

Il dibattito moderno sul rapporto tra uomo e animale

di Giuseppe Barreca

Il dibattito sull'etica e i diritti degli animali [1] muove i suoi primi passi alla fine del XVIII secolo, nel più generale clima di promozione di diritti per un numero sempre maggiore di individui, ascrivibile ad eventi quali la Rivoluzione Americana del 1776 e la Rivoluzione Francese del 1789. Infatti, è in questo periodo che alcuni autori cominciano ad argomentare in favore dei “diritti degli animali”. Uno dei pensatori più sensibili al tema è stato senza dubbio Jeremy Bentham. Nell'opera *Introduction to the Principles of Morals*, c'è a questo proposito un paragrafo assai espressivo:

Possa venire il giorno in cui il resto della creazione animale acquisirà quei diritti che mai avrebbero potuto essere strappati loro se non dai tiranni. I Francesi hanno già scoperto che il nero della pelle non è un motivo per cui un essere umano debba essere abbandonato, senza rimedio, al capriccio del carnefice. [...]. Ma un cavallo o un cane in età matura sono senza paragone animali più razionali e socievoli di quanto lo sia un neonato di un giorno [...]. E anche se non fosse così, che importerebbe? Il punto non è “Possono ragionare?”, né “Possono parlare?”, ma “Possono soffrire?” [2].

In altre parole, Bentham si domanda: se un individuo possiede la capacità di provare piacere e dolore, perché farlo soffrire inutilmente? Questa conclusione, che alla mentalità moderna può apparire scontata, in quel momento era viceversa una conquista (o meglio una “riconquista”) recente, stante la diffusione della teoria cartesiana dell'animale-macchina. Nel corso del '700, invece, l'idea del possesso della sensibilità da parte degli animali stava tornando ad assumere rilevanza etica, e Bentham adotta tale idea come criterio decisivo per consentire l'attribuzione di diritti agli individui non umani.

Il secondo tratto di rilievo nella riflessione benthamiana è la volontà di includere gli animali nella comunità politica. L'autore, difatti, facendosi promotore di una posizione poco comune alle teorie politiche del suo tempo, propugna l'idea che nei loro confronti non valgano solo alcune prescrizioni etiche, bensì anche determinati principi di giustizia legalmente sanzionati.

La lotta per i diritti degli animali tende pertanto a rivestirsi di un carattere politico, alla maniera delle battaglie per i diritti dei neri o delle donne (allora in embrione). D'altra parte, solo l'inclusione degli animali alla società politica avrebbe permesso di applicare

loro le tesi dell'utilitarismo, secondo cui la società deve essere regolata dalla prescrizione di perseguire la felicità per il maggior numero di individui. Se il principio dell'utilità intende promuovere la quantità totale di benessere di una società, allora la violenza compiuta verso un suo membro, quale sarebbe a pieno titolo l'animale, può provocare una diminuzione dello stato di felicità generale, e dunque va condannata.

La questione dell'appartenenza degli animali alla comunità politica è però molto problematica; e si rivela di ardua dimostrazione, al contrario dell'idea del loro possesso della sensibilità, un'idea invece empirica, generalmente condivisa dal senso comune. Cosciente di tali difficoltà, Bentham non stabilisce per gli animali un diritto assoluto alla vita, né un diritto alla libertà o alla proprietà. La posizione di Bentham non è in grado di fondare i diritti degli animali, ma è tesa a fornire una solida base concettuale a quell'atteggiamento di benevolenza nei loro confronti che durante il '700 aveva trovato un numero crescente di propugnatori in larghi strati della cultura europea.

La questione dello status morale degli animali troverà un nuovo impulso grazie all'evoluzionismo e alla sua messa in discussione dell'antropocentrismo. La teoria darwiniana, secondo cui la specie umana ha seguito gli stessi percorsi evolutivi delle altre, colpisce proprio la convinzione dell'uomo di essere il signore del creato: "l'uomo – fisico, intellettuale, morale – è parte della natura, quanto la più umile delle erbacce, né più, né meno" [3]. Darwin, ne *L'origine delle specie*, sottolinea che la natura non è qualcosa che esiste ad esclusivo vantaggio dell'uomo: "Se gli oggetti belli fossero stati creati soltanto per il piacere dell'uomo, si dovrebbe dimostrare che prima della comparsa dell'uomo sulla faccia della terra c'era meno bellezza che dopo la sua comparsa sulla scena. Le meravigliose conchiglie di *Voluta* e di *Conus* dell'epoca Eocenica, e le ammoniti elegantemente scolpite nel periodo secondario, sarebbero state create perché l'uomo dopo migliaia di anni potesse ammirare nei suoi gabinetti?" [4].

Il darwinismo [5] suggerisce la possibilità di estendere ai non umani non solo alcune prescrizioni etiche, bensì l'etica stessa nella sua interezza, nella convinzione che il circolo della considerazione morale dell'uomo non sia limitato, ma possa estendersi fino ad abbracciare gli stessi animali. Secondo Darwin, infatti, anche l'impulso morale ha seguito le leggi dell'evoluzione: esso si è affermato nelle sue espressioni più nobili nella specie umana (poiché la natura lo ha selezionato come qualcosa di vantaggioso per la sopravvivenza della specie), ma non è del tutto assente negli animali. L'impulso verso la considerazione morale si sarebbe evoluto, dagli istinti di appartenenza al branco, fino a consolidarsi nei confronti di individui quali genitori, figli, fratelli. In seguito, questa estensione della considerazione morale sarebbe arrivata ad abbracciare, in momenti diversi, prima un ambito extrafamiliare come quello della tribù, poi la nazione e, infine,

l'intera umanità: “in Darwin non è escluso che, ove la necessità evolutiva lo imponga, la morale possa oltrepassare i confini della specie umana per comprendere anche il mondo animale non umano...in Darwin l'evoluzione dei sentimenti morali è potenzialmente aperta a qualunque esito, compreso quello di venire sollecitata a ulteriore espansione dal sopraggiungere di nuovi assetti evolutivo-relazionali tra l'uomo e ciò che umano non è” [6] .

Il contributo dell'evoluzionismo è quindi stato fondamentale, perché grazie a esso l'antropocentrismo è stato messo in discussione, ed è stata rilanciata l'idea di una differenza di grado, non di essenza, tra uomo e animali non umani:

L'uomo va scusato se prova un certo orgoglio per essersi elevato, sebbene non per merito suo, alla sommità della scala dei viventi. Il fatto di essere salito così in alto, invece di esservi stato collocato in origine, può dargli speranza per un destino ancora migliore in un lontano avvenire. Ma non si tratta qui né di speranze né di timori, ma solo della verità, per quanto la nostra ragione ci permette di scoprirla. Io ho cercato di darne la prova con tutto il mio ingegno. Dobbiamo riconoscere, mi sembra, che l'uomo con tutte le sue nobili qualità ... con la benevolenza che estende non solo agli altri uomini, ma anche alle più umili fra le creature viventi, con un intelletto quasi divino che è penetrato nel movimento e nella struttura del sistema solare – con tutte queste potenti facoltà- l'uomo conserva ancora, nella sua struttura somatica, il segno indelebile della sua origine da una forma inferiore [7] .

Il liberazionismo animalista: Peter Singer e Tom Regan

All'interno del liberazionismo contemporaneo, si sono delineate due posizioni che, a partire da una comune prospettiva anti-anthropocentrica, hanno prodotto due diverse strategie per giungere a sostenere le prerogative degli animali. Una delle due opzioni è riconducibile alla riflessione del filosofo australiano Peter Singer, il quale, nell'opera *Animal Liberation* del 1975, riecheggiando Bentham, sostiene che “Se un essere soffre non può esserci alcuna giustificazione morale per chi si rifiuta di prendere in considerazione la sua sofferenza. A prescindere dalla natura dell'essere, il principio di uguaglianza esige che la sua sofferenza sia calcolata nella stessa misura della uguale sofferenza...di ogni altro essere” [8] . In altre parole: la capacità di provare dolore determina l'interesse a evitare la sofferenza e di conseguenza il diritto a non patire [9] . Singer, assumendo una posizione filosofica definibile “sensio-centrica”, dichiara che “lo spartiacque tra soggetti degni di considerazione morale e oggetti che ne sono esclusi, o ne possono essere esclusi senza commettere abusi, non è la capacità di parlare, né il possesso della ragione, dell'autocoscienza...bensì soltanto la capacità di sentire, e

dunque di provare sofferenza” [10] . Se un individuo, umano o non umano che sia, mostra di possedere questa capacità di soffrire, va moralmente rispettato: “laddove tra gli individui esistano differenze rilevanti, essi possono essere trattati in modo differente; in caso contrario, a interessi comparabili di individui, siano essi umani o non umani, deve essere attribuito un analogo peso” [11] . Dunque, gli interessi espressi da individui dotati di queste caratteristiche hanno un valore uguale: tale posizione di Singer è nota come “uguale considerazione degli interessi” di tutti gli individui senzienti.

Il pensiero di Singer, autore assai amato ma anche duramente esecrato per le sue posizioni ardite in campo filosofico e bioetico, è un pensiero in evoluzione. Sempre alla ricerca di una posizione potenzialmente inattaccabile, capace di garantire rispetto verso gli animali non umani, Singer ha, infatti, modificato la propria posizione, non parlando più semplicemente di individui che fuggono il dolore e ricercano il piacere, bensì di individui che esprimono delle preferenze, positive verso ciò di cui hanno bisogno, e negative nei confronti di ciò che li può danneggiare. Singer dunque abbandona l'utilitarismo edonistico (che si basa sulle nozioni vaghe di “piacere” e “dolore”), abbracciando l'utilitarismo della preferenza:

È all'utilitarismo della preferenza, piuttosto che all'utilitarismo classico, che noi arriviamo universalizzando i nostri interessi [...] se cioè, compiamo la plausibile mossa di identificare gli interessi di una persona nel modo descritto con ciò che, nel complesso e dopo riflessione su tutti i fatti rilevanti, una persona preferisce. Secondo l'utilitarismo della preferenza, una azione contraria alla preferenza di un essere è sbagliata, a meno che questa preferenza non sia superata da preferenze contrarie. Uccidere una persona che preferisce continuare a vivere è quindi sbagliato, a parità di condizioni [12] .

Infatti, l'utilitarismo classico focalizza la propria attenzione sulla volontà di evitare il dolore e di ricercare il piacere, ossia su un comportamento passivo, che non implica peraltro la presenza nell'individuo di un'autocoscienza; di contro, l'espressione di una preferenza non può prescindere dal possesso di una forma di minima di coscienza: “nel contesto dato, il possesso di autocoscienza è una condizione logicamente necessaria per l'accesso a una protezione privilegiata della vita. Altrettanto chiaro è tuttavia il fatto che il possesso di autocoscienza è anche una condizione logicamente sufficiente per l'accesso a tale protezione” [13] .

Uno dei punti rilevanti della riflessione di Singer verte sulla possibilità di valutare le conseguenze etiche della ricerca darwiniana verso l'idea del rispetto degli animali. Nel 1981 Singer pubblica un'opera dal significativo titolo *The Expanding circle*, nella quale

scrive: “La sfera dell’altruismo si è estesa dalla famiglia e dalla tribù fino alla nazione, poi alla razza, e adesso a tutti gli esseri umani...Il processo andrebbe esteso fino ad includere tutti gli esseri viventi che possiedono interessi di qualsiasi genere [to include all beings with interests, of whatever species]. Ma non possiamo proporre tale estensione come il principio finale dell’etica ed attendere che ognuno agisca in accordo ad esso. Dobbiamo cominciare a formare [to design] la nostra cultura in modo che essa incoraggi questa più ampia sollecitudine senza frustrare desideri umani importanti e relativamente permanenti” [14] .

La riflessione di Singer ha cercato pertanto di mettere in pratica le implicazioni etiche della ricerca darwiniana, sostenendo che la possibilità di estendere la considerazione etica a un individuo non è giustificata dalla presenza in lui della capacità di ragionare, bensì dall’attitudine a esprimere preferenze e interessi. La relazione tra l’utilitarismo singeriano e la ricerca di Darwin consiste nell’affermare che gli interessi degli individui che meritano considerazione morale hanno una componente biologica che si evidenzia “in riferimento alle esigenze vitali fondamentali del cibarsi, avere una vita sessuale e di relazione, un ambiente circostante che protegga e in cui ci si possa muovere liberamente” [15] . Dal punto di vista utilitarista, il decisore morale ha il compito di promuovere il benessere degli individui e di minimizzare il loro malessere: poiché anche molti animali possiedono chiaramente una sensibilità, il cerchio della considerazione morale che circonda gli esseri degni di rispetto etico, va esteso oltre il limite della specie umana.

Una delle conseguenze più importanti del liberazionismo singeriano concerne la sua particolare concezione dell’idea di “persona”, che ha suscitato le maggiori critiche verso il filosofo australiano. Singer propone, infatti, una definizione funzionalistica di persona, riallacciandosi alla definizione elaborata da John Locke (1632-1704), secondo il quale persona è “un essere pensante, intelligente, dotato di ragione e di riflessione, che può considerare se stesso come se stesso, cioè la stessa cosa pensante, in diversi tempi e luoghi” [16] . Tale definizione è funzionalista perché non fonda il possesso dello status di persona su proprietà metafisiche o ontologiche fisse e immutabili, ma sul possesso di qualità dinamiche, che non si mantengono intatte per l’intera esistenza di un individuo. Singer nota che “persona” è realmente definibile solamente l’individuo che possiede in maniera piena le qualità citate da Locke, non chi le ha perdute o non le ha ancora sviluppate. In tal modo, si evita di fondare il concetto di persona su qualità metafisiche e si offre all’etica (e alla bioetica) una definizione chiara di persona, ossia di individuo che mostra di possedere autocoscienza, capacità razionalità e soprattutto sensibilità.

Una tesi di questo genere può consentire di affermare che alcuni animali, che mostrano interessi, preferenze e che possiedono una spiccata sensibilità, sono persone. D’altra

parte, ci sono animali non umani capaci di esprimere un certo grado di razionalità (giacché agiscono per ottenere un certo scopo) e di mostrare di possedere consapevolezza di sé, e di essere in grado di manifestare i propri interessi, le proprie volizioni o la propria sensibilità. Di contro, molti esseri umani non hanno più queste capacità o non le hanno ancora sviluppate: quindi, non tutti gli uomini sono persone e non tutte le persone sono esseri umani. Per questo, secondo Singer, è possibile distinguere tra agenti morali, ossia tra coloro che agiscono in maniera consapevole e pazienti morali, ovvero coloro che, non possedendo autocoscienza, sono solo oggetto dell'azione altrui. Singer sostiene che vanno rispettati i desideri e le preferenze delle persone definite secondo la sua tesi, e che va massimizzato il loro benessere, mentre vanno minimizzate le loro sofferenze.

Un bambino di una settimana non è un essere razionale e autocosciente, e vi sono molti animali non umani la cui razionalità, autocoscienza, consapevolezza, capacità di sentire e così via, è superiore a quella di un bambino umano di una settimana, o anche di un anno. Se il feto non ha la stessa pretesa di vita di una persona, sembra che non l'abbia neanche il neonato, e che la vita di un neonato abbia meno valore della vita di un maiale, un cane o uno scimpanzé [17].

Una diversa versione del liberazionismo è stata elaborata dal filosofo americano Tom Regan, il quale sostiene che è necessario il riconoscimento di reali diritti agli animali, da fondare su un principio etico oggettivo e formale. L'autore ritiene che l'argomento che consente di attribuire tali diritti non possa fare riferimento a manifestazioni esteriori delle loro condizioni fisiche (il provare piacere e dolore o l'espressione di preferenze, come pensava Singer), la cui valenza etica è tutta da dimostrare. Prendendo le mosse da un'interpretazione formale della giustizia, Regan elabora la teoria del valore inerente e sostiene che un essere vivente possiede un valore in se stesso, per il solo fatto di essere al mondo. Tale valore è una prerogativa intrinseca del soggetto, ed è slegato dalle condizioni materiali cui egli va incontro durante l'esistenza:

Primo: non si può considerare il valore inerente degli agenti morali come qualcosa che essi possano guadagnare grazie ai loro sforzi o perdere in virtù di ciò che fanno o non fanno. [...] Secondo: il valore inerente degli agenti morali non può aumentare o diminuire in relazione alla loro utilità ai fini degli interessi altrui [...]. Terzo: il valore inerente degli agenti morali è indipendente dal fatto che essi siano oggetto dell'interesse di altri; quanto a valore inerente, non ha alcuna importanza che una persona sia amata, rispettata, ammirata...le persone sole, abbandonate, indesiderate, dimenticate, possiedono valore inerente né più né meno di quelle che godono di più calde e gratificanti relazioni umane [18].

La riflessione di Regan riguarda sia agli agenti morali (coloro che agiscono volontariamente seguendo un'etica, quindi agli umani adulti con uno sviluppo neurologico normale), sia i pazienti morali (gli individui che non possono agire moralmente, perché non ne hanno coscienza), pertanto: “tutti gli individui che possiedono valore inerente lo possiedono in misura eguale, siano essi agenti o pazienti morali. Per chi intenda correttamente le nozioni di ‘animale’ e di ‘uguaglianza’ – ossia per chi consideri ‘animali’ tutti gli agenti e pazienti morali e indichi con il termine ‘uguaglianza’ l’uguale possesso, da parte loro, di valore inerente – tutti gli animali sono uguali” [19] .

Regan si appella, dunque, a un criterio formale nell'intento di fondare oggettivamente il valore del rispetto per gli animali; egli non indica quali diritti particolari essi debbano possedere, ma descrive un principio formale, di carattere universale, che possa fungere da guida per coloro che sono deputati a stabilire norme e leggi nella società, ma anche per le persone comuni. È evidente qui un riferimento al formalismo kantiano, seppure solo accennato, unitamente, a un'avversione verso l'utilitarismo e ogni teoria etica eccessivamente legata all'empirismo.

Le due posizioni liberazioniste appena descritte, si differenziano per alcuni aspetti. Singer mette in rilievo, in un individuo, la sua capacità di esprimere preferenze e interessi, ossia la sua sensibilità, e di conseguenza assegna la possibilità di considerare moralmente il soggetto ai suoi comportamento esteriormente osservabili. Regan ritiene al contrario che ciò che rende meritevole di considerazione morale un individuo sia un carattere oggettivo, ovvero il suo essere “soggetto di vita”, e dunque il suo percepirsi, in virtù di una sorta di autoriconoscimento, come un essere dotato di identità e di coscienza di sé. Inoltre, per Regan il valore intrinseco permane in ogni caso, indipendentemente dalla presenza della capacità di provare sofferenza o gioia. La posizione di Regan concentra la propria attenzione in misura maggiore sui diritti, affermando che l'esistenza dei “soggetti di vita” implica nei loro confronti il rispetto di specifici obblighi e il riconoscimenti appunto di diritti; la riflessione di Singer, invece, focalizzando la propria attenzione sulle sensazioni di piacere e di dolore e sugli interessi espressi, asserisce, alla maniera dell'utilitarismo, che è doveroso massimizzare il piacere e minimizzare il dolore per garantire il rispetto dell'individuo. Per Singer il “benessere animale” è basato “sulla doverosissima morale di non causare sofferenza a nessun essere sensibile: superando qualsiasi antropocentrismo e propugnando l'eguaglianza tra tutti gli animali, uomo compreso” [20] .

Regan sottolinea invece che valutare con il metro utilitarista la questione dei rapporti fra uomini e animali non preserva questi ultimi dalla violenza, in quanto l'utilitarismo non fornisce un principio oggettivo per garantire la loro protezione [21]. Inoltre, il concetto di giustizia degli utilitaristi è predistributivo, dato che impone di attribuire a priori a tutti gli individui della società, la medesima capacità di provare piaceri e dolori, senza tenere conto delle differenze e distinzioni tra di essi. L'utilitarismo tratta gli individui come anonimi ricettacoli, vale a dire come semplici contenitori di quantità variabili di piaceri, dolori oppure preferenze. Per gli utilitaristi, in sostanza, tutti gli individui della società sono singole unità, quasi atomi privi di alcun legame tra di loro e di un'identità definita. "Per l'utilitarismo gli individui autocoscienti sono ricettacoli sostituibili né più né meno di quanto lo siano per l'utilitarismo edonistico. La sola differenza è che nel primo caso sono ricettacoli sostituibili delle preferenze, e nel secondo di piaceri e dolori" [22]. In tal modo, non si ha alcuna considerazione per il significato intrinseco e irripetibile delle singole individualità, poiché ognuna di esse vale solo se inserita nel più generale quadro del "bilancio" complessivo fra piaceri e dolori in uscita o in entrata. Se il dolore arrecato a qualcuno non intacca infatti la somma di benessere dell'intera società (ovvero se in essa la quantità di piacere rimane maggiore di quella di dolore), l'utilitarista potrebbe, secondo Regan, non condannare tale dolore, proprio in base ai suoi stessi principi. L'utilitarismo pertanto non garantisce la protezione degli animali dalle interferenze esterne, poiché non indica un principio oggettivo in grado di stabilire con certezza le misure a ciò adatte, mentre la teoria del valore inerente si lascia alle spalle tutte queste difficoltà.

Ma tra le due forme di liberazionismo hanno altresì alcuni punti di contatto rilevanti. Come scrive Sergio Bartolommei, essi condividono: "(a) il tentativo di fondare la rilevanza morale degli esseri non umani sulla presenza di certe analogie tra questi ultimi e gli esseri umani (competenze cognitive da un lato, sensazioni di piacere e di dolore dall'altro); (b) la netta tendenza a precisare e delimitare nuovi anche se più estesi confini della considerazione morale, includendo in essa gli enti a noi simili per certi rilevanti aspetti, ma escludendone tutti gli altri" [23]. Inoltre, le riflessioni di Singer e Regan possiedono un comune atteggiamento che è stato definito "individualismo (debolmente) anti-antropocentrico", secondo il quale "la questione di come gli uomini dovrebbero comportarsi con la natura non è una questione di fatto biologico. È una questione che riguarda gli uomini non già come organismi biologici, ma come agenti morali che s'interrogano sul modo moralmente giusto o sbagliato di trattare la natura" [24].

Un altro carattere peculiare del liberazionismo, almeno nella riflessione di Singer, è il suo porsi come principio di lotta politica, nutrito da un atteggiamento anti-specista: "avendo accettato il principio di eguaglianza come base morale valida per i rapporti con altri della

nostra stessa specie, siamo con ciò impegnati ad accettarlo anche come base morale valida per i rapporti con quelli al di fuori della nostra specie – gli animali non umani” [25] .

Singer, infatti, giudica la violenza verso gli animali segno di una discriminazione del tutto simile a quella operata verso altri esseri umani. Se la discriminazione basata sull’idea (illegittima) di razza è definita razzismo, e quella fondata sul sesso, sessismo, per Singer la discriminazione contro chi appartiene a una specie diversa dalla nostra è specismo: “Privilegiare la vita di un essere solo perché membro della nostra specie ci porrebbe nella stessa posizione dei razzisti che privilegiano i membri della propria razza” [26] . Singer ritiene che il principio dell’eguale considerazione degli interessi sia l’avversario più insidioso per lo specismo: “Se un essere soffre non può esserci alcuna giustificazione morale per chi si rifiuta di prendere in considerazione la sua sofferenza. A prescindere dalla natura dell’essere, il principio di uguaglianza esige che la sua sofferenza sia calcolata nella stessa misura della uguale sofferenza...di ogni altro essere” [27] . Da questo punto di vista, il criterio del valore morale da riconoscere alla sofferenza si salda con l’ingiunzione a non operare alcun tipo di discriminazione nei confronti di un essere che prova dolore: “Quando prendiamo in considerazione la gravità dell’atto di sopprimere una vita, dobbiamo guardare non alla razza, al sesso o alla specie a cui appartiene l’essere, ma alle caratteristiche dell’individuo che verrebbe ucciso; per esempio, al suo desiderio di continuare a vivere o al genere di vita che è capace di condurre” [28] .

Un ultimo carattere del liberazionismo è legato al vegetarianesimo inteso quale pratica etico-politica, e non semplice atteggiamento individuale. La valenza ideologica della critica al mangiar carne, estranea alla tradizione del vegetarianesimo filosofico, è al contrario un presupposto irrinunciabile del moderno liberazionismo animale. L’abitudine a nutrirsi di carne, a parere di Singer, contrasta con il principio utilitarista in base al quale va rispettata la tendenza degli animali a ricercare il piacere e a fuggire il dolore. Se riconosciamo spessore morale a un animale in grado di soffrire e capace di manifestare l’interesse a continuare a vivere, è naturale astenersi dall’ucciderlo al fine di procurarsi il cibo. Attraverso questi argomenti, Singer conduce una critica al sistema di allevamento delle fattorie industriali, facendo notare come il vegetarianesimo permetterebbe una più equa distribuzione delle risorse alimentari a livello mondiale [29] . La scelta vegetariana, pertanto, configurandosi come un atteggiamento etico-politico, se non addirittura ideologico, esige un’adesione convinta, dalla quale è impossibile recedere: “Nel sottolineare il diritti di un animale a non essere mangiato da chi, per giunta, dichiara di preoccuparsi della sua sorte, si segnala altresì il singolare paradosso implicito nel fatto di riconoscere i diritti di un animale di cui si intende cibarsi” [30] .

NOTE:

[1] Alcune di queste riflessioni sono tratte da un mio testo, Giuseppe Barreca, *Animali non umani: responsabilità e diritti. Un percorso storico-filosofico*, Unicopli, Milano 2003, al quale mi permetto di rimandare per approfondimenti.

[2] Jeremy Bentham , *Introduzione ai principi della morale e della legislazione (Introduction to the Principles of moral and legislation, 1789)*, a cura di E. Lecaldano, trad. it. di S. Di Pietro, UTET, Torino 1989, pp. 421-422.

[3] Thomas Huxley, *Evoluzione ed etica*, a cura di A. La Vergata, Bollati-Boringhieri, Torino 1995, p. 9. L'attacco all'antropocentrismo è qui condotto in virtù di argomentazioni scientifiche; in altre epoche del pensiero umano, esso era invece condotto secondo argomenti filosofici, come accade negli *Essays* di Montaigne.

[4] Charles Darwin, *L'origine della specie*, a cura di C. Montalenti, trad. di L. Fratini, Bollati-Boringhieri Torino 1990, p. 258.

[5] James Rachels sostiene nel suo libro *Created by animals. The Moral implications of Darwinism* (1990) che per questo motivo l'influenza del darwinismo travalica l'ambito scientifico, fino a costituire un nuovo paradigma etico: “[di fronte alle riflessioni di Darwin] sembrano possibili solo due soluzioni: la tesi fondamentalista che il darwinismo mini i valori tradizionali, e debba dunque essere respinto; e la risposta evoluzionista secondo cui il darwinismo non costituisce affatto una minaccia per tali valori. Quando le linee vengono tracciate in questo modo, risulta difficile prendere sul serio la possibilità che la teoria di Darwin abbia conseguenze morali - e in particolare l'idea che essa mini la moralità tradizionale, senza dar l'impressione di schierarsi con i nemici dell'evoluzione... Si è così persa nella nebbia la possibilità di una terza soluzione: che la teoria darwiniana sia incompatibile con la moralità tradizionale, e fornisca dunque una ragione per respingere tale moralità e sostituirla con qualcosa di meglio”. J. Rachels, *Creati dagli animali. Implicazioni morali del darwinismo*, a cura di P. Cavalieri, Edizioni di Comunità, Milano 1996, pp. 5-6.

[6] Sergio Bartolommei, *Etica e natura*, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 16-17

[7] Charles Darwin, *L'origine dell'uomo*, trad. (parziale) di F. Paparo, Universale scientifica, Milano 1949, p. 143.

[8] Peter Singer, *Liberazione animale*, trad. it. di D. Cavallaro, Lega Anti Vivisezione, Roma 1987, pp. 233-234. (Cfr. inoltre l'edizione a cura di P. Cavalieri, Mondadori, Milano 1991).

[9] La possibilità di paragonare la sofferenza animale con quella umana viene sostenuta altresì da Rachels: “Darwin sottolineò che, in un certo senso, il loro [degli animali] sistema nervoso, il loro comportamento, le loro urla sono il nostro sistema nervoso, il nostro comportamento e le nostre urla” (*Creati dagli animali. Implicazioni morali del darwinismo*, cit., p. 156).

[10] S. Bartolommei, *Etica e natura*, cit., p. 89.

- [11] J. Rachels, *Creati dagli animali. Implicazioni morali del darwinismo*, cit., p. 228.
- [12] Peter Singer, *Etica pratica*, a cura di S. Maffettone, Liguori Editore, Napoli 1989, p. 86.
- [13] Patrizia Cavalieri, *Non per umani soltanto. Liberazione animale e teoria etica* in Peter Singer, "Bioetica", II, giugno 2002, p. 272.
- [14] Peter Singer, *The Expanding Circle: Ethics and sociobiology*, Clarendon Press, Oxford 1981.
- [15] Eugenio Lecaldano, *Etica ed evoluzionismo* in Peter Singer, "Bioetica", II, giugno 2002, cit., p. 206.
- [16] John Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, Libro II, cap. XXVII, § 11, UTET, Torino 1971, p. 394.
- [17] P. Singer, *Etica pratica*, cit., p. 126. Non è qui possibile occuparsi delle implicazioni etiche della definizione funzionalista di persona, né delle critiche, assai aspre, che le posizioni di Singer si sono attrite. Per approfondire, cfr. R. Mordacci, *Una introduzione alle teorie morali. Confronto con la bioetica*, Feltrinelli, Milano 2003.
- [18] Tom Regan, *I diritti animali*, traduzione di S. Veca, Garzanti, Milano 1990, p. 324.
- [19] *Ibidem*, p. 328.
- [20] Silvana Castignone, "Umanesimo, Animalismo e Diritti", in *Materiali per una storia della cultura giuridica*, il Mulino, Bologna, n. 1, giugno 1999, p. 211.
- [21] Cfr. Maurizio Mori : "i sostenitori dei 'diritti animali' ritengono che la posizione utilitarista implicita nel 'liberazionismo' non sia in grado di fornire una difesa dell'eguaglianza tra gli animali, aspetto che richiede l'introduzione del concetto di 'diritto', e viceversa gli altri replicano che tale nozione è come minimo ridondante, quando anche non dannosa". Cfr., *Il nuovo ruolo degli animali non umani nell'etica contemporanea: una moda passeggera o una svolta di civiltà?*, in E. Baccanti. T. Cancrini, M. Perniola (a cura di), *Filosofia dell'animalità. Contributi a una filosofia della condizione animale*, Mimesis, Milano 1992, p. 206.
- [22] T. Regan, *I diritti animali*, cit., p. 290. Regan riecheggia alcune delle classiche critiche portate contro l'utilitarismo da diversi autori, tra cui il più noto è, forse, Bernard Williams.
- [23] S. Bartolommei, *Etica e natura*, cit., p. 91.
- [24] *Ibidem*, p. 97.
- [25] P. Singer, *Etica pratica*, cit., p. 56.
- [26] *Ibidem*, p. 82.
- [27] P. Singer, *Liberazione animale*, cit., p. 8.
- [28] P. Singer, *La vita come si dovrebbe*, il Saggiatore, Milano 2001 p. 13.
- [29] P. Singer, *Liberazione animale*, cit., p. 167 e sgg

[30] Luisella Battaglia , Etica e diritti degli animali, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 80.