

8.

## TUA FIGLIA O IL TUO CANE?

UNO SGUARDO FEMMINISTA

SUL PROBLEMA DELLA SPERIMENTAZIONE ANIMALE<sup>1</sup>

*Deborah Slicer*

DEBORAH SLICER è stata professoressa di Filosofia presso l'Università del Montana e la Hawthorne School. Poetessa e filosofa, è autrice del libro *The White Calf Kicks* (2003) e di numerosi altri articoli e saggi sull'etica ambientale. Nelle sue numerose pubblicazioni l'autrice tratta principalmente delle intersezioni esistenti tra il pensiero ecofemminista, l'ambientalismo postmoderno, la disobbedienza civile e un'etica animalista attenta ai parallelismi tra lo sfruttamento delle donne e quello degli animali non-umani. Nel saggio qui proposto Slicer cerca di tracciare un possibile approccio teorico al problema della sperimentazione animale, mettendo in dialogo l'ecofemminismo con le più tradizionali correnti etiche animaliste. Il testo è apparso per la prima volta in lingua originale all'interno di *Hypatia*, Vol. 6, n. 1, *Ecological Feminism* (1991), pp. 108-124. La versione qui pubblicata include un inedito paragrafo conclusivo, scritto appositamente dall'autrice per questo volume. Il saggio è stato tradotto in italiano da Valeria Sundas e revisionato da Adele Tiengo. Si ringrazia l'autrice per avere gentilmente concesso il permesso di tradurre il testo.

John Stuar Mill disse che «ogni grande movimento deve passare attraverso tre stadi: la derisione, la discussione, l'adozione»<sup>2</sup>. Quello che è comunemente chiamato il movimento dei diritti degli animali è un importante movimento sociale contemporaneo. Nonostante esso continui a ottenere il suo immeritato grado di derisione, è ampiamente passato dal primo stadio al secondo, la discussione. C'è anche qualche prova incoraggiante del fatto

---

<sup>1</sup> L'autrice ringrazia i referee di *Hypatia*, Tony Crunk e soprattutto Karen J. Warren per i loro commenti sulle precedenti versioni di questo saggio. Un ringraziamento speciale è rivolto anche a Cora Diamond per avere influenzato il pensiero dell'autrice sui temi qui trattati.

<sup>2</sup> Tom Regan cita questo passaggio da Mill. T. Regan, *The Case for Animal Rights*, Berkeley - Los Angeles, CA, University of California Press, 1983, p. 400.

che le sue raccomandazioni siano state adottate da un significativo numero di persone che stanno diventando vegetariane; che stanno comprando articoli per l'igiene personale, prodotti per la casa e cosmetici *cruelty-free*; che stanno rifiutando di sezionare animali privati del midollo nei corsi di biologia o di praticare interventi chirurgici sui cani nelle facoltà di medicina; e che stanno mettendo in discussione il prestigio della pelliccia.

In ambito accademico, un decennio e più di fervente scrittura e dibattito ha coinciso con un decennio di intenso attivismo sociale. Una grossa parte della letteratura in questo ramo è stata scritta dal teorico utilitarista Peter Singer, dal teorico dei diritti Tom Regan, e da coloro che con essi si sono confrontati.

Gli argomenti di Singer e Regan condividono numerose caratteristiche, cui mi riferisco nel complesso parlando di approccio Singer-Regan<sup>3</sup>. Inizio con il delineare questo approccio nella prima sezione. Nella seconda sezione attingo dalle recenti critiche dell'etica ecologica, e specialmente a quelle dell'ecologia profonda, per spiegare sia come l'approccio Singer-Regan trascuri il contesto e i singoli individui sia come esso sopravvaluti la portata dei principi e tenga in poco conto le nostre reazioni affettive all'interno della vita morale. Nella terza sezione, discuto dell'uso della vita animale nella ricerca biomedica. I ricercatori ci dicono costantemente che dobbiamo scegliere tra 'noi' (esseri umani) e 'loro' (gli animali), tra le nostre figlie e i nostri cani. Ci dicono che si tratta di una questione di progresso medico, di fatto condotto attraverso un tasso e degli standard non controllati di sacrificio animale, o di ritorno al Medioevo. Penso che entrambe queste caratterizzazioni del problema, *così come* la caratterizzazione Singer-Regan, siano pericolosamente ingannevoli, per le ragioni che spiego in tale sezione. Per tutta la trattazione provo a chiarire perché le problematiche relative ai diritti degli animali, inclusa quella della sperimentazione, siano delle questioni femministe, e chiarirò meglio le connessioni esistenti tra alcuni recenti lavori ecofemministi e temi inerenti ai diritti degli animali<sup>4</sup>.

Ci tengo a dire che ho il massimo rispetto per Singer e per Regan, poiché entrambi sono attivisti e accademici impegnati e stimolanti che hanno

---

<sup>3</sup> Anche Cora Diamond usa il termine 'approccio Singer-Regan'. Sebbene la mia descrizione di questo approccio condivida alcune caratteristiche con la sua, le nostre due descrizioni sono tra loro diverse. C. Diamond, 'Eating Meat and Eating People', in *Philosophy*, Vol. 53 (1978), pp. 465-479.

<sup>4</sup> Uso il termine diffuso 'diritti degli animali' per riferirmi al dibattito politico e filosofico sullo status morale di animali quali soprattutto gli animali domestici, agricoli e da laboratorio. Non sostengo da nessuna parte che gli animali hanno dei diritti morali e giuridici.

lavorato molto duramente per dare credibilità a queste problematiche in una disciplina indirizzata a respingerli come non-problemi o come temi di filosofia 'pop'. Sebbene la nostra linea di pensiero sia diversa, ciò che in definitiva speriamo di ottenere per i diversi miliardi di animali che vengono eliminati ogni anno sul nostro pianeta da e per gli esseri umani è lo stesso.

### 8.1.

Singer e Regan mettono in discussione i criteri che sono solitamente presentati come condizioni necessarie e sufficienti affinché a un'entità vivente venga riconosciuta considerazione morale – il possesso di una personalità morale, un'abilità che consente di godere dei piaceri 'più elevati' – sulla base del fatto che questi criteri escludono alcuni casi umani 'marginali' quali, ad esempio, i bambini, gli individui con gravi problemi mentali, i soggetti molto anziani e i comatosi. Il loro approccio consiste nel ricercare quello che Raymond G. Frey ha definito il «minimo comune denominatore»<sup>5</sup>, una capacità o caratteristica che è comune sia ai casi umani 'normali' sia a quelli problematici. Il criterio che essi adottano è basato sulla capacità di avere 'interessi'.

Singer e Regan danno fondamentalmente la stessa descrizione di questi interessi. In *The Case for Animal Rights*, Regan sostiene che quantomeno i mammiferi, di un anno di età o più anziani, hanno sia 'interessi-preferenze' che 'interessi-benessere', i quali possono essere frustrati o intensificati. Per 'interessi-preferenze' Regan intende «quelle cose *per le quali un individuo prova interesse*, quelle che gli piacciono, che desidera e vuole – ossia, in una parola, quelle che preferisce avere – oppure, in caso contrario, quelle che non gli piacciono e che vuole evitare – ossia quelle che preferisce non avere»<sup>6</sup>. Per 'interessi-benessere', egli intende quelle cose che sono negli interessi di un individuo, un qualcosa che potrebbe dare beneficio a un individuo<sup>7</sup>. Un individuo può chiaramente provare o non provare alcuni interessi verso ciò che è nel suo stesso interesse.

Volendo evitare il problema dei cosiddetti casi marginali, Regan sostiene che gli individui dotati di interessi-preferenze hanno un valore inerente e che questo valore comporta alcuni diritti fondamentali, il più essenziale dei quali è il diritto a un «un trattamento rispettoso del tipo di valore che hanno; in particolare, gli individui dotati di valore inerente non vanno trattati come

---

<sup>5</sup> R.G. Frey, *Interests and Rights*, Oxford, Clarendon Press, 1980.

<sup>6</sup> T. Regan, *The Case for Animal Rights*, cit., p. 87.

<sup>7</sup> Ivi, p. 88.

se fossero meri ricettacoli di esperienze dotate di valore»<sup>8</sup>. Singer afferma che gli esseri senzienti hanno interessi, molto simili agli interessi-preferenza di cui parla Regan, almeno nell'evitare esperienze dolorose e nell'acquisirne di piacevoli. Possedere simili interessi consente a un individuo di vedere dare a tali interessi il giusto peso, all'interno del calcolo utilitaristico.

Come hanno notato molti critici, molto dipende dall'argomento del minimo comune denominatore, un argomento che fa ricorso alla propensione razionalista per la parsimonia e la consistenza logica. Tale argomento insiste nello scegliere un criterio di considerazione morale essenziale (necessario e sufficiente) e nell'applicarlo in maniera consistente per portare una vasta schiera di entità sia umane che non-umane all'interno della cerchia della considerazione morale. Fallire nel riconoscere agli animali la considerazione morale che è loro dovuta è definito 'specista', uno errore morale simile al razzismo e al sessismo. Per parafrasare Singer, lo specismo è un irrazionale inclinazione a favore dei membri della propria specie e contro i membri delle altre specie<sup>9</sup>.

Secondo Singer, un calcolo utilitaristico dei piaceri e delle sofferenze animali e umane che risultano da alcune pratiche come il mangiare carne, il testare certi prodotti, la ricerca e l'educazione biomedica, e la caccia a scopo ricreativo propenderà, nella maggior parte dei casi, a favore degli animali. Secondo Regan, tali pratiche violano il diritto degli animali a un trattamento rispettoso, il che significa che essi non vengono trattati secondo modalità coerenti con il riconoscimento del loro possesso di un medesimo valore inerente. Vengono invece trattati come ricettacoli di valore intrinseco (ad esempio, il valore del piacere), ma privi di ogni forma di valore proprio.

## 8.2.

Gli argomenti di Singer e Regan sono evidenti propaggini di ciò che alcune femministe, seguendo l'analisi di Carol Gilligan<sup>10</sup>, identificano con la 'tradizione della giustizia' presente all'interno della filosofia morale e politi-

---

<sup>8</sup> Ivi, p. 277. Regan include i mammiferi di almeno un anno di età, che non siano psicologicamente menomati, sotto la giurisdizione di questo principio perché, egli sostiene, possiamo essere certi che questi animali abbiano degli interessi-preferenze. Egli afferma anche che questi criteri identificano un caso 'minimo', il che significa che egli non esclude la possibilità che organismi diversi dai mammiferi e mammiferi di meno di un anno di età possano avere degli interessi-preferenze.

<sup>9</sup> P. Singer, *Animal Liberation*, New York, Avon Books, 1977, p. 7.

<sup>10</sup> C. Gilligan, *In a Different Voice*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1982.

ca<sup>11</sup>. Mi dedicherò qui a mostrare come queste teorie travisino le nostre relazioni morali con gli animali se non anche quelle con gli altri esseri umani.

### 8.2.1. *L'essenzialismo*

Singer e Regan, così come i loro mentori (rispettivamente, gli utilitaristi e Kant), hanno un visione 'essenzialista' della rilevanza morale degli esseri umani e degli animali. Ciò significa che essi propongono un'unica capacità – il possesso di interessi – al fine di essere riconosciuti degni di considerazione morale. È chiaro che per loro è sufficiente essere possessori di interesse per risultare meritevoli di una tale considerazione. Sebbene essi non dicano specificamente che possedere interessi-preferenze sia necessario, Singer e Regan considerano inoltre il possesso proprio di questa tipologia di interessi come una condizione necessaria. L'argomento del minimo comune denominatore, che occupa un ruolo chiave rispetto ai loro rispettivi tentativi di includere gli animali all'interno della medesima cerchia morale umana, è ad esempio sensato solo se il possedere interessi è considerato necessario. Entrambi gli autori affermano che coloro che non possiedono interessi rappresentano dei casi quantomeno problematici. Sia Singer che Regan ammettono inoltre il sacrificio di coloro che non hanno interessi a favore di coloro che li possiedono<sup>12</sup>.

L'essenzialismo è criticabile per svariate ragioni. Prima di tutto esso rende superflue e prive di importanza alcune relazioni – relazioni familiari o amicali, ad esempio – che per molti appaiono essenziali e importanti<sup>13</sup>. In secondo luogo, come hanno notato alcune autrici femministe, l'essenzialismo separa un individuo dalla sua «storia specifica, identità, e costituzione affettivo-emotiva»<sup>14</sup>. In particolare, la teoria dei diritti degli animali riduce

---

<sup>11</sup> Si veda soprattutto E.F. Kittay, D.T. Meyers (eds.), *Introduction to Women and Moral Theory*, Totowa, NJ, Rowman & Littlefield, 1987.

<sup>12</sup> Singer, ad esempio, afferma che dovremmo mangiare «umanamente» le galline e le anatre allevate e macellate perché, sostiene, probabilmente esse non hanno alcun interesse nel loro futuro; infatti, prosegue, probabilmente esse non hanno alcuna nozione di 'futuro'. P. Singer, *Practical Ethics*, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 1979. Regan, che vuole dare alle anatre, alle galline, ad altri organismi diversi dai mammiferi e ai mammiferi di meno di un anno di età il «beneficio del dubbio», afferma che è permessibile sacrificare feti mammiferi e non-mammiferi durante i primi stadi dello sviluppo, perché essi non possiedono interessi. T. Regan, *The Case for Animal Rights*, cit.

<sup>13</sup> L.P. Francis, R. Norman, 'Some Animals are More Equal than Others', in *Philosophy*, Vol. 53 (1978), pp. 507-527.

<sup>14</sup> M. Walker, 'Moral Understandings: Alternative «Epistemology» for a Feminist Ethics', in *Hypatia*, Vol. 4, n. 2 (1989), pp. 15-28, qui p. 18.

gli individui a quel fascio atomistico di interessi che la tradizione della giustizia riconosce come la base per poter essere ritenuti degni di considerazione morale. In effetti, gli animali sono rappresentati come esseri dotati di quel *tipo di capacità* che gli esseri umani nella quasi totalità possiedono e ritengono valutabile per vivere una vita pienamente *umana*.

Un ampio numero di esponenti dell'ecofemminismo, fra cui Marti Kheel<sup>15</sup>, Jim Cheney<sup>16</sup> e Karen Warren<sup>17</sup>, hanno colto qualcosa di molto simile all'essenzialismo, o almeno una certa arroganza che sottintende l'essenzialismo, nella letteratura sull'etica ambientale, e in modo particolare tra gli ecologisti profondi<sup>18</sup>. Sia Kheel che Warren mostrano come questa arroganza conduca a un pensiero gerarchico e dualista. Jim Cheney è d'accordo con Ariel Kay Salleh, la quale afferma che, nelle parole di Cheney, i tentativi degli ecologisti profondi «di superare l'alienazione umana (soprattutto maschile) dalla natura giungono a un fallimento in quanto incapaci di superare un senso del sé prettamente maschile e le forme di teoria morale che procedono grazie a questo senso del sé»<sup>19</sup>. Sono d'accordo con Cheney, quando mette in evidenza che gli ecologisti profondi, nel loro descrivere la relazione da essi instaurata con una natura che è parte di *loro stessi*, limitandosi a espandere «il sé fino a *includerlo* nella relazione al cui interno esso si sente alienato»<sup>20</sup>, falliscono nel riconoscere e rispettare l'integrità dell'*altro*, degli animali e della natura non senziente. Questo processo è metaforicamente descritto da Cheney come uno «stagno megalomane che risucchia tutta l'acqua del mondo, diventando esso stesso un oceano»<sup>21</sup>.

---

<sup>15</sup> M. Kheel, 'The Liberation of Nature: A Circular Affair', in *Environmental Ethics* Vol. 7, n. 2 (1985), pp. 135-149 [saggio tradotto in italiano all'interno del presente volume].

<sup>16</sup> J. Cheney, 'Ecofeminism and Deep Ecology', in *Environmental Ethics*, Vol. 9, n. 2 (1987), pp. 115-145.

<sup>17</sup> K.J. Warren, 'The Power and the Promise of Ecological Feminism', in *Environmental Ethics*, Vol. 12, n. 1 (1990), pp. 125-146 [saggio tradotto in italiano all'interno del presente volume].

<sup>18</sup> Gli ecologisti profondi respingono la filosofia ecologista antropocentrica cosiddetta 'superficiale'. Il principio cardinale del movimento dell'ecologia profonda, come sostiene Arne Naess, è che «il benessere della vita non-umana sulla Terra ha valore per se stessa. Questo valore è indipendente da ogni forma di utilità strumentale per i limitati scopi umani». A. Naess, 'A Defense of the Deep Ecology Movement', in *Environmental Ethics*, Vol. 6, n. 3 (1984), pp. 265-270, qui p. 266. Si veda anche Id., 'The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summary', in *Inquiry*, Vol. 16 (1973), pp. 95-100.

<sup>19</sup> J. Cheney, 'Ecofeminism and Deep Ecology', cit., p. 121.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> Ivi, p. 124.

Nel raccontare della sua prima esperienza di arrampicata su roccia, Karen Warren si pone in contrasto con questa visione ‘megalomane’ comparando un tipo di relazione con la roccia potenzialmente ‘arrogante’ – una relazione invadente, conquistatrice e coercitiva – con quel tipo di relazione ‘amorosa’ degli arrampicatori. In merito a quest’ultima essa afferma:

Si riconosce che la roccia è molto differente da sé, forse del tutto indifferente alla nostra presenza, e si trova in quella differenza un’occasione di gioia. Si conoscono ‘i confini dell’io’, il punto in cui l’io, lo scalatore, finisce e comincia la roccia. Non c’è fusione tra i due, ma la *complementarietà* di due enti di cui è riconosciuta la separatezza, la differenza, la reciproca indipendenza, e che pure *sono in relazione*; sono in relazione, *se non altro*, perché l’occhio amoroso, quella relazione, la sta percependo, le sta rispondendo, la nota, vi partecipa.<sup>22</sup>

Singer e Regan estendono la comunità morale per includere gli animali sulla base della loro somiglianza con noi. Essi non riconoscono, e ancor meno celebrano, le differenze esistenti tra gli esseri umani e gli altri animali. L’importanza di questa sorta di sé-centrismo, l’assimilazione degli altri al sé, la «fusione di due in uno» e l’«eliminazione della differenza», nelle parole di Warren, sono centrali rispetto al concetto di ‘arroganza’ già proposto da Marilyn Frye<sup>23</sup> e Iris Murdoch<sup>24</sup>.

L’attenzione amorevole che Warren dedicò alla diversità della roccia, alla sua indipendenza e alla sua indifferenza, non si risolse in una sua antipatia o apatia morale nei confronti della roccia stessa. Piuttosto, essa afferma, «sentii un immenso sentimento di gratitudine per quello che mi era stato offerto – una possibilità di conoscere me stessa e la roccia in modo differente, di apprezzare miracoli inattesi come i minuscoli fiori che crescevano in fessure ancora più minuscole sulla superficie rocciosa, di arrivare a conoscere il sentimento di essere *in relazione* con l’ambiente naturale. [...] Sentivo che mi prendevo *cura* di quella parete rocciosa»<sup>25</sup>.

Non vi è alcun motivo per cui le differenze degli animali, la loro indipendenza e la loro indifferenza non possano essere motivo di preoccupazione, per relazioni caratterizzate da un’attitudine al rispetto, alla gratitudi-

---

<sup>22</sup> K.J. Warren, ‘The Power and the Promise of Ecological Feminism’, cit., p. 137.

<sup>23</sup> M. Frye, ‘In and Out of Harm’s Way: Arrogance and Love’, in Id., *The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory*, Freedom, CA, The Crossing Press, 1983, pp. 66-72.

<sup>24</sup> I. Murdoch, *The Sovereignty of Good*, London, Routledge - Kegan Paul, 1970.

<sup>25</sup> K.J. Warren, ‘The Power and the Promise of Ecological Feminism’, cit., p. 135.

ne, alla compassione, al sentimento di fraternità o amicizia e alla meraviglia eticamente significativi. Alcuni etologi come Jane Goodall<sup>26</sup> hanno praticato per anni quella che Warren<sup>27</sup>, rifacendosi a Marilyn Frye<sup>28</sup>, chiama 'attenzione amorevole' (*loving attention*). Goodall e altre scienziate (alcune delle quali femministe) hanno suggerito che questo tipo di attitudine e la sua messa in pratica non deve essere considerata soltanto come moralmente appropriata nei confronti dei soggetti che vengono studiati, ma anche come un'attitudine fruttuosa dal punto di vista epistemologico<sup>29</sup>.

Sia Warren che Kheel rimarcano come l'essentialismo arrogante ricrei gerarchie morali e un approccio dualistico in modo da «stabilire un rapporto di inferiorità e di subordinazione»<sup>30</sup>. Marti Kheel puntualizza che «ironicamente, anche se molti di questi autori pensano di argomentare contrastando la nozione di 'gerarchia', la maggioranza di questi si limita a rimuovere un tipo di gerarchia per sostituirla con una di un altro tipo. Perciò molti autori che scrivono sul tema della liberazione animale possono innalzare lo status degli animali fino a un livello tale da garantire loro la nostra considerazione morale solo a discapito di altre parti della natura, quali le piante e gli alberi»<sup>31</sup>. Esiste un ordine gerarchico anche tra coloro che si trovano nello scaglione più alto della gerarchia (quello di coloro che possiedono interessi). Singer e Regan affermano che in casi estremi, quando dobbiamo scegliere tra una vita animale e una umana, la vita umana ha priorità su quella animale, poiché prevede esperienze che sono potenzialmente più preziose<sup>32</sup>.

Aspetto centrale nell'analisi ecofemminista sul patriarcato è l'affermazione secondo cui quelle gerarchie di valore che posizionano donne, animali e natura non senziente sullo stesso piano sottostimato del dualismo, servono a opprimere le donne insieme alla natura in una svariata serie di

---

<sup>26</sup> J. Goodall, *In the Shadow of Man*, Boston, MA, Houghton Mifflin, 1971.

<sup>27</sup> K.J. Warren, 'The Power and the Promise of Ecological Feminism', cit.

<sup>28</sup> M. Frye, 'In and Out of Harm's Way: Arrogance and Love', cit.

<sup>29</sup> Si veda, ad esempio, E.F. Keller, *A Feeling for the Organism: The Life and Work of Barbara McClintock*, New York, W.H. Freeman, 1983.

<sup>30</sup> «Il problema non sta semplicemente *nel fatto* che siano impiegati modi di pensare 'secondo gerarchie di valori' o 'dualismi di valore', ma *nel modo* in cui questi stili di pensiero sono stati utilizzati *all'interno di cornici concettuali oppressive* per dimostrare inferiorità e giustificare subordinazioni». K.J. Warren, 'The Power and the Promise of Ecological Feminism', cit., pp. 128-129.

<sup>31</sup> M. Kheel, 'The Liberation of Nature: A Circular Affair', cit., p. 139.

<sup>32</sup> Sia Singer che Regan fanno una distinzione tra il valore di una vita umana 'normale' e quello della vita di un animale, ed entrambi affermano che la vita umana ha più valore. P. Singer, *Animal Liberation*, cit., pp. 21-22 e T. Regan, *The Case for Animal Rights*, cit., p. 324.

modi<sup>33</sup>. Sfortunatamente, le analisi di Singer e Regan, così come quelle degli ecologisti ‘superficiali’ e di molti ecologisti profondi, non hanno intaccato abbastanza profondamente l’obiettabile uso che la nostra cultura fa di queste gerarchie dualistiche. Le loro teorie della ‘liberazione’ si limitano infatti soltanto a perpetuare simili modi di pensare.

### 8.2.2. *Contesto e principi*

Una seconda caratteristica che ha ricevuto attenzione all’interno della tradizione della giustizia è la propensione di coloro che lavorano all’interno di questa cornice teorica a caratterizzare le situazioni morali in modo generale e astratto, a scapito dei dettagli contestuali. Ciò che viene perduto in questo modo di intendere la vita morale o i dilemmi morali sono i dettagli storici, sociali, economici, familiari, e altri particolari che paiono cruciali per valutare una situazione, una decisione o una persona. Singer e Regan si avvalgono di tali descrizioni limitate, e queste descrizioni consentono loro di formulare dei principi prescrittivi generali applicabili simili a quelle superficialmente descritte. L’avvalersi di tali principi è la terza peculiarità dell’approccio Singer-Regan da me messo in discussione.

Come rilevato nella prima sezione, per Singer e Regan le questioni della sperimentazione animale e del vegetarianismo sono descritte in modo simile, come situazioni in cui gli interessi degli animali, quando doverosamente considerati in modo rigoroso e imparziale, surclassano gli interessi umani a mangiarli o a usarli come soggetti sperimentali. Le ragioni per le quali i nostri desideri vengono surclassati – perché i desideri degli animali sono più forti o perché un generale principio di giustizia da noi tutti stabilito conferisce loro priorità – dovrebbero inoltre essere considerate come buone ragioni da chiunque sia in grado di seguire un’inferenza logica.

Uno dei massimi obiettivi della critica morale femminista è stato, almeno fino a Gilligan, valutare il ruolo, lo status e la natura dei principi nella vita morale. Alcune ecofemministe hanno sollevato simili questioni nel commentare il lavoro degli ecologisti profondi e nello stabilire se ci possa essere posto per dei principi all’interno delle loro teorie<sup>34</sup>. Spesso esse hanno affermato che i principi generali sono troppo legalistici e astratti per

---

<sup>33</sup> Si vedano S. Griffin, *Woman and Nature: The Roaring Inside Her*, New York, Harper & Row, 1978 e C.J. Adams, *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*, New York, Continuum, 1990 [secondo capitolo tradotto in italiano all’interno del presente volume].

<sup>34</sup> Si vedano J. Cheney, ‘Ecofeminism and Deep Ecology’, cit.; Id., ‘Postmodern Environmental Ethics: Ethics as Bioregional Narrative’, in *Environmental Ethics*,

essere utili nel risolvere una situazione unica, altamente contestualizzata e non generalizzabile, e che la 'morale dei principi' non lascia spazio per le virtù e gli affetti<sup>35</sup>. Sebbene queste autrici non respingano del tutto l'uso di principi, esse rigettano ogni morale che idolatri i principi e, allo stesso tempo, trascuri cose come le virtù o gli affetti. In accordo con queste autrici, io mi oppongo al modo in cui i diritti e i principi utilitaristici sono spesso presentati nelle aule, nei libri di testo, nei libri scolastici e negli articoli come le nostre uniche 'ragionevoli' opzioni. Ciò è contestabile in quanto, se queste fossero le nostre uniche opzioni, allora dovremmo alcune volte trascurare quello che ci stanno dicendo l'immaginazione, il cuore o i semplici fatti, allo scopo di articolare le situazioni (in alcuni casi anche in modo molto riluttante) in maniera adeguata a tali principi e alle loro rispettive cornici concettuali. I maldestri tentativi di Singer e Regan di articolare le relazioni morali interspecifiche utilizzando queste teorie e cornici concettuali standardizzate sono esempi di questo problema.

I principi che articoliamo e su cui alla fine scegliamo di fare affidamento fanno riferimento a una rete molto complessa di «credenze, sentimenti, modi di esprimersi, circostanze e altro ancora, disposta in modo peculiare e portata avanti nel tempo»<sup>36</sup>. In un saggio sulla narrativa bioregionale, Jim Cheney consiglia di «estendere oltre queste nozioni di contesto e narrativa in modo tale da includere non solo la comunità umana, ma anche la terra, la comunità in senso più ampio»; inoltre «affinché un'etica autenticamente contestualista possa includere la terra [...] la terra ci deve *parlare*; noi dobbiamo essere in *relazione* con essa; essa ci deve *definire*, e noi dobbiamo *definire lei*»<sup>37</sup>. Sono portata a pensare che questo concetto di 'natura' includa la natura senziente. Poiché noi non siamo solo *definiti da*, ma *definiamo* anche questa relazione – tali condizioni non sono staticamente e intrinsecamente necessarie e sufficienti, ma contestualmente ricche e in continua evoluzione – abbiamo l'opportunità di valutarne e modificarne gli aspetti quando alcune loro caratteristiche (come la nostra arroganza e i nostri ri-

---

Vol. 11, n. 2 (1989), pp. 117-134 e K.J. Warren, 'The Power and the Promise of Ecological Feminism', cit.

<sup>35</sup> Si vedano soprattutto I. Murdoch, *The Sovereignty of Good*, cit.; C. Gilligan, *In a Different Voice*, cit.; N. Noddings, *Caring: A feminine Approach to Ethics and Moral Education*, Berkeley - Los Angeles, CA, University of California Press, 1984 e S. Ruddick, 'Maternal Thinking', in *Feminist Studies*, Vol. 6, n. 2 (1980), pp. 342-367.

<sup>36</sup> M. Walker, 'Moral Understandings: Alternative «Epistemology» for a Feminist Ethics', cit., p. 18.

<sup>37</sup> J. Cheney, 'Postmodern Environmental Ethics: Ethics as Bioregional Narrative', cit. pp. 128-129.

fiuti) sono forzatamente portate alla nostra attenzione, e possiamo anche volere raccomandare universalmente alcune alternative.

Karen Warren ha di recente definito otto «condizioni di confine» – condizioni necessarie che «delimitano il territorio di una parte, [...] senza imporre il disegno interno» – di ogni etica femminista ed ecofemminista. Una di queste condizioni stabilisce che una simile etica non possa essere naturista – e cioè non possa legittimare la dominazione oppressiva della natura senziente e non senziente – o contribuire a nessun altro «'ismo' che presupponga o introduca una logica del dominio». Warren definisce la «logica del dominio» come «una struttura dell'argomentazione che conduce a una giustificazione delle forme di subordinazione»<sup>38</sup>. Questa 'logica' implica un sistema di valori che identifica i 'subordinati' e le loro caratteristiche o capacità 'inferiori'. Una seconda condizione prevede che ogni teoria debba essere fluida, progressiva, in mutamento nel corso del tempo ed emergente dalle «concrete descrizioni alternative delle situazioni etiche». Una terza richiede che le etiche femministe debbano concedere spazio ai «valori tipicamente trascurati, lasciati in ombra, rappresentati in modo distorto nelle etiche tradizionali», e che debbano fare questo riconoscendo allo stesso tempo un ruolo ai valori tradizionali<sup>39</sup>.

Queste condizioni di confine sono rilevanti anche rispetto a qualsiasi critica della letteratura dei diritti degli animali e a ogni tentativo di ripensare le nostre relazioni morali e i nostri obblighi verso quegli animali di cui si preoccupano Singer e Regan. Ho già discusso di come Singer e Regan mantengano un'infelice 'logica del dominio' nelle loro rispettive teorie. La loro descrizione atemporale, astratta e decontestualizzata dei problemi, dei valori in gioco e delle soluzioni più idonee semplifica eccessivamente e grossolanamente alcuni problemi che sono in realtà molto complessi, tra cui vi è (come mostro nella terza sezione) anche quello della sperimentazione. Tali caratterizzazioni semplificano eccessivamente anche la nostra attuale e potenziale relazione con gli animali e le nostre reazioni nei loro confronti, privandoci della possibilità di reagire e di fare scelte responsabili rispetto all'enorme costo che per le altre vite senzienti hanno determinate pratiche intime e quotidiane quali, ad esempio, quella relativa a ciò che mangiamo, quella del sapone e dello shampoo che usiamo, e quella delle pastiglie che prendiamo per un mal di testa o per prevenire una gravidanza.

---

<sup>38</sup> K.J. Warren, 'The Power and the Promise of Ecological Feminism', cit., p. 128.

<sup>39</sup> Ivi, pp. 139-140.

### 8.2.3. *Gli affetti*

Peter Singer sostiene di non «amare» gli animali, di avere «argomentato» il suo caso «servendosi della ragione piuttosto che delle emozioni o dei sentimenti [...] perché la ragione dà l'impressione di essere più universale e convincente»<sup>40</sup>. Regan afferma che dovremmo «mettere insieme i nostri sforzi per non accontentare le nostre emozioni od ostentare i nostri sentimenti. E ciò richiede di far un intenso ricorso all'indagine razionale»<sup>41</sup>.

Un buon numero di critici, dopo e molto prima di Carol Gilligan, hanno sostenuto che tale fiducia nella forza razionale e universale dei principi, la quale va a scapito delle nostre reazioni emotive, sia ingenua: essa è fondata su un'insensibilità rispetto alla nostra reale psicologia morale e su un disprezzo occidentale, e forse persino maschilista, delle nostre emozioni, che sono considerate 'effeminate' (*womanish*). I critici hanno dimostrato come questo ideale razionalista fallisca nel rendere conto di ciò che ci motiva in molte relazioni personali dove l'amore, l'amicizia o gli affetti, ad esempio, spesso sono, e dovrebbero essere, una (o la) motivazione predominante<sup>42</sup>. Singer e Regan seguono la tradizione che polarizza ragione ed emozioni e che, nei casi di conflitto tra le due, privilegia la ragione.

Non esiste una formula esatta per stabilire quando le nostre reazioni affettive abbiano un ruolo, o quanto peso esse dovrebbero avere, nel risolvere i dilemmi che affliggono le relazioni personali e pubbliche. Nella maggior parte dei casi, decidere quando e quanto le nostre reazioni affettive siano appropriate e di aiuto implica l'ingresso in una particolare narrazione. Probabilmente ci sono situazioni, anche relative a relazioni personali, che richiedono l'utilizzo di alcune massime imparziali e disinteressate. Dividere i beni, i servizi e l'energia di una famiglia tra i bambini in competizione potrebbe essere un esempio. È innegabile che alcune volte noi reagiamo in maniera affettiva agli estranei, e che ci dovrebbe essere concesso farlo. Proviamo quella che potrebbe essere definita un'empatica simpatia e un imbarazzo quando assistiamo, per esempio, all'umiliazione pubblica di qualcuno o a un genitore che supplica in televisione per il ritorno di un figlio scomparso.

Marti Kheel ha sostenuto che l'argomento che Singer e Regan traggono dai 'casi marginali' fa ricorso alle emozioni<sup>43</sup>. Ciò che l'argomento sostiene è che o revochiamo lo status morale agli esseri umani 'imperfetti', oppure

---

<sup>40</sup> P. Singer, *Animal liberation*, cit., p. 255.

<sup>41</sup> T. Regan, *The Case for Animal Rights*, cit., p. XII.

<sup>42</sup> Si vedano C. Gilligan, *In a Different Voice*, cit. e N. Noddings, *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, cit.

<sup>43</sup> M. Kheel, 'The Liberation of Nature: A Circular Affair', cit.

garantiamo uno status morale anche a quegli animali che sono intellettualmente ed emotivamente allo stesso livello rispetto a questi umani. Poiché abbiamo forti sensazioni e intuizioni nei confronti degli umani, l'argomento risulta persuasivo: siamo maggiormente disposti ad accordare uno status morale agli animali piuttosto che negarlo agli esseri umani.

Ciò che Kheel, insieme a Mary Midgley, Sara Ruddick e Robin Morgan, promuove è quello che Morgan chiama 'sensibilità unificata' (*unified sensibility*), o il riconoscere la «fusione di sentimento e pensiero» quale caratteristica della vita morale<sup>44</sup>. Karen Warren promuove qualcosa di simile quando dice che un'etica ecofemminista emergerà dalle relazioni e dalle esperienze concrete tra individui e riconoscerà una varietà di reazioni affettive e di principi formali e astratti, ponendo questi nei loro appropriati contesti<sup>45</sup>.

Kheel e Warren suggeriscono che, quando possibile, dovremmo «fare esperienza del pieno impatto delle nostre decisioni morali», specialmente di quelle decisioni che prendiamo quotidianamente, e quindi casualmente, e le quali hanno un enorme impatto sul resto della vita senziente<sup>46</sup>. Ciò implica che quegli individui per i quali il mangiare carne è moralmente ammissibile o persino moralmente neutrale dovrebbero visitare le galline che sono confinate insieme ad altre tre o sei galline in una gabbia dalle dimensioni di una copertina di un album di ricordi, in una batteria di un capannone che ospita più di 10.000 altre galline. Dovrebbero vedere i vitellini da latte incatenati nelle stalle bovine, le mucche sul pavimento sul quale vengono uccise e assistere al confinamento di una scrofa all'interno della gabbia-parto<sup>47</sup>. Coloro che legittimano la ricerca e la sperimentazione sugli animali dovrebbero chiedere di fare un tour dei laboratori del centro universitario di ricerca più vicino. Dovrebbero vedere la strumentazione – i tavoli chirurgici, le sedie contenitive, le 'griglie di stupro', le 'ghigliottine' – e fare esperienza dei loro odori e dei loro suoni<sup>48</sup>.

Queste persone continueranno a pensare e a provare le stesse sensazioni nei confronti di tali pratiche? Non sto dicendo che il disaccordo morale scomparirà quando amplieremo la portata delle esperienze e delle reazioni

---

<sup>44</sup> Ivi, p. 144.

<sup>45</sup> K.J. Warren, 'The Power and the Promise of Ecological Feminism', cit.

<sup>46</sup> M. Kheel, 'The Liberation of Nature: A Circular Affair', cit., p. 145.

<sup>47</sup> La gabbia-parto è usata per contenere i movimenti della scrofa dopo che ha fatto nascere i suoi cuccioli. Il termine gergale inglese utilizzato per questo congegno dagli artigiani e dagli allevatori è *iron maiden* (strumento di tortura noto in italiano come vergine di ferro o vergine di Norimberga, N.d.T.).

<sup>48</sup> Una 'griglia di stupro' serve a immobilizzare i primati quando sono incinta. N. Benney, 'All of One Flesh: The Rights of Animals', in L. Caldecott, S. Leland (eds.), *Reclaim the Earth: Women Speak Out for Life on Earth*, London, The Women's Press, 1983, pp. 141-151.

che arricchiscono la nostra vita morale. Sono tuttavia d'accordo con coloro che enfatizzano l'importanza dell'esperienza diretta nel compiere delle scelte responsabili e nel definire quelle nuove prospettive morali che necessitiamo così disperatamente, in modo particolare all'interno dell'etica animale e ambientale.

### 8.3.

In questa sezione inizio a dare alla questione della sperimentazione il tipo di attenzione contestuale che Singer e Regan non sono riusciti a darle. È necessario fare questo prima di discutere del ruolo che i principi astratti, compresi quelli di Singer e Regan, e gli affetti rivestono nel risolvere il problema. Durante la mia ricontestualizzazione del problema, esamino la questione a partire da una prospettiva olistica e analizzo numerosi temi ecofemministi a essa correlati.

Limito il focus della mia discussione all'utilizzo degli animali nella ricerca biomedica. Non cerco di giustificare l'uso degli animali in nessun genere di studio. Sebbene io sia in disaccordo con i loro argomenti, sono infatti solidale con Singer e Regan nel loro ripudiare l'utilizzo degli animali come strumenti di ricerca. Ciò che intendo qui affermare ha una qualche attinenza particolare con le critiche femministe della scienza androcentrica e con i recenti tentativi di definire delle alternative 'femminili' e soprattutto femministe. Se, come sostengono le ecofemministe, il naturismo è qualcosa che le femministe dovrebbero condannare ed evitare sempre nei loro stessi lavori, allora l'utilizzo di 20 milioni di animali per la ricerca negli Stati Uniti merita più attenzione all'interno della letteratura femminista rispetto a quella che ha ricevuto<sup>49</sup>.

Le poche ecofemministe che hanno trattato più o meno approfonditamente il tema della sperimentazione sugli animali<sup>50</sup> insistono affinché il

---

<sup>49</sup> Il Dipartimento dell'Agricoltura degli Stati Uniti e i ricercatori affermano che, al momento, 20 milioni di animali vengono utilizzati ogni anno per la ricerca negli Stati Uniti. Questa cifra potrebbe essere più bassa di quella effettiva perché alle istituzioni non è richiesto di documentare l'uso dei criceti e dei ratti (l'80% degli animali usati nella ricerca), e degli animali da fattoria. I gruppi per i diritti degli animali denunciano la cifra di 40-60 milioni di animali.

<sup>50</sup> M. Kheel, 'The Liberation of Nature: A Circular Affair', cit.; A. Collard, J. Contrucci, *Rape of the Wild: Man's Violence Against Animals and the Earth*, Bloomington, IN, Indiana University Press, 1988 [saggio tradotto in italiano all'interno del presente volume]; C.J. Adams, *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*, cit.

problema venga esaminato contestualmente e olisticamente. Solo così possiamo prendere decisioni consapevoli e responsabili, ponderando i fatti, la conoscenza teorica e i nostri affetti. Con questo spirito dovremmo allora considerare i molti studi ben documentati che dimostrano: (1) come gli animali siano utilizzati a dismisura e in modi inopportuni per ricerche irrilevanti, tanto ripetitive da essere ridondanti, mal progettate, o che non riescono ad avvalersi delle alternative non-animali esistenti o a svilupparne di altre<sup>51</sup>; (2) come molti ricercatori usino specie animali che hanno più esigenze psico-sociali quando potrebbero utilizzarne altre che ne hanno di meno; (3) come spesso molti animali non possano essere utilizzati come modelli per gli esseri umani e come possa essere veramente pericoloso estrapolare i risultati ottenuti da una specie applicandoli a un'altra<sup>52</sup>; e (4) come i regolamenti federali e locali che dovrebbero proteggere gli animali da laboratorio siano largamente inadeguati e come gli enti che si occupano della regolamentazione siano estremamente negligenti nel rafforzare i pochi regolamenti esistenti.

Inoltre, come è stato sostenuto da un vasto numero di attivisti e di ecofemministe, se affrontiamo seriamente il nostro benessere fisico e psichico, la nostra società, istituzioni mediche incluse, ha bisogno di insistere su misure proattive per favorire la pulizia della nostra aria, dell'acqua, del suolo e dei veleni che si trovano sugli scaffali dei nostri negozi di alimentari. Gli americani vedono ben poche di queste misure adottate da parte del National Institutes of Health, il più grande finanziatore al mondo della sperimentazione animale, o della American Medical Association. Come è stato evidenziato da quelle femministe che si occupano di scienza<sup>53</sup>, di cura della salute delle donne<sup>54</sup> e di tecnologie<sup>55</sup>, è inoltre improbabile assistere

---

<sup>51</sup> Gli standard contenuti nel *Animal Welfare Act*, che si suppone definiscano e controllino la 'futile' sperimentazione e ne minimizzino gli esuberi, sono rinforzati dall'istituzione del Animal Care and Use Committee, un comitato interno che generalmente comprende ricercatori e persone favorevoli alla ricerca animale. Le decisioni circa il numero e le specie animali che possono essere impiegati negli esperimenti e in merito alla scelta di negare la medicazione delle ferite è lasciata alla discrezione del comitato interno. Raccomando fortemente gli studi sulla duplicazione e sull'esubero condotti dalla United Action for Animals, 205 East 42nd Street, New York, NY 10017.

<sup>52</sup> Il Talidomide è stato testato su numerose specie animali non-umane prima di essere somministrato agli esseri umani. L'insulina deforma i topi e i conigli. La penicillina è tossica per le cavie.

<sup>53</sup> Si veda, ad esempio, S. Harding, *The Science Question in Feminism*, Ithaca, NY - London, Cornell University Press, 1986.

<sup>54</sup> Si veda, ad esempio, G. Corea, *The Mother Machine: Reproductive Technologies from Artificial Insemination to Artificial Wombs*, London, The Women's Press, 1988.

<sup>55</sup> Si vedano, ad esempio, C. Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, San Francisco, Harper & Row, 1980 e A. Collard, J. Contrucci, *Rape of the Wild: Man's Violence Against Animals and the Earth*, cit.

a un'enfasi sulla prevenzione da parte di queste istituzioni. Secondo Collard, queste istituzioni usano una strategia «tipica del controllo patriarcale [...] per cui l'integrità della materia (vivente o non vivente) è annientata, ripristinata/ricombinata artificialmente, e venduta secondo modalità (cure, sviluppo, ecc.) tali da suscitare gratitudine»<sup>56</sup>. La sperimentazione animale è una parte di questa strategia e gli animali, così come anche le donne, sono tra quei soggetti le cui vite allo stato naturale sono state 'migliorate' in tutto, dalle gravidanze alle dimensioni del nostro seno, da queste istituzioni 'caritatevoli'.

Queste considerazioni prettamente metodologiche non sono di certo trascurate da Singer e Regan, ma sono superflue per ciò che Regan chiama il «cuore morale della questione»<sup>57</sup>: il conflitto tra gli interessi umani e quelli animali e il nostro ingiustificato desiderio di sacrificare questi ultimi per i primi. Per molte persone la questione del *se* gli animali debbano essere utilizzati nella ricerca è una questione più attinente al *quando* essi debbano essere usati e al *come* essi debbano essere trattati, così come, per fare un confronto estremamente impreciso, per molte persone la questione del *se* l'eutanasia sia moralmente permessa è anche una questione di *come* e *quando* essa è praticata, o per alcuni la questione di una guerra 'giusta' non è tanto una questione del *se* essa sia giustificabile ma del *come* e del *quando* essa possa esserlo. Non intendo qui sostenere che queste tre pratiche – l'eutanasia, la guerra 'giusta' e la sperimentazione animale – siano analoghe: esse sono infatti significativamente differenti. La mia osservazione, piuttosto, è che ogni caratterizzazione di queste questioni tralasciando informazioni in merito alla metodologia e ad altre caratteristiche contestuali, che vengono così decontestualizzate, saranno da molte persone considerate fuorvianti, se non anche irrilevanti.

Come, esattamente, gli stessi Singer e Regan risolvono questo «cuore morale della questione»? Regan, nel suo capitolo sulla sperimentazione, difende l'abolizione totale dell'utilizzo di animali nella ricerca, pur ammettendo «che siamo di fronte a un danno *prima facie* maggiore di quello che attualmente subiscono gli animali di laboratorio e che, invece, nel caso in cui si ammettesse la continuazione di questa pratica, il numero di umani e di altri animali che ne beneficerebbero supererebbe il numero di animali usati per portarla avanti»<sup>58</sup>.

---

<sup>56</sup> A. Collard, J. Contrucci, *Rape of the Wild: Man's Violence Against Animals and the Earth*, cit., p. 79.

<sup>57</sup> T. Regan, *The Case for Animal Rights*, cit., p. 384.

<sup>58</sup> Ivi, p. 389.

Nel suo discutere di ricerca biomedica, tuttavia, Regan distingue anche tra sacrifici ‘eccezionali’ di vite animali e sacrifici ‘di routine’ o ‘istituzionalizzati’. Egli afferma che nessuno dei nostri giudizi in merito ai primi sacrifici (es. il caso della scialuppa di salvataggio) è traslabile sui secondi (es. l’utilizzo quotidiano e prevalente di animali nella ricerca), ma non condanna la prima tipologia di sacrifici, quelli ‘eccezionali’. Questo è un punto suggestivo, ma molto sottovalutato. Se Regan sta dicendo che l’utilizzo eccezionale di alcuni animali potrebbe essere giustificato in momenti critici e in situazioni estreme, allora per risolvere questi casi dovremmo quasi certamente giocherellare con i particolari contestuali. Vorremmo soprattutto sapere che cosa caratterizza l’utilizzo ‘eccezionale’, e quindi come molti animali potrebbero essere usati, con quale frequenza e per cosa. Mi aspetto inoltre che non ci sia una formula pronta per stabilire ciò, e che dovremmo risolvere le questioni analizzandole caso per caso.

Singer ricorre a un argomento che appare di frequente in letteratura. Io lo chiamo l’argomento dell’onere. La versione di Singer è la seguente:

Quindi, ogni volta che uno sperimentatore afferma che il suo esperimento è abbastanza importante da giustificare l’uso di un animale, dovremmo chiedergli se sarebbe disposto a usare un essere umano ritardato a un livello mentale simile a quello dell’animale che prevede di usare.<sup>59</sup>

Singer *non* promuove l’utilizzo di esseri umani come soggetti della ricerca. Egli sta facendo un’osservazione in merito alla coerenza: uno sperimentatore non può coerentemente legittimare l’utilizzo di un animale e allo stesso tempo condannare quello di un essere umano quando ognuno di essi soffrirebbe approssimativamente lo stesso. Singer ha fondamentalmente ragione quando afferma che è sulla comunità scientifica che grava l’onere di giustificare l’utilizzo di animali, anche quando è chiaro che da ciò potrebbero derivare alcuni importanti benefici. Un onere grava però anche sulla comunità dei diritti degli animali ed è quello di giustificare l’istanza abolizionista, il *non* utilizzo di animali, specialmente quando ciò comporta la perdita di qualche importante beneficio futuro. Il modo in cui Singer fa fronte a questo onere conduce a un’*impasse* utilitarista. Sostenere che non vi siano argomenti difendibili su cui fondare una scelta non implica la scomparsa del problema. Stranamente, Singer considera questa *impasse* una sorta di vittoria. Io penso che egli abbia raggiunto qualcosa di più simile a un vicolo cieco, che questa *impasse* indichi che l’utilitarismo sia in se stesso incapace di risolvere il problema. L’utilitarismo potrebbe persino *essere* il proble-

---

<sup>59</sup> P. Singer, *Animal Liberation*, cit., p. 67.

ma: una caratterizzazione imparziale e fuorviante di un problema può farlo sembrare ostinato e irrisolvibile.

L'ecofemminista Ynestra King<sup>60</sup> ha di recente criticato una certa 'ala malthusiana' degli ecologisti profondi per la sua analisi superficiale delle cause politiche e sociali di problemi ambientali quali il sovrappopolamento globale e per l'impraticabilità e l'assenza di un fondamento burocratico delle soluzioni da essa proposte. Provo una frustrazione simile nei confronti dell'analisi utilitarista superficiale del problema della sperimentazione che conduce all'*impasse* di Singer, con l'impraticabilità della stessa *impasse* vista come una sorta di proposta di soluzione, e della convinzione di Singer e Regan che la nostra lealtà a doveri fondati su principi spezzerà o dovrà spezzare nettamente qualsiasi legame emotivo preesistente o altri tipi di legami che potremmo avere con conspecifici, comunità, amici, famiglia o compagni che potrebbero soffrire a causa delle raccomandazioni di Singer e Regan<sup>61</sup>. Il mio obiettivo non è quello di sostenere che ognuno o tutti questi vincoli siano in grado di sconfiggere in modo automatico la sofferenza degli animali. Anziché affermare che questi vincoli non dovrebbero essere affatto presi in considerazione (come suggerisce la letteratura sui diritti degli animali) o che sono tutto ciò che merita di essere preso in considerazione (come suggerisce la comunità scientifica), per tutta la trattazione ho provato a mostrare che ci sono numerose questioni rilevanti trascurate da entrambe le parti, inclusa la mia, e che ci potrebbero essere persino più di due parti.

Quelli che seguono sono alcuni dei più significativi problemi trascurati dai principali autori che si sono occupati di sperimentazione animale. Mi limito qui ad accennarli, sperando che essi ricevano maggiori attenzioni in futuro. Prima di tutto, possiamo giustificare il sacrificio di esseri che sono estremamente vulnerabili ai capricci e al potere degli esseri umani? Come possiamo giustificare il sacrificio di esseri 'innocenti', i quali non sono né attualmente né potenzialmente colpevoli o capaci di commettere errori? Tutti sembriamo riconoscere alcune proibizioni abbastanza stringenti contro la sopraffazione degli innocenti e dei vulnerabili, anche in caso di autodifesa e persino nel caso della scialuppa di salvataggio. Approfittare di simili vantaggi è infatti spesso visto come particolarmente maligno. Gli animali fuoriescono completamente dal raggio di questa proibizione, e se sì, perché? Se no, perché no? E se vi rientrano solo qualche volta, allora quando e perché?

---

<sup>60</sup> Y. King, 'What Is Ecofeminism?' in *The Nation*, n. 702 (1987), pp. 730-731.

<sup>61</sup> Mary Midgley ha fatto un'osservazione simile. M. Midgley, *Animals and Why they Matter*, Athens, GA, University of Georgia Press, 1983.

Andrée Collard<sup>62</sup> sostiene che l'egoistica appropriazione degli animali non è giustificata soltanto dall'apparente obiettivo di migliorare la salute umana: in riferimento alla cattura, all'allevamento, all'ingegneria genetica, all'uso e allo smaltimento degli animali da laboratorio è infatti comune l'adozione di un atteggiamento in base al quale 'chi detiene il potere è sempre nel giusto'. Ogni femminista sa che noi donne siamo state e siamo affette da questa forma di arroganza all'interno della scienza, nelle strade, nella nostra stessa camera da letto e in ogni altra circostanza. Legittimare questa attitudine e questa pratica in uno qualsiasi di questi contesti significa perpetuarla in ognuno di essi. Ynestra King impone con forza questa basilare tesi ecofemminista quando afferma che «l'odio nei confronti delle donne e quello verso la natura sono intimamente connessi e si rafforzano a vicenda»<sup>63</sup>.

In base a un popolare argomento antivivisezionista del diciannovesimo secolo, avanzato tra gli altri da George Bernard Shaw, l'appropriazione di soggetti riluttanti e contrari per l'utilizzo in ricerche che sono dolorose e mortali logora inoltre ogni aspirazione e pretesa che potremmo avere circa il vivere in una società 'civilizzata' e il possedere un carattere 'civilizzato'. Le ecofemministe hanno fatto osservazioni simili in merito all'arrogante e violenta appropriazione della natura non-umana e delle donne, in particolare da parte delle culture americana e anglo-europea. Collard sostiene che noi viviamo in una società «dominata dalla 'ideologia del sadismo culturale'», in cui «gli atti violenti sono neutralizzati in virtù del loro essere così comuni. Nel caso della sperimentazione animale, questi atti vengono ammirati (pubblicati e replicati), mentre gli attori vengono onorati (mantenuti e finanziati)»<sup>64</sup>. La stessa cultura, che nel migliore dei casi è indifferente nei confronti della morte di 20 milioni di animali da ricerca all'anno nei laboratori degli Stati Uniti e che nel peggiore valorizza queste stesse morti, permette i 750.000 stupri nazionali *denunciati* durante gli anni '80, l'omicidio di 50.000 donne da parte dei loro compagni e l'ospedalizzazione di un numero di donne vittime delle violenze subite da parte dei propri compagni maggiore rispetto a quello delle donne vittime di incidenti stradali durante quella stessa decade<sup>65</sup>. Tutto questo sembra essere, almeno di

---

<sup>62</sup> A. Collard, J. Contrucci, *Rape of the Wild: Man's Violence Against Animals and the Earth*, cit.

<sup>63</sup> Y. King, 'The Ecology of Feminism and the Feminism of Ecology', in J. Plant (ed.), *Healing the Wounds: The Promise of Ecofeminism*, Santa Cruz, CA, New Society Publishers, 1989, pp. 19-28, qui p. 18.

<sup>64</sup> A. Collard, J. Contrucci, *Rape of the Wild: Man's Violence Against Animals and the Earth*, cit., p. 68.

<sup>65</sup> Queste cifre sono citate in M. de Santis, 'Hate Crimes Bill Excludes Women', in *Off Our Backs*, Vol. 20, n. 6 (1990), p. 1.

primo acchito, prova del fatto che gli atti di violenza contro le donne sono stati analogamente neutralizzati.

Come considerazione finale, potremmo anche analizzare la schizofrenia affettiva di un Paese che spende più soldi di ogni altro al mondo per i suoi 'animali d'affezione', e allo stesso tempo spende molti più soldi di ogni altro nella sperimentazione animale, la quale coinvolge nella maggior parte cani, gatti, criceti e conigli. Come e perché dovremmo circoscrivere il nostro immaginario collettivo e individuale in questo modo? Qualsiasi cosa stia qui succedendo è senz'altro complicata e ben oltre la portata di questo saggio. Ma le nostre ragioni per una circoscrizione in apparenza così arbitraria devono includere alcune cose ovvie, quali la convenienza dei consumatori, la segretezza dell'industria a proposito della ricerca e della sperimentazione e, più recentemente, l'immediata negazione della violenza della ricerca e sperimentazione cosiddetta 'di routine'. Vogliamo legittimare tutte le occasioni in cui le nostre emozioni vengono sottilmente messe tra parentesi? Dovrei sperare di no. Ciò significherebbe infatti rinunciare a qualsiasi affermazione rilevante di responsabilità morale collettiva e individuale in riferimento, come ho detto prima, all'impatto che alcune delle nostre pratiche più intime e quotidiane (quali, ad esempio, quella relativa a ciò che mangiamo) e delle spese dei consumatori (quali, ad esempio, il sapone per i piatti che compriamo) hanno sul resto della natura non senziente.

Sicuramente non avremo e probabilmente non potremo mai nutrire per i gatti o i cani nei laboratori gli stessi sentimenti o gradi di affetto che nutriamo per gli animali che si trovano nelle nostre case, né potremo nutrire per il figlio scomparso o abusato di uno sconosciuto lo stesso coinvolgimento che avremmo per un nostro figlio in una simile situazione. Questi legami speciali ci vincolano, e non sto raccomandando di metterli tra parentesi a vantaggio di una cieca imparzialità, o almeno non sempre. Sebbene non possiamo provare gli stessi sentimenti o rivolgere le medesime attenzioni verso tutti gli esseri umani o animali, i sentimenti e le attenzioni che abbiamo per i nostri compagni più vicini dovrebbe estendersi, tramite l'immaginazione e l'empatia, ai sentimenti e alle attenzioni che rivolgiamo verso le gravi condizioni in cui versa un più vasto numero di altri soggetti. Per coloro i quali hanno un'immaginazione morale sufficientemente sviluppata, questa considerazione supererà i confini di specie. Coloro che si sono presi cura di una roccia, di un albero, di un cane o di un gatto potrebbero rivolgere le proprie attenzioni anche a ciò che accade alle rocce, agli alberi, ai gatti e ai cani, e in modo particolare quando si tratta della loro distruzione. Questo genere di relazioni particolari possono e dovrebbero aumentare la capacità di empatizzare, 'sentire con', con gli altri e di agire per loro conto.

Non sto dicendo che tutti quelli che si preoccupano degli animali da laboratorio condanneranno la sperimentazione. Quello che sto dicendo è che cesseremo almeno di legittimare questa pratica in modo così altezzoso. Scopriremo che ci sono elementi di tragedia morale nel nostro dovere compiere delle scelte nonostante la scoraggiante complessità di queste situazioni, nonostante vi siano pochi, o non via siano, principi o precedenti capaci di guidarci, nonostante si abbia una piccola o inesistente certezza dell'aver compiuto una scelta giusta. A prescindere da ciò che scegliamo, dovremmo inoltre vivere, come alcuni hanno di recente sostenuto, con irrisolti e assillanti «residui morali» (*moral remainders*)<sup>66</sup>.

#### 8.4.

Per ben comprendere e correggere ogni forma e tutte le forme di dominazione sono convinta che, in quanto teoriche e praticanti femministe e seguendo l'esempio delle ecofemministe, dovremmo dedicarci a interconnettere tra loro le dominazioni delle donne, degli animali e della natura non senziente con le altre dominazioni sociali. Le analisi ecofemministe includono sfaccettature della dominazione patriarcale che sono spesso trascurate dalle altre femministe, da coloro che si occupano di etica ambientale e dai difensori dei diritti degli animali. Mi rendo conto di avere fornito poche raccomandazioni in merito a quando, e se mai, dovremmo usare gli animali per la ricerca, sebbene io abbia reso evidente la mia generale avversione verso tale utilizzo. Tuttavia, e questo potrebbe essere ovvio, continuo a provare sentimenti ambivalenti nei confronti di questo problema: intimamente sento che la mia avversione è appropriata, ma secondo delle basi che non sono ancora abbastanza articolate. Spero di ispirare altre voci femministe affinché esse possano fornire il loro aiuto nell'articolare queste basi e a fare ciò evitando semplicistiche caratterizzazioni terminologiche quali 'figlie' o 'cani'.

---

<sup>66</sup> «I 'residui morali' si riferiscono a una qualche genuina richiesta che è stata 'tralasciata', e non ancora annullata, in circostanze di scelta morale in cui la piena realizzazione della richiesta stessa contrastava con altre genuine richieste morali». M. Walker, 'Moral Understandings: Alternative «Epistemology» for a Feminist Ethics', cit., p. 21.

## 8.5. POSCRITTO DEL 20 MARZO 2014

Nonostante i miei sentimenti di profonda ambivalenza nei confronti di ‘Tua figlia o il tuo cane?’, a partire dalla sua prima pubblicazione, avvenuta nel 1991, il saggio è stato ristampato in numerose antologie e libri di testo in lingua inglese. Quando i curatori della presente antologia mi hanno chiesto di tradurlo in italiano e mi hanno gentilmente permesso di includere questo poscritto, ho deciso che era arrivato il momento di spiegare meglio questa mia ambivalenza e di fissare quella che è, almeno ad oggi, la mia posizione all’interno del dibattito.

Devo ammettere che affrontare questo problema mi fa sentire come se stessi cercando di grattarmi la pianta dei piedi restando in punta di piedi: una situazione precaria, nel migliore dei casi. Come ho detto in ‘Tua figlia o il tuo cane?’, sono una contestualista (anche se non una relativista) che si ispira ad Aristotele e ad alcuni altri contestualisti, in particolare alla filosofa americana Martha Nussbaum. Questo dà conto di una certa precarietà, una mancanza di precisione prescrittiva, che i critici potrebbero intendere come una sorta di ‘evasività’. La mia ambivalenza, tuttavia, deriva in realtà dal timore di avere in qualche modo concesso troppo a entrambe le parti del dibattito sulla sperimentazione animale. Ho affermato con decisione che nutro una forte avversione rispetto al sacrificio degli animali, perché credo sia sbagliato. Ho detto anche che dobbiamo compiere delle scelte tragiche, imparare a vivere con insoddisfacenti residui morali, e ciò implica, a mio avviso, che sia in certe situazioni necessaria una seppur minima indulgenza nei confronti del sacrificio degli animali. Questa apparente concessione deve essere necessariamente inserita in un contesto. Di seguito affronto dunque in una volta sola, sebbene brevemente, entrambe queste mie preoccupazioni riguardo il mio saggio – il contestualismo e le concessioni.

Per prima cosa, non mi aspetto che qualcuno si sacrifichi evitando di usufruire di terapie sviluppate grazie all’utilizzo di animali. Per esempio, non ho cercato di dissuadere mio padre dall’effettuare l’intervento chirurgico di installazione di un bypass cardiaco quando era evidente che la sua unica alternativa sarebbe stata una lenta e soffocante morte. L’ho incoraggiato, nonostante la chirurgia, i protocolli post-operativi e i suoi farmaci comportassero senza alcun dubbio il sacrificio di animali. Allo stesso modo, dalla pubblicazione del saggio a oggi non ho scoraggiato i diversi amici che hanno scelto trattamenti convenzionali per la cura del cancro. Tutto ciò che riguarda la medicina tradizionale, dall’aspirina fino alla donazione del rene, è legato così fortemente alla cultura e alla pratica del sacrificio animale che è praticamente impossibile farne uso e mantenersi allo stesso tempo moralmente puri. Il veganismo, l’acquisto di prodotti *cruelty free*,

l'evitare il cuoio, le pellicce, la lana e l'intrattenimento che comporta lo sfruttamento degli animali non determinerebbero nessun sacrificio per noi, quantomeno non per gli studiosi e studenti di classe media che stanno leggendo questo saggio. La medicina è differente. Quando evitare un male è difficile siamo quindi giustificati? È questo che sto dicendo?

Il male. Il sacrificio di una vita vulnerabile e innocente, che si tratti di una vita umana o di un altro animale, è a mio avviso un male morale, indipendentemente dal contesto. Nel caso della ricerca medica è inoltre plausibile che una buona parte di questo sacrificio non sia necessaria. I classici argomenti anti-vivisezionisti circa l'esuberanza, la trivialità e la scarsità di interesse nel trovare alternative non-animale aggravano ulteriormente questo male.

La difficoltà. Il contesto è rilevante nella difficoltà di rifiutare il male. Per esempio, rifiutare una convenzionale opzione medica potrebbe risolversi nella morte (ad esempio, rifiutare il trapianto di un rene), in una disabilità seria (la paraplegia o una disfunzione o menomazione di un arto) o in una notevole sofferenza cronica (forti dolori di emicrania o una lenta, penosa morte senza il supporto di una casa di cura). Siamo chiamati a riflettere attentamente su queste questioni e a mettere in atto la volontà di compiere scelte confuse e spiacevoli. Nel meditare su tutto ciò si raccolgono informazioni importanti, si empatizza con coloro che risentono delle nostre azioni e astensioni, si rimane consapevoli dei nostri punti di forza e di debolezza, si ponderano i valori in gioco (alcuni ugualmente convincenti, ma non commensurabili) e si pratica una 'sensibilità unificata' di sentimento e di pensiero. A partire da Aristotele e fino a Nussbaum, i contestualisti hanno discusso dell'estrema difficoltà relativa a questo tipo di riflessione e di scelta, e hanno trattato la riflessione come un atto morale in sé. Il risultato è che il quanto e il come riflettiamo riguardo ai costi di queste nostre scelte ha importanza, anche quando le nostre azioni, compiute al fine di evitare sofferenza a noi stessi e alle persone che amiamo, implicano la sofferenza animale.

Le giustificazioni. La questione più importante. Come giudichiamo un atto che implica il fare del male allo scopo di evitare o limitare un altro male? La letteratura delle 'mani sporche', che è molto più sviluppata nell'ambito della filosofia politica, può essere utile, sebbene non sia questa l'occasione più adatta per esplorarla. Le mani sporche comportano un'ammissione di colpa, un torto e una giustificazione che potrebbe o meno, a seconda dei teorici, condonare l'ingiustizia. La giustificazione può essere morale (ad esempio, le leggi superiori di Dio – ricordate Abramo e Isacco?) o immorale (mero interesse personale), sempre a seconda dei teorici. Jennifer Rubenstein ha di recente suggerito di sostituire 'mani sporche' con

‘mani macchiate’ quando chi agisce con l’obiettivo di evitare una sofferenza, o allo scopo di fare qualcosa di buono, procura una sofferenza in modo non intenzionale<sup>67</sup>. L’imbrattamento è fatto dagli altri, e noi non possiamo esercitare il nostro ruolo senza sporcarci a nostra volta. Rubenstein scrive a proposito delle associazioni internazionali non governative (INGO) che vengono sfruttate da fazioni belligeranti nei campi profughi. L’analogia è dunque forzata. Tre idee fondamentali sono tuttavia rilevanti: (1) l’intenzionalità – non intendiamo arrecare dolore agli altri animali quando non siamo disposti a fare un grande sacrificio e cerchiamo invece un trattamento medico convenzionale; (2) l’imbrattamento è causato più direttamente da qualcun’altro – nel nostro caso, dalla cultura della ricerca; (3) le azioni sporche sono eseguite da gruppi che sono ampiamente fuori dal nostro controllo – questo è certamente vero a proposito delle potenti strutture di ricerca, ma non cerchiamo di fingere che le loro azioni siano interamente immuni al controllo, alla protesta, al lobbismo e alla legislazione.

L’insicurezza, il senso di colpa, il rimorso, il dolore, la compassione, inclusa quella per se stessi, e l’impegno per contrastare la cultura che ha forzato la scelta, qualunque essa sia, sono tutte reazioni adeguate una volta che si riconosce il male. Non concepisco tutto ciò come una base per un condono – una liberazione dall’obbligo, un perdono, una giustificazione che libera dalla colpa. Si tratta tuttavia di reazioni appropriate, perfino necessarie, alla complicità. In breve, sebbene alcune cose non possano essere fatte secondo giustizia, potremmo fornire ragioni in base alle quali altri le capiscano e le condividano.

Dopo trent’anni di lettura di testi che sostengono una differenza morale tra specie o una qualche grande catena delle entità morali, vedo ancora aperture intellettuali ad argomenti in base ai quali ‘chi detiene il potere è sempre nel giusto’ o ad argomenti basati su casi particolari e personali. Questi non sono affatto argomenti morali. Questi impulsi naturali, in un mondo imperfetto che richiede scelte che precludono la purezza morale, sono solo fatti spiacevoli relativi alla caduta in disgrazia della condizione umana. Possiamo tuttavia esercitare un certo controllo sulla velocità con la quale stiamo cadendo.

---

<sup>67</sup> J. Rubenstein, *Between Samaritans and States: The Political Ethics of Humanitarian INGO's*, Oxford, Oxford University Press, 2014. Ho trovato la citazione di Rubenstein in C.A.J. Coady, ‘The Problem of Dirty Hands’, in E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy Online* (Spring 2014 edn.), <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/dirty-hands>.