andare incontro alle necessità protocollo di ricerca, oltre che a quelle dell'animale. Inoltre viene detto che le modalità di alleviamento del dolore variano a seconda della specie e dell'individuo, nonché del tipo di procedura sperimentale, ma non si danno ulteriori specifiche e prescrizioni rigorose. Sembra quindi che ci sia un

⁶³ *Guide for the Care and Use Of Laboratory Animals*, National Research Council of the National Academies, The National Academies Press, Washington D.C. 2011, pp. 121-123. Il documento completo è pubblicato sul sito www.national-academies.com.

ampio spazio di azione per il ricercatore e che l'attuazione di pratiche volte alla riduzione del dolore siano in larga misura a discrezione dello stesso.

Perchè l'utilizzo degli animali non-umani pone problemi morali?

Nel presentare le tipologie più tipiche di utilizzo di animali non-umani per fini umani, sono emersi anche i danni che questi ultimi riportano proprio a causa di queste pratiche. In particolare questi sono classificabili sotto due aspetti: la sofferenza (intesa come fisica e come psicologica) e la terminazione prematura della vita. Alcune delle pratiche umane coinvolgenti animali non hanno un'utilità tale per cui possano essere ragionevolmente difese, qualora venissero criticate da un punto di vista etico. Infatti, attività ricreative come la caccia e la pesca sportiva, così come attività di intrattenimento come il circo e gli spettacoli nei parchi acquatici, o discipline come i rodeos e la corrida, sono difese esclusivamente dai loro fruitori e da chi ne trae guadagno economico. Tuttavia tali difese non hanno una reale portata argomentativa. Spesso si fa appello alla natura tradizionale di queste attività, argomento che si rivela piuttosto fallace: per esempio, pratiche come la schiavitù sono state in vigore per secoli, ma poi giustamente abolite poiché considerate non solo non etiche, ma anche non necessarie. Allo stesso modo, alcune modalità di utilizzo degli animali non-umani, se in passato potevano considerarsi indispensabili, oggi possono essere classificate come obsolete e inutili. L'allevamento di animali da pelliccia è forse l'esempio più lampante: da alcuni anni esistono ottime imitazioni sintetiche del pregiato manto degli animali da pelliccia, cosa che rende l'allevamento e l'uccisione degli stessi pressoché inutile.

Esistono tuttavia almeno due modi di utilizzo di animali non-umani che sono al centro del dibattito etico, e la cui difesa dalle critiche è più resistente. Essi sono l'uso di animali per test tossicologici o clinici e l'uso alimentare.

Per quanto riguarda la sperimentazione sugli animali, l'argomento è molto controverso. Sono ancora in atto dibattiti accesi circa l'utilità dei test tossicologici e soprattutto dei test clinici. Se riguardo ai test tossicologici è possibile obiettare che, allo stato attuale, esistono già in commercio moltissimi prodotti (precedentemente testati), e che quindi non è necessario fare test invasivi sugli animali al fine di ampliare il mercato o di migliorare i prodotti esistenti, per quanto riguarda la ricerca in campo medico la questione è più

spinosa e controversa. Non è infatti totalmente chiaro se sia effettivamente possibile già da ora sostituire le attuali pratiche coinvolgenti animali con metodologie alternative che garantiscano risultati simili o migliori. Per quanto questo argomento offra l'occasione per discutere circa l'eticità di una particolare modalità di utilizzo degli animali, ad oggi particolarmente dibattuta, non sarà il focus principale di questa tesi.

L'utilizzo degli animali a fini alimentari è l'argomento che verrà trattato più dettagliatamente in questa sede. Prima di introdurre la discussione etica riguardante le pratiche di utilizzo degli animali per scopi alimentari, è necessario fare una premessa. Considerando l'usanza umana di consumare prodotti di origine animale, esistono prove della sua non necessità per il mantenimento di una buona salute (a meno che non sussistano condizioni particolari). Infatti è possibile, per un essere umano, condurre una vita sana seguendo una dieta che escluda la carne e addirittura anche gli altri prodotti di derivazione animale (latte, uova), se tale dieta è adeguatamente bilanciata e sostenuta dall'assunzione di sostanze (come la vitamina B12) tramite integratori o alimenti rinforzati. La necessità di consumare prodotti animali per garantire un regolare apporto di nutrienti viene quindi meno, data l'esistenza di numerosi prodotti di origine vegetale che, se correttamente bilanciati e uniti ad appositi integratori, sono in grado di garantire il medesimo supporto all'organismo.

A livello empirico, la prova più evidente di questo fatto è l'esistenza di numerose persone che seguono una dieta vegetariana o vegana pur restando in salute tanto quanto chi si alimenta con carne e derivati animali.⁶⁴ Inoltre, sebbene non sia facile reperire dati statistici affidabili circa il numero di vegetariani o vegani nel mondo, si può notare un aumento della disponibilità di prodotti ad essi dedicati anche nei supermercati non specializzati, così come in ristoranti e fast foods, nonché la moltiplicazione di locali che si dedicano nello specifico alla preparazione di pietanze conformi a questo tipo di dieta. Questo significa che è aumentata la domanda di prodotti alimentari vegetariani o vegani, e che quindi questo tipo di scelta alimentare (a prescindere dalle motivazioni per cui viene fatta) è non solo sostenibile, ma anche prerogativa di un numero sempre maggiore di persone.

⁶⁴ Salt (1976: p. 148).

Posto che il consumo di prodotti di origine animale non è necessario per la sopravvivenza umana (se opportunamente compensato), è a maggior ragione lecito porsi delle domande circa la liceità morale delle forme di utilizzo a fini alimentari degli animali non-umani. La domanda da porsi è: è giusto che degli animali non umani debbano soffrire o essere uccisi (o entrambe le cose) per soddisfare un interesse umano che, salvo eventuali particolari condizioni, non è indispensabile? L'interesse umano in questione è la mera preferenza alimentare per i prodotti di origine animale rispetto ad alternative diverse.

Questa particolare tipologia di utilizzo umano degli animali, come anticipato, si divide in tre categorie principali: allevamento intensivo, allevamento "etico" o "felice", cattura di animali nel loro habitat. Queste tre diverse modalità di utilizzo degli animali per fini alimentari saranno l'oggetto principale di dibattito in questa sede. Perché la trattazione possa avere luogo, è però necessario considerare se la sofferenza animale e la vita animale abbiano effettivamente una qualche rilevanza morale. Bisogna infatti stabilire se, e in che modo, gli animali siano coscienti, o comunque in grado di provare sofferenze fisiche (ed eventualmente anche psichiche) che siano considerabili come rilevanti dal punto di vista etico, e se gli animali vengano effettivamente privati di qualcosa che per essi è un bene in caso di prematura terminazione della loro vita (parallelamente si tratta di stabilire se la morte di un animale sia per esso un danno).

Il problema della sofferenza

Esistono diverse concezioni di che cosa sia il dolore. Un modo per distinguerle, è considerare il ruolo che gli stati mentali hanno, o non hanno, secondo diverse teorie, in questo tipo di esperienza.

Le teorie oggettivistiche del dolore sostengono che esso sia un evento puramente fisico e che possa verificarsi anche in assenza di coscienza da parte del soggetto che lo esperisce. Secondo queste teorie, il dolore è separato dagli eventi mentali ad esso associati, che sono, al più, un elemento secondario e derivante dall'esperienza dello stimolo doloroso.

Alcune teorie oggettivistiche estreme (Annad and Craig 1996, Derbyshire 1996) sostengono che esso sia intrinseco alla parte del corpo danneggiata. Altre considerano il dolore come un processo percettivo simile alla visione e all'olfatto (Wall and Melzack 1989). In questo caso, lo stimolo doloroso si configura come un'informazione-input che viene manipolata dal sistema nervoso, per produrre un'adeguata reazione-output.⁶⁵

Le teorie oggettivistiche implicano che gli animali non-umani (se in possesso di un sistema nervoso in grado di elaborare gli stimoli dolorosi e di generare comportamenti di risposta) siano in grado di provare dolore, ma da ciò non consegue che esso abbia una qualche rilevanza etica, se si considera che, perché ne abbia, esso debba potersi considerare come un'esperienza spiacevole e causante sofferenza per il soggetto che lo prova.⁶⁶

Esistono teorie che, al contrario di quelle oggettivistiche, sostengono che il dolore sia la combinazione di uno stimolo percepito come fisicamente nocivo e di uno stato mentale negativo ad esso associato, cose che danno luogo ad un'esperienza considerabile come spiacevole dal soggetto che la prova. Questo implica che, perché un individuo possa provare dolore, esso debba essere in grado di avere stati mentali tali da fargli considerare una determinata esperienza come spiacevole. Ciò comporta che, secondo queste teorie, la capacità degli animali non-umani di provare dolore sia in discussione, proprio in virtù del fatto che essi potrebbero non essere in grado di avere stati mentali.

Peter Carruthers (1989) espone un argomento a favore della tesi che gli animali non possano avere esperienze coscienti, e di conseguenza provare dolore.⁶⁷ Innanzitutto è d'uopo considerare il criterio che Carruthers propone per distinguere le esperienze coscienti da quelle che non lo sono. Le prime sono caratterizzate dalla possibilità di essere oggetto di pensieri coscienti del soggetto che le esperisce, e ogni aspetto di ciò che è stato esperito è disponibile come oggetto di un pensiero cosciente. Le esperienze coscienti sono quindi stati mentali che possono essere oggetto di altri stati mentali del soggetto. Perché questo possa avvenire, è necessario quindi che il soggetto sia

⁶⁵ Gray Hardcastle (2005: pp. 68-72).

⁶⁶ Kahane (2006: p. 72).

⁶⁷ Carruthers (1989).

in grado di avere un siffatto tipo di stati mentali di ordine superiore. Inoltre le esperienze coscienti sono quelle per cui ha senso porsi la domanda: “che cosa si prova ad esperire A?”.

Le esperienze non coscienti invece, nonostante richiedano certamente che il soggetto che le esperisce sia dotato di organi di senso e che ne mostri l'utilizzo, non presentano alcun tratto distintivo per cui ci si possa chiedere sensatamente: “che cosa si prova ad esperire B?”.

Un esempio di esperienze non coscienti sono i casi in cui si è assorti alla guida e, nonostante ciò, si riesca ad evitare un veicolo parcheggiato in doppia fila. Certamente l'ostacolo è stato percepito, e per questo viene correttamente evitato; tuttavia il guidatore assorto difficilmente potrà richiamare alla mente tale evento in futuro. Secondo Carruthers, le esperienze degli animali non-umani appartengono a questo secondo gruppo, così come quelle dei neonati. La ragione addotta da Carruthers è che sia implausibile pensare che animali e neonati possano avere stati mentali del tipo: “io ho esperito B” (dove B è una qualsiasi esperienza diretta, come, per esempio, quella di uno stimolo doloroso). Da ciò, Carruthers deduce che non abbia alcun senso considerare come moralmente rilevanti (almeno direttamente) le esperienze dolorose degli animali non-umani, dato che non ne sono coscienti, e quindi non realmente dolorose. Per quanto riguarda i neonati invece, anche se similmente agli animali non hanno esperienze dolorose coscienti, è moralmente necessaria la loro tutela, in quanto ciò che essi esperiscono durante la prima infanzia avrà importanti effetti sulla loro crescita e sulle persone che diventeranno in età adulta (cosa che non si può, secondo Carruthers, dire degli animali).

Ciò che Carruthers sostiene, è il fatto che gli animali non-umani, se sottoposti a stimoli che normalmente provocano dolore ad un essere umano, manifestano comportamenti tipici associati al dolore (come lamentarsi e allontanarsi dalla fonte dello stimolo), ma che i comportamenti tipici associati al dolore non sono necessariamente legati alla coscienza di quest'ultimo. Questa considerazione presenta alcune difficoltà per la teoria di Carruthers. Innanzitutto è plausibile (e intuitivamente più semplice) pensare che il soggetto incapace di avere esperienze coscienti nel senso descritto da Carruthers, sia tuttavia in grado di avere esperienze fenomenicamente coscienti, cioè esperienze in cui

effettivamente prova qualcosa, anche se esse non sono disponibili come oggetti di pensieri e ragionamenti ulteriori (Block 2009).⁶⁸ Non vi è correlazione necessaria tra la capacità di avvertire uno stimolo e reagirvi poiché considerato sgradevole, e la capacità di rendere questo stimolo oggetto di pensieri. Questa obiezione è sostenuta da alcune osservazioni riguardanti i neonati (Block 2009). Si è osservato che i bambini che vengono circumcisi poco tempo dopo la nascita, al momento della vaccinazione (che avviene solo dopo alcuni mesi) esibiscono, al contrario dei bambini non circumcisi, segni di stress più accentuati. Quindi questo significa che molto probabilmente essi ricordano l'esperienza della circoncisione (presumibilmente non piacevole ed effettuata in un ambiente ospedaliero, proprio come la vaccinazione), e che dunque ne sono stati coscienti almeno in forma fenomenica. Oppure significa che, se è vero che i neonati non sono in grado di avere stati mentali che abbiano come oggetto altri stati mentali, è falso che questa capacità (cioè quella di avere stati mentali di ordine superiore, aventi come oggetto altri stati mentali) sia una condizione necessaria per la coscienza e per avere esperienze come quella del provare dolore. Aggiungo che questo può plausibilmente valere almeno per alcuni tipi di animali non umani. Infatti, non è raro che, ad esempio, un cane non dimostri segni di stress la prima volta che viene condotto da un veterinario, ma ne manifesti le volte successive. Ed è altresì comune notare come cani e gatti che hanno subito maltrattamenti in passato mostrino segni di paura o aggressività quando si tenti di accarezzarli sulla testa o sul dorso senza averli lasciati familiarizzare.

Inoltre, la spiegazione più semplice e lineare del perché gli animali, come i neonati, adottino comportamenti di evitamento di stimoli dolorosi, nonché esibiscano segni di stress in situazioni simili a quelle in cui, in passato, hanno provato stimoli dolorosi, sembra proprio essere il possesso della capacità di provare dolore.

Se gli animali non-umani sono in grado di provare dolore, inteso come esperienza sgradevole richiedente la presenza di uno stato mentale negativo conseguente ad uno stimolo nocivo per l'integrità corporea, esso può avere una rilevanza dal punto di vista etico.

⁶⁸ Block (2009).

Molti animali non sono considerati come capaci di provare dolore fisico, proprio perché non ritenuti in grado di avere alcuna forma di stati mentali. Se la capacità di provare dolore è spesso accettata come esistente nei vertebrati, agli invertebrati è tendenzialmente negata tale proprietà. Tuttavia alcune prove sperimentali favoriscono l'ipotesi che anche gli invertebrati (o almeno alcune specie, dato che per ora ne sono state testate poche) siano in grado di provare dolore.⁶⁹ Le reazioni di fuga e di evitamento, i fenomeni di autotomia (cioè l'auto-mutilazione di una parte del corpo danneggiata), nonché tutti gli altri movimenti che seguono un trauma che lede l'integrità del corpo di un animale invertebrato, sono stati classificati come reazioni nocicettive (e molto probabilmente reazioni riflesse) non considerabili come risposte coscienti a stimoli dolorosi. Se infatti è vero che la nocicezione è necessaria perché sussista un'esperienza di dolore, non vale l'opposto. Dunque è possibile che un animale sia in grado di rilevare uno stimolo dannoso e che produca una risposta (tipicamente, l'allontanamento dalla fonte) senza provare dolore, cosa che implica la non-considerabilità morale di tale tipo di esperienze (proprio in quanto non si può dire che il soggetto ne abbia sofferto). Perché si possa parlare di esperienza dolorosa infatti, si può richiedere che lo stimolo nocivo sia accompagnato da uno stato mentale negativo, eventualmente in grado di fare apprendere all'individuo ad evitare a lungo termine ciò che gli ha arrecato quel particolare danno, sviluppando, per la sua fonte, una particolare avversione. Se è ormai da molti accettato che i mammiferi in particolare, ma anche gli altri vertebrati (per i pesci e gli anfibi la questione è stata più a lungo controversa e dibattuta), siano in grado di provare dolore, gli invertebrati sono stati, e spesso sono tutt'ora (si pensi al fatto che è ancora consentito cuocere vivi alcuni crostacei, ad esempio), considerati privi di questa capacità. Esistono tuttavia recenti studi che mostrano come almeno alcuni invertebrati (attualmente non sono molte le specie che sono state testate), appartenenti soprattutto ai taxa dei crostacei e dei molluschi, abbiano mostrato di soddisfare alcuni criteri ritenuti utili per determinare se un individuo sia in grado di provare dolore.⁷⁰

⁶⁹ Magee, Elwood (2013).

⁷⁰ Elwood (2011).

In primo luogo, alcune capacità mostrate da diverse specie di molluschi e crostacei, ma anche da insetti e aracnidi,⁷¹ suggeriscono l'idea che essi siano in grado di prendere decisioni integrando informazioni provenienti sia dal proprio organismo che dall'ambiente esterno, nonché una certa capacità di apprendimento. Questo indica che tali animali possiedono almeno alcune capacità cognitive sviluppate, in particolare nella misura in cui essi possono discriminare tra diverse informazioni e apprendere. Ciò è compatibile con la capacità di provare dolore, intesa come nocicezione integrata dalla capacità di avere stati mentali, in quando pare che tali animali possano apprendere da un'esperienza negativa a riconoscere, in futuro, la causa dello stimolo dannoso con lo scopo di evitarla. Sembra inoltre lecito ipotizzare che le due capacità si siano evolute insieme. Comunque, la coscienza del dolore, intesa come possibilità di renderlo oggetto di stati mentali nel senso presentato da Carruthers, non è necessaria perché un animale eviti uno stimolo nocivo e sia motivato ad evitarne di simili in futuro: per questo sembra essere sufficiente una forma di coscienza fenomenica (si ricordino le considerazioni di Block sui neonati).⁷² Il dolore ha una funzione importante nei processi della prosecuzione e dell'evoluzione di una specie, per cui è ragionevole pensare che invertebrati e vertebrati condividano la capacità di evitare le minacce alla propria integrità corporea (anche avendo una fisiologia diversa e quindi organi diversi che svolgono la funzione di segnalare gli stimoli nocivi), cosa che favorisce la sopravvivenza di un individuo (in quanto esso ha la possibilità di riconoscere ed evitare ciò che gli nuoce).⁷³ In altri termini, è sufficiente provare una sensazione fisicamente dolorosa che sia percepita come spiacevole, per apprendere ad evitarne la fonte in futuro, senza che vi sia la necessità di farne oggetto di stati mentali coscienti di ordine superiore (nel senso richiesto da Carruthers).

Secondariamente, è ragionevole pensare che anche gli invertebrati possano essere coscienti di quale zona del proprio corpo sia stata danneggiata e che cerchino di porre rimedio al danno, in quanto ne deriva una sensazione a loro sgradita. Prove a favore di questa ipotesi, sono i fenomeni di autotomia

⁷¹ Carruthers (2007).

⁷² Block (2009).

⁷³ Horvath, Angeletti, Nascetti, Carere (2013).

riscontrati in diverse specie e i dati derivanti dall'osservazione di animali invertebrati cui veniva iniettata una soluzione acida in qualche parte del corpo. Essi sfregavano o toccavano insistentemente la zona esatta dell'iniezione.⁷⁴

Inoltre è plausibile pensare che anche gli invertebrati siano in grado di provare dolore poiché, nonostante essi non abbiano un sistema nervoso centrale (SNC) simile a quello dei vertebrati, siano comunque in possesso di strutture in grado di fare percepire loro stimoli dolorosi. Questa ipotesi nasce da un'analogia riguardante le capacità visive degli invertebrati: anche se essi non hanno una corteccia visiva, presentano comunque la capacità di vedere come i vertebrati.⁷⁵

Ulteriori prove sono fornite da una sperimentazione di Magee e Elwood (della Queen's University di Belfast) condotta nel 2013 su 90 granchi *Carcinus maenas*.⁷⁶ I granchi venivano posti in un acquario buio, salvo per una luce posta nel mezzo (luce che i granchi preferiscono evitare), in cui sono stati posti diversi rifugi. A discrezione dello sperimentatore, all'ingresso del granchio in un rifugio, esso poteva ricevere o non ricevere uno stimolo elettrico (ovviamente tale da essere percepito come nocivo dal granchio). Tendenzialmente, al primo tentativo, i granchi hanno mostrato una preferenza per i rifugi che si trovavano alla loro sinistra. I soggetti che non ricevevano shock elettrici nel rifugio da essi spontaneamente scelto, mostravano la tendenza a mantenere la loro preferenza per quella tana quando venivano inseriti nuovamente nell'ambiente. I granchi che invece ricevevano lo stimolo elettrico, salvo alcuni rari casi, sceglievano (sia durante la stessa prova, dato che era loro permesso di spostarsi, che in quelle successive) un rifugio diverso da quello in cui avevano avvertito la scossa, e continuavano a prediligerlo finché risultava sicuro (cioè fino a che non ricevevano ulteriori scosse entrandovi). Questo suggerisce fortemente che i granchi in questione siano in grado di provare dolore e di imparare, almeno sul breve termine (ore, giorni), ad evitare ciò che l'ha provocato, scegliendo alternative più sicure. Inoltre, è stato osservato che, al sopraggiungere dello stimolo elettrico, i granchi preferivano porsi nella zona

⁷⁴ Magee, Elwood (2013).

⁷⁵ Horvath, Angeletti, Nascetti, Carere (2013).

⁷⁶ Magee, Elwood (2013).

illuminata dell'acquario (condizione indesiderabile, in quanto in natura la permanenza in una zona di luce espone i granchi ai predatori), piuttosto che permanere nel rifugio in cui hanno ricevuto la scossa. Questo indica che la volontà di evitamento dello stimolo doloroso supera l'avversione del granchio per la permanenza in zone illuminate. Ciò mostra che i granchi dell'esperimento hanno (almeno in una forma primitiva) delle preferenze e delle priorità, dato che pongono il desiderio di evitare la luce e di trovarsi un rifugio al buio in secondo piano, nel momento in cui il rifugio stesso diventa una fonte di danni potenzialmente peggiore dello stazionare in una zona illuminata. In altri termini, pare che il granchio sia disposto a "pagare un prezzo" (cioè esporsi alla luce) pur di evitare la scossa elettrica. Questo comportamento non pare poter facilmente essere ricondotto ad un semplice riflesso.

Se sono necessari ulteriori studi per convalidare completamente tale ipotesi, sembra comunque ragionevole pensare che anche gli animali invertebrati (crostacei e molluschi in particolare), o almeno alcune specie, possano provare dolore. In tal caso, le attuali leggi sul welfare animale che generalmente non contemplano la tutela degli invertebrati (fatta eccezione per UE e Canada, in cui i cefalopodi sono considerati alla stregua di altre specie di animali vertebrati) dovrebbero subire delle opportune modifiche.

Da ricordare è anche il fatto che alcuni tipi di molluschi sono utilizzati nella ricerca proprio come modelli per riprodurre stimoli che per un essere vertebrato sarebbero considerati come dolorosi.⁷⁷

Si consideri ora il secondo tipo di sofferenza che è stato individuato, cioè quella psichica in senso stretto, non legata a stimoli fisici o da essi derivata. All'interno di questa classe, si possono raccogliere disagi psicologici ed emotivi di diverse tipologie: stress, depressione, frustrazione, ansia, paura, senso di abbandono.

Sono stati condotti, nei laboratori di psicologia, numerosi test su mammiferi (scimmie, cani e topi in particolare), volti a fare luce sulle condizioni che portano gli individui umani a sviluppare certe patologie di tipo psicologico. Di per sé, l'utilizzo da parte della comunità scientifica di animali non-umani per ricerche volte allo studio di patologie della psiche umana è indice del fatto che

⁷⁷ Horvath, Angeletti, Nascetti, Carere, (2013).

sia comunemente accettato che, almeno alcune specie di mammiferi, le possano effettivamente sviluppare in una forma almeno simile. Gli esperimenti condotti per fini umani hanno avvalorato tale ipotesi. Un esempio è l'esperimento pubblicato nel 1972 dall'Università del Wisconsin sulla depressione. I soggetti scelti per tale studio furono delle scimmie *reso*, confinate per 45 giorni, durante le prime 6-7 settimane di vita, in un contenitore metallico atto a ricreare sperimentalmente le sensazioni di "abbandono e rinuncia, in fondo ad un pozzo di disperazione" provate da soggetti umani affetti da depressione. Le scimmie testate mostravano, in effetti, comportamenti introversi e auto-rassicuranti, comuni agli individui umani depressi o confinati per lungo tempo in prigionia.⁷⁸

Fuori dai laboratori di psicologia, è comunque possibile notare comportamenti innaturali e patologici che gli animali non-umani sviluppano a causa delle condizioni di cattività e deprivazione in cui si trovano. Un esempio sono le "passeggiate" compulsive dei grandi felini rinchiusi in zoo e circhi. Molti altri esempi possono essere ritrovati negli allevamenti industriali. Quelli che gli allevatori chiamano "vizi", cioè la tendenza al cannibalismo dei polli da carne, delle galline ovaiole e dei pesci allevati in acquacoltura, o l'aggressività dei suini, sono comportamenti sconosciuti a queste specie allo stato naturale. Accanto a questi comportamenti patologici riconducibili a cause ambientali (in particolare l'ambiente artificiale, limitato ed eventualmente sovraffollato), esistono disagi psicologici ed emotivi che gli animali non-umani manifestano a causa dell'impossibilità di socializzare in modo naturale con i loro simili. L'esempio più drammatico, in questo senso, è il prematuro distacco della madre dalla sua prole, sperimentato soprattutto dai cuccioli dei bovini da latte e dalle genitrici stesse. Tale disagio viene espresso, sia dalla madre che dal figlio, tramite l'emissione di insistenti lamenti per diversi giorni (se non settimane). Inoltre ci sono testimonianze del fatto che i vitelli, avendo l'istinto di attaccarsi alle mammelle della madre per riceverne nutrimento, hanno la tendenza a succhiare compulsivamente, ad esempio, le mani degli operatori che si occupano di loro, o le sbarre dei box e dei recinti in cui sono confinati.

⁷⁸ Rachels (1976).

Il numero di comportamenti che gli animali non-umani attuerebbero in natura, e che sono impediti in cattività, è molto ampio. In questo numero rientra anche tutta la gamma di comportamenti “istintivi” tipici di ciascuna specie, come la caccia, la ricerca di un partner, la costruzione di una tana. Si potrebbe obiettare che questi comportamenti non siano attuati consapevolmente dall’individuo che li manifesta, ma che siano piuttosto simili a meccanismi automatici. A prescindere dalla consapevolezza o meno che l’animale ha di questi comportamenti, il loro impedimento può provocare nell’individuo azioni anomale esprimenti malessere. Non sembra quindi irragionevole pensare che esista una forma di interesse anche dietro quei comportamenti classificabili come istintivi. Questo tipo di interesse, pur non essendo forse (almeno in alcuni animali) consapevole, riguarda il benessere dell’animale, ed è quindi lecito pensare che impedire all’individuo di soddisfare alcuni suoi bisogni sia un ostacolo al perseguimento di tale benessere.

Inoltre sussistono prove che indicano la presenza non solo negli animali vertebrati, ma anche in molte specie di invertebrati, di una forma di psicologia basata su credenze, desideri e progetti almeno simile, negli spetti più basilari, a quella umana.⁷⁹ Questo suggerisce che anche gli invertebrati (o almeno determinate specie) possano avere alcuni desideri, almeno in una forma basilare, che possono essere frustrati.

Recenti ricerche hanno mostrato come gli invertebrati possano anche essere soggetti a stress. La risposta ormonale allo stress dei vertebrati è un meccanismo che si è evoluto dal sistema nervoso degli invertebrati. A confermare ciò, è stato osservato che in entrambi i *phyla* il livello di produzione di determinati ormoni aumenta in casi di esposizione a stress cronico.⁸⁰

Esistono anche prove sperimentali del possesso di alcune capacità, da parte di alcune specie di invertebrati (quelle finora testate), spesso ritenute appartenenti ai soli vertebrati (a causa del possesso, da parte dei secondi, di un SNC che ai primi manca): capacità di socializzazione e apprendimento sociale, capacità di scegliere tra varie alternative in base a stimoli motivazionali (*motivational trade-off*), capacità di identificarsi e distinguere se stessi dagli altri

⁷⁹ Carruthers (2007).

⁸⁰ Horvath, Angeletti, Nascetti, Carere, (2013).

individui della stessa specie e di classificare essi in base alle loro caratteristiche (sesso, condizione fisica), sviluppo ed evoluzione di una personalità individuale e di gruppo (nel caso, ad esempio, delle api di uno stesso alveare).⁸¹ L'impedimento dell'espressione di queste capacità potrebbe essere dannoso per gli invertebrati in un modo simile a quanto lo è, ad esempio, per gli animali vertebrati ridotti in condizioni di cattività.

Se è difficile stabilire se gli invertebrati, o almeno alcuni di essi, siano in grado di provare emozioni, è comunque possibile che essi abbiano evoluto la capacità di sperimentare almeno qualcosa che sia simile ad esse dal punto di vista funzionale. In ogni caso, è altamente probabile (basandosi sui dati sperimentali citati in precedenza) che, almeno all'occorrenza di uno stimolo fisico nocivo, si produca in essi una sorta di stato mentale negativo (con funzione adattiva, nella misura in cui esso è uno strumento utile, accanto alla percezione nocicettiva, all'evitamento futuro di quel determinato pericolo).⁸²

Dunque, è ragionevole pensare che almeno le specie di animali non-umani dotate di un sistema nervoso in grado di produrre stimoli nocicettivi in seguito a lesioni corporee e di associarvi uno stato mentale di dolore, siano in grado di provare sofferenza di tipo fisico, e che, almeno le specie animali con determinate capacità cognitive superiori (quindi compresi, stando alle ricerche più recenti, almeno alcuni invertebrati), siano anche in grado di sperimentare sofferenze di tipo psicologico, talvolta molto simili a quelle umane.⁸³

Inoltre è ragionevole pensare che, qualora l'animale manifesti comportamenti volti al soddisfacimento di bisogni per esso fondamentali, l'impedimento di questi ne pregiudichi il benessere e costituisca una forma di sofferenza, o comunque una forma di frustrazione dei suoi desideri.

⁸¹ Horvath, Angeletti, Nascetti, Carere (2013).

⁸² *Ibid.*

⁸³ Singer (1975: p. 26).

Il problema della morte

Perché una riflessione etica sulle pratiche umane che implicano la morte prematura di un animale sia possibile, è necessario stabilire se per gli animali non-umani la terminazione della propria vita (a prescindere dal fatto che essa avvenga in modo doloroso o meno) possa costituire o meno un danno.

Ruth Cigman offre un esempio di argomentazione contraria all'ipotesi che gli animali possano avere un qualche tipo di danno, dato dalla perdita della propria vita, tale da rendere moralmente problematica la loro uccisione, o tale da garantire loro un diritto alla vita.⁸⁴

Secondo Cigman, la condizione che fonda il possesso di un diritto da parte di un individuo, è la possibilità di essere soggetto di una corrispondente disgrazia (*misfortune*), legata alla perdita di ciò che viene protetto da quel diritto. Nel caso del diritto alla vita, del diritto a non essere uccisi, è quindi necessario che il soggetto, perché ne possa essere portatore, sia in grado di percepire la propria morte (ovvero la perdita della vita) come una disgrazia. Ciò che è considerabile come una disgrazia per un animale non umano, si riduce, secondo Cigman, ad un insieme di esperienze sgradevoli (come il dolore fisico o al più emotivo), tra cui non compare però la morte. Perché un individuo percepisca la propria morte come una disgrazia è infatti necessario, dal punto di vista di Cigman, che il soggetto sia in grado di comprendere che la morte è la fine della vita, e che la vita ha, per lui o lei, un valore insostituibile, e che quindi essa sia sommamente desiderabile. Secondo Cigman le manifestazioni di terrore che si possono osservare negli animali non-umani in pericolo di vita non sono paragonabili a quelle di un individuo che non vuole morire in quanto è consapevole del valore della propria vita e delle possibilità e dei desideri futuri che saranno frustrati da una dipartita prematura. Non si può negare, secondo Cigman, che un individuo umano percepisca in modo molto più complesso il significato della propria morte e le sue implicazioni, rispetto ad un animale.

Ciò che Cigman omette di spiegare è il perché il concetto di mortalità, il possesso e la comprensione del concetto di vita e del concetto di valore della

⁸⁴ Cigman (1981).

vita, siano ciò che legittima il diritto di un individuo alla vita. Un individuo può subire un danno, come per esempio l'interruzione prematura della sua esistenza, anche se non si rende conto di averlo subito.

Gli animali la cui esistenza subisca un'interruzione prematura, sono infatti privati della possibilità di sviluppare appieno le loro potenzialità biologiche, ma soprattutto vengono privati della possibilità di continuare ad avere esperienze piacevoli. Le esperienze positive che un animale può sperimentare durante la sua vita (che possono essere molto semplici, come il mero godimento di un pasto, o più articolate, come un momento di gioco con altri animali, almeno per quanto riguarda quelli più sociali), sono per esso fonte di piacere, proprio come per gli umani. Esistono vari modi in cui la qualità della vita di un animale, così come quella di un umano, può subire alterazioni, positive o negative. Ad esempio, gli animali domestici (in particolare i *pets*), al sopraggiungere della vecchiaia o di una malattia, subiscono un'alterazione negativa della propria qualità di vita. Tuttavia, a meno che non appartengano ad una persona non incline a prendersene cura, non si è facilmente disposti ad eutanazzarli, a meno che le circostanze non rendano l'eutanasia la scelta migliore per il loro benessere (ed essa lo è nel momento in cui le sofferenze dell'animale sono tali da rendere la sua vita pressoché insopportabile). Questo in virtù del fatto che, intuitivamente, si percepisce la possibilità dell'animale di godere di alcuni piaceri (nonostante questi possano essere limitati da condizioni di malattia o di anzianità), e quindi si percepisce la sua morte come un'interruzione della possibilità di continuare ad avere esperienze positive. In questo senso, anche se un animale (molto probabilmente) non ha il concetto di mortalità, e non può presumibilmente percepire la propria morte come una disgrazia, la terminazione prematura della sua vita può essere considerata per esso un danno nonostante esso ne sia inconsapevole, in quanto lo priva della possibilità di fruizione di piaceri futuri. Quindi l'affermazione di Cigman per cui, perché si possa dire che un individuo ha subito un danno, esso deve rendersene conto, non è corretta.

Parimenti, un individuo può essere depositario di un diritto pur restandone inconsapevole, e quindi incapace di comprenderne il valore e di

difenderlo: i pazienti morali umani godono giustamente di diritti pur essendo presumibilmente incapaci di rendersene conto e di auto-tutelarsi.

Se non si considerano questi ultimi due punti e si segue l'argomento di Cigman, si può notare che esso priva del diritto alla vita anche quei soggetti umani, come bambini o adulti affetti da gravi handicap, che non solo sono incapaci di comprendere e difendere il loro diritto alla vita, ma sono anche privi del concetto di mortalità, del concetto di vita, e del concetto di valore della vita. Se il requisito per avere diritto alla vita è considerare la propria morte una disgrazia, pare quindi che non solo debbano esserne esclusi gli animali, ma anche molti umani. Cigman non sembra offrire un argomento valido per evitare questa conclusione problematica. Sostiene che il caso degli animali e il caso dei pazienti morali umani (infanti o adulti con handicap gravi) siano distinti, sulla base del fatto che è plausibile (anche se non verificabile) che i secondi (cioè gli individui appartenenti alla specie umana) percepiscano la morte come disgrazia, mentre i primi no. Questo assunto non viene però ulteriormente giustificato, cioè non viene spiegato perché questa ipotesi sarebbe plausibile. Le conclusioni di Cigman circa il possesso da parte dei pazienti morali umani della capacità di percepire la propria morte come disgrazia sono senza un fondamento forte e rischiano di sembrare basate su un pregiudizio di tipo specista. Se infatti le capacità cognitive di un paziente morale umano sono fortemente compromesse, al punto di essere paragonabili (o inferiori) a quelle di un animale non-umano, non si vede come il primo possa avere il concetto della propria mortalità (e come possa considerarla una disgrazia), mentre il secondo no. L'argomento di Cigman quindi non esaurisce in modo soddisfacente la questione del diritto alla vita di quegli umani incapaci di comprendere i concetti di vita e morte. A meno che Cigman non fornisca prove del fatto che il diritto alla vita dei pazienti morali umani sia effettivamente basato sull'esistenza della loro capacità di percepire la propria morte come disgrazia, se esso viene negato agli animali non-umani, non può essere garantito neanche ai pazienti morali umani. Ad ogni modo, non è stata data una spiegazione soddisfacente del perché, per avere il diritto alla vita, per avere quindi il diritto a continuare la propria esistenza senza essere uccisi (nel caso degli animali che stiamo considerando, per fini altrui) sia necessario possedere il concetto di morte e di valore della

vita, dato che la perdita della vita è, anche per chi non possiede questo concetto, un danno (inteso come privazione di piaceri futuri).

Un altro punto da considerare è che, almeno nel caso degli animali sociali, la morte di un compagno è vissuta come una perdita (anche se, molto probabilmente, non viene compreso il concetto di morte). Tale perdita porta, almeno in alcuni animali (come i mammiferi), alla manifestazione di comportamenti emotivamente connotati simili a quelli che contraddistinguono gli individui umani che subiscono una perdita. Ne sono un esempio gli episodi in cui un cane sopravvive al proprio padrone o a dei suoi compagni, o in cui un rapporto parentale viene interrotto dalla morte della madre o del piccolo.

La discussione dell'argomento di Cigman mostra quindi come (a) la morte di un individuo sia per esso un danno nonostante esso non ne sia cosciente, (b) come il possesso del concetto della propria mortalità come disgrazia non sia necessario per fondare il diritto di un individuo alla vita e (c) come non sia fondamentale, perché un individuo sia depositario di un diritto, che esso sia consapevole di averlo e in grado di difenderlo.

Queste conclusioni portano a pensare che sia ragionevole considerare la morte di un animale non-umano dal punto di vista morale, e che quindi sia lecito discutere della legittimità delle pratiche umane che comportano l'uccisione di animali.

Un'ulteriore considerazione può essere fatta in merito, anche se non fonda un argomento forte, ma semplicemente suggerisce un atteggiamento di tipo cautelare. Gli animali non-umani presentano manifestazioni di stress e comportamenti di difesa o fuga, nei casi in cui la loro vita sia messa in pericolo. Questo potrebbe suggerire la possibile esistenza di una forma di effettiva volontà di sopravvivenza e autoconservazione di fronte a ciò che viene percepito come una minaccia. Questa ipotesi non ha, allo stato attuale, un fondamento forte, ma può tuttavia suggerire un atteggiamento di cautela morale nei confronti degli animali non-umani che esibiscono comportamenti presumibilmente volti alla propria conservazione e alla propria sopravvivenza.

Capitolo 2

Utilitarismo, deontologia e contrattualismo: tre approcci filosofici alla questione animale

Antropocentrismo e zoocentrismo: perché la prospettiva antropocentrica è inadatta alla discussione della questione animale

Esistono vari punti di vista da cui si può osservare criticamente e trattare la questione dello status morale degli animali. In questa sezione verranno presi in considerazione l'atteggiamento di tipo antropocentrico e quello di tipo zoocentrico, al fine di mostrare come il secondo si adatti maggiormente, rispetto al primo, ad una trattazione adeguata della questione animale.

Se si adotta un approccio di tipo antropocentrico, il rischio è quello di non considerare realmente gli animali come entità a sé, ma solamente come enti in relazione con l'essere umano (che può, eventualmente, attribuire loro un valore). L'antropocentrismo è, ed è stato per secoli, il solo punto di vista da cui riflettere sull'etica, almeno nel mondo occidentale. Ciò significa che concetti come "diritto" e "giustizia" hanno sempre e solo riguardato la specie umana. Dal punto di vista giuridico, ad esempio, esistono leggi riguardanti gli animali, che spesso sono volte a garantire la loro tutela. Tuttavia queste leggi non sono tanto paragonabili a quelle che proteggono gli esseri umani (che siano adulti e in pieno possesso delle loro facoltà mentali, o meno), quanto più a quelle che

tutelano oggetti, che siano proprietà o beni comuni, da danni.⁸⁵ Questo riflette l'atteggiamento filosofico di tipo antropocentrico che vede l'uomo, l'essere razionale, come unico essere considerabile, per citare Kant, come *fine in sè*, e tutto il resto, animali non-umani compresi, come *mezzo* per la sua realizzazione.⁸⁶ In quest'ottica, si crea inevitabilmente una gerarchia, che vede al suo vertice l'umano, e in posizione subordinata il non-umano, sempre più lontano dalla sommità della gerarchia mano mano che la vicinanza (in virtù del ruolo che una certa specie animale ha in una determinata cultura) e le somiglianze (fisiologiche e psicologiche) con l'uomo si assottigliano.⁸⁷ Questo atteggiamento è riflesso anche, ad esempio, dal fenomeno definito da Foer "barriera tra specie", per cui alcuni animali, ritenuti dall'uomo meritevoli di una certa attenzione perché, ad esempio, ritenuti interessanti, degni d'affetto o esteticamente belli, ricevono un certo tipo di trattamento, mentre altri animali vengono semplicemente ignorati o strumentalizzati.⁸⁸ Un esempio di deriva di questo fenomeno è costituito dalla cospicua esistenza di leggi anti-sevizie, anti-abbandono, e anti-maltrattamento riguardanti animali comunemente considerati *pets* (di cui un esempio è l'*Animal Welfare Act* statunitense), mentre, d'altro canto, la protezione dai maltrattamenti e gli standard di trattamento umano che dovrebbero essere assicurate agli animali da allevamento o da laboratorio sono costituiti da garanzie spesso minime (e comunque il loro rispetto non è sempre verificato dagli organi competenti), o inesistenti nel caso di alcune specie animali (per esempio i pesci sono spesso non considerati, così come gli invertebrati). L'esistenza di leggi e regolamenti così diversificati, indica anche che l'animale non solo è considerato come mezzo a disposizione dell'uomo, ma che il tipo di ruolo strumentale che esso andrà a rivestire all'interno della comunità umana garantirà o meno la sua tutela, e che questo è arbitrariamente deciso in base alle esigenze umane, senza considerare le caratteristiche specie-specifiche dell'animale. Ad esempio, se si considera crudele il segregare un cane in uno spazio troppo ristretto, si dovrebbe allo stesso modo

⁸⁵ Regan (1985: pp. 227-241)

⁸⁶ Kant (1788).

⁸⁷ Foer (2009).

⁸⁸ *Ibid.* pp. 84-86.

considerare inadeguato il trattamento subito da molti suini da allevamento, animali altrettanto sviluppati dal punto di vista cognitivo e aventi altrettante esigenze (come ad esempio quella di muoversi liberamente) rispetto ai cani. In virtù del fatto che l'uomo occidentale, da millenni, ha eletto il *Canis familiaris* come suo "migliore amico", e il maiale come fonte di cibo nutriente, al primo viene normalmente garantita una vita dignitosa (almeno da chi ne è in possesso), mentre al secondo si pensa semplicemente in un'ottica di tipo economico-alimentare, quindi considerando non tanto il suo benessere quanto i costi e i profitti da esso derivabili. Questo atteggiamento è esemplificato anche dal fatto che, in generale, l'uomo occidentale guarda con orrore verso quei paesi in cui la cinofagia è pratica comune, non interrogandosi, comunque, sull'abitudine di consumare carne suina.⁸⁹

Da notare è il fatto che una delle derive dell'antropocentrismo è lo specismo. Se l'antropocentrismo è l'atteggiamento che pone la dimensione umana come unico punto di vista, e l'umanità come sola destinataria della riflessione morale, lo specismo è la concezione che legittima questa superiorità in base alla sola appartenenza alla specie *Homo sapiens*. Lo specismo è quindi un atteggiamento che fa derivare la considerazione morale dall'appartenenza di specie, e che quindi legittima la non-considerazione degli individui che appartengono ad una diversa dalla propria. Citando Singer (1975):⁹⁰

Lo specismo - la parola non è elegante, ma non riesco a pensare a un termine migliore - è un pregiudizio o atteggiamento di prevenzione a favore degli interessi dei membri della propria specie e a sfavore di quelli dei membri di altre specie.

Adottando questo atteggiamento, in nome della presunta superiorità della specie umana, è considerato lecito sacrificare vite e interessi di membri di altre specie, per perseguire fini, più o meno vitali, della prima. L'unica giustificazione data per questo atteggiamento è un fatto biologico e non dipendente

⁸⁹ Emblematiche sono le proteste in concomitanza con il festival che si tiene annualmente nella città cinese di Yulin.

⁹⁰ Singer (1975: p. 22).

dall'individuo, e quindi completamente slegato da fattori di merito o demerito reali, aspetto che ha reso lo specismo, per alcuni autori (come Singer stesso), comparabile a fenomeni come razzismo e sessismo.⁹¹

Una possibile difesa del punto di vista antropocentrico, anche come atteggiamento per affrontare la questione animale, potrebbe essere fatta a partire dalla considerazione del fatto che sarebbe più corretto approcciare i problemi morali dal punto di vista dei paradigmi piuttosto che da quello delle teorie. Tale visione, tuttavia, presenta alcuni problemi che la rendono inadeguata come punto di partenza per la trattazione della questione animale (Aaltola 2010).⁹² L'argomento in difesa dell'antropocentrismo di cui verrà trattato ora (*anthropocentric casuistry*), sostiene che per giudicare una certa norma non sia tanto rilevante il punto di vista teorico-morale (che passa, al più, in secondo piano), ma che siano piuttosto da considerare i paradigmi più diffusi e accettati nella comunità umana. Questo implica che, visto che lo speciale valore attribuito agli esseri umani è un'intuizione forte ed è anche un'idea ampiamente diffusa, la visione antropocentrica sia un paradigma fondamentale che non può essere criticato semplicemente su basi teoriche (Posner 2004)⁹³, e che non sia realistico dal punto di vista pratico un suo abbandono. Questo implica che gli animali non-umani debbano essere considerati in un modo che sia conforme a tale paradigma, e che le teorie morali che li riguardano, se non si adattano ad esso, siano poco efficaci e da considerarsi come poco rilevanti. La priorità spetta quindi al modo paradigmatico di considerare gli animali (in questo caso, come meno importanti rispetto all'uomo), mentre la teoria morale (in questo caso gli argomenti più diffusi che trattano di etica animale) è al più di secondaria importanza.⁹⁴ Il problema di questa visione, è che essa si espone al rischio del relativismo. Ad esempio, considerando solo i paradigmi considerati fondamentali, e mettendo in secondo piano la morale, fenomeni come il Nazismo avrebbero potuto trovare una giustificazione (Singer 2004)⁹⁵, così

⁹¹ Singer (1975: pp. 17-38).

⁹² Aaltola (2010).

⁹³ Posner (2004: pp. 51-77).

⁹⁴ Aaltola (2010).

⁹⁵ Singer (2004: pp. 51-77).

come sessismo e razzismo in generale (se diffusi in maniera rilevante in una determinata società).⁹⁶ Inoltre un'etica costruita su tali basi, anche intendendo in qualche modo occuparsi della questione animale, non potrebbe che risultare fallimentare nel farsi carico dei loro interessi. Questo proprio perché gli interessi degli animali non umani non sarebbero considerati per sé, ma solamente in relazione all'uomo, e quindi l'interesse per il loro benessere sarebbe rilevante solo se in qualche misura utile o importante per quello di qualche essere umano (Posner 2004). In questo modo, gli animali non-umani sarebbero considerati come degli involucri vuoti a cui l'uomo può, secondo le proprie preferenze, attribuire contenuto e quindi valore. Una visione del genere non è adeguata ad affrontare la questione animale dal punto di vista etico, proprio perché non è in grado di considerare l'animale non-umano come soggetto indipendente avente interessi che siano da considerare per sé: si arriverebbe all'assurda situazione in cui l'etica concernente gli animali non riguarderebbe direttamente essi.⁹⁷

L'antropocentrismo non è, tuttavia, un atteggiamento necessariamente ostile o indifferente nei confronti dell'animale non-umano. Forme di immedesimazione tra animale umano e non, la riflessione empatica, la pietà per un'altra creatura umana o non umana, sono atteggiamenti compatibili con l'antropocentrismo. In questo caso si corre però il rischio di operare una controproducente antropomorfizzazione dell'animale non-umano. Se il ruolo dell'empatia e dell'immedesimazione nell'altro, nell'animale, sono potenzialmente validi modi di avvicinarsi e di sensibilizzarsi rispetto alla questione, il rischio di ignorare le differenze tra uomo e animale, credendo erroneamente il secondo troppo simile al primo, è alto. Da ciò deriverebbe un altro e maggiore rischio, quello cioè di adottare un atteggiamento paternalistico che ignori o non consideri adeguatamente caratteristiche ed esigenze specie-specifiche ragionando, ancora una volta, da un punto di vista puramente umano che potrebbe mal adattarsi almeno a molte specie di animali non-umani che sono, in virtù delle loro peculiarità (fisiologiche e psicologiche), lontane dalla nostra.

⁹⁶ Aaltola (2010).

⁹⁷ *Ibid.*

L'antropocentrismo non pare, in conclusione, un atteggiamento che possa fornire terreno fertile per instaurare una riflessione etica sullo status degli animali non-umani, poiché non pare in grado di considerare questi al di fuori della prospettiva umana, e non pare in grado di liberarsi della limitante barriera costituita dal binomio umano-animale.

Un tipo di approccio differente, quello zoocentrico, mira proprio ad evitare gli inconvenienti dell'antropocentrismo. In quest'ottica, il tentativo è proprio quello di considerare l'interesse dell'animale nella sua specificità, indipendentemente dalle sue relazioni con il mondo umano. Non esiste inoltre, seguendo questo tipo di approccio, una considerazione preferenziale degli interessi dell'essere umano basata sulla sola appartenenza di specie. Ciò che è più attraente dell'ottica dello zoocentrismo è l'attenzione alla diversità tra individui, che si traduce nel tentativo di considerare gli interessi e di rispettare il più possibile gli animali appartenenti alle varie specie nel modo ad essi più consono.

La considerazione morale degli individui si basa su criteri che variano a seconda della teoria zoocentrica che si considera. In questa sede ne verranno esaminate tre: l'utilitarismo di Peter Singer, la deontologia di Tom Regan, il neo-contrattualismo di Mark Rowlands. Tali approcci verranno applicati al tema dell'utilizzo di animali non-umani a scopo alimentare distinto nelle sue tre forme, cioè allevamento intensivo, allevamento "felice", cattura di animali nel loro habitat.

Teorie zoocentriche e utilizzo alimentare degli animali non-umani

Come anticipato nella sezione dedicata alle attuali pratiche umane coinvolgenti animali non umani, particolare interesse viene rivolto, nella discussione circa il loro status morale, all'utilizzo di questi per fini alimentari. Prima di iniziare ad esporre tre diverse declinazioni teoriche dello zoocentrismo, è bene ricapitolare le considerazioni fatte nel primo capitolo.

(1) Riguardo l'alimentazione a base di prodotti di origine animale, è ormai comunemente accettato che il loro consumo non sia necessario per garantire la

sopravvivenza e la salute dell'essere umano. Un individuo che abbia abitualmente a disposizione risorse alimentari di origine vegetale e adeguati integratori (come quelli di vitamina B12), non ha una reale necessità di nutrirsi di carne o di altri derivati animali, quindi la liceità dell'utilizzo di animali non-umani a questo scopo può essere soggetta a critiche, se si considerano i seguenti due punti.

(2) Esistono prove e argomenti a favore dell'ipotesi che diversi tipi di animali non-umani siano in grado di provare dolore fisico. Ricerche recenti mostrano come anche specie di animali non in possesso di un sistema nervoso centrale, cioè gli invertebrati, abbiano reazioni a stimoli che risulterebbero dolorosi per gli animali vertebrati, manifestate in modi molto simili a quelle di questi ultimi. L'ipotesi che quindi anche gli animali invertebrati (o almeno alcuni di essi) siano in grado di provare dolore è ragionevole. Inoltre, l'osservazione del comportamento di animali da laboratorio, da intrattenimento e da allevamento, rende ragionevole pensare che, almeno alcune specie di animali non-umani, siano in grado di provare sofferenze di tipo emotivo e di avere disturbi della psiche. In aggiunta, sono osservabili in natura comportamenti, che siano consapevoli o no, che suggeriscono l'esistenza di una tendenza innata a perseguire ciò che favorisce il proprio benessere. Se questi vengono impediti o ostacolati, danno origine a comportamenti anormali.

(3) Infine, anche l'ipotetica uccisione indolore di animali non-umani risulta problematica dal punto di vista morale, poiché essa può essere considerabile come un danno (in virtù del fatto che li priva di esperienze positive future) e perché probabilmente essi potrebbero eventualmente avere una qualche forma di interesse per la propria sopravvivenza (ipotesi attualmente non supportata da dati, ma suggerita dalla presenza di comportamenti volti all'autoconservazione).

I primi due punti sono condivisi da tutti e tre gli autori nei rispettivi approcci filosofici. Il terzo, è un aspetto invece più problematico. Infatti, per quanto riguarda il valore morale della vita di un animale non umano, le tre teorie divergono sia per l'accezione che viene data a questo ipotetico valore che per il criterio secondo cui questo deve, eventualmente, essere attribuito e difeso.

Peter Singer e l'utilitarismo della preferenza

Il filosofo australiano Peter Singer può essere considerato non solo fra i maggiori esponenti del movimento animalista dal punto di vista filosofico, ma anche uno dei suoi fondatori. La sua riflessione sull'argomento è il punto di partenza fondamentale di tutte le teorie successive che riguardano lo status morale degli animali non-umani, e anche se alcune di queste hanno mosso delle critiche nei confronti della teoria di Singer, è innegabile che vi sia un debito nei confronti di questa. Egli, in particolare, è stato uno dei primi filosofi contemporanei a specificare l'esigenza della considerazione degli interessi animali al pari di quelli umani, e quindi della necessità di fondare degli obblighi morali nei loro confronti. Da ricordare, è anche il fatto che fu proprio la sua opera *Animal Liberation* (1975) a diffondere ad un pubblico più vasto la consapevolezza di ciò che le pratiche moderne di allevamento (ma anche di sperimentazione) implicano per gli animali non-umani coinvolti, attraverso un'ampia raccolta di dati tratti sia da studi che da osservazioni sul campo (fatte anche in prima persona). Anche il moderno attivismo "animalista" (sia che si prodighi per la "liberazione animale", sia che si batta per la fondazione dei diritti animali) è quindi fortemente debitore verso l'opera di Singer, in quanto ha permesso la nascita di un più consapevole interesse verso il benessere e la vita degli animali non-umani.

Il suo approccio può essere considerato un'evoluzione dell'utilitarismo di John Stuart Mill e di Jeremy Bentham. La sua teoria non mira alla fondazione di diritti per gli animali (il suo approccio filosofico non è di tipo deontologico), ma piuttosto a fornire una dimostrazione del perché gli umani abbiano verso di essi dei doveri diretti e degli obblighi morali. Questo in virtù del fatto che Singer eredita l'idea benthamiana per cui il peso dell'argomentazione morale non ricade sull'idea dell'esistenza di qualcosa come dei "diritti naturali", ma bensì su un particolare requisito, che come sarà illustrato in seguito è la capacità di provare piacere e dolore, che un individuo deve avere per essere considerato dal punto di vista morale. Il ricorso al termine "diritti" all'interno della teoria

Singeriana, se compare, indica semplicemente un modo sintetico per riferirsi alle garanzie che un individuo dovrebbe avere da un punto di vista morale.⁹⁸

La formulazione dell'utilitarismo data da Mill (nel saggio del 1863 intitolato *Utilitarismo*), si basa sulla nozione di utilità dell'azione. L'utilità di un'azione (intesa come singola azione concreta) è interamente data dalla quantità di piacere, o di dolore, che le conseguenze di essa apportano ai soggetti da essa coinvolti. Ipotizzando che si possano misurare in unità le quantità di piacere e di dolore derivanti da un'azione, questa è moralmente giusta se e solo se massimizza la quantità di piacere rispetto a tutte le altre azioni che si sarebbero potute compiere in quelle particolari circostanze (cioè se produce più "unità di piacere" rispetto a tutte le altre azioni possibili in quel contesto). In quest'ottica non importa quanti soggetti, né quali soggetti, siano coinvolti. Se, per ipotesi, quattro individui sono coinvolti in un'azione, e tre di essi ottengono da questa una unità di dolore ciascuno, ma il quarto ne ricava invece quattro unità di piacere, l'azione ha un'utilità positiva. L'unica distinzione ammessa, è quella tra piaceri qualitativamente superiori o inferiori. Ad esempio, un piacere meramente fisico e sensoriale è qualitativamente inferiore ad un piacere che sia anche intellettuale. L'utilitarismo nella forma presentata da Mill è quindi consequenzialista, poiché un'azione viene giudicata in base alle sue conseguenze, ed edonistico, in quanto la giustizia morale di un'azione è commisurata alla quantità di piacere, o di dolore, che essa apporta ai soggetti coinvolti.

La versione dell'utilitarismo proposta da Singer invece può essere definita "della preferenza", in virtù del fatto che, nel calcolo dell'utilità di un'azione (cioè del confronto tra quantità di piacere e quantità di dolore derivanti dall'azione) sono contemplati i desideri dei soggetti coinvolti. Quindi, ad avere valore sono il soddisfacimento, o la frustrazione, delle preferenze intese come desideri. Ciò significa che, per stabilire la giustizia morale di un'azione, non viene considerata solamente la quantità di piacere, o di dolore, che l'azione provoca nell'immediato, ma si deve tenere conto di come e quanto le conseguenze di un'azione soddisfino le preferenze (cioè i desideri, gli interessi) dei soggetti coinvolti. Le preferenze includono anche quelle per

⁹⁸ Singer (1975: pp. 23-24).

l'evitamento del dolore e l'ottenimento di ciò che genera piacere. L'utilitarismo della preferenza di Singer non solo comprende gli interessi presenti, ma anche quelli rivolti al proprio futuro, e questa è la differenza fondamentale che distingue l'approccio utilitarista singeriano da quello classico (e sarà particolarmente importante all'interno della discussione circa la legittimità di uccidere un animale per soddisfare i propri interessi). Si può dire che quindi, per la versione dell'utilitarismo proposta da Singer, un'azione A è moralmente giusta se e solo se non esiste nessun'altra azione B che si sarebbe potuta compiere avente un'utilità maggiore di A, tenendo conto delle preferenze dei soggetti coinvolti in A.

Singer eredita dall'utilitarismo classico anche il principio per cui, affinché sia sensato considerare le implicazioni morali di un'azione, è necessario che chi ne è coinvolto sia in grado di provare piacere e dolore (altrimenti non sussisterebbe alcuna base per operare il calcolo dell'utilità dell'azione, dato che il soggetto sarebbe indifferente alle sue conseguenze). In generale, secondo Singer, si può considerare la capacità di provare piacere e dolore come condizione necessaria e sufficiente per avere interessi.⁹⁹ Gli esseri dotati di questa capacità sono definiti dal filosofo "coscienti", e sono sensibili, capaci di provare piacere e dolore e di avere desideri (preferenze).

Si è già detto inoltre che, per l'utilitarismo classico, non sono rilevanti le identità soggetti coinvolti da una certa azione e dalle sue conseguenze. In questo senso gli individui coscienti fungono da "contenitori" del valore, positivo o negativo, delle loro esperienze, che è indipendente dalla loro identità. Per Singer ciò significa che, se un soggetto è coinvolto dalle conseguenze di un'azione ed in grado di avere interessi (e preferenze), questi ultimi vanno considerati in modo eguale rispetto agli interessi di altri, a prescindere da caratteristiche come ad esempio specie e sesso (mentre caratteristiche che influenzino la capacità di avere interessi e il tipo di interessi che un soggetto può avere sono rilevanti). Questo concetto è definito da Singer come "principio di eguale considerazione degli interessi". Secondo quest'ultimo, se un essere soffre, non vi è alcuna ragione per non prendere in considerazione tale

⁹⁹ Singer (1974: p.23).

sofferenza, in quanto analoga alla sofferenza di qualunque altro essere.¹⁰⁰ Questo principio è ormai comunemente accettato per quanto riguarda gli esseri umani: nessuno sarebbe più ragionevolmente disposto a sostenere che, ad esempio, le persone di una etnia diversa abbiano interessi diversi e meno importanti rispetto ai propri, e che per questo essi non abbiano diritto ad un'eguale considerazione. Ciò che Singer sostiene è che tuttavia vi sia un pregiudizio, simile al razzismo e al sessismo (ormai riconosciuti come moralmente sbagliati nella nostra epoca), che discrimina alcuni soggetti, che sono pur in grado di avere interessi, e che ciò ostacola la loro considerazione morale. Tale pregiudizio è lo specismo, cioè l'atteggiamento per cui gli interessi dei membri della propria specie sono considerati primari e più importanti rispetto a quelli dei membri di specie diverse.¹⁰¹ Secondo Singer, dato che esistono evidenze fattuali che indicano la capacità di almeno alcune specie animali di provare dolore, i membri appartenenti alle suddette specie hanno diritto, esattamente come l'uomo, ad un'equa considerazione dei loro interessi (per il principio citato in precedenza). Se ci si rifiuta di considerare gli interessi degli animali in grado di averne, cioè degli animali coscienti, semplicemente in ragione del fatto che questi non sono esseri umani, ciò avviene a causa del pregiudizio specista. Singer nega anche che, per giustificare la maggiore considerazione degli interessi umani rispetto a quelli animali, si possano addurre la superiorità e la maggiore varietà delle capacità cognitive umane rispetto a quelle animali.¹⁰² Infatti, le capacità cognitive più sviluppate degli esseri umani comportano effettivamente che questi possano conoscere tipi di sofferenza diversi, e forse più profondi rispetto agli animali (anche se questo sarebbe da verificare: un animale potrebbe soffrire di più proprio perché non conosce, ad esempio, la causa del suo disagio), ma non tutti gli esseri umani sono in possesso proprio di quelle capacità cognitive che distinguerebbero i loro interessi come più importanti. Infatti esistono esseri umani, come i neonati o gli adulti affetti da gravi ritardi o malattie degenerative della mente, che possiedono

¹⁰⁰ Singer (1975: p. 24).

¹⁰¹ *Ibid.* p. 22.

¹⁰² Singer (1979: pp. 37 e 58-61).

capacità cognitive inferiori a quelle di molti animali mammiferi, e non per questo i loro interessi vengono ignorati o messi in secondo piano.

Stabilito quindi che per Singer la capacità di avere interessi e preferenze è l'unica caratteristica che sia importante dal punto di vista morale, poiché essa sola è in grado di tracciare la linea di demarcazione per distinguere quali esseri vadano inclusi nell'orizzonte dell'etica e quali no, è bene operare un'ulteriore distinzione all'interno del gruppo degli esseri aventi interessi. Si è detto che, per Singer, gli individui capaci di provare piacere e dolore, e di avere preferenze verso il provare piacere e verso il non provare dolore, sono coscienti. L'uccisione di un essere cosciente lo priva della capacità di provare piacere in futuro, e quindi è, per esso, un danno.

All'interno di questo insieme degli esseri coscienti, che per Singer comprende perlomeno tutti i vertebrati, si distingue un sottoinsieme di animali che sono in grado di avere desideri e preferenze non solo immediati, ma anche riguardanti il proprio futuro. Gli individui appartenenti a questo gruppo sono definiti "autocoscienti". Questo tipo di animale, che per Singer è costituito almeno dalla classe dei mammiferi, si percepisce come individuo e percepisce se stesso come entità che si sviluppa nel tempo. Un essere autocosciente, se ucciso, può essere privato quindi non solo della possibilità di esaudire i suoi desideri riguardanti la sua situazione presente e di provare piacere in futuro, ma è privato anche dei suoi desideri presenti riguardanti il proprio futuro, di cui è tuttavia consapevole. Di conseguenza, l'uccisione di un individuo autocosciente è moralmente sbagliata nei suoi confronti, sia perché gli viene impedito di provare piaceri in futuro, sia perché contrasta con la sua preferenza di continuare a vivere per soddisfare le sue aspirazioni presenti riguardanti il futuro. Inoltre è considerabile come moralmente più grave rispetto all'uccisione di un essere semplicemente cosciente proprio perché un essere autocosciente, avendo non solo preferenze riguardo al proprio presente, ma anche riguardo al proprio futuro, ha una gamma più varia e un numero più ampio di interessi che possono essere frustrati a causa di una morte prematura.

Utilitarismo della preferenza e utilizzo di animali per fini alimentari

L'ALLEVAMENTO INTENSIVO

Prendendo in considerazione la situazione degli animali non-umani allevati in modo intensivo per la produzione di cibo destinato all'uomo, questa si rivela essere, applicando i principi dell'utilitarismo singeriano, una pratica moralmente ingiusta.

In virtù del fatto che l'alimentazione a base di prodotti animali non è necessaria per la sopravvivenza e per il mantenimento della salute umana (almeno in condizioni normali e con l'adeguato apporto di integratori), il nutrirsi di quei prodotti è considerabile come un interesse umano non vitale. Se, infatti, non c'è necessità di nutrirsi di certi prodotti, essi vengono presumibilmente prediletti per altri motivi, che Singer afferma essere il gusto e la praticità (o meglio, le abitudini).¹⁰³

Dato che gli animali tipicamente allevati intensivamente sono coscienti (avicoli, pesci e mammiferi sono infatti facenti parte di questa categoria), hanno interessi che non possono essere ignorati dal punto di vista morale. Posto che le pratiche zootecniche sono finalizzate alla produzione di alimenti a basso costo non necessari per la sopravvivenza umana, e dato che tali pratiche arrecano agli animali coinvolti una gran varietà di sofferenze (come detto, sia fisiche che eventualmente psichiche ed emotive), è da notare che il vantaggio che viene tratto dagli umani che consumano cibi prodotti dall'industria zootecnica non è commisurabile alla sofferenza provata dagli animali allevati in contesti industriali. Da notare è anche il fatto che il numero degli animali allevati intensivamente è molto superiore a quello dei consumatori dei prodotti da essi derivati. In questa situazione quindi, un vantaggio minore (le preferenze alimentari, la comodità) di individui umani è anteposto e considerato una valida giustificazione per il sacrificio di numerose vite animali. "Sacrificio" inteso non solo come uccisione (spesso violenta) che pone termine in tempi prematuri

¹⁰³ Singer (1976: p. 153).

all'esistenza (che è la fine condivisa sia dagli animali da carne che da quelli destinati alla produzione di latte e uova), ma anche come impedimento di una vita contraddistinta da benessere, e al contrario caratterizzata da sofferenze di varia natura. Nel calcolo utilitarista quindi, una pratica simile non può che essere considerata moralmente ingiustificabile.

L'ALLEVAMENTO "ETICO" O "FELICE"

L'allevamento "felice" è così definito poiché, per quanto gli animali siano considerati come risorse economiche, vengono prese in considerazione e rispettate alcune loro esigenze. Infatti non vengono generalmente impediti loro l'attività motoria, l'accesso all'esterno, la libera e normale nutrizione. Anche se alcuni aspetti degli allevamenti etici, se inadempienti degli standard di trattamento a cui dovrebbero attenersi, ricordano gli allevamenti intensivi (pratiche di mutilazione di becco e corna, socializzazione non del tutto normale), è innegabile che queste due pratiche siano tra loro piuttosto lontane, e che la seconda porti anche dei benefici alla vita degli animali allevati. Infatti a questi sono forniti riparo, cibo ed eventualmente cure veterinarie che molto probabilmente portano la loro vita ad essere meno problematica di quanto non sarebbe quella in natura. Il problema etico che si pone esaminando il caso degli allevamenti felici non è quindi realmente riguardante la vita di questi. Ciò che è problematico è il fatto che, nell'ottica della produttività, gli animali non utili, come ad esempio i pulcini maschi nel caso della produzione di uova, vengono spesso abbattuti, e che gli animali destinati alla produzione di carne vengono uccisi prematuramente. Che questa uccisione avvenga in modo indolore o no, resta il fatto che, dal punto di vista utilitaristico, questi animali essendo coscienti sono privati della possibilità di continuare a provare piacere, poiché gli è tolto del tempo di vita che in condizioni normali, molto probabilmente, avrebbero potuto spendere traendone benessere. In aggiunta, se si considera che alcuni animali utilizzati per la produzione di carne sono mammiferi, e quindi, se Singer ha ragione, autocoscienti, il danno si fa ancora più grave poiché essi non solo sono privati della possibilità di provare piacere per un tempo più prolungato, ma viene loro impedito di portare a compimento la soddisfazione di desideri per il proprio futuro. Questo, secondo Singer, spiegherebbe perché, intuitivamente, la

morte di un cane, di un suino o di una scimmia ci appaia più grave dell'uccisione di un pollo o di una rana: polli e rane non sono in grado di avere desideri per il proprio futuro, quindi per loro la morte è un danno di natura minore. In ogni caso, che l'animale ucciso sia autocosciente o semplicemente cosciente, permane il fatto che esso viene privato della possibilità di sperimentare piaceri futuri in nome di un interesse umano non fondamentale. Per questo motivo anche la pratica di uccidere animali vissuti in allevamenti felici non è moralmente giusta dal punto di vista dell'utilitarismo.

CATTURA DI ANIMALI LIBERI NEL LORO HABITAT

La pratica di catturare animali in libertà comprende attività la pesca (a tutti i livelli), la caccia, la raccolta di invertebrati come lumache e molluschi. Singer non pare difendere direttamente gli invertebrati, poiché essi, probabilmente, non sono in grado di avere interessi nel senso richiesto dall'utilitarismo per rientrare nella sfera della considerazione morale (anche se, come visto, ricerche recenti suggeriscono che essi siano in grado di provare dolore)¹⁰⁴. La caccia è, oggi, più che altro praticata a fini ricreativo-sportivi, oppure per le pellicce, e non è più una reale fonte di sostentamento. L'esempio più emblematico di cattura di animali liberi per fini alimentari umani resta la pesca intensiva, soprattutto in virtù del numero di animali coinvolti. Per tentare giustificare la cattura di animali marini per fini alimentari, si potrebbe sostenere che questi, fino al momento della pesca, hanno vissuto una buona vita in libertà, e che probabilmente sarebbero stati comunque uccisi da qualche predatore. Il secondo punto è quello meno difendibile. Come si è già sottolineato, l'alimentazione a base di prodotti animali non è necessaria al fine della sopravvivenza umana, mentre lo è per gli animali carnivori che fungono da predatori. Inoltre, non si può paragonare l'entità dell'applicazione e l'efficacia delle attuali tecniche di pesca massiva con le abilità dei predatori marini. Per un animale è pressoché impossibile sfuggire ai dispositivi usati per la pesca di cui si è parlato nel primo

¹⁰⁴ Elwood (2011)
Magee, Barry & Elwood (2013).

capitolo, mentre le speranze di sfuggire ad un predatore, per quanto micidiale esso sia, sono più cospicue. Inoltre, riguardo ai predatori, non avrebbe senso parlare di eventuali implicazioni morali dei loro comportamenti verso le prede. Per quanto riguarda il primo punto, cioè l'affermazione che, dopotutto, prima della pesca gli animali hanno condotto una buona vita in libertà, sono da sottolineare due aspetti principali. Prima di tutto l'uccisione di animali marini pescati (molti dei quali, va ricordato, non sono il vero obiettivo dei pescatori ma sono prede accessorie, la cui morte quindi è pressoché inutile perché il loro corpo non viene utilizzato in alcun modo, e quindi non contribuisce alla soddisfazione di alcun interesse) non è indolore. Essi vengono uccisi in modi cruenti (si pensi alla pesca dei tonni o di altri grandi pesci che vengono letteralmente presi a bastonate con delle mazze o feriti con delle lame) oppure muoiono lentamente per asfissia o per le lesioni causate dallo sbalzo di pressione, o ancora dal peso degli animali soprastanti e dalle reti stesse quando queste vengono tirate sul peschereccio. In secondo luogo, vale il discorso fatto per gli allevamenti felici. La vita degli animali pescati viene interrotta prematuramente, e questi vengono quindi privati della possibilità di avere piaceri futuri in nome di interessi umani non vitali. Questo vale a maggior ragione nel caso della caccia, in quanto spesso gli animali uccisi sono mammiferi, e quindi individui autocoscienti. Anche le pratiche di cattura di animali liberi non sembrano quindi trovare giustificazione morale all'interno dell'orizzonte utilitarista.

Validità dell'argomento singeriano

La teoria di Singer presenta conclusioni derivanti correttamente dalle sue premesse: se abbiamo obblighi morali verso gli individui aventi interessi (e preferenze), dato che almeno alcuni animali non-umani sono in grado di averne, ne deriva il nostro avere obblighi morali verso questi ultimi.

Inoltre, è doveroso sottolineare che tale teoria contiene alcuni punti particolarmente forti che saranno fondamentali anche per teorie altrui posteriori a quella di Singer.

In primo luogo, la teoria basa la considerazione morale di un individuo su una caratteristica non arbitrariamente scelta e non ingiustamente discriminatoria. Infatti la capacità di provare piacere e dolore, e quindi di avere interessi, prescinde da altre caratteristiche quali sesso, razza e specie, e si configura come uno spartiacque morale particolarmente imparziale. Questo anche in virtù del fatto che, come conseguenza, individui diversi e aventi caratteristiche diverse, ma accomunati dall'averne interessi, sono moralmente posti sullo stesso piano. L'unica forma di gerarchizzazione degli interessi è data dal fatto che esistono individui che ne hanno di più rilevanti (dal punto di vista del calcolo dell'utilità) rispetto ad altri, e che quindi esseri gli autocoscienti vanno eventualmente tutelati in modo particolare rispetto agli esseri semplicemente coscienti. La teoria quindi implica correttamente che interessi uguali abbiano diritto ad eguale considerazione. Se anche gli interessi sono diversi (ad esempio, un animale selvatico ha interesse a vivere in una tana nel suo habitat, mentre un essere umano ha interesse a vivere in una dimora avente determinati servizi), anche questi vanno ugualmente tutelati nell'ottica utilitarista. La teoria tiene inoltre conto delle differenze specifiche che intercorrono tra individui pur accomunati dalla capacità di avere interessi, evitando l'assurda conclusione che, se almeno alcuni animali condividono con l'uomo tale caratteristica, essi dovrebbero essere trattati sotto ogni punto di vista in egual modo (ad esempio, se è nell'interesse di un essere umano avere una dimora dotata di determinati servizi, è assurdo pensare che lo sia anche per un animale selvatico: il suo interesse ad avere un luogo in cui ripararsi sarà soddisfatto in una maniera diversa). Al contrario, è necessario, per rispettare gli interessi di un individuo, umano o non umano, tenere conto della specificità delle sue esigenze. Una situazione in cui gli interessi di un individuo sono considerati maggiormente rispetto a quelli di un altro, è quella in cui ci sia una differenza evidente in termini di valore della soddisfazione degli interessi per l'individuo. Ad esempio, l'interesse di un animale a non provare dolore prevale rispetto all'interesse che ha un umano nel mangiare carne, poiché, secondo il calcolo utilitarista, la frustrazione del primo e la sofferenza che ne consegue supera di gran lunga il piacere generato dalla soddisfazione del secondo.

In secondo luogo, la capacità di provare piacere e dolore, considerata come spartiacque morale, è indipendente dalle altre capacità dell'individuo che non influiscono su di essa. Se si prendessero in considerazione, ad esempio, le capacità cognitive, questo porterebbe all'indesiderabile non-considerazione della sofferenza di individui che, se anche deficitari dal punto di vista mentale, sono comunque in grado di provare dolore. Non sembrano esserci caratteristiche più solide e pertinenti della stessa capacità di soffrire, al fine di essere tutelato dall'essere soggetto a pratiche dolorose non necessarie o perseguite in vista di vantaggi altrui.

In terzo luogo, la teoria di Singer offre una spiegazione plausibile del motivo per cui, intuitivamente, percepiamo come più grave la morte di un essere autocosciente rispetto a quella di un essere semplicemente cosciente: la perdita della vita, per il primo, comporta una perdita più grave poiché ha interessi che si estendono al di là del tempo presente, in quanto è capace di avere desideri per il proprio futuro (passibili di essere frustrati a causa di una morte prematura).

Alcune difficoltà per l'utilitarismo di Singer

In seguito all'esposizione della formulazione singeriana dell'utilitarismo, e della sua applicazione ai tre gruppi di pratiche umane coinvolgenti animali per fini alimentari, è possibile operare un'analisi dei punti problematici o più esposti a difficoltà della teoria utilitarista.

Innanzitutto, poiché gli esseri coscienti (ma che deficitano di autocoscienza) sembrano, nell'ottica utilitarista, essere fra loro interscambiabili e sostituibili, in virtù del fatto che essi (non percependosi secondo Singer come individui e come identità che si sviluppano nel tempo) sono "involucri" di piacere e dolore derivanti dalle loro esperienze immediate. Essi, essendo privi della capacità di percepirsi come entità nel tempo (e quindi di avere desideri riguardanti il proprio futuro), sono meno danneggiati dalla perdita della propria vita di quanto non siano gli animali autocoscienti. Per cui, se privandoli prematuramente della vita si toglie la possibilità a questi esseri di provare

piacere in futuro, dal punto di vista utilitaristico, sostituendoli con altri individui altrettanto capaci di provare piacere, non c'è un calo di utilità dell'azione, che potrebbe essere quindi moralmente accettabile (a patto che a questi individui sia garantita un'esistenza più che positiva). In altri termini, dal punto di vista del calcolo dell'utilità delle azioni, lasciare vivere degli individui coscienti è ipoteticamente equivalente ad ucciderli e a sostituirli con altri individui dello stesso tipo (e quindi ugualmente in grado di provare piacere), se ciò non comporta una diminuzione di utilità.¹⁰⁵ Ciò che Singer sostiene è inoltre che questa posizione non sia specista, poiché non è basata sul fatto che gli individui "sostituibili" non sono umani, ma sul fatto che non sono autocoscienti (caratteristica non ingiustamente discriminatoria). Questa implicazione della teoria singeriana non sembra essere adatta ad escludere la possibilità che gli esseri non autocoscienti possano, se allevati in condizioni che gli permettano di provare una quantità elevata di piacere e se uccisi in modo indolore, essere utilizzati per soddisfare scopi umani anche non fondamentali, come ad esempio quelli alimentari, se ciò genera una quantità di piacere ragionevolmente alta. Ciò che non sembra convincente in quest'argomentazione, è che non sembra esistere un reale motivo per cui sia giustificabile uccidere alcuni esseri e sostituirli con altri, almeno per quanto riguarda l'utilizzo di animali per fini alimentari, per la soddisfazione di interessi umani non fondamentali. Se si considera questo punto, ponendosi al di fuori di un'ottica puramente utilitarista, e considerando quindi gli interessi del singolo e non quelli globali, c'è spazio per alcune obiezioni. In altre parole, se l'uccisione (poniamo il caso, indolore) di un animale cosciente per soddisfare un bisogno umano non vitale può essere moralmente accettabile per un utilitarista se "compensata" dalla futura nascita di un altro essere della stessa specie sono da notare due aspetti che presentano delle difficoltà. Questo nella misura in cui, uscendo dall'ottica utilitarista, si può notare che in questo modo è considerato come moralmente accettabile disporre di individui utilizzandoli come mezzi, ed è quindi evidente che l'utilitarismo, basandosi sulla nozione di utilità globale come criterio della giustezza delle azioni, non garantisce protezione adeguata all'individuo. In primo luogo, non si vede la reale necessità dell'uccisione, e nemmeno (se si esce dall'ottica

¹⁰⁵ Singer (1975) pp. 237-238.

utilitarista per cui sono importanti le conseguenze aggregative di un'azione) un'utilità tale da giustificarla. Nonostante l'animale ucciso non sia autocosciente, e quindi non provi frustrazione per l'impossibilità di soddisfare i desideri presenti che ha per il suo futuro, lo si sta in ogni caso privando della possibilità di provare piacere per un periodo di tempo più esteso in nome di un interesse altrui (in questo caso umano) non fondamentale. Se si adotta un punto di vista non strettamente utilitarista, e se si considerano quindi gli interessi dei singoli, e non la somma degli interessi di tutti i soggetti coinvolti, l'uccisione di un essere anche solo cosciente è problematica. Se consideriamo solo la coppia animale A-umano X, il sacrificio della vita dell'animale A in nome di un interesse secondario di X può essere considerata come moralmente sbagliata, perché A viene privato della possibilità di vivere più a lungo e avere esperienze che gli generino piacere, in nome di un interesse che X potrebbe soddisfare altrimenti (nutrendosi di altri alimenti, ad esempio). Singer non è favorevole all'allevamento a scopi alimentari in quanto considera l'interesse umano per l'alimentarsi con prodotti animali non equiparabile alle sofferenze provate dagli animali allevati e uccisi a tale scopo (Singer infatti sostiene che sia moralmente giusto optare per una dieta vegetariana o meglio ancora vegana). Ciononostante, la considerazione circa la sostituibilità degli esseri non-autocoscienti implicata dalla teoria di Singer rischia di non poter essere considerata veramente soddisfacente, al fine della cessazione di pratiche che oggettizzano esseri viventi per scopi umani secondari. In secondo luogo, sempre considerando la questione al di fuori dell'ottica utilitarista, non sembra esserci una valida giustificazione per cui gli interessi di un animale vivo A debbano essere equiparati a quelli di un animale B non ancora nato, la cui nascita molto probabilmente sarà calcolata e favorita proprio in quanto compensazione della perdita di A (cosa che comporta che, molto probabilmente, non sarebbe avvenuta in mancanza della morte di A). A meno che non si ragioni in un'ottica di profitto, per cui sia utile utilizzare il corpo morto dell'animale A per trarne guadagno, per poi sostituirlo con B che a sua volta sarà ucciso e sostituito (e sarà fonte di un altro guadagno), non si ha una reale giustificazione per l'abbattimento di A. Come anticipato, a meno che Singer non voglia difendere la pratica dell'uccisione di animali coscienti per soddisfare

interessi umani non primari (eventualità che si può escludere), non si vede come la considerazione circa la sostituibilità degli esseri coscienti possa avere una qualche utilità positiva per sostenere la necessità di considerare moralmente anche gli animali non-umani. Inoltre una pratica siffatta di uccisione e sostituzione, anche se non basata su presupposti specisti, si configura comunque come un utilizzo e una strumentalizzazione di esseri aventi interessi che non può non essere considerata almeno in qualche misura non equa (nonostante all'individuo allevato venga garantita una vita più che piacevole), se si accetta il principio dell'eguale considerazione degli interessi. Gli interessi che un individuo può avere, nonché la sua capacità di provare piacere e dolore, dipendono dalle caratteristiche fisiche e mentali dell'individuo. Nel caso del dolore, ad esempio, sono considerati uguali dolori di entità comparabili come potrebbero essere uno schiaffo per un essere umano e un colpo di frustino per un cavallo (al contrario, uno schiaffo dato ad un essere umano non è comparabile allo stesso schiaffo dato ad un cavallo, in virtù del fatto che il primo, a causa della sua conformazione fisica, è molto più sensibile al colpo rispetto al cavallo). Allo stesso modo, la vita di un essere cosciente non è qualitativamente comparabile alla vita di un essere umano autocosciente, ma è pur sempre la sua vita nonché l'unica possibilità che ha di provare esperienze piacevoli. Non sembra potersi facilmente accettare che il togliere la vita ad un individuo non-autocosciente non sia un grave danno e non sia un'azione moralmente sbagliata se si opera un'adeguata "sostituzione".

Si esamini inoltre il seguente caso-limite: ipotizzando che ciò sia possibile, quali sarebbero le eventuali implicazioni morali della produzione di animali non-umani viventi in un perpetuo stato di sonno provocato artificialmente? Si immagini che sia possibile creare un tipo di animale, che in condizioni normali sarebbe in grado di provare piacere e dolore, che viva in uno stato simile al coma dal momento della nascita a quello della morte. Questo animale può essere indifferentemente umano o non. Basandosi sulla distinzione fatta da Singer tra esseri coscienti e autocoscienti, per cui l'uccisione di un essere solo cosciente non è particolarmente problematica se si può sostituire con un altro individuo, in quanto esso non è consapevole della sua vita e non ha piani per il futuro, si può concludere che, un individuo (cosciente o

autocosciente), che non abbia mai sperimentato piacere o dolore poiché costretto a vivere in uno stato di incoscienza, non abbia non solo interesse a vivere, ma neanche interessi in generale. Se, in altre parole, Singer sostiene che un essere non autocosciente non ha come interesse la sua vita, in quanto non è in grado di percepirsi come identità nel tempo, a maggior ragione non dovremmo ritenere un essere che è incosciente dalla nascita come avente interessi di alcun tipo, anche se in condizioni di normali veglia e attività ne avrebbe. Secondo l'argomento utilitarista, un essere tenuto in vita in tali condizioni, non avendo interessi (se non potenzialmente, poiché ne avrebbe se non fosse tenuto in uno stato di sonno perenne), potrebbe non avere diritto a considerazione morale, e si potrebbe disporre di esso per soddisfare i propri interessi (anche non vitali). Questa conclusione, intuitivamente, non sembra essere allettante da un punto di vista morale.

Una critica simile alle precedenti è mossa da Mark Rowlands. Secondo il filosofo, il trattamento che gli individui ricevono secondo la logica utilitarista, è calibrato non tanto sulle loro caratteristiche e sulle loro esigenze, quanto più sulle conseguenze aggregative del loro esservi sottoposti. In questo modo, gli individui sono trattati come mezzi, il che pare essere poco compatibile con il principio di eguale considerazione degli interessi proposto da Singer stesso.¹⁰⁶ Nonostante questa obiezione, è da sottolineare che la teoria dello stesso Rowlands riprenderà in vari punti quella di Singer.

Prima di introdurre una seconda tipologia di teoria zoocentrica, quella di stampo deontologico presentata da Tom Regan, è opportuno esaminare alcune delle obiezioni mosse dallo stesso Regan all'utilitarismo di Singer.¹⁰⁷

In primo luogo, Regan non considera soddisfacente la distinzione formulata da Singer tra esseri coscienti e autocoscienti. Si è detto che i primi sono considerati da Singer come "involucri" del piacere e del dolore risultante dalle loro esperienze, mentre i secondi hanno anche preferenze e desideri che vanno oltre la dimensione del tempo presente, cosa che rende la loro morte un danno diretto verso di essi (al contrario, non lo è per gli animali semplicemente

¹⁰⁶ Rowlands (2009: pp. 56-57).

¹⁰⁷ Regan (1983: pp. 284-316).

coscienti). Regan muove due osservazioni al riguardo. La prima è che, nonostante gli individui autocoscienti manifestino attaccamento alla propria vita tramite alcuni comportamenti (la fuga, la difesa e altri), è piuttosto implausibile che ognuno di essi abbia la consapevolezza della propria preferenza verso la continuazione della vita. Sarebbe più ragionevole sostenere che per l'individuo autocosciente A, la propria sopravvivenza rientra fra gli interessi, cioè è un beneficio che A persegue. La seconda osservazione di Regan in merito alla distinzione tra animali coscienti e autocoscienti, è che se i primi sono meri ricettacoli potenzialmente sostituibili di piacere e dolore, i secondi potrebbero essere considerati come ricettacoli di preferenze ugualmente sostituibili, in particolar modo se la loro uccisione e sostituzione producesse un saldo aggregativo ottimale di piacere e dolore per gli individui coinvolti. Questo, dal punto di vista utilitaristico, sarebbe moralmente accettabile.

A ciò si collega una seconda obiezione di Regan, articolata in due punti, e legata nella fattispecie all'utilizzo di animali non-umani per l'alimentazione umana. Se è vero che dal punto di vista dell'utilitarismo è moralmente giusto ciò che produce le migliori conseguenze aggregative, non è detto che tale teoria implichi che non sia giusto far soffrire e uccidere gli animali destinati all'alimentazione umana. Se il principio di eguale considerazione degli interessi singeriano implica che vengano calcolati anche gli interessi degli animali, è altresì vero che vanno considerati anche quelli di tutti gli individui che, legati economicamente al mondo dello sfruttamento animale per fini alimentari, risentirebbero di una cessazione di siffatta attività. In questo caso bisognerebbe armarsi di tutti i dati empirici necessari riguardanti gli interessi non solo degli animali e dei consumatori, ma anche degli operatori di settore (nonché delle persone influenzate da loro, come le rispettive famiglie) e operare un calcolo dell'utilità dell'azione di abbandonare determinate pratiche di utilizzo di animali.

Inoltre, la scelta di abbandonare l'alimentazione a base di prodotti animali per ragioni etiche, sembra doversi basare, seguendo la logica utilitarista, sul peso che la propria rinuncia a tali consumi ha effettivamente sulla produzione. Se la propria scelta individuale difficilmente provocherebbe un abbassamento apprezzabile del consumo di prodotti di origine animale, è vero che un boicottaggio collettivo potrebbe rivelarsi utile al fine di provocare una

diminuzione della produzione. Quindi, secondo la logica utilitarista utilizzata da Singer, è moralmente giusto essere vegetariani (o vegani) in quanto vi sono, o vi saranno, altre persone anch'esse vegetariane (o vegane) sufficienti a far sì che la domanda di prodotti di origine animale cali, e che quindi un minor numero di animali vada incontro al destino riservatogli in quanto considerato risorsa alimentare. A questo punto, si noti che, per neutralizzare l'utilità dell'azione individuale o collettiva di fare determinate scelte alimentari per salvaguardare le vite di alcuni animali facendo calare la produzione, è sufficiente (per chi sostiene l'utilizzo degli animali per fini alimentari) fare sì che il consumo di prodotti di origine animale aumenti, semplicemente ampliando di nuovo la domanda. Un'azione del genere non potrebbe inoltre essere considerata immorale.

Tom Regan e l'approccio deontologico: una teoria dei diritti degli animali non-umani

Il filosofo statunitense Tom Regan è, come Singer, considerato fra le maggiori figure di riferimento del movimento animalista. Altrettanto vero è che egli si trova in una posizione filosoficamente molto diversa da quella singeriana, e che i presupposti teorici di Regan spesso contrastano con quelli del filosofo australiano. Infatti, se l'approccio di Singer segue una logica di tipo utilitarista-consequenzialista, e basa quindi la giustezza di un'azione sulle conseguenze da essa prodotte sui soggetti coinvolti, l'approccio deontologico di Regan pone come base della considerazione morale il concetto di diritto, per cui sono sbagliate nei confronti di un individuo tutte le azioni che (non importa per quale scopo) violano uno o più suoi diritti.

Per Regan, gli animali non-umani, o almeno i membri di alcune specie aventi determinati requisiti (in seguito vedremo quali), sono depositari di diritti morali fondamentali, il che rende illegittima qualsiasi pratica umana che consideri tali animali come risorse di cui poter disporre arbitrariamente. Il tipo di diritti che Regan attribuisce ad alcuni animali non-umani deriva dal loro avere un *valore inerente*. Tale valore inerente si basa sul fatto che almeno alcuni animali non-umani sono *soggetti-di-una-vita*. Questo criterio elimina la differenza tra agenti e pazienti morali, poiché le caratteristiche che qualificano un individuo come soggetto-di-una-vita sono indipendenti dalla sua capacità di agire moralmente o meno.¹⁰⁸

Innanzitutto i soggetti-di-una-vita sono autonomi. Il concetto di autonomia presentato da Regan si riferisce alla capacità dell'individuo di avere delle preferenze individuali (gli *interessi-preferenze*) e di agire per soddisfarle. Secondo il filosofo statunitense, è ragionevole pensare che i mammiferi non umani di almeno un anno di età siano autonomi in questo senso.¹⁰⁹

Tale capacità fa sì che i soggetti-di-una-vita possano perseguire ciò che per essi è un beneficio. Da considerarsi beneficio è tutto ciò che contribuisce a fare sì che l'individuo si trovi in uno stato di "armoniosa soddisfazione" dei suoi

¹⁰⁸ Regan (1983: pp. 329-337)

¹⁰⁹ *Ibid.* pp. 128-132.

bisogni, o almeno vi si avvicini. Perché un individuo si trovi in tale stato di benessere, è necessario che non solo siano soddisfatti i suoi bisogni più fondamentali (come riposo e nutrizione), ma anche quelli psicologici e sociali, condizioni che aumentano di numero in funzione della complessità dell'individuo. Inoltre tali bisogni devono essere soddisfatti in modo regolare, armonioso ed equilibrato. Tale sistema di soddisfacimento dei bisogni, è comune all'uomo e almeno ad alcuni animali. Infatti entrambi perseguono ciò che è per loro interesse in quanto fonte di benessere, traendone nell'immediato soddisfazione e complessivamente una maggiore possibilità di vivere bene.¹¹⁰

Comune all'uomo e ad alcuni animali, è anche la capacità di subire danni, intesi come azioni, eventi, stati o circostanze che compromettono il loro benessere. Il dolore è da considerarsi un danno, o causa di danni, se è intenso e prolungato, e se provoca quindi sofferenza.¹¹¹ Esistono anche danni che non comportano dolore: le deprivazioni. Le deprivazioni sono la sottrazione dei benefici o l'impedimento al raggiungimento o alla fruizione dei benefici. La deprivazione sussiste anche se il soggetto che ne è vittima non ne è consapevole (Regan rifiuta l'idea per cui chi non si rende conto di un danno, non ne è realmente vittima). Anche la non-conoscenza di modi di vivere alternativi al proprio, e migliori, può essere un danno, specie se causata volontariamente da terzi. Anche la negazione di opportunità è quindi una deprivazione.¹¹²

Un particolare tipo di danno è la morte. La morte prematura, in particolare, è un tipo di deprivazione particolarmente grave, in quanto definitiva. Secondo Regan, anche se gli animali non umani non hanno, a differenza degli umani, l'interesse-preferenza verso la continuazione della propria vita (in quanto è difficile pensare che essi comprendano il concetto di mortalità) è contraria al loro interesse-benessere.¹¹³ Con *interessi-benessere* Regan intende tutto ciò che, sebbene non sia necessariamente oggetto di desiderio consapevole dell'individuo, costituisce un beneficio o contribuisce al benessere

¹¹⁰ Regan (1983 pp. 134-141).

¹¹¹ *Ibid.* pp. 141-144.

¹¹² *Ibid.* pp. 144-148.

¹¹³ *Ibid.* pp. 148-153.

dello stesso.¹¹⁴ La morte è quindi, anche per alcuni animali, una perdita in sé, anche se indolore.

I soggetti-di-una-vita, oltre ad essere autonomi nel perseguire il proprio benessere e ad essere in grado di avere benefici o danni, sono anche capaci di avere credenze, ricordi, percezioni, senso del futuro, emozioni, piacere, dolore, progetti, obiettivi e si percepiscono come identità psicofisiche nel tempo.¹¹⁵

Le caratteristiche che qualificano un individuo come soggetto-di-una-vita, come anticipato, sono comuni agli agenti morali umani e ai pazienti morali, umani e non. Questi ultimi sono, secondo Regan, i mammiferi non-umani di almeno un anno d'età. Il criterio del soggetto-di-una-vita è una condizione sufficiente perché ad un individuo sia attribuito valore inerente tale da renderlo depositario di diritti (in seguito sarà specificato di quali), non una condizione necessaria. La possibilità che esistano anche altri animali non-umani, oltre ai mammiferi di almeno un anno d'età, aventi valore inerente in quanto soggetti-di-una-vita è una possibilità che resta aperta.¹¹⁶ In ogni caso, gli animali non-umani di cui non si sa con certezza, secondo le attuali conoscenze, se siano soggetti-di-una-vita oppure no, pur non essendo titolari di diritti in senso stretto (come quelli che invece sono certamente portatori di valore inerente), andrebbero comunque tutelati, nella misura in cui potrebbero essere soggetti di una vita e quindi portatori di valore inerente. Per questa ragione, è bene osservare nel loro confronti una certa cautela morale ed essere benevoli, considerandoli e trattandoli alla stregua di individui aventi diritti, evitando quindi di danneggiarli se non è necessario.

I soggetti-di-una-vita, essendo sicuramente dotati di valore inerente, vanno trattati secondo il *principio del rispetto*, che impone di non trattarli come meri mezzi (per riprendere un'espressione kantiana), ma di trattarli esclusivamente rispettando il loro valore inerente.¹¹⁷ I diritti fondamentali di cui sono depositari i soggetti-di-una-vita, umani e non, fondano dei rispettivi doveri

¹¹⁴ Regan (1983 pp. 132-133).

¹¹⁵ *Ibid.* p. 332.

¹¹⁶ *Ibid.* pp. 334-335.

¹¹⁷ *Ibid.* p. 339.

diretti degli agenti morali nei confronti di chi li possiede. Quelli più rilevanti nella trattazione della questione animale sono: il diritto di non soffrire, il diritto di vivere e il diritto alla libertà. Essi sono a loro volta derivati da più fondamentale diritto di un essere a perseguire il proprio bene e a soddisfare armoniosamente i suoi bisogni.

Una nota particolare va fatta riguardo al tema della sofferenza, in quanto Regan sembra cambiare la sua posizione iniziale a riguardo. In un intervento fatto durante una conferenza presso l'Università degli Studi di New York nel 1976 (tradotto in italiano con il titolo di *Il diritto di non soffrire* e pubblicato nel 1985 in una raccolta di saggi curata da Castignone)¹¹⁸, egli non sembra richiedere che il diritto di un individuo a non soffrire sia dipendente dal fatto che esso sia soggetto-di-una-vita. In questo intervento, il diritto di non soffrire richiede, come requisito fondamentale perché possa essere garantito ad un individuo, la capacità di provare dolore.¹¹⁹ Il dolore e la sofferenza sono ostacoli per il perseguimento del benessere individuale, cosa a cui i soggetti-di-una-vita, come anticipato, hanno diritto. Ciò implica il dovere *prima facie* degli agenti morali umani di non far soffrire (a meno che circostanze straordinarie non lo rendano necessario) non solo gli agenti morali e i pazienti morali umani, ma anche quelli non-umani, in quanto la sofferenza ostacola il perseguimento del loro benessere. Tuttavia, in *The Case for Animal Rights* (1983), Regan sostiene invece che solo i soggetti-di-una-vita siano portatori di diritti, e che quindi il diritto di non soffrire non sia direttamente dipendente dalla capacità di provare dolore.

Il diritto di vivere si basa sulla capacità di avere interessi che, se soddisfatti, danno valore alla vita di un individuo. La morte toglie all'individuo soggetto-di-una-vita la possibilità di realizzare desideri e scopi, e quindi lede il suo diritto fondamentale al perseguimento del benessere personale. In questo modo, la vita, essendo condizione necessaria e unica via per il conseguimento di azioni volte a procurare il proprio benessere, è un diritto. Questo implica il

¹¹⁸ Regan (1985: pp. 175-187)

¹¹⁹ Questa posizione sembra quindi suggerire che Regan abbia inizialmente ipotizzato che sia possibile stabilire dei diritti anche in mancanza delle caratteristiche che rendono un individuo soggetto-di-una-vita.

dovere diretto di non uccidere individui soggetti-di-una-vita (a meno che circostanze straordinarie non lo rendano necessario).¹²⁰

Il diritto di libertà si basa sul rispettivo principio per cui la libertà di un individuo dotato di valore inerente va rispettata nella misura in cui gli è necessaria per non trovarsi in una posizione di svantaggio nel perseguimento degli scopi che promuovono il suo benessere. Inoltre, il diritto di libertà implica che un individuo soggetto-di-una-vita sia da trattarsi con rispetto per il fatto che è dotato di valore inerente, e non considerato quindi in base ad interessi altrui.¹²¹ Di conseguenza, non è moralmente lecito privare un individuo dotato di valore inerente della sua libertà per disporne a proprio piacimento.

Deontologia e utilizzo di animali per fini alimentari

L'ALLEVAMENTO INTENSIVO

Secondo Regan, i mammiferi che hanno compiuto un anno d'età sono soggetti-di-una-vita e quindi sono indubbiamente dotati di valore inerente. Inoltre hanno bisogno di soddisfare diversi desideri in modo regolare per avere una vita armoniosa: bisogni fisici e biologici ma anche psicologici e sociali. Proprio per questo sono soggetti non solo ai danni intesi come dolori (poiché sono in grado di provarne) ma anche ai danni intesi come deprivazioni, in caso di mancata realizzazione dei loro desideri e bisogni.

In un allevamento intensivo-industriale, animali come maiali, manzi e mucche di più di un anno d'età sono giornalmente sottoposti a condizioni ambientali artificiali che in primis provocano dolore fisico (cosa che viene provocata anche da pratiche come il taglio della coda e la castrazione), e in secondo luogo impediscono loro di svolgere attività che normalmente essi condurrebbero al fine di ricavarne benessere, cosa che lede la loro autonomia e la loro libertà. Il fatto che tali animali non conoscano l'ambiente naturale, e che

¹²⁰ Regan (1976: pp. 197-203).

¹²¹ Regan (1983 pp. 444-448).

quindi, in un certo senso, non conoscano alternative migliori all'ambiente artificiale in cui sono costretti a vivere, non costituisce un deterrente per gli allevatori: secondo Regan, questo è un tipo di deprivazione, ed è quindi un danno. In aggiunta a ciò, i loro bisogni, che non possono essere soddisfatti da loro stessi, non sono comunque soddisfatti in modo adeguato da chi li custodisce: il regime alimentare a cui vengono sottoposti è infatti studiato secondo una logica di profitto (serve a fare ingrassare il più possibile gli animali o a farli produrre più latte possibile), e non tiene conto della salute dei soggetti. Allo stesso modo i bisogni psicologici e sociali dei bovini e dei suini che vivono in allevamenti industriali sono in gran parte frustrati, cosa che crea loro ulteriori danni. Non meno importante è il fatto che tali animali vengano uccisi prematuramente, il che arreca loro il danno maggiore che essi potrebbero subire. Seguendo la teoria di Regan, gli allevamenti intensivi ledono quindi tutti i diritti più importanti di animali non-umani che hanno sicuramente valore inerente in quanto soggetti-di-una-vita: il diritto di non soffrire, il diritto di vita, il diritto alla libertà.

Per quanto riguarda quegli animali il cui valore inerente non è comprovato dal sussistere della caratteristica di essere soggetti-di-una-vita, gli atteggiamenti di cautela morale e benevolenza suggeriti da Regan (nella misura in cui dato che non sappiamo se anche questi animali siano soggetti-di-una-vita oppure no è opportuno agire come se lo fossero) sono comunque disattesi nell'ambito degli allevamenti industriali. Polli, galline ovaiole, tacchini, mammiferi neonati e pesci sono trattati alla stregua di oggetti in un modo totalmente incurante del fatto che essi sono capaci, perlomeno, di provare dolore e quindi di subire danni. In aggiunta a ciò, è stato largamente dimostrato come anche animali considerati "inferiori" come volatili e pesci abbiano in realtà un complesso sistema sociale, dei bisogni che richiedono un certo tipo di condizioni ambientali per essere soddisfatti (la luce naturale, la disponibilità di spazio sufficiente...) e dei comportamenti specie-specifici che essi attuano in vista del proprio benessere (la costruzione di un nido o di una tana, la pulizia del proprio corpo, la ricerca attiva del cibo...). L'allevamento intensivo impedisce a questi animali di svolgere siffatte attività, ed è quindi, per questi animali, causa di deprivazioni. Nel caso dei mammiferi neonati, dato che

vengono normalmente separati prematuramente dalla madre, si può annoverare tra i danni anche la privazione delle cure parentali di cui essi avrebbero bisogno, con le conseguenti implicazioni negative dal punto di vista psicologico e sociale.

L'ALLEVAMENTO "ETICO" O "FELICE"

Sebbene negli allevamenti felici gli animali non subiscano trattamenti iniqui (se vengono effettivamente rispettati determinati standard di trattamento), non debbano vivere in condizioni ambientali sfavorevoli, e non siano costretti a diete innaturali, essi sono comunque allevati in virtù di un guadagno. Come anticipato nel primo capitolo, il confine tra preoccupazione di tipo etico e logica del profitto è, nell'ambito dell'allevamento "felice", molto labile. Si è detto che la maggiore cura della salute psicofisica degli animali fatti vivere in tale regime affonda le sue ragioni nel binomio benessere-qualità, in quanto una condizione di malessere dell'animale potrebbe alterare negativamente le caratteristiche organolettiche del prodotto. Questo è sintomo del fatto che, al di là della maggiore considerazione per il benessere animale, gli allevamenti felici restano pur sempre delle aziende in cui gli animali sono macchine produttive. Anche se trattati in modo più rispettoso se si opera un confronto con il mondo dell'industria zootecnica, resta il fatto che gli animali degli allevamenti etici sono proprietà giuridiche e, soprattutto, sono visti come risorse rinnovabili.

Nel caso degli animali aventi valore inerente, il trattarli come proprietà-risorse lede il loro diritto di libertà. L'autonomia degli animali nel perseguire i propri interessi-preferenze è, almeno parzialmente, rispettata, ma si ricordi che molto probabilmente ciò avviene soprattutto in virtù del desiderio di offrire al consumatore un buon prodotto, e non è quindi una reale forma di rispetto dell'individuo.

Considerando anche gli animali il cui valore inerente sia dubbio, è da ricordare che, almeno per gli animali che negli allevamenti etici sono destinati alla produzione di carne, la morte sopraggiunge in modo prematuro, il che costituisce per essi un danno.

Il diritto a non soffrire viene invece rispettato nella misura in cui la politica di un allevamento felice è veramente attenta al benessere degli animali e quindi non consenta o meno pratiche lesive come il taglio del becco dei volatili.

CATTURA DI ANIMALI LIBERI NEL LORO HABITAT

La pratica della caccia a mammiferi è, per Regan, esecrabile, in quanto normalmente implica l'uccisione non necessaria di animali aventi valore inerente (in quanto spesso vengono cacciati mammiferi aventi più di un anno d'età). Se anche non vengono cacciati mammiferi, si pone comunque prematuramente fine alla vita di un essere (che potrebbe essere portatore di valore inerente) senza necessità (diverso è il caso dell'uccisione di un animale che costituisce una minaccia per la propria vita, che viene considerata una lecita autodifesa).

Per quanto riguarda la pesca, data la non-necessità per l'essere umano di alimentarsi di prodotti ittici, è opportuno fare alcune considerazioni anche se non sono normalmente coinvolti (se non come *bycatch*) mammiferi. Regan afferma che gli individui soggetti-di-una-vita, cioè i mammiferi aventi almeno un anno d'età, possiedono la condizione sufficiente per essere considerati depositari di valore inerente. Tuttavia, come già sottolineato, Regan afferma che qualora di un individuo non si sappia se è soggetto-di-una-vita oppure no, sia opportuno adottare un atteggiamento di cautela morale. Tale principio di cautela rende anche la pesca un'attività ingiusta nei confronti degli animali coinvolti, tanto più per il fatto che tali animali soffrono e muoiono per soddisfare un bisogno umano non necessario.

Conseguenze positive dell'argomento di Regan

La teoria dei dritti presentata da Regan fornirebbe una base solida per garantire la tutela degli animali di cui sia confermato, secondo i criteri da egli posti, il valore inerente come individui, nel caso in cui questo sia considerabile come criterio valido (sulla problematicità di tale postulato teorico verranno fatte alcune considerazioni in seguito: per ora si ipotizzi la sua validità). Questi, come detto, sono gli animali soggetti-di-una-vita, cioè i mammiferi aventi almeno un anno

d'età. L'argomento di Regan, implica che il conferire dei diritti morali fondamentali ad agenti e pazienti morali umani, sulla base del possesso di alcune caratteristiche che li rendono depositari di un valore inerente, renda anche alcuni animali meritevoli di possederne, in quanto aventi le stesse caratteristiche. La negazione di determinati diritti a siffatti animali, accanto al loro rispetto nel caso degli umani, è un atto ingiusto, in quanto entrambi rientrano nel campo della considerazione morale.

Gli animali aventi valore inerente sono inoltre considerati nella loro individualità come esseri autonomi, indipendentemente dall'utilità e dalle relazioni con esseri umani che essi possono avere. In questo modo, si evitano anche alcuni problemi presentati dall'utilitarismo, che potrebbe giustificare alcune azioni lesive nei confronti di certi individui in nome di migliori conseguenze aggregative per altri. La teoria di Regan è in grado di conferire agli esseri dotati di valore inerente dei diritti inalienabili e indipendenti dalle circostanze in cui si trovano e dagli interessi di altri individui. Questo implica che gli individui aventi valore inerenti non possano legittimamente essere strumentalizzati, ma che abbiano invece diritto al rispetto della propria autonomia e della propria libertà.

Inoltre è da sottolineare che vengono considerati danni all'individuo anche quelli di cui esso non è a conoscenza, il che garantisce che non possano verificarsi casi di sfruttamento, ad esempio, anche di individui tenuti in stato di incoscienza fin dalla nascita.

Alcuni problemi della teoria di Regan

Se, come mostrato in precedenza, la teoria di Regan offre argomenti potenzialmente forti per la difesa di diritti degli individui portatori senza dubbio valore inerente (in quanto soggetti-di-una-vita), non si può dire altrettanto per quelli il cui possesso di tale valore sia dubbio, e forse (secondo i criteri di Regan) inesistente. Inoltre è da notare che la nozione di soggetto-di-una-vita proposta da Regan si avvicina molto a quella di essere autocosciente proposta

da Singer. Il problema più evidente di questa nozione è proprio la sua restrittività: se Singer riconosce che gli esseri autocoscienti vanno tutelati in modo particolare rispetto a quelli solo coscienti, ma che comunque anche i secondi debbano essere considerati dal punto di vista morale in quanto aventi interessi (preferenze), Regan restringe il campo della considerazione morale ai soli soggetti-di-una-vita, escludendone molti animali che comunque sono in grado di soffrire (cioè tutti quelli che non sono mammiferi di almeno un anno d'età). Si noti che Regan sceglie di non occuparsi di una difesa forte dei diritti degli animali non-mammiferi per evitare controversie, senza però escludere la possibilità che essi ne abbiano.¹²² Infatti, nei loro confronti, come anticipato, è suggerito da Regan un atteggiamento di cautela morale nella misura in cui (in base alle attuali conoscenze a riguardo, che non permettono di esprimersi in modo certo sulla questione) essi potrebbero essere portatori di valore inerente (poiché potrebbero essere soggetti-di-una-vita). In caso si dimostrasse che essi non soddisfano i criteri proposti da Regan per essere considerati come averi valore inerente, essi non avrebbero diritti né status morale.

Nonostante Regan suggerisca un atteggiamento benevolente nei confronti di questi animali, esso non pare essere in grado di garantire loro una vera e propria tutela, in quanto essa non si baserebbe su diritti propri di questi soggetti (come nel caso degli animali aventi valore inerente) da cui scaturiscono doveri morali, ma piuttosto sull'atteggiamento di cautela morale che si sceglie di adottare nei loro confronti, se si è disposti a trattarli "come se" avessero valore inerente (in quanto, come anticipato, non si sa se questi animali ne sono dotati oppure no). La benevolenza infatti non si configura come un dovere diretto, ma semplicemente come una disposizione personale e come atteggiamento cautelare. Questo è problematico nella misura in cui molti degli animali non aventi diritti nella teoria di Regan, sono comunque certamente in grado di provare dolore (inoltre esiste la concreta possibilità che il numero di specie animali in grado di provare dolore sia più esteso di quanto si pensi, viste le recenti sperimentazioni sugli invertebrati), e manifestano comportamenti volti all'evitamento di ciò che è per loro nocivo e all'ottenimento di ciò che è fonte di benessere. Secondo Regan, questi animali condividono con gli individui

¹²² Rowlands (1998: p.60).

soggetti-di-una-vita la capacità di provare dolore (che garantisce ai secondi il diritto di non soffrire), ma non essendo essi soggetti-di-una-vita, la sofferenza non costituisce un ostacolo alla realizzazione del proprio benessere, e quindi non possono essere portatori del diritto di non soffrire (ma al massimo beneficiari di un atteggiamento di cautela morale). Si può obiettare che, comunque, se un animale è in grado di provare dolore, che esso sia soggetto-di-una-vita o no, esso esperisce qualcosa di spiacevole e che ciò può ledere in misura maggiore o minore il suo benessere, anche se questo non è un insieme di bisogni articolato (comprendente desideri rivolti al futuro) come quello dei soggetti-di-una-vita. La capacità di provare dolore e di volerlo evitare è una caratteristica ampiamente diffusa nel regno animale, e la difesa del diritto di non soffrire circoscritta ai soli mammiferi di almeno un anno d'età è quantomeno restrittiva, dato che un numero molto più ampio di individui è in grado di soffrire. In particolare, inoltre, non c'è connessione diretta tra l'aver valore inerente e l'aver diritto a non soffrire: sarebbe più logico legare il diritto a non soffrire alla capacità stessa di provare dolore (per fare un esempio, seppur non inerente ad una teoria dei diritti, si può considerare il modo in cui Singer, sulla capacità di un individuo di provare dolore, basa il corrispondente dovere morale umano di non ledere quell'individuo), lasciando da parte altre considerazioni riguardanti il valore inerente. In altre parole, se per avere valore inerente un individuo deve possedere certe caratteristiche cognitive (come la percezione di sé come entità distinta nel tempo, una sfera emotiva, dei desideri e delle preferenze), per avere la capacità di soffrire fisicamente è sufficiente che abbia un sistema nervoso tale da fare percepire all'individuo il dolore e da generare stati mentali negativi di qualche tipo. Per sperimentare altri tipi di sofferenza, come la frustrazione dei propri desideri, sembra piuttosto restrittivo considerare solo quelli coscienti, le disposizioni e le preferenze, tipici dei soggetti-di-una-vita. Come descritto in precedenza, anche animali che non sono mammiferi di un anno d'età manifestano il proprio disagio se deprivati della possibilità di ricevere cure parentali, di socializzare, o più semplicemente di svolgere attività come la costruzione di una tana o di cacciare, esibendo di conseguenza comportamenti anomali. La teoria di Regan non sembra però offrire un argomento forte a

favore della tutela di questi bisogni, in quanto appartenenti ad animali il cui valore inerente è dubbio.

Per quanto riguarda il problema dell'uccisione di animali non soggetti-di-una-vita permangono gli stessi dubbi. Se la privazione della vita è un danno in quanto essa è il terreno su cui l'individuo può muoversi per soddisfare i suoi interesse-benessere, non c'è motivo per cui il diritto di vivere debba essere garantito in modo forte solo per gli animali aventi certamente valore inerente. Anche gli animali non-soggetti-di-una-vita possono, e anzi hanno, interessi-benessere, cioè esistono cose che contribuiscono al loro raggiungimento di uno stato di benessere, anche se non tutti sono (probabilmente) in possesso delle facoltà cognitive per avere interessi-preferenze e quindi un atteggiamento disposizionale. Si possono interpretare i cosiddetti comportamenti istintivi (come la ricerca del cibo) come tentativi di soddisfare gli interessi-benessere. In questo senso, se la prosecuzione della vita è l'unico modo per continuare a soddisfare i propri interessi-benessere (ed è essa stessa facente parte di questa categoria di interessi), è ragionevole pensare che il diritto di vivere possa essere esteso anche agli animali non-soggetti-di-una-vita il cui valore inerente sia dubbio. Questo poiché, se anche un individuo non è un soggetto-di-una-vita, ucciderlo prematuramente significa togliere ad esso la possibilità di soddisfare i propri interessi-benessere, e quindi privarlo della possibilità di avere esperienze piacevoli o positive, anche se non è consapevole di tale perdita. Si consideri il caso di un neonato umano. Essendo un mammifero inferiore a un anno d'età, secondo la teoria di Regan, non sarebbe considerabile come soggetto-di-una-vita e quindi non sarebbe depositario del diritto di vivere. Pur tuttavia, non si sarebbe facilmente disposti a concedere che un neonato umano non subirebbe un danno grave, qualora si terminasse prematuramente la sua vita, e nemmeno che esso non sia depositario del diritto di vita, nonostante egli non abbia coscienza di sé, o non abbia il concetto della propria identità nel tempo, e tutte le altre caratteristiche che, secondo Regan, qualificano un individuo come soggetto-di-una-vita.

Inoltre, si consideri che finora la discussione delle tesi di Regan è avanzata ipotizzando che il postulato teorico costituito dall'esistenza del valore inerente

non sia problematico. Tuttavia, al contrario, esaminando la teoria di Regan, è possibile notare come il concetto stesso di valore inerente sia in più aspetti problematico. In primo luogo esso lo è nella misura in cui è un criterio per la considerazione morale molto restrittivo. Ammettendo la sua validità, esso comunque si configura eventualmente come una nozione forte, come già sottolineato, in grado di estendere i diritti morali fondamentali tipici degli umani anche ai mammiferi normali di più di un anno d'età, ma allo stesso tempo esclude dall'ambito della considerazione morale un gran numero di specie animali, i cui membri sono comunque in grado di provare sofferenza e manifestano attaccamento verso la propria vita.

Altre considerazioni in merito alla problematicità del concetto stesso di valore inerente sono state mosse da Rowlands.

Innanzitutto Rowlands sottolinea la natura misteriosa del valore inerente. Regan utilizza il concetto di valore inerente come postulato teorico per rendere conto delle nostre intuizioni morali.¹²³ Il problema è che, nonostante questo strumento possa essere funzionale, la sua natura rimane poco chiara e non definita, in quanto Regan non si sofferma in una descrizione di cosa sia esattamente il valore inerente.¹²⁴

Inoltre, Rowlands considera il concetto di valore inerente fondamentalmente inutile al fine di garantire ad un individuo il diritto ad un trattamento equo.¹²⁵ Per ottenere ciò, non è necessario postulare l'esistenza del valore inerente e attribuirne il possesso ad un soggetto. Sarebbe sufficiente che il soggetto fosse trattato come se fosse valutato intrinsecamente, dove:

X è valutato intrinsecamente dall'individuo I se e solo se X è valutato da I, X non è strumentalmente valutato da I e X non è soggettivamente valutato da I.

Quindi un soggetto che non sia valutato in base all'utilità o ai desideri da altri individui è valutato intrinsecamente, senza che sia necessario postulare

¹²³ Rowlands (2009: pp. 63-66).

¹²⁴ *Ibid.*, pp. 86-89.

¹²⁵ *Ibid.*, pp. 93-97.

che esso sia effettivamente in possesso di valore inerente. Per questo motivo, Rowlands ritiene che l'utilizzo di questo concetto non sia necessario.

Mark Rowlands e il contrattualismo di Rawls

Mark Rowlands, filosofo gallese, propone una via per la fondazione dei diritti degli animali non-umani alternativa in *Animal Rights* (pubblicato nel 1998 e rivisto nella seconda edizione del 2009). Il tipo di approccio adottato da Rowlands deriva dalla teoria contrattualistica di John Rawls presentata in *A Theory Of Justice* (1971), ma alcune considerazioni di base (come il rifiuto dello specismo e la considerazione della capacità di provare dolore come caratteristica moralmente rilevante) prendono spunto dalla teoria di Singer.

Prima di tutto è necessario esporre alcune considerazioni di Rowlands in merito alle caratteristiche delle teorie contrattualistiche che, nell'opinione comune, le rendono inadatte ad essere utilizzate per difendere i diritti degli animali non-umani.¹²⁶

La prima osservazione riguarda il tipo di individui che sono considerati avere diritti, ed essere oggetto di doveri diretti, nell'ambito del contrattualismo. Essi sembrano essere, o sono comunemente considerati essere, i soli individui che sono agenti razionali che sono in grado di agire moralmente (quindi agenti morali). Queste caratteristiche sono possedute solo da esseri umani aventi capacità cognitive normali e sviluppate, e comportano che l'individuo che le ha abbia anche (a) diritti diretti (indipendenti dall'esistenza di diritti posseduti da altri individui) e (b) doveri diretti (e reciproci) verso gli altri agenti razionali. Ciò avviene in base al fatto che, se le teorie contrattualiste basano l'esistenza di diritti e doveri morali sull'esistenza di un corrispondente contratto sociale (reale o ipotetico), hanno diritto alla protezione garantita dai termini del contratto solo quegli individui che hanno le capacità di (eventualmente) stipularlo con i loro simili, comprenderne le regole e rispettarle. Chi non ha le facoltà razionali necessarie per comprendere il contratto e garantire quindi che rispetterà i diritti degli altri contraenti, non ha a sua volta accesso ad alcun vantaggio e ad alcun diritto (o almeno ad alcun diritto di tipo diretto) previsto dal contratto.¹²⁷ Ne consegue che gli individui che non sono razionali e non sono capaci di agire moralmente, come gli animali non-umani, non possono essere depositari di

¹²⁶ Rowlands (1998: pp. 118-122).

¹²⁷ *Ibid.* p. 129.

diritti diretti, in quanto incapaci di stipulare, comprendere e rispettare un ipotetico contratto sociale, e incapaci di rispettare i diritti degli altri individui.

Esistono tuttavia due modi in cui possono essere attribuiti dei diritti, cioè i diritti indiretti, animali non-umani, e ciò avviene nella misura in cui essi possono trovarsi in relazione con gli individui razionali umani. Nel primo caso, un animale può essere depositario di diritti indiretti se, ad esempio, è di proprietà o è oggetto di affezione di un agente razionale. Il secondo caso riguarda nello specifico i maltrattamenti rivolti agli animali non-umani: la crudeltà perpetrata (senza motivi o utilità) verso un animali è sbagliata in quanto potrebbe portare allo sviluppo di atteggiamenti aggressivi verso esseri umani. I diritti di cui gli animali non-umani possono essere depositari non quindi di tipo diretto come quelli posseduti dagli agenti razionali umani, ma sono di tipo indiretto, proprio per via del loro essere derivati da questi ultimi.

La seconda osservazione di Rowlands riguarda il fatto che di possono distinguere due diverse tipologie di teoria contrattualista, che differiscono radicalmente sia negli assunti di base che nelle conclusioni. Esse sono il contrattualismo di tipo hobbesiano e quello di tipo kantiano.¹²⁸ Il motivo di questa distinzione si collega con la prima osservazione di Rowlands, cioè quella riguardante l'idea diffusa del contrattualismo come teoria che non può che escludere l'ipotesi di attribuire diritti diretti ad individui non-umani in quanto non razionali. L'opinione di Rowlands è che questo sia vero solo se si considera una certa forma di contrattualismo, cioè quella hobbesiana. Secondo la teoria di Hobbes, la morale ha origine come accordo ipotetico composto da regole di condotta vantaggiose per tutti i contraenti. Ad esempio, è vantaggiosa la regola per cui si vieta di danneggiare la proprietà altrui. Ciò che è vietato dalle regole di questo contratto ipotetico, non viene vietato in virtù del fatto che è considerato sbagliato in modo intrinseco, ma piuttosto perché considerato irrazionale poiché non vantaggioso. Uccidere un altro individuo non è un atto sbagliato sbagliato in sé, ma è rischioso, poiché se non esiste una regola che vieti l'omicidio, tutti sono potenziali vittime di un'azione del genere. Date queste premesse, Rowlands individua i due principi cardine del contrattualismo hobbesiano: l'autorità del contratto e l'uguaglianza dei poteri. L'autorità del

¹²⁸ Rowlands (1998: pp. 123-128).

contratto è derivata dall'accordo implicito dei contraenti, cioè è data dal fatto che gli individui che si sottopongono alle regole del contratto si impegnano a seguire la condotta che esse prescrivono. L'eguaglianza dei poteri riguarda le caratteristiche dei contraenti. Se un individuo non può costituire una minaccia e parimenti non può portare nessun tipo di assistenza, non è utile stipularci un accordo di tipo paritario che implichi reciproco rispetto. Allo stesso modo, chi non è in grado di comprendere i termini del contratto, non essendo in grado di garantire il rispetto delle regole che tutelano i diritti altrui, non ha diritto ai vantaggi comuni ai contraenti. Quest'ultima condizione pone quindi la razionalità come fondamentale requisito per essere considerati moralmente all'interno del contratto sociale. Quindi il contrattualismo di stampo hobbesiano spiega la presenza della morale postulando l'esistenza di un contratto stipulato, in vista di reciproci vantaggi, da individui razionali aventi poteri eguali.

Il contrattualismo kantiano utilizza l'idea di contratto in un modo molto diverso. Esso non è pensato come fonte e origine della moralità, ma bensì come strumento mediante il quale vengono identificati, esplicitati ed esemplificati i principi morali che vengono adottati. Questo implica che, al contrario di ciò che viene teorizzato da Hobbes, i principi morali siano precedenti e indipendenti rispetto al contratto sociale, e non prodotti da questo. Da ciò segue che l'autorità del contratto non deriva, come per Hobbes, dall'accordo dei contraenti, ma bensì dall'autorità dei principi morali che il contratto aiuta a scoprire. Un'importante conseguenza, è che non sono i requisiti di razionalità di un individuo a renderlo meritevole di considerazione morale, in quanto non sono il contratto stesso e di conseguenza chi lo stipula, a determinare ciò. Per Kant è la *Legge Morale* a specificare chi è da considerarsi dal punto di vista morale e chi no, cosa che può comunque portare all'esclusione degli individui non razionali. Ciò che è da sottolineare è che comunque l'esclusione dal contratto, e quindi dai vantaggi che esso garantisce (diritti, protezione), dei soggetti non razionali non può essere considerata, nell'ottica kantiana, come implicita nel contratto stesso (andrebbe ulteriormente motivata).

Considerando il contrattualismo di tipo kantiano, Rowlands osserva che quindi requisiti come la razionalità e l'eguaglianza dei poteri non sono necessari

perché un individuo possa essere tutelato grazie al contratto sociale, e che quindi non è vero che il contrattualismo sia totalmente incompatibile con la difesa dei diritti degli animali non-umani. La distinzione tra contrattualismo hobbesiano e kantiano ha portato quindi alla luce un'importante considerazione: se è necessario che, stipulando un ipotetico contratto, i contraenti debbano essere individui razionali, ciò non implica che chi ne è tutelato non possa essere non razionale.¹²⁹

La distinzione tra queste due forme di contrattualismo gioca inoltre un ruolo importante per la lettura di Rowlands delle teorie rawlsiane e, a partire da queste, per l'estensione della considerazione morale ad almeno alcune specie di animali.

Ciò che Rowlands assume come concetti cardine della sua teoria, sono proprio quelli che costituiscono il nucleo della teoria di Rawls: l'idea di posizione originaria e l'idea di velo d'ignoranza. Se Rawls ha elaborato una teoria di tipo contrattualistico per determinare come dovrebbe costituirsi la struttura di un società, Rowlands mira a utilizzare la stessa teoria (opportunamente rivisitata) per creare una teoria morale più generale in grado di garantire diritti non solo agli esseri umani.¹³⁰

La teoria di Rawls implica che, per determinare quale dovrebbe essere la migliore e più giusta organizzazione di una società, sia necessario ipotizzare di essere nella posizione originaria. La posizione originaria è uno strumento di tipo immaginativo per poter pensare una situazione di eguaglianza fra gli individui. Questo in virtù del fatto che, nella posizione originaria, nessuno è a conoscenza di quali attributi gli siano propri, ma solo di alcuni fatti generali riguardanti il mondo. Caratteristiche e fatti riguardanti la posizione socio-economica, lo stato fisico, i talenti e le abilità, il sesso, l'etnia, le proprie credenze religiose o filosofiche devono restare celati dietro ciò che Rawls chiama il velo d'ignoranza. Il velo d'ignoranza è, al pari della posizione originaria, uno strumento euristico di tipo immaginativo. Esso cela tutte le informazioni che potrebbero rendere tendenziosa la scelta dei principi di giustizia. Questi strumenti infatti, sono adottati da Rawls poiché, in una situazione contrattuale tra diversi individui, non

¹²⁹ Rowlands (1998: p. 131).

¹³⁰ *Ibid.*, pp. 131-142.

sarebbe giusto che fattori come ineguaglianze sociali, economiche o naturali possano porre in disaccordo gli ipotetici contraenti, o peggio ancora possano avvantaggiarne alcuni a danno di altri. Le parti devono essere uguali perché vengano scelti principi di giustizia indipendenti da fattori soggettivi (come ricchezza, sesso, razza) e contingenti.¹³¹

Secondo Rawls, un individuo posto nella posizione originaria, e che quindi ignora tutto ciò che potrebbe rendere soggettivamente vantaggiosa la sua scelta dei principi di giustizia, sceglierebbe quelli che possono portare i maggiori benefici anche alle persone le cui caratteristiche costituiscono svantaggi.¹³² Questo in virtù del fatto che, non conoscendo egli quali sia la sua condizione all'interno della società, sarà portato a scegliere i principi che possano garantirgli le condizioni migliori anche nel caso in cui dovesse occupare una posizione sfavorita. La particolare importanza che gioca il velo d'ignoranza è data dall'argomento rawlsiano che Rowlands chiama *intuitive equality argument* (IEA):¹³³

P1: Se un individuo I non è responsabile del suo possesso della proprietà P, allora non ha moralmente diritto a P.

P2: Se I non ha moralmente diritto alla proprietà P, allora non ha diritto a nessun beneficio o vantaggio derivante dal possesso di P.

P3: Per ogni individuo I, esiste un certo set di proprietà $S = \{ P1, P2, P3, \dots, Pn \}$ tale che I possiede S senza essere responsabile del possesso di S.

C: Quindi, per ogni individuo I, esiste un set S di proprietà tale che I non ha diritto morale ai benefici e ai vantaggi risultanti dal possesso di S.

La conclusione dell'argomento costituisce la spiegazione del perché sia importante che determinate caratteristiche siano celate al momento della scelta dei principi di giustizia. Siccome spesso il possesso di determinate caratteristiche è arbitrario e non dipende dall'individuo che ne gode (ma da

¹³¹ Rawls (1975: pp.38-41).

¹³² Rowlands (1998: p. 136).

¹³³ *Ibid.*, pp. 133-135.

altri fattori, come la famiglia, la società, la natura), non è corretto che tali caratteristiche condizionino la considerazione morale dell'individuo o che gli attribuiscono, o neghino, determinati vantaggi che risulterebbero immeritati. All'interno della teoria rawlsiana, ciò fornisce le basi per una società che abbia una politica liberale ed egualitaria, in grado di non svantaggiare o avvantaggiare immotivatamente nessuno dei suoi membri.

Per Rowlands l'argomento appena esposto è, assieme al principio di eguale considerazione degli interessi proposto da Singer, una delle chiavi di volta per estendere i diritti normalmente attribuiti agli esseri umani anche ad (almeno) alcune specie di animali. In primis è però necessario esporre alcune considerazioni di Rowlands in merito alla posizione originaria.¹³⁴

Prima di tutto, egli non la intende come strumento di tipo immaginativo-immedesimativo utile per ragionare "come se" e per capire come ci si sentirebbe se non si possedessero determinate caratteristiche, cose che la renderebbero problematica: come si potrebbe, infatti, immaginare di essere di un sesso o di un'etnia diversi di propri e comprendere ragionevolmente che cosa si prova?

L'idea di posizione originaria di Rawls presentata da Rowlands vede questo strumento come un tipo di ragionamento avente questa forma: quali principi morali si vorrebbero adottare se non si fosse in possesso delle proprietà P1, P2, P3, ..., Pn? Il che vuol dire che essere nella posizione originale significa ragionare sulla morale tenendo presenti alcune restrizioni, e cioè ipotizzando di non possedere determinate caratteristiche, mettendole momentaneamente da parte. Non si tratta di immedesimarsi nei panni di qualcun altro e di cercare di capire come ci si sentirebbe, perché posizione originaria e velo d'ignoranza sono strumenti fini alla scelta dei principi di giustizia moralmente più giusti, per cui ogni sforzo di immaginazione che vada oltre questo scopo è superfluo. Tutto ciò che è necessario per "entrare" nella posizione originaria è conoscere alcuni fatti generali circa le caratteristiche diverse da quelle di cui si è in possesso e cercare di supporre ciò che un individuo con tali proprietà potrebbe preferire. Non è necessario che ci si debba immaginare in prima persona come individuo

¹³⁴ Rowlands (1998: pp. 142-147).

avente determinate caratteristiche e comprendere come ci si sente a possederle.

In secondo luogo, l'idea di posizione originaria non implica che ci siano più individui che fungono da agenti nello stipulare il contratto sociale. Essa infatti è un modo di ragionare che riguarda il singolo individuo, ponendo determinate restrizioni che influiranno sulle sue decisioni di tipo morale. Nulla in tutto ciò implica la necessaria presenza di altri individui.

L'argomento intuitivo dell'eguaglianza e la concezione di posizione originaria sono gli strumenti che Rowlands usa per eliminare ciò che impedisce alla teoria di Rawls di estendere i diritti umani anche ad alcuni animali. Tale ostacolo individuato in alcuni non necessari richiami hobbesiani presenti nella teoria di Rawls.

Per prima cosa, si ricordi che il contrattualismo hobbesiano prevede che l'accordo sia stipulato tra più contraenti razionali aventi eguale potere. Si è già mostrato come, all'interno della teoria rawlsiana, non è determinante che ci siano più contraenti, poiché i principi morali vengono scelti nella posizione originaria, e ciò può avvenire anche in presenza di un solo individuo che operi tale tipo di ragionamento. Ciò che resta da dimostrare è che la teoria di Rawls non implica che i membri della comunità tutelati dal contratto siano gli stessi contraenti razionali e che essi abbiano eguale potere. Rowlands intende inoltre dimostrare che, sebbene Rawls non si esprima in favore dei diritti degli animali non-umani, non si possa dire che egli ne escluda in modo diretto la possibile esistenza, e che al contrario la sua teoria opportunamente applicata ne fornisca una solida base.¹³⁵

Il criterio di razionalità, per cui avrebbe diritto alla protezione garantita dal contratto sociale solo chi la possiede (ed è quindi in grado, ipoteticamente, di partecipare all'accordo contrattuale e di rispettarlo) non è compatibile con la teoria di Rawls nella misura in cui la razionalità è, al pari di sesso ed etnia, una qualità immeritata (cioè non acquisita dall'individuo grazie a qualcosa che ha fatto e su cui l'individuo non ha potuto influire in alcun modo), e quindi la sua scelta come caratteristica da utilizzare come spartiacque morale risulta arbitraria. Ciò comporta che ogni vantaggio ottenuto dal possederla sia

¹³⁵ Rowlands (1998: pp. 152-158).

immeritato, e che sia quindi pertinente porre anche la razionalità dietro il velo d'ignoranza. Da ciò deriva anche che il "privilegio" di essere membro di una comunità e di essere tutelato dai principi morali previsti dal contratto sociale sia un beneficio immeritato in quanto derivante da una proprietà arbitraria. A ciò va aggiunto che è poco oculato porre la razionalità come criterio per la considerazione morale e come caratteristica da non nascondere dietro il velo d'ignoranza. Non è infatti raro che un individuo razionale possa perdere le sue facoltà mentali a causa della vecchiaia o a causa di una malattia. Inoltre è da notare che i bambini, almeno per il primo periodo del loro sviluppo, difficilmente sono da considerarsi come esseri razionali, e nonostante ciò, intuitivamente, essi sono trattati come individui aventi diritti morali. Ciò che è stato detto della razionalità vale anche per l'appartenenza ad una certa specie: sarebbe arbitrario non nascondere questa caratteristica stando nella posizione originaria, dato che nessun individuo ha potuto scegliere o meritare di appartenere ad una specie piuttosto che a un'altra. L'umanità, essendo una caratteristica immeritata, deve essere quindi nascosta dietro il velo di ignoranza, e ciò apre la possibilità di comprendere nella sfera della considerazione morale non solo i pazienti morali umani (cioè gli individui non razionali, quindi incapaci di agire moralmente), ma anche quelli non-umani.¹³⁶

Anche il criterio dell'eguaglianza dei poteri è da escludersi proprio per via della natura della posizione originaria: nessuno deve essere a conoscenza della propria condizione e di conseguenza del proprio potenziale potere rispetto ad altri individui. Inoltre sarebbe ingiusto che alcuni individui fossero svantaggiati in quanto aventi meno potere di altri al momento della scelta dei principi morali (che verrebbero scelti *ad hoc* dai secondi).

Eliminati gli ostacoli costituiti dagli assunti hobbesiani ancora aleggianti nella teoria di Rawls, Rowlands mostra come sia l'autore stesso a non fornire un argomento valido per l'esclusione degli animali non-umani dal possesso di diritti. Rawls afferma che la capacità di agire moralmente (cioè l'essere una persona, un agente morale), avendo un senso del proprio bene e un senso della giustizia, sia una condizione sufficiente per essere considerato dal punto di vista morale. Egli però non sostiene che questa sia anche una condizione

¹³⁶ Rowlands (1998: pp. 147-152).

necessaria. In ogni caso, se questa fosse una condizione necessaria, ciò pregiudicherebbe il possesso di diritti di bambini e casi umani marginali (adulti anziani o con handicap mentali). Inoltre, se è giusto escludere determinate caratteristiche dalla posizione originaria in quanto immeritate, sarebbe anche corretto celare la personalità morale dietro il velo di ignoranza, in quanto immeritata (nessuno può decidere di nascere con le capacità cognitive necessarie per sviluppare un senso morale).

Date tutte queste considerazioni, è ora possibile ricostruire la teoria elaborata da Rowlands sulla base di quella rawlsiana. Innanzitutto, questa teoria riguarda i diritti morali e non i diritti politici o sociali di un individuo. Essa non si limita a proporre un criterio per scegliere nel miglior modo i principi morali da adottare in una certa comunità, ma bensì per distinguere chi debba essere considerato depositario di diritti e chi no.

Lo strumento che permette di attuare questa distinzione, cioè lo strumento che consente di eliminare tutti i criteri arbitrari che renderebbero tendenziosa o ingiusta l'attribuzione di diritti morali ad alcuni individui piuttosto che ad altri, è la posizione originaria. Si tenga presente che la posizione originaria non è la descrizione di una circostanza logicamente possibile, né un modo per immedesimarsi in un individuo avente caratteristiche diverse dalle proprie che renda possibile capire "come ci si sente a possedere la proprietà P". Essa è uno strumento euristico di tipo immaginativo atto a guidare il ragionamento morale ponendolo entro certe restrizioni (il velo d'ignoranza). La posizione originaria considerata da Rowlands, cela più caratteristiche, dietro il velo di ignoranza, rispetto a quella concepita da Rawls. Se per Rawls nella posizione originaria è opportuno ignorare caratteristiche come sesso, etnia, talenti, condizione economica e simili, Rowlands aggiunge che sono da ignorare anche razionalità, personalità morale e specie. Questo poiché, essendo anch'esse caratteristiche immeritate (dato che l'individuo non le ha acquisite attivamente, ma le ha ricevute passivamente), non è moralmente corretto che se ne traggano vantaggi o svantaggi.

Questo non significa comunque che, ampliando il numero delle caratteristiche da celare dietro il velo d'ignoranza, si dia adito ad un'illimitata

estensione della sfera della considerazione morale. Per stabilire se un individuo abbia o no diritto ad essere considerato moralmente, è necessario porsi nella posizione originaria e chiedersi se avrebbe senso preoccuparsi di ciò che ci potrebbe accadere se si fosse quel tale individuo.¹³⁷ In questo modo, è possibile escludere immediatamente dalla sfera della moralità oggetti inanimati e piante, in quanto non avrebbe senso preoccuparsi di ciò che ci potrebbe succedere, essendo piante e oggetti inanimati privi di un sistema nervoso tale da renderli in grado di esperire sofferenze. La linea di confine della considerazione morale è quindi costituito dalla capacità di avere sensazioni (così come nella teoria di Singer). Le sensazioni sono intese da Rowlands come stati che hanno una fenomenologia precisa, tale da rendere possibile definire “come ci si sente ad esperire X”. Le sensazioni sono generalmente coscienti. Il dolore è una sensazione in quanto presenta determinati tratti fenomenologici e, quando occorre, non c'è distinzione tra provare dolore ed essere in uno stato di dolore.¹³⁸ Ha senso quindi, nella posizione originaria, preoccuparsi dei diritti dei soli individui senzienti, e quindi in grado di soffrire (e, in base al principio di eguale considerazione degli interessi singeriano, non importa quale sia l'identità dell'individuo in questione). Questo in virtù del fatto che, anche se la capacità di sentire è una proprietà immeritata, è l'unica capacità che può legittimamente essere presa in considerazione dal punto di vista morale, in quanto non ha senso preoccuparsi di ciò che accade alla propria persona (o meglio, al proprio corpo) se non si è capaci di soffrire. Se nella posizione originaria si ipotizza, tramite un esperimento mentale in cui si suppone che sia possibile una sorta di metempsicosi, che ci si possa ritrovare ad essere una pietra, questo non darà adito a nessun tipo di preoccupazione per i propri diritti morali, in quanto un sasso non è in grado di provare alcunché. Differente è il caso in cui si immagini di essere un animale non-umano avente un sistema nervoso in grado di fare percepire perlomeno stimoli dolorosi: in questo caso è lecito e giustificato pretendere dei diritti che tutelino la propria volontà di non soffrire. Per questo motivo, secondo Rowlands, non ha senso estendere la considerazione morale oltre il limite della capacità di essere

¹³⁷ Rowlands (1998: pp. 158-162).

¹³⁸ *Ibid.*, p. 177-178.

senzienti. Ne consegue che tutti e soli gli individui, umani e non, capaci di provare dolore hanno diritto a non soffrire. Gli stessi hanno anche diritto a non essere uccisi per scopi non necessari.

Ciò porta anche ad un'altra conseguenza. Se è vero che recenti ricerche mostrano come sia ragionevole l'ipotesi che anche alcuni animali invertebrati siano in grado di provare dolore in modo simile ai vertebrati, resta aperta l'ipotesi che per altri non sia così. Permane, in altri termini, la possibilità che alcuni animali rispondano a stimoli nocivi con comportamenti volti all'evitamento di ciò che li ha provocati, senza tuttavia avere, in correlazione a questi, stati mentali negativi. Se, perché si possa dire che un individuo è in grado di provare dolore, si richiede che sia accertata la capacità di questo di avere stati mentali accanto alla capacità di percepire lo stimolo nocivo, ne consegue che le specie di animali che non presentano la facoltà di avere stati mentali non siano passibili (seguendo la teoria di Rowlands) di considerazione morale. Gli animali non-umani che presentano la capacità di nocicezione e comportamenti volti all'evitamento di ciò che è lesivo per la propria integrità corporea, ma che non sono in grado di provare dolore nel senso considerato da Rowlands, non sono quindi da considerarsi come pazienti morali.

La difesa contrattualista dei diritti animali presentata da Rowlands, oltre ad esigere che, perché un individuo sia da considerarsi moralmente, debba essere senziente, presupporrebbe anche che, perché abbia senso chiedersi (nella posizione originaria) quali principi morali si vorrebbero scegliere se si fosse l'individuo X avente determinate caratteristiche, è necessario che si possa avere un'idea delle sue preferenze. Perché un individuo possa avere delle preferenze, è necessario che esso sia in grado di avere atteggiamenti proposizionali.¹³⁹ Gli atteggiamenti proposizionali, sono stati mentali che hanno un contenuto o un oggetto. Tra gli atteggiamenti proposizionali si possono elencare, ad esempio, credenze, desideri, stati affettivi, paure. Essi non presentano una fenomenologia distintiva e sono potenzialmente accessibili alla coscienza.¹⁴⁰

¹³⁹ Rowlands (1998: pp. 179-180).

¹⁴⁰ *Ibid.*, pp 176-177.

Quindi, se la capacità di essere senzienti è imprescindibile per poter essere considerati dal punto di vista morale, sarebbe opportuno anche il possesso della facoltà di avere atteggiamenti proposizionali.

Contrattualismo e utilizzo di animali per fini alimentari

ALLEVAMENTI INTENSIVI

La teoria di Rowlands implica che, nella posizione originaria, l'unica caratteristica da non porre dietro il velo d'ignoranza sia la capacità di provare dolore. Questo implica che, se un individuo è capace di provare dolore, abbia il diritto di non soffrire. Come mostrato, le attuali pratiche di allevamento industriale provocano una vasta gamma di disturbi fisici e psicologici agli animali tenuti in cattività per la produzione. Per questo motivo, in quanto gli animali tipicamente allevati per la produzione di cibo sono senzienti (sia quelli terrestri che quelli acquatici), e avendo quindi il diritto di non soffrire, le pratiche zootecniche attuali sono ingiuste. Nessuno, ragionevolmente, ponendosi nella posizione originaria, potrebbe accettare, ipotizzando di poter essere un animale utilizzato per la produzione industriale di cibo (in quanto anche la specie è una proprietà celata dietro il velo d'ignoranza), di essere sfruttato e sottoposto a sofferenze in virtù di un vantaggio altrui. Tanto più se tale vantaggio non risponde ad una reale necessità. Come anticipato, l'alimentazione a base di prodotti di origine animale non è fondamentale per la salute umana.¹⁴¹ Le ragioni economiche, parimenti, non sono sufficienti per giustificare la prevaricazione del diritto di non soffrire di alcuni individui in favore del vantaggio altrui.¹⁴²

¹⁴¹Rowlands (1998: pp. 164-166).

¹⁴² *Ibid.*, pp. 170-172.

ALLEVAMENTO “ETICO” O “FELICE”

Nemmeno l'allevamento etico trova posto tra le pratiche moralmente accettabili nella teoria di Rowlands. Infatti, sebbene negli allevamenti etici gli animali usati per la produzione siano generalmente trattati con riguardo per le loro esigenze, essi possono tuttavia subire mutilazioni funzionali alla gestione del gruppo (castrazione, taglio del becco, marchiatura, etc.) e, in caso siano allevati per la loro carne, subiscono una morte precoce, seppur (almeno teoricamente) indolore. Anche in questo caso quindi, nella posizione originaria, nessuno vorrebbe ragionevolmente considerare come moralmente lecita una pratica che implica la morte prematura di alcuni individui in vista del soddisfacimento di un bisogno non necessario (cioè l'alimentazione a base di prodotti animali) altrui.¹⁴³

CATTURA DI ANIMALI LIBERI NEL LORO HABITAT

Per quanto riguarda le pratiche che prevedono l'utilizzo per fini alimentari di animali catturati in natura, la teoria di Rowlands applica lo stesso argomento utilizzato per quanto concerne gli allevamenti etici. Ciò implica che sia moralmente obbligatorio rinunciare agli alimenti di origine animale se la loro produzione implica la sofferenza o la morte dell'individuo, in quanto il prezzo pagato dagli animali è troppo alto rispetto al vantaggio tratto dagli umani che si cibano dei prodotti da essi derivati. L'unica eccezione è costituita da quelle comunità umane, come d esempio gli Inuit, che popolano zone particolarmente inospitali e inadatte alle colture, e che quindi, per seguire una dieta che escluda l'utilizzo di prodotti animali, dovrebbero essere costretti a scegliere un'altra dimora. Popolazioni siffatte sono in diritto di cibarsi delle carni degli animali che cacciano e pescano (o allevano), alla stregua degli animali carnivori: entrambi non hanno la possibilità reale di optare per una scelta alimentare di tipo vegetariano, e quindi sono legittimati a cibarsi di altri individui.¹⁴⁴

¹⁴³ Rowlands (1998, pp. 166- 168).

¹⁴⁴ *Ibid.*, p.170.

Validità dell'argomento di Rowlands

La teoria contrattualista implica che vada ignorata la distinzione animale-umano, e che i principi morali debbano essere selezionati con un metodo che garantisce l'imparzialità della scelta (implicata dalle restrizioni poste dal velo d'ignoranza nella posizione originaria). Da ciò deriva che anche i diritti morali sono attribuiti in modo imparziale, e che non si possa parlare di "diritti umani" e "diritti animali", in quanto non vi è differenza tra i primi e i secondi. Se certamente non ha senso parlare, per esempio, di diritto all'istruzione per gli animali non umani (mentre è ragionevole parlarne per gli umani), esistono dei diritti più fondamentali comuni ad animali e umani. Tali sono i diritti che tutelano i desideri e i bisogni comuni agli uni e agli altri, e se questi diritti si riferiscono ad uno stesso oggetto (per esempio, alla volontà di non soffrire), non vi è differenza o gerarchizzazione che rendano il diritto D di un individuo umano più importante dello stesso diritto D di un individuo animale. I diritti fondamentali che si possono dedurre dalla teoria di Rowlands (in particolare dalla sua discussione circa l'obbligatorietà morale del vegetarianismo all'interno della teoria contrattualista)¹⁴⁵ sono il diritto di non soffrire, il diritto di non essere uccisi (quindi il diritto di vivere) e il diritto di non essere limitati o sottoposti a coercizione (cioè il diritto di libertà). Accanto a questi, è aperta la possibilità stabilire altri diritti che si adattino alle caratteristiche specie specifiche dei singoli individui.

L'argomento di Rowlands basa la necessità di ampliare la sfera della considerazione morale anche agli animali non umani basandosi su una caratteristica concreta la cui presenza può essere attestata con criteri di tipo scientifico: la capacità di provare dolore. Nella misura in cui il possesso di questa capacità è passibile di essere provato, si nega la possibilità di negare i diritti da essa derivanti a chi ne è in possesso.

Questa caratteristica inoltre, rende chi la possiede depositario di diritti indipendentemente dalla considerazione di altri fattori, in particolare indipendentemente dalle ripercussioni che i diritti di un individuo hanno su altri

¹⁴⁵ Rowlands (1998: pp. 162-174).

individui (ad esempio, le considerazioni economiche non sono una ragione sufficiente per la limitazione o la negazione dei diritti).

Parimenti, il diritto a non essere vincolati, detenuti o sottoposti a coercizione si basa sul fatto che tali condizioni provocano tipicamente stati di stress e sofferenza in chi vi si trova costretto, e quindi è basato su prove fattuali.

Il diritto di non essere uccisi è derivato dal seguente argomento.¹⁴⁶ Si ipotizzi l'esistenza di un mondo M, in cui il vegetarianismo è moralmente obbligatorio, e di un mondo W in cui è possibile consumare carne di animali non sottoposti a sofferenze causate dalla produzione stessa del cibo (quindi un mondo in cui sia lecito uccidere per scopi alimentari animali liberi o allevati eticamente). Ci si ponga nella posizione originaria per giudicare lo status morale dei rispettivi mondo M e W. Valendo le restrizioni date dal velo di ignoranza, non è dato conoscere la propria identità, e quindi la propria specie: c'è la possibilità di essere un individuo umano quanto di essere un animale considerato passibile di diventare cibo. Nel mondo M, in cui il vegetarianismo è obbligatorio, se un individuo è un animale non deve temere di essere ucciso per scopi alimentari, mentre se un individuo è umano dovrà rinunciare all'alimentazione che comprende la carne. Nel mondo W, se un individuo è un animale, ha ragione di temere che la propria vita termini prematuramente in virtù del fatto che esso è considerato una risorsa alimentare, mentre se un individuo è umano non dovrà rinunciare a nulla nella sua dieta. Nel mondo M un interesse triviale umano (cioè quello per l'alimentarsi di carne) è sacrificato a favore di un interesse animale vitale (cioè la continuazione della propria esistenza). Nel mondo W, accade l'opposto. Nella posizione originaria, non sapendo a quale specie si appartenga, è ragionevole giudicare come moralmente migliore il mondo M, in cui il diritto di vivere prevale sull'interesse a cibarsi di determinati alimenti. Quindi la teoria di Rowlands implica che gli animali non-umani siano depositari del diritto di non essere uccisi per scopi triviali o non strettamente necessari (si ricordi l'eccezione fatta per le popolazioni che non possono fare a meno di cibarsi di carne in virtù dell'ambiente in cui vivono).

¹⁴⁶ Rowlands (1998: p.167).

Alcune obiezioni alla teoria di Rowlands

Si considerino ora due obiezioni mosse rispettivamente da Garner (2012) e da Abbey (2007) all'interpretazione che Rowlands fa della teoria di Rawls e alla sua applicazione alla questione dello status morale degli animali non-umani.

Un'osservazione in merito alla teoria di Rowlands è mossa da Garner a proposito della sua interpretazione kantiana della teoria contrattualista di Rawls (Garner 2012).¹⁴⁷ Secondo Garner, l'interpretazione kantiana del contrattualismo, implicando l'esistenza di principi morali che vengono valutati in modo indipendente da ciò che viene deciso dai contraenti, riduce l'importanza dello strumento del contratto. In altri termini, l'uso del contratto come strumento per stabilire dei principi di giustizia, che è una delle caratteristiche principali della teoria rawlsiana, non è necessario per stabilire la validità dell'argomento intuitivo di eguaglianza (IEA), che è il mezzo utilizzato da Rowlands per sostenere che l'appartenenza di specie sia da celare dietro il velo d'ignoranza e che permetterebbe quindi di includere gli animali non-umani (almeno quelli senzienti) tra gli individui beneficiari di diritti. Garner non vede quindi quale sia il valore aggiunto che una teoria di tipo contrattualista come quella di Rawls potrebbe dare agli argomenti in favore della tutela degli animali non-umani, dato che l'argomento intuitivo di eguaglianza è indipendente dal contratto e pare essere sufficiente per affermare la necessità di considerare moralmente i soggetti non-umani (ma anche i soggetti umani che sono pazienti morali).

Per dare una risposta all'osservazione di Garner, si potrebbe sottolineare come la teoria di Rowlands, data la sua interpretazione kantiana del contratto (che lo considera come strumento volto a identificare e chiarificare intuizioni morali preesistenti e indipendenti), sia coerente: infatti, se si rifiuta di considerare il contratto hobbesianamente (cioè come origine della morale), non è un problema il fatto che esso sia secondario e strumentale rispetto alla morale, e non costitutivo di essa. Ciò che Rowlands trae dalla teoria di Rawls non è tanto il ruolo del contratto (si ricordi che Rowlands ha voluto "epurare" la teoria rawlsiana dai suoi elementi hobbesiani, ed è proprio in questo modo che la rende consona alla trattazione della questione animale), quanto gli strumenti

¹⁴⁷ Garner (2012).

che vengono utilizzati all'interno della situazione contrattuale: la posizione originaria e il velo d'ignoranza. L'uso di questi strumenti e l'IEA, sono elementi derivati dalla teoria di Rawls. Il ruolo secondario (ma non ininfluente) svolto dal contratto deriva dall'interpretazione kantiana del contrattualismo propugnata da Rowlands. Probabilmente si può considerare la teoria di Rowlands come una teoria contrattualista "impura", ma questo solo nella misura in cui ci si limita a considerare come teoria contrattualista "pura" una che sia di tipo hobbesiano (e cioè che faccia perno sulla centralità del contratto come accordo tra agenti razionali e come origine della morale). Comunque l'idea del contratto non è quindi affatto ininfluente nella teoria di Rowlands, anche perché essa può essere vista come metafora concettuale esemplificante il concetto di sfera della considerazione morale: il contratto è costituito da principi scelti dagli agenti morali per tutelare non solo loro stessi, ma anche i pazienti morali (umani e non), e cioè tutta la comunità degli individui passibili di considerazione dal punto di vista etico. Inoltre è da sottolineare un altro contributo importante che il contrattualismo può apportare alla considerazione della questione animale. Come discusso in precedenza, esaminando la proposta teorica dell'utilitarismo di Singer si è potuto notare come essa risulti di fatto poco efficace per la considerazione del bene del singolo individuo, in quanto è possibile che questi venga "sacrificato" se ciò porta a conseguenze aggregative migliori (cioè se tale "sacrificio" porta maggiori vantaggi ad altri individui, l'azione è da considerarsi giusta e moralmente lecita). Al contrario, questa situazione non può verificarsi all'interno di una cornice teorica di tipo contrattualista. Infatti l'utilità dello strumento teorico della posizione originaria risiede anche nel fatto che essa non permette che alcuni individui vengano sacrificati per il bene di altri, poiché le decisioni in campo morale vengono prese ignorando a quale tipologia di individui si appartiene, cosa che favorisce la scelta di principi equi che non svantaggio nessuno. Se l'intenzione originaria di Rawls è stata quella di creare strumenti teorici (la posizione originaria e il velo di ignoranza) volti evitare la discriminazione di determinate categorie di esseri umani (per esempio disabili, membri di minoranze etniche, donne e indigenti), cioè non significa che gli stessi strumenti possano essere applicati in modo efficace per includere gli animali non-umani nella sfera della considerazione morale (cosa che è possibile

fare, come mostra Rowlands, celando anche la specie dietro al velo d'ignoranza, in quanto caratteristica immeritata al pari di sesso, etnia, gruppo sociale d'appartenenza e altre). Anche questo motivo quindi, la scelta di una teoria contrattualistica per la trattazione della questione animale è da considerarsi appropriata.

Un'altra osservazione all'interpretazione di Rowlands della teoria della giustizia rawlsiana è fatta da Abbey. Secondo Abbey la lettura che Rowlands fa della teoria di Rawls non sarebbe accettabile da Rawls stesso, dato che egli intende escludere gli animali dal contratto e quindi dall'ambito della giustizia (anche se auspica l'adozione di un comportamento benevolo e compassionevole nei loro confronti).¹⁴⁸ Secondo Abbey, ciò che della teoria rawlsiana può essere utilizzato in modo proficuo per difendere la causa del welfare animale è uno strumento euristico, cioè il velo d'ignoranza. Questo deve però essere utilizzato al di fuori della cornice della teoria di Rawls, in quanto egli non intendeva includervi gli animali non-umani.

Anche a questa osservazione si può dare risposta, sottolineando in primis come Rowlands miri a creare, pur prendendo spunto dalla teoria di Rawls, una teoria più ampia che riguardi la morale in generale e non i soli ambiti della politica e della giustizia.¹⁴⁹ Si può quindi dire che non sia importante per Rowlands restare nella cornice concettuale della teoria rawlsiana, proprio perché egli intende adottare alcuni suoi strumenti concettuali (la posizione originaria, il velo d'ignoranza, l'IEA) per crearne una più ampia proprio per rendere conto di una questione, quella dello status morale degli animali, che Rawls ha scelto di non affrontare. A tal proposito, può essere fatta una seconda considerazione in merito all'osservazione di Abbey. Sebbene Rawls non si occupi della questione dello status morale degli animali e non intenda inserirli nella sua teoria della giustizia, egli non esclude in modo aperto la possibilità che essi possano essere soggetti verso cui si debbano osservare perlomeno dei doveri di tipo morale. Questo si può dedurre esaminando due particolari punti tratti da *A Theory of Justice*.

¹⁴⁸ Abbey (2007).

¹⁴⁹ Rowlands (2009: pp. 131-133).

Il primo si riferisce al criterio che viene utilizzato per stabilire quali individui abbiano diritto a essere considerati in modo egualitario dal punto di vista della giustizia, cioè il possesso di una personalità morale:¹⁵⁰

Qui il significato di eguaglianza è specificato dai principi di giustizia che richiedono che a tutte le persone vengano assegnati eguali diritti fondamentali. Gli animali ne sono, presumibilmente, esclusi; essi godono di una qualche protezione, certamente, ma il loro stato non è quello degli esseri umani. Questa conclusione, però, resta ancora senza una spiegazione. Dobbiamo ancora considerare quali sono gli esseri ai quali spettano le garanzie di giustizia. [...] La risposta spontanea sembra essere che sono proprio le persone morali ad avere diritto a una giustizia eguale. Due caratteristiche distinguono le persone morali: in primo luogo, sono in grado di avere (e si presume che abbiano) una concezione del loro bene (espressa da un piano razionale di vita); e, in secondo luogo, sono in grado di avere (e si presume che lo acquisiscano) un senso di, un desiderio normalmente efficace di applicare e di agire in base a principi di giustizia, almeno in una certa misura. [...] Vediamo, dunque, che la capacità di personalità morale è una condizione sufficiente per avere diritto alla giustizia eguale. Non si richiede niente di più del minimo essenziale. Lascero' aperta la questione se la personalità morale sia anche una condizione necessaria.

Rawls afferma che gli animali non possono avere garanzie di giustizia al pari degli umani in quanto, presumibilmente, mancanti di una personalità morale. Egli però afferma anche che il possesso di una personalità morale sia una condizione sufficiente per avere diritto alla giustizia eguale, ma non specifica se sia anche necessaria. Questo lascia aperta la possibilità che essa non lo sia, e che quindi anche gli individui che non possiedono una personalità morale nel senso richiesto da Rawls abbiano diritto alla giustizia eguale. Il secondo passo si riferisce alla limitatezza dell'ambito di cui occupa la teoria di Rawls. Essa

¹⁵⁰ Rawls (1975: pp. 474-475).

infatti, essendo una teoria della giustizia, non affronta molti altri aspetti della moralità, tra cui la questione animale:¹⁵¹

Da ultimo, dovremmo ricordare quali sono i limiti di una teoria della giustizia. Non soltanto vengono lasciati da parte molti aspetti della moralità, ma non viene data alcuna indicazione su quale sia la giusta condotta verso gli animali e il resto della natura. Una concezione di giustizia non è che una parte di una visione morale. Anche se non ho sostenuto che la capacità per un senso di giustizia è necessaria affinché ci sia dovuta giustizia, sembra in effetti che non siamo obbligati a rendere giustizia in modo rigoroso alle creature che mancano di questa capacità. Ma questo non vuol dire che non si abbiano obblighi di nessun tipo nei loro confronti né che non ne esistano nel nostro rapporto con l'ordine naturale. È sicuramente un male essere crudeli con gli animali e la distruzione di una intera specie può essere un danno gravissimo. La capacità per i sentimenti di piacere e sofferenza e le forme di vita di cui sono capaci gli animali chiaramente ci impongono doveri di compassione e di umanità nei loro riguardi. Non tenterò di spiegare queste convinzioni. Esse sono estranee all'ambito della teoria della giustizia, e non sembra possibile estendere la dottrina contrattualista in modo da comprenderle in modo naturale. Una corretta concezione dei nostri rapporti con gli animali e con la natura sembrerebbe dipendere da una teoria dell'ordine naturale e del nostro posto all'interno di quest'ordine. Uno dei compiti della metafisica è di elaborare una visione del mondo che sia adeguata a questo scopo; essa dovrebbe individuare e sistematizzare le verità decisive che riguardano tali questioni.

Considerando questo secondo passo è possibile fare almeno tre considerazioni. La prima è che Rawls stesso ammette di aver formulato una teoria della giustizia, e di non aver avuto la pretesa di formulare una teoria morale che coprisse ambiti al di fuori di quello. In aggiunta, egli ammette che la

¹⁵¹ Rawls (1975: p. 481).

morale comprende anche il nostro rapporto con gli animali non-umani e in generale con la natura. In secondo luogo, Rawls sostiene l'esistenza di obblighi verso gli animali (data la loro capacità di soffrire) e la natura, anche se non se ne può trattare nell'ambito di una teoria della giustizia. Infine, sebbene egli escluda la possibilità di trattare della questione animale all'interno di una teoria contrattualista, egli non adduce alcuna motivazione a sostegno del suo scetticismo a riguardo. Le osservazioni fatte su quest'ultimo passo sono la prova che Rawls non si occupa della questione animale per scelta, e non perché egli escluda che essa possa essere adeguatamente discussa dal punto di vista morale. Le considerazioni di Rawls in merito al rapporto dell'uomo con gli animali e con il mondo naturale, lasciano spazio all'ipotesi che, sebbene egli consideri la sfera della giustizia come una prerogativa della sola umanità, questi abbiano comunque una rilevanza dal punto di vista morale, questione che può essere trattata al di fuori di una teoria della giustizia come quella da lui proposta. Il tentativo di Rowlands può essere considerato, proprio in quest'ottica, come un ampliamento della teoria di Rawls dall'ambito della giustizia (che riguarda la sola umanità) all'ambito della morale.

Inoltre è opportuno sottolineare come Abbey sembri appellarsi al principio di autorità nel muovere la sua obiezione a Rowlands. Se anche Rawls non si occupa della questione animale all'interno della sua teoria, ciò non significa che la stessa non possa esservi applicata. L'obiezione di Abbey potrebbe essere accettabile solamente se ci fonda su ciò che è stato detto da Rawls come individuo, ma non certo se si considera la sua teoria scindendola dalla sua persona.

Due possibili questioni aperte

Esaminando la teoria di Rowlands, è possibile individuare due aspetti che possono essere approfonditi ulteriormente in quanto fanno sorgere degli interrogativi. In particolare si tratta di due questioni che Rowlands non approfondisce particolarmente. La prima riguarda lo status degli animali non-senzienti, la seconda concerne l'argomento utilizzato per sostenere l'obbligatorietà morale del vegetarianismo, basata sul diritto degli animali non-umani di non essere uccisi per interessi altrui.

Il criterio per stabilire il confine della considerazione morale proposto da Rowlands è la capacità di essere senzienti, e quindi di provare dolore. Rowlands aggiunge che, perché si possano valutare adeguatamente quali principi adottare (nella posizione originaria) perché un individuo passibile di considerazione morale abbia dei diritti che rispondano in modo consono alle sue esigenze, sia opportuno conoscere i bisogni generali degli individui aventi le sue stesse caratteristiche, e che perché ciò avvenga, si deve essere in grado di attribuire all'individuo in questione degli atteggiamenti proposizionali.¹⁵²

Il primo criterio, cioè quello per cui un individuo è passibile di considerazione morale se e solo se è senziente, è il criterio considerato da Rowlands come più forte, nonché imprescindibile. Se è possibile attribuire ad un essere la capacità di soffrire, allora esso deve essere depositario del diritto di essere tutelato da trattamenti che gli provocano sofferenza.

Il secondo criterio per la considerazione morale proposto da Rowlands, non sembra essere tanto una condizione necessaria, quanto più una condizione la cui presenza è preferibile. Se, per stabilire quali principi morali adottare nella posizione originaria, è necessario conoscere i fatti generali riguardanti il mondo, è anche importante conoscere le preferenze generali di un certo tipo di individui, al fine di poter scegliere principi morali che garantiscano la maggior quantità di benessere a ciascuno e che non trascurino i bisogni più importanti di nessuno. Se è relativamente semplice conoscere gli interessi e i bisogni più comuni e fondamentali degli individui della specie umana, in virtù del fatto che

¹⁵² Rowlands (1998: p. 178).

essi sono (salvo per quanto riguarda i casi marginali in cui un essere umano non ha la capacità di comunicare) facilmente apprendibili attraverso il linguaggio (per cui si è in grado di apprendere quali siano, ad esempio, le preferenze di un individuo appartenente ad un sesso o ad un'etnia diversi dai nostri), non vale lo stesso per gli animali non-umani, in quanto privi di un linguaggio, almeno per ora, totalmente accessibile alla nostra comprensione. A questa difficoltà è possibile fare fronte con la ricerca etologica e biologica. In ogni caso, per Rowlands, perché si possa ragionevolmente cercare di scegliere i principi morali migliori per tutti gli individui passibili di considerazione morale, è auspicabile che si possano attribuire a tali individui delle preferenze (rispondenti ai bisogni tipici degli individui aventi determinate caratteristiche), e quindi la capacità di avere degli atteggiamenti proposizionali. Gli atteggiamenti di questo tipo includono credenze, desideri, stati affettivi. Atteggiamenti del genere, quando presenti, implicano che un animale sia in grado di avere degli interessi e che sia in grado di agire in base a questi, in modo da ottenere ciò che promuove il suo benessere o di allontanarsi da ciò che lo danneggia. Se un animale non mostra di avere la capacità di avere atteggiamenti proposizionali, è di conseguenza impossibile capire quali aspetti considerare, nella posizione originaria, per scegliere dei principi morali che non violino i suoi bisogni.

Si può comunque ipotizzare che un individuo sia portato ad ottenere ciò che promuove il suo benessere, o più correttamente, che garantiscono la sua sopravvivenza, anche se non è in grado di avere atteggiamenti proposizionali. Tendenze manifeste nei comportamenti più semplici e diffusi nel regno animale, come la ricerca del cibo, rispondono ad un bisogno che, forse, non implica necessariamente stati mentali, ma sono invece direttamente collegate alle funzioni fisiologiche e ai bisogni dell'organismo. Nella teoria di Rowlands, comunque, se tendenze e comportamenti del genere non sono accompagnati dalla presenza di stati mentali, non sono moralmente rilevanti, e questo chiude la questione aperta circa lo status morale degli animali incapaci di avere stati mentali. Al contrario, come verrà illustrato in seguito, esse assumono una rilevanza morale all'interno della teoria biocentrica di Taylor.

La seconda questione aperta riguarda l'affermazione di Rowlands dell'obbligatorietà morale del vegetarianismo (a meno che sussistano particolari condizioni) e il relativo argomento in sua difesa. Tale questione porta ad un duplice interrogativo.

La prima domanda riguardante questo argomento concerne il punto di vista adottato dalla teoria. Nella posizione originaria, sebbene vengano considerati come pazienti morali anche gli animali non-umani e vengano considerate le loro caratteristiche per stabilire quali principi morali siano equi anche per individui del genere, la prospettiva utilizzata è quella degli agenti morali, e quindi di individui umani che, immaginando di non conoscere la loro specie di appartenenza, scelgono principi che non siano discriminatori per gli animali. In questo punto Rowlands pare adottare un punto di vista esclusivamente "umano" all'interno di una teoria etica zoocentrica. Non si vuole negare che qualsiasi teoria etica, nonché la morale stessa, siano un prodotto esclusivamente umano, e che sarebbe assurdo pretendere di affrontare la questione animale prescindendo da questo fatto. Non si vuole nemmeno sostenere che questo fatto possa ledere la coerenza dell'argomento utilizzato da Rowlands e la correttezza delle sue conclusioni. Tuttavia è lecito chiedersi se sia possibile trovare dei criteri per la considerazione morale degli animali che siano meno dipendenti dal punto di vista razionale dell'essere umano e più legati invece alle caratteristiche stesse degli animali.

Il secondo interrogativo concernente questo argomento nasce dalla comparazione di questo con quello utilizzato per affermare il diritto degli animali di non essere sottoposti a sofferenze. Come già sottolineato, Rowlands sostiene che un agente morale che si collochi nella posizione originaria, non conoscendo la propria specie di appartenenza, opterebbe per un mondo in cui vi siano principi morali che vietino (ove non necessario) di uccidere animali non-umani per fini alimentari, in quanto non accetterebbe ragionevolmente il rischio, in caso in cui si fosse un animale, di essere uccisi per soddisfare un bisogno altrui.¹⁵³

Questo argomento, se comparato con quello che garantisce agli individui senzienti il diritto di non soffrire, potrebbe far sorgere una questione circa il suo

¹⁵³ Rowlands (1998: pp. 163-168).

fondamento a livello fattuale. Il diritto di non soffrire degli animali senzienti trova la sua giustificazione nel fatto che, nella posizione originaria, un soggetto morale che immagini di poter essere un animale del genere, sceglierebbe principi morali che lo tutelino da sofferenze, proprio in quanto un animale senziente è in grado di provare dolore e tale condizione è, razionalmente indesiderabile per un agente morale umano tanto quanto lo è per un animale senziente ma privo di razionalità. In altri termini, gli animali sono portati a rifuggire ciò che causa loro sofferenza, e la scelta di principi morali che tutelino gli animali dalle sofferenze da parte di un agente morale che si trovi nella posizione originaria, oltre ad essere razionale dal punto di vista di questo, può farsi forte di questo dato di fatto (manifesto nei comportamenti di evitamento del dolore tipici degli animali senzienti).

Per quanto riguarda l'argomento che sostiene il diritto degli animali non-umani di non essere uccisi per scopi altrui (in particolare lo scopo menzionato è quello alimentare) il discorso potrebbe variare. Per discutere adeguatamente della questione riguardante questo argomento, è necessario fare un passo indietro ed esaminare alcune parti dell'opera di Rowlands. Si considerino nuovamente gli strumenti teorici rawlsiani utilizzati in questa teoria, cioè il velo d'ignoranza e la posizione originaria. Il modo in cui tali strumenti vanno utilizzati è così specificato da Rowlands:¹⁵⁴

One can “enter” the original position, then, not by becoming a radically unencumbered self, but by reasoning in accordance with certain restrictions [restrizioni date dal velo d'ignoranza]. More precisely, one can put oneself in the original position simply by imagining that one is without a certain attribute that one does in fact have, or without a certain conception of the good that one does in fact hold. This does not require that we imagine ourselves without *any* attribute or without *any* conception of the good. It simply requires that we be able to bracket these features of ourselves in a one-by-one piecemeal manner.

¹⁵⁴ Rowlands (1998: p.138).

Un ragionamento guidato da tali strumenti si configurerebbe quindi, secondo Rowlands, in questo modo:¹⁵⁵

[...] ‘ As a matter of fact, I have property P. But what if I did not have P? What principles of morality would I want adopted if I didn’t have P?’.

Quindi, un ragionamento del genere porterebbe un individuo razionale che si pone nella posizione originaria a interrogarsi su quali particolari principi morali si vorrebbero adottati se ci si trovasse in quella determinata situazione e se si avessero (o non avessero) determinate caratteristiche.

Un altro punto riguardante la posizione originaria chiarito da Rowlands è che tale strumento implica una nozione di immaginazione piuttosto minimale. Ciò significa che sia sufficiente “immaginare di” essere in una determinata situazione (cioè di avere certe caratteristiche diverse dalle proprie), e che non sia necessario “immaginare come si starebbe” o “come ci si sentirebbe” in quella situazione. Per fare ciò, è sufficiente, secondo Rowlands, conoscere alcuni fatti rilevanti riguardanti gli individui che hanno determinate caratteristiche, come ad esempio le preferenze che questi possono avere e come degli ipotetici principi morali potrebbero impattare su queste. Quindi per porsi nella posizione originaria è richiesto conoscere le preferenze che un individuo con determinate caratteristiche può avere, ma non sapere esattamente come si starebbe a possederle effettivamente, il che significa che il tipo di conoscenza necessario nella posizione originaria è di tipo descrittivo e generale, non esperienziale e soggettivo).¹⁵⁶

¹⁵⁵ Rowlands (1998: p. 143).

¹⁵⁶ *Ibid.*, pp. 144-146.

Si consideri ora l'esempio (che nello specifico è un ipotetico dialogo tra il filosofo gallese e Dio) che Rowlands fa per chiarire il perché la sentenza debba essere lo spartiacque per la considerazione morale e la sua spiegazione:¹⁵⁷

God: OK Mark, choose how you want the world to be. I may make you a human, but I may make you a dog. I may even make you a rock.

Me: Fair enough, God. But if I'm a rock, will I be aware of anything. Will I suffer, enjoy and so on.

God: Of course not: you'll be a rock, for God's sake.

Me: OK then, when I choose how the world is going to be, I don't need to make any provisions for the possibility that you're going to make me into a rock - because if you do then nothing matters anyway.

L'esempio portato da Rowlands illustra correttamente che sarebbe sensato, nella posizione originaria, preoccuparsi di "come sarebbe il mondo" in caso si fosse un essere umano o un cane, in quanto esseri umani e cani hanno determinate caratteristiche, come la capacità di provare dolore, che fanno emergere la necessità di essere tutelati, per esempio da maltrattamenti e sofferenze. Altrettanto correttamente Rowlands illustra che non avrebbe senso preoccuparsi di "come sarebbe il mondo" in caso si fosse una roccia, in quanto un minerale non è in alcun modo senziente.

Si ricordi che Rowlands, illustrando il modo in cui si deve ragionare nella posizione originaria, ha menzionato il fatto che, nell'immaginare di essere un determinato individuo, si devono conoscere i fatti rilevanti riguardanti quello stesso individuo, e immaginare quindi di avere determinate caratteristiche (sebbene non sia necessario sapere esattamente "come ci si sentirebbe" ad averle). Gli animali non-umani, o almeno molti di essi, hanno la capacità di

¹⁵⁷ Rowlands (1998: p.160).

soffrire, e quindi nella posizione originaria è sensato, immaginando di poter essere un animale, scegliere principi morali che esulino anche questi da sofferenze e maltrattamenti.

Si consideri ora un'altra caratteristica che, fino a prova contraria, è comune agli animali non-umani: l'assenza del concetto della propria mortalità. Dal punto di vista razionale umano, è difficile negare che un animale la cui vita sia fatta terminare prematuramente subisca effettivamente un danno, anche se non ne è consapevole (a tal proposito di ricordi la discussione del primo capitolo sull'argomento di Cigman a sostegno del fatto che la morte di un animale non sia da considerarsi un danno). Tuttavia, dato che nella posizione originaria, immaginando di essere un determinato individuo, si deve tenere conto delle caratteristiche che questi ha o non ha, se si immagina di poter essere un animale non-umano (o un essere umano con particolari deficit cognitivi), si deve tenere conto del fatto che esso non è in possesso del concetto della sua mortalità. Se, nella posizione originaria, si opta per l'obbligatorietà del vegetarianismo, in quanto, immaginando di poter essere un animale non-umano, non si vorrebbe correre il rischio di essere uccisi per interessi altrui, si sta prendendo una posizione razionale e sensata dal punto di vista di un agente morale. Se però si considera il fatto che, nella posizione originaria, immaginando di essere un animale non-umano (e quindi immaginando di avere o non avere determinate caratteristiche e facoltà), se si sostiene la scelta di principi morali che vietino l'uccisione di animali per interessi umani, ci si sta discostando dalle caratteristiche reali di un animale non-umano e si sta attribuendo ad un individuo una proprietà, cioè quella di comprendere la propria mortalità e di considerare la propria morte come un danno, che non è compatibile con le sue capacità, in quanto tale facoltà è tipicamente umana. Un animale (per quanto ne sappiamo) non ha il diretto e consapevole interesse a perpetuare la sua vita, mentre ha, al contrario, interesse a non soffrire o comunque a rifuggire ciò che per esso è dannoso. Nella posizione originaria, considerando di assumere le caratteristiche di un animale non-umano, è corretto scegliere principi morali che tutelino anche i soggetti non-umani da sofferenze e maltrattamenti. D'altra parte, la volontà di non rischiare di essere

uccisi per soddisfare interessi altrui non è una caratteristica tipica dei soggetti non-umani.

In questo punto risiede un interrogativo riguardante il diritto degli animali di non essere uccisi per scopi altrui presentato nella teoria di Rowlands: come si colloca in questo contesto l'incapacità degli animali non-umani di comprendere la propria mortalità e di considerare la propria morte come un danno? In altre parole, se nella posizione originaria, la decisione di un agente razionale di scegliere principi che proteggano gli animali non-umani da sofferenze è corroborata dall'effettiva capacità di questi di provare dolore (capacità che si manifesta nei comportamenti volti all'evitamento di ciò che è lesivo o dannoso per l'individuo), non si può dire lo stesso per l'eventuale scelta di principi morali che garantiscano agli animali non-umani di essere uccisi per soddisfare scopi altrui (ove non ve ne sia la necessità), proprio in quanto una corrispondente capacità degli animali di considerare la propria morte come un danno è assente. La questione che si apre riguarda quindi l'eventuale punto interrogativo costituito da questa considerazione per la teoria di Rowlands, questione che non viene trattata nella sua opera.

Capitolo 3

Criteri per la considerazione morale degli animali: confronti e conseguenze pratiche

Utilitarismo, deontologia e contrattualismo: quale teoria offre il criterio più solido?

Nel precedente capitolo sono state esposte tre teorie zoocentriche, e sono stati evidenziati i rispettivi punti forti e i punti problematici di ciascun argomento.

Ciò che si considera ora è, nello specifico, quale criterio viene utilizzato da ciascuna teoria come limite della sfera della considerazione morale. In altri termini cosa è rilevante, nell'ambito di ciascun approccio, e cosa è necessario perché un individuo possa essere considerato un paziente morale (cioè che, seppur privo della capacità di agire moralmente, è oggetto di obblighi morali da parte di chi ne è capace ed eventualmente portatore di diritti).

L'utilitarismo della preferenza di Singer considera la capacità di avere interessi come spartiacque in grado di distinguere verso quali individui è opportuno osservare degli obblighi morali. Si ricordi che la teoria di Singer non mira alla fondazione di diritti animali, quanto più al mostrare come gli esseri umani abbiano dei doveri diretti nei loro confronti, proprio in virtù del fatto che essi hanno degli interessi che vanno rispettati. La capacità di avere interessi presuppone che un individuo sia in grado di avere preferenze, fra cui emergono quella per il conseguimento del piacere e quella per l'evitamento del dolore. Tutti gli individui capaci di provare piacere e dolore, e quindi senzienti, sono

definiti da Singer come coscienti, e il dovere morale nei loro confronti, in quanto essi sono capaci di soffrire e manifestano la preferenza evitare ciò che causa loro dolore, è quello di preservarli da sofferenze non necessarie. Per quanto riguarda la loro morte, essa, nel calcolo utilitarista, può essere non considerata necessariamente sbagliata, se essi vengono sostituiti da altri individui capaci come loro di avere interessi, e quindi in grado di non alterare la quantità complessiva di piacere (si ricordi che per l'utilitarismo hanno importanza le conseguenze aggregative di un'azione). Questo in virtù del fatto che essi non hanno preferenze o interessi riguardanti il loro futuro. Gli animali autocoscienti invece, in virtù delle loro capacità cognitive più sviluppate, hanno una percezione della propria identità nel tempo, cosa che li rende in grado di avere preferenze e interessi che riguardano il loro futuro: per questo la loro uccisione è moralmente sbagliata, poiché è un danno terminare prematuramente l'esistenza di un essere che non solo avrebbe potuto provare piacere in futuro, ma che aveva anche "piani" e desideri riguardanti il tempo a venire (che con la prematura dipartita vengono frustrati).

I criteri presentati da Singer implicano quindi che sia immorale l'uccisione degli animali autocoscienti, che stando all'autore sono i mammiferi, e che sia sbagliato arrecare sofferenze sia agli animali autocoscienti che a quelli coscienti, che per Singer sono i vertebrati (anche se, date le recenti scoperte fatte sulla capacità di alcuni invertebrati di provare dolore, è plausibile che anche questi rientrino nella classe degli individui coscienti). Da ciò segue che gli umani abbiano il dovere diretto di non uccidere gli animali autocoscienti e di non far soffrire gli animali coscienti, a meno che le circostanze non lo rendano necessario. L'usanza umana di avere un'alimentazione comprendente prodotti animali va quindi, secondo Singer, modificata. In primis è necessario eliminare tutte le pratiche di allevamento intensivo. In secondo luogo, è necessario smettere di uccidere per scopi alimentari animali autocoscienti come bovini e suini. Per quanto riguarda pesci, avicoli e invertebrati (nel caso in cui siano in grado di avere interessi nel senso esposto da Singer), se essi sono trattati in modo da non provocare loro sofferenze, pare eventualmente possibile ucciderli se questo soddisfa in modo consistente le preferenze altrui e se è possibile sostituirli con altri animali altrettanto capaci di provare piacere. Verso gli animali

la cui capacità di avere interessi è incerta o assente non ci sono, secondo Singer, obblighi morali diretti.

Come sottolineato in precedenza, il criterio per la considerazione morale presentato da Singer non è basato su valore intrinseco del singolo individuo, ma sui suoi interessi. Inoltre è importante considerare le conseguenze aggregative di un'azione, cioè la quantità totale di piacere e dolore che essa produce nei vari individui da essa coinvolti. Questo è problematico nella misura in cui la considerazione per gli interessi di altri individui, se questi risultano maggioritari rispetto a quelli di un singolo, portano gli interessi di quest'ultimo ad essere "sacrificabili". Se è corretta la conclusione di Singer per cui un interesse triviale umano (l'alimentazione a base di prodotti animali) non giustifica le pratiche provocanti sofferenze e morte ad individui non-umani, diventa tuttavia problematico auspicare la cessazione di tali pratiche se si considerano anche gli aspetti non direttamente legati al consumo di cibo. In altri termini, se si considera che le attività di produzione alimentare che risultano lesive per gli interessi degli animali non-umani non sono solo fonte di piaceri culinari per i consumatori, ma anche fonte di reddito e di sostentamento per molti individui che lavorano nel settore zootecnico, si nota che il criterio utilitarista non è in grado di garantire in modo univoco e definitivo lo status morale degli animali, in particolare di quelli non-autocoscianti. Infatti questo sembra essere legato alle circostanze e agli interessi degli individui umani che hanno a che fare con gli animali, e quindi non è fondato in maniera stabile e definitiva. Per questo motivo il criterio utilitarista, sebbene abbia l'indubbio merito di mettere sullo stesso piano gli interessi degli animali e quelli degli esseri umani (per il principio di eguale considerazione degli interessi), sembra correre il rischio di legare gli obblighi morali verso gli animali non-autocoscianti a circostanze e situazioni contingenti (mentre è più solido per quanto riguarda gli animali con autocoscienza). Da sottolineare è il fatto che il principio di eguale considerazione degli interessi resta un principio più che valido, e che costituirà una delle basi più solide della successiva riflessione di Rowlands (che in questo senso si dimostra essere profondamente debitrice nei confronti di quella singeriana).

Il criterio per la considerazione morale presentato da Regan presenta problemi maggiori rispetto a quello singeriano. Come già sottolineato in precedenza, la nozione su cui egli basa il possesso di diritti, cioè il valore inerente, è un postulato teorico problematico in quanto piuttosto vago. Inoltre la difesa dei diritti animali derivante dall'argomento di Regan è in grado di rendere conto della considerazione morale di una porzione piuttosto ridotta degli appartenenti al regno animale. L'approccio deontologico ha il merito di affermare l'indipendenza e l'autonomia dei diritti di un individuo rispetto alle circostanze e rispetto agli altri individui, e di conseguenza di basare gli obblighi morali relativi che si devono rispettare verso di esso sull'individuo stesso, a prescindere dalle situazioni in cui si trova. Tuttavia, nella sua teoria, Regan non ha fornito un argomento solido per l'attribuzione di diritti, essendo questi attribuiti in base ad un criterio fondato su un concetto piuttosto vago (quello di valore inerente) che sembra creato *ad hoc* (stando perlomeno alle osservazioni di Rowlands)¹⁵⁸.

Rowlands, riprendendo la teoria di Rawls, utilizza lo strumento della posizione originaria apportando modifiche tali da renderlo accessibile anche alla valutazione dei diritti agli animali non-umani. Egli fa ciò argomentando che anche la specie e la razionalità siano caratteristiche tali da essere nascoste dietro il velo d'ignoranza, in quanto immeritate. Inoltre riprende il principio di eguale considerazione degli interessi singeriano, cosa che legittima ulteriormente la possibilità che gli animali, in quanto senzienti al pari degli umani, siano da considerare soggetti aventi diritti che li tutelino in primis dalla sofferenza e in secondo luogo dall'uccisione (in vista di scopi non necessari) fatto salvo per situazioni eccezionali (come l'uso alimentare che alcune particolari comunità umane sono legittimate a fare di essi).

L'argomento che Rowlands propone per giustificare la necessità di considerare la specie come una caratteristica immeritata è valido, in quanto è evidente che nessun soggetto può scegliere di appartenere ad una specie piuttosto che ad un'altra, ed è altrettanto chiaro che una proprietà del genere non è modificabile in alcun modo. Se da caratteristiche immeritate non possono

¹⁵⁸ Rowlands (1998: pp. 58-97).

legittimamente derivare privilegi o svantaggi, segue che la specie in sé non possa essere utilizzata come criterio per l'attribuzione, o la negazione, di determinati diritti.

Lo stesso argomento vale per la caratteristica della razionalità: dato che nessun individuo ha potere di influire su questa proprietà, non è corretto che essa dia luogo a discriminazioni e a differenze di considerazione dal punto di vista morale.

Questi argomenti, tra quelli esaminati, sembrano essere i più solidi per legittimare l'ampliamento della discussione etica oltre la dimensione umana, in quanto seguono da un dato di fatto, cioè che nessun individuo ha potere decisionale o modo di influire su determinate proprietà che lo caratterizzano, e sono in linea con l'idea che sia ingiusto discriminare, avvantaggiando o penalizzando, determinati soggetti in virtù di qualcosa di indipendente e incontrollabile da essi (questo è lo stesso principio che porta a considerare come ingiuste le discriminazioni di tipo sessuale o razziale).

Anche il criterio (di matrice singeriana) scelto da Rowlands per delimitare il confine della considerazione morale, cioè la capacità di essere senzienti, è più solido rispetto ad altri. Esso è, infatti, un criterio concreto ed empiricamente verificabile (a differenza di quello reganiano), nella misura in cui la ricerca è stata in grado di stabilire (e sta continuando a verificare, ad esempio con le sperimentazioni citate dedicate ad alcune specie di invertebrati) che la capacità di provare dolore è effettivamente presente anche in individui di specie diversa da quella umana. Questo implica che la teoria di Rowlands sia in grado di legare il possesso di un diritto, come quello di non soffrire, a caratteristiche concrete e difficilmente confutabili, cosa che rende estremamente solida l'attribuzione ad un individuo di un certo diritto, e di conseguenza la sua difesa.

Inoltre l'attribuzione di un determinato diritto è direttamente legata ad alcune particolari caratteristiche significative di un individuo, che sono esclusivamente quelle da considerarsi pertinenti, e prescindono da quelle che non lo sono. In altri termini, non importa che un individuo abbia, ad esempio, capacità cognitive superiori perché abbia il diritto (o perché questo diritto sia considerato più o meno fondato) e non soffrire: la sola condizione necessaria e

sufficiente per fondare il possesso di questo diritto, è la corrispondente capacità di provare sofferenza.

Infine, il diritto di un individuo è indipendente dalle sue relazioni con altri individui e dagli interessi che questi ultimi potrebbero nutrire o non nutrire nei suoi confronti (cosa che permette di considerare moralmente illegittime determinate pratiche zootecniche, anche considerandone i vantaggi economici complessivi).

L'esame dei criteri per la considerazione morale degli animali non-umani porta a diverse conclusioni.

In primo luogo, l'argomentazione deontologica non è, almeno nella forma attuale proposta da Regan, in grado di fondare in modo forte una teoria dei diritti degli animali, nella misura in cui è basata su un postulato teorico, cioè l'esistenza del valore inerente, piuttosto vago e soggetto a critiche. Inoltre l'argomento di Regan è in grado di rendere direttamente conto della considerazione morale di poche specie animali, cioè di quelle appartenenti alla classe dei mammiferi.

In secondo luogo, anche la teoria utilitarista di Singer presenta alcuni punti difficili, accanto a quelli di innegabile valore. Questo nella misura in cui gli obblighi morali verso un individuo sono passibili di variare in base alle circostanze (in particolare agli interessi degli altri individui coinvolti), e quindi la considerazione morale degli animali non-umani non è fondata in modo univoco e indipendente.

L'approccio di Rowlands alla questione offre, per la considerazione morale degli animali, un argomento per fondare il diritto degli animali non-umani senzienti di non soffrire che può farsi forte di un riscontro fattuale dato dai comportamenti che gli animali manifestano per evitare ciò che per loro è lesivo. Come evidenziato nel precedente capitolo, l'argomento di Rowlands in difesa del diritto degli animali non-umani non essere uccisi per fini alimentari può far sorgere alcuni interrogativi. L'argomento in difesa del loro diritto a non essere uccisi (perlomeno per scopi alimentari), si basa su un punto di vista umano e deriva da ragionamenti razionali implicanti concetti (come quello di mortalità) inaccessibili alle capacità cognitive degli animali non-umani. Pertanto è

coerente da un punto di vista argomentativo e non presenta problemi se si considera esclusivamente il punto di vista che un agente morale avrebbe nella posizione originaria, ma non sembra potersi fare forte di un riscontro fattuale come l'argomento utilizzato in difesa del diritto degli animali non-umani di non soffrire. Resta infatti potenzialmente aperta la duplice questione (presentata nel capitolo precedente) riguardante (a) il punto di vista molto "umano" insito in questa teoria zoocentrica (cosa che in sé non è problematica per la validità della teoria, ma è comunque lecito chiedersi se non sia possibile percorrere altre vie che siano possibilmente più aderenti al potenziale punto di vista di un paziente morale animale) (b) la considerazione dell'incapacità degli animali non-umani di percepire la propria morte come un danno.

Tra le teorie zoocentriche esaminate, la proposta di Rowlands, lo ricordiamo, pare essere comunque la più soddisfacente. Vale però la pena chiedersi se vi siano altre strade percorribili, ed eventualmente prenderle in esame.

A tal proposito, un'ulteriore ipotesi di criterio utilizzabile per la considerazione morale degli animali verrà vagliata nella prossima sezione. Questa seguirà alla presentazione di una teoria, cioè la teoria biocentrica di Taylor, che non fa parte dell'ambito zoocentrico, non essendo direttamente connessa alla questione animale e non avendo questa come focus principale. Tuttavia è possibile ipotizzare come tale teoria potrebbe esservi applicata ed eventualmente avere delle implicazioni a riguardo.

Taylor e il biocentrismo: la considerazione morale della natura come comunità dei viventi

A metà degli anni ottanta del Novecento, il filosofo statunitense Paul Taylor pubblica la sua opera *Respect for Nature: a Theory of Environmental Ethics* (1986).

La riflessione di Taylor si colloca nel campo dell'etica ambientale. In particolare, egli sottolinea la necessità di ampliare i confini dell'etica, non considerandola più come materia riguardante la sola umanità, ma più in generale ogni forma di vita nonché l'ambiente stesso. I punti di partenza della riflessione sono due: l'appartenenza della specie umana ad un sistema di forme di vita e di eventi interconnessi (cioè la natura, l'ambiente), e i forti parallelismi rintracciabili tra etica umana e etica ambientale. Infatti entrambi i sistemi sono composti da tre elementi collegati: un sistema di credenze, un certo tipo di atteggiamento morale, un sistema di regole, norme e principi etici.¹⁵⁹ Nel caso dell'etica umana, la credenza che le altre persone siano, al nostro pari, dei soggetti coscienti, dotati della capacità di scegliere e di adottare un proprio sistema di valori nonché di perseguire in modo autonomo i propri obiettivi di vita, porta ad un atteggiamento di morale di rispetto verso le altre persone. Tale atteggiamento è universale e disinteressato, e quindi si considera moralmente doveroso applicarlo a qualsiasi altro soggetto umano. Questo tipo di atteggiamento morale deve inoltre poter essere espresso concretamente mediante principi e regole morali precisi che prescrivano in modo effettivo l'adozione di una determinata condotta (conforme con tale atteggiamento). In questo senso, le tre componenti dell'etica umana sono collegate. Per quanto riguarda l'etica ambientale, ciò che cambia non è la struttura ma i soggetti a cui si riferisce: l'etica umana si rivolge ai soli appartenenti alla specie *Homo sapiens*, l'etica ambientale abbraccia l'intera natura. Secondo Taylor quindi è possibile delineare un'etica che comprenda i viventi non-umani e l'ambiente. Inoltre egli è dell'opinione che non solo esistano dei doveri morali verso altri esseri umani, ma anche dei doveri verso la natura, intesa come sistema di organismi ed eventi profondamente interconnessi.

¹⁵⁹ Taylor (1986: pp. 41-71).

Questi doveri si configurano come obblighi morali nei confronti di piante e animali (indipendenti dai nostri obblighi verso gli umani), e consistono principalmente nella promozione, ove possibile date le circostanze, del loro bene e nell'evitamento delle azioni che possono danneggiarli. Questo in virtù del fatto che, nell'ottica biocentrica, anche piante e animali sono individui aventi valore inerente e un bene proprio, inteso come totale sviluppo delle loro potenzialità biologiche, e cioè di un'esistenza vissuta in modo sano (ovvero mantenendo uno stato fisico ed eventualmente psicologico di salute ed equilibrio) e preservata attraverso tutte le fasi del ciclo di vita considerato normale per una determinata specie.¹⁶⁰

Il bene di questi individui, così come il bene di un essere umano, deve essere considerato come un fine in sé. Questo porta Taylor a definire gli esseri viventi come centri teleologici di vita che perseguono il proprio bene nella maniera più consona date le sue caratteristiche. L'interdipendenza di tutte le forme di vita all'interno di un sistema organico (la natura), rende necessaria, o almeno auspicabile per la realizzazione del bene dei singoli individui e delle comunità da essi costituite, la preservazione degli equilibri interni e delle relazioni che intercorrono tra organismo e organismo, ma anche tra organismo e ambiente.¹⁶¹

Vediamo di seguito quali sono i nodi concettuali della teoria biocentrica di Taylor.

In che modo sia possibile prendere in considerazione l'idea di una teoria biocentrica, che culmini in un atteggiamento morale di rispetto per la natura, è illustrato da Taylor in due fasi.

Innanzitutto è necessario abbandonare l'idea della superiorità dell'essere umano rispetto al resto degli esseri viventi. Tale idea è, secondo Taylor, frutto di particolari pregiudizi che sono inevitabili se non si è disposti ad abbandonare un punto di vista puramente umano e antropocentrico che ha, tra l'altro, condizionato le tradizioni filosofiche che più hanno formato la mentalità umana

¹⁶⁰ Taylor (1981).

¹⁶¹ *Ibid.*

moderna (almeno per quanto concerne il mondo occidentale) e continuano a caratterizzarne la cultura e le relazioni con gli altri viventi e l'ambiente.

L'uomo, tradizionalmente, ha basato la propria specificità e la propria superiorità rispetto agli animali su caratteristiche come pensiero razionale, libero arbitrio e capacità di agire moralmente, in quanto queste capacità avrebbero un valore maggiore rispetto ad altre, possedute dagli animali (come per esempio forza, velocità e agilità). Si noti tuttavia che tali caratteristiche hanno valore solamente all'interno del contesto della civiltà e della cultura umane, in quanto contribuiscono alla preservazione e all'arricchimento di queste ultime, mentre non avrebbero lo stesso valore al di fuori di una comunità umana. Tuttavia sono queste caratteristiche a condizionare gli standards con cui vengono giudicati gli animali non-umani, anche dal punto di vista morale: se non possiedono determinate caratteristiche, non meritano considerazione morale al pari degli umani. Ha senso però chiedersi il perché standards che appaiono basati esclusivamente su caratteristiche umane debbano essere presi come esclusivo criterio di merito (per quanto riguarda la considerazione morale) e come segno di superiorità rispetto ad esseri viventi non-umani.¹⁶²

Se si considera la capacità di agire moralmente come segno di superiorità morale dell'uomo rispetto all'animale, si va incontro ad una confusione. Infatti, ha senso parlare di superiorità o inferiorità morale solo in presenza della capacità di agire moralmente, cosa che agli animali manca.¹⁶³

Un altro modo di giustificare la presunta superiorità umana rispetto agli altri esseri viventi è l'affermazione del possesso di un valore inerente maggiore rispetto a questi. Questo assunto è lo stesso che ha, presso diverse società umane in diversi momenti storici, creato e cristallizzato le classi sociali e le gerarchie che ne regolavano l'ordine. In contesti del genere, la superiorità o l'inferiorità di un essere umano, dipendeva non dai suoi meriti, ma dalla classe di appartenenza, la quale determinava il valore inerente (maggiore o minore) di una persona: un nobile era considerato averne di più rispetto ad uno schiavo, ad esempio. La stessa visione, implicante l'esistenza di una sorta di naturale gerarchia, si applica alla difesa della superiorità umana basata sul presunto

¹⁶² Taylor (1981).

¹⁶³ *Ibid.*

possesso di un maggior valore inerente: un essere occupa una posizione di superiorità o di inferiorità semplicemente sulla base della sua specie di appartenenza (che può essere comparata, metaforicamente, ad una classe sociale).¹⁶⁴

Simili atteggiamenti sono rintracciabili in almeno tre correnti di pensiero che hanno profondamente formato la cultura occidentale: la filosofia greca (in particolare l'aristotelismo), il dualismo cartesiano e la morale Giudaico-Cristiana.¹⁶⁵

La definizione aristotelica di uomo, cioè "animale razionale", indica sia che l'uomo ha dei bisogni "bruti" (come gli animali), sia che è in possesso della ragione, che è in grado di governare i primi. Secondo questa visione, è proprio la ragione, il pensiero razionale ad essere la caratteristica che rende l'uomo diverso da tutti gli altri animali, nonché la chiave della sua superiorità. Ciò che non è stato considerato dal filosofo stagirita, è che la razionalità è una capacità come tante altre, e che essa riveste un ruolo importante per l'uomo in quanto lo mette in grado di ricercare il proprio bene, esattamente come altre e differenti capacità sono fondamentali per altri esseri viventi per la persecuzione del loro. Gli esseri viventi non-umani ricercano il loro bene specie-specifico senza che sia loro necessaria la capacità di essere razionali, e non si vede come e perché questo possa porli in una condizione di inferiorità rispetto all'essere umano.

La teoria dualista di Descartes fonda la superiorità umana sul possesso, da parte dell'uomo soltanto, dell'anima. Gli animali sarebbero invece semplici corpi che, similmente a macchine, si muovono in modo automatico e programmato senza avere razionalità e libero arbitrio. Ammesso che il presupposto della teoria cartesiana sia corretto, cioè ammesso che gli esseri umani siano effettivamente dotati di anima mentre gli animali no, non è chiaro il perché il possesso di questa da parte dei primi li renda, al contrario dei secondi, meritevoli di considerazione morale o comunque superiori rispetto ad essi. Non si vede, in altri termini, perché dal presunto possesso di qualcosa come l'anima derivi la qualifica degli esseri umani come individui superiori e più importanti rispetto agli animali.

¹⁶⁴ Taylor (1981).

¹⁶⁵ *Ibid.*

Uno dei concetti derivanti dalla morale Giudaico-Cristiana, è quello della Grande Catena dell'Essere: a partire da Dio, esiste una gerarchia che, discendendo, vede in posizioni via via subordinate gli angeli, gli uomini, gli animali, le piante e infine gli oggetti inanimati. Questo tipo di visione è, al di fuori della religione a cui appartiene, difficile da accettare in quanto non presenta alcuna prova che una siffatta gerarchia effettivamente esista.

Se si rifiuta l'idea della superiorità umana, arbitrariamente basata sull'assunto che l'appartenenza alla specie *Homo Sapiens*, specie connotata da determinate caratteristiche, renda un individuo depositario di un valore incomparabile e superiore rispetto a quello degli appartenenti ad altre specie, è possibile abbandonare l'atteggiamento antropocentrico.

Il secondo step che porta, secondo Taylor, all'apertura della possibilità di adottare un atteggiamento morale di rispetto per la natura è l'assunzione di alcune idee definibili come biocentriste.

Prima di tutto, l'uomo deve guardare a sé come ad una parte di una più ampia comunità, cioè quella dei viventi. Deve inoltre considerare il fatto che le sue caratteristiche lo rendono differente da altri organismi, ma non lo rendono, come si è detto, superiore. Un atteggiamento del genere porta alla disposizione a considerare il bene degli altri organismi come un obiettivo che per essi è importante, e alla considerazione che questi lo perseguono (secondo le loro capacità) proprio come l'essere umano persegue il suo. Per fare ciò è necessario sviluppare un'altra disposizione, cioè quella ad adottare il punto di vista di altri esseri viventi (cosa che viene facilitata dalla ricerca e biologica ed etologica che forniscono continuamente nuovi dati che incrementano la capacità di comprendere i bisogni e le caratteristiche degli individui di altre specie).

Gli altri membri della comunità vivente sono quindi, nell'ottica biocentrica, da considerarsi come entità aventi un bene proprio e un valore inerente, al pari degli esseri umani.

Si consideri il concetto di bene proprio (*good of its own*). Innanzitutto, per capire quali entità possano avere un bene proprio, è necessario chiedersi se abbia senso o meno, per quell'entità, parlare di ciò che è bene e di ciò che è male per essa, senza alcun riferimento ad altre entità. Non pare avere senso,

ad esempio, considerare un male, per una pila di sabbia, essere bagnata o deformata. Ha senso invece affermare che, per una persona, praticare una regolare attività fisica sia un bene. Non ha senso dire che una macchina, se viene oliata, ha un beneficio, poiché il miglioramento della sua prestazione non è un bene che riguardi la macchina, ma riguarda invece chi otterrà vantaggi dal suo corretto funzionamento. Se si può parlare di ciò che è un bene per un'entità, si può anche considerare cosa fa bene ad un'entità: in entrambi i casi si tratta di ciò che promuove o protegge il bene dell'entità, e che può quindi essere considerato un beneficio. Allo stesso modo, ciò che è male per un'entità è ciò che danneggia o ostacola la realizzazione del suo bene, ed è quindi per essa un danno. Il bene di un'entità può essere promosso o favorito preservando le condizioni che gli sono favorevoli e cercando di prevenire ciò che gli sarebbe dannoso. Questo non vale solo nel tempo presente: è possibile promuovere (o ostacolare) il bene di un'entità anche agendo su ciò che influirà su stati di cose future che lo riguarderanno (un esempio è quello dell'inquinamento ambientale e della preoccupazione per le generazioni future). Perché un'entità possa avere un bene proprio non è necessario che essa abbia la capacità di avere interessi. Può darsi il caso in cui qualcosa sia nell'interesse di un individuo, in quanto promuove il suo bene, ma che l'individuo non sia interessato a ciò. Perché qualcosa sia un beneficio per un'entità (e che quindi sia qualcosa nel suo interesse) è sufficiente che contribuisca a promuovere il beneficio dell'entità, indipendentemente dal fatto che essa ne sia cosciente (o che abbia emozioni, credenze, disposizioni e desideri a riguardo). Questo è il caso delle piante e, presumibilmente, degli animali non-umani più semplici e meno sviluppati dal punto di vista cognitivo.¹⁶⁶ Il bene proprio di un individuo è dipendente dalle sue caratteristiche specie-specifiche (fondamentali soprattutto per determinare cosa promuove e cosa ostacola il suo bene), ma in generale consiste nel pieno sviluppo delle sue potenzialità biologiche durante un ciclo di vita considerabile come normale e vissuto in modo sano per gli standard della sua specie: questo è ciò a cui ogni organismo, in base alle sue caratteristiche e alle sue capacità, indirizza i suoi sforzi, realizzando tutti gli obiettivi intermedi (come ad esempio il procacciarsi del cibo o il costruirsi un riparo) che contribuiscono alla

¹⁶⁶ Taylor (1986: pp. 60-71).

realizzazione di tale obiettivo finale. Nel fare questo, è stato detto che un organismo può essere favorito o sfavorito, nonostante lo stesso organismo possa essere cosciente o no di cosa ha promosso o leso il suo benessere (ad esempio: un aracnide la cui ragnatela venga distrutta difficilmente può formulare un pensiero in cui individua questo evento come sfavorevole al suo benessere, pur tuttavia esso ha subito un danno in quanto dovrà trovare un altro luogo per stabilirsi e dovrà compiere degli sforzi per costruirsi una nuova ragnatela, esponendosi probabilmente ad alcuni rischi). Si noti che coscienza e capacità di provare dolore non sono, per Taylor, caratteristiche rilevanti perché un essere vivente possa avere un bene proprio (e possa essere considerato un paziente morale): « When construed in this way, the concept of a being's good is not coextensive with sentience or the capacity for feeling pain».¹⁶⁷

Il fatto che ogni individuo vivente abbia un bene proprio, fa di esso un centro teleologico di vita, il che significa che esso che agisce per l'ottenimento di un obiettivo (*goal-oriented*) e che tale obiettivo è il proprio bene. Se un'entità ha un bene proprio, essa deve essere considerata dagli agenti morali umani come avente valore inerente (*inherent worth*). Perché un individuo appartenente alla comunità terrestre dei viventi sia depositario di valore inerente, è illustrato da Taylor attraverso due principi: il principio della considerazione morale e in principio del valore intrinseco (*intrinsic value*).

Secondo il principio della considerazione morale, tutti gli esseri viventi hanno diritto ad avere la considerazione degli agenti morali umani in virtù della loro appartenenza alla comunità terrestre dei viventi. Questo implica che, a prescindere dalla specie di appartenenza, il bene di ogni individuo merita di essere oggetto di considerazione e rispetto.

Il principio del valore intrinseco sostiene che la realizzazione del bene di un membro della comunità di vita terrestre sia meritevole di essere considerato come un fine in sé, e quindi che vada preservato ed eventualmente favorito (lo stesso principio vale nel campo dell'etica umana se si considera un'ottica di tipo kantiano: nessuna persona può essere considerata come un mero mezzo, ma deve essere considerata come un fine in sé). Taylor definisce come avente valore intrinseco ciò che è perseguito come fine in sé. Il benessere di ogni

¹⁶⁷ Taylor (1981: p. 200).

individuo ha valore come fine in sé ed ha quindi (per l'individuo) un valore definibile come intrinseco. Da ciò deriva che nessun organismo vivente possa legittimamente essere considerato come mero mezzo o oggetto arbitrariamente strumentalizzabile per il bene di un'altro individuo, poiché la realizzazione del suo bene ha valore come fine in sé.

Questi due principi spiegano, secondo Taylor, in che senso un essere vivente debba essere considerato dagli agenti morali come avente valore inerente, e quindi perché vada rispettato e considerato moralmente.

L'attitudine del rispetto per la natura è un atteggiamento morale che nasce quindi da un nucleo di credenze (che Taylor chiama *biocentric outlook on nature*) per cui gli agenti morali umani devono percepirsi come membri paritari della comunità terrestre dei viventi, e devono considerare gli altri membri come individui aventi un bene proprio e un valore inerente che devono essere, nel limite del possibile, preservati e promossi.

Tale attitudine può dare luogo ad un codice etico che riguardi non solo gli esseri umani, ma l'intera comunità dei viventi vista come rete di individui interconnessi, e che stabilisca quali doveri hanno gli agenti morali nei confronti degli altri membri della comunità, nonché come vadano gestite le situazioni in cui c'è un conflitto di interessi. Taylor non prova a costruire un sistema etico del genere, ma ne suggerisce la possibilità. Secondo Taylor, se piante e animali non-umani sono visti come esseri aventi valore inerente, e quindi come individui da rispettare, è possibile attribuire loro una forma di diritto generale, cioè quello alla protezione e alla preservazione (per quanto possibile) del loro bene, che potrebbe essere utilizzato come base per attribuire ulteriori diritti più specifici (che dovrebbero essere formulati considerando le caratteristiche delle diverse specie).¹⁶⁸

In merito ai possibili conflitti di interessi riguardanti umani e non-umani, Taylor suggerisce che, in caso gli interessi umani non siano vitali, essi debbano essere messi in secondo piano, se quelli degli altri individui coinvolti lo sono (o sono comunque più valutati come più importanti). In generale è ingiusto, nell'ottica dell'atteggiamento di rispetto per la natura, risolvere tali conflitti

¹⁶⁸ Taylor (1986: pp. 251-255).

partendo dal presupposto pregiudizievole che gli interessi umani abbiano la priorità, giustificando tale presunta priorità in virtù del fatto che sono umani.

Cosa implica la teoria di Taylor per la questione dell'utilizzo di animali non-umani per fini alimentari?

La riflessione di Taylor è, come anticipato, collocata nell'ambito dell'etica ambientale e si riferisce all'intero insieme di organismi che formano la comunità terrestre degli esseri viventi e all'ambiente che li ospita.

L'atteggiamento morale che scaturisce dall'ottica biocentrista presentata da Taylor è un atteggiamento morale di rispetto verso gli altri esseri viventi, in quanto membri, al pari dell'uomo, della comunità biologica terrestre. Perché l'uomo possa adottare un simile atteggiamento è necessario, come anticipato, che si percepisca come una parte di questa comunità e che rifiuti l'ottica antropocentrica (e, a maggior ragione, anche il pregiudizio specista). Inoltre, è un dovere morale dell'uomo, ove possibile, quello di non danneggiare e preferibilmente di promuovere il "bene proprio" degli altri esseri viventi. Perché questo sia possibile, è necessario che l'uomo sia in grado di abbandonare un'ottica puramente umana, e che sia disposto cercare, per quanto possibile, di adottare il punto di vista di esseri viventi appartenenti ad altre specie. Questo può essere fatto nella misura in cui egli sia disposto a conoscere e a comprendere le caratteristiche e i bisogni specifici che caratterizzano i vari tipi di esseri viventi non-umani, nonché cosa sia per essi considerabile come "bene proprio", e ciò che è loro utile per conseguirlo. Nonostante il sistema di credenze sottostante la prospettiva biocentrica sia un insieme credenze umane, non è tuttavia considerabile come atteggiamento morale di tipo antropocentrico, poiché non si riferisce all'uomo come oggetto privilegiato di riflessione, né riserva una particolare attenzione verso i suoi interessi. Come anticipato, la disposizione a considerarsi come parte di una più ampia comunità di viventi, e la considerazione degli altri individui non-umani come aventi valore inerente, implica un atteggiamento di imparzialità nel discutere delle questioni morali. Tale atteggiamento è tipicamente umano, in quanto solo gli esseri umani sono

in grado di adottare un atteggiamento morale del genere, ma non per questo è passibile di essere considerato come antropocentrico, in quanto non presenta pregiudizi a favore della specie umana e implica un tentativo di comprensione dei bisogni degli individui delle altre specie tentando di assumere il loro punto di vista grazie alle conoscenze maturate riguardo le loro caratteristiche e i loro bisogni.¹⁶⁹

La teoria biocentrica di Taylor non ha come oggetto privilegiato la discussione dello status morale degli animali non-umani, a differenza delle teorie zoocentriche presentate in precedenza. Tuttavia essa potrebbe essere applicata direttamente alla questione animale ed avere delle implicazioni nella discussione delle pratiche umane che li vedono coinvolti.

Gli animali non-umani, essendo parte della comunità dei viventi, sono individui meritevoli di considerazione morale, e il loro utilizzo da parte degli esseri umani provoca un conflitto di interessi. Vediamo ora, nello specifico, cosa la teoria di Taylor potrebbe implicare dal punto di vista etico per l'utilizzo per fini alimentari degli animali (tenendo presente che, comunque, l'autore non si occupa direttamente ed in modo esplicito di tale argomento).

Taylor sostiene che ogni essere vivente abbia un "bene proprio" (che per Taylor coincide con il compimento del proprio ciclo biologico, svolto durante una vita vissuta in salute, caratterizzata da benessere e che sia possibilmente tanto durevole quanto dovrebbe essere normalmente quella di un individuo di una determinata specie) e che abbiano un valore inerente, cose che li rendono centri teleologici di vita, e cioè individui da considerarsi come fini in sé. Tale considerazione porta alla conclusione che sia, in generale, scorretto considerare un essere vivente come un mezzo utilizzabile a proprio piacimento per i propri scopi. Esistono inevitabili situazioni di conflitto tra interessi umani e interessi di altri viventi appartenenti ad altre specie. In questo caso, se l'etica biocentrica prescrive di non strumentalizzare un altro essere vivente, poiché esso deve essere considerato come un fine in sé, è però lecito esaminare, caso per caso, quali interessi vadano, eventualmente, posti in secondo piano e sacrificati. Vediamo alcuni esempi. Se un essere umano viene attaccato da un

¹⁶⁹ Taylor (1983: pp. 237-243).

animale potenzialmente letale, l'uccisione dell'ultimo da parte del primo è lecita, in quanto unico modo per preservare la propria vita (e la preservazione della propria vita è un mezzo per raggiungere il "bene proprio" cui ogni essere vivente mira). Questo tipo di azione è lecita non in quanto un animale è considerato avere meno valore inerente rispetto ad un essere umano, o perché la sua vita sia meno importante, ma in quanto è moralmente giusto che un essere vivente ne uccida un altro, se questo è l'unico modo per garantire la propria sopravvivenza. Un'azione lesiva verso un altro individuo è quindi legittima nella misura in cui esiste un'adeguata motivazione che controbilanci e giustifichi il danno perpetrato.¹⁷⁰ Lo stesso ragionamento si può applicare considerando il caso dell'alimentazione. Se, perché un essere vivente X possa sopravvivere, è necessario che si nutra di un altro essere vivente Y, non è moralmente sbagliato per X uccidere Y. Intuitivamente, sarebbe alquanto assurdo ritenere che l'uccisione di un essere vivente da parte di un predatore carnivoro sia un'azione moralmente sbagliata. In casi come questi, il conflitto avviene tra interessi che sono vitali per entrambe le parti in causa.

Per quanto riguarda l'alimentazione umana sono da fare alcune considerazioni ulteriori. Nell'ottica di Taylor, piante e animali, al pari degli umani, sono soggetti aventi valore inerente e da considerarsi come fini in sé non strumentalizzabili. Tuttavia, lo stesso Taylor riconosce che alcuni conflitti di interessi sono inevitabili, e la sopravvivenza implica necessariamente che un individuo debba nutrirsi di altri (siano essi piante o animali), e quindi utilizzarli (in quanto essi sono mezzi di sostentamento per l'individuo). La teoria di Taylor implica che non esista una gerarchia tra esseri per cui alcuni hanno un maggior valore inerente rispetto ad altri, per cui non è teoricamente rilevante che ad essere sacrificato (per l'interesse di un altro individuo che sia vitale) sia un animale, un essere umano, oppure una pianta. L'alimentazione umana non sembra poter prescindere dall'assunzione di prodotti di origine vegetale (che sono la colonna portante di delle diete sane ed equilibrate, a prescindere dal fatto che esse includano alimenti di origine animale). Si è detto che una dieta che escluda prodotti di origine animale (se opportunamente sostenuta dall'uso

¹⁷⁰ Taylor (1983).

di integratori di vitamina B12) è invece possibile. Due considerazioni possono essere fatte a riguardo.

Prima di tutto, se l'alimentarsi con prodotti vegetali è necessario per la sopravvivenza umana, non si può dire lo stesso dell'alimentarsi con prodotti di origine animale. Quindi il nutrirsi di carni e derivati animali, se il contesto di vita di un essere umano gli consente di accedere a fonti di prodotti vegetali (in quantità sufficiente) e a integratori, non può essere considerato come un bisogno vitale. In questo caso, il conflitto di interessi tra umano e animale destinato all'alimentazione del primo, vedrebbe sacrificato un interesse vitale del secondo (cioè la propria vita) per il soddisfacimento di un interesse non fondamentale del primo. Citando Taylor:¹⁷¹

It does not follow from an egalitarian type of biocentrism that humans have a duty to sacrifice themselves to other forms of life. The ethics of respect for nature does not dictate that we are to further the good of the wild creatures at whatever cost to ourselves. It demands only that we give the same moral consideration to their good as we do to the good of humans. In cases of conflict between them and ourselves a fair resolution might require that some human conveniences, comforts, and other minor values be given up in order to preserve or protect something of great importance to their well-being.

Se è quindi possibile sostenere uno stile di vita basato su una dieta a base di vegetali ed è possibile integrarla adeguatamente, l'uccisione di animali per fini alimentari non è un'azione moralmente lecita in quanto sacrifica un interesse vitale a favore di un interesse che non lo è.

In secondo luogo, si consideri il fatto che, perché un animale possa essere allevato per fini alimentari umani, è necessario che esso sia nutrito, e questo implica che altri esseri viventi (siano essi piante o altri animali) siano utilizzati per questo scopo. Le pratiche agricole, o le pratiche di raccolta, implicano certamente che alcuni individui, siano essi le piante stesse, o gli animali eliminati accidentalmente o volontariamente (se considerati infestanti o

¹⁷¹ Taylor (1983).

dannosi per le colture), siano sacrificati per garantire l'alimentazione e la sopravvivenza di altri. Questo è inevitabile, e nell'ottica di Taylor è preferibile, ove possibile, optare per pratiche agricole che arginino il più possibile i danni perpetrati verso altri individui e che siano rispettose dell'ambiente (sarebbe quindi preferibile praticare un tipo di agricoltura che non sia inquinante e che causi il meno possibile la morte accidentale di esseri viventi non utilizzabili per fini alimentari). Tuttavia, l'alimentazione a base di carne, come anticipato, non può prescindere dall'utilizzo di prodotti di origine vegetale (convertiti in mangimi), e in aggiunta implica l'uccisione di un numero addizionale di individui (cioè gli animali stessi). In questo caso, è quindi possibile notare come l'alimentazione a base di carne implichi un sacrificio di un numero più elevato di individui e di interessi vitali rispetto all'alimentazione basata su vegetali, che si configura quindi come l'opzione che garantisce un numero minore di danni ad altri individui.

Si aggiunga che le pratiche industriali di allevamento, quelle che vedono protagonista la maggioranza degli animali utilizzati per scopi alimentari, sono spesso lesive verso il loro benessere, e questo è moralmente sbagliato nella misura in cui l'atteggiamento di rispetto verso la natura prescritto dall'ottica biocentrica suggerisce che l'uomo abbia il dovere morale, ove possibile, di promuovere (o perlomeno di non danneggiare) il bene degli altri esseri viventi. Inoltre in questo contesto gli animali sono volutamente e manifestamente utilizzati come mezzi (anche qualora venissero usati per produrre latte e uova e non uccisi per la loro carne) e non rispettati come individui aventi valore inerente. In aggiunta, il loro benessere è seriamente compromesso a causa delle pratiche a cui sono sottoposti anche in quanto esse snaturano quello che dovrebbe essere il loro normale ciclo biologico.

Anche le pratiche di cattura di animali liberi per fini alimentari possono essere problematiche. Le attuali modalità di pesca più diffuse a livello mondiale, non solo causano la morte di un numero molto elevato di animali (quando, come già sottolineato, non è necessario che gli esseri umani si nutrano di carne per sopravvivere), ma contribuiscono fortemente alla destabilizzazione o alla distruzione di interi ecosistemi (sia decimando intere specie, comprese quelle a cui appartengono le prede accidentali definite come *bycatch*, sia danneggiando

i fondali e le popolazioni vegetali e animali che li abitano). Un atteggiamento di rispetto verso la natura non può che considerare come indesiderabili pratiche che causino problemi di questo tipo.

Tuttavia è bene ricordare che Taylor non parla esplicitamente delle pratiche di sfruttamento degli animali sopracitate. La precedente discussione è solo un'ipotesi di come la teoria biocentrica possa considerare pratiche come l'allevamento e la cattura di animali per scopi alimentari. Restano comunque ampi margini di incertezza a riguardo, in quanto, appunto, non è l'autore stesso a discutere di tali pratiche, e quindi se ne può solo ragionare in via ipotetica.

Verrà in seguito considerato se sia possibile o meno, all'interno della teoria biocentrica, trovare un criterio che stabilisca, eventualmente, uno status morale per gli animali non-umani che sia in grado di tutelarli dalle conseguenze per essi negative comportate da tali pratiche.

Un possibile criterio morale alternativo: considerazioni sul concetto tayloriano di “bene proprio”

Come illustrato in precedenza, la teoria contrattualista di Rowlands, confrontata con quella deontologica di Regan e con quella utilitarista di Singer, si è mostrata essere quella che probabilmente offre le basi più solide per la fondazione e per la tutela dei diritti degli animali non-umani. In particolare, considerando nello specifico l'utilizzo per fini alimentari degli animali, questa teoria offre il vantaggio di non lasciare che il giudizio morale sul trattamento ad essi riservato sia troppo dipendente dalle circostanze e dagli interessi di altri individui (cosa rischia di accadere adottando un approccio di tipo utilitarista), e non implica l'uso di concetti poco chiari o che risultino troppo restrittivi (come quello di valore inerente presentato da Regan). La premessa per cui da una caratteristica immeritata (come l'appartenenza di specie) non possono legittimamente derivare vantaggi o svantaggi, né un certo tipo di status morale, è seguita dalla corretta conclusione che, nella posizione originaria, al momento della scelta dei

principi morali da adottare in una certa società, le caratteristiche immeritate siano da celare dietro il velo di ignoranza. Da ciò, deriva che sia moralmente ingiusto escludere gli animali dalla riflessione sull'etica, in quanto l'appartenenza ad una certa specie non è una caratteristica meritata e va quindi considerata come irrilevante nell'ambito della discussione morale. L'unica proprietà che abbia valore di spartiacque morale è la capacità di essere senzienti: se un essere è senziente, esso è meritevole di considerazione morale e quindi, nella posizione originaria, nel valutare quali principi morali siano i migliori da adottare, si devono prendere in considerazione anche le sue preferenze.

Come anticipato, la teoria di Rowlands presenta però qualche punto che potrebbe risultare essere fonte di interrogativi.

Ciò che sembra lecito domandarsi, è se sia possibile riformulare l'argomento di Rowlands per la difesa del diritto degli animali non-umani di non essere uccisi per scopi altrui (in questo caso alimentari) in un modo che lo renda efficace non solo se si considera il punto di vista di un agente razionale umano (che nella posizione originaria opterebbe giustamente per la scelta di principi morali che vietino determinate pratiche in quanto ritenute dannose per gli animali non-umani), ma anche considerando le effettive capacità, o in questo caso una determinata incapacità (quella cioè di percepire la propria morte come un danno), che caratterizzano i pazienti morali non-umani. Se la capacità di soffrire è effettivamente una caratteristica dei pazienti morali non umani e rafforza quindi, con un riscontro fattuale, l'argomento di Rowlands per cui è giusto e razionale scegliere principi morali che tutelino questi da sofferenze, è lecito chiedersi se possa esistere una corrispondente caratteristica degli animali non-umani che potrebbe essere considerata e utilizzata per rendere l'argomento in difesa del diritto di questi di non essere uccisi (ove non necessario) ugualmente forte e coerente non solo considerando il punto di vista di un agente morale, ma anche, appunto, un'effettiva caratteristica posseduta dagli animali non-umani.

L'ipotesi che verrà ora vagliata riguarda la possibilità di cercare di percorrere una via alternativa che esuli dall'ambito delle teorie zoocentriche, cioè quella della teoria biocentrica di Taylor. In particolare sarà discusso in questa sede se

una teoria non zoocentrica come quella di Taylor sia in grado di a) stabilire uno status morale degli animali non-umani tale da renderli depositari di diritti o perlomeno di obblighi diretti da parte degli agenti morali umani e b) se questa via alternativa possa evitare le questioni emerse dall'esame degli argomenti di Rowlands. Per fare questo tentativo, il primo passo da fare è considerare uno dei punti chiave della teoria di Taylor, al fine di constatare se sia possibile che esso costituisca il fondamento per un criterio di considerazione morale degli animali.

Il concetto di "bene proprio" presentato da Taylor consiste nel soddisfacimento dei bisogni che procurino uno stato di benessere ad un determinato individuo e nel completamento del proprio ciclo biologico vivendo un'esistenza in salute e che sia di una durata considerata normale per un individuo di una determinata specie (cosa che consente il pieno sviluppo delle sue potenzialità biologiche). Si ricordi che per Taylor è influente che l'individuo sia cosciente o meno di ciò che promuove il suo bene e di ciò che non lo è. L'uccisione è un danno in quanto interrompe la vita di un individuo prima della normale età in cui questo dovrebbe morire, e lo priva quindi della possibilità di realizzare il proprio bene, a prescindere dal fatto che esso ne sia consapevole. L'ipotesi che qui si vuole esaminare è che si potrebbe prendere in considerazione il concetto di "bene proprio" per stabilire un criterio per la considerazione morale degli animali, in particolare a partire dalla considerazione della tendenza degli animali non-umani al raggiungimento del proprio benessere e degli sforzi che essi compiono per ottenerlo, nonostante non ne siano consapevoli. Ci si può domandare pertanto se il diritto di vivere, o perlomeno una forma di rispetto e cautela da parte degli agenti morali, possa essere basato sulla tendenza istintiva diffusa nel regno animale a sviluppare le proprie potenzialità biologiche in toto (cosa che può essere fatta solo sopravvivendo, evitando le minacce che ledono alla propria integrità corporea o che costituiscono pericoli mortali) e a perseguire il proprio benessere, attraverso il soddisfacimento di bisogni ed eventualmente la ricerca di ciò che provoca esperienze che risultino piacevoli.

Per comprendere in cosa consista esattamente il “bene proprio” di un individuo, si consideri un esempio fatto da Taylor per illustrare questo concetto (in questo caso il soggetto è una farfalla):¹⁷²

Concerning a butterfly, for example, we may hesitate to speak of its interests or preferences, and we would probably deny outright that it values anything in the sense of considering it good or desirable. But once we come to understand its life cycle and know the environmental conditions it needs to survive in a healthy state, we have no difficulty in speaking about what is beneficial to it and what might be harmful to it. A butterfly that develops through the egg, larva, and pupa stages of its life in a normal manner, and then emerges as a healthy adult that carries on its existence under favorable environmental conditions, might well be said to thrive and prosper. It fares well, successfully adapting to its physical surroundings and maintaining the normal biological functions of its species throughout its entire span of life. When all these things are true of it, we are warranted in concluding that the good of this particular insect has been fully realized. It has lived at a high level of well-being. From the perspective of the butterfly's world, it has had a good life.

Si vede qui come il “bene proprio” dell'individuo sia realizzato pienamente in quanto esso ha potuto compiere interamente il suo ciclo biologico. Si vede anche come non sia, per Taylor, rilevante che esso sia in grado di avere degli interessi (come invece richiesto da Singer), senziente (capacità considerata come spartiacque morale da Rowlands) oppure che abbia la capacità di considerare ciò che promuove il suo benessere e lo agevola nel proseguimento corretto del suo ciclo biologico come desiderabile. Ciò che conta per Taylor è il ciclo biologico stesso, ciò che indirizza l'individuo verso uno scopo che coincide con lo sviluppo totale delle sue potenzialità (nel corso di una vita vissuta in

¹⁷² Taylor (1986: p. 66).

salute e avente una durata consona per gli individui di quella determinata specie). Questo rende l'individuo un "centro teleologico di vita" che va rispettato come fine in sé.

Ciò che verrà discusso ora, è l'ipotesi che il concetto di "bene proprio" (e quindi anche la considerazione dei comportamenti che gli animali manifestano nel perseguimento, anche se non consapevole, di tale obiettivo) sia in grado di fungere da fondamento per un criterio di considerazione morale per gli animali non-umani. Si noti come, secondo Taylor, tutti gli individui viventi siano quindi "centri teleologici di vita". Abbiamo anticipato, considerando le pratiche di allevamento degli animali per scopi alimentari dal punto di vista dell'etica biocentrica, che esse sono moralmente ingiuste (ove non siano necessarie) in quanto strumentalizzano degli individui aventi valore inerente (in quanto hanno un "bene proprio" e sono dei fini in sé) in vista di scopi che, esaminando il conflitto di interessi, non sono di vitale importanza per l'uomo (in quanto non mettono necessariamente in gioco il suo benessere o la sua sopravvivenza, mentre quelli degli animali sono sacrificati). Inoltre esse ledono, soprattutto se nella forma intensiva, il "bene proprio" degli individui che sono coinvolti, snaturando il loro normale ciclo biologico e impedendone il compimento. Abbiamo però anche visto, ancora prima, che per Taylor non esistono individui che hanno più o meno valore di altri, e per cui non esistono interessi più importanti o rilevanti di altri. Tuttavia, discutendo del caso dell'allevamento, è stato concluso che sia preferibile alimentarsi (ove possibile) di soli vegetali piuttosto che anche di prodotti animali, perché la produzione di alimenti di origine animale implica comunque il "sacrificio" di piante (che sono comunque individui avete valore inerente e che non è giusto utilizzare a meno che non sia necessario), oltre che la strumentalizzazione ed eventualmente la morte di individui animali. Si noti però che qui la conclusione che non sia giusto cibarsi di animali o di prodotti derivati dal loro sfruttamento deriva dal fatto che una dieta che comprenda il solo uso di vegetali è il "danno minore" (in quanto interrompe l'esistenza e quindi compromette il "bene proprio" di un numero minore di individui). Infatti non emerge, dal discorso di Taylor, un motivo per privilegiare la tutela degli animali rispetto a quella delle piante, in quanto essi sono considerati avere pari valore, ed entrambe le tipologie di individui hanno un rispettivo "bene

proprio” ugualmente meritevole di considerazione. La teoria di Taylor, sebbene quando applicata al caso dell'utilizzo di animali per scopi alimentari, porti alla conclusione che esso sia da evitare ove possibile, non è però in grado di attribuire un qualche status morale particolare agli animali non-umani che li renda portatori di diritti. Essi devono, secondo la prospettiva del biocentrismo, essere oggetto di rispetto non in quanto essi sono animali, ma in quanto sono membri della comunità biologica (formata da individui aventi tutti un “bene proprio”), e la loro considerazione morale è basata semplicemente su questo fatto, e non differisce, in effetti, da quella che l'uomo deve alle piante (o addirittura all'ambiente in generale). Quindi, sebbene si possa dire che le conclusioni a cui porta la teoria di Taylor riguardo l'allevamento degli animali siano molto simili a quelle a cui arriva la teoria di Rowlands, non si può dire che la teoria faccia emergere (a differenza di quella contrattualista) una ragione per cui gli animali vadano tutelati che li riguardi in modo specifico, in quanto a tale conclusione si arriva considerando dei dati di tipo quantitativo (cioè considerando il fatto che la dieta umana che escluda gli alimenti di origine animale implichi il “sacrificio” e l'utilizzo di un numero minore di individui aventi valore inerente) e non in virtù dell'attribuzione di uno status morale che renda gli animali portatori di diritti particolari. Tuttavia è da notare che nell'ottica di Taylor verrebbero considerate come moralmente sbagliate anche le eventuali pratiche di sfruttamento di animali non senzienti (cosa che non trova spazio nella teoria di Rowlands), qualora sussistesse lo stesso meccanismo di allevamento utilizzato comunemente per gli animali domestici (essi infatti andrebbero comunque nutriti utilizzando altri animali o vegetali). Si consideri ora un'altra modalità di sfruttamento degli animali per scopi alimentari: la cattura di individui liberi nel loro habitat. Come anticipato nella sezione dedicata alla teoria di Taylor, è emerso come le moderne pratiche di pesca intensiva siano fonte di numerosi danni, in quanto comportano la morte di individui animali ma anche pesanti conseguenze per la flora e per l'ambiente marino in generale. Questo rende, dal punto di vista biocentrista, tali pratiche moralmente sbagliate, in quanto il motivo per cui sono messe in atto, cioè la possibilità di consumare prodotti alimentari ittici (presumibilmente a basso costo e facilmente reperibili), non è certamente un interesse di rilevanza tale da poter giustificare i danni

causati agli individui coinvolti e all'ambiente. Si noti però che, a differenza del caso degli allevamenti (in cui si ha il "sacrificio" di determinati individui che fungono da cibo per gli animali allevati per ottenere prodotti per il consumo umano e lo snaturamento del ciclo biologico degli individui coinvolti), se una pratica di cattura di individui liberi non dovesse provocare danni estesi, non sarebbe necessariamente un'attività moralmente indesiderabile. Infatti, dato che per Taylor tutti gli individui viventi (piante o animali che siano) hanno uguale valore inerente e hanno tutti un "bene proprio", non vi è una sostanziale differenza tra raccogliere una pianta o uccidere un animale, se sussiste un interesse tale da poter giustificare tale utilizzo di un altro individuo (la sopravvivenza è un interesse vitale e pertanto in grado di soddisfare questo criterio). Si noti anzi, che nel caso in cui degli individui animali siano dannosi per l'ambiente in cui vivono o per altri individui (si pensi ad esempio ai casi in cui specie non autoctone invadono nicchie biologiche differenti dalla loro), secondo la teoria di Taylor possa essere considerato un bene eliminarli. Pertanto, non solo sembra che per Taylor l'uccisione di animali possa essere giustificata se sostenuta da interessi vitali, ma che in generale non sia problematica se non comporta danni ambientali o ad altri individui (aspetto comune e diffuso, in generale, nelle teorie di matrice ecologista). In ogni caso è da ricordare che, dato che l'autore non si esprime in modo esplicito a riguardo, tali conclusioni restano ipotetiche.

La teoria di Taylor non pare quindi il terreno ideale per la fondazione di un criterio di considerazione morale degli animali, in quanto il concetto di "bene proprio" si estende ad ogni essere vivente, e non è quindi possibile stabilire una sorta di status morale privilegiato che distingua gli individui animali dai vegetali o che li renda oggetto di obblighi particolari e specifici da parte degli agenti morali. Tuttavia, considerando il caso degli allevamenti e quello della pesca intensiva, la teoria di Taylor porta a conclusioni molto simili a quelle raggiunte da Singer e da Rowlands, pur partendo da presupposti teorici e utilizzando argomenti e adducendo motivazioni nettamente diversi.

Si consideri inoltre che possono essere mosse alla teoria biocentrica osservazioni simili a quelle fatte al contrattualismo di Rowlands. Pur non

essendo una teoria antropocentrica, il punto di vista che viene adottato nella teoria di Taylor è quello umano: per un animale la possibilità di compiere in toto il suo ciclo biologico è un bene che può essere valutato solo dal punto di vista umano (in quanto l'animale, presumibilmente, non è in grado di rendersene conto). L'animale non è in alcun modo in grado di sapere quale sia il suo "bene proprio" e di esprimere valutazioni a riguardo. Considerando l'argomento utilizzato da Rowlands per giustificare il diritto di non essere uccisi degli animali non umani, è emerso che esso, al contrario di quello che stabilisce il loro diritto a non soffrire, non è basato su una reale caratteristica posseduta dagli animali. L'argomento di Rowlands, si ricordi, è perfettamente coerente se si considera il punto di vista che un agente morale avrebbe nella posizione originaria: immaginando di poter essere un animale non-umano, un individuo razionale opterebbe per principi morali che vietino le pratiche lesive nei confronti degli animali così come la loro l'uccisione. Tuttavia, è stato fatto notare come, mentre il diritto a non soffrire trovi effettivamente un fondamento fattuale, dato che gli animali senzienti sono effettivamente in grado di provare dolore, il diritto di vivere non si possa far forte di una corrispondente capacità posseduta dagli animali (che, per quanto ne sappiamo, non comprendono il concetto della propria mortalità e non considerano quindi la propria morte come indesiderabile). A maggior ragione, come anticipato, un'osservazione del genere può essere mossa alla teoria di Taylor. Difficilmente, infatti, si può dire che la sua intuizione circa il possesso di un "bene proprio" possa trovare effettivo riscontro fattuale in una capacità posseduta dagli individui che Taylor considera. Per prendere un esempio fatto dall'autore, è pressoché impossibile che una farfalla possa essere consapevole di ciò in cui consiste il suo "bene proprio", in quanto la conoscenza di quello che è il normale ciclo biologico di un individuo sano della sua specie è una prerogativa esclusivamente umana. Possiamo, a ragione, affermare che un individuo che completi il suo ciclo biologico vivendo un'esistenza in salute e di una durata consona ai membri della sua specie abbia realizzato il suo "bene proprio" e vissuto una vita buona ma, a meno che l'individuo in questione non sia un essere razionale (e quindi un essere umano), è ben difficile che esso possa perseguire il suo "bene proprio" consapevolmente, sapendo in cosa consiste. Pertanto la teoria di

Taylor non sembra in grado di evitare le osservazioni mosse in precedenza agli argomenti di Rowlands.

Il concetto di “bene proprio” comunque può suggerire una modalità con cui si potrebbe giudicare con più precisione (sulla base delle conoscenze che si hanno delle caratteristiche di un certo tipo di individuo) cosa effettivamente sia desiderabile per determinato individuo animale e cosa non lo sia: la considerazione del ciclo biologico che contraddistingue la sua specie può guidare gli agenti morali nel comportamento migliore da adottare per non interferirvi negativamente.¹⁷³

In conclusione è possibile dire che: a) la teoria di Taylor non offre il giusto terreno per la fondazione di uno status morale degli animali non-umani, in quanto non vi è spazio per considerarli in modo distinto rispetto agli altri membri della comunità biologica (dato che Taylor rifiuta di distinguere tra di loro gli individui viventi aventi tutti, nella sua ottica, pari valore inerente) e b) questo approccio è passibile di osservazioni simili a quelle mosse alla teoria di Rowlands, poiché non può prescindere da un punto di vista umano e il concetto di “bene proprio” non è basato su una caratteristica effettivamente posseduta dagli animali non-umani, in quanto essi non lo possono conoscere nè perseguire consapevolmente.

Tuttavia è da ricordare il fatto che essa arriva a conclusioni simili a quelle di Singer e di Rowlands esaminando il caso degli allevamenti per scopi alimentari e il caso della pesca intensiva, e che non limita la sfera della considerazione morale ai soli individui senzienti (ma comprende anche quelli che non lo sono e l'ambiente).

¹⁷³ Taylor (1986: p. 67).

Prodotti alimentari di origine animale: è possibile ottenerli al di fuori di un'ottica di sfruttamento?

Finora, considerando la produzione di alimenti di origine animale (siano essi carni o derivati) e i metodi più diffusi nella nostra epoca, si è discusso di come essi arrechino danni (sia in termini di sofferenze, che in termini di privazione della vita) agli animali e di come questo sia moralmente inaccettabile dal punto di vista dell'etica zoocentrica. Inoltre è stata ampiamente criticata l'idea di matrice antropocentrica per cui gli interessi e la vita degli esseri umani avrebbero, in ogni caso, un peso maggiore rispetto a quelli degli animali. Di conseguenza, è stata anche criticata l'idea per cui l'uomo abbia il diritto di utilizzare gli animali non-umani come beni strumentali e di disporre della loro vita anche nei casi in cui non ve ne sia la necessità (come nel caso dell'alimentazione, almeno per quanto riguarda individui senza particolari condizioni cliniche e che non vivono in zone in cui sia impossibile fare a meno di prodotti animali, carne compresa). Date queste considerazioni, è stato possibile evidenziare l'inadeguatezza del trattamento che viene sistematicamente riservato a miliardi di animali non-umani e, dal punto di vista morale, come questo sia considerabile come ingiusto.

A questo punto, dato che è stato messo in evidenza quelli pratiche dovrebbero cessare secondo le tre teorie zoocentriche considerate (si ricordi il modo in cui i tre approcci presi in considerazione, quello utilitarista, quello deontologico e quello contrattualista, sono stati declinati ai tre casi paradigmatici di utilizzo di animali per fini alimentari: allevamento intensivo, allevamento etico, cattura di animali liberi), è lecito chiedersi se esistano delle modalità di ottenimento di prodotti alimentari di origine animale che non pongano problemi dal punto di vista morale e non implicino una strumentalizzazione di individui che comporti l'anteporre la produzione al loro benessere.

Un modo di affrontare la questione, che rispecchia ampiamente le attuali politiche in fatto di benessere animale, potrebbe essere quello di concentrarsi sul miglioramento delle normative riguardanti il welfare degli animali coinvolti

nelle pratiche di produzione alimentare. Anche se sarebbe teoricamente possibile migliorare gli standard di trattamento degli animali allevati per scopi alimentari, e anche se questi ne trarrebbero dei benefici in termini di qualità della vita (rispetto all'attuale situazione), questo approccio risulterebbe comunque insoddisfacente da un punto di vista etico, in quanto perpetuerebbe una logica di utilizzo degli animali come mezzi per fini umani. La posizione welfarista, in altri termini, perpetua la visione dell'animale come risorsa piuttosto che come individuo. La preoccupazione per il benessere della risorsa-animale inoltre non comporta che non sia lecito disporre della vita dello stesso e che non si possa terminarla quando ritenuto opportuno (anche se vengono consigliate determinate modalità che rendono la morte rapida e indolore per l'animale). Infatti migliorare il welfare animale comporta che le condizioni in cui gli animali sono allevati e le condizioni di abbattimento siano più "umane", ma non significa certo che verrebbe impedita l'uccisione di individui non-umani per scopi alimentari (anche qualora essa non fosse resa necessaria da particolari condizioni ambientali, ad esempio), e questo non è eticamente accettabile tenendo conto delle considerazioni fatte in precedenza sul fatto che la morte è un danno anche per gli animali. Inoltre la posizione welfarista non ritiene particolarmente problematiche altre questioni come quelle legate ai danni emotivi che alcuni animali possono subire a causa della loro condizione di produttori (per esempio la separazione delle madri dalla prole che avviene tipicamente nel contesto dell'industria lattiero-casearia). La logica dominante della posizione welfarista punta alla riduzione della sofferenza degli animali, ma non alla cessazione totale di questa, quindi non auspica la cessazione di determinate pratiche umane che coinvolgono gli animali, ma solo ad una loro modifica. Quando sono le istituzioni ad occuparsi di welfare animale, è da notare che a determinati modi di utilizzo di questi, in particolare quelli del settore zootecnico e del settore medico-scientifico, possono essere applicate molte esenzioni, cosa che rende le politiche sul benessere animale efficaci solo per pochi individui (per esempio i *pets*). Infatti politiche del genere non sembrano voler influire sulla produttività delle attività che utilizzano gli animali, cosa che porta spesso al risultato che settori come quello dell'industria zootecnica possono auto-regolamentarsi in fatto di welfare animale.

Una posizione simile a quella welfarista è quella presentata da Foer (2011) e implica che, qualora si vogliano consumare prodotti di origine animale, siano da privilegiare gli allevamenti “etici” e che hanno preservato le razze originali piuttosto che affidarsi alla manipolazione e alla selezione.¹⁷⁴ Ammesso che un allevamento etico si possa realmente definire tale (come illustrato nel primo capitolo, alcune pratiche che causano sofferenza sono perpetuate anche in questi contesti), e ammesso quindi che vengano realmente rispettati certi standard di trattamento degli esemplari allevati, resta il fatto che, se il fine è quello di produrre carne, essi vengono uccisi e quindi viene fatto loro un danno. Una forma di “onnivorismo responsabile” che porti il consumatore a prediligere prodotti derivati da animali che vivono in un contesto che garantisce loro un’esistenza serena e caratterizzata da benessere è sicuramente una scelta lodevole, ma è comunque insoddisfacente in quanto alcuni individui sono sacrificati in nome degli interessi di altri, ricavandone un danno (decisamente sproporzionato rispetto al beneficio che ne viene tratto). Le forme di welfarismo possono considerarsi una sorta di “palliativo” all’attuale condizione in cui vivono miliardi di animali, non una vera e propria soluzione, e non sono eticamente accettabili in quanto non si può ignorare che la morte di un animale non-umano sia per esso un danno (danno che non trova, d’altra parte, una giustificazione reale per cui debba essere arrecato).

Un’altra possibile posizione a riguardo, ampiamente condivisa nel mondo animalista (anche a livello di associazioni come People for Ethical Treatment of Animals¹⁷⁵ e la nazionale Oltre la Specie¹⁷⁶, che a livello teorico indicano come pratica poco desiderabile dal punto di vista animale anche l’aver *pets*), implica che mondo umano e mondo animale debbano, per quanto possibile, restare separati. Una visione del genere, considera la domesticazione come un processo di assoggettamento dell’animale che non può che essere considerato come negativo da chi ha interesse per il benessere degli animali non-umani. Questa posizione implica non solo che siano idealmente da cessare tutte le pratiche di sfruttamento degli animali, ma anche tutte le pratiche di convivenza

¹⁷⁴ Foer (2011: pp. 251-162).

¹⁷⁵ <http://www.peta.org/about-peta/why-peta/pets/>

¹⁷⁶ <http://www.oltrelaspeciejunior.org/compagni.html>

non volte all'ottenimento di prodotti o di guadagni economici (come quella, ormai largamente diffusa, del tenere animali da compagnia). Infatti, ogni tipo di pratica implicante l'interazione tra uomo e animale è, per il secondo, causa di un modo di vivere innaturale rispetto a quello più normale per la sua specie, ed è quindi intrinsecamente ingiusta. Inoltre, la condizione di dipendenza in cui si trovano gli animali domestici è lesiva della loro dignità in quanto essi sono individui che, senza l'influenza dell'uomo, sarebbero liberi, autonomi e indipendenti. Secondo chi sostiene questa idea, un'idea che potremmo definire come liberazionista o abolizionista estrema, il benessere di un animale coincide con la sua totale libertà dall'influenza umana, e l'obiettivo degli animalisti dovrebbe essere pertanto quello di rendere possibile questa divisione tra mondo umano e mondo animale cessando del tutto le pratiche che comportano un'influenza umana (di qualsiasi natura essa sia) sugli animali. Questa visione della questione implica inoltre che gli animali definibili come "domestici", cioè quelli normalmente utilizzati dall'uomo (a prescindere dallo scopo) vadano sterilizzati in modo da ridurre il presente esubero di individui (creato in particolare modo dalle esigenze di produzione dell'industria zootecnica che, come precedentemente illustrato, attua diversi stratagemmi per poter utilizzare in modo continuativo un numero di individui molto elevato). In questo senso tale visione è anche estinzionista, perché tra le soluzioni proposte per terminare lo sfruttamento umano degli animali propone anche la riduzione drastica, se non la quasi totale scomparsa, delle specie selezionate e create "ad hoc" per essere sfruttate, specie che attualmente presentano un numero elevatissimo di individui. Una soluzione del genere non è attuabile in tempi brevi, ma i suoi sostenitori comunque consigliano alcuni accorgimenti per contribuire ad avvicinarsi il più possibile all'obiettivo. Ciò è testimoniato, considerando per esempio il caso dei *pets*, dalle numerose campagne delle associazioni animaliste che mirano a consapevolizzare l'opinione pubblica circa l'importanza di adottare animali piuttosto che comprarli e sulla necessità di sterilizzarli o comunque di non farli riprodurre.

L'idea abolizionista-estinzionista è criticata da Donaldson e Kymlicka in *Zoopolis* (2011), opera in cui viene proposto un originale argomento in difesa dei diritti degli animali che passa attraverso il concetto di cittadinanza.

Donaldson e Kymlicka non negano che la domesticazione sia stata, in sé, un fenomeno negativo considerando il punto di vista degli animali. D'altra parte, puntare alla riduzione o alla scomparsa delle specie domestiche sarebbe una soluzione non priva di riscontri negativi e problematiche.¹⁷⁷ Innanzitutto sterilizzare gli animali domestici per ridurre il numero può essere considerata una forma di coercizione e ancora di più di snaturamento, in quanto impedirebbe agli individui di avere delle esperienze che in condizioni di libertà potrebbero avere. Inoltre è da considerare il fatto che l'attuale sovrappopolamento di specie domestiche (in particolare di quelle utilizzate per scopi alimentari) è in gran parte dovuto alle strategie messe in atto dall'industria (quali la fecondazione artificiale, ad esempio), e che gli animali, se lasciati procreare in modo naturale, non potrebbero generare un numero di nuovi individui neanche lontanamente vicino a quello prodotto dall'industria. In secondo luogo la convivenza degli animali con l'uomo può essere fonte di benefici per i primi, tanto quanto per i secondi. Si pensi, ad esempio, agli animali recuperati dagli allevamenti intensivi e ricoverati nei cosiddetti "santuari": essi vivono bene, con la garanzia di avere adeguati spazi, riparo, cibo e, se necessario, cure. Si aggiunga che le specie "domestiche" difficilmente potrebbero risultare competitive allo stato selvatico in un ambiente naturale, in quanto secoli di convivenza con l'uomo e di selezione degli esemplari secondo le esigenze degli allevatori ha comportato che, nonostante i comportamenti specie-specifici di questi animali siano risultati piuttosto immutati (infatti gli individui nati in cattività li presentano comunque), il loro organismo si sia adattato alla vita domestica e sia piuttosto differente da quello di animali simili che vivono allo stato brado. In terzo luogo, Donaldson e Kymlicka sottolineano come la dipendenza degli animali domestici dall'uomo non sia una condizione che in sé lede la loro dignità. Infatti è piuttosto difficile pensare ad un qualsiasi tipo di relazione, anche tra esseri umani, che non implichi dipendenza o perlomeno interdipendenza. Si pensi, per il primo caso, agli infanti o alle persone mentalmente o fisicamente disabili. Nonostante individui del genere siano dipendenti da altri, ciò non comporta che essi abbiano meno dignità, ma anzi implica una maggiore responsabilità e una maggiore attenzione da parte

¹⁷⁷ Donaldson, Kymlicka (2011: pp.73-89).

degli altri individui nei loro confronti. Allo stesso modo si può interpretare la relazione di dipendenza degli animali domestici verso l'uomo. In alcuni casi inoltre, gli animali non sono solamente dipendenti dall'uomo, ma vi è al contrario una relazione reciproca di bisogno e scambio: un cane-guida è tanto dipendente dal non-vedente che gli garantisce vitto, riparo e cure veterinarie quanto quest'ultimo lo è da esso per altre necessità.

Secondo Donaldson e Kymlicka, sebbene quello della domesticazione sia stato un fenomeno che ha portato a numerose conseguenze negative per gli animali, mirare alla sua totale abolizione sarebbe equivalente a negare del tutto che vi sia stato, mentre prendere atto dell'inevitabile presenza degli animali nelle comunità umane e assumere delle responsabilità nei loro confronti si configurerebbe come una migliore soluzione del problema. L'importazione e la coercizione di schiavi africani nel continente americano è stato un fenomeno certamente negativo. Tuttavia è stato ampiamente abbandonato e gli schiavi e i loro discendenti sono stati dotati di tutti i diritti civili comuni agli altri cittadini dei territori in cui risiedevano. Allo stesso modo si dovrebbe guardare al fenomeno della domesticazione: è stato negativo per gli animali, ma ha dato origine ad una convivenza tra uomo e animale che è impossibile da eliminare, e a partire da questo punto la soluzione migliore sarebbe quella di prendere atto del fatto che gli animali sono membri delle nostre comunità, e che in quanto tali essi siano sotto la nostra responsabilità e debbano essere adeguatamente tutelati. Il mezzo suggerito da Donaldson e Kymlicka per fare questo è l'attribuzione agli animali domestici dello status di cittadini, cosa che comporta che essi siano depositari a tutti gli effetti di alcuni diritti inalienabili.¹⁷⁸ Il concetto di cittadinanza considerato in *Zoopolis* è differente da quello propugnato in altre teorie, in quanto non fa riferimento alle capacità di un individuo, per esempio, di essere razionale e di avere un comportamento morale. Secondo la proposta di Donaldson e Kymlicka, ci sono tre criteri da considerare per attribuire lo status di cittadino di una particolare comunità ad un individuo:

- 1) Avere un "bene soggettivo" e la capacità di comunicarlo
- 2) Capacità di partecipazione politica
- 3) Capacità di cooperazione, autoregolamentazione e reciprocità

¹⁷⁸ Donaldson, Kymlicka (2011: pp. 101-155).

Con “bene soggettivo” si intende tutto ciò che è desiderabile per un individuo in quanto fonte di benessere. Gli animali hanno comportamenti che suggeriscono fortemente la loro capacità di avere desideri, preferenze e nondimeno la capacità di rendere manifeste le loro necessità. La partecipazione politica degli animali non è certamente attiva e paragonabile a quella di un agente morale, ma è innegabile che la presenza degli animali nelle comunità umane sia in grado di condizionare determinate decisioni politiche. Degli esempi solo la regolamentazione degli spazi urbani dedicati agli animali, i codici di comportamento che indicano come portare animali domestici in luoghi pubblici o le stesse leggi sul welfare animale. Il terzo punto si riferisce alla capacità degli animali di percepirsi come “membri” di un gruppo e di agire in favore del gruppo o di altri suoi membri. La questione riguardante la capacità di autoregolamentazione degli animali all'interno di un gruppo è ancora aperta, dato che non esistono dati sperimentali a riguardo. Tuttavia l'esistenza di studi che attestano la capacità di almeno alcuni animali di avere comportamenti altruistici, cooperativi e di reciprocità rende plausibile che essi possano soddisfare anche il terzo criterio richiesto per l'attribuzione dello status di cittadini. Includere gli animali domestici nella comunità umana attribuendo loro la cittadinanza ha diverse implicazioni. In primo luogo è necessario che essi sviluppino almeno un grado base di socializzazione con l'essere umano. In secondo luogo devono essere garantiti loro, come diritti, adeguati spazi (compresi quelli pubblici condivisi dalla comunità), fonti di nutrimento, assistenza veterinaria, libertà di movimento, possibilità di riprodursi in modo naturale. L'uso di prodotti animali e della forza-lavoro animale è consentito ma deve essere conforme alle norme di giustizia, e pertanto non contempla attività che ledano gli animali coinvolti o che violino i loro diritti e la loro autonomia. Da ultimo, gli animali devono avere un'adeguata rappresentanza che sia in grado di farsi portavoce dei loro interessi sia in sede di decisione politica e legislativa che, eventualmente, in sede di processi legali. Secondo la teoria presentata in *Zoopolis* quindi, gli animali domestici non debbono scomparire o vivere in una dimensione completamente slegata da quella umana, ma al contrario sono perfettamente inseriti in essa in qualità di membri a tutti gli effetti della società,

che da umana si evolve un umana-animale. In quest'ottica, l'utilizzo di prodotti da essi derivanti è consentito, ma solo nella misura in cui vengono rispettati in quanto cittadini e portatori di diritti. Gli animali selvatici sono da considerarsi come una comunità a sé (dotata peraltro di sovranità territoriale), e allo stesso modo quindi, in quanto ugualmente cittadini e portatori di diritti, vanno rispettati e, in aggiunta, va rispettato il loro territorio.

Si esaminino ora le possibili conseguenze pratiche derivanti della teoria di Rowlands proposta in precedenza. Come già sottolineato, questa teoria non lascia spazio alla possibilità di uccidere animali non-umani per fini alimentari, a meno che le circostanze (in particolare quelle ambientali) non la rendano necessaria per la sopravvivenza umana (si ricordi il caso delle comunità che vivono in zone in cui non è possibile fare a meno degli animali come risorsa alimentare: gli individui che si trovano in tali condizioni sono da considerarsi alla stregua di predatori come altri animali carnivori o onnivori). Questo significa che, in condizioni ambientali che permettano un adeguato approvvigionamento di alimenti di origine vegetale (e qualora vi fosse la possibilità di avere accesso ad integratori per completare adeguatamente la dieta), non sia da considerarsi come moralmente lecita una pratica di allevamento o di uccisione di animali non-umani per fini alimentari, a prescindere dalla qualità di vita che viene garantita a questi individui e a prescindere dalle modalità di abbattimento, così come la pratica di cattura di animali liberi.

A questo punto si può considerare se sia possibile ottenere prodotti di derivazione animale, come latte e uova, in un modo che sia accettabile per l'ottica contrattualista e in modo da rispettare in toto gli animali e il loro benessere. Secondo la teoria contrattualista di Rowlands, nella posizione originaria si deve ignorare la specie di appartenenza, e quindi considerare anche gli animali senzienti come pazienti morali. Si devono a questo punto scegliere principi etici che possano essere accettabili anche immaginando di essere animali non-umani utilizzabili per l'alimentazione umana. Questo porta, come precedentemente illustrato, ad escludere le pratiche implicanti la morte degli stessi, in quanto, razionalmente, nella posizione originaria non sarebbe accettabile l'ipotesi di un mondo in cui un individuo animale possa rischiare di

essere ucciso per soddisfare interessi altrui (a meno che le circostanze non lo rendano necessario). Questo però non esclude che sia possibile ottenere prodotti di origine animale che non implicino la sofferenza o la morte di nessun individuo, se si è disposti a garantire agli animali una qualità di vita uguale o migliore rispetto a quella che avrebbero in una condizione di libertà, tenendo conto delle esigenze specie-specifiche e mettendo al primo posto il benessere dell'animale rispetto alla produttività, che sarebbe solo un "effetto collaterale" dell'aver cura di un dato animale. In altri termini, se si è disposti a rendere la vita di un animale caratterizzata da un alto livello di benessere e a garantire che la sua convivenza con l'uomo sia per esso fonte di vantaggi almeno pari a quelli ottenibili dall'uomo, e si fa questo con il preciso obiettivo di prendersi adeguatamente cura di un animale, potrebbe esistere la concreta possibilità di ottenere prodotti di derivazione animale in un modo moralmente accettabile. Un adeguato trattamento da parte degli esseri umani infatti potrebbe non solo non danneggiare gli animali, ma addirittura portare significative conseguenze positive per questi, e quindi potrebbe non essere considerato come indesiderabile in sede di valutazione nella posizione originaria. Non si vuole negare che la soluzione di vita ottimale per un animale non-umano potrebbe effettivamente essere quella di libertà e autonomia complete. Tuttavia, nella nostra società, non sembra potersi facilmente garantire agli animali comunemente allevati per scopi alimentari una condizione del genere (si pensi anche solo al numero degli animali da allevamento esistenti e alla drastica riduzione degli spazi non urbanizzati, nonché ai pericoli per gli animali liberi costituiti, ad esempio, dai mezzi di trasporto moderni). Inoltre la convivenza di un animale con esseri umani può portare concretamente dei vantaggi al primo, nella misura in cui ad esso vengono garantiti spazi adeguati alle sue esigenze (che gli permettano di muoversi e di svolgere tutte le attività tipiche della sua specie), alimenti adatti, un riparo ottimale, la possibilità di socializzare con individui della sua specie (o con animali di specie diverse, o con gli umani stessi, dato che non è raro notare comportamenti connotati affettivamente tra individui di diverse specie), nonché cure veterinarie. Vediamo ora se quest'ipotesi di convivenza positiva, che implichi anche l'ottenimento di prodotti

di origine animale per uso umano, sia ragionevole esaminando i casi della produzione del latte e delle uova.

Si consideri il caso del latte. Perché una femmina di mammifero sia in grado di produrre latte, è necessario che questa abbia partorito un cucciolo. Privare il cucciolo della possibilità di nutrirsi in modo adeguato del latte ad esso destinato, per poterlo destinare invece all'alimentazione umana, non sembra poter essere una soluzione accettabile dal punto di vista morale. Infatti si priverebbe il cucciolo di un'esperienza importante per la propria vita emotiva e sociale (la mancata esperienza dell'allattamento e delle cure parentali, come illustrato nel primo capitolo, porta allo sviluppo di una notevole quantità di stress e allo sviluppo di comportamenti innaturali volti a sostituire la suzione), nonché dell'alimento più adeguato per il suo sviluppo corporeo. Esistono, soprattutto a causa della selezione che è stata fatta nel tempo dagli operatori del settore zootecnico, razze di bovini e ovini che producono una quantità di latte maggiore rispetto ad altre. L'eventualità che capi del genere producano più latte di quello che è necessario per nutrire il cucciolo, apre la possibilità che questo latte-surplus possa essere utilizzato per l'alimentazione umana. A questo punto si presenta un problema di ordine pratico. Se perché un mammifero produca latte è necessario che esso generi prole, e siccome è ragionevole pensare che parte di questa prole sia costituita da esemplari maschi, si pone il problema della gestione degli individui che, in quanto maschi, non sono produttori di latte. L'industria casearia ha sempre risolto questo problema utilizzando gli esemplari maschi come produttori di carne (sia da cuccioli che facendoli crescere e ingrassare). Escludendo l'ipotesi dell'abbattimento di questi individui, si rischia una situazione sovraffollamento che potrebbe non essere semplice da gestire. La produzione di latte sembra dunque piuttosto problematica, a meno che non si abbiano i mezzi per mantenere un numero elevato di individui e di garantire comunque a questi uno standard di vita elevato. Potrebbe darsi il caso in cui si decida di prendersi cura di alcuni mammiferi e, nel momento in cui questi hanno una prole, essi producano più latte di quello che la prole può consumare. Questo porterebbe comunque ad una disponibilità a dir poco occasionale di latte per il consumo umano e, in caso di più cucciolate, di ripresenterebbe il problema evidenziato in precedenza (cioè un numero di individui non semplice

da gestire, a meno che non si abbiano adeguati messi). Si aggiunga poi che l'industria casearia, per garantire la produttività dei propri capi, non ricorre solo ad espedienti come la selezione di razze ed esemplari particolarmente produttivi, ma si avvale anche di tecniche di fecondazione artificiale (pratica ormai diffusa anche presso gli allevatori non industriali) e punta ad accorciare il più possibile i tempi che intercorrono tra una gravidanza e un'altra. Le pratiche di fecondazione artificiale e di riproduzione intensiva non sembrano poter essere accettabili in quanto non sono rivolte al benessere dell'animale (e anzi, sono dannose per le femmine utilizzate), ma bensì alla produzione. In aggiunta si può sottolineare che, in questo modo, non si terrebbe conto di ciò che Taylor definisce il bene proprio dell'individuo, in quanto pieno sviluppo delle sue potenzialità biologiche (che implicano il concepimento e la nascita di prole secondo modalità e tempistiche considerate normali e adeguate per la sua specie). L'ottenimento di latte è quindi piuttosto problematico. Per averne una quantità apprezzabile sembrano essere necessarie pratiche che non sono moralmente accettabili (fecondazione artificiale), oppure non facilmente sostenibili (un numero di nascite copioso, con il rischio di sovraffollamento). Permane l'ipotesi che ci si possa prendere cura di un mammifero, garantendogli una qualità della vita molto alta (e dei vantaggi maggiori rispetto alla condizione di libertà) e che, in caso esso si riproduca, e in caso vi sia un effettivo surplus di latte rispetto alle esigenze del cucciolo, si possa occasionalmente utilizzare il latte da esso prodotto. Questa ipotesi è comunque piuttosto difficile da mettere in atto.

L'ottenimento di uova potrebbe portare a conseguenze differenti. Gli avicoli producono uova indipendentemente dal fatto che sia avvenuta o no la fecondazione. Le femmine di tacchino, le galline e gli altri animali le cui uova sono comunemente usate per l'alimentazione umana, vengono deposte secondo un ciclo dettato dal loro organismo (che l'industria zootecnica cerca costantemente di accelerare e ottimizzare). Ciò significa che, se ci si prende adeguatamente cura di alcuni esemplari di animali normalmente allevati per produrre uova, essi le produrranno spontaneamente e indipendentemente dal fatto che queste vengano consumate oppure no. Se un uovo viene fecondato, il suo utilizzo per scopi alimentari implica che vengano impedita la cova e la

nascita del pulcino. Se le uova non sono fecondate, che l'uovo venga utilizzato per l'alimentazione umana oppure no è piuttosto irrilevante. Per questo motivo, in caso in cui ci si prenda cura di alcuni esemplari di gallina o di tacchina in un modo che garantisca loro una qualità della vita elevata conformemente alle esigenze degli individui della loro specie (e se in aggiunta a ciò gli si garantiscono alcuni vantaggi che mancherebbero loro in una condizione di libertà, come le cure veterinarie), e se non si "forza" la produzione di uova tramite espedienti che alterino il normale e corretto funzionamento del loro organismo, l'utilizzo delle loro uova, se non fecondate, potrebbe essere considerato come moralmente accettabile in quanto non influisce negativamente sul benessere o sulla durata della vita degli individui coinvolti.

In ogni caso, è da ricordare che l'obiettivo principale di una tale pratica dovrebbe comunque essere quello di prendersi cura di individui non-umani, e che l'utilizzo di prodotti alimentari derivati da essi deve essere considerato come conseguenza positiva di ciò, e non come scopo primario da cui dipende il trattamento riservato ad essi. In altri termini, in quest'ottica non sono considerabili lecite pratiche come il disfarsi di un animale non più produttivo (cosa che invece avviene regolarmente nell'industria zootecnica), il disfarsi di un animale malato o il non curarlo, l'attuare espedienti che aumentino la produttività, specie se a scapito della salute dell'animale. Il tenere animali che producono risorse alimentare dovrebbe somigliare di più al prendersi a carico un *pet*, che, ad esempio, al coltivare con attenzione un albero da frutto. E similmente ai *pets*, la cosa più opportuna sarebbe adottarli (esistono vari "santuari" in cui animali salvati da allevamenti intensivi o da altre situazioni di disagio possono essere adottati) piuttosto che comprarli. Più importante ancora è l'atteggiamento che si dovrebbe tenere nei loro confronti: un atteggiamento di rispetto e la volontà di garantire loro una vita qualitativamente molto positiva, per esempio tenendo conto delle loro esigenze e di ciò che Taylor chiama "il bene proprio" (concetto che viene qui ripreso in quanto può guidare in senso positivo l'atteggiamento da tenere nei confronti di un animale). Il fine dovrebbe essere in primis il benessere dell'individuo, e non semplicemente l'ottenimento ciò che esso può produrre di utile per l'uomo.

Conclusioni

Come illustrato precedentemente, non è impossibile ottenere prodotti di derivazione animale in modo moralmente accettabile (in quanto non implicante la sofferenza dei soggetti coinvolti), ma non sembra esservi realmente spazio per una produzione di carne considerabile come “etica”, alla luce delle conclusioni tratte. Se infatti l’ottenimento di questo prodotto implica l’uccisione prematura di un animale in vista del soddisfacimento di un bisogno non necessario per la sopravvivenza umana, essendo la morte un danno anche per un individuo non-razionale e incapace di comprendere il concetto della propria mortalità, la pratica del consumo di carne non sembra trovare legittimità morale in contesti in cui sia possibile per l’uomo nutrirsi adeguatamente con prodotti alternativi. Si ricordi che il caso delle popolazioni che vivono in ambienti dove non esiste la possibilità di prescindere dal consumo di carne per garantire la propria sopravvivenza è diverso, e che i membri di queste comunità vanno considerati, dal punto di vista morale, alla stregua di predatori.

Considerando lo stato attuale della produzione e dei consumi di alimenti di origine animale è comunque da sottolineare che qualsiasi cambiamento radicale che miri alla cessazione delle pratiche di sfruttamento di animali per fini alimentari comporterebbe dei grossi problemi pratici (primi fra tutti il già citato sovraffollamento dato dal numero elevatissimo di animali fatti nascere negli allevamenti intensivi e il potenziale impatto economico), e quindi richiederebbe tempistiche e pianificazione adeguate.

Anche a livello culturale, essendo l’utilizzo degli animali per scopi alimentari ben radicato negli usi della maggior parte delle comunità umane, il processo di modifica o di abolizione di tali pratiche di sfruttamento potrebbe risultare lungo e difficoltoso.

Singer e Rowlands mostrano in modi differenti come la diversità di considerazione morale data dall’appartenenza o meno alla specie *Homo sapiens* risulti discriminatoria. Questa diversa considerazione degli animali rispetto agli umani, sebbene caratteristiche come la capacità di provare dolore siano effettivamente comuni all’uomo e a molte specie animali diverse, è ben

radicata nella cultura, e ha creato una sorta di barriera che separa nettamente la sfera dell'umanità da quella dell'animalità.

Si consideri comunque che altre idee e pratiche oltremodo radicate in molte società umane sin da tempi molto antichi oggi non trovano più spazio. Ai nostri giorni, fenomeni come schiavitù, discriminazione razziale, sociale e sessuale sono considerati come negativi e sono stati abbandonati in molte comunità, così come le usanze e gli atteggiamenti da essi derivanti. Si è inoltre assistito, parallelamente, all'emancipazione e al riconoscimento dei diritti di categorie di individui in passato normalmente discriminati e svantaggiati. Tali processi hanno richiesto molto tempo e molti dibattiti, nonché spesso drammatiche movimentazioni. Tuttavia il cambiamento è stato possibile ed è avvenuto.

Questo dato porta a ritenere come auspicabile e possibile anche un cambiamento della comune considerazione morale degli animali non-umani, in quanto mostra come pregiudizi anche profondamente radicati nella cultura possano essere abbandonati e come atteggiamenti comunemente accettati possano essere modificati.

Si può quindi concludere che un cambiamento a favore di una nuova considerazione morale degli animali non-umani sia un obiettivo potenzialmente raggiungibile, seppur difficile. Pertanto, è auspicabile che le pratiche di produzione che causano la morte e la sofferenza di miliardi di animali ogni anno in nome di un fine umano, il nutrirsi, che si può raggiungere attraverso mezzi alternativi e modalità eticamente più accettabili, inizino a cambiare o a declinare.

Bibliografia

Libri e saggi

Donaldson, Sue e Kymlicka, Will, *Zoopolis: Political Theory of Animal Rights*, Oxford University Press, Oxford, 2011.

Foer, Jonathan S., *Eating Animals*, Foer, 2009, trad. *Se niente importa*, Ugo Guanda Editore, Parma, 2010.

Kant, Immanuel, *Kritik der Praktischen Vernunft*, 1788, trad. *Critica della Ragion Pratica*, Editori Laterza, Bari, 2010.

Manzoni, Annamaria, *In Direzione Contraria*, Edizioni Sonda, Casale Monferrato, 2009.

Piazzesi, Benedetta, *Così Perfetti e Utili*, Mimesis, Sesto San Giovanni, 2015.

Posner, Richard, "Animal Rights: Legal, Philosophical, and Pragmatic Perspectives", in Sustain C. R. & Nussbaum M., *Animal Rights: Current Debates and New Directions*, Oxford University Press, Oxford, 2004.

Rachels, James, "Diritto alla Libertà?", in Regan, Tom e Singer, Peter (a cura di), *Animal Rights and Human Obligations*, Prentice-Hall, 1976, trad. *Diritti Animali, Obblighi Umani*, Edizioni Gruppo Abele, Torino, 1987, pp. 209-210.

Rawls, John, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, 1971, trad. *Una Teoria della Giustizia*, Feltrinelli, Milano, 2009.

Regan, Tom, *Empty Cages*, Rowman & Littlefield Publishing Group, 2004, trad. *Gabbie Vuote*, Edizioni Sonda, Casale Monferrato, 2011.

Regan, Tom, *The Case for Animal Rights*, University of California, 1983, trad. *I Diritti Animali*, Garzanti, 1990.

Regan, Tom, "Il Diritto di non Soffrire" in Castignone, Silvana (a cura di), *I Diritti degli Animali*, Il Mulino, Bologna, 1985.

Regan, Tom, "Il Diritto di Vivere", in Regan, Tom e Singer, Peter (a cura di), *Animal Rights and Human Obligations*, Prentice-Hall, 1976, trad. *Diritti Animali, Obblighi Umani*, Edizioni Gruppo Abele, Torino, 1987.

Regan, Tom, "L'esigenza di una Riforma", in *I Diritti degli Animali*, a cura di S. Castignone, Il Mulino, Bologna, 1985.

Rowlands, Mark, *Animal Rights*, 1998, seconda edizione rivista *Animal Rights*, Palgrave Mcmillan, New York, 2009.

Ryder, Richard, “Esperimenti sugli Animali”, in *Diritti Animali*, in Regan, Tom e Singer, Peter (a cura di), *Animal Rights and Human Obligations*, Prentice-Hall, 1976, trad. *Diritti Animali, Obblighi Umani*, Edizioni Gruppo Abele, Torino, 1987.

Salt, Henry S., “Una Dieta ‘Civile’”, in Regan, Tom e Singer, Peter (a cura di), *Animal Rights and Human Obligations*, Prentice-Hall, 1976, trad. *Diritti Animali, Obblighi Umani*, Edizioni Gruppo Abele, Torino, 1987.

Singer, Peter, “Ethics Beyond Species and Beyond Instincts: A Response to Richard Posner”, in Sustain C. R. & Nussbaum M., *Animal Rights: Current Debates and New Directions*, Oxford University Press, Oxford, 2004.

Singer, Peter, *Animal Liberation*, Singer, 1975, trad. *Liberazione Animale*, il Saggiatore, Milano, 2010.

Singer, Peter, *Practical Ethics*, 1979, trad. *Etica Pratica*, Liguori Editore, Napoli, 1988.

Singer, Peter, “Tutti gli Animali Sono Uguali”, in in Regan, Tom e Singer, Peter (a cura di), *Animal Rights and Human Obligations*, Prentice-Hall, 1976, trad. *Diritti Animali, Obblighi Umani*, Edizioni Gruppo Abele, Torino, 1987.

Singer, Peter e Manson, Jim, *The Way We Eat. Why Our Food Choices Matter*, Singer e Mason, 2006, trad. *Come Mangiamo: le Conseguenze Etiche delle Nostre Scelte Alimentari*, Il Saggiatore, Milano, 2011.

Taylor, Paul W., *Respect for Nature*, Princeton University Press, Princeton, 1986, 25th Anniversary Edition, Princeton University Press, 2011.

Articoli

Aaltola, Elisa, "The Anthropocentric Paradigm and the Possibility of Animal Ethics", *Ethics and Environment*, N. 15, Indiana University Press, Bloomington, 2010, pp.27-50.

Abbey, Ruth, "Rawlsian Resources for Animal Ethics", *Ethics & the Environment*, Indiana University Press, 2007, N. 12, pp. 1-22.

Block, Ned, "Comparing the Major Theories of Consciousness", New York University, New York, 2009, pp. 1111-1122.

Carruthers, Peter, "Brute Experience", *The Journal of Philosophy*, Vol. 86, N. 5, Maggio 1989, pp. 258-269.

Carruthers, Peter, "Invertebrate Minds: a Challenge for Ethical Theory", *The Journal of Ethics*, 2007, pp. 275-297.

Cigman, Ruth, "Death, Misfortune and Species Inequality", *Philosophy and Public Affairs*, vol.10, No. 1, Wiley, 1981, pp. 47-64.

Elwood, Robert W., "Pain and Suffering in Invertebrates?", *ILAR Journal*, Vol. 52, N. 2, 2011, pp. 175- 184.

Garner, Robert, Ralws, "Animals and Justice: New Literature, Same Response", *Res Publica*, 2012, N. 18, pp. 159-172.

Gray Hardcastle, Valerie, "Pain", in *Encyclopedia of Philosophy*, 2005, pp. 68-72.

Horvath Kelsey, Angeletti Dario, Nascetti Giuseppe, Carere Claudio, "Invertebrate Welfare: an Overlooked Issue", *Ann Ist Super Sanità* 2013, Vol. 49, N. 1, pp. 9-17.

Kahane, Guy, "Pain, Ethical Significance of", in *Encyclopedia of Philosophy*, 2006, p. 72.

Magee, Barry e Elwood, Robert W., "Shock Avoidance by Discrimination Learning in the Shore Crab (*Carcinus Maenas*) Is Consistent with a Key Criterion for Pain", *The Journal of Biology*, n. 216, 2013, pp. 353-358.

Mood A. & Brooke P., "Estimating the Number of Farmed Fish Killed in Global Aquaculture Each Year", www.fishcount.org.uk, 2012.

Mood A. & Brooke P., "Estimating the Number of Fish Caught in Global Fishing Each Year", www.fishcount.org.uk, 2010.

Taylor, Paul W., "The Ethics of Respect for Nature", *Environmental Ethics*, Vol. 3, N. 3, 1981, pp. 197-218.

Taylor, Paul W., "In Defense of Biocentrism", *Environmental Ethics*, Vol. 5, N. 3, 1983, pp. 237-243.

Sitografia

www.eur-lex.europa.eu

www.fao.org

www.fao.faostat.org

www.fishcount.org.uk

www.joannemcarthur.com

www.national-accademies.com

www.nationalgeographic.it

www.oltrelaspecie.org

www.oltrelaspeciejunior.org

www.peta.org

Ringraziamenti

Un sentito ringraziamento al Prof. Zucchi e al Prof. Mormino, che mi hanno incoraggiata e sostenuta in questo progetto, dandomi ottimi consigli e numerosi nuovi spunti di riflessione.

Ringrazio Eva, Lorenzo e Natalia per essere stati degli insostituibili compagni di studi, ma soprattutto di vita.

Ringrazio mio zio Marco, per essere stato una fonte di ispirazione per iniziare il mio percorso di studi filosofici.

Ai miei genitori, Giuse e Fulvio, il ringraziamento più grande, per avere sempre creduto in me e per avermi sostenuta nelle mie scelte, ma soprattutto per avermi insegnato quanto sia appagante impegnarsi per qualcosa in cui si crede fortemente.