



Relations - Beyond Anthropocentrism

*Book series*

IRENE - Interdisciplinary Researches on Ethics and Natural Environment

<http://www.ledonline.it/Relations>

---

*Executive Editor* Matteo Andreozzi

*Editorial Board*

Ralph R. Acampora (*Hofstra University*)

Carol J. Adams (*Southern Methodist University*)

Matthew R. Calarco (*California State University*)

Gabriele Cambiotti (*Università degli Studi di Milano*)

Piergiorgio Donatelli (*Università degli Studi di Roma «La Sapienza»*)

Arianna Ferrari (*Karlsruhe Institute of Technology*)

William Grove-Fanning (*University of North Texas*)

Serenella Iovino (*Università degli Studi di Torino*)

Joel MacClellan (*Washington State University*)

Roberto Marchesini (*Direttore del Centro Studi Filosofia Postumanista*)

Dario Martinelli (*Kaunas University of Technology*)

Barbara Muraca (*Friedrich-Schiller-Universität Jena*)

Piergiacomo Pagano (*ENEA*)

Paola Sobbrío (*Università Cattolica del Sacro Cuore di Piacenza*)

Sabrina Tonutti (*Università degli Studi di Udine*)

# EMOTIVITÀ ANIMALI

## RICERCHE E DISCIPLINE A CONFRONTO

A cura di *Matteo Andreozzi, Silvana Castignone, Alma Massaro*

Prefazione di *Marc Bekoff*

Saggi di:

*A. Ali • M. Andreozzi • V. Baricalla • L. Caffo • D. Cardillo • S. Castignone • M. Damonte*

*B. Fedi • A. Gazzano • S. Iaquinto • L. Lombardi Vallauri • A. Manzoni • P. Marchei*

*R. Marchesini • L. Marnati • A. Massaro • G. Nicora • G. Pallante • V. Pallante • M. Panzera*

*F. Patrone • S. Penco • V. Pocar • P. Sobbrío • S. Štuva • M. Terrile • P. Toniolo • S. Tonutti • P. Vignola*

ISSN 2283-6845  
ISBN 978-88-7916-663-8

Copyright © 2013

*LED* Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto

Via Cervignano 4 - 20137 Milano

www.lededizioni.com - www.ledonline.it - E-mail: led@lededizioni.com

I diritti di riproduzione, memorizzazione e archiviazione elettronica, pubblicazione con qualsiasi mezzo analogico o digitale (comprese le copie fotostatiche, i supporti digitali e l'inserimento in banche dati) e i diritti di traduzione e di adattamento totale o parziale sono riservati per tutti i paesi.

---

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633.

Le riproduzioni effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da: AIDRO, Corso di Porta Romana n. 108 - 20122 Milano  
E-mail [segreteria@aidro.org](mailto:segreteria@aidro.org) <<mailto:segreteria@aidro.org>>  
sito web [www.aidro.org](http://www.aidro.org) <<http://www.aidro.org/>>

---

*Videimpaginazione:* Paola Mignanego  
*Stampa:* Digital Print Service

# INDICE

Prefazione	9
<i>Marc Bekoff</i>	
Introduzione	15
<i>Matteo Andreozzi, Silvana Castignone e Alma Massaro</i>	

## DIRITTO

1. I diritti degli animali. Un problema aperto	21
<i>Silvana Castignone</i>	
2. Essere animale. Soggetto emotivo e oggetto di diritto	29
<i>Paola Toniolo</i>	
2.1. Introduzione (p. 29) – 2.2. Emozioni a confronto (p. 32) – 2.3. Conclusioni (p. 34) – Bibliografia (p. 36)	
3. Le emozioni negate. Il bilanciamento degli interessi nelle normative sulla tutela, la protezione e il benessere degli animali non umani in Europa	37
<i>Paola Sobbrío</i>	
3.1. Introduzione. Il benessere degli animali non umani in Europa (p. 37) – 3.2. La valutazione del benessere (p. 40) – 3.3. Conclusioni. <i>Welfare</i> e <i>senienza</i> (p. 43) – Bibliografia (p. 45)	

## POLITICA

4. Diritti animali e rovesci umani	49
<i>Luigi Lombardi Vallauri</i>	
4.1. Introduzione (p. 49) – 4.2. Sociologia storica (p. 50) – 4.3. Il fondamento dei diritti (p. 52) – 4.4. Motivi di tutela (p. 53) – 4.5. Le contraddizioni giuridiche (p. 54)	
5. Le categorie non hanno sete. Una riflessione attorno a emozioni e individualità	57
<i>Sabrina Tonutti</i>	
5.1. Premessa (p. 57) – 5.2. Interesse etologico, ma non solo (p. 57) – 5.2.1. Le emozioni (p. 59) – 5.2.2. Le emozioni come 'natura' animale (p. 60) – 5.2.3. Come investigare l'esistenza di emozioni? (p. 61) – 5.3. Individuo e gruppo (p. 62) – 5.3.1. I 'muti' (p. 63) – 5.4. Ravvedimenti (p. 64) – Bibliografia (p. 65)	

6. Genetica e antispecismo 67  
*Massimo Terrile*  
 6.1. Modificazioni genetiche naturali e non naturali (p. 67) – 6.2. Il brevetto del vivente (p. 68) – 6.3. Necessità di un limite morale (p. 69) – 6.4. Evoluzione dell’etica (p. 70) – 6.5. Affermazione dell’antispecismo (p. 74) – Bibliografia (p. 75) – Sitografia (p. 76)

7. Antispecismo debole 77  
*Leonardo Caffo*  
 7.1. Perché l’antispecismo politico è un’illusione? (p. 77) – 7.2. Due diversi paesaggi morali per decostruire AP (p. 80) – 7.2.1. Il non capitalismo specista (p. 81) – 7.2.2. Dannosità di AP per la liberazione animale (p. 82) – Bibliografia (p. 84)

### FILOSOFIA

8. Specismi. Tra morale e politica 89  
*Valerio Pocar*

9. Adorabili bestie. Analisi di un dilemma etico ancora irrisolto 95  
*Matteo Andreozzi*  
 9.1. Introduzione. Coordinate di un problema latente (p. 95) – 9.2. Ballata di un amore cieco. Le contraddizioni dell’etica antropocentrica e di quella animalista (p. 98) – 9.3. Conclusioni. Il coraggio di rispettare gli animali (p. 102) – Bibliografia (p. 106)

10. Razionalità e strutture complesse di comportamento 109  
*Samuele Iaquinto e Fabio Patrone*  
 10.1. Introduzione (p. 109) – 10.2. Credenze e atteggiamenti proposizionali (p. 110) – 10.3. Razionalità e strutture complesse di comportamento (p. 112) – 10.4. Conclusioni (p. 114) – Bibliografia (p. 116)

11. Divenire-animale. La teoria degli affetti di Gilles Deleuze tra etica ed etologia 117  
*Paolo Vignola*  
 11.1. Introduzione (p. 117) – 11.2. Divenire-animale ed etologia degli affetti (p. 118) – 11.3. Animali (post)umani (p. 120) – 11.4. L’animale anomalo (p. 122) – Bibliografia (p. 124)

### ETOLOGIA

12. Intus-legere. La pluralità cognitiva nelle diverse specie 127  
*Roberto Marchesini*  
 12.1. Introduzione (p. 127) – 12.2. La possibilità di una ‘mente animale’ (p. 129) – 12.3. La coscienza quale funzione cognitiva (p. 132) – 12.4. L’ap-proccio dell’etologia cognitiva (p. 134) – Bibliografia (p. 135)

13. Dalle capacità alla dignità. Approccio etologico all'integrità animale 137  
*Michele Panzera*  
 13.1. Introduzione (p. 137) – 13.2. Gli indicatori della risposta adattativa allo stress acuto e cronico (p. 138) – 13.3. Sistemi di fronteggiamento ambientale (p. 141) – 13.4. Comportamenti anormali (p. 143) – 13.5. Conclusioni (p. 144) – Bibliografia (p. 144)
14. A nostra 'immagine e somiglianza'. La creazione del cane e delle sue doti mentali ed emotive 147  
*Angelo Gazzano*  
 14.1. Introduzione (p. 147) – 14.2. Adozione diretta o auto-addomesticazione? (p. 147) – 14.3. Perché il lupo? (p. 149) – 14.4. Imparare a educare (p. 152) – 14.5. Conclusioni (p. 153) – Bibliografia (p. 154)
15. Corteccia e ipotalamo. Una relazione sentimentale 155  
*Bruno Fedi*  
 15.1. Introduzione (p. 155) – 15.2. Osservare i sentimenti (p. 156) – 15.3. Il ruolo dei neuroni specchio (p. 158) – 15.4. Il ruolo della memoria (p. 159) – 15.5. Conclusioni (p. 161) – Bibliografia (p. 161)

#### PSICOLOGIA

16. Questione animale e psicologia 165  
*Annamaria Manzoni*  
 16.1. Introduzione (p. 165) – 16.2. Alcuni meccanismi (p. 166) – 16.3. Due studi (p. 168) – 16.4. Conclusioni (p. 171) – Bibliografia (p. 172) – Sitografia (p. 172)
17. Gli animali di Luce Irigaray 173  
*Sara Štuva*
18. La morte e gli animali. Quali emozioni? 181  
*Luisa Marnati*

#### RELIGIONE

19. Per una teologia degli animali. Un intervento di Paolo De Benedetti 189  
*Trascrizione di Gianfranco Nicora*
20. Psicologia e salvezza degli animali 193  
*Marco Damonte*  
 20.1. Introduzione (p. 193) – 20.2. Antropomorfismo linguistico: rischi e alternative (p. 194) – 20.3. Dall'agnosticismo epistemico alla responsabilità pratica (p. 196) – 20.4. Oltre Wittgenstein. Il contributo della teologia (p. 198) – Bibliografia (p. 200)

21. Gli animali nel cristianesimo tra sofferenza e preghiera 203  
*Vilma Baricalla*  
 21.1. Uno sguardo alla tradizione dottrinale (p. 203) – 21.2. Salvezza e preghiera del creato nell’Antico Testamento (p. 205) – 21.3. Sofferenza degli animali e crocifissione di Dio (p. 208) – 21.4. Conclusione (p. 210) – Bibliografia (p. 210)
22. Il rapporto uomo animale nel Libro di Tobia. Una prospettiva biblica 213  
*Gianfranco Nicora e Alma Massaro*  
 22.1. Introduzione (p. 213) – 22.2. Il Libro di Tobia (p. 215) – 22.3. Il viaggio cosmico: visione teocentrica (p. 216) – 22.3.1. Il serpente e il diluvio (p. 218) – 22.3.2. Noè e l’alleanza eterna nel segno dell’arcobaleno: antropocentrismo (p. 219) – 22.4. Cristo riporta armonia nel creato: Cristocentrismo (p. 220) – 22.5. Conclusioni (p. 222) – Bibliografia (p. 222)
- STUDI E RICERCHE
23. Quanta sofferenza sei disposto a tollerare per il tuo cibo? Come e perché i vitelli ingrassano 225  
*Giuseppe Pallante e Virginia Pallante*  
 23.1. Introduzione (p. 225) – 23.2. Materiali e metodo (p. 227) – 23.3. Cappelletto o tettarella? (p. 229) – 23.4. Conclusioni (p. 235) – Bibliografia (p. 236) – Sitografia (p. 237)
24. La strumentalizzazione degli animali con *pedigree* 239  
*Paola Marchei*  
 24.1. L’evoluzione della aspettative nei confronti dei *pet* (p. 239) – 24.2. Le basi della relazione emozionale tra allevatore e *pet* (p. 240) – 24.3. Benessere e vita emotiva degli animali di razza (p. 243) – 24.4. Conclusioni (p. 244) – Bibliografia (p. 245) – Sitografia (p. 246)
25. Il maltrattamento mascherato da addestramento 247  
*Daniela Cardillo e Antonio Ali*  
 25.1. Introduzione (p. 247) – 25.2. Addestramento come dominanza (p. 249) – 25.3. Cosa dice la legge (p. 250) – 25.4. Conclusioni (p. 254) – Bibliografia (p. 255)
26. Sperimentazione animale e approcci alternativi. ‘Solo’ una questione etica? 257  
*Susanna Penco*  
 26.1. Considerazioni sulla situazione attuale (p. 257) – 26.2. Il caso AIDS (Sindrome da Immunodeficienza Acquisita) (p. 259) – 26.3. Altri punti critici (p. 260) – 26.4. Metodi Alternativi e nuovi approcci (p. 262) – Bibliografia (p. 265)

Autrici e Autori

267

# PREFAZIONE

*Marc Bekoff*

marc.bekoff@gmail.com

È con grande piacere che vedo realizzato il volume che state tenendo nelle vostre mani. Per lunghi anni mi sono occupato di studiare, in qualità di scienziato, la vita emotiva degli animali non-umani (d'ora in poi 'animali'). Ho pubblicato i risultati delle mie osservazioni in numerosi saggi, articoli scientifici e libri, tra cui *La vita emotiva degli animali*<sup>1</sup>. Il mio impegno è oggi volto a diffondere la conoscenza di questo aspetto della biologia spesso ritenuto marginale dal pensiero che sottende la scienza dominante. Ho accolto con piacere l'invito a tenere due *lectio magistralis* durante il convegno *La vita emotiva degli animali* organizzato a Genova il 12 e 13 maggio 2012 da *Minding Animals Italia*, patrocinato dal Consiglio Nazionale delle Ricerche e realizzato grazie alla collaborazione della Facoltà di Scienze della formazione dell'Università di Genova e del Museo di Storia Naturale G. Doria. Nell'occasione è stato possibile riunire numerosi studiosi provenienti da tutta Italia, e non solo, per condividere le proprie ricerche sul tema. Si è trattato di un semplice inizio, ma ha dato l'opportunità di dare vita ai nuovi studi contenuti nel presente volume, il cui principale merito è proprio quello di provenire da diversi ambiti scientifici.

Per rendere meglio comprensibili i temi che si andranno ad affrontare, propongo in apertura del volume una mia breve analisi di un saggio di David Cray apparso qualche tempo fa su *Yahoo News*. Il saggio, dall'accattivante titolo 'I maiali sono intelligenti quanto i cani? Gli attivisti si pongono

---

<sup>1</sup> Cfr. M. Bekoff, *La vita emozionale degli animali: un grande scienziato esplora la gioia, la tristezza e l'empatia negli animali* (2007), trad. it. e cura di M.C. Catalani, Bologna, Perdisa, 2010.

questa domanda'<sup>2</sup>, ha attirato la mia attenzione ma, a giudicare dai 1.514 e più commenti che ha ricevuto, anche quella di tanti altri. Sia in quanto scienziato e studioso delle capacità cognitive ed emotive di numerosi animali, sia in quanto consulente di 'The Someone Project'<sup>3</sup> – sul quale il presente articolo si focalizza – ho trovato alcuni punti da commentare, usando come base unicamente la solida ricerca scientifica.

In primo luogo, come ho già avuto modo di notare in altre occasioni (per esempio nel saggio 'Are Dogs Smarter Than Cats'<sup>4</sup> e in 'Do «Smarter» Dogs Really Suffer More than «Dumber» Mice?'<sup>5</sup>), in quanto biologo non ritengo utili le domande che mirano a comparare tra loro l'intelligenza di diverse specie viventi, poiché gli individui fanno semplicemente ciò che devono fare in quanto membri della propria specie. Accostare tra loro i membri di una medesima specie potrebbe essere utile per comprendere i modi in cui gli individui imparano le competenze sociali o la velocità di apprendimento di compiti differenti, ma paragonare i cani ai gatti oppure ai maiali non ci dice nulla di importante.

Un'altra ragione per cui queste comparazioni interspecifiche sono piuttosto senza senso e ci conducono su un terreno scivoloso è quanto affermano alcune persone, e cioè che gli animali ritenuti più intelligenti soffrirebbero di più rispetto a quelli ritenuti meno intelligenti e che quindi è giusto utilizzare questi ultimi in tutti i possibili modi invasivi e abusivi. Tuttavia non esiste alcuna valida ragione scientifica a sostegno di tale teoria e, anzi, sembra essere vero proprio l'opposto. La verità, tuttavia, è che non ne sappiamo abbastanza. Come spiega bene Lori Marino, fondatrice del *Kimmela Center for Animal Advocacy Inc.*, e collaboratrice di 'The Someone Project', il punto non è classificare questi animali ma, piuttosto, rieducare le persone riguardo a *chi* essi sono. Essi sono, infatti, animali molto sofisticati. Ho sottolineato la parola *chi* proprio perché questi animali sono esseri senzienti, soggetti e non oggetti. Pertanto, quando finiscono nelle nostre bocche, si tratta di *chi* e non di *cosa* mangiamo.

Nel discutere della vita emotiva degli animali, anche le espressioni 'emotivamente complesso' ed 'emotivamente sofisticato' conducono su un

---

<sup>2</sup> Cfr. [http://news.yahoo.com/pigs-smart-dogs-activists-pose-073958905.html;\\_ylt=A2KJ2UaGQPZR8TEABLXQtDMD](http://news.yahoo.com/pigs-smart-dogs-activists-pose-073958905.html;_ylt=A2KJ2UaGQPZR8TEABLXQtDMD).

<sup>3</sup> 'The Someone Project' è un programma nato all'interno del *Farm Sanctuary* volto ad aiutare le persone a comprendere chi sono gli animali da allevamento. Per saperne di più cfr. <http://www.farmsanctuary.org/learn/someone-not-something/about-the-someone-not-something-project>.

<sup>4</sup> Cfr. <http://www.parade.com/5762/fayeflam/are-dogs-smarter-than-cats>.

<sup>5</sup> Cfr. <http://www.psychologytoday.com/blog/animal-emotions/201304/do-smarter-dogs-really-suffer-more-dumber-mice>.

terreno scivoloso. Non esistono infatti dati sulla cui base affermare che i cani, per esempio, sono emotivamente più complessi dei maiali o di altri animali da allevamento. Bruce Friedrich del *Farm Sanctuary* chiarisce bene questo punto. Pertanto sostenere, per esempio, che va bene macellare i maiali e non i cani perché questi ultimi soffrirebbero di più è un'affermazione ingannevole e senza senso, non supportata da alcun dato scientifico.

Tutti questi mammiferi – come tutti gli altri mammiferi – sono esseri senzienti che condividono la stessa architettura neuronale che sottende alle loro vite emotive e che esperiscono un ampio spettro di emozioni, inclusa la capacità di sentire dolore e di soffrire. È sufficiente guardare alla letteratura scientifica disponibile per vedere come milioni e milioni di topi e altri roditori vengano usati in tutta una serie di studi il cui scopo è comprendere meglio il dolore negli esseri umani. Eppure, nonostante sia risaputo che topi, ratti e polli mostrano empatia e sono animali molto intelligenti ed emotivi, essi non sono protetti dal *Federal Animal Welfare Act* degli Stati Uniti.

Il saggio di Crary solleva alcuni importanti punti che vale la pena considerare. La sua ricerca mostra quanto le persone che sono solite mangiare carne siano in realtà preoccupate del livello di intelligenza degli animali che finiscono nei loro piatti. Sembra dunque essere davvero importante discutere dell'intelligenza comparata degli animali.

È, inoltre, interessante chiedersi perché alcune persone abbiano visioni così radicalmente diverse riguardo ai loro animali. Invero i titoli di due libri particolarmente stimolanti affrontano tale problematica. Il primo, dello scrittore di *Psychology Today* Hal Herzog, è intitolato *Some We Love, Some We Hate, Some We Eat: Why It's So Hard to Think Straight about Animals*<sup>6</sup>, mentre il secondo, di Melanie Joy, si chiama *Why We Love Dogs, Eat Pigs, and Wear Cows*<sup>7</sup>. Risposte a queste domande sono state ricercate da alcuni studiosi che si occupano di antrozoologia. Spesso chiedo alle persone se procurerebbero anche a un cane il dolore e la sofferenza prolungate e intense cui sono sottoposti gli animali da allevamento. La risposta più comune è un «No», in genere contrassegnato da sorpresa e incredulità sul perché mai io ponga una simile domanda.

Ci sono, inoltre, alcuni commenti avanzati da coloro che si oppongono a 'The Someone Project' che meritano di essere presi in considerazione. Per esempio, David Warner della *National Pork Producers Council* sostiene che «sebbene gli animali allevati per cibo abbiano un certo grado di intel-

---

<sup>6</sup> Cfr. H. Herzog, *Some We Love, Some We Hate, Some We Eat: Why It's So Hard to Think Straight about Animals*, New York, HarperCollins, 2010.

<sup>7</sup> Cfr. M. Joy, *Why We Love Dogs, Eat Pigs, and Wear Cows*, San Francisco, Conari Press, 2009.

ligenza, il *Farm Sanctuary* cerca di umanizzarli per promuovere il proprio programma vegano, che rappresenta la fine del consumo della carne»<sup>8</sup>. Sebbene la ricerca di un mondo vegetariano o vegano – un mondo in cui il consumo della carne sia drasticamente ridotto – sia tra gli obiettivi di molte persone, affermare che gli animali sono intelligenti o che hanno vite emotive molto ricche e profonde non costituisce affatto un tentativo di ‘umanizzarli’. Invero, quando poniamo davvero attenzione alla teoria evolutiva e all’idea di Charles Darwin riguardo alla continuità evolutiva, vediamo che noi esseri umani *non* siamo gli unici esseri intelligenti, senzienti ed emotivi. Derubare gli animali delle loro capacità cognitive ed emotive significa fare della ‘cattiva biologia’. Allo stesso tempo, riconoscere loro tali caratteristiche non significa affatto attribuire loro ‘qualcosa di umano’ che essi stessi già non posseggano.

In questo senso la *Cambridge Declaration on Consciousness*<sup>9</sup>, sottoscritta da scienziati di fama mondiale, nota che i dati scientifici disponibili mostrano chiaramente che tutti i mammiferi, e anche alcuni altri animali, sono esseri completamente coscienti. È chiaramente giunto il tempo per *A Universal Declaration for Animal Sentience*<sup>10</sup> che aiuti le persone ad assumersi personalmente le proprie responsabilità riguardo alle scelte che si fanno quando si interagisce con gli altri animali. È tempo di mettere da parte le idee obsolete e non dimostrate riguardo alla senzienza animale e accettare che gli animali sono esseri senzienti. Quando la *Cambridge Declaration* venne resa pubblica le fu data ampia visibilità mediatica. Per quanto riguarda *A Universal Declaration of Animal Sentience* non c’è bisogno di tutta questa promozione. Essa può consistere in un cammino profondo, personale e stimolante che ha origine nel nostro cuore e si basa sull’evidenza scientifica.

Infine, la conclusione del saggio apparso su *Yahoo News* merita ulteriore attenzione. Janeen Salak-Johnson, docente presso la University of Illinois Animal Science Department, afferma, a tale proposito, di preferire un ‘giusto mezzo’ e sostiene che campagne come ‘The Someone Project’ vanno

---

<sup>8</sup> Cfr. [http://www.huffingtonpost.com/2013/07/29/the-someone-project-animal-intelligence\\_n\\_3669797.html](http://www.huffingtonpost.com/2013/07/29/the-someone-project-animal-intelligence_n_3669797.html).

<sup>9</sup> Come afferma lo stesso documento la «Cambridge Declaration on Consciousness è un documento scritto da Philip Low e redatto da è Jaak Panksepp, Diana Reiss, David Edelman, Bruno Van Swinderen, Philip Low and Christof Koch. Proclamato pubblicamente il 7 luglio 2012 durante la Francis Crick Memorial Conference on Consciousness in Human and non-Human Animals, presso il Churchill College dell’università di Cambridge dagli stessi Low, Edelman e Koch». Il testo è consultabile online all’indirizzo <http://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf>.

<sup>10</sup> Per approfondire cfr. <http://www.wspa-international.org/wspaswork/udaw> e <http://www.psychologytoday.com/blog/animal-emotions/201306/universal-declaration-animal-sentience-no-pretending>.

troppo oltre nel cercare di uguagliare gli animali da allevamento con i *pet* da appartamento. Inoltre, secondo Salak-Johnson, non possiamo lasciare tutti questi animali girare liberamente, perché non sarebbe un sistema economicamente sostenibile. Dobbiamo sì, prosegue la studiosa, adempiere ai nostri obblighi verso questi animali ma, ella si interroga, sarebbe altrettanto giusto per noi affamare il mondo?

‘The Someone Project’ sta semplicemente sollevando consapevolezza circa chi sono gli animali da allevamento *e rimane bene entro i limiti delle evidenze scientifiche disponibili*. Inoltre, nessuna delle persone favorevoli a una dieta vegetariana o vegana, tra quelle di mia conoscenza, crede che gli animali da allevamento dovrebbero vagare liberamente se non diventassero cibo. Il modo in cui noi potremmo adempiere alle nostre obbligazioni morali verso questi animali sarebbe fermare fin da ora l’allevamento intensivo e permettere agli animali che si trovano in questi posti terribili di avere una vita buona. E, così facendo, non faremmo morire di fame il mondo. Ci sono molte altre alternative compassionevoli agli allevamenti intensivi. È probabile che quando le persone comprenderanno che ciò che stanno mangiando contiene dolore e sofferenza, i pasti privi di prodotti animali diverranno più comuni.

*Chi mangiamo* è una domanda che si pongono molte persone, e la conclusione di un recente saggio di Nicholas Kristof apparso sul *New York Times* e intitolato ‘Can We See Our Hypocrisy to Animals?’ è un ottimo modo per concludere questo saggio.

Che possano i nostri discendenti, quando in futuro rifletteranno, senza comprenderli, sugli abusi che perpetuiamo nei confronti di galline e orche, riconoscere che siamo persone buone e oneste che si muovono nella giusta direzione, e mostrare, così, un po’ di compassione verso la nostra ignoranza.<sup>11</sup>

## BIBLIOGRAFIA

- M. Bekoff, *La vita emozionale degli animali: un grande scienziato esplora la gioia, la tristezza e l’empatia negli animali* (2007), trad. it. e cura di M.C. Catalani, Bologna, Perdisa, 2010.
- H. Herzog, *Some We Love, Some We Hate, Some We Eat: Why It’s So Hard to Think Straight about Animals*, New York, HarperCollins, 2010.
- M. Joy, *Why We Love Dogs, Eat Pigs, and Wear Cows*, San Francisco, Conari Press, 2009.

---

<sup>11</sup> Cfr. [http://www.nytimes.com/2013/07/28/opinion/sunday/can-we-see-our-hypocrisy-to-animals.html?\\_r=1&](http://www.nytimes.com/2013/07/28/opinion/sunday/can-we-see-our-hypocrisy-to-animals.html?_r=1&).

## SITOGRAFIA

Il sito internet sotto riportato è stato consultato l'ultima volta il giorno 28 ottobre 2013, alle ore 23:59.

<http://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf>.

[http://news.yahoo.com/pigs-smart-dogs-activists-pose-073958905.html;\\_ylt=A2KJ2UaGQPZR8TEABLXQtDMD](http://news.yahoo.com/pigs-smart-dogs-activists-pose-073958905.html;_ylt=A2KJ2UaGQPZR8TEABLXQtDMD).

<http://www.farmsanctuary.org/learn/someone-not-something/about-the-someone-not-something-project>.

[http://www.huffingtonpost.com/2013/07/29/the-someone-project-animal-intelligence\\_n\\_3669797.html](http://www.huffingtonpost.com/2013/07/29/the-someone-project-animal-intelligence_n_3669797.html).

[http://www.nytimes.com/2013/07/28/opinion/sunday/can-we-see-our-hypocrisy-to-animals.html?\\_r=1&](http://www.nytimes.com/2013/07/28/opinion/sunday/can-we-see-our-hypocrisy-to-animals.html?_r=1&).

<http://www.parade.com/5762/fayeflam/are-dogs-smarter-than-cats>.

<http://www.psychologytoday.com/blog/animal-emotions/201304/do-smarter-dogs-really-suffer-more-dumber-mice>.

<http://www.psychologytoday.com/blog/animal-emotions/201306/universal-declaration-animal-sentience-no-pretending>.

<http://www.wspa-international.org/wspaswork/udaw>.

# INTRODUZIONE

*Matteo Andreozzi, Silvana Castignone e Alma Massaro*

matteo.andreozzi@unimi.it  
silvanacastignone@alice.it  
almamassaro@gmail.com

Gli animali non-umani provano emozioni? Chiunque conviva o abbia convissuto con un cane, un gatto o un qualsiasi altro animale da compagnia resterebbe stupito di fronte a una simile domanda, e risponderebbe senza esitazione «Ma certo!», citando, ad esempio, le manifestazioni di affetto di Fido quando ritorna a casa, o il suo sguardo supplichevole rivolto alla porta e al guinzaglio quando vuole uscire, e così via, con una sfilza interminabile di esempi. Tuttavia, per molti la questione non è così pacifica: quelle degli animali non-umani – dicono – sono semplici reazioni istintive, dovute all'abitudine e al *training*, nei confronti di qualcosa che desiderano o che dà loro fastidio o dolore, e non hanno nulla a che fare con le *vere* emozioni che sono soltanto le nostre, quelle umane. Le emozioni infatti sono moti dell'anima, presuppongono consapevolezza di sé, autocoscienza e un grado di complessità e di sensibilità sconosciuto agli animali di qualunque specie non-umana. Ma anche le emozioni umane non è poi detto che abbiano sempre goduto di una buona stampa, perché sono considerate irrazionali, tali da impedirci di agire per il meglio, in grado di obnubilare il nostro razziocinio e di trascinarci fuori dalla retta via, che è quella del ragionamento, delle decisioni prese con calma, con riflessione. Nel contrasto ragione-emozione la risposta tradizionale va tutta a favore della prima, vista come l'unica vera caratteristica che distingue l'essere umano. Le emozioni rappresentano un po' il nostro lato profondo, complicato, che conosciamo ancora poco, nonostante l'aiuto della psicologia: come possiamo pensare di attribuirle anche agli animali non-umani?

Per cercare di approfondire la questione è bene innanzitutto rendersi conto di quale sia l'oggetto del contendere: che cosa si intende con il vocabolo 'emozione'? Se vogliamo rimanere nel campo della connotazione e

dare una definizione estensiva, allora la risposta non è difficile: il significato di un vocabolo coincide con la sua estensione, vale a dire con l'insieme degli oggetti che esso serve abitualmente a indicare; e di conseguenza possiamo passare a elencarli: sono emozioni la gioia, la tristezza, la speranza, il desiderio, la paura, l'angoscia, la vergogna e così via. Per quanto riguarda gli animali, numerosi autori ormai, tra cui primo fra tutti Marc Bekoff, ci hanno fornito lunghi elenchi di casi in cui animali non-umani di varie specie hanno manifestato chiaramente l'uno o l'altro di tali atteggiamenti. Ma questo non ci porta molto lontano nella comprensione del fenomeno 'emozione', umana o non-umana che sia: è necessario passare alla denotazione, vale a dire alla indicazione delle caratteristiche salienti che un oggetto deve presentare per rendere plausibile e comunemente accettato l'uso del vocabolo in questione per designarlo. E a questo punto iniziano i problemi, perché le definizioni denotative, ovvero intensive, che vengono date di 'emozione' sono numerose e diverse tra loro. Per esempio, dal punto di vista scientifico tradizionale le emozioni sono degli stati mentali e fisiologici derivanti da modificazioni psicofisiologiche, in cui entrano in gioco i vari settori del cervello, l'encefalo, il talamo, i centri sottocorticali, il sistema endocrino e altri elementi ancora. Ma siamo sicuri che sia proprio tutto qui?

Una descrizione più attinente alla realtà sembra essere ad esempio quella di Martha Nussbaum, che nel suo libro recente *L'intelligenza delle emozioni* scrive:

Se dovessimo realmente concepire le emozioni come lampi o fitte del nostro corpo allora lasceremmo fuori proprio ciò che in esse è fonte di maggior turbamento. Come sarebbe facile la vita se il dolore della perdita fosse soltanto un dolore della gamba, o la gelosia nient'altro che un brutto mal di schiena. La gelosia e il dolore sono una tortura mentale, sono i pensieri che abbiamo sulle cose ad essere fonte di sofferenza, e in altri casi di gioia.<sup>1</sup>

Parlare delle emozioni in termini puramente neurofisiologici sarebbe insomma come descrivere un paesaggio soltanto in bianco e nero, come in un vecchio film muto, senza quei colori e quei suoni che invece ne costituiscono una parte integrante e densa di significati. Secondo la Nussbaum le emozioni implicano giudizi di valore e hanno anche carattere cognitivo, in quanto informano l'individuo circa le strutture del mondo che lo circonda: ma, aggiunge l'autrice, tale carattere cognitivo non va inteso nei termini di un contenuto proposizionale linguisticamente formulabile, in quanto ciò non solo ci precluderebbe la comprensione delle arti non verbali, musica e arti visive, ma implicherebbe sostenere che i bambini piccoli e gli animali

---

<sup>1</sup> M. Nussbaum, *Upheavals of Thought: The Intelligence of the Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 33-34.

non-umani sarebbero condannati a vivere una vita senza affetti. Quindi nella teoria della Nussbaum, la quale ha scritto molto sulle capacità e sui diritti degli animali non-umani, anche questi ultimi conoscono le emozioni, e non soltanto come reazioni neurofisiologiche.

Le pagine che seguono affrontano la questione dell'emotività animale sotto tutti questi aspetti, in maniera diversa ma con un intento comune: quello di rivendicare i colori emozionali della vita anche per i 'nostri compagni di strada', così gli animali non-umani sono stati definiti, i quali sono molto più simili a noi di quanto comunemente non si creda. Il volume prende le mosse dalla conferenza *La vita emotiva degli animali*, tenutasi a Genova il 12 e 13 maggio 2012. La conferenza, patrocinata dal Consiglio Nazionale delle Ricerche, è stata organizzata da *Minding Animals Italia* (MANIta), in collaborazione con la Facoltà di Scienze della formazione, l'Istituto Italiano di Bioetica e il Museo Civico di Storia Naturale 'G. Doria'<sup>2</sup>. In tale occasione, studiosi provenienti da ambiti disciplinari diversi hanno avuto modo di incontrarsi e discutere intorno a tematiche comuni, confrontandosi anche con i rappresentanti di diverse associazioni animaliste italiane.

Il testo intende prendere in considerazione alcuni dei molteplici interrogativi che sorgono dal riconoscere una vita emotiva agli animali non-umani, così come è stato di recente fatto nell'ormai famosa *Cambridge Declaration on Consciousness*<sup>3</sup>. Come è giusto che sia, diversi interrogativi coinvolgono diverse discipline e aree di studio. È in questa prospettiva che il volume è stato suddiviso in sette sezioni: a saggi di *diritto, politica, filosofia, etologia, psicologia e religione* sono stati affiancati, all'interno della settima e ultima sezione, saggi maggiormente applicativi, nei quali si illustrano *studi e ricerche* sul campo. I contributi raccolti, oltre a cercare di rispondere agli svariati interrogativi di settore, si impegnano a sollevare ulteriori domande fondamentali, nella convinzione che comprendere la vita emotiva degli animali non-umani significa anche capire meglio noi stessi.

## BIBLIOGRAFIA

M. Nussbaum, *Upheavals of Thought: The Intelligence of the Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

---

<sup>2</sup> È doveroso menzionare, seppure brevemente, anche quanti hanno supportato la realizzazione della conferenza. Ci riferiamo alle associazioni Enpa, Ger Onlus e Lav, e alle aziende *Helan* e *Querciabella*. Un particolare ringraziamento va, poi, a quanti hanno collaborato direttamente con noi per realizzare l'incontro: le dott.sse Arianna Ferrari, Paola Sobbrío e Sabrina Tonutti, e i dott. Leonardo Caffo e Gianfranco Nicora.

<sup>3</sup> Cfr. <http://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf>.

## SITOGRAFIA

Il sito internet sotto riportato è stato consultato l'ultima volta il giorno 28 ottobre 2013, alle ore 23:59.

<http://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf>.

DIRITTO

---



1.

## I DIRITTI DEGLI ANIMALI

### UN PROBLEMA APERTO

*Silvana Castignone*

doi: 10.7359/663-2013-cast

silvanacastignone@alice.it

‘Noi e gli altri animali’: questo modo di dire è ormai diventato normale, non suscita più, come avrebbe sicuramente fatto qualche decennio fa, stupore e magari anche indignazione. Infatti si è andata creando, a partire soprattutto dagli anni Settanta del secolo scorso, una mentalità comune basata sul riconoscimento della nostra vicinanza agli animali, della consapevolezza che dividiamo con loro un lungo tratto della storia dell’evoluzione. Il fossato o forse meglio l’abisso che gli uomini avevano teorizzato tra ‘noi e loro’, considerati come cose, come esseri al servizio esclusivo dei nostri interessi, animati sì, ma mossi solo dall’istinto e dalla necessità, si è progressivamente ristretto e abbiamo iniziato a pensarli come ‘compagni di strada’, come esseri senzienti e sensibili per molti versi simili a noi e quindi meritevoli di cure e di protezione anziché di sfruttamento cieco e molte volte disumano e crudele. «La domanda da porre non è ‘Possono *ragionare?*’, né ‘Possono *parlare?*’ ma ‘Possono *soffrire?*’»<sup>1</sup>, scriveva Jeremy Bentham nel 1789, agli inizi di questa rinnovata sensibilità verso le altre creature. Questo non significa naturalmente sostenere che prima non c’era mai stato nessuno che provasse sentimenti di amicizia o compassione nei confronti degli animali, gli esempi che si potrebbero citare sono molteplici: ma penso sia corretto dire che l’animalismo come movimento condiviso da molti, in costante aumento e con ricadute di tipo giuridico, è un fenomeno piuttosto recente e ha avuto inizio un paio di secoli fa. La prima legge per la tutela del bestiame infatti uscì a Londra nel 1822 e la prima Società per la difesa degli animali nacque sempre a Londra nel 1824 (da noi a Torino nel 1871).

---

<sup>1</sup> J. Bentham, *Introduzione ai principi della morale e della legislazione* (1789), Torino, UTET, 1998, pp. 422.

Le direttrici principali lungo le quali si è svolto e continua a svolgersi questo processo rivolto alla protezione degli animali sono due: la prima si basa sul dovere morale e giuridico degli uomini di non causare inutile sofferenza negli animali (inutile per gli animali, naturalmente), e l'autore contemporaneo più rappresentativo in tal senso credo si possa considerare l'australiano Peter Singer con il suo libro *Animal Liberation* del 1975<sup>2</sup>. Singer riprende la frase di Bentham sopra riportata e prosegue nella prospettiva utilitarista secondo cui le valutazioni morali in termini di bene e di male dipendono dalle conseguenze felicifiche o meno delle azioni nei confronti dei soggetti a cui sono rivolte. A differenza di Bentham, Singer non parla più della somma totale di felicità provocata da una azione affinché la stessa possa venire considerata buona, bensì prende in considerazione la felicità media di tutti i destinatari dell'azione stessa, evitando così il grosso scoglio dell'utilitarismo classico consistente nel fatto che finiva per giustificare il sacrificio di alcuni o di molti, purché fosse superato da un più alto grado di benessere complessivo di un altro gruppo, più o meno ristretto. Modifica molto importante in generale, e in particolare, come è evidente, quando nel calcolo felicifico si vogliono inserire anche gli animali, destinati altrimenti a vedersi sempre messi in secondo piano dagli interessi umani. Il principio che viene invocato da Singer è invece quello della uguale considerazione degli interessi, a cui si collega la sua affermazione «che tutti gli animali sono uguali»: il che non significa che tutti devono essere trattati in maniera uguale, ma che la stessa quantità di sofferenza ha il medesimo valore e quindi deve pesare in modo uguale qualunque sia l'essere che la sperimenta, uomo o donna, ricco o povero, nero o bianco, intelligente o stupido, e infine umano o non umano.

Il dovere morale diretto di non causare sofferenza è la prospettiva più comunemente accettata e anche quella che si è tradotta nella legislazione di protezione, consistente appunto in un complesso di norme che qualificano come illeciti una serie di comportamenti tenuti dagli uomini nei confronti degli animali, prevedendo poi le opportune sanzioni.

Ma vi è anche una seconda strada che è stata teorizzata in quanto ritenuta in grado di provvedere a una tutela più incisiva: quella della esistenza di veri e propri diritti degli animali, analoghi ai diritti umani. Prima di illustrare questa seconda prospettiva penso sia utile dare uno sguardo, sia pure breve, alla teoria dei diritti in generale, per avere un'idea di che cosa si intende con la locuzione 'diritto soggettivo'. Si tratta infatti di una nozione relativamente recente, che data per la sua prima teorizzazione a partire dai

---

<sup>2</sup> P. Singer, *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals*, New York, Random House, 1975.

secoli XVI e XVII a opera dei filosofi giusnaturalisti Ugo Grozio (1585-1645) e Samuel von Pufendorf (1632-1694). Essi definirono il diritto soggettivo come *facultas moralis*, come il *suum* di ciascuno che comprendeva i vari diritti, alla vita, alle proprie membra, alla reputazione, all'onore, ed era concepito come una sfera privata ed esclusiva di autonomia del soggetto. Tale concetto rappresenta il risultato di quel lungo processo di cambiamento che si verificò con la progressiva scomparsa delle strutture feudali attorno a cui si era costituita una società di tipo gerarchico, divisa in ceti, con scarsa mobilità sociale, dove l'importanza e il ruolo dell'individuo venivano assorbiti dalla prevalenza degli ambiti sociali in cui si trovava inserito. Con lo sviluppo della società di mercato e di scambio prima e con l'inizio della società industriale poi si attuò una specie di progressiva liberazione delle forze e delle capacità individuali e si affermò la figura dell'*Homo aeconomicus*, che produce, che lavora, che si arricchisce; non va dimenticata l'enorme influenza che ebbero le scoperte geografiche, in particolare quella del Nuovo Mondo, con il conseguente afflusso di oro, argento e merci di ogni tipo. Notevole importanza ebbe anche la riforma protestante che puntava alla lettura personale diretta delle Sacre Scritture, senza intermediari, e che quindi sottolineava l'autonomia e il ruolo della coscienza individuale. Gli individui non si accontentarono più del diritto oggettivo, cioè di quell'insieme di leggi naturali e positive che regolavano i loro comportamenti e assegnavano a ciascuno il suo posto e il suo ruolo all'interno del corpo sociale, ma accanto adesso rivendicarono una sfera di diritti propri, di cui si sentivano titolari in prima persona: si passò così, come si usa dire, dalla concezione del diritto naturale a quella dei diritti naturali, intesi appunto come un insieme di diritti inviolabili connaturati alla persona e dipendenti solo dalla sua volontà.

La nozione di diritto soggettivo iniziò così il suo cammino, cammino che non fu del tutto lineare e subì numerose trasformazioni attraversando periodi di alterna fortuna, vuoi a livello politico vuoi a livello scientifico-filosofico con le diverse concezioni sulla natura del fenomeno giuridico. Ad esempio a livello politico è evidente come nei periodi dei totalitarismi e delle dittature il centro dell'attenzione tornasse a riportarsi su concezioni di tipo organicistico in cui i diritti dell'individuo passarono nettamente in secondo piano; mentre a livello teorico giuridico il superamento delle concezioni giusnaturalistiche da parte del positivismo e del realismo giuridico indusse a vedere nel diritto soggettivo una mera conseguenza del diritto oggettivo. L'idea della *facultas moralis* come qualità sovrasensibile di stretta concezione giusnaturalista si trasformò in un potere della volontà, non meglio definito, o addirittura in un'idea dell'immaginazione umana sostenuta dal senso di potere dovuto alla protezione da parte dell'ordinamento

giuridico. E, tuttavia, nonostante tutte queste trasformazioni con corsi e ricorsi vari, la forza dell'idea dei diritti individuali ha fatto così presa sulla coscienza in quanto espressione di una esigenza profonda di autonomia e di libertà dell'animo umano che ha continuato ad affermarsi. Dopo essere stata proclamata solennemente nella Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino della Rivoluzione francese nel 1789 (e ancor prima nella Costituzione della Virginia del 1776) è giunta fino ai nostri giorni ed è presente in buona parte delle Costituzioni moderne e delle Carte dei diritti internazionali. Ed è presente e operante a tal punto che, come ha affermato Norberto Bobbio, ormai siamo entrati nell'«età dei diritti»<sup>3</sup>, in quanto non c'è gruppo sociale, o di persone che si trovano in situazioni particolari che non chiedano di vedere riconosciuti i loro diritti: vengono così rivendicati i diritti dei fanciulli, degli anziani, dei malati, dei lavoratori, dei disoccupati, degli obiettori di coscienza, dei turisti, dell'embrione e via di seguito in una sequenza continua.

A questo punto non si può non chiedersi se non sia possibile parlare anche di diritti degli animali.

Tom Regan è stato il primo che con il suo libro *The Case for Animal Rights*<sup>4</sup> del 1983 ha iniziato a porre la questione sulla base di una dettagliata motivazione filosofica<sup>5</sup>. Gli animali, e in particolare i mammiferi, secondo Regan, sono dotati di desideri, memoria, senso del futuro, esperienza del benessere e hanno pure un certo grado di autocoscienza e di capacità di dirigere le loro azioni in modo da soddisfare le proprie esigenze: questo significa che sono in grado di condurre una vita che può essere buona o cattiva, migliore o peggiore per loro stessi, e soprattutto di rendersene conto. Di conseguenza si può dire che sono dei «soggetti-di-una-vita», ovvero che non possono venire considerati soltanto come degli esseri che si muovono spinti dall'istinto, senza un minimo di ragionamento e di capacità di autodeterminazione. Sempre secondo il filosofo statunitense ci troviamo di fronte a degli esseri dotati di valore inerente, aventi cioè un valore di per se stessi e non solo per i fini altrui e che quindi sono titolari di diritti loro propri. Sulla scia di Regan si sono mossi numerosi altri filosofi, con motivazioni varianti ma sostanzialmente più o meno simili quanto alla affermazione

---

<sup>3</sup> N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Torino, Einaudi, 1990.

<sup>4</sup> T. Regan, *The Case for Animal Rights*, Berkeley - Los Angeles, University of California Press, 1983.

<sup>5</sup> Nel 1892 Henry Salt scrisse *Animal Rights Considered in Relation to Social Progress*, London, Routledge, 1892, ma per avere una dimostrazione di tipo filosofico vero e proprio occorre arrivare fino a Regan.

dell'esistenza dei diritti morali e giuridici degli animali<sup>6</sup>. Tali diritti infatti una volta proclamati in un documento normativo valido e di conseguenza resi giustiziabili riuscirebbero a tutelare gli animali molto meglio della normativa basata sui doveri degli uomini, in quanto sono in grado di creare una specie di scudo o di guscio protettivo attorno ai loro titolari che può venire violato soltanto in casi eccezionali, e non semplicemente sulla base di interessi prevalenti, come invece succede puntualmente con le attuali leggi protezioniste (si veda per tutte l'art. 3 della Legge del 2004 che sottrae alla norma generale contro i maltrattamenti espressa dall'art. 1 le larghissime aree degli allevamenti, della ricerca scientifica, della macellazione della caccia e pesca e altre ancora, riservandole a leggi speciali enormemente più permissive, come è facile intuire).

Diciamo subito che la prospettiva dei diritti è molto osteggiata soprattutto tra i giuristi: innanzitutto si fa osservare che un concetto così tipicamente umano come quello di diritto soggettivo, conquistato e difeso da intere generazioni di soggetti umani non può essere trasferito così semplicemente a una realtà talmente diversa come quella animale. Ma soprattutto si punta sulle caratteristiche del diritto soggettivo, sui suoi elementi portanti, i quali consistono, nonostante tutte le varietà di definizioni che di volta in volta ne sono state date, principalmente nell'interesse, nella volontà e nella sua dichiarazione, ovvero nella pretesa. Ora viene fatto notare che negli animali è sicuramente presente l'elemento interesse e probabilmente anche un certo grado di consapevolezza dello stesso, ma che la presenza della volontà e della sua dichiarazione e quindi della pretesa sono del tutto assenti, per cui è impossibile parlare di diritti degli animali.

A questa obiezione si risponde ricordando come volontà e pretesa sono assenti anche nei casi dei diritti dei neonati, dei cerebrolesi e così via, e che ciononostante tutti questi soggetti sono considerati titolari di diritti soggettivi, i quali diritti vengono esercitati a loro nome da tutori e da curatori: cosa che volendo si potrebbe benissimo fare anche per gli animali. Ma, insistono i critici, un conto è supplire alle incapacità di soggetti che sarebbero per loro natura in grado di esplicitare tranquillamente le loro funzioni se non fossero stati colpiti da malattia o altro impedimento, mentre per gli animali si tratterebbe di sostituirsi a loro totalmente, e quindi saremmo sempre noi e non loro ad affermare dei diritti: in altri termini si tratterebbe pur sempre di una faccenda interamente umana. E a questo punto perché, si chiede, dovremmo infilarci in una impresa così complessa,

---

<sup>6</sup> Per ulteriori informazioni anche bibliografiche in proposito, come pure più in generale sulla storia della nozione di diritto soggettivo, rimando al mio volume *Introduzione alla filosofia del diritto*, Roma - Bari, Laterza, 2009, pp. 151-208.

che finirebbe per dar luogo a contenziosi senza fine, a procedimenti assai complicati, quando sarebbe così semplice continuare con il sistema attuale? Si vogliono proteggere di più gli animali? Benissimo: ma questo si può fare anche soltanto migliorando le leggi di tutela e garantendo maggiormente la loro applicazione.

Sono tutti ragionamenti plausibili e di buon senso: tuttavia si possono avanzare alcune considerazioni aggiuntive in favore dei diritti animali. In primo luogo, visto e considerato che i diritti soggettivi sono ormai invocati in mille casi diversi e sono piuttosto difficili da definire con esattezza, tanto che Bobbio ha scritto che probabilmente sarebbe ora di preoccuparsi semplicemente di difenderli, invece di ostinarsi a indagarne il fondamento<sup>7</sup>, non si vede perché non si potrebbe estenderli anche ai soggetti non umani. Non mi sembra che ciò comporti una offesa alle superiori qualità umane e neppure un delitto di lesa maestà nei confronti del Diritto, come sembrano pensare molti giuristi. In secondo luogo, vorrei tornare sul concetto di «soggetti-di-una-vita», così ben illustrato da Regan: se gli animali sono «soggetti-di-una-vita», della loro vita, non mi sembra né logico né corretto considerarli soltanto come destinatari dei nostri doveri, sia pure dettati dalla compassione e dalla solidarietà. È stato fatto un tentativo da parte della dottrina tedesca di definirli come creature giuridiche, cioè come esseri i quali pur non essendo titolari di diritti a pieno titolo possiedono tuttavia una rilevanza e uno spessore giuridico loro propri, tali da farli situare come una via da mezzo tra i soggetti di diritto attivi e i soggetti passivi, ovvero i semplici destinatari di doveri. Forse sarebbe il caso di proseguire su questa via, come passo iniziale per arrivare ai diritti veri e propri.

Concludendo, mi sembra che la questione dei diritti animali non sia un discorso inutile e senza senso, bensì rimanga un problema aperto, su cui si dovrebbe continuare a confrontarsi e a discutere. Perché soltanto gli animali non dovrebbero avere «il diritto di avere diritti»<sup>8</sup>?

## BIBLIOGRAFIA

J. Bentham, *Introduzione ai principi della morale e della legislazione* (1789), Torino, UTET, 1998.

N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Torino, Einaudi, 1990.

S. Castignone, *Introduzione alla filosofia del diritto*, Roma - Bari, Laterza, 2009.

---

<sup>7</sup> N. Bobbio, *L'età dei diritti*, cit., p. 16.

<sup>8</sup> Dal titolo del recente libro sui diritti di S. Rodotà, *Il diritto di avere diritti*, Milano, Il Saggiatore, 2013.

- H. Salt, *Animal Rights Considered in Relation to Social Progress*, London, Routledge, 1892.
- P. Singer, *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals*, New York, Random House, 1975.
- T. Regan, *The Case for Animal Rights*, Berkeley - Los Angeles, University of California Press, 1983.
- S. Rodotà, *Il diritto di avere diritti*, Milano, Il Saggiatore, 2013.



## 2.

# ESSERE ANIMALE

## SOGGETTO EMOTIVO E OGGETTO DI DIRITTO

*Paola Toniolo*

doi: 10.7359/663-2013-toni

isil.pao@hotmail.it

### 2.1. INTRODUZIONE

Lo studio delle emozioni è uno dei campi maggiormente interdisciplinari della filosofia del Novecento: psicologia cognitiva, antropologia, neurobiologia, etologia sono solo alcune delle discipline che collaborano alla comprensione dell'emotività. Collante di questi approcci è la concezione dell'emozione: non è più percepita come appartenente alla sfera dell'irrazionalità, bensì come reazione intelligente alla percezione del valore di un'azione; in tal modo essa non può essere esclusa dal ragionamento etico e relegata all'istinto.

Nel saggio 'Che cos'è un'emozione?'<sup>1</sup>, William James rovescia la tradizione che intendeva le emozioni come semplici stati di coscienza accompagnati da modificazioni fisiologiche, affermando che esse siano piuttosto percezioni dell'attivazione corporea innescate da input ambientali. Più di recente, l'affermarsi della prospettiva cognitivista ha portato alla definizione delle emozioni come risposte adattive dell'organismo agli stimoli ambientali, inserite in un sistema comunicativo individuo-ambiente<sup>2</sup>. Klaus Scherer ha mostrato come le emozioni non siano semplicemente un residuo arcaico della nostra origine animale, ma rappresentino un'importante conquista evolutiva: con esse si soppianta la rigidità degli istinti e si apre una nuova e diversa prospettiva di adattamento e sviluppo. Le emozioni vengono allora a essere una potente interfaccia tra organismo e ambiente,

---

<sup>1</sup> Cfr. W. James, 'Che cos'è un'emozione?' (1884), trad. it. di G. Fonseca, in G. Starnace (a cura di), *L'uomo come esperienza*, Napoli, L'Ancora, 1999, pp. 167-186.

<sup>2</sup> Cfr. L. Mecacci (a cura di), *Manuale di psicologia generale*, Firenze, Giunti, 2001.

in grado di mediare tra le situazioni costantemente mutevoli e le risposte comportamentali dell'individuo<sup>3</sup>.

Su questa linea Jerry Fodor sostiene che le emozioni svolgano un ruolo di potenti mezzi di comunicazione atti ad assicurare la coordinazione con altri individui. Le emozioni hanno allora un ruolo fondamentale nell'adattamento delle specie poiché segnalano tempestivamente nuove priorità e predispongono il nostro cervello – quindi il nostro organismo – nel modo più appropriato alla situazione<sup>4</sup>. Dacher Keltner e Jonathan Haidt – e poi il costruttivismo sociale – sostengono infine che le emozioni abbiano anche funzioni sociali e, più specificamente, interpersonali: le emozioni non sarebbero esperienze private, ma insieme – costituiti da regole – che si evolvono e assumono un diverso significato in relazione al contesto<sup>5</sup>.

Se le emozioni riguardano anche la sfera interpersonale e il rapporto di scambio con l'altro, esse non possono allora essere estranee all'etica. Appare dunque chiaro come la formulazione di una teoria etica implichi lo sviluppo di un'adeguata teoria delle emozioni, viste come strutture cognitive determinate dall'interazione del soggetto con l'alterità<sup>6</sup>. Di quale tipo di alterità stiamo però parlando? Una concezione cognitivo-etica dell'emotività deve prendere in considerazione sia lo scambio tra esseri umani, sia quello tra esseri animali non umani e ancora l'emotività eterospecifica. Per fare ciò occorre, seguendo Martha Nussbaum, concentrare la nostra idea di cognizione sulla capacità di percepire il soggetto nella sua possibilità di realizzazione, nella rilevanza del benessere del soggetto stesso<sup>7</sup>. Non essendo però l'essere umano in grado di comunicare, nell'accezione tradizionale, con l'a-

---

<sup>3</sup> Cfr. K.R. Scherer, 'On the Nature and Function of Emotion: A Component Process Approach' (1984), in R. Klaus (ed.), *Approaches to Emotion*, Hillsdale, Scherer and Paul Ekman, 1984, pp. 293-317.

<sup>4</sup> Cfr. J. Fodor, *La mente modulare. Saggio di psicologia delle facoltà* (1983), trad. it. di R. Luccio, Bologna, Il Mulino, 1988.

<sup>5</sup> Cfr. D. Keltner, J. Haidt, 'Social Functions of Emotions at Four Levels of Analysis' (1999), in *Cognition and Emotion*, Vol. 13, n° 5 (1999), pp. 505-522.

<sup>6</sup> Cfr. M.C. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni* (2001), trad. it. di R. Scognamiglio, Bologna, Il Mulino, 2004, in particolare pp. 117-175.

<sup>7</sup> Per superare il formalismo e i limiti dell'approccio dei diritti viene proposta una nuova prospettiva delle *capacità* (elaborata in parallelo, ma con alcune differenze, da Amartya Sen e da Nussbaum). Nussbaum stila una lista di *capacità* minime che dovrebbero essere garantite per permettere a ognuno di *vivere* e non solo di *sopravvivere*. Il vero fine delle istituzioni politiche liberali dovrebbe proprio essere il garantirle a ognuno: «Garantire una capacità a una certa persona non è sufficiente a produrre stati interni di disponibilità ad agire. È almeno altrettanto necessario predisporre l'ambiente materiale e istituzionale in modo che le persone siano effettivamente in grado di funzionare», cfr. M.C. Nussbaum, *Giustizia sociale e dignità umana: da individui a persone*, trad. it. di E. Greblo, Bologna, Il Mulino, 2002, pp. 82 e ss.

animale, rimane dello scetticismo riguardo la possibilità per quest'ultimo di provare emozioni e la vita dell'animale viene ridotta ad azioni meccaniche compiute istintivamente.

Ciò che tenteremo di far emergere è invece l'esistenza, anche per l'animale non umano, di una ricca vita emozionale. Spunto per questa indagine – prima che teorica pratica – sarà un parallelo tra le emozioni analizzate da Aristotele nel II libro della *Retorica*<sup>8</sup> e quelle osservate da Marc Bekoff in *La vita emozionale degli animali*<sup>9</sup>; attraverso tali studi noteremo come molte delle caratteristiche proprie delle emozioni umane si trovino identiche in quelle sperimentate dagli animali e come la vita emozionale possa essere un nuovo paradigma per l'attribuzione di diritto.

Questo genere di cose è più evidente se guardiamo l'età dell'infanzia; nei bambini, benché si possano vedere peculiari disposizioni che avranno sviluppo in seguito, si nota tuttavia come il loro spirito, in questo periodo, non sia praticamente differente da quello degli animali selvatici, da che non è illogico dedurre che alcuni caratteri sono i medesimi in tutti gli animali.<sup>10</sup>

Ciò è quanto scrive Aristotele nel VII libro de *Vita, attività e carattere degli animali: historia animalium*, dove approfondisce il tema sostenendo che nella maggior parte degli animali si trovano tracce di stati psicologici comuni all'essere umano solo in grado minore. Lo stesso sosterrà poi Charles Darwin:

Se nessun essere organico tranne l'uomo avesse mai posseduto poteri mentali, o se questi poteri fossero stati di natura completamente diversa da quella degli animali inferiori, non avremmo mai potuto convincerci del fatto che le nostre qualità superiori si sono evolute in modo graduale.<sup>11</sup>

Ne segue che l'essere animale umano e l'essere animale non umano non sono due realtà a se stanti, come ha invece voluto la tradizione maggioritaria dal cristianesimo in poi, bensì due realtà in continuazione ed evoluzione una nell'altra.

Due emozioni spesso indicate come caratteristiche dell'essere umano, ma che sono in realtà evoluzioni di emozioni già presenti negli animali, sono l'immaginazione e lo stupore. Per mezzo dell'immaginazione l'uomo

---

<sup>8</sup> Aristotele, *Retorica*, in *Opere*, a cura di G. Giannantoni, Bari, Laterza, 1973, libro II.

<sup>9</sup> M. Bekoff, *La vita emozionale degli animali* (2007), trad. it. e cura di M.C. Catalani, Bologna, Alberto Perdisa, 2010.

<sup>10</sup> Aristotele, *Vita, attività e carattere degli animali: historia animalium*, libri VIII, IX, a cura di A.L. Carbone, Palermo, Duepunti edizioni, 2008, p. 37.

<sup>11</sup> C. Darwin, *L'origine dell'uomo* (1871), a cura di F. Paparo, Pordenone, Edizioni Studio Tesi, 1991, p. 78.

unisce idee creando risultati inediti, la prova migliore di questo potere è il sogno. Osservando il proprio cane dormire non si può negare tale capacità, è evidente dal movimento e dai versi prodotti nel sonno esattamente come accade all'uomo. Allo stesso modo anche lo stupore è riscontrabile negli animali non umani. Lo si può vedere banalmente in un cane che si stranisce al pianto di un neonato, oppure da testimonianze di esperti come quella dell'etologa-antropologa Jane Goodall, quando descrive la meraviglia di uno scimpanzé nel vedere una cascata. «Mentre procede verso una cascata uno scimpanzé ha i peli della testa dritti come segno di crescente eccitazione e mentre si avvicina e aumenta il frastuono il passo si sveltisce e nel giungere all'acqua è capace di inscenare una coreografia e di arrampicarsi e dondolarsi da alcune liane»<sup>12</sup>, esattamente come potrebbe fare un ragazzo che vede una cascata per la prima volta!

## 2.2. EMOZIONI A CONFRONTO

Partendo quindi dall'idea che sia l'animale umano che quello non umano possiedano un apparato emozionale comune, sarà ora nostra intenzione intraprendere il confronto precedentemente introdotto: in particolare ci dedicheremo a emozioni quali rabbia, amore, vergogna e riconoscenza.

Iniziamo allora con l'ira: «desiderio, accompagnato da dolore, di una vendetta appariscente a causa di una mancanza di riguardo relativa alla propria persona o a un componente del nostro gruppo, non essendo meritato tale disprezzo»<sup>13</sup>. Palesamente attendere per giorni di incontrare una persona che precedentemente ci ha danneggiato per poi aggredirla è un comportamento del tutto umano che esprime ira e desiderio di vendetta; non è forse la medesima situazione riportata da Bekoff? Un uomo aveva investito con la propria auto un babbuino, uccidendolo; in seguito il branco della vittima si è appostato per tre giorni al bordo della strada finché lo stesso autista non è ricomparso. Non appena l'uomo si è trovato nei pressi del gruppo, i babbuini hanno scagliato pietre verso l'auto in corsa, infrangendone il parabrezza e costringendo l'uomo alla fuga<sup>14</sup>.

La possibilità di esperire rabbia sia per l'uomo sia per l'animale è prevista anche biologicamente, esiste una condivisione di neuromediatori, come il testosterone, e di alcune strutture cerebrali, come l'ipotalamo, importanti

---

<sup>12</sup> J. Goodall, *The Chimpanzees of Gombe: Patterns of Behaviour*, Boston, Harvard University Press, 1986, cit. in M. Bekoff, *La vita emozionale degli animali*, cit., p. 79.

<sup>13</sup> Aristotele, *Retorica*, cit., p. 68.

<sup>14</sup> Cfr. M. Bekoff, *La vita emozionale degli animali*, cit., p. 82.

per l'espressione e il sentimento della rabbia, dell'aggressività e della vendetta<sup>15</sup>.

Ovviamente, come è esperibile l'ira, è altrettanto possibile che anche gli animali provino amore. L'amore è, secondo la definizione di Aristotele, «il volere per qualcuno le cose che si ritengono buone ai suoi fini e non per altro scopo e l'essere disposti ad attuare queste cose; amico è quindi colui che ci ama e che è ricambiato di amore»<sup>16</sup>. Nell'uomo e nell'animale si riconosce l'amore quando si preferisce la stretta compagnia di un altro, lo si cerca, quando lo si vuole proteggere e prendersene cura; anche in questo caso studi scientifici stanno riscontrando che la neuroanatomia e la neurochimica che ci permettono di provare il sentimento dell'amore sono molto simili tra uomo e animale.

Passando a esempi pratici è significativo l'amore materno dell'elefantessa Echo narrato da Cynthia Moss, direttrice dell'«Amboseli Elephant Research Project»<sup>17</sup>. Echo, dopo aver partorito un figlio con una rigidità alle giunture carpali tale da impedire il movimento, ha rischiato la propria sopravvivenza – e quella di una seconda figlia – abbandonando il branco partito per l'annuale migrazione e aspettando che la paresi del cucciolo si riducesse. Questo evidenzia chiaramente un attaccamento materno, ma anche il senso di famiglia degli elefanti in quanto viene coinvolta anche un'altra figlia di Echo, che si comporta esattamente come avrebbe fatto una sorella; ma come per l'uomo oltre all'amore materno esiste anche quello coniugale, è il caso di Tika e Kobuk<sup>18</sup>, una coppia canina. Kobuk, maschio fortemente dominante, interrompe la sua continua tendenza a sottomettere la femmina solo quando a quest'ultima viene diagnosticato un tumore e, anzi, inizia a occuparsi di lei, lasciandola sola il meno possibile. È grazie a tale comportamento che una notte Kobuk riesce ad avvisare la padrona dello *shock* che Tika aveva in corso, salvandole la vita.

Passiamo ora a un'altra emozione che spesso l'essere umano prova e che, in alcune popolazioni<sup>19</sup>, viene considerata come una delle caratteristiche di maggior differenziazione tra uomo e animale: la vergogna. Anche gli animali possono sperimentare tale emozione: «un dolore o un turbamento relativo a quelle colpe che sembrano condurre alla disistima o dei presenti o dei passati o dei futuri; ci si vergogna quindi per quelle cose che

---

<sup>15</sup> Cfr. F. Cimatti, *Mente e il linguaggio negli animali*, Roma, Carocci, 2002.

<sup>16</sup> Aristotele, *Retorica*, cit., p. 76.

<sup>17</sup> Cfr. M. Bekoff, *La vita emozionale degli animali*, cit., p. 64.

<sup>18</sup> Cfr. *ivi*, p. 76.

<sup>19</sup> Cfr. M. Douglas, *Antropologia e simbolismo: religione, cibo e denaro nella vita sociale*, a cura di L. Leonini, trad. it. di E. Bona, Bologna, Il Mulino, 1985.

ci sembrano turpi o a noi o a persone di cui ci preoccupiamo»<sup>20</sup>. Come definire, se non vergogna, l'atteggiamento di un macaco che dopo essersi accoppiato, mentre cammina impettito, cade accidentalmente in un fosso e, rialzatosi, controlla immediatamente di non essere stato visto da nessuno?

Solitamente le persone di fronte alle quali si farebbe a meno di fare *gaffe* sono coloro per i quali nutriamo ammirazione e riconoscenza. La riconoscenza è il sentimento per cui si ha gratitudine verso qualcuno per un atto non dovuto compiuto nei propri confronti. Anche ciò è ben visibile negli animali, chiunque abbia adottato un cane o abbia fatto volontariato in una struttura di ricovero per animali non può non averlo percepito. È chiara la riconoscenza che si legge negli occhi di animali salvati da maltrattamenti; almeno è quello che sostengono i componenti di un team di subacquei che nel 2005 liberò una balenottera rimasta impigliata nella fune di un verricello. Non appena l'animale poté riportare lo sfiatatoio in superficie essa strofinò il muso attorno ai suoi salvatori dando dei colpi di coda; ciò che affermò uno dei soccorritori fu: «[...] la cosa mi fece sentire come se lei volesse ringraziarci, rendendosi conto che lei era libera e che noi l'avevamo aiutata»<sup>21</sup>.

### 2.3. CONCLUSIONI

È da questa espressione, 'rendersi conto', che emerge il nucleo fondamentale di questo contributo. Si è oggi più propensi di un tempo ad attribuire emozioni agli animali, come abbiamo cercato di mostrare, ma si prova ancora difficoltà ad affermarne la senziienza, cioè la capacità di rendersi conto, di progettare, di avere capacità intellettive e di auto-percepirsi. Ciò che qui intendiamo avvalorare è l'idea per cui non importa sapere cosa gli animali conoscono, poiché il loro benessere è dato da ciò che essi provano all'interno del loro mondo percettivo<sup>22</sup>.

La tesi conclusiva, che vorrebbe anche essere provocatoria, è l'inesistenza di differenze costitutive tra esseri animali non umani e bambini in fase neo-natale o persone adulte incapaci di intendere e di volere, i cosiddetti 'casi marginali'. Non si esita ad attribuire diritti a quest'ultima categoria a prescindere dalla loro volontà e non sussiste questa titubanza perché i neonati potenzialmente saranno persone dotate di senziienza ed emozioni

---

<sup>20</sup> Aristotele, *Retorica*, cit., p. 83.

<sup>21</sup> M. Bekoff, *La vita emozionale degli animali*, cit., p. 81.

<sup>22</sup> Cfr. J. Von Uexküll, *Ambiente e comportamento* (1934), trad. it. di P. Manfredi, Milano, Il Saggiatore, 1967.

e perché la persona incapace di attività mentale ne è però stata capace, ma soprattutto perché si conviene sul fatto che entrambi provano dolore ed emozioni. Lo stesso discorso vale per gli animali: nulla garantisce che essi non abbiano capacità cognitive, anzi un numero sempre maggiore di studi sembra propendere per il contrario, e tutto concorre a dimostrare che hanno emozioni, che sperimentano dolore; allora perché non sarebbe logico attribuire e rispettare anche i loro diritti?

Se il potere giuridico tarda così tanto a mettersi d'accordo con le evidenze scientifiche, è perché – dice Jean-Marie Coulon, primo presidente onorario della Corte d'Appello di Parigi – riconoscere il dovuto rispetto all'animale minaccerebbe le nostre libertà<sup>23</sup>. La linea che divide gli esseri degni per loro stessi di considerazione morale e giuridica, da quelli che non lo sono, non passa attraverso la ragione o la capacità di parlare; se così fosse, allora anche i casi marginali verrebbero esclusi; ciò che si deve individuare è la caratteristica che rende gli uomini soggetti morali. Per limitare la morale agli esseri umani occorrerebbe trovare una qualità che appartenesse a tutti gli esseri umani e solo ad essi, ma – come l'etologia ci mostra – tale ruolo non può essere svolto né dalla ragione, né dal linguaggio, né dalla capacità di autodeterminarsi. L'esperire emozioni è invece una caratteristica che accomuna tutti gli esseri umani, normali o marginali che siano, ma essa è condivisa anche dagli animali.

Possiamo dunque ritenere che gli animali siano destinatari di doveri diretti da parte dell'uomo e non soltanto beneficiari indiretti di rapporti morali tra uomini; si apre così la strada verso una giustizia interspecifica. È da notare però che gli animali sono da ritenersi soggetti morali passivi e non attivi, sarebbe assurdo attribuire loro dei doveri nei confronti degli altri animali o degli uomini; dubito che connotarli come soggetti attivi di diritto – umanizzandoli – implichi una migliore protezione del loro interesse. Occorre piuttosto insistere sulla valorizzazione della differenza, non fare dell'animale un *animot*; è a nostro parere più utile per gli animali non umani che l'uomo abbia il dovere di proteggere la loro dignità, piuttosto che avere, essi stessi, il diritto a essere rappresentati nella loro salvaguardia da tutori umani.

---

<sup>23</sup> Cfr. l'intervento accademico di J. Marie Coulon in occasione del convegno *La sofferenza animale, dalla scienza al diritto*, organizzato dalla *Fondation droit animal, éthique et sciences* a Parigi (18-19 ottobre 2012).

BIBLIOGRAFIA

- Aristotele, *Retorica*, in *Opere*, a cura di G. Giannantoni, Bari, Laterza, 1973.
- Aristotele, *Vita, attività e carattere degli animali: historia animalium*, libri VIII, IX, a cura di A.L. Carbone, Palermo, Duepunti edizioni, 2008.
- M. Bekoff, *La vita emozionale degli animali* (2007), trad. it. e cura di M.C. Catalani, Bologna, Alberto Perdisa, 2010.
- F. Cimatti, *Mente e il linguaggio negli animali*, Roma, Carocci, 2002.
- C. Darwin, *L'origine dell'uomo* (1871), a cura di F. Paparo, Pordenone, Edizioni Studio Tesi, 1991.
- M. Douglas, *Antropologia e simbolismo: religione, cibo e denaro nella vita sociale*, a cura di L. Leonini, trad. it. di E. Bona, Bologna, Il Mulino, 1985.
- J. Fodor, *La mente modulare. Saggio di psicologia delle facoltà* (1983), trad. it. di R. Lucio, Bologna, Il Mulino, 1988.
- J. Goodall, *The Chimpanzees of Gombe: Patterns of Behaviour*, Boston, Harvard University Press, 1986.
- W. James, 'Che cos'è un'emozione?' (1884), trad. it. di G. Fonseca, in G. Starace (a cura di), *L'uomo come esperienza*, Napoli, L'Ancora, 1999, pp. 167-186.
- D. Keltner, J. Haidt, 'Social Functions of Emotions at Four Levels of Analysis' (1999), in *Cognition and Emotion*, Vol. 13, n° 5 (1999), pp. 505-522.
- R. Klaus (ed.), *Approaches to Emotion*, Hillsdale, Scherer and Paul Ekman, 1984.
- L. Mecacci, (a cura di), *Manuale di psicologia generale*, Firenze, Giunti, 2001.
- M.C. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni* (2001), trad. it. di R. Scognamiglio, Bologna, Il Mulino, 2004.
- M.C. Nussbaum, *Giustizia sociale e dignità umana: da individui a persone*, trad. it. di E. Greblo, Bologna, Il Mulino, 2002.
- K.R. Scherer, 'On the Nature and Function of Emotion: A Component Process Approach' (1984), in R. Klaus (ed.), *Approaches to Emotion*, Hillsdale, Scherer and Paul Ekman, 1984, pp. 293-317.
- G. Starace (a cura di), *L'uomo come esperienza*, Napoli, L'Ancora, 1999.
- J. Von Uexküll, *Ambiente e comportamento* (1934), trad. it. di P. Manfredi, Milano, Il Saggiatore, 1967.

3.

## LE EMOZIONI NEGATE

IL BILANCIAMENTO DEGLI INTERESSI  
NELLE NORMATIVE SULLA TUTELA, LA PROTEZIONE  
E IL BENESSERE DEGLI ANIMALI NON UMANI  
IN EUROPA <sup>1</sup>

*Paola Sobbrío*

doi: 10.7359/663-2013-sobb

psobbrio@hotmail.com

### 3.1. INTRODUZIONE. IL BENESSERE DEGLI ANIMALI NON UMANI IN EUROPA

Nel 1960 il Consiglio d'Europa ha promosso accordi internazionali volti alla tutela del benessere animale. Nel 1976 è stata firmata la Convenzione Europea per la protezione degli animali negli allevamenti seguita subito dopo, nel 1978, dalla Convenzione Europea per la protezione degli animali durante il trasporto internazionale. Dal 1980 la Comunità Europea, oggi Unione Europea, ha elaborato una serie di direttive e regolamenti il cui scopo è di proteggere gli animali non umani utilizzati per i fini più svariati (cibo, pellicce, sperimentazione, da compagnia), sia a livello orizzontale che verticale. La Comunità Europea ha definito gli animali non umani 'esseri viventi' già a partire dal Trattato di Amsterdam sottoscritto nel 1997 e l'Unione Europea l'ha ribadito nel Trattato sul Funzionamento dell'Unione Europea (TFUE) all'art. 13. Nonostante ciò, definire gli animali non umani come esseri senzienti appare essere più una strategia per proteggere gli animali umani che quelli non umani.

Sia le normative europee che i numerosi documenti dei gruppi di lavoro in seno alla Commissione Europea depongono in questo senso. La connessione tra benessere animale e benessere umano è particolarmente evidente sia nel caso delle normative sugli animali da reddito sia in quella

---

<sup>1</sup> Il presente contributo rappresenta una versione rivisitata e tradotta di P. Sobbrío, 'The Relationship between Humans and Other Animals in European Animal Welfare Legislation' (2013), in *Relations. Beyond Anthropocentrism. Inside the Emotional Lives of Non-human Animals: Part I*, Vol. 1, n° 1 (2013), pp. 33-46.

sugli animali oggetto di sperimentazione. Lo stretto rapporto esistente tra benessere animale, salute animale e produttività, o risultati clinici più attendibili, sono le ragioni più comuni, e anche più palesi e dichiarate, alla base della promozione della tutela del benessere animale. Per esempio, la FAO spiega in un suo recente rapporto come alcune misure volte ad assicurare una migliore qualità di vita agli animali non umani sono necessarie al fine di prevenire e ridurre ferite agli animali, decessi e inoltre per migliorare la qualità della carne e per evitare perdite nella produzione<sup>2</sup>.

Questo nesso è stato sottolineato anche nei Reports del progetto 'Welfare Quality®'<sup>3</sup>. La ricerca condotta da questo gruppo di lavoro enfatizza l'importanza del benessere animale per i consumatori europei che mettono in correlazione la salubrità dell'alimento che consumano con il benessere dell'animale da cui proviene<sup>4</sup>. Anche l'Autorità per la sicurezza alimentare (EFSA) nella brochure *La scienza a tutela dei consumatori. Dai campi alla tavola* ha messo in risalto come la prevenzione delle malattie zoonotiche (circa il 75 % delle nuove malattie che colpiscono gli umani sono originate da animali o da prodotti di origine animale) possono essere in parte combattute attraverso un miglioramento delle condizioni di vita degli animali in modo da garantirgli un maggior benessere<sup>5</sup>.

Più recentemente la Comunicazione della Commissione al Parlamento europeo, al Consiglio e al Comitato economico e sociale europeo sulla strategia dell'Unione Europea per la protezione e il benessere degli animali 2012-2015<sup>6</sup> nella sua introduzione ricorda che «L'articolo 13 del Trattato sul Funzionamento dell'Unione Europea riconosce gli animali in quanto esseri senzienti e stabilisce che nella formulazione e nell'attuazione di alcune politiche dell'UE, si tenga pienamente conto delle esigenze in materia di benessere degli animali». La strategia ha adottato un nuovo slogan «Ciascuno è responsabile». Questo slogan è indicativo delle diverse iniziative

---

<sup>2</sup> Cfr. D. Fraser *et al.*, *Capacity Building to Implement Good Animal Welfare Practices Report of the Fao Expert Meeting - Fao Headquarters (Rome) 30 September - 3 October 2008*, Rome, Italy, Food and Agriculture Organization of the United Nations, 2009.

<sup>3</sup> Cfr. Welfare Quality®, *Project Overview*, <http://www.welfarequality.net/everyone/26536/5/0/22>.

<sup>4</sup> «The fact that improving the animal's welfare can positively affect product quality, pathology and disease resistance also has a direct bearing on food quality and safety», Welfare Quality®, *Project Overview*, cit.

<sup>5</sup> Cfr. EFSA, *La Scienza a tutela dei consumatori. Dai campi alla tavola*, [http://www.efsa.europa.eu/it/search/doc/efsacorporatebrochure\\_it.pdf](http://www.efsa.europa.eu/it/search/doc/efsacorporatebrochure_it.pdf).

<sup>6</sup> Cfr. Commissione Europea, *Comunicazione della Commissione al Parlamento europeo, al Consiglio e al Comitato economico e sociale europeo sulla strategia dell'Unione Europea per la protezione e il benessere degli animali 2012-2015*, [http://ec.europa.eu/food/animal/welfare/actionplan/docs/aw\\_strategy\\_19012012\\_it.pdf](http://ec.europa.eu/food/animal/welfare/actionplan/docs/aw_strategy_19012012_it.pdf).

multilivello che la strategia intende portare avanti per il miglioramento del benessere animale. Queste iniziative includono un perfezionamento della preparazione di coloro che lavorano nelle strutture dove vengono detenuti gli animali, la creazione di un nuovo metodo di ispezione negli allevamenti che guardi all'animale in quanto tale piuttosto che all'ambiente in cui vive. Sfortunatamente, anche in questa Comunicazione, è evidente come dietro il desiderio di migliorare il benessere animale si nasconda la necessità di migliorare quello umano. Basta, tra l'altro, leggere l'art. 13<sup>7</sup> per rendersi conto della contraddizione esistente in riferimento al riconoscimento della senienza degli animali:

Nella formulazione e nell'attuazione delle politiche dell'Unione nei settori dell'agricoltura, della pesca, dei trasporti, del mercato interno, della ricerca e sviluppo tecnologico e dello spazio, l'Unione e gli Stati membri tengono pienamente conto delle esigenze in materia di benessere degli animali in quanto esseri senzienti, rispettando nel contempo le disposizioni legislative o amministrative e le consuetudini degli Stati membri per quanto riguarda, in particolare, i riti religiosi, le tradizioni culturali e il patrimonio regionale.<sup>8</sup>

Questo articolo asserisce che gli animali non umani sono esseri viventi e senzienti ma anche esplicitamente ammette di poterne non tenere conto in caso di riti religiosi, tradizioni culturali e patrimonio regionale. La ragione di questa contraddizione è soprattutto economica. Infatti, la Comunicazione sopra menzionata permette anche di ignorare la senienza degli animali non umani non solo per quanto previsto dall'art. 13, ma anche per supportare l'industria degli animali da reddito, la ricerca scientifica e l'industria farmaceutica. Lo sfruttamento sistematico e istituzionalizzato degli animali non umani è promosso e supportato dalle politiche europee e quindi compromette direttamente la statuizione che gli animali non umani sono esseri viventi e senzienti capaci di provare sentimenti ed emozioni come paura, fame, freddo, disagio, panico, ecc.

Come previsto nel Brambell Report<sup>9</sup>, le condizioni minime per assicurare il benessere per gli animali non umani che vivono in condizioni di detenzione sono rappresentate dalle cinque libertà:

1. Dalla sete, dalla fame e dalla cattiva nutrizione (a un facile accesso ad acqua fresca e a una dieta che permetta all'animale di essere in salute e forte).

---

<sup>7</sup> Cfr. Consiglio dell'Unione Europea, *Versioni consolidate del Trattato dell'Unione Europea e del Trattato sul Funzionamento dell'Unione Europea*, <http://eurlex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=OJ:C:2008:115:0047:019:it:PDF>.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> Cfr. F.W.R. Brambell (ed.), *Report of the Technical Committee to Enquire into the Welfare of Animals Kept under Intensive Livestock Systems*, London, Her Majesty's Stationery Office, 1965.

2. Di avere un ambiente fisico adeguato (con aree di riposo dedicate e ricoveri confortevoli).
3. Dal dolore, dalle ferite, dalle malattie (dal prevenirle ad accertarle per mezzo di una diagnosi rapida).
4. Di manifestare le caratteristiche comportamentali specie-specifiche normali (provvedendo a uno spazio sufficiente, adeguate attrezzature e la compagnia di animali della stessa specie).
5. Dalla paura e dal disagio (assicurando condizioni e trattamenti atti a evitare sofferenza psicologica).<sup>10</sup>

Prendendo in considerazione solo queste cinque libertà, e non tenendo conto di altri fattori, quanti animali non umani potremmo dire che godono e beneficiano di queste quando sono detenuti per l'allevamento, il trasporto o la sperimentazione?

È difficile da credere che l'animale non umano cresciuto in allevamento o in uno stabulario sia libero dalla paura e dalla sofferenza psicologica oppure, ancor di più, che possa esprimere liberamente i comportamenti tipici della sua specie.

### 3.2. LA VALUTAZIONE DEL BENESSERE

La valutazione del benessere è fatta tenendo conto di indicatori fisici, psicologici, comportamentali ed emotivi, relativi allo stato di salute e di produttività. Tuttavia, non vi è un'unica definizione di benessere<sup>11</sup>. Secondo Broom, un individuo gode di un buono stato di benessere quando riesce ad adattarsi all'ambiente in cui si trova<sup>12</sup>. Da questa definizione si deduce che il benessere individuale può essere misurato scientificamente e non può risentire di valutazioni etiche<sup>13</sup>. Il benessere può essere misurato secondo ben definiti indicatori che mostrano come gli animali non umani si adattano all'ambiente e come questa capacità di adattamento crei in loro un buono o cattivo stato di salute. L'Organizzazione mondiale per la salute animale (OIE) ha adottato la seguente definizione di benessere animale:

Benessere animale significa che un animale si sta adattando alle condizioni in cui vive. Un animale è in un buono stato di benessere se (come indicano le

---

<sup>10</sup> Farm Animal Welfare Committee, *Five Freedoms*, <http://www.defra.gov.uk/fawc/about/five-freedoms>.

<sup>11</sup> Cfr. I.J.H. Duncan, 'Welfare Is to Do with What Animals Feel' (1993), in *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, Vol. 6, Suppl. 2 (1993), pp. 8-14.

<sup>12</sup> Cfr. D.M. Broom, 'Indicators of Poor Welfare' (1986), in *British Veterinary Journal*, Vol. 142, n° 6 (1986), pp. 524-526.

<sup>13</sup> Cfr. D.M. Broom, 'Animal Welfare: Concepts and Measurement' (1991), in *Journal of Animal Science*, Vol. 69, n° 10 (1991), pp. 4167-4175.

evidenze scientifiche) è in salute, a proprio agio, al riparo, ben nutrito, capace di esprimere comportamenti innati, e se non soffre di stati spiacevoli come la paura, il dolore e l'angoscia. Un buono stato di benessere per l'animale richiede che vengano prevenute le malattie e che vengano effettuati adeguati trattamenti veterinari, un riparo appropriato, la gestione, la nutrizione, un trattamento ed una macellazione ed un'uccisione 'compassionevoli'. Benessere animale si riferisce allo stato dell'animale; il trattamento che un animale riceve include altri termini come prendersi cura, allevare e trattamento umano.<sup>14</sup>

La valutazione scientifica del benessere ha, inoltre, mostrato che un animale in salute fornirà un prodotto sano. Ma può un essere vivente essere considerato un prodotto?

La Comunicazione della Commissione al Parlamento europeo, al Consiglio e al Comitato economico e sociale europeo sulla strategia dell'Unione Europea per la protezione e il benessere degli animali 2012-2015, rende noto che:

L'allevamento riguarda circa due miliardi di volatili e trecento milioni di mammiferi. Ogni anno sono utilizzati per la sperimentazione circa dodici milioni di animali [...]. Nell'UE il valore annuo delle attività di allevamento è pari a 149 miliardi di euro, mentre quello delle attività legate all'utilizzo di animali da laboratorio è stimato a 930 milioni di euro. Negli ultimi anni l'Unione Europea ha dedicato al benessere degli animali, in media, quasi 70 milioni di euro all'anno, di cui il 71% è destinato agli agricoltori sotto forma di pagamenti per il benessere degli animali.<sup>15</sup>

Ciò è necessario poiché l'uso degli animali è economicamente importante ai fini della competitività del mercato europeo.

Già nell'ormai lontano 2002 la Commissione aveva sottolineato come una mancanza di armonizzazione con i Paesi terzi nella regolamentazione sulla protezione degli animali da reddito avrebbe portato a distorsioni nella concorrenza che avrebbero creato svantaggi economici a danno dell'Europa a causa degli elevati standard di benessere che questa aveva adottato<sup>16</sup>. Questa preoccupazione sugli svantaggi competitivi ha continuato a pervadere le normative sul benessere animale e anche a contrastarne uno sviluppo incentrato sulla senienza dell'essere vivente, piuttosto che sulla

---

<sup>14</sup> World Organisation for Animal Health, *Terrestrial Animal Health Code. Volume I* (1968), Paris, France, Office International Epizooties, 2012, Chapter 7.1, Article 7.1.1.

<sup>15</sup> Commissione Europea, *Comunicazione della Commissione al Parlamento europeo, al Consiglio e al Comitato economico e sociale europeo sulla strategia dell'Unione Europea per la protezione e il benessere degli animali 2012-2015*, cit.

<sup>16</sup> Cfr. European Commission, *Communication from the Commission to the Council and the European Parliament on Animal Welfare Legislation on Farmed Animals in Third Countries and the Implications for the EU*, [http://ec.europa.eu/food/animal/welfare/references/2002\\_0626\\_en.pdf](http://ec.europa.eu/food/animal/welfare/references/2002_0626_en.pdf).

salubrità del prodotto. Anche in questi anni non sono stati compiuti significativi passi avanti in questa direzione e quelli che sono stati fatti relativamente a un miglioramento delle condizioni di benessere sono sempre legati all'equazione animale sano (che quindi gode di una buona condizione di benessere) = prodotto sano.

I consumatori sono attenti al benessere animale soprattutto in seguito all'epidemia della così detta 'mucca pazza' (BSE). I consumatori danno grande importanza al rapporto esistente tra qualità della vita di un animale e salubrità del prodotto che da questo deriva. Quindi, lungi dall'essere preoccupati del benessere dell'animale non umano in quanto essere senziente, i consumatori guardano al benessere come mezzo per assicurarsi un prodotto sano e di buona qualità<sup>17</sup>.

Quest'approccio al benessere animale può essere, tra l'altro, ben individuato nella legislazione orizzontale che concerne gli animali da allevamento, cioè nelle regole generali di protezione degli animali da reddito. Tali norme si applicano agli animali allevati a fini produttivi e ossia per la produzione di prodotti alimentari, lana, pelle o pelliccia o per altri fini agricoli. Sono inclusi in questa normativa anche i pesci, i rettili e gli anfibi.

La Direttiva 98/58/EC del 20 luglio 1998 riguardante la protezione degli animali negli allevamenti, in senso orizzontale, prevede che:

Considerando che le differenze che rischiano di alterare le condizioni di concorrenza hanno effetti negativi sul buon funzionamento dell'organizzazione del mercato degli animali; considerando che è pertanto necessario stabilire norme minime comuni riguardo alla protezione degli animali negli allevamenti, per garantire lo sviluppo razionale della produzione e facilitare l'organizzazione del mercato degli animali; che a tal fine occorre tener conto delle disposizioni in materia di benessere degli animali già enunciate nelle norme comunitarie.<sup>18</sup>

Questa Direttiva non definisce cosa s'intende per 'benessere' ma indica che devono essere rispettati certi standard per gli animali. L'art. 3 prevede che gli Stati membri devono assicurare che chi è responsabile degli animali nelle varie fasi di «produzione» (allevamento, trasporto, macellazione) non debba causare loro dolore, sofferenza o ferite «non necessarie». Ma nessuna normativa successiva ha mai indicato cosa s'intenda per 'non necessario', lasciando dunque alla sensibilità individuale dell'operatore di stabilire i confini della 'non necessità'.

---

<sup>17</sup> Cfr. Welfare Quality®, *Project Overview*, cit.

<sup>18</sup> Direttiva 98/58/CE del Consiglio del 20 luglio 1998 riguardante la protezione degli animali negli allevamenti, in *Gazzetta Ufficiale*, n° L 221 (08/08/1998), pp. 23-27.

### 3.3. CONCLUSIONI. WELFARE E SENZIENZA

Diversamente da Broom, per Duncan e Petherick:

Animal welfare is dependent solely on the mental, psychological, and cognitive needs of the animals concerned. In general, if these mental needs are met, they will cover the physical needs [...]. We would argue that as long as the animal's mental state is protected (i.e., as long as the animal 'feels' all right) then its welfare will be all right. Now, of course, usually when an animal is ill, it will also feel ill, so that taking care of its mental state (i.e., how it feels) will automatically take care of its physical health.<sup>19</sup>

Questa definizione di benessere tiene conto dei sentimenti e dei bisogni, non solo fisici ma, soprattutto, mentali. Tuttavia l'art. 13 del TFUE continua a contraddirli lì dove statuisce che gli animali sono esseri senzienti e si deve tener conto delle loro «esigenze di benessere». Nessun accenno a bisogni o sentimenti. Lo stesso termine 'esigenza', del resto, ben si adatta alla legislazione europea che non tiene in nessuna considerazione i bisogni, i sentimenti o le emozioni degli animali non umani quanto piuttosto solo lo spazio fisico e l'ambiente in cui gli stessi si trovano.

Sotteso all'art. 13 e a tutta la normativa sul benessere vi è un rimando alle valutazioni etologiche e nella Direttiva 98/58/EC nell'allegato è previsto che nessun animale deve essere custodito in un allevamento se non sia ragionevole attendersi, in base al suo genotipo o fenotipo, che ciò possa avvenire senza effetti negativi sulla sua salute o sul suo benessere. Se dovessimo dar credito a quanto previsto in quest'allegato nessun animale non umano potrebbe, dunque, essere confinato in un allevamento tuttavia la Direttiva 2008/120/EC, 'Norme minime per la protezione dei suini', del 18 dicembre 2008 (attuata in Italia con D.Lgs. 7 luglio 2011) al considerando 12 molto più realisticamente prevede che si dovrebbe garantire un equilibrio tra i vari aspetti in gioco: il benessere, inclusa la salute degli animali, le considerazioni economiche e sociali e l'impatto ambientale. Tuttavia al precedente considerando l'11 prevede che:

Il mozzamento della coda e la troncatura o la levigatura dei denti possono causare ai suini dolore immediato e a volte prolungato. La castrazione provoca spesso un dolore prolungato, aggravato dall'eventuale lacerazione dei tessuti. Tali pratiche sono quindi nocive al benessere dei suini, so-

---

<sup>19</sup> I.J.H. Duncan, J.C. Petherick, 'The Implications of Cognitive Processes for Animal Welfare' (1991), in *Journal of Animal Science*, Vol. 69, n° 12 (1991), pp. 5017-5022, qui pp. 5017-5018.

prattutto se eseguite da persone incompetenti e prive di esperienza. Occorre pertanto introdurre norme che garantiscano pratiche migliori.<sup>20</sup>

Pratiche migliori tutt'ora non introdotte. Per lo stesso motivo la direttiva sui suini, prima menzionata, prevede all'allegato I, cap. II che:

Sono vietate tutte le operazioni effettuate per scopi diversi da quelli terapeutici o diagnostici o per l'identificazione dei suini e che possono provocare un danno o la perdita di una parte sensibile del corpo o un'alterazione della struttura ossea, ad eccezione:

- a. di una riduzione uniforme degli incisivi dei lattonzoli mediante levigatura o troncatura, entro i primi sette giorni di vita, che lasci una superficie liscia intatta; delle zanne dei verri che possono essere ridotte, se necessario, per evitare lesioni agli altri animali o per motivi di sicurezza;
- b. del mozzamento di una parte della coda;
- c. della castrazione di suini di sesso maschile con mezzi diversi dalla lacerazione dei tessuti;
- d. dell'apposizione di un anello al naso, che è ammessa soltanto quando gli animali sono detenuti in allevamenti all'aperto e nel rispetto della normativa nazionale.

Il mozzamento della coda e la riduzione degli incisivi dei lattonzoli non devono costituire operazioni di routine, ma devono essere praticati soltanto ove sia comprovata la presenza di ferite ai capezzoli delle scrofe o agli orecchi o alle code di altri suini. Prima di effettuare tali operazioni si devono adottare misure intese ad evitare le morsicature delle code e altri comportamenti anormali tenendo conto delle condizioni ambientali e della densità degli animali. È pertanto necessario modificare condizioni ambientali o sistemi di gestione inadeguati.<sup>21</sup>

Misure 'necessarie' per evitare perdite economiche conseguenti alla frequente aggressività riscontrabile negli allevamenti intensivi di suini a causa dell'elevata densità di individui nello stesso luogo.

Nella legislazione europea il 'benessere animale' è diventato un termine ombrello per designare la connessione esistente tra il miglioramento delle condizioni di vita degli animali non umani e quelle degli animali umani. Dopo aver esaminato le norme e i documenti, è chiaro che, mentre gli animali non umani sono considerati esseri senzienti, essi sono trattati da non senzienti e considerati come oggetti di consumo e di scambio, prodotti e mezzi di produzione. Gli animali non umani non sono altro che carne, uova, latte, farmaci, o nuove terapie: mezzi per assicurare all'Europa la sua crescita economica e competitiva nel mercato globale. Ogni anno miliardi

---

<sup>20</sup> Direttiva 2008/120/EC, 'Norme minime per la protezione dei suini', del 18 dicembre 2008 (attuata in Italia con D.Lgs. 7 luglio 2011).

<sup>21</sup> *Ibidem*.

di animali non umani (considerando anche i pesci) sono allevati, stabulati e macellati per soddisfare il mercato economico europeo. In ragione di quest'evidenza si può concludere che le considerazioni sul benessere degli animali non umani su cui si basano le normative che li riguardano costituiscono soltanto un mero esercizio narrativo che nasconde, neanche tanto bene, il reale obiettivo delle stesse: salvaguardare il benessere di altri animali. Quelli umani.

## BIBLIOGRAFIA

- F.W.R. Brambell, (ed.), *Report of the Technical Committee to Enquire into the Welfare of Animals Kept under Intensive Livestock Systems*, London, Her Majesty's Stationery Office, 1965.
- D.M. Broom, 'Indicators of Poor Welfare' (1986), in *British Veterinary Journal*, Vol. 142, n° 6 (1986), pp. 524-526.
- D.M. Broom, 'Animal Welfare: Concepts and Measurement' (1991), in *Journal of Animal Science*, Vol. 69, n° 10 (1991), pp. 4167-4175.
- Commissione Europea, *Comunicazione della Commissione al Parlamento europeo, al Consiglio e al Comitato economico e sociale europeo sulla strategia dell'Unione Europea per la protezione e il benessere degli animali 2012-2015*, [http://ec.europa.eu/food/animal/welfare/actionplan/docs/aw\\_strategy\\_19012012\\_it.pdf](http://ec.europa.eu/food/animal/welfare/actionplan/docs/aw_strategy_19012012_it.pdf).
- Consiglio dell'Unione Europea, *Versioni consolidate del Trattato dell'Unione Europea e del Trattato sul Funzionamento dell'Unione Europea*, <http://eurlex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=OJ:C:2008:115:0047:019:it:PDF>.
- I.J.H. Duncan, 'Welfare Is to Do with What Animals Feel' (1993), in *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, Vol. 6, Suppl. 2 (1993), pp. 8-14.
- I.J.H. Duncan, J.C. Petherick, 'The Implications of Cognitive Processes for Animal Welfare' (1991), in *Journal of Animal Science*, Vol. 69, n° 12 (1991), pp. 5017-5022.
- EFSA, *La Scienza a tutela dei consumatori. Dai campi alla tavola*, [http://www.efsa.europa.eu/it/search/doc/efsacorporatebrochure\\_it.pdf](http://www.efsa.europa.eu/it/search/doc/efsacorporatebrochure_it.pdf).
- European Commission, *Communication from the Commission to the Council and the European Parliament on Animal Welfare Legislation on Farmed Animals in Third Countries and the Implications for the EU*, [http://ec.europa.eu/food/animal/welfare/references/2002\\_0626\\_en.pdf](http://ec.europa.eu/food/animal/welfare/references/2002_0626_en.pdf).
- Farm Animal Welfare Committee, *Five Freedoms*, <http://www.defra.gov.uk/fawc/about/five-freedoms>.
- D. Fraser *et al.*, *Capacity Building to Implement Good Animal Welfare Practices Report of the Fao Expert Meeting - Fao Headquarters (Rome) 30 September - 3 October 2008*, Rome, Italy, Food and Agriculture Organization of the United Nations, 2009.

- P. Sobbrío, 'The Relationship between Humans and Other Animals in European Animal Welfare Legislation' (2013), in *Relations. Beyond Anthropocentrism. Inside the Emotional Lives of Non-human Animals: Part I*, Vol. 1, n° 1 (2013), pp. 33-46.
- Welfare Quality®, *Project Overview*, <http://www.welfarequality.net/everyone/26536/5/0/22>.
- World Organisation for Animal Health, *Terrestrial Animal Health Code. Volume I* (1968), Paris, France, Office International Epizooties, 2012.

POLITICA

---



4.

## DIRITTI ANIMALI E ROVESCI UMANI <sup>1</sup>

*Luigi Lombardi Vallauri*

doi: 10.7359/663-2013-lomb

### 4.1. INTRODUZIONE

L'uomo è un animale. Ma occupa, tra gli animali, un posto particolare. Amerei definirlo come l'animale del possibile: nel senso che può in larga misura inventare i propri modi di vivere e di agire. In questo senso è l'animale più libero. E non avendo quindi una regola naturale infallibile nell'istinto, ma non potendo nemmeno vivere e agire a caso, deve darsi una regola culturale ragionando. Il darsi una regola culturale ragionando è l'etica, quando il ragionamento riguarda non un fine particolare o tecnico (per esempio la cottura del cibo, la fabbricazione delle armi, la pittura), ma proprio il fine generalissimo del vivere nel modo migliore la condizione umana.

L'etica, se vogliamo chiamarla una scienza, è la scienza del vivere bene; nel suo significato più alto è la scienza della perfezione umana. Risponde alla domanda su come ci si deve comportare perché le proprie azioni siano pienamente degne di quella meraviglia ontologica che è l'uomo. Vorrei iniziare questa riflessione attirando l'attenzione sul 'miracolo in corso': piccoli cavolfiori di carne speciale intrisa di sangue, cioè cervelli maturati in centinaia di milioni di anni di evoluzione biologica, custoditi in eleganti lampade di osso di vertebra e di teschio, sono bulbi di coscienza accesa nell'universo. Tutti noi siamo portatori di questo cervello che in ogni istante emana da sé, dalla carne sanguinolenta, pensiero cosciente e nessuno – nes-

---

<sup>1</sup> Questo contributo è stato pubblicato nel libro di M. Verdone (a cura di), *Ogni specie di libertà. Carta dei diritti degli animali dell'isola di Gorgona*, Milano, Altreconomia Edizioni (<http://www.altreconomia.it>), 2012, pp. 47-56; titolo originale *Diritti animali e rovesci umani*. Si ringraziano l'editore e l'autore per la gentile concessione.

sun cervello – al mondo sa come si passi dalla carne complessa al pensiero cosciente. Nessuno al mondo sa perché il cervello pensi e il fegato no! Vi prego di ascoltare la meraviglia in corso.

Ogni organismo vivente è un brulichio di migliaia di miliardi di ipermondi. Coordinati, unificati e permeati – nell'animale come nella specie umana – di mente. Come sia avvenuto, su questo pianeta umido, il passaggio dalla materia inanimata alla cellula, agli organismi, alla mente, rimane profondamente celato e fonte di estremo stupore.

Questa abilità di produrre pensiero cosciente è considerata la ragione per cui l'uomo può esercitare dominio totale sugli altri portatori di sistema nervoso centrale e di cervello. È il fondamento universale dei diritti dell'uomo come uomo, contro tutte le discriminazioni razziali, sessuali, religiose, ideologiche ed è quindi alla base della solidarietà umana. Ma dobbiamo anche accorgerci che proprio questa fenomenale capacità è stata usata, purtroppo, come giustificazione di una signoria sempre più spietata dell'uomo sui corpi degli animali non umani. Come se la 'superiorità' autorizzasse il privilegio. Ma la nobiltà ontologica, la nobiltà in generale, non è fonte di privilegio, è fonte di più doveri ... *noblesse oblige*. Nessun timore di riconoscere l'eccellenza umana in termini di pensiero cosciente e creatività culturale: più sei in alto e più hai doveri e non privilegi. Comunque resta anche la meraviglia su quei capolavori estetici e ontologici che sono gli altri esseri senzienti. Nella mente sapienziale, meraviglia e compassione, meraviglia e sentimento di giustizia non si escludono.

## 4.2. SOCIOLOGIA STORICA

Decine di milioni di anni fa 'eravamo' scimmie di foresta. Poi l'Africa orientale si solleva bloccando il passaggio dei venti umidi, si scosce nella Rift Valley e si formano, al posto delle foreste lussureggianti, le assai più aride savane. I futuri uomini devono mollare gli alberi, scendere, camminare e diventare scimmie bipedi. Dopo centinaia di millenni 'noi' arriviamo a *Homo habilis* e *Homo erectus*, brutti antenati che da vegetariani come le altre scimmie si trasformano in anche-carnivori, cominciando dai resti delle carogne lasciate dai cacciatori più bravi e poi passando essi stessi a uccidere. *Homo* è la prima scimmia carnivora, e forse non rifugge neanche dal cannibalismo. Le origini reali dell'uomo sono assai poco etiche e spirituali (col tempo il suo comportamento peggiorerà ancora molto, fino a diventare eticamente spaventoso).

Nel paleolitico (da 2,5 milioni a 10 mila anni fa) *Homo sapiens* stabilisce con gli animali un rapporto di autodifesa e di caccia. Nel neolitico (4.000-

3.000 a.C.) accade il grande passaggio da caccia e raccolta ad allevamento e agricoltura. Il rapporto uomo-animale diventa simbiotico nell'accampamento o nel villaggio, dove circolano abbastanza paritariamente uomini e animali domestici.

Ricordo, ad esempio, durante i miei viaggi in Nepal negli anni Ottanta, un bufalo che si stendeva in una specie di tazza d'argilla dove una donna prendeva l'acqua per bollire e un'altra ci lavava i panni. E poi, una vecchia e una mucca dalle finestre di una casa di Kathmandu che guardavano la strada dove c'era un bufalo decapitato sul quale camminavano le mosche. Poiché la mucca è sacra può anche fermare il traffico mentre il bufalo no. Sono le irrazionalità delle religioni, che tutte hanno in qualche modo sacralizzato l'uccisione degli animali, così come anche la guerra.

Dopo millenni di villaggio inizia la città, socio-storicamente la grande nemica degli animali. Dalla simbiosi si passa alla dismisura del potere sugli animali e sulla natura in genere. A fare le spese della città sono soprattutto gli animali e gli schiavi. Dopo l'urbanizzazione, la quarta tappa del rapporto uomo-animale è la modernizzazione scientifico-tecnologica, una rivoluzione che inizia in Europa e si espande su tutto il pianeta, sostituendo una dopo l'altra le culture antiche. Il nucleo concettuale di questa rivoluzione è il riduzionismo fisicalista, la forma di pensiero secondo cui l'essere, anche quello mentale dell'uomo, è riducibile a materia-energia-informazione e quindi dominabile (producibile, riproducibile) a volontà. Per gli animali questo significa industrialismo concentrazionario.

I dati che emergono con la modernizzazione sono:

1. L'enorme numero di esistenze animali prodotte e gestite industrialmente dall'uomo per i propri fini (alimentazione, abbigliamento, compagnia, divertimento, sperimentazione scientifica e tecnologica).
2. L'enorme aumento, anche in gravità e atrocità, di sofferenza animale che complessivamente ne è derivata, soprattutto a causa dell'allevamento intensivo, della macellazione industriale e della vivisezione, ma senza trascurare le altre sofferenze da prigionia, snaturamento del genere di vita e costrizioni crudeli.
3. Il deterioramento della qualità della vita e la diminuzione delle possibilità di vita degli animali in libertà, circoscritti in ambienti sempre più poveri, disturbati, pericolosi.

Questi dati di fatto sommati accrescono l'incidenza – e quindi la responsabilità – dell'uomo nei confronti del singolo animale e della zoosfera nel suo insieme, fino a renderla tendenzialmente totale e ubiquitaria.

### 4.3. IL FONDAMENTO DEI DIRITTI

Pensare i diritti degli animali significa far apparire un paesaggio di biologie meravigliose che è anche un terribile continente sommerso di dolore.

Migliorare la sorte degli animali resi schiavi e vittime dall'animale-uomo è uno dei compiti storici più importanti scritti sull'agenda dell'etica, della politica e del diritto.

Il punto decisivo, per riconoscere diritti agli animali, è accertare quale esperienza cosciente o soggettività hanno le diverse specie. Lo si accerta in base a due parametri: lo sviluppo del sistema nervoso e il comportamento.

Ciò permette di distinguere, molto grossolanamente, animali 'superiori' e 'inferiori'. I primi uniscono, a un notevole sviluppo del sistema nervoso centrale, un comportamento non solo istintivo, grande flessibilità e 'libertà' nel reagire all'ambiente, a volte grande espressività. Sono dotati dei sensi esterni, dei sensi interni (*sensus communis*, immaginazione come rappresentazione di oggetti materiali, assenti, memoria) e di forme di apprendimento intelligente. A queste facoltà cognitive si affiancano le corrispondenti facoltà appetitive-affettive: alla sensazione i piaceri e i dolori sensibili, all'immaginazione i piaceri e i dolori più 'sentimentali'. Ma tra animali 'superiori' e 'inferiori' – come tra animali e uomini – non c'è, soprattutto in quanto al sentire, un baratro invalicabile; c'è, piuttosto, continuità.

Dovendo distinguere, un criterio abbastanza semplice, e ben fondato è quello degli occhi. Possiamo chiamare 'superiori' gli animali dotati di occhi, in base alla considerazione che in genere occhi e cervello provengono, morfogeneticamente, dallo stesso foglietto embrionale, l'ectoderma, per cui la presenza di occhi fa indurre l'esistenza di un cervello. Ora, il cervello è la sede principale dei fenomeni mentali coscienti; quindi la presenza di occhi fa presumere un livello superiore di sofferenza/piacere cosciente e di capacità cognitive. Una cozza, priva di occhi e di cervello, dovrebbe soffrire coscientemente, tolta dall'acqua, molto meno di un pesce, o non soffrire affatto. Bollire viva una cozza è molto meno problematico che bollire viva un'aragosta. Una buona regola può essere: nel dubbio, astieniti.

Il conoscere il mondo sentendo piaceri e dolori genera interessi non solo oggettivi (come della pianta a non essere bruciata), ma anche soggettivamente sentiti. Se chiamiamo 'diritti' gli interessi soggettivamente sentiti, oggettivamente meritevoli di tutela, possiamo riconoscere diritti agli animali in proporzione alla loro soggettività. Nella vecchia dogmatica giuridica si distinguevano rigidamente persone e cose, ascrivendo gli animali alle cose. Ritengo di sostituirla con una dogmatica del continuo che al posto del concetto di persona metta quello di soggettività e vada, realisticamente, da un massimo a un minimo di soggettività. Ciò implica anche una graduazio-

ne continua e non un tutto o niente, di diritti, qualunque cosa siano i diritti (sappiamo tutti cosa vuol dire avere capelli; è più difficile spiegare cosa vuol dire avere diritti). Chi non ama la terminologia 'diritti' può adottare quella di 'doveri', in due versioni: abbiamo doveri 'verso' gli animali (questo equivale sostanzialmente a riconoscere loro dei diritti), abbiamo doveri 'a proposito' degli animali, come li abbiamo per esempio a proposito dei beni ambientali o dei beni culturali privi di soggettività. La terminologia non incide necessariamente sull'intensità della tutela: la Gioconda, certo non titolare di diritti, è meglio tutelata di quasi tutti gli esseri umani. Io ritengo più ontologicamente calzante per gli animali la terminologia 'diritti'.

Quali diritti dobbiamo riconoscere agli animali? Dobbiamo riconoscere agli animali i diritti competenti alla loro soggettività messa nelle condizioni etologicamente migliori, cioè nelle condizioni che le consentono di esprimersi al suo più alto livello, quale che sia questo livello. La brutale reificazione che i procedimenti industriali di allevamento, macellazione, lavorazione, perpetrano sugli animali-massa, sugli animali-macchina, falsifica violentemente la realtà. La soggettività del cavallo cui riferirsi per calcolare i suoi diritti non è la soggettività del cavallo da competizione o da macello murato vivo a vita in un box, ma quella dello stallone che galoppa fiero in mezzo alle cavalle nella prateria sconfinata.

#### 4.4. MOTIVI DI TUTELA

I motivi, quindi, per tutelare gli animali sono essenzialmente due: il valore e la soggettività. Il valore è la straordinaria bellezza degli animali, bioarchitetture meravigliose per ingegneria, grazia, mistero, sconfinata fantasia. Sono le 'macchine' più stupefacenti che l'evoluzione abbia prodotto. Vivificano con la propria presenza gli ecosistemi, ispirano profondamente, in tutte le culture, l'autocomprensione dell'uomo. La tutela in base al valore, che riconosce loro lo *status* di beni equiparabili ad altri beni ambientali o ai beni culturali, s'iscrive nel quadro più ampio della tutela della biodiversità: difendere contro l'invasione antropocentrica moderna la bellezza/ricchezza immemorabile del mondo. Pensate cosa sarebbe un mondo totalmente privo di animali. A questo aspetto estetico-ecologico alcune costituzioni recenti (Ecuador, Bolivia, Bhutan) dedicano particolare attenzione. Il secondo motivo di tutela è la soggettività: gli animali sono esseri viventi senzienti. Si tratta di una pietà e di una giustizia dovuta, non facoltativa o sentimentale. Com'è stato accennato, la soggettività si accerta attraverso lo studio dei sistemi nervosi centrali e dei comportamenti. Segnatamente i vertebrati sono esseri senzienti, comunicanti, in grado di soffrire, godere, apprendere, pro-

vare affetti, emozioni, sviluppare capacità: doti che in condizioni favorevoli si manifestano pienamente ma che subiscono una mortificazione quasi totale nella dismisura della violenza cui le vittime sono sottoposte dentro gli allevamenti intensivi, gli impianti di macellazione, i laboratori di sperimentazione/vivisezione.

#### 4.5. LE CONTRADDIZIONI GIURIDICHE

Non ci sono dubbi che la tendenza del diritto durante gli ultimi tre decenni è stata, univoca, verso un accresciuto riconoscimento e rispetto della soggettività animale. Le fonti principali sono tre:

1. L'articolo 13 del Trattato di Lisbona (entrato in vigore a livello europeo il 1 dicembre 2009), norma di rango paracostituzionale, che impone all'Unione Europea e a tutti gli Stati membri di «tenere pienamente conto delle esigenze in materia di benessere degli animali in quanto esseri senzienti».
2. Il titolo IX-bis del libro II del Codice Penale (2004) che prevede il carcere e pesanti sanzioni pecuniarie per chi senza necessità uccide o maltratta gravemente un animale.
3. L'insieme delle leggi 'di protezione' concernenti la fauna selvatica, gli animali negli allevamenti intensivi, quelli da macello, da sperimentazione/vivisezione, da compagnia/affezione o impiegati per gli spettacoli.

La testimonianza di questi testi fondamentali è duplice, ontologica ed etica:

1. Gli animali sono esseri senzienti.
2. I dominatori umani sono tenuti a garantire loro tutto il benessere compatibile con la loro sorte di schiavi o di strumenti.

Dal *corpus* del diritto vigente si può estrarre il principio generale 'agisci in modo da non causare agli animali dolore/danno non utile/non necessario'. Il principio è ancipite: vieta di causare dolore inutile/non necessario, autorizza a causare dolore utile/necessario. L'utilità è praticamente sempre quella umana. La tensione tra benessere animale e utilità umana produce nel sistema vistose contraddizioni che riguardano almeno tre ambiti specifici: (a) gli animali selvatici, (b) quelli domestici e (c) la sperimentazione animale.

- a. *Animali selvatici*. Il diritto opera una discriminazione radicale tra i selvatici rari e quelli comuni. Se sei l'ultimo tartarugo della tua specie sei più protetto di quasi tutti gli uomini, se sei un cinghiale o una nutria puoi essere sterminato. Eppure l'agonia di un cinghiale non è diversa da quella di una tigre siberiana o di un rinoceronte nero, entrambi a rischio di estinzione. Il valore biodiversità prevale assolutamente sul rispetto

della soggettività sancito dalle tre fonti sopra citate. Come si conciliano la caccia e la pesca 'sportive' con l'art. 13 del Trattato di Lisbona e con l'art. 544-bis del Codice Penale (uccisione di animali)?

- b. *Animali domestici*. Il diritto opera una discriminazione radicale tra quelli cosiddetti da compagnia/affezione e quelli da reddito/macellazione. C'è un abisso giuridico tra i primi (trattati come membri della famiglia, la cui perdita è danno anche morale per i proprietari) e la sterminata popolazione dei mattatoi. Questo specismo smisurato non ha fondamento ontologico/etologico ed etico. I principi giuridici che riconoscono la meritevolezza di tutela degli esseri senzienti si scontrano frontalmente con quello che io chiamo il macigno macellazione.
- c. *Sperimentazione/vivisezione animale*. Anche qualora la sua utilità scientifica per la medicina umana fosse certa (ma è tutta da dimostrare) rimarrebbe il problema del rispetto degli esseri senzienti coinvolti: problema simile a quello degli esperimenti umani, il cui valore scientifico è incomparabilmente maggiore ma che il diritto vieta in nome del rispetto, non comprimibile da fini collettivi, dovuto ai singoli portatori di soggettività. È infatti prevista l'obiezione di coscienza.

Tirando le somme. La contraddizione più forte del sistema è dovuta all'art. 19-ter delle disposizioni di coordinamento e transitorie del Codice Penale (introdotto insieme al titolo IX-bis del Codice nel 2004), il quale stabilisce che le uccisioni e i maltrattamenti connessi con la caccia, la pesca, l'allevamento intensivo, il trasporto, la macellazione degli animali, la sperimentazione scientifica sugli stessi, non sono uccisioni e maltrattamenti ai sensi del Codice Penale in quanto previsti da leggi speciali.

Abbiamo una situazione paradossale sul piano logico: un'eccezione è cento volte la regola! E anche sul piano giuridico: il solo fatto che qualcosa sia previsto in una legge speciale impone di presumerne la famosa 'utilità' o 'necessità' contemplata dal Codice Penale e dalle leggi di protezione. Ma ultimamente la contraddizione è tra diritto e ontologia: la legge, facendo *de albo nigro*, trasformando il bianco in nero, converte quasi tutte le uccisioni ontologiche in non uccisioni giuridiche, quasi tutti i maltrattamenti ontologici in non maltrattamenti giuridici.

Lo scandalo può essere superato solo attraverso una paziente opera d'interpretazione giuridica, di riforma legislativa, di militanza animalista, di formazione culturale a tutti i livelli. Ne va non solo della bellezza del mondo (animalismo ambientalista) e della vivibilità della condizione umana (animalismo animalista) ma anche dell'onore dell'uomo (animalismo umanista): il modo in cui vengono trattati gli animali disonora l'umanità.

Quest'ultima considerazione mi fa tornare sul concetto di *noblesse oblige*. Se c'è eccellenza umana almeno nell'ordine del pensiero cosciente

e dell'etica, se l'uomo può arrivare a dire con Socrate che la sorte del carnefice è peggiore di quella della vittima, se realmente l'uomo, come dicevo all'inizio, è un animale miracoloso, allora cerchiamo di vivere a questo livello. Nessuna vita può rispettare fino in fondo tutte le esigenze dell'etica, perché un vivente è almeno in parte un sistema che si autoafferma a spese dei sistemi circostanti. La vita e la perfezione etica assoluta sono quasi inconciliabili; nessun vivente può proclamarsi santo, chiamarsi fuori dalla preferenza per sé, togliersi dal centro del mondo. Ma ci sono gradi e gradi di crudeltà e violenza e quindi di nonviolenza. La nonviolenza (*ahimsā*), che come diceva Gandhi è 'antica come le montagne', scorre come un filo di acqua pura dentro l'immane fiume di sangue della storia che per troppa parte di sé è storia delle cinque glorie della violenza: la guerra, la pena di morte, la grande caccia, il banchetto carnivoro e il sacrificio religioso cruento. Almeno le ultime tre glorie, riguardanti la violenza sugli animali, un animalismo convinto, forte delle sue emozioni razionali e spirituali, può per sempre demitizzarle.

5.

## LE CATEGORIE NON HANNO SETE

UNA RIFLESSIONE ATTORNO A EMOZIONI  
E INDIVIDUALITÀ

*Sabrina Tonutti*

doi: 10.7359/663-2013-tonu

tonuttis@gmail.com

### 5.1. PREMESSA

In questo contributo affronterò il tema delle emozioni e dell'individualità, cercando di portare in superficie alcuni aspetti che considero rilevanti in riferimento al nostro modo di approcciare queste tematiche e, più in profondità, di pensare l'animalità, in senso separativo e oppositivo rispetto a tutto ciò che riteniamo essere propriamente 'umano'. Innanzitutto, nell'affrontare l'argomento della vita emozionale degli animali, c'è da chiedersi perché questo vasto fenomeno richieda la nostra attenzione, e che cosa realmente significhi trattarne a livello scientifico. In altre parole, perché ce ne occupiamo? Che significati impliciti ed espliciti evoca? Su quali fondamenti ideologici si sviluppa? Che storia ha questo argomento? Ebbene, proprio da uno sguardo retrospettivo e interdisciplinare possono emergere osservazioni rilevanti per la 'questione animale'.

### 5.2. INTERESSE ETOLOGICO, MA NON SOLO

Se con interesse si tratta e discute, non senza controversie, di vita emozionale degli animali non-umani ciò è il risultato di una serie di studi etologici specificamente dedicati a questo ambito di espressione del comportamento animale. Il titolo del volume che state tenendo in mano trae infatti ispirazione dalle ricerche di Marc Bekoff sulle vite emozionali degli (altri) animali e, intrecciate a esse, sulle intelligenze plurime e su quella miriade di capacità che ci colpiscono per la ricchezza e varietà di esempi di cui il mon-

do animale è costituito. Nei suoi testi più recenti, Bekoff ci offre una rassegna di casistiche, repertori e contesti relativi alla vita emozionale di alcune specie animali<sup>1</sup>. Tuttavia, l'argomento è ricco di implicazioni di ordine culturale, scientifico e ideologico. Nonostante, infatti, il senso comune abbia tendenzialmente sempre riconosciuto l'esistenza di stati emozionali negli altri animali, la speculazione scientifica ha frenato l'esplorazione di questo ambito, ponendo addirittura in dubbio l'esistenza stessa di 'qualcosa', negli altri animali, che assomigli a ciò che nella specie umana chiamiamo (senza troppe remore e senza appellarci necessariamente al rigore scientifico) 'emozioni'.

In altre parole, il punto di partenza di tale prospettiva di ricerca è che si debba innanzitutto dimostrare che degli 'stati emozionali' esistano negli altri animali, stati emozionali che si presuppone non esistano, a meno che non venga provato il contrario. È stato così istituito l'onere della prova, a gravare su quegli studiosi, come Bekoff, che hanno scelto di investigare le menti, le emozioni, le culture animali certi di trovare qualcosa, e qualcosa di significativo, anziché la conferma dell'esclusività dell'essere umano anche a questo riguardo. Questo approccio maggioritario, preliminarmente negativo nei confronti delle capacità animali, segnala la forte influenza della prospettiva antropocentrica sull'orientamento degli studi su umani e animali, che, in questo contesto, pone l'ennesimo ostacolo ideologico al riconoscimento di somiglianze e comunanze al di qua e al di là del confine di specie.

La storia della nostra tradizione di pensiero è costellata, infatti, di presupposti simili, che in vari modi declinano il paradigma separativo fra umani e animali. Questa tendenza ha inizio molto lontano nel tempo, con la filosofia aristotelica, che identificò nel *logos* (la capacità di parlare, ragionare) la qualità essenziale degli esseri paradigmatici, cioè coloro che stanno all'apice di una presupposta gerarchia di esseri e al centro della sfera dei diritti (gli esseri umani, ma, per essere più precisi, l'uomo maschio, e non femmina, greco, e non barbaro, libero, e non schiavo, adulto, e non bambino). È proprio qui, nel pensiero di Aristotele, che si gettano le fondamenta di quel paradigma antropocentrico che, alimentato successivamente da ulteriori correnti, supporta ancora oggi la nostra articolazione di pensiero e la sostanziale indifferenza nei confronti dell'etica animale<sup>2</sup>. Una tradizione

---

<sup>1</sup> Cfr. M. Bekoff, *La vita emozionale degli animali: un grande scienziato esplora la gioia, la tristezza e l'empatia negli animali* (2007), trad. it. e cura di M.C. Catalani, Bologna, Alberto Perdisa, 2010 e M. Bekoff, J. Pierce, *Giustizia selvaggia: la vita morale degli animali* (2009), trad. it. di S. Petrucci, Milano, Baldini & Castoldi Dalai, 2010.

<sup>2</sup> Cfr. S. Tonutti, 'Anthropocentrism and the Definition of «Culture» as a Marker of the Human/Animal Divide' (2011), in R. Boddice (ed.), *Anthropocentrism. Humans,*

dualista, dicotomica, sempre attenta a rimarcare la presupposta separazione fra umani e animali, ricorrendo a ‘marcatori di diversità’ pronti all’uso e di volta in volta ‘di moda’: oltre al *logos*, ora il possesso dell’anima, ora la capacità di riconoscersi allo specchio, ora l’uso di attrezzi, o, ancora, l’espressione di cultura, per citarne alcuni.

Se, da un lato, alcuni di tali tratti sono stati in seguito abbandonati nell’opera di supporto dell’architettura antropocentrica del nostro pensiero (per tale motivo ho parlato di ‘mode’, così come si manifestano di volta in volta nel pensiero scientifico, come nel senso comune), altri sono ancora in auge (come l’opposizione natura/cultura, sovrapponibile al binomio animale/uomo), mentre altri, come l’esistenza di emozioni, vengono proposti o riproposti con una serie di interessanti implicazioni e significative contraddizioni, che ora descriveremo.

### 5.2.1. *Le emozioni*

Come accennavo all’inizio, la discussione attorno alle emozioni degli (altri) animali presuppone che chi propugna l’investigazione di questi ambiti debba innanzitutto provare che qualcosa del genere esista, al di là del confine della specie umana. Regna infatti un diffuso scetticismo, per nulla rigoroso o scientifico, che ostacola la ricerca in questo ambito e rischia di precludere la conoscenza scientifica, proprio in ossequio al presupposto (non provato) di esclusività di certi tratti da parte della specie umana. Ed è proprio rispetto a tali presupposti e alla ideologica dicotomia umani/animali che l’opera di studiosi come Bekoff risulta positivamente provocatoria: nel designare comportamenti di altre specie come ‘moralì’, o utilizzando termini come ‘amore’, ‘perdono’, ‘tristezza’ i cui soggetti-agenti sarebbero individui animali, egli preme di fatto sui confini definitivi di questi stessi termini, viziati da una forte connotazione di specie (la nostra). Così facendo, viene sfidato il tabù dell’esclusività umana di certi repertori comportamentali sociali ed emozionali. Fin qui, anche il tratto ‘possesso di emozioni’ non si discosta dall’uso che ne viene fatto in chiave separativa rispetto ad altri marcatori (come dicevamo, linguaggio, cultura, ecc.). Tuttavia, la questione delle emozioni presenta aspetti distintivi rispetto ai suoi antecedenti, poiché si sono succedute opposte interpretazioni proprio dello stesso fenomeno.

---

*Animals, Environments*, Leiden, Brill, 2011, pp. 183-199; R. Marchesini, S. Tonutti, *Manuale di zooantropologia*, Roma, Meltemi, 2007; A. Lutri, A. Acerbi, S. Tonutti (a cura di), *‘Umano, troppo umano’*. *Riflessioni sull’opposizione natura/cultura in antropologia*, Firenze, SEID, 2009.

### 5.2.2. *Le emozioni come 'natura' animale*

La tematica delle emozioni umane, è, per certi aspetti, duplice, per quanto attiene alle interpretazioni che ne sono state date. Da un lato, esiste una corrente di studi che ne ha enfatizzato la *componente biologica*, evolutiva, in altre parole 'naturale' (e, per metonimia, 'animale'). A seguito degli studi di Charles Darwin<sup>3</sup>, le emozioni sono state considerate propriamente prodotto della nostra biologia, della nostra evoluzione, e pertanto elemento che ci lega al 'mondo animale' e al 'naturale' a cui il percorso evolutivo ci circonda. Ciò provocò la secca reazione del behaviourismo, che nessun ruolo attribuiva invece all'evoluzione nell'espressione di comportamenti sociali, dal momento che l'individuo veniva pensato come una tabula rasa su cui la cultura potesse scrivere i suoi contenuti. Nel contempo, lo studio delle emozioni venne lungamente trascurato dall'antropologia, poiché esse venivano ricondotte alla dimensione della biologia umana, lontano dagli ambiti di espressione di comportamenti culturali e sociali, e pertanto al di fuori degli interessi di una disciplina che considerava la *cultura* come unico elemento determinante la specie umana (volutamente opponendo questo concetto a tutto ciò che poteva rimandare all'*innato*). In tale prospettiva, le emozioni umane erano pensate più come manifestazione di 'natura', fenomeno biologico e 'animale', che come fenomeni cognitivi e forgiati culturalmente.

Quindi questo tratto, che ora viene gelosamente pensato nei termini di una caratteristica essenziale della specie umana (la specie razionale, caratterizzata dalla cultura), era stato precedentemente considerato come manifestazione del 'mondo animale' (e quindi, per esteso, dalla dimensione della 'natura' da cui l'uomo preferisce pensare se stesso separato). Non solo, ma va anche considerato come le emozioni siano state accostate, per contrasto, a un altro termine – la ragione – e così implicate nella dinamica di opposizioni e riflessi fra questi due termini, emozione e ragione, che sono caratterizzati da una marcata accezione negativa il primo (fra l'altro associato al mondo femminile, oltre che animale), e positiva il secondo (associato alla figura maschile). Anche sotto questo aspetto, la dimensione emozionale è stata lungamente trascurata dalla ricerca sociale, perché fenomeno marginale nell'immaginario scientifico, collegato alla sfera degli aspetti deteriori del comportamento umano (come, ad esempio, l'isteria femminile, o il comportamento dei cosiddetti 'primitivi') da stigmatizzare e arginare nelle loro manifestazioni, spesso patologiche.

---

<sup>3</sup> Cfr. C. Darwin, *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali* (1872), trad. it. di F. Bianchi Bandinelli Baranelli e I.C. Blum, Torino, Bollati Boringhieri, 1998.

A fronte di tale interpretazione e connotazione degli stati emozionali, sorprende il più recente tentativo di ‘appropriazione’ e attribuzione degli stessi alla specie umana in via privilegiata. Questo cambiamento di rotta fa seguito a una revisione dei presupposti di interpretazione delle emozioni nelle scienze sociali. In antropologia, si è via via rimarcato il carattere di *costruzione sociale* delle emozioni, e si è prestata attenzione alle modalità di espressione degli stati emozionali in un contesto sociale e sotto l’influenza dei modelli emozionali di riferimento (a partire dagli studi di Clifford Geertz<sup>4</sup>, che segnala appunto come in ogni cultura siano vigenti modelli emozionali – oltre che cognitivi, valutativi e operativi – che guidano l’individuo nell’espressione delle emozioni). La tematica delle emozioni ha acquisito così sempre maggiore credibilità, come ambito di ricerca sociale, oltre che psicologica, e ha in buona misura perduto la connotazione negativa che la gravava inizialmente. In questo processo, l’estensione alla specie umana di questo fenomeno è avvenuta nei termini di una appropriazione a titolo esclusivo, che ha comportato il mancato riconoscimento, in via preventiva, della titolarità di quei contenuti ad altre specie animali. Specie animali che sono state di fatto private anche di questo ambito di manifestazione individuale degli stati interiori.

### 5.2.3. *Come investigare l’esistenza di emozioni?*

Più in generale, gli stati emozionali, siano essi di umani o non-umani, si riferiscono a una dimensione dell’interiorità che risulta, per natura, di difficile analisi e descrizione. Essi costituiscono una realtà per molti versi inafferrabile, certamente lontana dall’ambito assertivo della ‘prova’ scientifica. L’interiorità, infatti, è di difficile investigazione. Anche l’analisi antropologica dei contenuti interiori di ‘altri’ umani si rivela problematica: esiste comunque il problema dell’accesso all’interiorità, e del valore da accordare alle rappresentazioni che la concernono<sup>5</sup>. Ciò risulta ancora più amplificato nei contesti in cui siamo di fronte a categorizzazioni e stili di comportamento diversi dai nostri. Va inoltre considerato il ruolo del linguaggio, dal momento che gli stati d’animo e i loro nomi possono essere non isomorfi<sup>6</sup>. Il linguaggio, quindi, non sempre costituisce un facilitatore della

---

<sup>4</sup> Cfr. C. Geertz, *Interpretazione di culture* (1973), trad. it. di E. Bona, revisione di R. Gaion, Bologna, Il Mulino, 1987.

<sup>5</sup> Cfr. C. Pussetti, ‘Introduzione. Discorsi sull’emozione’ (2005), in Id. (a cura di), *Antropologia. Annuario*, anno 5, n° 6: ‘Emozioni’, Roma, Meltemi, 2005, pp. 5-14.

<sup>6</sup> Cfr. C. Pignato, ‘Temi e luoghi di un ossimoro’ (1997), in V. Matera (a cura di), *La Ricerca Folklorica*, n° 35: ‘Antropologia dell’interiorità’ (1997), pp. 39-52.

comprensione dei fenomeni, e tale problematicità può ricordare la varietà e l'estraneità degli idiomi parlati da altre specie animali. In entrambi i contesti, esiste il problema della 'comprensione dell'Altro', con il relativo rischio di guardare agli altri come se fossero noi, in modo antropomorfo (verso gli animali) ed etnomorfo (verso altre culture). Posto questo monito, è bene rammentare il rischio opposto e simmetrico: l'incapacità di cogliere somiglianze, perché celate sotto 'idiomi' diversi dal nostro, in senso assieme antropologico ed etologico.

### 5.3. INDIVIDUO E GRUPPO

Un ulteriore elemento su cui è necessario soffermarci, a proposito di stati emozionali, sta nel fatto che le emozioni appartengono alla *dimensione individuale*, sebbene siano forgiate e guidate, nella loro espressione, dalla dimensione collettiva<sup>7</sup>. Ma se la dimensione individuale e collettiva vengono entrambe contemplate nella ricerca che concerne gli umani, così non avviene quando oggetto di investigazione sono gli animali non-umani, che vengono più facilmente pensati nei termini delle varie categorie in cui li classifichiamo, in base a definizioni scientifiche (come le 'specie'), o in riferimento alle pratiche umane che le istituiscono (come, ad esempio: animali *da* affezione, *da* macello, 'selvaggina', ecc.), o, molto più in generale e impropriamente, in base alla distinzione fra gli umani e 'gli animali' (categoria non scientifica che indica indistintamente tutti gli animali, tranne gli umani – categoria spesso sintetizzata con il singolare d'essenza 'l'animale'). Parallelo a tale operazione categoriale opera un processo di distanziamento dell'osservatore dall'oggetto di osservazione, reso esplicito da ulteriori operazioni terminologiche.

Se, a un primo livello di distanziamento, l'individualità dell'animale si perde nella collettività della sua classe di appartenenza ('i gatti', 'i primati', 'i *pet*', ecc.), a un secondo livello il nome collettivo può essere sostituito con un singolare generale, o singolare 'd'essenza': è così che la nostra osservazione ricade su '*il gatto*', '*il cane*', '*il vitello*', '*la pecora*', o, ancora, '*la femmina*', nonché, come dicevamo, '*l'animale*' (su cui ha scritto parole incisive il filosofo Jacques Derrida<sup>8</sup>). Ebbene, centrale risulta a questo proposito

---

<sup>7</sup> In antropologia si parla pertanto di 'costruzione sociale' delle emozioni, le quali vengono addirittura descritte nei termini di 'manufatti' della cultura.

<sup>8</sup> Cfr. J. Derrida, *L'animale che dunque sono* (2006), trad. it. di M. Zannini, Milano, Jaca book, 2006.

il tema del rapporto fra individuo e gruppo, così come discende dalle nostre proiezioni classificatorie e come si riverbera, di conseguenza, nei nostri modi di pensare e di agire verso gli animali. Infatti, avviene sia a livello normativo e ideologico (nei modi di interpretare e costruire 'narrative' su umani e animali), che a livello delle pratiche (dove tali istanze ideologiche si traducono in altrettante azioni) che la perdita di centralità dell'individualità animale a favore di astratte categorie favorisca e sia funzionale alla rimozione dal nostro immaginario del *singolo* animale, con le sue caratteristiche, i suoi bisogni, la sua voce, il suo cuore battente, le sue relazioni sociali, le sue emozioni, la sua storia, la sua biografia. Animali che non vengono più pensati nei termini di 'individui', 'persone' non-umane, ma come anonimi elementi di più vaste collettività. La generalizzazione delle categorie azzerava l'individualità, e frena la potenziale proiezione empatica: gli individui gioiscono, soffrono, hanno fame o sete, ed è possibile, se le nostre capacità empatiche e i nostri neuroni specchio non sono atrofizzati, cogliere questi loro stati e necessità. Ma è altrettanto possibile empatizzare con una 'categoria'?

### 5.3.1. *I 'muti'*

La tendenza a riferirsi agli altri animali soprattutto rifacendosi a gruppi di individui, collettività e categorie significa rendere anonimi tutti quegli individui di cui queste collettività sono composte. Questa tendenza si esplica nel nostro quotidiano approccio all'animalità, nei modi di pensare, prima che di trattare, gli (altri) animali. Si esprime nelle categorie e classificazioni che usiamo per raggrupparli, segnalare i contesti in cui vivono, gli usi a cui sono destinati. Ma essa si esprime anche nel pensiero scientifico, nella formulazione di ipotesi e saperi, nella descrizione di orizzonti disciplinari, che poi a loro volta influenzano il modo di agire verso quelle stesse categorie di individui di cui si è trattato a livello teorico.

Privati dell'individualità, gli animali rimangono 'muti' nella nostra ricostruzione della storia della nostra convivenza ed esistenza su questa terra, in modo non dissimile, ai miei occhi, da quegli altri 'poveri' e 'muti' umani che la storia ha dimenticato: i vinti, i poveri, i marginalizzati, i dissidenti, e tutti quegli individui che in base a una definizione categoriale e griglia classificatoria si sono trovati in una posizione scomoda e marginale rispetto al paradigma di 'uomo' di volta in volta imperante. Si pensi, per esempio, al ruolo subalterno delle donne, rispetto al potere patriarcale, e alla loro voce non registrata nella scrittura della storia ufficiale<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Cfr. S. Ardener, *Perceiving Women*, London, Malaby Press, 1975.

Come tendenzialmente anonimi sono i tanti individui umani marginalizzati, repressi – la cui voce e storia recentemente alcune correnti di ricerca storica e sociale hanno cercato di recuperare – così nell’ambito delle vite animali l’anonimato è quasi sempre la regola: essi sono resi muti non tanto da una diversità di codice comunicativo o comportamentale, quanto piuttosto dalla nostra mancanza di attenzione nei confronti del livello biografico e ontogenetico. I ravvedimenti della ricerca sociale e storica verso categorie di persone che sono risultate ‘invisibili’ o ‘mute’ in precedenti ricerche, e la proposta di prestare attenzione, per quanto possibile, ai singoli individui mi paiono estremamente in sintonia con il tentativo di recuperare quanto possibile di quella enorme quota di silenzio data dalla disuguaglianza di specie. Che si tratti dell’esito di fenomeni storici (i vinti), di diversità di genere (le donne), di ceto (i poveri), di credenza (gli eretici), o di specie (chi non è *Homo sapiens*), è urgente anche per la ricerca scientifica colmare i vuoti generati da uno sguardo centrato sulle categorie paradigmatiche ed egemoni, e facilitare questo recupero attraverso l’attenzione prestata alla dimensione individuale. Gli animali non-umani, i più ‘disuguali’ in una ipotetica scala della disuguaglianza, riassumono in sé tutte queste caratteristiche, relegati come sono in una dimensione di diversità completamente ‘altra’ e distante.

#### 5.4. RAVVEDIMENTI

Tuttavia, come accennavamo, si è aperta una breccia in tale cortina di indifferenza. In buona parte ciò è avvenuto grazie all’estesa attività di sensibilizzazione e informazione su tali tematiche al largo pubblico, a opera soprattutto di organizzazioni dedicate alla causa animale, mentre in ambito accademico hanno via via conquistato credibilità e attenzione quelle correnti degli *human-animal studies* che riconoscono rilevanza referenziale, oltre che etica, agli animali non-umani. Penso e auspico che da qui sia possibile intraprendere un percorso di revisione dei presupposti della ricerca scientifica su tali tematiche, che ammonisca, più in generale, contro i vizi di ottica della prospettiva separativa di umani e animali.

Ciò, a sua volta, chiama in causa una ulteriore revisione di paradigmi: quella che propugna la riappropriazione, da parte della conoscenza scientifica, di riflessioni morali e osservazione appassionata, non più disgiunte e pensate in opposizione, bensì come componenti dello stesso processo di conoscenza, di avvicinamento agli individui ‘oggetti di osservazione’. Il presupposto di questa prospettiva è che quando la ricerca si occupa di individui, siano essi umani o non-umani, la conoscenza si costruisce sempre

‘con’, ‘assieme a’ coloro che il ricercatore incontra e interroga per sapere, per conoscere. E, al di là della valenza delle possibili astrazioni e generalizzazioni cui può condurre la ricerca scientifica, l’attenzione all’individuo deve sempre rimanere punto di partenza e di ritorno del viaggio di esplorazione della diversità.

## BIBLIOGRAFIA

- S. Ardener, *Perceiving Women*, London, Malaby Press, 1975.
- M. Bekoff, *La vita emozionale degli animali: un grande scienziato esplora la gioia, la tristezza e l’empatia negli animali* (2007), trad. it. e cura di M.C. Catalani, Bologna, Alberto Perdisa, 2010.
- M. Bekoff, J. Pierce, *Giustizia selvaggia: la vita morale degli animali* (2009), trad. it. di S. Petrucci, Milano, Baldini & Castoldi Dalai, 2010.
- R. Boddice (ed.), *Anthropocentrism. Humans, Animals, Environments*, Leiden, Brill, 2011.
- C. Darwin, *L’espressione delle emozioni nell’uomo e negli animali* (1872), trad. it. di F. Bianchi Bandinelli Baranelli e I.C. Blum, Torino, Bollati Boringhieri, 1998.
- J. Derrida, *L’animale che dunque sono* (2006), trad. it. di M. Zannini, Milano, Jaca book, 2006.
- C. Geertz, *Interpretazione di culture* (1973), trad. it. di E. Bona, revisione di R. Gaion, Bologna, Il Mulino, 1987.
- A. Lutri, A. Acerbi, S. Tonutti (a cura di), *‘Umano, troppo umano’. Riflessioni sull’opposizione natura/cultura in antropologia*, Firenze, SEID, 2009.
- R. Marchesini, S. Tonutti, *Manuale di zooantropologia*, Roma, Meltemi, 2007.
- V. Matera (a cura di), *La Ricerca Folklorica*, n° 35: ‘Antropologia dell’interiorità’ (1997).
- C. Pignato, ‘Temi e luoghi di un ossimoro’ (1997), in V. Matera (a cura di), *La Ricerca Folklorica*, n° 35: ‘Antropologia dell’interiorità’ (1997), pp. 39-52.
- C. Pussetti, (a cura di), *Antropologia. Annuario*, anno 5, n° 6: ‘Emozioni’, Roma, Meltemi, 2005.
- C. Pussetti, ‘Introduzione. Discorsi sull’emozione’ (2005), in Id. (a cura di), *Antropologia. Annuario*, anno 5, n° 6: ‘Emozioni’, Roma, Meltemi, 2005, pp. 5-14.
- S. Tonutti, ‘Anthropocentrism and the Definition of «Culture» as a Marker of the Human/Animal Divide’ (2011), in R. Boddice (ed.), *Anthropocentrism. Humans, Animals, Environments*, Leiden, Brill, 2011, pp. 183-199.



6.

## GENETICA E ANTISPECISMO

*Massimo Terrile*

doi: 10.7359/663-2013-terr

anti.spec@tiscalinet.it

### 6.1. MODIFICAZIONI GENETICHE NATURALI E NON NATURALI

Come è noto, le modificazioni genetiche naturali, secondo la teoria ormai consolidata di Charles Darwin, danno luogo all'evoluzione delle specie a causa della selezione naturale. Dalla comparsa della vita sul nostro pianeta tale processo si è autonomamente sviluppato con le conseguenze che oggi conosciamo, dando luogo alla scomparsa di specie un tempo assai diffuse così come alla comparsa di nuove, in un continuo susseguirsi di modificazioni genetiche spontanee. A tali mutamenti genetici naturali si sono aggiunti quelli causati dalla specie umana, che possiamo quindi definire 'non naturali', con un notevole impatto sui Regni animale e vegetale per generare e selezionare specie più redditizie o più resistenti ai fini degli interessi umani, inizialmente entro i limiti imposti dalla Natura.

Dalla fine circa del XX secolo tuttavia la ricerca scientifica, grazie alle *biotecnologie*, ha scavalcato tali limiti permettendo di creare – grazie alla tecnica del *DNA ricombinante* – esseri viventi che, ben al di là della semplice *clonazione*, possono senz'altro definirsi *chimere*. Esseri non esistenti in natura per i più disparati scopi e mercati. Non vi sono praticamente limiti alle applicazioni di bioingegneria, che vanno oltre l'immaginabile, in una corsa che non sappiamo dove porterà. Nel 2009 la FDA degli USA ha pubblicato le linee guida per l'industria *biotech* americana riguardanti fabbricazione, tracciabilità e sicurezza per animali domestici, da allevamento e per la produzione di farmaci. Linee non giuridicamente vincolanti, ma propeedeutiche alla commercializzazione dei prodotti. Restano esclusi da tali possibili applicazioni solo gli alimenti derivati da animali destinati al consumo, se diversi da cloni di specie bovina, suina, caprina. Negli USA oggi almeno

12 aziende producono già animali con patrimonio genetico modificato con le tecniche del DNA ricombinante: mucche capaci di produrre proteine resistenti all'infezione di Stafilococco aureo; pecore che producono latte che sintetizza le proteine della tela del ragno per la tessitura di fibre di seta; maiali-modello per lo studio della fibrosi cistica dell'uomo; maiali che fabbricano acidi grassi Omega-3; capre che fabbricano anticoagulanti (proteina umana prelevata da capre-femmina modificate in modo da produrla nel latte), ecc.

## 6.2. IL BREVETTO DEL VIVENTE

È di conseguenza sorto il problema etico e commerciale della *brevettabilità del vivente*, al quale prima d'ora la scienza e la società avevano guardato distrattamente. Non a caso, il Comitato Nazionale per la Bioetica (CNB), in un suo parere rilasciato il 30 novembre 2001 in merito all'utilizzo delle biotecnologie per gli animali non umani ricorda che «la protezione della proprietà intellettuale è considerata oggi determinante negli scambi internazionali ed è regolamentata da apposito trattato sulla proprietà intellettuale (TRIPs), la cui approvazione è presupposto per far parte della Organizzazione Mondiale del Commercio (WTO)»<sup>1</sup>. E per quanto riguarda l'aspetto etico, «in base al 'principio di conservazione del benessere', tutti gli animali ingegnerizzati geneticamente per uso umano o anche per utilità ambientali, non dovrebbero, dopo la modificazione del loro patrimonio genetico, avere qualità di vita più bassa»<sup>2</sup>, e ancora:

Per gli interventi su piante ed animali, si aggiunge il principio della conservazione degli equilibri biologici basati sulla biodiversità e la considerazione dei 'diritti degli animali' e dei doveri e responsabilità nei loro confronti. Occorre valutare criticamente gli interventi di ingegneria genetica anche dal punto di vista del benessere animale e individuare regole appropriate per garantire che tali interventi si accordino con la nuova etica emergente, caratterizzata da una crescente considerazione per la sofferenza animale e dall'intento di prevenirla e alleviarla, nella misura del possibile, il carico. Quanti sono impegnati nell'ingegneria genetica dovrebbero quindi rispettare seriamente la richiesta sociale di ridurre la pena, l'ansietà e ogni forma di sofferenza negli animali da essi manipolati.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Comitato Nazionale per la Bioetica, *Considerazioni etiche e giuridiche sull'impiego delle biotecnologie*, 30 novembre 2001, redazione a cura di E. Mancini, <http://www.governo.it/bioetica/pdf/50.pdf>, p. 12.

<sup>2</sup> Ivi, p. 10.

<sup>3</sup> Ivi, p. 15.

### 6.3. NECESSITÀ DI UN LIMITE MORALE

Urge pertanto un protocollo etico che imponga un limite morale alla ricerca scientifica utilizzando esseri non umani per la ricerca di base e la sperimentazione destinata ad altri scopi. Non siamo spaventati, peraltro, dal progresso, come in passato succedeva ai nostri avi, abituati ormai come siamo alla rapidità con la quale oggi evolvono la scienza e le conseguenti innovazioni a livello tecnologico. Lo siamo invece dalle prospettive di questa corsa senza apparenti barriere che – infrangendo decisamente i limiti posti dalla Natura – rischia di rivolgersi contro il benessere di tutte le specie se non sottoposta a rigido controllo. Al di là di ogni credenza o superstizione, l'umanità inizia oggi infatti a porsi al riguardo domande un tempo considerate *tabù*, con il preciso intento di scegliere una direzione da prendere.

L'etologia ha dimostrato che anche gli individui delle altre specie sono *esseri senzienti*, capaci di *gioire*, *soffrire*, e *ragionare*, contrariamente a quanto da sempre attribuito a un loro non ben precisato *logos* detto *istinto*. La *compassione* (sentimento non solo umano) può peraltro condurre a ridurre o eliminare la sofferenza, ma non è tuttavia sufficiente a garantire a ogni essere senziente non umano la libertà, la non discriminazione, e il benessere al quale esso mira analogamente all'umano. Né si vede per quale motivo *ontologico* l'umano debba godere di privilegi non strettamente connessi alle proprie necessità vitali a scapito di altri esseri senzienti. Pertanto, l'imperativo categorico kantiano oggi ci vincolerebbe al riconoscimento ai non umani (terrestri o meno) della medesima considerazione che riserviamo agli individui della nostra specie, ossia al loro *rispetto*. E il *rispetto* porta inevitabilmente al riconoscimento di *diritti* i quali, avendo origine dal suddetto principio morale, appaiono ancor più vincolanti, come quelli che riconosciamo agli individui handicappati o ai *cuccioli* della nostra specie indipendentemente dalla reciprocità del riconoscimento. Analogamente, i loro interessi dovranno essere sostenuti, per diventare veri diritti riconosciuti da tutti gli umani, da una forza in grado di farli rispettare<sup>4</sup>. Ossia dagli umani stessi, almeno quelli sensibili a tale principio morale. Né più né meno come nell'ambito intraspecifico vengono fatte rispettare leggi e convenzioni che proteggono i più deboli e gli indifesi. A tali diritti si oppongono infatti quanti tra gli umani hanno interessi contrari, per qualsivoglia natura, e il conflitto che ne scaturisce rappresenta non solo *una questione morale*, ma *la* questione morale dello sfruttamento dei più deboli, anche

---

<sup>4</sup> Cfr. V. Pocar, *Gli animali non umani. Per una sociologia dei diritti* (1998), 2ª edizione, Roma, Laterza, 2005.

se appartenenti ad altre specie. Questione a oggi irrisolta, dal momento che ancora si dibatte sull'opportunità di riconoscere come universale tale principio.

#### 6.4. EVOLUZIONE DELL'ETICA

Pare pertanto opportuno rivolgere oggi a quanti tra gli umani sono sensibili a tali tematiche un messaggio di incoraggiamento e di speranza, ricordando come i progressi compiuti nell'etica intraspecifica, ossia tra umani, siano dal lato temporale e qualitativo correlati a quelli compiuti nell'etica interspecifica, ossia tra umani e non umani. L'evoluzione della morale nell'ambito dei rapporti intraspecifici nel corso degli ultimi duecento anni ha subito un cambiamento che definire *epocale* è un eufemismo. In una scala temporale che abbraccia gli ultimi 2.500 anni di storia dell'umanità, a fronte di un quasi totale immobilismo succedutosi all'avvento del cristianesimo, gli ultimi due secoli hanno infatti portato, perlomeno nei Paesi economicamente più sviluppati, all'abolizione della schiavitù, al riconoscimento del diritto di voto alle donne, dei diritti civili ai neri, del diritto all'aborto e al divorzio, dei diritti degli omosessuali, delle minoranze etniche, ecc., con una sequenza e rapidità inimmaginabile anche solo qualche decennio fa. Principi ancora validi prima dell'ultima guerra mondiale sono crollati di colpo lasciando il posto a concetti diametralmente opposti, divenuti oggi *ovvietà culturali* che nessuno osa più mettere in dubbio. A ruota sono comparsi i sintomi del riconoscimento di diritti ai non umani, che non tarderanno quindi molto a essere tradotti in normative, benché gli ostacoli su tale cammino siano assai superiori.

È peraltro noto come l'inglobamento dei non umani nella sfera morale umana stia rapidamente evolvendo nel corso degli ultimi decenni mano a mano che l'etologia e la psicologia cognitive svelano i processi che stanno alla base del funzionamento della mente dei mammiferi. E che gli studi sulla crescita del cervello rivelano una dinamica di espansione di alcune sue parti (*neurocorteccia*) da destare non poco stupore. Di conseguenza, la *vita emotiva degli animali* viene oggi vista non più come espressione di *istinti* non razionali, bensì di analoghi processi della mente umana. Ben poco si può dire circa l'evoluzione del cervello e quindi della psiche umana e non umana, tanto breve è l'arco temporale disponibile per una qualsiasi valutazione rispetto ai dati antropologici e zoologici disponibili. Tuttavia, la maggiore espansione della neurocorteccia negli umani – principale responsabile delle interazioni sociali – riscontrata in recenti studi<sup>5</sup>, potrebbe

---

<sup>5</sup> Cfr. 'Evoluzione e cervello', in *Le Scienze* (10 maggio 2001).

in parte fornire la prova di una particolare evoluzione del pensiero negli ultimi secoli. Lo sviluppo abnorme delle comunicazioni, dalla stampa al bombardamento mediatico odierno dovuto alle applicazioni conseguenti l'invenzione del telefono, della radio, della televisione e dei computer, favorendo le interazioni sociali e la conoscenza, potrebbero esserne la causa, e aver influito recentemente sulle facoltà cerebrali umane, rispetto a millenni di stasi quasi assoluta. Conseguentemente, può esservi stato anche un deciso sviluppo della morale, ovvero nei principi *etici* che regolano le relazioni tra gli individui. Basti ricordare, per rendersi conto del grado di evoluzione dell'etica intraspecifica negli ultimi 150 anni, alcuni fatti storici fondamentali. Ad esempio:

- 1861 (circa 150 anni fa, anno dell'unità d'Italia): discorso del Vice Presidente degli Stati Confederati d'America (CSA), A. H. Stephens, avvocato, allo scoppio della guerra di secessione dagli Stati del Nord (Union):

Le idee prevalenti professate da lui (Jefferson) e dalla maggior parte dei principali uomini di stato al tempo della formulazione della vecchia Costituzione, erano che ridurre in schiavitù gli Africani era una violazione delle leggi di natura; che era male per principio, socialmente, moralmente, politicamente [...]. Il nostro nuovo governo si fonda sull'idea esattamente opposta; le sue basi sono ben salde, la sua pietra angolare poggia sulla grande verità, che il Negro non è l'eguale dell'uomo bianco; che la schiavitù – subordinazione alla razza superiore – è la sua condizione naturale e normale. Questo il nostro governo, per primo, nella storia del mondo, basò su questa grande verità fisica, filosofica, morale [...]. Il substrato della nostra società è costituito dal materiale fornito a questo scopo dalla natura, e per esperienza sappiamo che è meglio non solo per la razza superiore ma anche per l'inferiore, che sia così. Ed è, invero, in conformità con la volontà del Creatore. Non sta a noi indagare sulla saggezza dei suoi decreti, o metterli in dubbio. Per i suoi scopi, egli ha fatto che una razza differisse dall'altra, come ha fatto che 'una stella differisca dall'altra nella gloria'. I grandi fini dell'umanità sono meglio raggiunti quando c'è accordo con le sue leggi e i suoi decreti nella formazione dei governi, come in tutte le altre cose. La nostra Confederazione è fondata su principi strettamente conformi a tali leggi.<sup>6</sup>

- 1948 (65 anni fa): *Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo* (ONU). Articolo 4: «Nessun individuo potrà essere tenuto in stato di schiavitù o di servitù; la schiavitù e la tratta degli schiavi saranno proibite sotto qualsiasi forma»<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> B. Russell, *Storia delle idee del XIX secolo* (1934), trad. it. di C.M. Egidi, Milano, Mondadori, 1961, p. 414.

<sup>7</sup> Cfr. <http://www.interlex.it/testi/dichuniv.htm>.

- 1971 (42 anni fa): pubblicazione del volume *A Theory of Justice*, del filosofo americano John Rawls<sup>8</sup>. Secondo Rawls, se i membri di una qualsiasi società umana – posti idealmente dietro a un ipotetico «velo di ignoranza» – non sapessero quale sarebbe il loro posto in tale società, e (in sintesi) la loro posizione di partenza, sceglierebbero sempre ciò che dà la maggior libertà a ciascuno compatibilmente con quella degli altri, e si accetterebbero le disuguaglianze se giustificate dall'aver tutti pari opportunità. Applicato alla formulazione delle leggi, tale velo garantirebbe pertanto il massimo della giustizia, privilegiando questa rispetto al bene comune (inteso come somma dell'utilità di tutti). Visto nell'ottica interspecifica, il velo di ignoranza di Rawls porterebbe al massimo rispetto di ogni essere senziente, non potendo sapere il legislatore se egli stesso sarà considerato un umano o un non umano.
- 1975 (38 anni fa): pubblicazione del libro *Animal Liberation* di Peter Singer<sup>9</sup>. Sulla scia delle prime opere di Richard Ryder<sup>10</sup>, coniatore del termine *specismo*, Singer elabora una teoria etica utilitarista che, seppur lontana da ogni morale deontologica, avvia la rivoluzione culturale dell'etica interspecifica.
- 1978 (35 anni fa): proclamazione della *Dichiarazione Universale per i Diritti degli Animali*<sup>11</sup>. La così detta DUDA, redatta dalla Lega Internazionale dei Diritti dell'Animale (LIDA), è presentata a Bruxelles il 26 gennaio del 1978. Viene sottoscritta da varie personalità di tutto il mondo filosofico, giuridico e scientifico. Successivamente è letta a Parigi presso la sede dell'UNESCO il 15 ottobre 1978. Apparentemente innovativa (da Pitagora ad oggi i saggi sul rispetto dovuto agli animali non umani si contano a decine), deve la sua notorietà al fatto che è stata forse la prima dichiarazione al riguardo sottoscritta da varie personalità e pubblicata in un contesto internazionale, in tempi recenti. Il suo reale significato va però valutato alla luce di un'analisi accurata dei principi esposti, rispetto ai quali risulta sbilanciata e a volte contraddittoria. La stessa LIDA accetterà di modificarla 24 anni più tardi (si veda oltre: *Manifesto per un'etica interspecifica*).

---

<sup>8</sup> Cfr. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge (MA), Belknap Press of Harvard University Press, 1971.

<sup>9</sup> Cfr. P. Singer, *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals*, New York, Random House, 1975.

<sup>10</sup> Cfr. R.D. Ryder, *Victims of Science: The Use of Animals in Research*, London, Davis Poynter, 1975 e Id., *Animal Revolution: Changing Attitudes towards Speciesism*, Oxford, Basil Blackwell, 1989.

<sup>11</sup> Cfr. V. Pocar, *Gli animali non umani. Per una sociologia dei diritti*, cit., pp. 64-65.

- 1979 (34 anni fa): pubblicazione del libro *Il principio responsabilità*, del filosofo tedesco Hans Jonas<sup>12</sup>. Secondo il principio, posto nell'opera alla base di un'etica razionalista applicata ai temi dell'ecologia e della bioetica, l'uomo deve prendere in considerazione le conseguenze future delle sue scelte e dei suoi atti. Sebbene la teoria di Jonas, così come quella di Rawls, sia stata originariamente formulata facendo quasi esclusivo riferimento alle società umane, è chiaro come essa debba includere – per essere effettivamente valida – l'intero ecosistema globale, salvaguardando quindi anche i non umani. A tale proposito, sempre il CNB, nel già citato documento relativo al parere del 2001 sulle considerazioni etico giuridiche relativo all'impiego delle biotecnologie, ricorda:

Un secondo orientamento bioetico chiama in causa la responsabilità dell'uomo, considerata sotto vari aspetti ed elevata al rango di principio etico da filosofi quali H. Jonas. Tale principio va oltre il riconoscimento di specifici diritti individuali, in quanto considera prioritario il dovere di tutela che abbiamo nei confronti di tutti coloro sulla cui vita possiamo, attraverso le nostre azioni, influire. La responsabilità, non a caso, ha come paradigma di riferimento la cura genitoriale nei confronti dei figli, poiché osserva Jonas la loro condizione di dipendenza è la ragione stessa dei nostri doveri verso di essi. È in altre parole il bisogno dell'altro di cura a fondare originariamente il nostro dovere e la nostra responsabilità, piuttosto che la presenza di un rapporto tra soggetti cui le regole etiche e giuridiche della società abbiamo già riconosciuto precisi diritti e doveri.<sup>13</sup>

- 1983 (30 anni fa): pubblicazione del libro *The Case for Animal Rights* di Tom Regan<sup>14</sup>. Con un breve stacco di tempo da *Animal Liberation*, Tom Regan pubblica la sua più celebre opera in difesa dei diritti degli animali, basandola sul principio che gli animali non umani sono esseri senzienti alla cui vita va riconosciuto un *valore inerente*, e quindi dovrebbero godere degli stessi diritti degli umani in relazione alle loro esigenze etologiche.
- 2001 (12 anni fa): fondazione del Movimento Antispecista. Sulla scia degli scritti di Ryder, Singer e Regan, nel quadro delle filosofie post-umaniste, favorite dallo sviluppo dell'etologia, con il rifiuto dell'antropocentrismo etico (alias semplice 'protezionismo') ed epistemologico (l'essere umano

---

<sup>12</sup> Cfr. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979.

<sup>13</sup> Cfr. <http://www.palazzochigi.it/bioetica/testi/301101.html>.

<sup>14</sup> Cfr. T. Regan, *The Case for Animal Rights*, Berkeley - Los Angeles, University of California Press, 1983.

‘misura’ del mondo) nasce nel 2001 in Italia il Movimento Antispecista, che pubblica nel 2002 il *Manifesto per un’etica interspecifica*<sup>15</sup>. In esso, a tutti gli esseri senzienti sono riconosciuti eguali diritti alla vita, alla libertà, al rispetto, al benessere e alla non discriminazione, nell’ambito delle rispettive esigenze:

Art. 1. Gli animali umani e non-umani – in quanto esseri senzienti, ossia coscienti e sensibili – hanno uguali diritti alla vita, alla libertà, al rispetto, al benessere, ed alla non discriminazione nell’ambito delle esigenze della specie di appartenenza.

Art. 2. Nei confronti delle altre specie gli umani, come tutti gli esseri senzienti ai quali venga riconosciuta la potenzialità di ‘agente morale’, sono tenuti a rispettare i suddetti diritti, rinunciando a ogni ideologia antropocentrica e specista.

Art. 3. Nel quadro di tale rapporto, eventuali alimenti o prodotti che debbano derivare dalle altre specie vanno ottenuti senza causare morte, sofferenze, alterazioni biologiche, o pregiudizio delle esigenze etologiche. Ove possibile, essi vanno comunque sostituiti con sostanze di origine vegetale o inorganica.

Art. 4. Uccidere o far soffrire individui delle altre specie (ad esempio sottoponendoli a lavori coatti, usandoli per attività, spettacoli o manifestazioni violente, o allevandoli e custodendoli in modo innaturale), ovvero sperimentare su individui sani e/o nell’interesse di altre specie o altri individui, causare loro danni fisici o psicologici, detenere specie naturalmente autonome o danneggiare il loro habitat naturale, o eccedere in legittima difesa, è una violazione dei suddetti diritti, e va considerata un crimine.

Art. 5. La ricerca scientifica va sottoposta a severi controlli per assicurarne l’aderenza ai suddetti principi. Il principio di precauzione deve essere rispettato anche nei confronti delle altre specie.<sup>16</sup>

Decisamente innovativo rispetto alla DUDA, sottoscritto da Tom Regan e oltre 150 personalità del mondo della cultura, il Manifesto costituisce oggi il punto di riferimento per oltre 40 associazioni, tra italiane e internazionali, per i diritti degli animali, e si pone quale sostituzione della DUDA nel campo dell’etica interspecifica.

## 6.5. AFFERMAZIONE DELL’ANTISPECISMO

Lo sviluppo della scienza e della tecnologia, se libero da dogmi e credenze religiose o filosofiche antropocentriche, non può quindi non tener conto di tutti gli esseri senzienti e delle loro diverse *intelligenze*, ai quali si deve

---

<sup>15</sup> Cfr. <http://www.antispec.org/it/manifesto/index.html>.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

*rispetto* piuttosto che *compassione*. Quindi, tutela dei loro *interessi*. Affinché tali interessi siano trasformati in *diritti* in senso giuridico occorre – come sopra anticipato – una *forza* che li sostenga contro altri interessi che potrebbero prevalere. Questa forza è oggi determinata a nostro avviso dal *grado di empatia* della popolazione verso le altre specie, che sta aumentando gradualmente negli ultimi decenni, e si esprime con il riconoscimento dei *principi aspecisti*. Le iniziative che ne scaturiscono danno luogo a ciò che viene detto *antispecismo*. I principi aspecisti non si esauriscono nell'affermazione dei diritti dei non umani e della necessità della loro liberazione dallo sfruttamento, bensì comportano l'abbandono dell'*antropocentrismo* come teoria sia filosofica, sia teologica, nonché dello sfruttamento dei più deboli, anche umani. La tesi in base alla quale l'uomo si esprime proprio nel suo distinguersi dall'animale, la cui irragionevolezza è a sua volta dimostrazione della dignità umana, è stata talmente ripetuta fin dall'antichità dalla maggior parte dei filosofi e religiosi da costituire come poche altre idee «il fondo inalienabile dell'antropologia occidentale»<sup>17</sup>.

Concludendo, la ricerca scientifica, e in particolare quella genetica, ha pertanto il dovere di prendere atto di tali cambiamenti nel pensiero filosofico e nella morale pubblica, e porsi dei limiti etici, considerando il non umano analogamente all'umano. Oggi l'antispecismo è riconosciuto come una forza anche politica e in suo nome sono sorte molte associazioni, nonché riviste di ottimo livello, non solo in Italia. Come capita a tutte le nuove idee rivoluzionarie che hanno un fondamento logico e positivo, l'etica aspecista attraverserà molto probabilmente le classiche tre fasi: della derisione, del dibattito e dell'accettazione. Crediamo che abbia già attraversato la prima, e si trovi nella seconda. Se non già nella terza, almeno per qualche milione di umani.

## BIBLIOGRAFIA

- Comitato Nazionale per la Bioetica, *Considerazioni etiche e giuridiche sull'impiego delle biotecnologie*, 30 novembre 2001, redazione a cura di E. Mancini, <http://www.governo.it/bioetica/pdf/50.pdf>.
- M. Horkheimer, T. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo* (1947), trad. it. di L. Vinci, Torino, Einaudi, 1966.
- H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979.

---

<sup>17</sup> M. Horkheimer, T. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo* (1947), trad. it. di L. Vinci, Torino, Einaudi, 1966, pp. 262-271, cit. in F. Pullia, *Al punto di arrivo comune*, Milano, Mimesis, 2012, p. 27.

- V. Pocar, *Gli animali non umani. Per una sociologia dei diritti* (1998), 2ª edizione, Roma, Laterza, 2005.
- F. Pullia, *Al punto di arrivo comune*, Milano, Mimesis, 2012.
- J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge (MA), Belknap Press of Harvard University Press, 1971.
- T. Regan, *The Case for Animal Rights*, Berkeley - Los Angeles, University of California Press, 1983.
- B. Russell, *Storia delle idee del XIX secolo* (1934), trad. it. di C.M. Egidi, Milano, Mondadori, 1961.
- R.D. Ryder, *Victims of Science: The Use of Animals in Research*, London, Davis Poynter, 1975.
- R.D. Ryder, *Animal Revolution: Changing Attitudes towards Speciesism*, Oxford, Basil Blackwell, 1989.
- P. Singer, *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals*, New York, Random House, 1975.

## SITOGRAFIA

Tutti i siti internet sotto riportati in ordine alfabetico sono stati consultati l'ultima volta il giorno 28 ottobre 2013, alle ore 23:59.

<http://www.antispec.org/it/manifesto/index.html>.

<http://www.interlex.it/testi/dichuniv.htm>.

<http://www.governo.it/bioetica/pdf/50.pdf>.

<http://www.palazzochigi.it/bioetica/testi/301101.html>.

7.

## ANTISPECISMO DEBOLE

*Leonardo Caffo*

doi: 10.7359/663-2013-caff

leonardocaffo@gmail.com

*La liberazione animale non è la liberazione umana.*  
Melanie Joy, *Strategic Action for Animals*

### 7.1. PERCHÉ L'ANTISPECISMO POLITICO È UN'ILLUSIONE?

In accordo con quanto sostenuto da Sigmund Freud in *L'avvenire di un'illusione*, definisco un'illusione come un particolare tipo di credenza che ha come motivazione il prevalere dell'«appagamento di desiderio» tanto da prescindere «dal suo rapporto con la realtà»<sup>1</sup>. Per cui, se io credo che gli uomini siano immortali, per fare un esempio, solo perché desidererei esserlo, disinteressandomi di tutte le evidenze scientifiche che dimostrano il contrario, allora mi sto *illudendo che* 'gli uomini siano immortali'. Per come oggi conosciamo l'antispecismo politico, nelle tesi dei suoi principali teorici<sup>2</sup>, questo si caratterizza come un particolare modello per l'antispecismo che ha, tra i suoi punti di forza e di rivendicazione, i seguenti argomenti<sup>3</sup>:

1. Un rifiuto della prospettiva radicalmente morale dell'antispecismo di Singer e Regan perché non tiene conto del carattere storico delle società umane e del carattere sociale della storia umana.

---

<sup>1</sup> Cfr. S. Freud, 'L'avvenire di un'illusione', in Id., *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Torino, Bollati Boringhieri, 1971, pp. 145-198, qui p. 170.

<sup>2</sup> Su questi temi di vedano, innanzitutto, per il panorama internazionale D. Nibert, *Animal Rights / Human Rights: Entanglements of Oppression and Liberation*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2002, mentre, per il panorama italiano M. Maurizi, *Al di là della Natura: gli animali, il capitale, la libertà*, Aprilia, Novalogos, 2011 e Id., *Che cos'è l'antispecismo politico*, Roma, Per animalia veritas, 2012.

<sup>3</sup> Cfr. L. Caffo, M. Maurizi, 'Dialogo tra un antispecista politico e un antispecista debole', in *Asinus Novus: antispecismo e filosofia*, portale online, n° VI: 'Estate' (luglio/agosto 2012), <http://asinusnovus.wordpress.com/2012/08/08/dialogo-tra-un-antispecista-politico-e-un-antispecista-debole>.

2. Da (1) deriva l'esigenza di comprendere la genealogia dello specismo: in tal senso si individua un momento particolare nel Neolitico. Per dirla con il 'primitivo originario' di J. Zerzan, si vede nella 'invenzione della agricoltura' l'inizio dello sfruttamento dell'animalità<sup>4</sup> per vari fini ma, a questo momento storico, viene legata la successiva invenzione del concetto di 'specie'<sup>5</sup> come fondamentale per pensarsi come altro dall'animale.
3. Da (1) e (2) si argomenta sostenendo che lo sfruttamento dell'animalità nel Neolitico, con la nascita delle società stanziali, ha portato tanto allo sfruttamento degli animali (diventano *cose*) quanto allo sfruttamento degli umani che dovevano sfruttarli (diventano schiavi); si continua sostenendo che è necessario constatare come il lato materiale ed economico dello specismo non ha storicamente portato maggiore benessere per l'essere umano costituendone, addirittura, un peggioramento della condizione sociale (appunto la nascita dello schiavismo, ecc.).
4. Da (4), visti (1), (2) e (3), si sostiene che proprio perché gli sfruttamenti di umani e animali sono nati insieme, e proprio perché questi hanno alla base lo sfruttamento dell'altro come altro animale, allora solo mettendo in discussione lo sfruttamento degli animali non umani sarà possibile liberare anche gli umani. Chiamo questo aspetto il *passaggio dalla genealogia alla ideologia*. Non solo, da questo aspetto, deriva l'approccio che oggi più caratterizza l'aspetto politico dell'antispecismo: la necessità di unire le varie lotte verso un'unica prospettiva di liberazione perché, come afferma Maurizi, «la liberazione umana senza liberazione animale è vuota. La liberazione animale senza la liberazione umana è cieca»<sup>6</sup>. Sempre da questo aspetto, infine, deriva l'approccio inclusivo dell'antispecismo che mira ad unire lotte diverse dalla propria, non tanto perché gli altri capiscono l'importanza della questione animale, ma perché queste altre realtà criticano la legittimità economica del capitale e dunque, anche se indirettamente, concorrono alla liberazione animale.

---

<sup>4</sup> Con 'animalità' mi riferisco all'entità teorica che designa la proprietà 'essere animali', spesso falsamente usata da una certa tradizione filosofica (Cartesio, Heidegger, ecc.) come linea oppositiva per costruire il concetto di 'umanità'. Per approfondire cfr. L. Caffo, *Adesso l'animalità*, Perugia, Graphe, 2013.

<sup>5</sup> Il concetto di 'specie', come base della classificazione degli organismi viventi (livello tassonomico gerarchicamente più basso) assume con Darwin la sua principale istituzionalizzazione nei dibattiti filosofici e scientifici. Cfr. C. Darwin, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life* (1859), London, Oxford University Press, 1925.

<sup>6</sup> L. Caffo, M. Maurizi, 'Dialogo tra un antispecista politico e un antispecista debole', cit.

Da quando ho proposto, e difeso, l'idea dell'antispecismo debole<sup>7</sup>, ho sostenuto la sostanziale legittimità dei punti (1), (2) e (3) sopra esposti, ma la totale infondatezza di (4) che è, precisamente, il punto di forza dell'antispecismo politico ma che è anche, a mio avviso, proprio ciò che lo caratterizza come un'illusione. Stigmatizzo in questo modo tale approccio essenzialmente per tre motivi:

- a. L'antispecismo politico (d'ora in poi AP) non ha elementi per decidere che vi sia una reale implicazione di liberazione umana e animale, e viceversa. Se anche fosse vero che gli sfruttamenti iniziano insieme, questo non dice nulla sul fatto che debbano finire insieme.
- b. Accanto all'ipotesi, pur legittima di AP, esistono diversi paesaggi morali<sup>8</sup> equivalenti dal punto di vista della possibilità di quello preventivato da AP e spacciato per certo.
- c. AP rischia, nella sua sostanziale infondatezza sopra esposta, di spostare l'asse dell'attenzione dalla liberazione animale, verso 'altri problemi', senza che questo spostamento giovi né a una questione, né all'altra: ovvero AP è inutile, e può risultare dannoso.

L'antispecismo debole prevede un recupero delle istanze comuni ai diversi modelli di antispecismo che hanno, come base d'intersezione, la liberazione animale per cui, per inciso, l'antispecismo è nato come movimento filosofico e politico<sup>9</sup>. Tale recupero comincia da una 'decostruzione' dell'antispecismo politico, verso un'epurazione degli argomenti aggiuntivi a quelli della necessità della liberazione animale che, seppur auspicati anche dal sottoscritto, non risultano necessariamente concordare, *hic et nunc*, con quelli dell'antispecismo. Per mostrare quanto AP preveda un paesaggio morale, del tutto equivalente ad altri a cui AP stesso potrebbe portare, verranno adesso mostrati due esperimenti mentali (anche AP è, per inciso, un esperimento mentale). Questa dimostrazione ha anche la funzione di rispondere alle principali critiche che l'antispecismo debole (d'ora in poi AD) ha ricevuto<sup>10</sup>, oltre che la funzione aggiuntiva di argomentare in favore della sostanziale dannosità di AP per la liberazione animale.

---

<sup>7</sup> La trattazione più organica, a cui mi permetto di rimandare, è L. Caffo, *Il maiale non fa la rivoluzione: manifesto per un antispecismo debole*, Casale Monferrato (AL), Sonda, 2013.

<sup>8</sup> Uso la locuzione 'paesaggio morale' nel senso in cui ne parla S. Harris, *Il paesaggio morale: come la scienza determina i valori*, Torino, Einaudi, 2012.

<sup>9</sup> È impossibile non rimandare, in questo caso, a P. Singer, *Liberazione animale* (1975), Milano, Mondadori, 1991.

<sup>10</sup> Cfr. <http://asinusnovus.wordpress.com/extra/rassegna-antispecismo-debole>.

## 7.2. DUE DIVERSI PAESAGGI MORALI PER DECONSTRUIRE AP

L'antispecismo politico è critica al capitalismo. Tale critica, sia essa di derivazione marxista<sup>11</sup> o anarchica<sup>12</sup>, trova la sua forza nell'idea che il capitalismo sia il principale meccanismo di oppressione dell'animalità e dell'umanità; da questa tesi si muove per una filosofia critica nei confronti del capitalismo come l'unica che possa garantire, *de facto*, uno scenario di liberazione animale che sia dunque, automaticamente, di liberazione umana: sfruttamenti comuni, nati insieme, possono solo finire insieme. Ciò che contesto alla visione di AP, tuttavia, non è tanto di essere 'internamente' o interamente scorretta, ma di presentarsi come certa senza calcolare anche possibilità equivalenti: inoltre, un'ipotesi incerta e non più probabile di altre non dovrebbe mai, a mio avviso, monopolizzare il dibattito fino a influenzarlo come se fosse verità ciò che si dice. Questo atteggiamento, palesemente antiscientifico è, fortunatamente, oggi ben arginato dallo 'spirito del tempo' della tradizione filosofica<sup>13</sup>. Consideriamo ora questi due paesaggi morali che dipingono, attraverso un processo simile a quello di AP, conseguenze del tutto diverse.

Attraverso giochi etimologici (ai limiti di un postmoderno *demodé*) – 'capitalismo' da *caput*, capo di bestiame, – e studi di storia incerti su Neolitico e società stanziali, i sostenitori di AP fanno della società capitalista, e della sua 'naturalizzazione' (nel senso marxista), il luogo principale, sia spaziale che temporale, in cui si consuma lo sfruttamento animale che poi, in modo non lontano dalla metafora architettonica di Max Horkheimer, è inteso come base e fondamento sottaciuto dello sfruttamento umano<sup>14</sup>. È tuttavia del tutto congetturale, e incerto, che l'abbattimento del capitalismo sia di per sé, come spesso si dice nel dibattito tra sostenitori di AP, fine dello sfruttamento animale. Consideriamo questo esperimento mentale:

- (ES1) Tra circa una cinquantina d'anni, a causa dello spreco delle risorse legate al consumo di carne e, più in generale di animali, la sopravvivenza dell'uomo verrà messa seriamente in discussione. Attraverso uno studio, in realtà già partito ai nostri giorni, la finanza mondiale concorderà che convertendo le vecchie industrie di morte animale, dai mattatoi agli al-

---

<sup>11</sup> Cfr. M. Maurizi, *Al di là della Natura*, cit.

<sup>12</sup> B. Dominick, *Animal Liberation and Social Revolution: A Vegan Perspective on Anarchism or an Anarchist Perspective on Veganism*, Chicago, Firestarter Press, 1997.

<sup>13</sup> Cfr. ad esempio M. De Caro, M. Ferraris, *Bentornata realtà: il nuovo realismo in discussione*, Torino, Einaudi, 2012 (soprattutto l'introduzione dei curatori dedicata al cambio di stagione filosofica 'fotografata' dal nuovo realismo).

<sup>14</sup> M. Horkheimer, *Crepuscolo. Appunti presi in Germania* (1933), Torino, Einaudi, 1977, pp. 68-70.

levamenti per vari scopi, il consumo delle risorse energetiche diminuirà drasticamente riuscendo a riequilibrare la situazione pericolosa per la nostra specie. Comincia così un'opera, complessa e lunga quanto si vuole, volta a riconvertire le vecchie industrie in produttori di seitan, tofu, indumenti *cruelty free*, farmaci sperimentati in modo alternativo, ecc. In questo modo, in qualche decina d'anni, il capitalismo riesce a modellarsi su nuove forme di produzione mantenendo, tuttavia, invariato lo scheletro e l'assetto classico contestato da AP. Non solo, questa trasformazione, fa sì che gli animali vengano 'liberati' per motivi, seppur del tutto egoistici, non venendo più prodotti e poi uccisi dall'industria capitalista.

Ecco dunque, palesarsi dinnanzi ai nostri occhi, un paesaggio in cui il capitale lascia invariati i rapporti di forza tra umani, continuando a produrre armi per guerre e sfruttando operai sottopagati nelle varie parti del mondo, ma in cui gli animali sono stati liberati perché non 'conveniva più'. Lo sfruttamento animale che resta, ovvero quello che può spaziare dalla pesca rurale a pratiche simili, non avrà più nulla a che fare con il capitalismo e, se potrà essere combattuto, sarà solo grazie a forme di antispecismo morale come AD che fanno dell'eliminazione delle condizioni di possibilità 'mentali e morali' dello sfruttamento animale il loro mordente. AP, in questo scenario, svela la sua inutilità.

### 7.2.1. *Il non capitalismo specista*

Ammettiamo invece, per completezza d'analisi, che si verifichi uno scenario non lontano da quello auspicato in AP: la fine del capitalismo. Quello che dobbiamo chiederci, tuttavia, è: perché la fine del capitalismo debba risolversi nella fine dello sfruttamento degli animali? Se abbiamo preso di mira il 'capitale' (qualunque cosa sia, adesso, e ammesso che abbia senso parlarne), infatti, sostengo che si arriverà al massimo alla fine di *un tipo* di sfruttamento animale. Il modello in questione, per altro, è esattamente quello proposto da un filosofo molto caro ai teorici di AP, Giorgio Agamben, entro la sua discussione della vita monastica come modello di 'forma di vita' auspicabile<sup>15</sup>. Consideriamo questo esperimento mentale:

- (ES2) In futuro, diciamo alla fine di quell'evento che chiamiamo 'crisi ecologica', l'umanità sarà costretta, per il termine delle risorse (dalla luce,

---

<sup>15</sup> Si veda a tal proposito la discussione di 'forma di vita', riferita alla specie *Homo sapiens*, che Agamben fa in G. Agamben, *Altissima povertà. Regole monastiche e forme di vita*, Milano, Neri Pozza, 2011.

all'acqua potabile fino al cibo, industriale), ad abbandonare la sua caratteristica forma di vita – post-rivoluzioni industriali – per ricominciare ad abitare, nel tempo, boschi e ambienti naturali ripristinando, *de facto*, forme di vita premoderne. Si dà il caso, tuttavia, che complice alla rivoluzione scaturita dalla crisi ecologica, sia stato anche il verificarsi di molte guerre sanguinose che hanno insegnato, alla 'nuova umanità', un rispetto per gli altri esseri umani, così brutalizzati nelle guerre in questione, che caratterizza questi nuovi insediamenti affinché non si ripiombi più in quello stadio di violenza. Questi nuovi insediamenti, sono del tutto non violenti e non discriminatori nei confronti dell'umano: esattamente come per le comunità monastiche di Agamben, vivono come forme di vita semplice e 'povera', e rifuggono qualsiasi ordinamento gerarchico che possa presupporre la violenza umana. Tuttavia, proprio per dare il giusto a tutti, si è sentita l'esigenza di mantenere gli animali come soggetti oppressi: i loro corpi, seppure in forma minore rispetto alle società capitalistiche, sono facile sostegno per cibo e lavori pesanti. Un mondo giusto, per l'umano, dunque, si profila in questo potenziale futuro possibile; un mondo in cui, l'animale, rimasto soggetto possibile di discriminazione entro le categorie mentali, viene massacrato in nuove e diversificate forme.

Il capitalismo finisce, per la felicità di AP, per lo sfruttamento animale cambia forma e resta, per la pochezza filosofica sempre di AP.

### 7.2.2. *Dannosità di AP per la liberazione animale*

Secondo Melanie Joy «il più veloce ed efficace metodo per distruggere un 'movimento', è farlo dall'interno»<sup>16</sup>. Credo che la dannosità, nell'intendere la liberazione animale come una liberazione umana, sia ben evidenziata da Joy attraverso l'analisi di tre argomenti<sup>17</sup> che qui non ricostruirò: (1) lo scopo e l'impatto dello specismo; (2) i difensori dei diritti animali non sono gli stessi animali; e (3) il concetto di 'proprietà' dell'animale è del tutto singolare. Ma vorrei provare ad aggiungere un quarto argomento a questa strategia della Joy: sosterrò, infatti, che AP è essenzialmente un argomento indiretto<sup>18</sup>. Non mi soffermerò sul fatto, schizofrenico, che vede alcuni suoi

---

<sup>16</sup> M. Joy, *Strategic Action for Animals*, New York, Lantern Book, 2008, p. 21.

<sup>17</sup> Cfr. *ivi*, pp. 16-20.

<sup>18</sup> Un breve esempio può essere utile a chiarire la distinzione tra argomenti diretti e indiretti. Se vedo qualcuno prendere a calci un bambino e gli chiedo di smettere perché il bambino soffre sto utilizzando un argomento diretto (un argomento che si concentra sul dolore del bambino) mentre, al contrario, se gli chiedessi di smettere perché facendo così

sostenitori essere, contemporaneamente, contro gli argomenti indiretti<sup>19</sup>: perché questo non riguarda tanto la liceità delle teorie, quanto la scarsità di attenzione nel discutere di certe tematiche. Mi soffermerò invece su quanto siano pericolosi argomenti indiretti come AP per la liberazione animale da un punto di vista morale e più generalmente filosofico. La mia strategia risiede nel fare una metariflessione su AP che, se al suo interno, come ha ben mostrato Marco Maurizi<sup>20</sup>, trova ragioni strategiche per abbattere la distinzione tra argomento diretto e indiretto, al suo esterno, ovvero nella funzione teorica che deve ricoprire, si rivela invece come un enorme boomerang per la questione morale degli animali. L'argomento ideale utilizzato da AP è il seguente:

- (P1) Lo specismo è un fenomeno intrinsecamente politico che riguarda la struttura generale delle società contemporanee: il capitalismo.
- (P2) Se non si abbatte il capitalismo, dunque, lo specismo resiste ad altre strategie d'attacco (moralì, ad esempio).
- (P3) Se il problema dello specismo è l'esistenza del capitalismo, allora, è necessario inglobare altri movimenti di critica e contestazione del capitalismo che pure non partono dal problema della sofferenza animale: l'obiettivo, seppur inconsapevole, è comune.
- (C) Dunque lo (1) specismo è eliminabile attaccando il (2) capitalismo anche insieme a chi non contesta (1) ma solo (2) perché, inconsapevolmente, mira alla fine dello sfruttamento animale che viene dunque a coincidere, *de facto*, con la fine dello sfruttamento anche umano.

Va detto che, la maggior parte degli antispecisti politici, per la caratteristica filosofica 'poco chiara' di cui fanno uso, non concorderebbe con questa ricostruzione; e non perché vorrebbero proporre un'altra, come si dovrebbe fare entro il dibattito filosofico, ma perché sempre, e comunque, diranno che volevano intendere 'un'altra cosa'. Ma cosa sia, questa 'altra cosa', non è dato sapere allo stato attuale della ricerca. Tuttavia, una ricostruzione esplicita, almeno a mio avviso, va fatta: per cui mi limito a contrastare questa in attesa di nuove proposte. Potrei attaccare l'argomento in molteplici parti, perché la sua infondatezza deriva dalla non giustificazione di più premesse ma, in questa sede, mi interessa soprattutto contestare

---

si sporcherà le scarpe allora starei utilizzando un argomento indiretto (si concentra sulle ripercussioni del 'calciatore').

<sup>19</sup> Un caso lampante, a tal proposito, è rappresentato da A. Sottofattori, 'Sugli argomenti diretti e su quelli indiretti', in *Liberazioni. Rivista di critica antispecista*, Vol. I, n° 3 (2010), pp. 52-66.

<sup>20</sup> Per l'analisi di Maurizi, che non condivido dalla prospettiva morale, cfr. M. Maurizi, 'La disputa sugli argomenti diretti e indiretti: un falso problema', in *Liberazioni. Rivista di critica antispecista*, Vol. II, n° 5 (2011), pp. 35-57.

P3<sup>21</sup> poiché è da qui che deriva la dannosità dell'antispecismo politico. Il modo più efficace di contestare la premessa è attaccare l'antecedente del condizionale 'il problema dello specismo è l'esistenza del capitalismo'. Per farlo, devo distinguere due diversi 'tipi' di specismo che chiameremo, specismo 'naturale', e specismo 'innaturale' da cui si sviluppano, ovviamente, due diversi tipi di antispecismo.

- [SN] *Specismo naturale*: si dice 'specismo naturale' la naturale propensione di ogni specie, *Homo sapiens* compreso, nel preferire individui della propria specie rispetto a individui di altre specie. Questa preferenza può trasformarsi in protezione dei propri simili a discapito del dissimile. In questo senso è possibile parlare di 'pregiudizio'.
- [SI] *Specismo innaturale*: si dice 'specismo innaturale' il meccanismo di oppressione istituzionalizzato dalle società umane volto a massacrare, a miliardi, gli animali non umani per diversi motivi, tipicamente, abbigliamento, ricerca, divertimento e alimentazione. In questo senso è possibile parlare di 'ideologia'.

Ciò che sostengo è che l'argomento di AP prenda di mira, senza capire la reale portata del fenomeno, solo SI senza contare la portata di SN che è assolutamente indipendente dalle specifiche istanziazioni socio-politiche.

Utilizzare l'argomento di AP è dannoso perché si rischia di inglobare all'interno della propria lotta soggetti che, anche una volta ottenuto l'obiettivo comune dell'anticapitalismo (la sua assenza, dunque), continueranno a discriminare gli animali senza che questo vieti, infatti, che ogni forma di società futura non continui a rendere la discriminazione dell'altro animale un perenne dato di fatto.

## BIBLIOGRAFIA

- G. Agamben, *Altissima povertà. Regole monastiche e forme di vita*, Milano, Neri Pozza, 2011.
- L. Caffo, *Adesso l'animalità*, Perugia, Graphe, 2013.
- L. Caffo, *Il maiale non fa la rivoluzione: manifesto per un antispecismo debole*, Casale Monferrato (AL), Sonda, 2013.
- L. Caffo, M. Maurizi, 'Dialogo tra un antispecista politico e un antispecista debole', in *Asinus Novus: antispecismo e filosofia*, portale online, n° VI: 'Estate' (luglio/agosto 2012), <http://asinusnovus.wordpress.com/2012/08/08/dialogo-tra-un-antispecista-politico-e-un-antispecista-debole>.

---

<sup>21</sup> Altrove attacco diffusamente anche le altre premesse. Cfr. L. Caffo, *Il maiale non fa la rivoluzione: manifesto per un antispecismo debole*, cit.

- C. Darwin, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life* (1859), London, Oxford University Press, 1925.
- M. De Caro, M. Ferraris, *Bentornata realtà: il nuovo realismo in discussione*, Torino, Einaudi, 2012.
- B. Dominick, *Animal Liberation and Social Revolution: A Vegan Perspective on Anarchism or an Anarchist Perspective on Veganism*, Chicago, Firestarter Press, 1997.
- S. Freud, 'L'avvenire di un'illusione', in Id., *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Torino, Bollati Boringhieri, 1971, pp. 145-198.
- S. Harris, *Il paesaggio morale: come la scienza determina i valori*, Torino, Einaudi, 2012.
- M. Horkheimer, *Crepuscolo. Appunti presi in Germania* (1933), Torino, Einaudi, 1977.
- M. Joy, *Strategic Action for Animals*, New York, Lantern Book, 2008.
- M. Maurizi, *Al di là della Natura: gli animali, il capitale, la libertà*, Aprilia, Novalogos, 2011.
- M. Maurizi, 'La disputa sugli argomenti diretti e indiretti: un falso problema', in *Liberazioni. Rivista di critica antispecista*, Vol. II, n° 5 (2011), pp. 35-57.
- M. Maurizi, *Che cos'è l'antispecismo politico*, Roma, Per animalia veritas, 2012.
- D. Nibert, *Animal Rights / Human Rights: Entanglements of Oppression and Liberation*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2002.
- P. Singer, *Liberazione animale* (1975), Milano, Mondadori, 1991.
- A. Sottofattori, 'Sugli argomenti diretti e su quelli indiretti', in *Liberazioni. Rivista di critica antispecista*, Vol. I, n° 3 (2010), pp. 52-66.



FILOSOFIA

---



8.

## SPECISMI

### TRA MORALE E POLITICA

*Valerio Pocar*

doi: 10.7359/663-2013-poca

valerio.pocar@unimib.it

Anzitutto ritengo corretto parlare di ‘specismi’ al plurale e non di ‘specismo’ al singolare, giacché nei fatti l’orientamento specista assume diverse connotazioni. È poi anche corretto tener distinti il piano della morale da quello della politica: sul primo piano si collocano gli specismi che trovano il loro contrario nell’aspecismo, sul secondo si collocano gli specismi che trovano il loro contraddittore nell’antispecismo. Aspecismo e antispecismo, dunque, non debbono essere confusi, né sul piano concettuale né sul piano fattuale.

Il termine *specismo*, così come il suo contrario *aspecismo*, reca un significato essenzialmente descrittivo e definisce un coacervo di posizioni filosofiche, tanto di natura teoretica quanto di natura etica, tutte accomunate dall’accettazione, esplicita o implicita, della differenza di specie sia come criterio di differenziazione sia come criterio di legittimazione della discriminazione tra la specie umana e tutte le altre. Si tratta di un orientamento culturale discriminatorio assai diffuso in spazi e ambiti più diversi, al punto da risultare assolutamente prevalente presso la popolazione umana, nonostante le differenze culturali che la caratterizzano. Si tratta, peraltro, ad onta della sua diffusione, di un orientamento poco appariscente e scarsamente percepito in maniera consapevole e, appunto per questa ragione, appare anche difficile da contrastare e, in molti casi, persino da porre in discussione. Le ragioni dello specismo, declinato in molteplici specismi, non sono riconducibili a una sola, tant’è che i filosofi che hanno inteso indagarle ritengono di individuarle prevalentemente in questa o in quest’altra, sulla base di analisi differenti in conformità alle particolari prospettive filosofiche di ciascuno, offrendo in tal modo plurime interpretazioni riferite a differenti orientamenti filosofico-morali ovvero filosofico-politici. Basti

pensare alle dottrine di Singer, di Regan, di Nibert, di Acampora e di tanti altri ancora. Di fatto, come spesso accade, si tratta di un fenomeno complesso e le differenti interpretazioni non si escludono reciprocamente, ma appaiono piuttosto complementari.

Il termine *antispecismo* reca, invece, un significato essenzialmente prescrittivo, e dunque essenzialmente politico, e rappresenta un termine sintetico per indicare un coacervo di motivazioni e di finalità – diverse sotto il profilo analitico, ma spesso solo apparentemente in contrasto tra loro sul piano fattuale, almeno nella grande parte dei casi – che accomunano i movimenti che agiscono al fine di conseguire il successo delle idee volte al superamento della discriminazione sulla base della differenza di specie. Sotto questo profilo, assistiamo a un fenomeno non diverso da quello che, un secolo e mezzo fa, ha rappresentato il socialismo per quanto concerne la discriminazione su base di classe, e a quello che, oggi, rappresenta il movimento per l’affermazione dei diritti umani per quanto attiene a ogni forma di discriminazione tra umani. Purtroppo, non diversamente da ciò che è avvenuto per il socialismo e avviene per il movimento dei diritti umani, i gruppi che ispirano la loro azione all’obbiettivo dell’antispecismo presentano contraddizioni non soltanto sul piano delle idee, ma anche sul piano operativo, giungendo perfino ad aspri conflitti. Come spesso accade per i movimenti emergenti, insomma, si gareggia per l’ortodossia, a scapito dei risultati concreti e del conseguimento degli obbiettivi comuni.

Come s’intende, gli specismi trovano tutti fondamento negli orientamenti di carattere antropocentrico, quelli che intendono il mondo diviso tra gli esseri umani, a favore dei quali il mondo sarebbe finalisticamente preordinato, e tutti gli altri esseri viventi, destinati appunto al servizio della specie umana. È una visione che trova conforto nelle concezioni religiose e più in generale nelle filosofie di stampo dualistico. Per buona sorte delle specie non umane, dopo la rivoluzione darwiniana l’antropocentrismo si palesa difficile, a mio modo di vedere, impossibile da sostenere e le filosofie dualistiche stesse, da quella rivoluzione, sono uscite profondamente incrinata. Ciononostante, l’ottica antropocentrica e le filosofie dualistiche avendo prevalso per millenni, non fa davvero meraviglia che lo specismo sia condiviso, in modo più o meno consapevole, dalla maggioranza della popolazione umana, vale a dire da miliardi d’individui, senza distinzione di credo religioso (cristiani, musulmani, ebrei così come atei e agnostici si nutrono di animali uccisi), di cultura (in ogni parte del mondo troviamo allevamenti di animali da carne, da latte, da uova, da pellame e così via), di conoscenze scientifiche (dappertutto vi sono scienziati che aborriscono la vivisezione e scienziati che la praticano), di ideali politici (quanto pochi sono i politici che si pongono il problema della condizione animale!) e via

dicendo. I nemici dell'antispecismo sono numerosi e ben difesi proprio dalla loro scarsa consapevolezza.

Un tipo particolare di specismo, più temibile perché, alquanto subdolo e frutto di un subdolo antropocentrismo, è condiviso da ampi strati della popolazione, anche di quella parte minoritaria non insensibile alla questione animale. Si tratta di un atteggiamento diffuso per il quale anche coloro che respingono in linea di principio l'orientamento specista distinguono, tuttavia, tra le diverse specie animali, privilegiandone alcune rispetto ad altre, sulla base del fatto che certe specie animali sono percepite, rispetto a quella umana, più 'vicine', non dal punto di vista biologico – le grandi scimmie, cosiddette antropomorfe (e il nome stesso è connotato da antropocentrismo) dovrebbero essere considerate le più vicine, essendo biologicamente le più simili a noi, che condividono con noi la grandissima parte del patrimonio genetico – bensì dal punto di vista culturale. Si tratta, cioè, delle specie che si ritengono più conosciute (pensiamo, anche se non è vero, di sapere tutto sui cani e sui gatti, che vivono accanto a noi da millenni), più studiate (la biologia e la zoologia applicata, come le discipline veterinarie, si occupano piuttosto di animali di affezione o di animali da reddito che non delle altre specie), più comprensibili e con le quali è più facile instaurare un rapporto di tipo empatico. Si tratta, dunque, di una vicinanza piuttosto storica e culturale che non biologica. Amano cani e gatti e mangiano bovini e suini, a dispetto del fatto che si tratta di specie di mammiferi, a noi egualmente somiglianti e di pari livello intellettuale e cognitivo. Ho ritenuto di definire questo atteggiamento come 'specismo di secondo grado'.

Tale specismo di secondo grado distingue tra le specie animali utilizzando i medesimi criteri discriminatori dei quali gli antropocentrici si servono per discriminare tutte le specie animali rispetto a quella umana. Come nella tradizione antropocentrica la discriminazione si è principalmente fondata sulla pretesa incapacità degli animali di esprimersi e di ragionare, e dunque sulla loro pretesa carenza di linguaggio e raziocinio (argomenti che occorre confutare soltanto quando si parla con individui che, pur dotati di occhi e di orecchi, si appalesano ciechi e sordi, ma non ho bisogno di farlo con chi mi legge), così persino molti animalisti cadono nell'equivoco di considerare la loro propria capacità di confrontarsi più agevolmente con certe specie rispetto a certe altre come criterio valido per privilegiare certe specie rispetto a certe altre. Non si accorgono, in altre parole, della rischiosa contraddizione implicita in un orientamento di questo tipo.

A parte la contraddizione, il distinguere tra le diverse specie animali sulla base della comprensibilità da parte degli umani dell'intelligenza, della consapevolezza e dell'emotività degli animali, significa svilire la portata ri-

voluzionaria dell'aspecismo sotto il profilo ideale e dell'antispecismo sotto il profilo politico.

Parlare di 'portata rivoluzionaria' non sembri eccessivo. Lo specismo, infatti, è il paradigma stesso della discriminazione ingiustificata, ovvero priva di una giustificazione sufficiente (non tutte le disparità di trattamento, infatti, sono discriminatorie e alcune, anzi, sono antidiscriminatorie: pensiamo alle cosiddette azioni positive). La storia umana è percorsa da orientamenti discriminatori, fondati su giustificazioni false e irrazionali, per quanto socialmente condivise. Pensiamo al sessismo e, meglio, ai sessismi, che 'giustificano' discriminazioni fondate sul sesso, sul genere, sugli orientamenti sessuali; pensiamo al razzismo e ai razzismi e alle discriminazioni fondate sulla fandonia delle razze; pensiamo al paternalismo e ai paternalismi e alle discriminazioni fondate sulle differenze di età e di ruolo familiare, senza dimenticare il paternalismo medico, il paternalismo giudiziario e via elencando. La natura fallace e irrazionale di questi *-ismi* discriminatori che hanno percorso la storia umana è stata smascherata, senza però aver sradicato in concreto le discriminazioni. E tuttavia, nuove discriminazioni fondate su pretesti altrettanto fallaci e irrazionali sono pronti a ripresentarsi, facendo leva su una qualsiasi differenza. Ora, le differenze sono infinite: non esistono al mondo, per via della riproduzione sessuata, due individui – umani o animali, non importa – 'uguali' sotto il profilo genetico e tanto meno poi sotto il profilo esistenziale, l'esperienza di vita essendo casuale e dunque irripetibile. L'evoluzione tanto biologica quanto sociale e culturale si regge sulle differenze, che rappresentano una straordinaria ricchezza. Adottando, questa volta seriamente, una frase un po' grassoccia, dico: *vive la difference!*

Il problema è che le diversità, che dovrebbero essere considerate una risorsa, possono essere usate e sono usate per legittimare discriminazioni. La diversità viene strumentalizzata per stabilire gerarchie, fondate su caratteristiche definite, a torto o a ragione, come differenze *naturali* e per ciò stesso non discutibili: gli schiavi naturalmente inferiori rispetto ai liberi, le donne naturalmente inferiori rispetto agli uomini, i neri o gli ebrei naturalmente inferiori rispetto ai bianchi o agli ariani, gli omosessuali naturalmente inferiori agli eterosessuali, i bambini naturalmente inferiori agli adulti, i giovani inferiori ai vecchi o, secondo le circostanze, i vecchi inferiori ai giovani. E, soprattutto, gli animali naturalmente inferiori rispetto agli umani. La irrazionalità di questo scarto logico è del tutto evidente. Ogni mente ragionevole può comprendere che le gerarchie si possono forse fondare sotto il profilo quantitativo, ma non certo sotto quello qualitativo, come è appunto il caso quando si tratti del valore intrinseco di ciascun individuo, umano o animale poco importa. A qualsivoglia mente razionale e intellettualmente onesta appare evidente che la diversità – soprattutto quando non

esiste un individuo che non sia diverso da tutti gli altri, che sono a loro volta diversi tra loro – deve essere considerata per ciò che è, appunto come una semplice differenza che non incide sulla pari dignità di ciascun individuo, umano o animale che sia.

Per questa ragione, superare lo specismo significherebbe non solamente riconoscere agli animali il rispetto che loro compete, ma varrebbe anche a superare il paradigma stesso della discriminazione, quello appunto fondato sulla strumentalizzazione di una differenza – questa volta sì naturale, com'è quella di specie – per legittimare e giustificare, in modo fallace e irrazionale, una discriminazione e una falsa gerarchia. La battaglia per i diritti umani, dunque, è esattamente la stessa che per i diritti animali. E davvero dovrebbe apparire sconcertante che le categorie umane discriminate non siano solidali non solamente tra loro, ma con la categoria più di ogni altra discriminata, quella degli animali non umani. V'è tra gli oppressi una lotta crudele e autolesionistica a vantaggio degli sfruttatori: i polli di Renzo.

Le avventure della vita mi hanno condotto a essere il garante per la tutela degli animali di una metropoli italiana. Ovviamente, mi trovo a occuparmi principalmente di cani e di gatti, ma mi sforzo di non dimenticare che, seppur cani e gatti sono gli animali che la cittadinanza soprattutto desidera vedere tutelati, il mio compito riguarda tutte le specie animali e tutti gli individui animali che vivono nella città, uccelli, piccoli mammiferi, rettili, insetti, pesci e via e via. Dico tutti gli 'individui' animali, perché l'obiettivo antispecista non deve essere individuato sulla base di ragioni protezionistiche ed ecologistiche, attente alla tutela delle specie, ma deve piuttosto ispirarsi al rispetto dei diritti di ciascun individuo animale. La prospettiva animalistico-emancipazionistica si riferisce, infatti, a logiche radicalmente diverse da quelle della prospettiva ecologista-protezionistica, la quale è mossa dall'intento di tutelare interessi umani, per quanto nobilissimi, come quello della salvaguardia dell'equilibrio di un piccolo pianeta che abbiamo il dovere di conservare e tramandare intatto alle future generazioni. Nella prospettiva antispecista occorrono, quindi, cautela e prudenza nell'aderire alle prospettive ecologistiche, che seguono in generale criteri di carattere antropocentrico, per cui gli animali sono presi in considerazione come specie e non come individui e vi è piena disponibilità ad adottare dicotomie speciste, come la tendenza a privilegiare selvatici rari e in via di estinzione rispetto a selvatici comuni o addirittura eccedenti, a privilegiare gli animali di affezione rispetto agli animali cosiddetti da reddito e via dicendo.

La filosofia aspecista si connota per la sua natura universalistica e l'antispecismo, che a tale filosofia s'ispira, non può che lottare per l'emancipazione degli animali nel quadro della lotta per l'emancipazione di tutti i soggetti deboli, senza chiedere a quale specie appartengano.



9.

## ADORABILI BESTIE

### ANALISI DI UN DILEMMA ETICO ANCORA IRRISOLTO

*Matteo Andreozzi*

doi: 10.7359/663-2013-andr

matteo.andreozzi@unimi.it

*Una delle caratteristiche più notevoli delle nostre razze addomesticate è che noi vediamo in esse un adattamento non al bene di quell'animale o di quella pianta, ma all'utilizzo o al capriccio umano.*

Charles Darwin, *L'origine delle specie*

#### 9.1. INTRODUZIONE. COORDINATE DI UN PROBLEMA LATENTE

Sebbene il dibattito etico sulle responsabilità umane verso gli animali non-umani (d'ora in poi 'animali') sia in continuo fermento, la discussione di settore contiene un'innegabile omissione. Il quantitativo di testi filosofici dedicati allo studio dello *status* morale degli animali ha iniziato a crescere esponenzialmente a partire dagli anni Settanta. Da allora a oggi, tuttavia, solo pochissimi filosofi si sono soffermati su quel particolare rapporto che intercorre tra gli esseri umani e i *pet*. Nonostante l'evidente importanza che questi animali ricoprono all'interno della vita di moltissime persone e famiglie, essi restano tutt'oggi confinati su di un opaco 'territorio di confine' ontologico-concettuale e morale.

L'antropologo Edmund Leach parla dei *pet* come di «animali-umani» (*man-animals*): una categoria ontologico-concettuale situata in un luogo intermedio tra ciò che è umano e ciò che, poiché 'animale', umano non è<sup>1</sup>. Quest'ambigua e fuorviante dualità tra 'umano' e 'animale' ricalca molto bene il confine che separa il paradigma etico della tradizionale filosofia antropocentrica da quello delle più diffuse filosofie animaliste contemporanee: se per queste ultime tutti gli animali (esseri umani compresi) sono dotati di un medesimo valore non strumentale, per la prima soltanto gli umani – o per meglio dire le persone – sono soggetti morali dotati di valore intrinseco. Da tale dicotomia non dovrebbero, a rigore di logica, sfuggire

---

<sup>1</sup> E. Leach, 'Anthropological Aspects of Language: Animal Categories and Verbal Use', in E.H. Lenneberg (ed.), *New Directions in the Study of Language*, Cambridge (MA), MIT Press, 1996, pp. 23-63, qui p. 45.

nemmeno i *pet*. ‘Chi’ o ‘cosa’ sono, dunque, questi animali? ‘Persone’, come gli umani; ‘bestie’, proprio come tutti gli altri animali; o ‘animali’, come noi esseri umani? Il loro indefinito *status* morale rappresenta ancora oggi un dilemma etico tutt’altro che risolto.

Il principale scopo di questo saggio è di esplorare il dilemma e le sue più importanti implicazioni, rendendo evidente l’urgenza di pervenire a chiarimenti circa lo *status* morale di questi animali. Quello che cercherò di dimostrare è che sebbene il dilemma renda di per sé incoerente la maggior parte dei discorsi morali interspecifici, esso offre anche un’importante occasione per ripensare sotto un unico paradigma etico l’intero insieme di relazioni che intercorrono tra gli esseri umani e la natura non-umana.

Prima di procedere con la trattazione è importante precisare che il termine *pet* verrà qui inteso come una categoria ontologico-concettuale rappresentante un vasto insieme di animali: un insieme che, sebbene includa i cosiddetti ‘animali da compagnia’, non è a mio avviso ridicibile a essi. In quasi totale accordo con le proposte teoriche di Deborah Barnbaum<sup>2</sup> e Gary Varner<sup>3</sup>, in un mio recente articolo<sup>4</sup> suggerisco di associare alla definizione di *pet* cinque condizioni, complessivamente necessarie e sufficienti. Non ho qui, purtroppo, spazio a sufficienza per approfondire in modo esaustivo queste condizioni, ma credo sia comunque opportuno farvi anche solo brevemente cenno. Un *pet* è un animale (prima condizione) il quale, per costrizione esterna o per sua apparente volontà, vive in un’area che è significativamente sotto il controllo o l’influenza umana (seconda condizione). Questo animale appartiene a una specie diversa da quella umana (terza condizione) ed è dotato di interessi il cui totale o parziale soddisfacimento dipende dalle attenzioni di quegli individui (quarta condizione) che, decidendo di farsi carico della sua vita, vengono definiti ‘proprietari’ di questo animale. Ciò che più di ogni altra cosa contraddistingue un *pet*, distanziandolo da altri tipi di animali, è tuttavia primariamente l’esistenza di un legame affettivo tra il proprietario e il suo animale (quinta condizione), ed è proprio in merito a questo legame che credo sia necessario compiere un’importante precisazione, prima di avviare la mia argomentazione.

Sebbene lo *status* di *pet* implichi che il proprietario dell’animale provi affetto verso di esso, non è infatti per nulla scontato che il *pet* provi o debba provare affetto verso il suo proprietario. In perfetta accordanza con la

---

<sup>2</sup> Cfr. D. Barnbaum, ‘Why Tamagatchis Are Not Pets’, in *Thinking: The Journal of Philosophy for Children*, Vol. 13, n° 4 (1998), pp. 41-43.

<sup>3</sup> Cfr. G.E. Varner, ‘Pets, Companion Animals, and Domesticated Partners’, in D. Benatar (ed.), *Ethics for Everyday*, New York, McGraw-Hill, 2002, pp. 450-475.

<sup>4</sup> Cfr. M. Andreozzi, ‘«Humans» Best Friend? The Ethical Dilemma of Pets’, in *Relations. Beyond Anthropocentrism*, Vol. 1, n° 2 (November 2013), pp. 23-35.

transitività espressa dai verbi ‘accarezzare’ e ‘coccolare’, cui fa riferimento il vocabolo *pet* (dal verbo inglese *to pet*), i sentimenti dei proprietari di *pet* si dirigono verso l’animale, ma non necessitano di essere ricambiati. Il legame affettivo tra un proprietario e il proprio *pet* può dunque essere squisitamente *unidirezionale*: ecco perché ritengo siano considerabili *pet* svariati tipi di animali. *Pet* possono infatti essere: animali da *compagnia*, che hanno significative interazioni con i loro proprietari e che restano all’interno del rapporto con essi instaurato, *apparentemente* proprio per il giovamento tratto dalla stessa relazione (es. cani e gatti, ma anche altri animali, a seconda delle culture); animali *domestici* che, seppure ospitati in casa, non sono addomesticati (es. animali tenuti in gabbia o in stato di semilibertà, come certi roditori, uccelli, rettili, insetti o pesci); ma anche animali che, pur essendo *addomesticati*, non sono tuttavia ospitati in casa (es. cani da guardia, cavalli da tiro o da corsa, certi animali da reddito e, più in generale, tutti gli ‘animali da lavoro’ a cui i proprietari sono particolarmente affezionati)<sup>5</sup>.

Nonostante sia opportuno tenere a mente che, in virtù delle precisazioni appena compiute, le argomentazioni che presenterò in questo saggio sono formalmente estensibili a *tutti i pet*, per esigenza di concisione e per svariate altre ragioni cui sto per fare cenno, concentrerò d’ora in avanti le mie riflessioni facendo riferimento soprattutto agli animali da compagnia e, più precisamente, ai cani e ai gatti. Cani e gatti sono infatti indubbiamente gli animali da compagnia (e più in generale i *pet*) più diffusi sul piano sociale, più trattati sul piano letterario, più considerati sul piano statistico e, ciò che più conta, meno sfiorati dagli argomenti della filosofia animalista. L’etica animalista (da quella welfarista a quella liberazionista, da quella antispecista a quella dei diritti degli animali) condanna infatti ormai sempre più spesso il possesso di animali domestici e l’utilizzo di animali addomesticati. Anche se in alcuni casi il fenomeno sembra almeno in parte recare giovamento alla qualità della vita degli animali stessi, viene giudicato immorale non solo il nostro utilizzare questi animali per fini umani (come accade per gli animali da lavoro), ma anche il nostro sottrarli dal loro habitat e il nostro limitarne le libertà (come accade per gli animali tenuti in gabbia o in stato di semilibertà). Ciononostante, questi stessi argomenti non vengono praticamente mai utilizzati anche in riferimento agli animali da compagnia, soprattutto se gli animali in questione sono cani e gatti. Siamo tuttavia così

---

<sup>5</sup> Simili chiarimenti e distinzioni tra animali ‘da compagnia’, ‘domestici’ e ‘addomesticati’ sono soltanto funzionali per il proseguimento dell’argomentazione. Non è quindi necessario che le definizioni offerte siano largamente condivise e adottate anche da altri autori: non hanno, infatti, alcuna pretesa di essere presentate come definitive o migliori rispetto ad altre.

sicuri che le modalità con cui siamo soliti instaurare relazioni con gli animali da compagnia rechino giovamento agli animali stessi? E siamo poi certi che cani e gatti non vengano costantemente utilizzati per fini umani e/o privati di un loro mondo e di alcune loro libertà? Solo cercando, senza preconcetti, risposte a queste domande è possibile difendere a pieno spettro lo *status* morale di *tutti i pet*.

## 9.2. BALLATA DI UN AMORE CIECO. LE CONTRADDIZIONI DELL'ETICA ANTROPOCENTRICA E DI QUELLA ANIMALISTA

Riconoscendo valore intrinseco soltanto alle persone e reputando persone soltanto gli esseri umani (paradigmatici e non paradigmatici, presenti o futuri), l'etica antropocentrica non può in alcun modo fornire argomenti per *rispettare i pet* in qualità di pazienti morali (né come singoli esemplari, né tantomeno come specie). Gli unici argomenti che può offrire fanno perno su doveri *indiretti* relativi ai *pet*, che sono però in realtà doveri *diretti* verso altri esseri umani e i loro interessi. In sostanza, l'unico modo in cui l'etica antropocentrica può difendere sia la pratica del possesso dei *pet*, sia i nostri particolari doveri nei loro confronti è chiedere una speciale considerazione morale per quei mezzi che certe persone adottano per perseguire i propri fini (se il mezzo  $y$  ha valore strumentale per  $x$ , e  $x$  ha valore intrinseco, allora esiste il dovere morale *prima facie* di non privare  $x$  di  $y$ ). In quest'ottica, tuttavia, il valore dei *pet* dipende soltanto dal loro essere strumenti utili a perseguire le esigenze (affettive, psicologiche e identitarie) degli esseri umani.

Sebbene la richiesta di *rispettare* questi animali come figli, amici o membri della propria famiglia sia dunque, dal punto di vista antropocentrico, inconsistente, l'argomentazione offerta non è di per sé incoerente. Essa tuttavia, non riconoscendo un vero e proprio *status* morale a questi animali, è incapace di tutelare le specie animali e gli esemplari che non sono riconosciuti essere mezzi utili per i fini di culture differenti. Non ci si può dunque scandalizzare per il fatto che in alcune culture ci si nutra tutt'oggi di cani e gatti o li si uccida per divertimento: altrove, queste stesse pratiche, coinvolgono altri animali (es. mucche e tori) che per altre culture, invece, sono sacri. L'unico modo possibile di argomentare contro simili pratiche è condannarle nel loro complesso, riconoscendo il valore intrinseco di ogni forma di vita animale, proprio come suggerito dall'etica animalista. In sostanza, dunque, per potere dire di amare davvero i propri *pet* in un modo che è incomparabile a quello in cui si potrebbe dire di 'amare' un oggetto come la propria automobile o il proprio *smartphone*, è necessario adottare un paradigma etico in base al quale è doveroso rispettare *tutti* gli animali.

Accogliere gli argomenti dell'etica animalista, tuttavia, non aiuta realmente a risolvere il dilemma dello *status* morale dei *pet*, anzi. La quasi totalità dei testi prodotti dai più strenui difensori dell'etica animalista non tratta infatti nel dettaglio il fenomeno del possesso e utilizzo dei *pet* (d'ora in poi 'fenomeno dei *pet*'). Secondo Keith Burgess-Jackson il principale motivo per cui i filosofi animalisti hanno «paura» di discutere la questione è che essi sono generalmente imparzialisti<sup>6</sup>. Fondando i propri argomenti su criteri di demarcazione morale quali la 'sensibilità' o la 'coscienza', i filosofi animalisti affermano solitamente che le stesse ragioni per cui è dovuto rispetto agli esseri umani implicano la necessità di riservare lo stesso rispetto a tutti gli animali (o quantomeno ai mammiferi). Poiché i *pet*, tuttavia, non sono più coscienti, intelligenti, complessi o sensibili rispetto ad altri mammiferi, l'imparzialismo dell'etica animalista resta incapace di argomentare in favore delle speciali responsabilità che gli esseri umani dovrebbero avere verso questi animali.

Quei pochi 'coraggiosi' autori che difendono sia il valore intrinseco dei mammiferi, sia i nostri speciali doveri verso gli animali da compagnia si discostano dunque dall'etica animalista più tradizionale, adottando una prospettiva parzialista. Essi, in sostanza, affermano che, nonostante il generale obbligo di non danneggiare gli animali si rivolga a *tutti* gli animali (per ragioni sensiocentriche o psicocentriche del tutto analoghe a quelle dell'animalismo imparzialista), esso è perfettamente compatibile con il dovere di promuovere gli interessi solo di *alcuni* di loro: lo stesso tipo di argomento, infatti, è valido anche all'interno dell'etica umana, dove il generale obbligo di non danneggiare uno sconosciuto è del tutto compatibile con quello di promuovere gli interessi dei propri figli, familiari o amici più stretti. In riferimento agli animali, quest'ultimo genere di doveri positivi si fonda su tre differenti speciali tipologie di responsabilità relazionali: quella che le comunità umane hanno nei confronti di quegli animali con cui si sono co-evolute, all'interno di un'unica grande «comunità mista»<sup>7</sup>; quella che le società umane hanno nei confronti di quegli animali che, a causa della stessa attività umana, vivono in particolari condizioni 'non-naturali' di vulnerabilità e dipendenza<sup>8</sup>; e quella che i possessori di animali hanno nei

---

<sup>6</sup> Cfr. K. Burgess-Jackson, 'Doing Right by Our Animal Companions', in *The Journal of Ethics*, Vol. 2, n° 2 (1998), pp. 159-185, qui pp. 171-173.

<sup>7</sup> Cfr. M. Midgley, *Animals and Why They Matter*, Athens, The University of Georgia Press, 1983.

<sup>8</sup> Cfr. C. Palmer, *Animal Ethics in Context: A Relational Approach*, New York, Columbia University Press, 2010.

confronti di quegli «animali che accolgono volontariamente nelle proprie vite – precisamente *perché* essi decidono di accoglierli nelle proprie vite»<sup>9</sup>.

Nonostante l'indubbia persuasività di queste ultime argomentazioni e la loro capacità di fare fronte ai problemi capaci di mettere in scacco gli altri approcci presi in esame, anche l'animalismo parzialista lascia aperta una difficoltà per nulla irrilevante. Esso, infatti, offrendo argomenti potenzialmente in grado solo di giustificare il perché sia per gli esseri umani lecito privilegiare certi animali rispetto ad altri, non pone mai realmente in discussione la liceità morale del possedere e utilizzare, in senso generale, i *pet*. Questa incapacità di interrogarsi a pieno spettro sullo *status* morale di *tutti i pet* deriva a sua volta da un assunto che è a mio avviso potenzialmente in grado di invalidare l'intero discorso: quello secondo cui non vi sarebbe nulla di illecito nel possesso di animali da compagnia come cani e gatti, anche perché esso non implica in alcuno modo il loro utilizzo. Gli autori parzialisti, infatti, per legittimare il possesso di cani e gatti accolgono spesso implicitamente e acriticamente gli argomenti addotti dalle altre correnti qui discusse. Argomenti fondati su ragioni che io sostengo essere fuorvianti, antropocentriche e incapaci di rendere evidente che, mentre è indubbio che gli esseri umani possano trarre innumerevoli forme di giovamento dal relazionarsi con gli animali da compagnia, la relazione tra i proprietari di questo genere di animali e gli animali stessi è di per sé *incompatibile con l'intento di rispettare gli animali in generale*.

Sono almeno tre le ragioni che meritano, a mio avviso, di essere confutate.

In base alla prima, si sostiene che la pratica della domesticazione di cani e gatti esiste da così tanto tempo che questi animali non hanno più comportamenti 'naturali'. In realtà non c'è alcuna connessione rigida tra la premessa di questo argomento e la sua conclusione. Studi, ricerche, ma anche esperienze comuni dimostrano che, quando rilasciati nel mondo naturale, gli esemplari di molte delle specie addomesticate (cani e gatti compresi) ritornano rapidamente ad adottare i propri comportamenti 'naturali' (spesso modificando anche i propri tratti fenotipici nel giro di poche generazioni, avvicinandosi ai propri 'parenti' selvatici)<sup>10</sup>. Da ciò consegue che né questi animali *necessitano* di essere addomesticati per sopravvivere, né gli esseri umani sono *tenuti* a farsi carico delle vite di cani e gatti per la tutela dei loro stessi interessi.

---

<sup>9</sup> K. Burgess-Jackson, 'Doing Right by Our Animal Companions', cit., p. 161, traduzione mia.

<sup>10</sup> Cfr. P. Jensen, *The Ethology of Domestic Animals*, Wallingford, CABI Publishing, 2005.

Un secondo ordine di motivazioni sostiene che, poiché cani e gatti dimostrano di apprezzare la nostra compagnia, essi gradiscono il loro *status*. Se è tuttavia lecito sostenere che gli animali da compagnia *sembrano* gradire il rapporto con i loro proprietari, in nessun modo possiamo oggettivamente affermare che *è*, di fatto, così. Sebbene *sembri* che cani e gatti accettino e gradiscano il loro *status*, è infatti possibile sia che gli umani interpretino questi animali antropomorfizzando erroneamente i loro comportamenti, sia che gli animali esprimano sentimenti strategici (come quelli che potrebbe provare un carcerato nei confronti del suo carceriere) o frustrati: sentimenti che essi stessi preferirebbero rivolgere a membri della loro famiglia, del loro gruppo o del loro branco (nel caso dei cani). Non abbiamo abbastanza elementi per stabilire quale di queste eventualità sia la più reale o probabile.

Il terzo e ultimo motivo su cui intendo soffermarmi si fonda sulla convinzione che sia i proprietari degli animali da compagnia che gli animali stessi traggano un genuino beneficio dalla loro relazione (quando rispettosa). In realtà, nonostante i certamente numerosi e lodevoli tentativi di provvedere ai bisogni dei propri animali da compagnia, i proprietari di questi animali violano, con il solo possederli, molti dei loro bisogni. Tra i principali interessi degli animali da compagnia vi sono infatti, ad esempio, il bisogno di stare in contatto con la propria famiglia, il proprio gruppo o il proprio branco (nel caso dei cani); quello di accoppiarsi liberamente; o quello di fare i propri bisogni e di correre sempre liberamente<sup>11</sup>. Tutti bisogni che, nonostante le eccezioni esistenti, sono indubbiamente incompatibili con le più tradizionali forme di possesso di questi animali. Anche ammettendo la possibilità che agli animali da compagnia sia concessa la massima libertà possibile, esiste tuttavia almeno un altro interesse di questi animali che non dovrebbe essere filosoficamente sottostimato: quello di mangiare altri animali, possibilmente predandoli. Secondo John Baird Callicott<sup>12</sup> e Steve Sapontzis<sup>13</sup>, tuttavia, i proprietari che lasciano ai propri animali la libertà di cacciare (almeno ogni tanto) le proprie prede sono filosoficamente reputabili responsabili dei danni causati agli altri animali: anche se cani e gatti non sono agenti morali, sono infatti sotto la responsabilità degli agenti morali che si fanno carico della loro esistenza. Sebbene sembri che cani e gatti possano vivere bene seguendo una dieta esclusivamente vegetariana, da un lato

---

<sup>11</sup> Cfr. *ivi* e S. Aerts *et al.*, 'A New Framework for the Assessment of Animal Welfare: Integrating Existing Knowledge from a Practical Ethics Perspective', in *Journal for Agricultural and Environmental Ethics*, Vol. 19, n° 1 (2006), pp. 67-76.

<sup>12</sup> Cfr. J.B. Callicott, 'Review of Tom Regan, «The Case for Animal Rights»', in *Environmental Ethics*, Vol. 7, n° 4 (1985), pp. 365-372.

<sup>13</sup> Cfr. S. Sapontzis, 'Predation', in M. Bekoff (ed.), *Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare*, London - Chicago, Fitzroy Dearborn, 1998, pp. 275-277.

la questione è dibattuta e controversa (soprattutto in riferimento ai gatti), mentre dall'altro sia cani che gatti preferiscono largamente nutrirsi di cibi di origine animale<sup>14</sup>. Ma se, come è solitamente loro consigliato, i proprietari di questi animali servono loro della carne (proveniente dall'uccisione, spesso industriale, di altri animali) essi contribuiscono nuovamente all'uccisione di altri animali. La scelta è sempre dunque tra il non rispettare un interesse legato al benessere degli animali da compagnia e il non rispettare altri animali. Dal punto di vista animalista si tratta di un vero e proprio vicolo cieco.

Riassumendo: gli animali da compagnia non necessitano di essere posseduti dagli esseri umani; non possiamo mai dire con certezza se questi animali gradiscono il loro rapporto con noi o il loro *status*; è tutt'altro che facile venire incontro agli interessi di questi animali; e quand'anche fosse possibile, ciò implicherebbe necessariamente non solo discriminare altri animali, ma anche acconsentire alla loro uccisione. In sostanza, dunque, anche dalla prospettiva animalista il dilemma rimane irrisolto.

### 9.3. CONCLUSIONI. IL CORAGGIO DI RISPETTARE GLI ANIMALI

È ovviamente impossibile illustrare le implicazioni del dilemma etico dello *status* morale dei *pet* nella loro interezza in un breve contributo come questo. Quanto ho avuto modo di chiarire, tuttavia, è più che sufficiente per dimostrare che approfondire il dilemma non significa soltanto esplorare un insieme di problemi interconnessi e complicati. Significa anche approdare a una conclusione disarmante: i motivi che legittimano il possesso dei *pet* e la pratica stessa del possedere questi animali (siano essi animali addomesticati, domestici o di compagnia) sono *moralmente incompatibili* tanto con l'etica antropocentrica quanto con quella animalista. Pochissimi autori hanno trattato questa contraddizione e sono tutti giunti ad assumere la stessa posizione sul dilemma. Come sostengono, tra gli altri, Gary Francione<sup>15</sup> e Stuart Spencer *et al.*<sup>16</sup> poiché non può di certo essere il

---

<sup>14</sup> Cfr. D.A. Dzanis, 'Vegetarian Diets for Pets? FDA Veterinarian Newsletter May/June 1999, Volume XIV, No III', in *FDA - U.S. Food and Drug Administration*, October 28, 2009, <http://www.fda.gov/AnimalVeterinary/NewsEvents/FDAVeterinarianNewsletter/ucm090188.htm> e R. Hawn, 'Should Your Pet Go on a Vegetarian Diet? The Risks of Feeding Vegan or Vegetarian Diets to Your Pet', in *WebMD*, May 19, 2011, <http://pets.webmd.com/features/vegetarian-diet-dogs-cats?page=1>.

<sup>15</sup> Cfr. G.L. Francione, '«Pets»: The Inherent Problems of Domestication', in *Animal Rights: The Abolitionist Approach*, July 31, 2012, <http://www.abolitionistapproach.com/pets-the-inherent-problems-of-domestication/#.UMc1dYOtZA4>.

<sup>16</sup> Cfr. S. Spencer *et al.*, 'History and Ethics of Keeping Pets: Comparison with Farm Animals', in *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, Vol. 19, n° 1 (2006), pp. 17-25.

possessione degli animali da compagnia a giustificare la permanenza della pratica della domesticazione (una pratica che, essendo incompatibile con il promuovere il benessere degli animali, è da giudicarsi immorale), il ‘fenomeno dei *pet*’ deve essere, nel suo complesso, portato all’estinzione. In sostanza, dunque, per questi e altri autori, poiché non si possono cambiare i metri di giudizio così come ci si cambia di abito, argomentare contro il possesso e l’utilizzo di animali conduce ad argomentare anche contro il possesso e l’utilizzo dei *pet*, e l’argomentare contro il possesso e l’utilizzo dei *pet* implica l’argomentare anche contro il possesso e l’utilizzo degli animali da compagnia.

Sono tuttavia convinto che una simile conclusione, per quanto logicamente indiscutibile, sia anche troppo radicale e, perciò, fattualmente controproducente. Sebbene l’estinzione del ‘fenomeno dei *pet*’ sia a mio avviso indubbiamente un obiettivo etico da perseguire nel lungo termine, per risolvere il dilemma servono anzitutto una guida e un breviario etico a breve termine che, nel pensare a come creare gradualmente un mondo di equità e giustizia interspecifica che ancora non c’è, si confrontino concretamente con il problema cogliendo anche la grande opportunità da esso offerta. Erica Fudge sostiene che mentre molti altri animali offrono cibo per i piatti degli esseri umani e per le ciotole degli animali domestici, «i *pet* offrono ai filosofi cibo per il loro pensiero»: la potenzialità teorica di questi animali può anche essere diversa da quella degli altri animali, «ma è una potenzialità filosofica che non dovrebbe assolutamente essere sottostimata»<sup>17</sup>. Questa potenzialità è, a mio avviso, addirittura duplice.

La prima concerne il rapporto tra gli esseri umani e questi animali. Poiché gli umani hanno costruito una stretta relazione con i *pet* (e in particolar modo con gli animali da compagnia), questi stessi animali possono giocare un ruolo decisivo nel modificare il modo in cui le persone sono solite pensare ed empatizzare con gli animali in generale. Non a caso, tanto i filosofi quanto gli attivisti animalisti spesso si avvalgono della domanda «Se ami gli animali che chiami ‘*pet*’, perché ti nutri di quegli animali che chiami ‘cena’?» proprio per avviare un profondo processo di rivalutazione dell’alterità animale. Molto probabilmente, dunque, è proprio la relazione tra gli individui e i loro *pet* il più comune punto da cui si avvia quello stravolgimento paradigmatico del pensiero che sta alla base del non-antropocentrismo animalista (in Cina, ad esempio, è stata proprio la crescita del

---

<sup>17</sup> Cfr. E. Fudge, *Pets: Art of Living*, Stocksfield, Acument Publishing Limited, 2008, pp. 8-9, traduzione mia.

‘fenomeno dei *pet*’ a determinare la parallela crescita dei movimenti per il benessere e i diritti animali <sup>18</sup>).

È tuttavia la seconda potenzialità quella filosoficamente più rilevante. Si tratta della potenzialità che il dilemma dello *status* morale dei *pet* qui trattato ha di riportare su un medesimo terreno di discussione l’etica antropocentrica, quella animalista e persino quella ambientalista, spingendo queste a trovare un unico paradigma concettuale di riferimento. Se approfondito, infatti, il dilemma rivela l’incoerenza interna sia dell’etica antropocentrica, sia dell’animalismo imparzialista. Esso rivela inoltre l’inadeguatezza del parzialismo animalista e i suoi pregiudizi antropocentrici. Filosoficamente parlando, però, il dilemma dimostra a mio avviso soprattutto l’importanza di fissare una prima coordinata essenziale a partire dalla quale avviare il dibattito: il concetto di *interesse*. Conferire significato morale all’entità che è ‘interessata in qualcosa’, come sono solite fare le etiche antropocentriche e quelle animaliste, è infatti profondamente diverso dall’attribuirlo a quel qualcosa che ‘è nell’interesse dell’entità’, come fanno invece alcune etiche ambientali <sup>19</sup>. Se nel primo caso non si può andare oltre la tutela antropomorfizzante di ciò verso cui *sembra* che gli animali dimostrino interesse (es. uscire a fare due passi tre volte al giorno o avere la lettiera pulita), solo nel secondo si può comprendere che per *rispettare* davvero queste alterità si deve anzitutto cercare di capire, senza preconcetti, ciò che sarebbe nel loro interesse (es. essere sempre liberi dai guinzagli, dai tempi e dalla disponibilità dei loro padroni).

Penso che, in questo senso, l’*appropriata parzialità relazionale* di una certa forma di riflessione morale (diffusa all’interno della tradizione antropocentrica, animalista e ambientalista) indichi una seconda importante coordinata da non sottovalutare all’interno della discussione. Contesti relazionali come quelli di cui parlano gli animalisti parzialisti conferiscono però a mio avviso validità alle speciali forme di dovere teorizzate dagli autori solo se si concepiscono questi stessi doveri come forme di riparazione o compensazione che assumono esplicitamente la presenza di un’ingiustizia cui

---

<sup>18</sup> Cfr. P. Littlefair, ‘Why China Is Waking Up to Animal Welfare’, in J. Turner, Joyce D’Silva (eds.), *Animals, Ethics and Trade. The Challenge of Animal Sentience*, London, Earthscan, 2006, pp. 225-237.

<sup>19</sup> Cfr. ad esempio R. Attfield, *The Ethics of Environmental Concern*, Oxford, Basil Blackwell, 1983; P.W. Taylor, *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics*, Princeton, Princeton University Press, 1986; J. Sterba, ‘From Biocentric Individualism to Biocentric Pluralism’, in *Environmental Ethics*, Vol. 17, n° 2 (1995), pp. 191-207; Id., ‘A Biocentrist Strikes Back’, in *Environmental Ethics*, Vol. 20, n° 4 (1998), pp. 361-376; e G.E. Varner, *In Nature’s Interests? Interests, Animal Rights, and Environmental Ethics*, New York, Oxford University Press, 1998.

è necessario porre rimedio: in questo caso, l'esistenza stessa del 'fenomeno dei *pet*'. Simili doveri potrebbero dunque essere intesi come doveri positivi che cercano di ristabilire quell'ideale bilancio di giustizia che esisteva tra umani e animali considerati *pet* prima che il generale dovere negativo di non danneggiare questi animali fosse trasgredito storicamente, socialmente o individualmente dalle relazioni che gli umani stessi hanno costruito con loro. Riconoscere che il possesso e l'utilizzo degli animali sono, nel loro complesso, vere e proprie forme di ingiustizia interspecifica sarebbe dunque, con ogni probabilità, l'unica possibilità di affrontare a viso aperto il dilemma dello *status* morale dei *pet*; ma a che esiti condurrebbe tale riconoscimento?

Personalmente credo che il dilemma qui discusso non sia né fattualmente risolvibile solo seguendo le ipotesi abolizioniste proposte da quei (pochi) autori snobbati e/o criticati in quanto considerati troppo estremi e provocatori, né teoricamente insormontabile. Sul fronte pratico, il fatto che i doveri che abbiamo nei confronti dei *pet* non si possono fondare su e non possono tutelare il loro vivere *con* noi esseri umani, non implica infatti che questi animali non possano assolutamente vivere *tra* noi. Il problema, dal punto di vista etico, non è radicato nella nostra *convivenza* con questi animali, ma nella loro *dipendenza* da noi. Mia convinzione è che alcune importanti strade da seguire per risolvere il dilemma senza accogliere necessariamente soluzioni radicali siano già state tracciate. Dal punto di vista pratico, invece, il dilemma dello *status* morale dei *pet* potrebbe davvero rivelarsi decisivo per conciliare gli svariati punti di vista non-antropocentrici che si affacciano sul problema della relazione tra umanità e natura. Nell'affrontare questo dilemma è certamente essenziale non dimenticare che questi animali sono tra le forme di vita non-umane a noi più e in più sensi 'vicine'. È a mio avviso importante comprendere anche quanto siano promettenti le due coordinate teorico-concettuali che ho in questo saggio implicitamente utilizzato, ma solo in conclusione esplicitamente identificato: gli *interessi* e l'*appropriata parzialità relazionale*.

Occorre forse tuttavia trovare anche il *coraggio* di allontanare davvero e una volta per tutte quella raffinata forma di zoofilia spesso celata all'interno dall'etica animalista, in favore di una riflessione seriamente capace di *rispettare* l'alterità non-umana. Si tratta, in sostanza, di comprendere anzitutto che prima di potere dire di *amare* queste 'adorabili bestie' come figli, amici o membri della propria famiglia, bisognerebbe anzitutto sapere come *rispettarle*, avendo il coraggio di accettare che, spesso, per portare davvero rispetto verso le alterità non-umane (e non solo) bisogna semplicemente lasciarle *libere* di vivere la loro vita. Un buon inizio sarebbe, in tal senso, non avere *paura* di discutere di questi (e altri possibili) aspetti a viso aperto, avviando un tutt'oggi ancora assente dibattito.

## BIBLIOGRAFIA

- S. Aerts *et al.*, 'A New Framework for the Assessment of Animal Welfare: Integrating Existing Knowledge from a Practical Ethics Perspective', in *Journal for Agricultural and Environmental Ethics*, Vol. 19, n° 1 (2006), pp. 67-76.
- M. Andreozzi, «Humans» Best Friend? The Ethical Dilemma of Pets', in *Relations. Beyond Anthropocentrism*, Vol. 1, n° 2 (November 2013), pp. 23-35.
- R. Attfield, *The Ethics of Environmental Concern*, Oxford, Basil Blackwell, 1983.
- D. Barnbaum, 'Why Tamagatchis Are Not Pets', in *Thinking: The Journal of Philosophy for Children*, Vol. 13, n° 4 (1998), pp. 41-43.
- K. Burgess-Jackson, 'Doing Right by Our Animal Companions', in *The Journal of Ethics*, Vol. 2, n° 2 (1998), pp. 159-185.
- J.B. Callicott, 'Review of Tom Regan, «The Case for Animal Rights»', in *Environmental Ethics*, Vol. 7, n° 4 (1985), pp. 365-372.
- D.A. Dzanis, 'Vegetarian Diets for Pets? FDA Veterinarian Newsletter May/June 1999, Volume XIV, No III', in *FDA - U.S. Food and Drug Administration*, October 28, 2009, <http://www.fda.gov/AnimalVeterinary/NewsEvents/FDAVeterinarianNewsletter/ucm090188.htm>.
- G.L. Francione, '«Pets»: The Inherent Problems of Domestication', in *Animal Rights: The Abolitionist Approach*, July 31, 2012, <http://www.abolitionistapproach.com/pets-the-inherent-problems-of-domestication/#.UMc1dY0tZA4>.
- E. Fudge, *Pets: Art of Living*, Stocksfield, Acument Publishing Limited, 2008.
- R. Hawn, 'Should Your Pet Go on a Vegetarian Diet? The Risks of Feeding Vegan or Vegetarian Diets to Your Pet', in *WebMD*, May 19, 2011, <http://pets.webmd.com/features/vegetarian-diet-dogs-cats?page=1>.
- P. Jensen, *The Ethology of Domestic Animals*, Wallingford, CABI Publishing, 2005.
- E. Leach, 'Anthropological Aspects of Language: Animal Categories and Verbal Use', in E.H. Lenneberg (ed.), *New Directions in the Study of Language*, Cambridge (MA), MIT Press, 1996, pp. 23-63.
- P. Littlefair, 'Why China Is Waking Up to Animal Welfare', in J. Turner, Joyce D'Silva (eds.), *Animals, Ethics and Trade. The Challenge of Animal Sentience*, London, Earthscan, 2006, pp. 225-237.
- M. Midgley, *Animals and Why They Matter*, Athens, The University of Georgia Press, 1983.
- C. Palmer, *Animal Ethics in Context: A Relational Approach*, New York, Columbia University Press, 2010.
- S. Sapontzis, 'Predation', in M. Bekoff (ed.), *Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare*, London - Chicago, Fitzroy Dearborn, 1998, pp. 275-277.
- S. Spencer *et al.*, 'History and Ethics of Keeping Pets: Comparison with Farm Animals', in *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, Vol. 19, n° 1 (2006), pp. 17-25.
- J. Sterba, 'From Biocentric Individualism to Biocentric Pluralism', in *Environmental Ethics*, Vol. 17, n° 2 (1995), pp. 191-207.

- J. Sterba, 'A Biocentrist Strikes Back', in *Environmental Ethics*, Vol. 20, n° 4 (1998), pp. 361-376.
- P.W. Taylor, *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics*, Princeton, Princeton University Press, 1986.
- G.E. Varner, *In Nature's Interests? Interests, Animal Rights, and Environmental Ethics*, New York, Oxford University Press, 1998.
- G.E. Varner, 'Pets, Companion Animals, and Domesticated Partners', in D. Benatar (ed.), *Ethics for Everyday*, New York, McGraw-Hill, 2002, pp. 450-475.



10.

# RAZIONALITÀ E STRUTTURE COMPLESSE DI COMPORTAMENTO <sup>1</sup>

*Samuele Iaquinto e Fabio Patrone*

doi: 10.7359/663-2013-iaqu

samuele.iaquinto@unimi.it  
fabio.patrone@unige.it

## 10.1. INTRODUZIONE

Donald Davidson sostiene che avere atteggiamenti proposizionali <sup>2</sup> (da qui in poi AP) è una condizione necessaria per l'attribuzione di razionalità <sup>3</sup>. La tesi, ritenuta da Hans-Johann Glock un caso paradigmatico di «lingualismo» (*lingualism*), tende ad assegnare alle capacità linguistiche un ruolo predominante nell'esercizio della razionalità, assunto che non si possa attribuire un AP a chi non disponga degli strumenti cognitivi per manipolare

---

<sup>1</sup> Desideriamo ringraziare gli organizzatori del convegno *The Emotional Lives of Animals: What Are the Implications? A Comparison between Researchers and Disciplines* tenutosi il 12 e il 13 maggio 2012 presso la Facoltà di Scienze della formazione dell'Università degli Studi di Genova, durante il quale abbiamo presentato una prima versione di questo lavoro. Ringraziamo Maria Cristina Amoretti, Filippo Domaneschi, Carlo Penco e Massimiliano Vignolo per i preziosi suggerimenti offerti durante la stesura. A loro va la nostra gratitudine soprattutto per non aver dubitato che fossimo animali razionali anche di fronte a una bozza scritta da cani. Un ringraziamento in particolare a Pietro Perconti, per l'entusiasmo e la competenza con i quali ha discusso alcuni dei temi affrontati. Una versione di questo articolo è stata presentata all'AISB Workshop: *The Emergence of Consciousness*, tenutosi il 9 maggio 2013 presso il St Mary's University College (SMUC) di Londra; desideriamo ringraziare gli organizzatori e i partecipanti per le stimolanti discussioni che questo incontro ha permesso. Un ringraziamento sentito, infine, al gruppo del seminario EpiLog dell'Università degli Studi di Genova, rivelatosi negli anni un interlocutore amichevole e costante.

<sup>2</sup> Data una proposizione *p*, esempi di atteggiamento proposizionale sono *credere che p*, *desiderare che p*, *sperare che p*, *temere che p*. In breve, con 'atteggiamento proposizionale' ci si riferisce a uno stato mentale in cui si intrattiene con una proposizione *p* una relazione del tipo descritto dagli esempi.

<sup>3</sup> Cfr. D. Davidson, 'Animali razionali' (1982), in Id., *Soggettivo, intersoggettivo, oggettivo* (2001), trad. it. di S. Levi, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2003, pp. 121-135.

determinate strutture linguistiche<sup>4</sup>. Ai fini di chiarire il background teorico entro il quale si situa la sua proposta, Davidson sostiene due tesi:

- i. gli AP «emergono soltanto sotto forma di insiemi integrati»<sup>5</sup>, manifestano, cioè, un «carattere intrinsecamente olistico»<sup>6</sup>;
- ii. gli AP sono intensionalmente opachi.

In quanto segue chiariremo innanzitutto cosa comporti sostenere (i) e (ii). In secondo luogo proporremo un affinamento della nozione di ‘struttura complessa di comportamento’, evidenziandone le ripercussioni sulla teoria di Davidson. Delineeremo infine un approfondimento del criterio davidsoniano di razionalità, sulla base di alcune riflessioni sul ruolo che le cosiddette credenze *in prima persona*<sup>7</sup> sembrano rivestire nel comportamento di agenti cognitivi che siamo disposti a ritenere razionali. Più precisamente, difenderemo la tesi secondo cui, perlomeno all’interno di un *framework* filosofico davidsoniano, l’attribuzione di razionalità agli agenti cognitivi, umani e non, richiede una previa attribuzione di credenze in prima persona.

## 10.2. CREDENZE E ATTEGGIAMENTI PROPOSIZIONALI

Supponiamo che un cane stia inseguendo il gatto del vicino. Questo corre a perdifiato verso una quercia, ma all’improvviso devia e all’ultimo momento scompare sopra l’acero più vicino. Il cane non vede questa manovra e giunto alla quercia si alza sulle zampe posteriori, raspa il tronco come per arrampicarsi e abbaia rabbiosamente ai rami soprastanti. Osservando la scena da una finestra diciamo: ‘Pensa che il gatto sia salito sulla quercia’.<sup>8</sup>

Se si intende l’affermazione come una genuina attribuzione di credenza – la credenza che il gatto è salito sulla quercia – si sta attribuendo al cane un AP. Quali condizioni è necessario che un AP soddisfi? Come appena accennato, Davidson ne indica due: un AP (i) è parte di una più o meno vasta rete olistica di atteggiamenti proposizionali e (ii) è intensionalmente opaco. Chiariamo, dunque, (i) e (ii).

Cosa significa sostenere che un AP, come la credenza che il gatto è salito sulla quercia, manifesta un ‘carattere intrinsecamente olistico’? A ri-

---

<sup>4</sup> Cfr. H. Glock, ‘Animals, Thoughts and Concepts’ (2000), in *Synthese*, Vol. 123, n° 1 (April 2000), pp. 35-64.

<sup>5</sup> D. Davidson, ‘Animali razionali’, cit., p. 122.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> Cfr. D.K. Lewis, ‘Attitudes de dicto and de se’ (1979), in Id., *Philosophical Papers*, Vol. 1, Oxford, Oxford University Press, 1983, pp. 133-159.

<sup>8</sup> D. Davidson, ‘Animali razionali’, cit., p. 123.

guardo, Davidson afferma che «[avere un AP] significa averne un'ampia riserva. Una credenza richiede molte credenze»<sup>9</sup>. In che senso? Perché il cane possa essere considerato il portatore della credenza che il gatto è salito sulla quercia, occorrerebbe attribuirgli, per fare qualche esempio, credenze sui gatti, sulle querce, sull'atto del salire sulle querce, ecc., credenze in assenza delle quali – sostiene Davidson – non sarebbe chiaro come il cane possa disporre degli strumenti cognitivi con cui intrattenere la credenza che il gatto è salito sulla quercia.

In questo senso, Davidson ritiene che una genuina attribuzione di credenza condurrebbe in breve ad assegnare al cane un *corpus* di credenze più o meno vasto<sup>10</sup>: «[...] se davvero possiamo intelligibilmente ascrivere a un cane una singola credenza, allora dobbiamo essere capaci di immaginare come decidere se il cane abbia molte altre credenze del tipo necessario per dare un senso alla prima»<sup>11 12</sup>.

Cosa significa sostenere che un AP, come la credenza che il gatto è salito sulla quercia, è intensionalmente opaco? Si consideri l'enunciato:

1. *A* crede che il gatto sia salito sulla quercia

(laddove *A* sta per un agente cognitivo qualsiasi). Si ipotizzi che *la quercia* in (1) si riferisca all'oggetto che soddisfa la seguente descrizione definita:

2. l'albero più vecchio del giardino

*La quercia* e *l'albero più vecchio del giardino* hanno il medesimo riferimento. Se sostituiamo in (1) *la quercia* con la descrizione definita (2), otteniamo:

- 1\*. *A* crede che il gatto sia salito sull'albero più vecchio del giardino

<sup>9</sup> Ivi, p. 122.

<sup>10</sup> Riconoscere agli AP un carattere olistico nel senso ora indicato, comunque, non richiede di sostenere l'olismo in quanto posizione semantica: un simile carattere è riconosciuto anche dai molecularisti. Piuttosto, Davidson sembra qui proporre ciò che Perry ha definito *lotsism*: cfr. J. Perry, 'Fodor and Lepore on Holism' (1994), in *Philosophical Studies*, Vol. 73, n° 2-3, pp. 123-138, qui p. 125.

<sup>11</sup> D. Davidson, 'Animali razionali', cit., p. 125.

<sup>12</sup> Si noti *en passant* che per giungere ad attribuire un *corpus* di credenze nel modo ora indicato non si richiede che chi intrattiene una credenza sia semanticamente competente circa le espressioni che ricorrono nell'enunciato che la esprime. Riguardo alla possibilità di afferrare cognitivamente concetti espressi da termini circa i quali non si ha competenza semantica cfr. T. Burge, 'Individualism and Psychology' (1986), in *Philosophical Review*, Vol. 95, n° 1 (January 1986), pp. 3-45; Id., 'Individualism and the Mental' (1979), in D. Rosenthal (ed.), *The Nature of Mind*, Oxford, Oxford University Press, 1991, pp. 536-567; e H. Putman, 'The Meaning of «Meanings»' (1975), in Id., *Mind, Language and Reality: Philosophical Papers, Vol. 2*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, pp. 215-271.

Evidentemente (1) e (1\*) non esprimono la medesima proposizione: nell'ipotesi che (1) sia vero, è possibile che (1\*) sia falso (e viceversa).

L'AP di credenza è detto intensionalmente opaco nella misura in cui, dato un enunciato come (1), sostituendo in esso un termine con un altro dotato del medesimo riferimento, nulla garantisce che si ottenga un enunciato dotato dello stesso valore di verità di (1): dal fatto che *A* crede che il gatto è salito sulla quercia non segue che crede anche che il gatto è salito sull'albero più vecchio del giardino.

Riconoscere opacità intensionale alle credenze permette di sottolineare un punto significativo per la teoria davidsoniana della razionalità: nel caso un'attribuzione di credenza del tipo di (1\*), e cioè un'attribuzione ottenuta da (1) per sostituzione di termini coreferenziali, verta su un agente cognitivo umano, risulta perlopiù ragionevole attribuire all'agente le capacità cognitive per giungere eventualmente a credere che il gatto sia salito sull'albero più vecchio del giardino. Nel caso in cui verta invece su un animale non umano – poniamo che sia un cane – sorge il problema di stabilire se l'agente disponga o no delle capacità cognitive per giungere a credere la proposizione. «Il cane pensa forse che il gatto sia salito sul più vecchio albero nei dintorni?»<sup>13</sup> – domanda Davidson. Come rispondere? Accolta l'idea che gli AP hanno carattere olistico, «senza molte credenze generali, non vi sarebbe alcuna ragione di identificare una credenza come relativa a un albero»<sup>14</sup>. Secondo Davidson, nella misura in cui non è chiaro se sia ragionevole ascrivere all'agente cognitivo la capacità di intrattenere un più o meno vasto *corpus* di AP, «è difficile dare un senso a questa domanda»<sup>15</sup>. Resta allora difficile riconoscere all'agente una condizione necessaria per l'attribuzione di razionalità.

### 10.3. RAZIONALITÀ E STRUTTURE COMPLESSE DI COMPORTAMENTO

Porre l'accento sul carattere olistico degli AP permette a Davidson di sottolineare una stretta correlazione tra il possesso di una credenza e il manifestarsi di un certo comportamento. Egli sostiene: «[...] da quanto si è detto riguardo alla dipendenza delle credenze da altre credenze [...] è chiaro che per giustificare l'attribuzione di un singolo pensiero dobbiamo osservare una *struttura complessa di comportamento*. [...] E a meno che una simile

---

<sup>13</sup> D. Davidson, 'Animali razionali', cit., p. 124.

<sup>14</sup> Ivi, p. 125.

<sup>15</sup> Ivi, p. 124.

struttura non sia effettivamente presente, non vi è alcun pensiero»<sup>16</sup>. Benché lasci aperto il problema di specificare in cosa consista esattamente tale ‘struttura’ (da qui in poi indicata con SCC), Davidson sostiene che osservarla è una condizione necessaria per l’attribuzione di AP. Perché vincolare l’attribuzione di AP all’osservazione di una SCC? Perché – a detta di Davidson – essa «[è] presente solo se l’agente possiede un linguaggio»<sup>17</sup>, e cioè solo se possiede un *corpus* di AP. Nell’ottica davidsoniana, dunque, osservare una SCC è una condizione necessaria per l’attribuzione di AP sotto l’ipotesi che solo chi dispone di AP sia in grado di esibirla. Detto in altri termini: sotto l’ipotesi che possedere AP sia una condizione necessaria perché un agente cognitivo la esibisca.

Ma quale ruolo dovremmo attribuire agli AP affinché risultino una condizione necessaria di una SCC? La nostra opinione è che tale ruolo consista nell’esercitare una qualche spinta motivazionale: assunto che esibire un certo comportamento implichi compiere azioni, esibire una SCC richiede che si compiano azioni che dipendono da una spinta motivazionale esercitata da AP. Non tutti gli AP, tuttavia, sembrano rivestire adeguatamente un ruolo di spinta motivazionale. A nostro parere, imporre come condizione necessaria il solo possesso di generici AP significherebbe abbaiare all’albero sbagliato. Vediamo perché.

Nel discutere i delicati rapporti tra linguaggio e comportamento, Pietro Perconti sottolinea lo «speciale ruolo motivazionale che le credenze *indicali*, formulate nei termini di un ‘io’ che fa o pensa qualcosa, hanno sul comportamento»<sup>18</sup>. Le credenze indicali sono credenze del tipo:

### 3. *Io sto inseguendo un gatto*

nelle quali si ricorre a una specifica classe di entità linguistiche, dette appunto ‘indicali’: *io, tu, ora, qui*, ecc. Si noti che se si fa qui appello a questa classe di credenze è solo perché essa include le cosiddette ‘credenze in prima persona’ (d’ora in avanti indicate con CIPP). Le CIPP sono tutte e sole le credenze che vertono su proposizioni del tipo di (3), nelle quali colei che intrattiene l’AP riconosce se stessa come riferimento dell’indicale *io*.

In che senso le CIPP rivestirebbero uno speciale ruolo motivazionale? Si consideri il seguente scenario. Origliando una conversazione privata tra due suoi superiori, Donald sviluppa la credenza nella proposizione:

### 4. *L’impiegato che nell’ultimo mese ha stipulato meno di 20 contratti sarà licenziato*

---

<sup>16</sup> Ivi, p. 128, corsivo nostro.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> P. Perconti, *Coscienza*, Bologna, Il Mulino, 2011, p. 134, corsivo nostro.

Credendo di essere l'impiegato che nell'ultimo mese ha stipulato meno di 20 contratti, Donald giunge a credere la proposizione:

5. Io sarò licenziato

Verosimilmente, a una credenza in una proposizione del tipo di (4) non può essere riconosciuto il ruolo motivazionale esercitato da una CIPP come quella in (5). L'influenza che quest'ultima eserciterà sul comportamento di Donald è presumibilmente diversa da quella che eserciterebbe la sola credenza in (4).

È alla luce di simili considerazioni che, come sostenuto da John Perry<sup>19</sup>, sembra che non si possa prescindere dalle CIPP nella descrizione del comportamento – perlomeno umano – senza che la descrizione perda forza esplicativa. Così, per rendere adeguatamente conto della spinta motivazionale esercitata dagli AP sul comportamento – quantomeno all'interno di un *account* davidsoniano, sembra necessario fare appello al possesso di CIPP<sup>20</sup>.

#### 10.4. CONCLUSIONI

Nella teoria di Davidson sussiste a nostro avviso una significativa convergenza teorica tra la nozione di razionalità e quella di SCC, consistente nel ruolo chiave assegnato agli AP: il possesso di questi ultimi sarebbe infatti una condizione necessaria sia per la razionalità che per il manifestarsi di una SCC. Conseguentemente, sia l'attribuzione di razionalità che l'attribuzione

---

<sup>19</sup> Cfr. J. Perry, *The Problem of the Essential Indexical and Other Essays*, Expanded Edition, Stanford, CSLI Publications, 2000.

<sup>20</sup> Si potrebbe pensare che le attribuzioni di CIPP implicino l'attribuzione di autocoscienza. In particolare, questa tesi sembra sottoscritta, fra gli altri, da Peter Markie: cfr. P. Markie, 'Multiple Propositions and «de se» Attitudes' (1988), in *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 48, n° 4 (June 1988), pp. 573-600. Altri filosofi, fra i quali vale certo la pena citare Neil Feit, ritengono invece niente affatto scontato che – per dirla nei suoi termini – l'autoascrizione di proprietà (richiesta per intrattenere CIPP) presupponga l'autocoscienza dell'agente cognitivo (cfr. N. Feit, *Belief about the Self*, Oxford, Oxford University Press, 2008). Feit sembra evidenziare una certa carenza argomentativa nella posizione di Markie, laddove chiede ragioni per sostenere che le credenze che presuppongono autocoscienza esauriscano il ventaglio delle nostre CIPP: contrariamente a quanto sostenuto da Markie, tali credenze potrebbero piuttosto ridursi a una loro sottoclasse. Il modello cognitivo delineato da Feit concederebbe che «un soggetto possa essere capace di autoascriversi proprietà [...], benché manchi di quel tipo di [...] autocoscienza richiesta per l'autoascrizione di certe altre proprietà», *ivi*, pp. 92-93. Resta quantomeno controverso che all'attribuzione di CIPP faccia seguito l'attribuzione di autocoscienza. In linea di principio, quest'ultima potrebbe allora non essere affatto richiesta perché si esibisca una SCC.

di una SCC sarebbero vincolate a una previa attribuzione di AP. All'interno di questo quadro, tuttavia, resta ancora aperto il problema di chiarire quale rapporto intercorra tra la razionalità e una SCC. A riguardo, delineiamo adesso per sommi capi un approfondimento del criterio davidsoniano di razionalità, ispirato dalle riflessioni sulle CIPP appena proposte.

La nostra idea è che esibire una SCC sia una condizione necessaria per la razionalità. Assunto – secondo quanto sopra sostenuto – che per esibire una SCC occorra possedere CIPP, ne segue che possedere CIPP è una condizione necessaria per la razionalità. Un agente razionale sarebbe insomma tenuto a manifestare spinte motivazionali riconducibili al possesso di CIPP.

Alla luce di una simile proposta, andrebbe valutato un approfondimento del criterio di razionalità difeso da Davidson, imponendo che nel *corpus* di credenze che un agente razionale deve essere capace di intrattenere rientrino le CIPP. Questa tesi, del resto, ci sembra in accordo con un'intuizione fondamentale circa l'attribuzione di razionalità: definiremmo razionale un agente cognitivo capace di intrattenere un *corpus* (anche vasto) di generiche credenze, ma del tutto incapace di intrattenere CIPP? A nostro avviso, no. Riconsideriamo gli enunciati (4) e (5). Ipotizziamo che il riferimento della descrizione definita *l'impiegato che nell'ultimo mese ha stipulato meno di 20 contratti* in (4) e dell'indicale *io* in (5) sia l'impiegato Donald. Ora, egli potrebbe certo non riconoscere in se stesso il riferimento dell'indicale *io* in (5). Potrebbe non credere, per motivi del tutto contingenti, di essere l'impiegato che nell'ultimo mese ha stipulato meno di 20 contratti: potrebbe ad esempio credere di averne stipulati almeno 23. In un simile caso, verosimilmente non gli negheremmo razionalità. Ma che dire se, pur credendo (4), non disponesse degli strumenti cognitivi per afferrare il contenuto semantico espresso da (5) e da tutti quegli enunciati esprimenti CIPP? Verosimilmente, non saremmo affatto disposti ad attribuirgli razionalità.

Le intuizioni emergenti dall'esame di casi ipotetici come quello appena considerato, nella misura in cui legano strettamente l'attribuzione di razionalità alla previa attribuzione di una SCC, sembrano dar credito alla tesi secondo cui esibire una SCC è una condizione necessaria per la razionalità. Alla luce di tali considerazioni crediamo vada valutato un affinamento della nozione davidsoniana di razionalità, attraverso il quale specificare, fra gli altri requisiti, il tipo di credenze che l'agente cognitivo è chiamato a intrattenere per poter essere detto razionale: le credenze di tipo indicale, con particolare riferimento alle CIPP.

In chiusura, teniamo a sottolineare che in linea di principio le nostre considerazioni si applicano tanto agli agenti cognitivi umani quanti a quelli non umani. Abbiamo del resto tentato di offrire uno sviluppo della teoria davidsoniana, anche a costo di esasperarne le istanze 'linguistiche', nella

speranza di stimolare riflessioni sulla plausibilità e sul peso teorico dell'attribuzione di AP nell'attribuzione di razionalità, anche e soprattutto, ad agenti cognitivi non umani.

## BIBLIOGRAFIA

- T. Burge, 'Individualism and the Mental' (1979), in D. Rosenthal (ed.), *The Nature of Mind*, Oxford, Oxford University Press, 1991, pp. 536-567.
- T. Burge, 'Individualism and Psychology' (1986), in *Philosophical Review*, Vol. 95, n° 1 (January 1986), pp. 3-45.
- D. Davidson, *Soggettivo, intersoggettivo, oggettivo* (1975), trad. it. di S. Levi, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2003.
- D. Davidson, 'Animali razionali' (1982), in Id., *Soggettivo, intersoggettivo, oggettivo* (2001), trad. it. di S. Levi, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2003, pp. 121-135.
- N. Feit, *Belief about the Self*, Oxford, Oxford University Press, 2008.
- H. Glock, 'Animals, Thoughts and Concepts' (2000), in *Synthese*, Vol. 123, n° 1 (April 2000), pp. 35-64.
- D.K. Lewis, 'Attitudes de dicto and de se' (1979), in Id., *Philosophical Papers, Vol. 1*, Oxford, Oxford University Press, 1983, pp. 133-159.
- D.K. Lewis, *Philosophical Papers, Vol. 1*, Oxford, Oxford University Press, 1983.
- P. Markie, 'Multiple Propositions and «de se» Attitudes' (1988), in *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 48, n° 4 (June 1988), pp. 573-600.
- P. Perconti, *Coscienza*, Bologna, Il Mulino, 2011, p. 134.
- J. Perry, 'Fodor and Lepore on Holism' (1994), in *Philosophical Studies*, Vol. 73, n° 2-3, pp. 123-138.
- J. Perry, *The Problem of the Essential Indexical and Other Essays*, Expanded Edition, Stanford, CSLI Publications, 2000.
- H. Putman, *Mind, Language and Reality: Philosophical Papers, Vol. 2*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.
- H. Putman, 'The Meaning of «Meaning»' (1975), in Id., *Mind, Language and Reality: Philosophical Papers, Vol. 2*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, pp. 215-271.
- D. Rosenthal (ed.), *The Nature of Mind*, Oxford, Oxford University Press, 1991.

# 11.

## DIVENIRE-ANIMALE

### LA TEORIA DEGLI AFFETTI DI GILLES DELEUZE TRA ETICA ED ETOLOGIA

*Paolo Vignola*

doi: 10.7359/663-2013-vign

vignola\_paolo@yahoo.it

#### 11.1. INTRODUZIONE

Il presente intervento intende esibire la fertilità teorica del concetto di ‘divenire-animale’, formulato da Gilles Deleuze verso la metà degli anni Settanta, come elemento che, poiché in grado di porre in discussione l’essenza immutabile dell’essere umano, potrebbe favorire un ripensamento non soltanto dei rapporti tra uomo e animale, ma anche dell’etica contemporanea attraverso una ripresa della teoria spinoziana dei corpi e degli affetti. Tale prospettiva, a ben vedere, si muove in direzione alternativa a quella dell’antropologia filosofica tedesca, che ha cercato di porre una distanza incolumabile, dal punto di vista etologico, tra l’uomo e l’animale. L’antropologia filosofica, i cui autori di riferimento sono Max Scheler, Helmuth Plessner e Arnold Gehlen, escludendo una continuità sostanziale tra uomo e animale, sottolinea infatti la distanza tra la *Umwelt* umana e quella degli altri animali, che perciò vengono considerati, à la Martin Heidegger, «poveri di mondo»<sup>1</sup>.

La via tracciata da Deleuze, inoltre, pare a tutti gli effetti essere precorritrice e, per certi aspetti, ispiratrice della più recente prospettiva *post-human*, dal momento che il divenire-animale può corrispondere, in linea di massima, a ciò che Roberto Marchesini definisce *zoomimesi*, ossia un atto di ibridazione che prevede specifiche retroazioni sul sistema uomo, tali da condurre a una permanente modificazione identitaria e a una decostruzione dell’essenza stessa dell’essere umano<sup>2</sup>. In altre parole, tanto la prospetti-

---

<sup>1</sup> Cfr. U. Fadini, *Principio metamorfosi*, Milano, Mimesis, 1999, pp. 64-65.

<sup>2</sup> Cfr. R. Marchesini, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002.

va deleuziana quanto quella post-umanista affermano che non sia possibile concepire una essenza pura, né tanto meno immutabile, dell'essere umano, poiché sempre preso in processi di sconfinamento e di ibridazione con le alterità animali. È precisamente in questo senso che il divenire animale supera l'antropologia filosofica novecentesca e permette di ragionare su di un'etica che sappia tener conto delle entità non umane, dagli animali all'ambiente, alla tecnologia.

## 11.2. DIVENIRE-ANIMALE ED ETOLOGIA DEGLI AFFETTI

Possiamo concepire il 'divenire-animale' come la costruzione di un ponte tra etica ed etologia in grado di supportare un dialogo orizzontale tra uomo e animale. Ciò che Deleuze definisce 'divenire-animale' è infatti un movimento di scambio e ibridazioni continue tra l'uomo e l'animale, che avviene nei comportamenti quotidiani e rimette perciò perennemente in questione la distanza tra questi due soggetti. Si tratta, in altre parole, di un processo di dis-identificazione al tempo stesso dell'uomo e dell'animale, che segue una dinamica decostruttiva nei confronti della frontiera tra i due soggetti, al fine di costituire una forma di alleanza *reale*, non immaginaria o simbolica. Nel divenire il rapporto tra uomo e animale è infatti costituito da soglie, da alleanze temporanee che devono essere intese come processi di mutazione che avvengono attraverso la sottrazione nell'uomo delle costanti identitarie – comportamentali, percettive o di postura – che lo contraddistinguono in quanto essere umano:

Divenire animale significa appunto fare il movimento, tracciare la linea di fuga in tutta la sua positività, varcare una soglia, arrivare ad un *continuum* di intensità che valgono ormai solo per se stesse, trovare un mondo di intensità pure, in cui tutte le forme si dissolvono, e con loro tutte le significazioni, significanti e significati [...]. Gli animali di Kafka non rimandano mai ad una mitologia, né a degli archetipi, ma corrispondono soltanto a gradienti superati, a zone d'intensità liberate [...]. Nient'altro che movimenti, vibrazioni, soglie in una materia deserta: gli animali, topi, cani, scimmie, scarafaggi, si distinguono soltanto per l'una o l'altra soglia [...]. Nel divenir-topo è un fischio che strappa alle parole la loro musica e il loro senso. Nel divenir-scimmia, è una tosse che 'suonava minacciosa ma non significava nulla' [...]. Nel divenir-insetto è un pigolio doloroso che si mischia alla voce e confonde la risonanza delle parole.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Kafka. Per una letteratura minore* (1975), trad. it. di A. Serra, Macerata, Quodlibet, 1996, pp. 23-24.

Il divenire-animale rappresenta il perno della filosofia deleuziana, poiché su di esso ricade il compito di mantenere assieme la dimensione teoretica, quella estetica, e la prospettiva etico-politica. Nel divenire, infatti, l'animale funge da snodo fondamentale, non solo come punto di partenza e di arrivo dell'affetto artistico, ma come elemento necessario per pensare tanto uno scardinamento delle dicotomie oppositive della tradizione teoretica (ad esempio 'anima/corpo'), quanto una decostruzione politica del soggetto occidentale maggioritario, fondato su costanti che pretendono di essere universali: 'uomo, maschio, adulto, ecc.'. Deleuze, assieme a Félix Guattari, si richiama alla teoria dei corpi elaborata da Baruch Spinoza<sup>4</sup>, e le costanti proprie dell'uomo, sulle quali esso deve lavorare per divenire animale, sono le affezioni e gli affetti di cui un corpo è capace.

Riprendendo la teoria dei corpi elaborata da Spinoza, Deleuze afferma che «non sappiamo nulla di un corpo finché non sappiamo quello che può, cioè quali siano i suoi affetti, come possano o meno comporsi con altri affetti, con gli affetti di un altro corpo [...] per comporre con lui un corpo più potente»<sup>5</sup>. Ricordiamo che Spinoza per Affetto intende «le affezioni del Corpo, dalle quali la potenza d'agire del Corpo stesso viene accresciuta o diminuita, assecondata o impedita, e insieme le idee di queste affezioni»<sup>6</sup>. Questa è la dinamica generale dei corpi, ed è questa dinamica a valere per l'etologia, così come per l'etica. Gli affetti sono perciò attribuibili a tutti i corpi, anzi ne determinano la specificità, e in tal maniera Deleuze situa l'uomo e l'animale in una zona di vicinanza – si tratta di «fare corpo con l'animale»<sup>7</sup> – tracciando appunto un ponte tra etologia ed etica. È quello che avrebbe fatto Jakob Von Uexküll, definendo la zecca in base a tre affetti: il primo di luce (arrampicarsi sulla sommità di un ramo); il secondo, olfattivo (lasciarsi cadere sul mammifero che passa sotto il ramo); il terzo calorifero (cercare la zona senza peli e più calda)<sup>8</sup>. Un mondo con tre affetti solamente, ma che entrano già in comunicazione con l'essere umano, attraversato invece da una moltitudine di affetti. Per Deleuze:

---

<sup>4</sup> Cfr. B. Spinoza, *Etica* (1677), trad. it. di S. Giammetta, Torino, Bollati Boringhieri, 1992.

<sup>5</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia* (1980), trad. it. di G. Passerone, Roma, Castelvecchi, 2002, p. 364. L'interrogarsi sulle 'potenzialità del corpo', partendo dalle considerazioni spinoziane, è un tema piuttosto costante nel pensiero e nelle opere di Deleuze. Cfr. inoltre G. Deleuze, *Cosa può un corpo?* (1980), trad. it. di A. Pardi, Verona, Ombre Corte, 2007.

<sup>6</sup> B. Spinoza, *Etica*, cit., libro III (Def. 3), p. 97.

<sup>7</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani*, cit., p. 384.

<sup>8</sup> Cfr. J. Von Uexküll, *Ambiente e comportamento* (1934), trad. it. di P. Manfredi, Milano, Il Saggiatore, 1967.

Studi simili, che definiscono i corpi, gli animali o gli uomini, in base agli affetti di cui sono capaci, hanno fondato quella che oggi viene detta *etologia*. Questo vale per noi, uomini, non meno che per gli animali, perché nessuno conosce in anticipo gli affetti di cui è capace; è una lunga storia di sperimentazione, è una lunga prudenza, una saggezza spinozista che implica la costruzione di un piano di immanenza o di consistenza. L'*Etica* di Spinoza non ha nulla a che vedere con una morale, egli la concepisce come un'etologia, cioè come una composizione di velocità e lentezze, di capacità di affettare e di essere affetti su questo piano di immanenza.<sup>9</sup>

Mentre la filosofia sembra essere ancora indietro, dal punto di vista de-leuziano (ma è anche quello che, pochi anni dopo, ha affermato Jacques Derrida), l'arte in generale – dalla pittura alla musica, alla letteratura – ha la funzione essenziale di creare e trasmettere affetti (e percetti), ed è dunque il luogo privilegiato entro il quale possano darsi i divenire. È nell'affetto, dunque, in quanto sorta di terra di nessuno percorsa da tutti gli esseri viventi, che avviene l'incontro sim-patico tra uomo e animale. Sviluppando tale prospettiva, inoltre, l'arte non appare più come appannaggio esclusivo dell'umanità, bensì come la creazione e la veicolazione di affetti e percetti, vale a dire come produzione di segni da parte di corpi animali all'interno di un territorio, che da essi viene abitato, ri-creato, difeso o esibito: «[...] l'arte comincia forse con l'animale, almeno con l'animale che ritaglia un territorio e fa una casa»<sup>10</sup>. Quel che si mette in discussione, in quest'ottica che muove dagli affetti, è in definitiva l'essenza immutabile dell'essere umano, il quale invece sarebbe preso in processi di ibridazione con le alterità animali, come afferma anche la prospettiva post-umanista, da Donna Haraway a Roberto Marchesini<sup>11</sup>.

### 11.3. ANIMALI (POST)UMANI

La prospettiva post-umanista, piuttosto che intendere il superamento dell'uomo in quanto entità naturale o nella sua dimensione onto-poietica, è volta a mettere in discussione l'impostazione umanistica che guida l'in-

---

<sup>9</sup> G. Deleuze, *Spinoza filosofia pratica* (1970), trad. it. di M. Senaldi, Milano, Guerini & Associati, 1991, pp. 154-155.

<sup>10</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?* (1991), trad. it. di A. De Lorenzis, Torino, Einaudi, 1996, p. 185.

<sup>11</sup> Cfr. R. Marchesini, *Post-human, verso nuovi modelli di esistenza*, cit. e D. Haraway, *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo* (1985), trad. it. di L. Borghi, Milano, Feltrinelli, 1995.

terpretazione di tali determinazioni<sup>12</sup>. Se l'umanismo si è dimostrato essenzialmente antropocentrico, prendendo a norma un'antropoiesi che facesse a meno delle alterità non umane, il progetto post-umano mira alla realizzazione di un «antropodecentrismo»<sup>13</sup>, secondo il quale la condizione umana si realizza attraverso un processo di coniugazione, contaminazione e ibridazione con gli animali e con la tecnologia. Di fronte alla totale messa in discussione della 'purezza' umana, all'impossibilità di determinare una essenza immutabile dell'uomo, l'unica soluzione, per Marchesini come per Deleuze, è dunque estendere indefinitamente il 'contagio', il movimento della contaminazione. Consegnandosi al divenire, l'uomo di Deleuze giunge a dissolvere il proprio essere 'reale' nel divenire stesso che viene così inteso come unico soggetto del rapporto, continuamente aperto ad altri divenire.

Dal canto suo, il divenire-animale di Deleuze e Guattari ci presenta l'idea di un corpo continuamente sconfinante verso l'altro da sé, attraverso una serie indefinita di ibridazioni che cancellano il mito di una pura essenza umana. Possiamo quindi dire che il divenire-animale di Deleuze e Guattari corrisponda in molti aspetti a ciò che Marchesini chiama *zoo-mimesi*, vale a dire «un atto di ibridazione, ossia di mescolamento [che] prevede uno scostamento performativo, specifiche retroazioni sul sistema uomo, una piena modificazione identitaria, cioè un vero e proprio processo di contaminazione, di acquisizione di alterità»<sup>14</sup>.

Anche se le analogie sono palpabili, bisogna comprendere che la prospettiva di Deleuze e Guattari, pur preconizzando una ibridazione tra uomo e animale tanto a livello identitario quanto epistemologico, sia guidata primariamente da un'esigenza socio-emancipativa. Il divenire animale di Deleuze e Guattari è infatti innanzitutto una strategia etico-politica, legata al processo più generale del divenire minoritario, ossia il movimento che conduce a decostruire le proprie identità maggioritarie di partenza – definite dal genere, dal sesso, dalla razza, dalla specie, dalla lingua parlata, etc. – per costruire alleanze in favore delle entità minoritarie emarginate, represses o subordinate a una maggioranza oppressiva. Se, in generale, il

---

<sup>12</sup> Cfr. R. Marchesini, 'Ruolo delle alterità nella definizione dei predicati umani' (2007), in P. Barcellona, F. Ciaramelli, R. Fai (a cura di), *Apocalisse e post-umano*, Bari, Dedalo, 2007, pp. 33-56, qui pp. 33-34.

<sup>13</sup> Ivi, pp. 34-35.

<sup>14</sup> R. Marchesini, *Post-human, verso nuovi modelli di esistenza*, cit., p. 115. «Come concepire un popolamento, una propagazione, un divenire, senza filiazione né produzione ereditaria? Una molteplicità di antenato? È molto semplice [...]. Opponiamo l'epidemia alla filiazione, il contagio all'eredità, il popolamento per contagio alla popolazione sessuata», cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani*, cit., p. 114.

divenire minoritario ha innanzitutto l'obiettivo di sottrarre l'individuo alle logiche di dominio, di omogeneizzazione e rigida codificazione sociale, il divenire-animale è innanzitutto uno strumento politico di emancipazione nella misura in cui l'animale offre all'uomo «delle vie d'uscita e dei mezzi di fuga ai quali l'uomo non avrebbe mai pensato da solo»<sup>15</sup>.

Se il divenire animale di Deleuze esprime un'esigenza etico-politica, ossia la ricerca di una «linea di fuga» da una serie di costrizioni e di impedimenti che caratterizzano l'etologia umana, nella prospettiva postumanista sostenuta da Marchesini l'alleanza tra uomo e animale è invece da intendersi in termini ontogenetici e antropopoietici, i cui effetti nel corso della storia filogenetica dell'umanità si presentano come dati già acquisiti – quindi prerequisiti – e operanti dunque, nelle maniere più svariate, in ciascun individuo. È quindi prima di tutto una constatazione del carattere ibrido relativo all'evoluzione dell'essere umano, e si dirige a osservare gli effetti a livello epistemologico che ne scaturiscono, primo fra tutti l'antropocentrismo. Anche se una tale concezione dell'uomo nei rapporti con le proprie alterità, animali e tecnologiche, può avere delle determinate ripercussioni sul piano politico in senso lato, proviene comunque da una serie di constatazioni scientifiche e rimane in primo luogo indirizzata a una fruibilità epistemologica.

Questo scarto disciplinare tra *divenire* e *zoomimesi* può produrre comunque la complementarità necessaria per la costruzione di un'etica contemporanea che sappia confrontarsi anche con le alterità non umane, biologiche e tecnologiche, per disegnare un orizzonte ecologico sostenibile e (nuovamente) sensato, quello che, con una parola, Guattari avrebbe definito 'ecosofico'.

#### 11.4. L'ANIMALE ANOMALO

Il divenire animale non deve essere inteso come imitazione o identificazione, bensì in quanto 'alleanza con l'anomalo'. Esso è in definitiva un rapporto di simpatia – dunque di sentire comune – tra animale e uomo, che non rinvia alla 'anormalità', ma alla 'anomalia': «Ogni animale ha il suo anomalo» ed «è sempre con l'anomalo, Moby Dick o Giuseppina [la topolina cantante di Kafka], che si fa alleanza per divenir-animale»<sup>16</sup>. Nell'ottica di Georges Canguilhem, filosofo della medicina e maestro di Deleuze, l'anomalia si presenta come un'eccezione che contribuisce ad arricchire la

---

<sup>15</sup> *Ibidem.*

<sup>16</sup> Ivi, p. 348.

specie, perciò può diventare una delle strategie più produttive della vita stessa. Più in particolare, Canguilhem ha mostrato come l'anomalia sia una fuga dalla media statistica che contribuisce ad arricchire la specie e, quindi, a farla evolvere, poiché si tratta innanzitutto di un fenomeno di variazione individuale necessario alla normatività vitale. Accade sovente, infatti, che sia proprio l'anomalo – ciò che si differenzia dalla normalità della specie o, più in generale, di un insieme – a inventare nuove norme di sopravvivenza, nuovi valori vitali. L'anomalia diviene anormale, dunque patologica, solo quando l'ambiente si rende ostile nei confronti di questa diversità, altrimenti l'elemento anomalo non solo può rientrare nella salute, ma può essere il trampolino di lancio tanto della specie quanto dell'individuo<sup>17</sup>.

Deleuze ha saputo individuare con precisione la dimensione creatrice dell'anomalia, trasponendo le nozioni canguilhemiane relative alla salute e alla malattia dal campo medico-scientifico al mondo estetico e, in particolare, alla sfera letteraria, nella quale si dà spesso l'incontro tra uomini e animali – basti pensare ai racconti di Kafka, al *Moby Dick* di Melville o ai romanzi di Moritz, di Virginia Woolf e di Lawrence. Se infatti «lo scrittore è uno stregone, lo è perché scrivere è un divenire, scrivere è [...] divenire-topo, divenire-insetto, divenire-lupo ..., ecc. [...]». Lo scrittore è uno stregone perché vive l'animale come la sola popolazione davanti alla quale è responsabile di diritto»<sup>18</sup>. La letteratura ha quindi, tra i suoi obiettivi, quello di farci sentire responsabili davanti alla sofferenza animale e, perciò, di stringere con gli animali un patto di alleanza dettato dalla simpatia tra animali:

Se lo scrittore è colui che spinge il linguaggio al limite, limite che separa il linguaggio dall'animalità, dal grido, dal canto, allora sì, bisogna dire che lo scrittore è responsabile di fronte agli animali che muoiono. Scrivere, non per loro, non si scrive per il proprio gatto o per il proprio cane, ma al posto degli animali che muoiono, significa portare il linguaggio a questo limite. E non c'è letteratura che non porti il linguaggio e la sintassi al limite che separa l'uomo dall'animale.<sup>19</sup>

Se, in generale, l'anomalia che si mostra nell'espressione letteraria e artistica promuove i divenire, ossia tutti quegli *incontri* che si danno in modo evenemenziale e permettono l'incessante eterogenesi del senso attraverso le *interferenze creatrici* e le sovrapposizioni vitali tra la specie umana e le altre specie animali, le singole anomalie sono allora tutti i soggetti che com-

---

<sup>17</sup> Cfr. G. Canguilhem, *Il normale e il patologico* (1966), trad. it. di D. Buzzolan, Torino, Einaudi, 1998.

<sup>18</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Millepiani*, cit., p. 344.

<sup>19</sup> G. Deleuze, 'A come animale', in Id., *Abbecedario*, Roma, DeriveApprodi, 2004.

pongono tale eterogenesi tramite relazioni trasduttive, fluttuanti, persino aleatorie. Le relazioni stesse, a ben vedere, sono un continuo sviluppo di anomalie, di singolarità, dunque di divenire, che si generano nello scambio di affetti, percetti e concetti – per usare il lessico di Deleuze e Guattari in *Che cos'è la filosofia?* – e che realizzano il divenire-altro. In questa tensione verso l'alterità risiede per Deleuze il senso contemporaneo dell'etica spinoziana, che porta a con-fondere etica ed etologia in vista di un corpo collettivo e superiore, quello della Natura come incessante produzione di modi di vita e continua formazione di alleanze interspecifiche.

## BIBLIOGRAFIA

- P. Barcellona, F. Ciaramelli, R. Fai (a cura di), *Apocalisse e post-umano*, Bari, Dedalo, 2007.
- G. Canguilhem, *Il normale e il patologico* (1966), trad. it. di D. Buzzolan, Torino, Einaudi, 1998.
- G. Deleuze, *Spinoza filosofia pratica* (1970), trad. it. di M. Senaldi, Milano, Guerini & Associati, 1991.
- G. Deleuze, *Cosa può un corpo?* (1980), trad. it. di A. Pardi, Verona, Ombre Corte, 2007.
- G. Deleuze, *Abbecedario*, Roma, DeriveApprodi, 2004.
- G. Deleuze, F. Guattari, *Kafka. Per una letteratura minore* (1975), trad. it. di A. Serra, Macerata, Quodlibet, 1996.
- G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia* (1980), trad. it. di G. Passerone, Roma, Castelvecchi, 2002.
- G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?* (1991), trad. it. di A. De Lorenzis, Torino, Einaudi, 1996.
- U. Fadini, *Principio metamorfosi*, Milano, Mimesis, 1999.
- D. Haraway, *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo* (1985), trad. it. di L. Borghi, Milano, Feltrinelli, 1995.
- R. Marchesini, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002.
- R. Marchesini, 'Ruolo delle alterità nella definizione dei predicati umani' (2007), in P. Barcellona, F. Ciaramelli, R. Fai (a cura di), *Apocalisse e post-umano*, Bari, Dedalo, 2007, pp. 33-56.
- B. Spinoza, *Etica* (1677), trad. it. di S. Giammetta, Torino, Bollati Boringhieri, 1992.
- J. Von Uexküll, *Ambiente e comportamento* (1934), trad. it. di P. Manfredi, Milano, Il Saggiatore, 1967.

## ETOLOGIA

---



## 12.

### INTUS-LEGERE

#### LA PLURALITÀ COGNITIVA NELLE DIVERSE SPECIE

*Roberto Marchesini*

doi: 10.7359/663-2013-marc

estero@siua.it

#### 12.1. INTRODUZIONE

La tradizione occidentale, non solo di marca cartesiana ma altresì nelle coordinate interpretative del comportamentismo americano e dell'etologia classica centroeuropea, ha letto l'animale non umano quale macchina retta da automatismi. L'eterospecifico diviene così una sorta di burattino mosso da dei fili – istruiti dalla selezione naturale e denominati 'istinti' per l'etologia classica, configurati dalla legge dell'effetto e denominati 'condizionamenti' per il comportamentismo – privo perciò di un mondo interno e quindi di soggettività.

A 150 anni dalla pubblicazione del saggio *L'origine delle specie*<sup>1</sup> dobbiamo riconoscere che il pensiero darwiniano stenta a permeare i salotti alti della cultura cosicché la trasformazione categoriale delle altre specie – con omologazione di predicati che dovrebbero qualificare lo scimpanzé come la medusa – e l'operatore antinomico che pretende di ritagliare l'identità umana per opposizione rispetto ai non umani rimangono dei *leitmotiv* filosofici difficili da scardinare.

Parlare perciò di soggettività animale significa abbandonare alcuni operatori interpretativi:

1. la visione analitica dei moventi comportamentali, quale si riscontra nei concetti di istinti e condizionamenti;
2. la visione deterministica di questi moventi, insita nell'idea che data la pulsione ho l'istinto oppure dato lo stimolo ho la risposta;

---

<sup>1</sup> Cfr. C. Darwin, *L'origine delle specie* (1859), trad. it. di L. Fratini, Torino, Bollati Boringhieri, 2011.

3. la visione atemporale del posizionamento animale ovvero la negazione di un suo qui e ora e di un suo *telos*;
4. la visione esclusivamente sensoriale della sua interfaccia con il mondo.

Il Novecento è stato un secolo di controriforma rispetto alla rivoluzione darwiniana – che di fatto sollecitava il superamento della dicotomia ‘umano vs non-umano’ per adire a una visione comparativa nei termini di omologia, analogia e universale a riparare l’assurda soluzione di continuità tra l’uomo e gli altri viventi, e sanciva l’infondatezza della dicotomia categoriale – una vera e propria restaurazione che puntava ad ammorbidire, ma direi proprio ad annichilire, i presupposti filosofici e le considerazioni ontologiche che Darwin prospettava.

Per prima cosa si è cercato di sottrarre l’essere umano dalle coordinate della filogenesi, operazione riuscitissima da parte di Arnold Gehlen, attraverso l’idea di una povertà o incompletezza biologica dell’essere umano, relegando pertanto l’esplicazione darwiniana all’interno di un campo assai ristretto<sup>2</sup>. La contiguità veniva quindi proiettata in un passato da cui l’essere umano – per sua forza esonerativa – s’era emancipato e quindi coniugandola al più a concetti come quelli di ancestralità. Dall’altra parte si ritirava fuori dal cassetto l’automa cartesiano spiegando:

- a. l’interfaccia del non-umano con l’artificio della *Umwelt* di Jakob Von Uexküll, ossia di totale immersione e obnubilamento del non-umano nell’universo elicitativo, a differenza della piena prospettiva a cui solo l’uomo poteva heideggerianamente accedere<sup>3</sup>;
- b. l’innato attraverso il determinismo pulsionale degli istinti, prefigurati dalla psicoenergetica soprattutto di Nikolaas Tinbergen<sup>4</sup>, ove al non-umano si nega prefigurazione-riflessione-decisione per esplicare la sua espressione attraverso meccanismi consumatori;
- c. l’appreso attraverso i concetti associazionisti di stimolo-riflesso strutturati dalle conseguenze di rinforzo, ovvero dall’idea che il non-umano non costruisca delle conoscenze ma sviluppi dei condizionamenti, come sostenuto dalla scuola di Burrhus Skinner.

---

<sup>2</sup> Cfr. A. Gehlen, *L’uomo nell’era della tecnica: problemi socio-psicologici della civiltà industriale* (1957), trad. it. di A. Negri, Milano, Sugarco, 1967.

<sup>3</sup> Cfr. J. Von Uexküll, *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili* (1956), trad. it. e cura di M. Mazzeo, Macerata Quodlibet, 2011.

<sup>4</sup> Cfr. N. Tinbergen, *Lo studio dell’istinto* (1951), trad. it. di I. Blum, Milano, Adelphi, 1994.

## 12.2. LA POSSIBILITÀ DI UNA ‘MENTE ANIMALE’

È evidente che se impostiamo il problema espressivo ed evolutivo con un modello problematico – l’animale come solutore di problemi – e non come riflessogeno-consumatorio, ridiamo al non-umano la piena potestà dell’espressione che sorge da un vissuto soggettivo nel qui e ora, fondato su un retaggio propriamente biografico e proiettato in un *telos* inerente basato sull’individualità, vale a dire sulla singolarità diacronica dell’eterospecifico. A questo punto concetti come ‘rinforzo’ o come ‘appagamento’ si rivelano come ‘fantasmi epistemologici’ non diversamente dal flogisto o dagli epicicli.

È quindi evidente che ammettere una ‘mente animale’ significa modificare in modo paradigmatico le coordinate esplicative dell’interfaccia, del comportamento e dell’apprendimento nelle specie non-umane e non semplicemente affiancare la spiegazione mentalistica ai paradigmi vigenti, vale a dire quello pulsionale della psicoenergetica e quello riflessogeno del behaviorismo, significa cioè avere il coraggio di mettere in discussione:

- a. la visione deterministica dell’innato, ovvero il concetto di istinto, che da struttura chiusa o complementare all’appreso diviene struttura evolutiva, vale a dire ‘organizzazione poetica’ che si rende disponibile a processi di differenziale evolutivo (o di riconfigurazione delle forze in campo), di composizione evolutiva (o di organizzazione interna sulla base di pacchetti di informazione compositiva), di *exaptation* evolutiva (o di riadattamento della componente stessa a nuove emergenze strutturali-funzionali);
- b. la visione associazionista dell’appreso, ovvero il legame S-R che sotto forma di automatismo, del tipo ‘riflesso patellare’, consenta l’operazione inferenziale a doppio senso, ma altresì quella giustappositiva dell’acquisito che pone il rapporto innato-appreso nel vicolo cieco del rapporto a proporzionalità inversa tra i due termini, peraltro smentita dall’evidenza che a complessità dell’innato corrisponde complessità (richiede-consente) dell’appreso;
- c. l’eliminazione della soggettività ovvero della libertà-apertura espressivo dell’individuo non-umano, studiata a tavolino con pervicacia dai riduzionisti e operata sulla potestà del soggetto attraverso i concetti di ‘meccanismi comportamentali’, vale a dire la tendenza a esternalizzare il *movens* comportamentale con l’utilizzo di fantasmi epistemologici quali quelli di stimolo-pulsione e di rinforzo-appagamento, per ribadire la piena potestà dell’individuo, vale a dire la sua presenza in virtù di stati e atteggiamenti proposizionali, nell’impostare la sua azione nel presente sulla base di obiettivi prefigurati, ove l’obiettivo che il soggetto si pone viene ritenuto vero primo *movens* del suo comportamento;

- d. la spiegazione analitica del comportamento del soggetto sia nel fotogramma dello stato mentale nel qui e ora, evitando l'assurda spiegazione della sommatoria delle diverse associazioni S-R, sia nello svolgimento comportamentale l'idea di *chaining* ovvero di domino a caduta dei diversi tasselli S-R che pretendono di trasformare ogni R1 in S2 chiudendo il comportamento all'interno di un binario rigido smentito da qualunque osservazione etologica;
- e. la spiegazione solipsistica della formazione identitaria, ritenendo quest'ultima non un foglio bianco da riempire (determinismo ambientale) né una pergamena da svolgere (determinismo genetico) ma il frutto di processi dialettico-dialogici che vedono ogni processo evolutivo-esperienziale o espressivo-interattivo come processi sostenuti dal rapporto con l'altro, per giungere cioè a una visione relazionale della mente.

In una visione mentalistico-cognitiva l'apprendimento assume una connotazione descrittivo-esplicativa totalmente differente rispetto ai paradigmi tradizionale, non solo perché capace di far decadere il concetto di rinforzo – come già peraltro avevano fatto Noam Chomsky<sup>5</sup> e poi George Miller, Eugene Galanter e Karl Pribram con il modello TOTE – ma soprattutto perché impostata su quattro direttrici di base:

1. il concetto di differenziale evolutivo, vale a dire l'idea che l'evoluzione è sempre una riduzione sulla virtualità – ogni plesso cresce a dispetto di altri, come già presente in Gary Edelman<sup>6</sup> nel concetto di 'darwinismo neurale' – ove l'espressione comportamentale non viene letta più come un output (per esempio nel concetto consumatorio) ma come attivazione evolutiva, ossia quale premio di crescita, e quindi in modo opposto rispetto alla visione psicoenergetica;
2. il concetto di composizione evolutiva e quindi di spiegazione sistemica che vede le componenti quali elementi capaci di assumere più valenze, ovvero più significati funzionali, a seconda delle composizioni a cui partecipano, e parallelamente nel considerare la struttura-funzione mentale non solo in base alle componenti possedute ma *in primis* al pacchetto di informazione organizzativa che caratterizza quella sistemica, ove apprendere significa anche acquisire informazione organizzativa ossia modificare la sistemica del complesso mente;

---

<sup>5</sup> Cfr. N. Chomsky, 'A Review of B. F. Skinner's Verbal Behaviour' (1967), in L.A. Jakobovits, M.S. Miro (eds.), *Readings in the Psychology of Language*, New York, Prentice-Hall, 1967, pp. 142-143.

<sup>6</sup> Cfr. G. Edelman, *Darwinismo neurale. La teoria della selezione dei gruppi neuronali* (1987), trad. it. e cura di S. Ferraresi, Torino, Einaudi, 1995.

3. il concetto di emergenza rappresentazionale o di schema di elaborazione dell'informazione che vede nell'apprendimento la costruzione di nuove *utility*, come operanti, euristiche, mappe, significati, strutturate come entità plastico-genesiche (ossia capaci di essere rimodellate e di dar origine a nuove rappresentazioni) e dotate di pluralità funzionale del tipo 1 struttura a infinite funzioni, come nel rapporto tra software Word e testi Word, e quindi di 'esigenza d'apprendimento', come bisogno solutivo emergente da una discrasia tra stato del soggetto e stato-obiettivo posto dal soggetto, e 'esito di apprendimento', come costruzione di nuove rappresentazioni in grado di migliorare l'interpretazione dello stato di problematicità (risorse di *appraisal*) e di affrontare con successo il problema (risorse di *coping*);
4. il concetto d'imprescindibile natura relazionale dell'apprendimento, ove cioè non è dato apprendere senza una relazione, senza uno stato motivazionale propositivo, senza uno stato emozionale di apertura alla situazione, senza un incoraggiamento di autoefficacia o di affettività, senza un'interfaccia cognitiva capace di dare un senso all'accesso sensoriale, senza un bisogno di coniugazione col mondo.

Rispetto a questi punti possiamo dire che considerare l'eterospecifico come soggetto dotato di mente significa:

- a. avere un approccio sistemico all'ontica animale ovvero ritenere le diverse componenti comportamentali, siano esse di natura filogenetica o ontogenetica, come parti di un sistema che evolve nel complesso e che crea un ambiente dialogico tra le componenti;
- b. avere un approccio elaborativo-posizionale che ritiene la soggettività quale espressione del corpo nel suo insieme (essere un corpo e non avere un corpo) e quindi approcciare detta ontica in modo monistico, seppur dotata di pluralità ontico-ontologica, e in particolare ritenere le componenti come dotazioni polifunzionali, mappe e non fili, che consentono al soggetto uno spazio di libertà sia nel presente-vissuto sia nella proiezione nel futuro ma altresì nel modo di ricapitolare ovvero di dare significato al proprio passato;
- c. considerare la mente come un mondo interno che ha un preciso posizionamento nel tempo, e quindi un qui e ora, e un progetto che ha a che fare con una struttura biografica ove per struttura biografica o essere soggetto di una vita non si intende il banale dipanarsi del processo ontogenetico ma la potestà sul proprio presente (come vivere il mio qui e ora), la proiezione nel futuro (quali obiettivi prefigurare e perseguire), il ricordo del proprio passato;
- d. valutare il mondo interno come un'interfaccia che rende il soggetto complessivamente parziale sul mondo, ma non chiuso in modo predetermini-

stico a una *Umwelt* stabilita dalla filogenesi ove l'interfaccia è una soglia mobile che si modifica continuamente sulla base del vissuto e dello stato del soggetto nel presente (soglia prossimale d'esperienza) in una logica di non fissità dell'interfaccia e potestà sull'interfaccia.

### 12.3. LA COSCIENZA QUALE FUNZIONE COGNITIVA

A fronte di queste considerazioni diviene evidente che la modificazione del paradigma esplicativo in senso cognitivo non riguarda solo il problema della coscienza, importante ma non dirimente né tanto meno disambiguante la riflessione sulla soggettività. Se insistiamo nella falsa identità tra coscienza e soggettività rischiamo di considerare il sonno o gli stati alterati di coscienza, ma altresì tutto il lavoro cognitivo inconscio come uno stato de-soggettivizzato, e questo è smentito dalle ricerche degli ultimi trent'anni.

La coscienza è una funzione cognitiva, una fra le tante, capaci di focalizzare l'attenzione su stati particolari del corpo (sofferenza, benessere, funzioni, dolore), dei marcatori somatici (emozioni, motivazioni, *arousal*), delle strutture rappresentazionali o riflessive, degli eventi esterni ricavati attraverso le finestre sensoriali (sensazioni), dello stato biografico complessivo o autocoscienza; non si tratta di funzioni a statuto gerarchico, altro antropocentrismo, giacché non è possibile avere senienza senza autocoscienza.

Ma fatta questa considerazione, che purtroppo non posso approfondire in questa sede, dal mio punto di vista l'apparato chiamato 'consapevolezza-di', tanto sbandierato dai fautori della superiorità umana, non è altro che una funzione di focalizzazione che consente, in certe situazioni, di concentrare l'attenzione e ingaggiare quante più risorse cognitive possibile all'interno di una specifica funzione cognitiva, laddove la novità della situazione-problema lo richieda.

Il problema della soggettività s'inserisce in un quadro di problematicità assai differente rispetto all'essere cosciente di qualcosa; in altre parole voglio sostenere che anche se si scoprisse che nessun non-umano possiede detta funzione – quando personalmente ritengo che tutti i non-umani necessariamente devono essere in grado di focalizzare e segregare le risorse cognitive perché il mondo propone problemi sempre nuovi – non per questo si potrebbe sostenere la tesi cartesiana dell'animale macchina.

Il motivo è presto detto: mentre una macchina è un'entità sincronica, ovvero che funziona sulla base di meccanismi ben precisi – siano essi semplici e predittibili, siano essi caotici e valutabili solo attraverso una funzione di campo, siano a linearità diretta o ricorsivi, poco importa – un animale umano o non-umano è sempre un'entità diacronica. La soggettività è uno

stare nel tempo liberi da qualunque determinazione causale dispiegando le proprie matrici causali come strumenti da utilizzare e non come imperativi a cui obbedire. Ma questo significa altresì che non si può affrontare il problema della coscienza senza prima interrogarsi sulla soggettività, quello stato di *intus-legere* che caratterizza sempre lo stato del soggetto, in un modo che sopravanza di gran lunga quel semplice focalizzarsi su qualcosa.

Ecco allora che il problema che ci poniamo, vale a dire quello della soggettività, chiede di abbandonare la tripartizione esplicativa vigente tra:

1. la psicoenergetica per spiegare l'innato;
2. il behaviorismo per spiegare l'appreso;
3. la cognitivà per spiegare tutte quelle funzioni che, come il moto dei pianeti nell'universo tolemaico, sono indisciplinati a farsi irreggimentare dai concetti meccanicistici della prima metà del Novecento; occorre abbandonare questi due paradigmi, peraltro uniti tra loro in un Frankenstein esplicativo che fa acqua da tutte le parti prima di tutto perché i contraenti non sono in grado di mettersi d'accordo praticamente su nulla.

Il problema della soggettività ci pone quindi alcuni quesiti importanti:

- a. che tipo di soggettività è presente nelle diverse specie;
- b. è possibile fare una comparazione e che tipo di comparazione può essere fatta;
- c. è possibile per l'essere umano sapere cosa significa essere pipistrello ovvero entrare in contatto con una soggettività diversa.

Voglio subito rispondere, ancor prima di spiegare cosa significhi per me *intus-legere* da un punto di vista ontico e ontologico. Al primo quesito risponderò che necessariamente ogni specie avrà una propria soggettività, perché chiamata a muoversi in spazi di problematicità differenti. Al secondo quesito dico subito che se per comparazione s'intende una sorta di commensurabilità gerarchica delle prestazioni la mia risposta è no, se viceversa s'intende la comparazione come in anatomia comparata la risposta è affermativa fuori di ogni dubbio. Per quanto concerne il terzo quesito penso che il dubbio – fin troppo retorico – proposto da Thomas Nagel<sup>7</sup> è forviante. Gli animali hanno delle peculiarità specie-specifiche, ma non sono alieni piovuti da un universo completamente differente dal nostro. La diversità di ogni specie è lo yin per lo yang della somiglianza tra specie e, ancora una volta, è Darwin che ci può venire in aiuto, anche solo con il suo libro-testamento *Le espressioni delle emozioni nell'uomo e negli animali*<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> Cfr. T. Nagel, 'What Is Like to Be a Bat?' (1974), in *Philosophical Review*, Vol. 83, n° 4 (1974), pp. 435-450.

<sup>8</sup> Cfr. C. Darwin, *Le espressioni delle emozioni nell'uomo e negli animali* (1872), trad. it. di G.A. Ferrari, Torino, Bollati Boringhieri, 1982.

Se non riuscissimo a comprendere nulla dell'*intus-legere* di un animale non solo non potremmo relazionarci con altra specie se non quella umana, l'etologo dovrebbe andare a fare qualcos'altro (e tanto meno darsi all'ippica), il benessere animale sarebbe vaniloquio, ma altresì tutte le forme di interazione con le altre specie.

#### 12.4. L'APPROCCIO DELL'ETOLOGIA COGNITIVA

L'assunto di base dell'etologia cognitiva sta nel ritenere le prestazioni mentali delle funzioni adattative, alla stessa stregua delle altre performance organiche, pertanto tarate sulle specifiche esigenze incontrate lungo la filogenesi e come tali improntate sul concetto di *fitness*, vale a dire di vantaggio riproduttivo correlato allo stile e all'ambiente di vita della specie. Sotto tale profilo non ha senso parlare di mente e di processi cognitivi al singolare, utilizzando l'uomo come misura della variabilità di cognizione sul mondo: l'intelligenza va considerata in modo plurale.

A dispetto dell'apparente semplicità, ammettere che la performatività cognitiva abbia espressioni plurali vuol dire sospendere due dei più importanti luoghi comuni sulla mente:

1. che l'uomo rappresenti la misura con cui si devono confrontare gli altri animali;
2. che l'uomo riassume tutte le facoltà cognitive presenti nel mondo degli animali non umani.

Pluralità cognitiva significa, in altri termini, che i percorsi e le specializzazioni assunte dalle diverse specie nel 'conoscere il mondo' hanno seguito logiche adattative attraverso strade plurali, fatte di divergenze e convergenze, cosicché la mente diviene un ulteriore strumento chiamato a realizzare la specializzazione biologica ovvero l'immersione peculiare nel mondo. Esiste quindi una pluralità cognitiva perché plurali sono gli scacchi con cui le varie specie si sono confrontate. L'intelligenza di una specie non è pertanto una funzione che la rende simile alla specie *Homo sapiens* ma una caratterizzazione elaborativa tarata su esigenze peculiare esattamente come per gli altri apparati funzionali.

Le diverse forme d'interazione con il mondo – esperire, apprendere, risolvere, valutare, giudicare, ecc. – possono essere considerate nient'altro che modi differenti di 'porre domande al mondo'. Allo stesso modo gli atteggiamenti del soggetto verso il suo qui e ora – come temere, credere, sperare – nascono da composizioni di dotazioni elaborative, quali il tipo di emozione e di motivazione e le rappresentazioni chiamate in causa. La soggettività sta proprio nel fatto che, a seconda delle specifiche dotazioni

di conoscenza, la mente porrà domande peculiari al mondo e costruirà atteggiamenti proposizionali differenti. Un animale preda, come il cavallo o il coniglio, non è meno intelligente di un animale predatore, come il cane o il gatto: è semplicemente dotato di una diversa abilità elaborativa.

Ma non sono solo gli ordini di quesiti a differenziare le diverse strutture cognitive della specie ma altresì le specifiche ‘modalità di intrapresa’ della performance cognitiva richiesta. Infatti un quesito relazionale può essere realizzato attraverso un’articolata produzione comunicativa oppure facilitando le disposizioni empatiche e quindi le strutture indiziarie. Allo stesso modo un quesito solutivo può essere assolto attraverso l’espressione di euristiche oppure lavorando *ad hoc* sulla situazione-problema (*insight*). Alla fine si vengono a realizzare assetti differenti di performatività cognitiva – specifiche collezioni di attività cognitive – ovvero vocazioni e attitudini cognitive differenti da specie a specie, che nel loro complesso individuano un modo specifico di conoscere il mondo. Questi assetti, definibili come ‘intelligenza di specie’, sono dati dalle specifiche attività cognitive proprie di una specie sia in termini di presenza che in termini di rilevanza, vale a dire di efficacia ed efficienza espressiva.

Il modello delle intelligenze plurime da me proposto<sup>9</sup> – rafforzando il concetto di intelligenza multipla di Howard Gardner<sup>10</sup> giacché applicato alla filogenesi – parte da una visione molto correlata in senso performativo della funzione cognitiva; la cognitività non è un lusso ma una funzione come tutte le altre che dà premi di sopravvivenza agli individui di una specie e come tale deve essere coerente con le altre caratteristiche biologiche della specie presa a disamina.

## BIBLIOGRAFIA

- N. Chomsky, ‘A Review of B. F. Skinner’s Verbal Behaviour’ (1967), in L.A. Jakobovits, M.S. Miro (eds.), *Readings in the Psychology of Language*, New York, Prentice-Hall, 1967, pp. 142-143.
- C. Darwin, *L’origine delle specie* (1859), trad. it. di L. Fratini, Torino, Bollati Boringhieri, 2011.
- C. Darwin, *Le espressioni delle emozioni nell’uomo e negli animali* (1872), trad. it. di G.A. Ferrari, Torino, Bollati Boringhieri, 1982.

---

<sup>9</sup> Cfr. R. Marchesini, *Intelligenze plurime. Manuale di scienze cognitive animali*, Bologna, Alberto Perdisa, 2008.

<sup>10</sup> Cfr. H. Gardner, *Educazione e sviluppo della mente: intelligenze multiple e apprendimento* (1993), trad. it. di G. Lo Iacono, Trento, Erickson, 2005.

- G. Edelman, *Darwinismo neurale. La teoria della selezione dei gruppi neuronali* (1987), trad. it. e cura di S. Ferraresi, Torino, Einaudi, 1995.
- H. Gardner, *Educazione e sviluppo della mente: intelligenze multiple e apprendimento* (1993), trad. it. di G. Lo Iacono, Trento, Erickson, 2005.
- A. Gehlen, *L'uomo nell'era della tecnica: problemi socio-psicologici della civiltà industriale* (1957), trad. it. di A. Negri, Milano, Sugarco, 1967.
- L.A. Jakobovits, M.S. Miro (eds.), *Readings in the Psychology of Language*, New York, Prentice-Hall, 1967.
- R. Marchesini, *Intelligenze plurime. Manuale di scienze cognitive animali*, Bologna, Alberto Perdisa, 2008.
- T. Nagel, 'What Is Like to Be a Bat?' (1974), in *Philosophical Review*, Vol. 83, n° 4 (1974), pp. 435-450.
- N. Tinbergen, *Lo studio dell'istinto* (1951), trad. it. di I. Blum, Milano, Adelphi, 1994.
- J. Von Uexküll, *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in mondi sconosciuti e invisibili* (1956), trad. it. e cura di M. Mazzeo, Macerata Quodlibet, 2011.

13.

## DALLE CAPACITÀ ALLA DIGNITÀ APPROCCIO ETOLOGICO ALL'INTEGRITÀ ANIMALE

*Michele Panzera*

doi: 10.7359/663-2013-panz

mpanzera@unime.it

### 13.1. INTRODUZIONE

Una consolidata letteratura scientifica ha dimostrato, da tempo, che anche gli animali cosiddetti 'superiori' posseggono i requisiti fisiologici della sensibilità, determinando – in un'ottica bioetica – il superamento della loro considerazione quali oggetti di doveri morali e collocandoli tra i titolari di diritti. L'etologia cognitiva ha tratto spunto da tali conoscenze, dimostrando la capacità animale di manifestare stati emotivi quali la paura e la sofferenza, attraverso i comportamenti di fuga o di evitamento. Il fondamentale riconoscimento della capacità animale di elaborare gli attributi qualitativi delle emozioni è stato indirettamente acclarato dal successo della sperimentazione scientifica dei principi attivi dei farmaci antidolorifici centrali per uso umano, che ha consentito di pervenire a precise conoscenze sui mediatori neurologici e ormonali della sofferenza. È stato, altresì, dimostrato che le privazioni comportamentali alterano l'equilibrio emozionale, innescando una cascata di eventi che conducono all'espressione di comportamenti anormali, quali epifenomeno di sofferenza. I riscontri scientifici di seguito citati e discussi, relativi alle molteplici capacità animali di percepire, rappresentare e memorizzare gli attributi qualitativi degli stimoli ambientali e la dimostrazione dell'esistenza di strutture e processi centrali di regolazione e controllo della componente emotiva delle sensazioni, consentono di apprezzare e riconoscere l'integrità e la dignità animale per troppo tempo falsamente ignorate ed escluse dal nostro mondo morale.

### 13.2. GLI INDICATORI DELLA RISPOSTA ADATTATIVA ALLO STRESS ACUTO E CRONICO

L'approccio multidisciplinare alla valutazione del benessere animale ha reso possibile l'individuazione e la standardizzazione di indicatori diretti e indiretti.

Gli indicatori diretti, definiti dagli autori anglosassoni *animal-based*, sono finalizzati alla misurazione delle risposte animali alle componenti ambientali di allevamento e vengono classificati in: patologici, produttivi, fisiologici e etologici<sup>1</sup>. Gli indicatori patologici si basano sull'assunto che lo stato di benessere implica, di necessità, l'assenza di malattie; quelli produttivi valutano il cosiddetto *Body Condition Score*, cioè le condizioni di massa grassa, muscolare e scheletrica; quelli fisiologici si riferiscono all'attivazione del sistema neuroendocrino di adattamento (asse ipotalamo-ipofisi-surrene e sistema neurovegetativo simpatico), che consente all'animale di far fronte ai diversi *stressors* ambientali.

Tra gli indicatori fisiologici di benessere sono compresi parametri neuroendocrini (catecolamine, cortisolo, citochine e endorfine), immunitari (ematocrito e formula leucocitaria), metabolici (glucosio e acidi grassi liberi) e cardiocircolatori (frequenza cardiaca e pressione arteriosa).

Gli indicatori etologici consentono di valutare non solo gli effetti negativi provocati da situazioni di costrizione e privazione imposte dai sistemi di allevamento, ma anche gli effetti positivi di un adeguato *management* che permette, attraverso il soddisfacimento dei bisogni etologici, il mantenimento dell'equilibrio emozionale. È stato dimostrato, infatti, che il concetto di salute non deve essere più ritenuto equivalente all'assenza di malattie ma, soprattutto, all'assenza di fattori perturbanti la salute mentale o emozionale<sup>2</sup> e che la risultante del benessere fisico ed emozionale è ben rappresentata, in senso olistico, dall'integrità animale.

L'attivazione del sistema neuroendocrino di risposta allo stress acuto determina, entro pochissimi secondi, la liberazione delle catecolamine da parte della branca simpatica del Sistema Nervoso Autonomo (SNA); persistendo la causa stressante, dopo pochi minuti, viene attivato l'asse ipotalamo-ipofisi-surrene (asse HPA), determinando la liberazione del Fattore

---

<sup>1</sup> Cfr. D. Smidt, *Indicators Relevant to Farm Animal Welfare*, Berlin, Springer-Verlag, 1983; D.M. Broom, K.G. Johnson, *Stress and Animal Welfare*, London, Chapman & Hall, 1993; E.J. Squires, *Applied Animal Endocrinology*, Wallingford, CABI Publishing, 2003; J. Webster, *Animal Welfare: Limping towards Eden*, Oxford, Basil Blackwell, 2005.

<sup>2</sup> Cfr. D.M. Broom, R.D. Kirken, 'Welfare, Stress, Behaviour and Pathophysiology' (2004), in R.H. Dunlop, C.H. Malbert (eds.), *Veterinary Pathophysiology*, Ames (IA), Blackwell, 2004, pp. 337-369.

Rilasciante la Corticotropina (CRF) e dell'Argininasopressina (AVP) da specifici neuroni dell'ipotalamo ed, in particolare, da quelli del Nucleo Paraventricolare (PVN). Il CRF attiva il *locus coeruleus*, importante nucleo noradrenergico del cervello e, di concerto con l'AVP, le catecolamine – da questo prodotte – sono trasportate alla porzione anteriore della ipofisi, agendo sinergicamente con il CRF e l'AVP, stimolando il rilascio di ACTH nella circolazione ematica.

L'attivazione dell'asse HPA, indotta dallo stress acuto, modula e controlla la risposta temporale allo stress. In aggiunta ai neurotrasmettitori anche i neuropeptidi possono stimolare, attraverso il PVN, l'asse HPA e tra questi l'encefalina, la galanina e la colecistochinina agiscono sinergicamente con CRF e AVP. Il CRF appare, quindi, essere l'agente dominante nella risposta allo stress acuto, mentre l'AVP è il mediatore dello stress cronico, per come riportato in numerosi modelli animali<sup>3</sup>, attraverso i quali è stato osservato che gli oppioidi endogeni ( $\beta$ -endorfine) inibiscono l'attività dell'asse HPA e il rilascio di CRF dall'ipotalamo<sup>4</sup>. Cioè a dire che le strutture nervose centrali, nel caso di condizioni ambientali che impediscono il comportamento di fuga o di evitamento, al fine di non far persistere gli effetti dello stress cronico che minerebbero la salute animale, generano l'autonarcosi attraverso l'increzione di peptidi oppioidi, innalzando la soglia di percezione della sofferenza. L'insieme delle evidenze sperimentali disponibili dimostra che il sistema neuroendocrino può essere inteso come un complesso *network* di interazioni, grazie all'esistenza di neurotrasmettitori, recettori e ormoni.

È interessante evidenziare che il sistema neuroendocrino invia messaggi, sotto forma di mediatori ormonali, anche al sistema immunitario il quale, reciprocamente, segnala al sistema neuroendocrino, tramite le citochine, ogni informazione derivante da stimoli «non cognitivi», ovvero non riconosciuti dal Sistema Nervoso Centrale (SNC). Numerosi peptidi di regolazione, una volta ritenuti di esclusivo appannaggio o del sistema neuroendocrino o del sistema immunitario, sono stati riconosciuti essere espressione di entrambi i sistemi<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> Cfr. D.C.E De Goeij, H. Dijkstra, F.J.H. Tilders, 'Chronic Psychosocial Stress Enhance Vasopressin, but Not Corticotropin-releasing Factor, in the External Zone of the Median Eminence of Male Rats: Relationship to Subordinate Status' (1992), in *Endocrinology*, Vol. 131 (1992), pp. 847-853.

<sup>4</sup> Cfr. S. Tsagarakis, L.H. Rees, M. Besser, A. Grossman, 'Opiate Receptor Subtype Regulation of CRF-41 Release from Rat Hypothalamus in Vitro' (1990), in *Neuroendocrinology*, Vol. 51 (1990), pp. 599-605.

<sup>5</sup> Cfr. J. Licinio, M.L. Wong, P.W. Gold, 'Localization of Interleukin-1 Receptor Antagonist mRNA in Rat Brain', in *Endocrinology*, Vol. 129 (1991), pp. 562-564; R. Buzzetti, L. McLoughlin, P.M. Lavender, J.L. Clark, L.M. Rees, 'Expression of Pro-opimelanocortin Gene and Quantification of Adrenocorticotropin Hormone-like

La presenza di un circuito bidirezionale può spiegare sia la risposta dell'ipofisi e delle ghiandole surrenali alle infezioni e alle infiammazioni, sia la sindrome del *sickness behaviour*, ascrivibile a un più ampio campo, che vede come protagonista lo stato psicofisico, definito *depressive illness*, sia nell'uomo che negli animali. È noto, infatti, che lo stress e/o particolari stati emotivi, possono modificare la capacità di un essere vivente di rispondere alle infezioni o ai tumori e influenzare il decorso delle malattie <sup>6</sup>.

Nel contesto del complesso network di reciproca regolazione dell'attività del SNC e del sistema endocrino, numerose ricerche hanno sottolineato l'importante ruolo svolto dalle citochine come neuroattivatrici e neuromodulatrici dell'asse ipotalamo-ipofisi-surrene, fornendo la definitiva dimostrazione che il sistema immunitario è in grado di influenzare l'attività endocrina. Infatti è stato dimostrato che le citochine proinfiammatorie, quali l'interleuchina-1 (IL-1), l'interleuchina-6 (IL-6) e il «tumor necrosis factor  $\alpha$ » (TNF- $\alpha$ ), sono in grado di innalzare i livelli plasmatici di ACTH e di cortisolo, sia *in vivo* che *in vitro* <sup>7</sup>, oltre che essere responsabili, legandosi ai recettori del parenchima cerebrale, degli eventi neuronali che producono il cosiddetto «comportamento malato» o *sickness behaviour*.

---

Immunoreactivity in Human Normal Peripheral Mononuclear Cells and Lymphoid and Myeloid Malignancies' (1989), in *Journal of Clinical Investigation*, Vol. 83, n° 2 (1989), pp. 733-737; E.M. Smith, A.C. Morrill, W.J. Meyer, J.E. Blalock, 'Corticotropin Releasing Factor Induction of Leukocyte-derived Immunoreactive ACTH and Endorphins' (1986), in *Nature*, Vol. 686 (1986), pp. 881-882; D.A. Weigent, J.E. Blalock, 'Interactions between the Neuroendocrine and Immune Systems: Common Hormones and Receptors' (1987), *Immunological Reviews*, Vol. 100 (1987), p. 81.

<sup>6</sup> Cfr. D.L. Evans, J.D. Folds, J.M. Petitto, 'Circulating Natural Killer cell Phenotypes in Men and Women with Major Depression: Relation to Cytotoxic Activity and Severity of Depression' (1992), in *Archives of General Psychiatry*, Vol. 49 (1992), pp. 388-395.

<sup>7</sup> Cfr. H. Besedovsky, A. Del Ray, E. Sorkin, C.A. Dinarello, 'Immunoregulatory Feedback between Interleukin-1 and Glucocorticoid Hormones' (1986), in *Science*, Vol. 233, n° 4764 (1986), pp. 652-654; Y. Naitoh, J. Futaka, T. Tominaga, Y. Nakai, S. Tamai, K. Mori, H. Imura, 'Interleukin 6 Stimulates the Secretion of Adrenocorticotrophic Hormone in Conscious Freely Moving Rats' (1988), in *Biochemical and Biophysical Research Communications*, Vol. 155 (1988), pp. 1459-1463; B.M.R.N.J. Woloski, E.M. Smith, W.J. Meyer, G.M. Fuller, J.E. Blalock, 'Corticotropin Realising Activity of Monokines' (1985), in *Science*, Vol. 230 (1985), pp. 1035-1037; M.M. Coelho, G.E.P. Souza e I.R. Pela, 'Endotoxin Induced Fever Is Modulated by Endogenous Glucocorticoids' (1992), in *American Journal of Physiology*, Vol. 263 (1992), pp. R423-R427.

### 13.3. SISTEMI DI FRONTEGGIAMENTO AMBIENTALE

Un organismo vivente complesso per far fronte agli incessanti cambiamenti ambientali che rientrano nel normale ciclo di vita e che possono alterare il suo equilibrio interno, attiva processi di fronteggiamento definiti di *coping*. I sistemi di regolazione del pH, della temperatura corporea e dei livelli glicemici, rappresentano alcuni tra i più importanti meccanismi fisiologici deputati al mantenimento dell'equilibrio interno, il cui costo, in termini di dispendio energetico, è previsto e garantito, pena la sopravvivenza stessa dell'individuo.

Le risposte adattative a stimoli e richieste ambientali improvvise e impreviste richiedono, invece, l'attivazione di un complesso processo di regolazione e controllo di supporto all'omeostasi, definito 'allostasi'. McEwen e Wingfield<sup>8</sup>, introdussero il concetto di allostasi definendolo come un processo dinamico attuato dagli organismi viventi al fine di fronteggiare diverse perturbazioni ambientali (prevedibili e non) tramite cambiamenti fisiologici e comportamentali di tipo adattativo. Il processo di allostasi garantisce l'adattamento continuo dell'organismo non solo all'ambiente in cui vive ma anche, e forse soprattutto, nei confronti di tutti quegli eventi di diversa natura che alterano l'omeostasi emozionale.

L'attivazione dei processi allostatici è segnalata dall'alterazione dei livelli di attività dei glucocorticoidi, che garantiscono l'integrazione delle risposte fisiologiche e comportamentali ai cambiamenti non solo ambientali, ma anche riguardanti le interazioni sociali, le malattie, la presenza di predatori, i fattori climatici o quelli relativi all'inquinamento. Alcuni stati allostatici sono previsti filogeneticamente e i processi di allostasi anticipano le prevedibili richieste energetiche, inducendo negli animali comportamenti finalizzati all'accumulo di quanto sarà necessario successivamente. È noto, ad esempio, che animali ibernanti si predispongono al soddisfacimento delle esigenze omeostatiche invernali attraverso la caratteristica iperfagia dei periodi primaverile ed estivo, durante i quali abbondano le risorse alimentari. Ulteriori esempi di stati allostatici sono rappresentati dagli appetiti specifici e dai processi di osmoregolazione e di adattamento metabolico impiegati dalle femmine durante la gravidanza e l'allattamento, oppure i drammatici cambiamenti del metabolismo e della morfologia dei muscoli degli uccelli che intraprendono le estenuanti rotte migratorie per svernare.

---

<sup>8</sup> Cfr. B.S. McEwen, 'Allostasis and Allostatic Load: Implications for Neuropsychopharmacology' (2000), in *Neuropsychopharmacology*, Vol. 22 (2000), pp. 108-124 e B.S. McEwen, J.C. Wingfield, 'The Concept of Allostasis in Biology and Biomedicine' (2003), in *Hormones and Behaviour*, Vol. 43 (2003), pp. 2-15.

Pionieristicamente fu Weiss<sup>9</sup> che indagò la correlazione tra il *coping* e le risposte fisiologiche, osservando il comportamento di topi di laboratorio in seguito a stimolazione elettrica e, confrontandolo con quello del gruppo controllo senza stimolazione, dimostrò che il comportamento di *coping* riduce gli effetti dello stress.

Numerose indagini hanno valutato le influenze dei sistemi di allevamento sul comportamento e sul benessere animale<sup>10</sup>, evidenziando come gli animali confinati non hanno la possibilità di evitare gli stimoli avversi e di necessità, dovendo subire l'ambiente, manifestano specifiche risposte comportamentali di *coping* nel tentativo di fronteggiarli. Quando l'animale è costretto a subire l'ambiente artificiale degli allevamenti, attiva processi che si differenziano significativamente da quelli manifestati nell'ambiente naturale. Numerose ricerche hanno effettuato una distinzione tra sistemi di *coping* «attivo» e sistemi di *coping* «passivo»<sup>11</sup>. Il *coping* attivo induce le tipiche risposte fisiologiche dello stress che comprendono la classica risposta «combatti/fuggi» di Cannon<sup>12</sup>, attraverso l'attivazione del sistema simpaticosurrenalico e liberazione delle catecolamine, per come definita da Selye<sup>13</sup>; il *coping* passivo, invece, attiva l'asse pituitario-adrenocorticale<sup>14</sup>

---

<sup>9</sup> Cfr. J.M. Weiss, 'Effects of Coping Responses on Stress' (1968), in *Journal of Comparative & Physiological Psychology*, Vol. 65 (1968), pp. 251-260 e Id., 'Effects of Coping Behaviour in Different Warning Signal Conditions on Stress Pathology in Rats' (1971), in *Journal of Comparative & Physiological Psychology*, Vol. 77 (1971), pp. 1-13.

<sup>10</sup> Cfr. R. Dantzer, 'Neuroendocrine Correlates of Control and Coping' (1989), in A. Steptoe, A. Appels (eds.), *Stress, Personal Control and Health*, Chichester (UK), Wiley, 1989, pp. 277-294; F.O. Odberg, 'Behavioural Coping in Chronic Stress Conditions' (1989), in R.J. Blanchard, P.F. Brain, D.C. Blanchard, S. Parmigiani (eds.), *Ethoexperimental Approaches to the Study of Behaviour*, Dordrecht, Kluwer, 1989, pp. 229-238; W.G.P. Schouten, P.R. Wiepkema, 'Coping Styles of Tethered Sows' (1991), in *Behavioural Processes* Vol. 25 (1991), pp. 125-132.

<sup>11</sup> Cfr. B. Bohus, J.M. Koolhaas, C. Nyakas, A.B. Steffens, D.S. Fokkema, A.J.W. Scheurink, 'Physiology of Stress: A Behavioral View' (1987), in P.R. Wiepkema, P.W.M. van Adrichem (eds.), *Biology of Stress in Farm Animals: An Integrative Approach*, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1987, pp. 57-70; D. Von Holst, 'Coping Behaviour and Stress Physiology in Male Tree Shrews (*Tupaia Belangeri*)' (1985), in B. Holldobler, M. Lindauer (eds.), *Experimental Behavioral Ecology and Sociobiology*, Stuttgart, Gustav Fischer, 1985, pp. 461-470; P.R. Wiepkema, W.G.P. Schouten, 'Mechanism of Coping in Social Situations' (1990), in R. Zayan, R. Dantzer (eds.), *Social Stress in Domestic Animals*, Dordrecht, Kluwer, 1990, pp. 8-24.

<sup>12</sup> Cfr. W.B. Cannon, *Bodily Changes in Pain, Hunger, Fear and Rage*, New York, Appleton, 1929.

<sup>13</sup> Cfr. H. Selye, *The Physiology and Pathology of Exposure to Stress*, Montreal, Acta Medical, 1950.

<sup>14</sup> Cfr. B. Bohus, J.M. Koolhaas, C. Nyakas, A.B. Steffens, D.S. Fokkema, A.J.W. Scheurink, 'Physiology of Stress: A Behavioral View', cit. e D. Von Holst, 'Coping Behaviour and Stress Physiology in Male Tree Shrews (*Tupaia Belangeri*)', cit.

e, come già detto, attraverso la modulazione delle citochine, soprattutto l'interleuchina-1, determina l'insorgenza del cosiddetto comportamento malato.

#### 13.4. COMPORTAMENTI ANORMALI

Lo sviluppo dei comportamenti anormali è, pertanto, strettamente correlato alle strategie di *coping* passivo attuate dagli animali. Cronin<sup>15</sup> *et al.* hanno descritto l'esistenza di quattro livelli in riferimento allo sviluppo dei comportamenti anormali in scrofe legate alla catena per la prima volta. Al primo livello le scrofe tentano di sottrarsi freneticamente all'impastoiamento tentando anche di gettarsi all'indietro; in seguito (livello 2), rimangono apparentemente quasi inermi per lunghi periodi; al terzo livello simulano veri e propri scontri, seguiti da comportamenti investigativi e, infine, all'ultimo livello sviluppano *pattern* comportamentali anormali, confermando che, la sequenza dei comportamenti attuati dalle scrofe sono il risultato finale delle diverse strategie di *coping* che iniziano con un tentativo di allontanamento dall'elemento disturbante, passano a una fase di apatia per poi sfociare in comportamenti anormali, tipica espressione della privazione del soddisfacimento dei bisogni etologici, quali l'attività cinetica, le interazioni sociali e il grufolare.

Anche Sambraus<sup>16</sup> e Wiepkema<sup>17</sup> hanno osservato in suini allevati con metodi intensivi diversi comportamenti anormali quali mordere la coda e le orecchie, causati da elevati livelli di noia e insufficienti spazi per la foraggiata, oppure comportamenti aggressivi tra conspecifici, provocati da una quantità insufficiente di cibo e dalle elevate temperature degli ambienti di allevamento. Savory<sup>18</sup> *et al.*, (1992), trattando gli animali con naloxone (bloccante i recettori del SNC  $\mu$ ,  $\delta$ ,  $\kappa$  degli oppioidi), hanno ottenuto la riduzione dei comportamenti anormali, dimostrando che essi sono mani-

---

<sup>15</sup> Cfr. G.M. Cronin, P.R. Wiepkema, G.J. Hofstede, 'The Development of Stereotypes in Tethered Sows' (1984), in J. Unshelm, G. van Putten, K. Zeeb (eds.), *Proceedings of the International Congress on Applied Ethology in Farm Animals*, Darmstadt, KTBL, 1984, pp. 97-100.

<sup>16</sup> Cfr. H.H. Sambraus, 'Mouth-based Anomalous Syndromes' (1985), in A.F. Fraser (ed.), *Ethology of Farm Animals*, Amsterdam, Elsevier, 1985, pp. 391-422.

<sup>17</sup> Cfr. P.R. Wiepkema, 'Behavioural Aspects of Stress' (1987), in P.R. Wiepkema, P.W.M. van Adrichem (eds.), *Biology of Stress in Farm Animals: An Integrative Approach*, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1987, pp. 113-133.

<sup>18</sup> Cfr. C.J. Savory, E. Seawright, A. Watson, 'Stereotyped Behaviour in Broiler Breeders in Relation to Husbandry and Opioid Receptor Blockade' (1992), in *Applied Animal Behaviour Science*, Vol. 32 (1992), pp. 349-360.

festazione dell'autonarcosi. Alla luce di questi studi è possibile affermare che lo sviluppo dei comportamenti anormali riduce gli effetti dello stress e rappresenta un epifenomeno della sofferenza.

### 13.5. CONCLUSIONI

L'integrità fisica e mentale è garantita solo se ogni animale, ciascuno secondo le proprie prerogative etologiche, può soddisfare specifici bisogni etologici. Impedirne il soddisfacimento costituisce il momento fondamentale della negazione delle loro capacità e della violazione della loro dignità. Se l'integrità animale è alterata, lo squilibrio emotivo si traduce in comportamenti anormali. Gli allevamenti intensivi e le condizioni ambientali che non rispettano l'integrità animale, ivi compresi gli ambienti domestici, infliggono privazioni comportamentali e sofferenza. Riconoscere e rispettare le capacità degli animali, significa assumersi l'onere di garantire loro una buona vita, intesa quale espressione della dignità dell'animale non umano e caposaldo del diritto inviolabile al rispetto dell'integrità di chi è capace di percepire, sentire, amare e soffrire.

### BIBLIOGRAFIA

- H. Besedovsky, A. Del Ray, E. Sorkin, C.A. Dinarello, 'Immunoregulatory Feedback between Interleukin-1 and Glucocorticoid Hormones' (1986), in *Science*, Vol. 233, n° 4764 (1986), pp. 652-654.
- R.J. Blanchard, P.F. Brain, D.C. Blanchard, S. Parmigiani (eds.), *Ethoexperimental Approaches to the Study of Behaviour*, Dordrecht, Kluwer, 1989.
- B. Bohus, J.M. Koolhaas, C. Nyakas, A.B. Steffens, D.S. Fokkema, A.J.W. Scheurink, 'Physiology of Stress: A Behavioral View' (1987), in P.R. Wiepkema, P.W.M. van Adrichem (eds.), *Biology of Stress in Farm Animals: An Integrative Approach*, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1987, pp. 57-70.
- D.M. Broom, K.G. Johnson, *Stress and Animal Welfare*, London, Chapman & Hall, 1993.
- D.M. Broom, R.D. Kirden, 'Welfare, Stress, Behaviour and Pathophysiology' (2004), in R.H. Dunlop, C.H. Malbert (eds.), *Veterinary Pathophysiology*, Ames (IA), Blackwell, 2004, pp. 337-369.
- R. Buzzetti, L. McLoughlin, P.M. Lavender, J.L. Clark, L.M. Rees, 'Expression of Pro-opiomelanocortin Gene and Quantification of Adrenocorticotropin Hormone-like Immunoreactivity in Human Normal Peripheral Mononuclear Cells and Lymphoid and Myeloid Malignancies' (1989), in *Journal of Clinical Investigation*, Vol. 83, n° 2 (1989), pp. 733-737.

- W.B. Cannon, *Bodily Changes in Pain, Hunger, Fear and Rage*, New York, Appleton, 1929.
- M.M. Coelho, G.E.P. Souza e I.R. Pela, 'Endotoxin Induced Fever Is Modulated by Endogenous Glucocorticoids' (1992), in *American Journal of Physiology*, Vol. 263 (1992), pp. R423-R427.
- G.M. Cronin, P.R. Wiepkema, G.J. Hofstede, 'The Development of Stereotypies in Tethered Sows' (1984), in J. Unshelm, G. van Putten, K. Zeeb (eds.), *Proceedings of the International Congress on Applied Ethology in Farm Animals*, Darmstadt, KTBL, 1984, pp. 97-100.
- R. Dantzer, 'Neuroendocrine Correlates of Control and Coping' (1989), in A. Steptoe, A. Appels (eds.), *Stress, Personal Control and Health*, Chichester (UK), Wiley, 1989, pp. 277-294.
- D.C.E De Goeij, H. Dijkstra, F.J.H. Tilders, 'Chronic Psychosocial Stress Enhance Vasopressin, but Not Corticotropin-releasing Factor, in the External Zone of the Median Eminence of Male Rats: Relationship to Subordinate Status' (1992), in *Endocrinology*, Vol. 131 (1992), pp. 847-853.
- R.H. Dunlop, C.H. Malbert (eds.), *Veterinary Pathophysiology*, Ames (IA), Blackwell, 2004.
- D.L. Evans, J.D. Folds, J.M. Petitto, 'Circulating Natural Killer Cell Phenotypes in Men and Women with Major Depression: Relation to Cytotoxic Activity and Severity of Depression' (1992), in *Archives of General Psychiatry*, Vol. 49 (1992), pp. 388-395.
- A.F. Fraser (ed.), *Ethology of Farm Animals*, Amsterdam, Elsevier, 1985.
- B. Holldobler, M. Lindauer (eds.), *Experimental Behavioral Ecology and Sociobiology*, Stuttgart, Gustav Fischer, 1985.
- J. Licinio, M.L. Wong, P.W. Gold, 'Localization of Interleukin-1 Receptor Antagonist mRNA in Rat Brain', in *Endocrinology*, Vol. 129 (1991), pp. 562-564.
- B.S. McEwen, 'Allostasis and Allostatic Load: Implications for Neuropsychopharmacology' (2000), in *Neuropsychopharmacology*, Vol. 22 (2000), pp. 108-124.
- B.S. McEwen, J.C. Wingfield, 'The Concept of Allostasis in Biology and Biomedicine' (2003), in *Hormones and Behaviour*, Vol. 43 (2003), pp. 2-15.
- Y. Naitoh, J. Futaka, T. Tominaga, Y. Nakai, S. Tamai, K. Mori, H. Imura, 'Interleukin 6 Stimulates the Secretion of Adrenocorticotrophic Hormone in Conscious Freely Moving Rats' (1988), in *Biochemical and Biophysical Research Communications*, Vol. 155 (1988), pp. 1459-1463.
- F.O. Odberg, 'Behavioural Coping in Chronic Stress Conditions' (1989), in R.J. Blanchard, P.F. Brain, D.C. Blanchard, S. Parmigiani (eds.), *Ethoexperimental Approaches to the Study of Behaviour*, Dordrecht, Kluwer, 1989, pp. 229-238.
- H.H. Sambras, 'Mouth-based Anomalous Syndromes' (1985), in A.F. Fraser (ed.), *Ethology of Farm Animals*, Amsterdam, Elsevier, 1985, pp. 391-422.
- C.J. Savory, E. Seawright, A. Watson, 'Stereotyped Behaviour in Broiler Breeders in Relation to Husbandry and Opioid Receptor Blockade' (1992), in *Applied Animal Behaviour Science*, Vol. 32 (1992), pp. 349-360.
- W.G.P. Schouten, P.R. Wiepkema, 'Coping Styles of Tethered Sows' (1991), in *Behavioural Processes*, Vol. 25 (1991), pp. 125-132.

- H. Selye, *The Physiology and Pathology of Exposure to Stress*, Montreal, Acta Medical, 1950.
- D. Smidt, *Indicators Relevant to Farm Animal Welfare*, Berlin, Springer-Verlag, 1983.
- E.M. Smith, A.C. Morril, W.J. Meyer, J.E. Blalock, 'Corticotropin Releasing Factor Induction of Leukocyte-derived Immunoreactive ACTH and Endorphins' (1986), in *Nature*, Vol. 686 (1986), pp. 881-882.
- E.J. Squires, *Applied Animal Endocrinology*, Wallingford, CABI Publishing, 2003.
- A. Steptoe, A. Appels (eds.), *Stress, Personal Control and Health*, Chichester (UK), Wiley, 1989.
- S. Tsagarakis, L.H. Rees, M. Besser, A. Grossman, 'Opiate Receptor Subtype Regulation of CRF-41 Release from Rat Hypothalamus in Vitro' (1990), in *Neuroendocrinology*, Vol. 51 (1990), pp. 599-605.
- J. Unshelm, G. van Putten, K. Zeeb (eds.), *Proceedings of the International Congress on Applied Ethology in Farm Animals*, Darmstadt, KTBL, 1984.
- D. Von Holst, 'Coping Behaviour and Stress Physiology in Male Tree Shrews (*Tupaia Belangeri*)' (1985), in B. Holldobler, M. Lindauer (eds.), *Experimental Behavioral Ecology and Sociobiology*, Stuttgart, Gustav Fischer, 1985, pp. 461-470.
- J. Webster, *Animal Welfare: Limping towards Eden*, Oxford, Basil Blackwell, 2005.
- D.A. Weigent, J.E. Blalock, 'Interactions between the Neuroendocrine and Immune Systems: Common Hormones and Receptors' (1987), *Immunological Reviews*, Vol. 100 (1987), p. 81.
- J.M. Weiss, 'Effects of Coping Responses on Stress' (1968), in *Journal of Comparative & Physiological Psychology*, Vol. 65 (1968), pp. 251-260.
- J.M. Weiss, 'Effects of Coping Behaviour in Different Warning Signal Conditions on Stress Pathology in Rats' (1971), in *Journal of Comparative & Physiological Psychology*, Vol. 77 (1971), pp. 1-13.
- P.R. Wiepkema, 'Behavioural Aspects of Stress' (1987), in P.R. Wiepkema, P.W.M. van Adrichem (eds.), *Biology of Stress in Farm Animals: An Integrative Approach*, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1987, pp. 113-133.
- P.R. Wiepkema, W.G.P. Schouten, 'Mechanism of Coping in Social Situations' (1990), in R. Zayan, R. Dantzer (eds.), *Social Stress in Domestic Animals*, Dordrecht, Kluwer, 1990, pp. 8-24.
- P.R. Wiepkema, P.W.M. van Adrichem (eds.), *Biology of Stress in Farm Animals: An Integrative Approach*, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1987.
- B.M.R.N.J. Woloski, E.M. Smith, W.J. Meyer, G.M. Fuller, J.E. Blalock, 'Corticotropin Realising Activity of Monokines' (1985), in *Science*, Vol. 230 (1985), pp. 1035-1037.
- R. Zayan, R. Dantzer (eds.), *Social Stress in Domestic Animals*, Dordrecht, Kluwer, 1990.

14.

## A NOSTRA 'IMMAGINE E SOMIGLIANZA' LA CREAZIONE DEL CANE E DELLE SUE DOTI MENTALI ED EMOTIVE

*Angelo Gazzano*

doi: 10.7359/663-2013-gazz

agazzano@vet.unipi.it

### 14.1. INTRODUZIONE

Dobbiamo ad Alphonse Toussenel, naturalista francese del XIX secolo, una delle frasi più belle, ma anche meno vere, riguardanti il cane: «In principio Dio creò l'uomo: poi vedendolo così debole, gli donò il cane». Senza voler offendere la sensibilità dei creazionisti, la nascita del cane ha molto di umano e ben poco di divino. Di tutti gli animali, il cane è, infatti, l'unica specie frutto di una creazione completamente umana, creazione che continua ancora oggi e che ha trasformato questo animale in un essere morfologicamente e psicologicamente diverso dal suo antenato, il lupo, e molto simile, certo non di aspetto ma per molti 'aspetti' sì, all'uomo.

Anche Konrad Lorenz, il famoso etologo, premio Nobel nel 1973, induce in errore i suoi lettori col titolo di uno dei suoi libri più famosi, *E l'uomo incontrò il cane*<sup>1</sup>, ma, si sa, nella scelta dei titoli dei libri, gli editori spesso esercitano un'influenza assai nefasta, consigliandone, se non imponendone, di accattivanti ma poco in sintonia col pensiero dello scrittore.

### 14.2. ADOZIONE DIRETTA O AUTO-ADDOMESTICAZIONE?

Lorenz, nel suo libro, sostiene, per di più, una tesi molto semplice per spiegare le origini del cane, tesi che è ora soggetta a numerose critiche per le difficoltà che avrebbe incontrato la sua attuazione. Secondo Lorenz, il cane

---

<sup>1</sup> Cfr. K. Lorenz, *E l'uomo incontrò il cane* (1950), trad. it. di A. Pandolfi, Milano, Adelphi, 1973.

deriverebbe da lupi tolti alla madre da cuccioli e ammansiti dall'uomo. Nel libro già citato, Lorenz, con grande maestria narrativa, descrive la scena dell'arrivo nel villaggio del nostro antenato preistorico con un cucciolo di lupo e di come una bambina sia riuscita a strappare a quel padre dell'età della pietra (ma senza un cuore di pietra, dice Lorenz), il permesso di allevare quella creatura e di farne il capostipite della numerosa famiglia del cane che conta a tutt'oggi più di 300 razze diverse.

L'ipotesi dell'adozione diretta prevedrebbe quindi che alcuni cuccioli di lupo siano stati allevati a mano dall'uomo e poi, divenuti adulti, fatti riprodurre: sui nuovi nati sarebbe stata operata una selezione artificiale che avrebbe portato alla nascita del cane.

Questa ipotesi ha notevoli punti deboli. Raymond Coppinger, un famoso studioso americano, la indica come «l'ipotesi di Pinocchio»: tirare fuori un cane da un lupo è altrettanto improbabile quanto da un burattino tirare fuori un bambino<sup>2</sup>. Il primo problema che si presenta è che i lupi non sono facilmente addomesticabili: il periodo di socializzazione dura molto poco e già a 19 giorni d'età è difficile socializzarli con l'uomo per cui devono essere prelevati dalla tana molto precocemente e allattati (forse al seno da parte delle donne, con la pratica del maternaggio). C'è poi da considerare che il numero di lupi che potevano essere ammansiti in questo modo, tenuto conto delle difficoltà e dell'elevata mortalità che si sarà verificata, non può aver consentito una selezione delle caratteristiche di docilità richieste. Per effettuare una tale selezione sarebbero, infatti, stati necessari centinaia di lupi ammansiti. Ultimo elemento, ma non meno importante, da prendere in considerazione è il fatto che i lupi presentano un estro all'anno e diventano sessualmente attivi a due anni di età: un tale programma di selezione avrebbe necessitato almeno 4 anni di attesa perché i primi lupi, figli dei lupi ammansiti potessero essere fatti riprodurre. Ciò avrebbe richiesto quindi una pianificazione notevole del programma di allevamento. A quell'epoca l'*Homo sapiens* era già *sapiens* ma resta difficile credere che fosse in grado di programmare così perfettamente questi eventi!

Per quanto, forse, non sapremo mai la verità sull'origine del cane, la realtà scientifica è probabilmente molto meno romantica. Non fu l'uomo a cercare il lupo, a catturarlo e a farlo diventare un cane ma fu, almeno agli inizi, l'esatto contrario: il lupo si avvicinò agli insediamenti umani per cibarsi dei resti dei pasti umani, perdendo via via il timore dell'uomo e rendendosi addomesticabile.

---

<sup>2</sup> Cfr. R. Coppinger, L. Coppinger, *Dogs. Una nuova sorprendente chiave di lettura dell'origine, dell'evoluzione e del comportamento del cane*, Fenegrò, Haqihana, 2012.

È questa secondo Raymond Coppinger l'ipotesi più probabile: ci sarebbe stata quindi una 'auto-addomesticazione' naturale del lupo che avrebbe colonizzato la nuova nicchia ecologica creata dall'uomo e dai suoi villaggi. La domesticazione vera e propria sarebbe stata quindi preceduta da una fase di commensalismo in cui uomini e lupi avrebbero condiviso la stessa nicchia ecologica senza pervenire a una vera e propria competizione. Questa fase avrebbe permesso al lupo di divenire 'addomesticabile' mutando comportamentalmente e morfologicamente nel 'protocane'.

Comunque siano andate le cose, l'uomo preistorico non impiegò molto tempo a comprendere i vantaggi di una convivenza con il lupo: i villaggi erano più sicuri con questi animali di guardia e, quando la domesticazione progredì e rese i protocani più mansueti e socievoli, il loro impiego nella caccia li rese sempre più preziosi. Non dimentichiamo infine l'importanza che questi animali ebbero nel riscaldare i nostri antenati nelle fredde notti preistoriche; ancora ora tra gli Aborigeni australiani esiste il detto che una notte particolarmente fredda è 'una notte da tre cani'.

Nacque, quindi, un'alleanza, in modo ancora misterioso, che avrebbe costituito per l'uomo uno dei primi grossi progressi tecnologici nel modo di cacciare e di vivere nel villaggio, un progresso che fece probabilmente la differenza nella lotta per la sopravvivenza con le altre specie di ominidi coevi. Il lupo, che stava mutando in cane, costituì l'arma vincente nello sfruttamento delle risorse alimentari e altre specie umanoidi, come l'Uomo di Neanderthal, devono forse anche a questa loro incapacità di intessere una relazione con esso la loro, per ora inspiegabile, estinzione. Se questa ipotesi fosse vera, il debito morale che abbiamo nei confronti del cane sarebbe enorme e giustificherebbe il riconoscimento a questo animale di uno *status* particolare.

### 14.3. PERCHÉ IL LUPO?

Ma perché la scelta cadde proprio sul lupo? Esistevano altri canidi (sciacalli, coyotes, licaoni) che abitavano la stessa area dove si sviluppò la nostra specie ma che non possedevano certo la forza fisica del lupo. Gli sciacalli inoltre non possiedono una struttura sociale paragonabile a quella del lupo e i licaoni basano molti comportamenti di pacificazione sull'offerta di cibo... vomitato. Anche per un uomo preistorico non deve essere stata piacevole una tale forma di comunicazione.

Sicuramente il lupo possedeva tutta una serie di caratteristiche indispensabili perché un animale possa essere addomesticato. Non tutti gli animali infatti possiedono tali requisiti che già Francis Galton elencò nel

1865; in primo luogo il giovane animale deve essere robusto e sopravvivere al distacco della madre, adattandosi al nuovo ambiente e alla nuova alimentazione e resistendo anche all'attacco di agenti infettivi e parassitari nuovi per la sua specie. Deve inoltre possedere un'innata inclinazione per l'uomo, appartenendo a una specie la cui struttura comportamentale sia affine a quella degli esseri umani. Deve quindi essere un animale sociale il cui comportamento sia imperniato su una gerarchia di dominanza, così che possa accettare un leader umano. Terzo requisito è un'indole tranquilla, cosicché non sia incline alla fuga istantanea. Caratteristiche necessarie sono infine l'utilità per l'uomo (come ad esempio il bestiame che costituisce una sorta di dispensa ambulante da cui poter attingere carne), la facilità nella riproduzione e nell'accudimento.

Fattore non meno importante è la capacità di comunicazione intra-specifica e solo poche specie animali rispondono a questo requisito. Scrive Galton a questo proposito:

Un uomo può innervosire un cane con una risata, intimidirlo con un'occhiata rabbiosa oppure può tranquillizzarlo comportandosi con dolcezza; ma esercita un controllo assai meno immediato su un bue o una pecora. Prima di riuscire a capire i sentimenti di quegli animali o di rendere comprensibili i propri a loro, dovrà studiare i loro modi e disciplinare il proprio comportamento. Su molte altre creature, poi, egli non ha alcun potere naturale. Chi per esempio, è mai riuscito a scacciare una zanzara aggrostando le sopracciglia o ad acquietare una vespa irritata con un sorriso?<sup>3</sup>

Per quanto riguarda i cambiamenti nel comportamento, risulta sempre più evidente che il cane, pur avendo ereditato molto dal suo antenato, è un essere completamente diverso. L'uomo ne ha selezionato alcune caratteristiche, a volte esaltandole in modo esasperato ma soprattutto ha 'creato' un animale nuovo che, come afferma Vilmos Csányi, biologo ungherese autore di numerosi studi sulle capacità cognitive del cane, ha acquisito certe caratteristiche mentali che assomigliano in molti aspetti a quelle umane e questo è forse il motivo più profondo e vero che ci lega ancora oggi a questo animale<sup>4</sup>.

Tra le conseguenze della domesticazione c'è anche quella della nascita di un linguaggio comune tra uomo e cane che permette a entrambi di comprendersi. La selezione umana ha premiato quei soggetti che più pronta-

---

<sup>3</sup> F. Galton, 'The First Steps towards the Domestication of Animals' (1865), in *Transactions of the Ethnological Society of London*, Vol. 3 (1865), pp. 122-138, cit. in J. Clutton-Brock, *Storia naturale della domesticazione dei mammiferi* (1981), trad. it. di P. Budinich, Torino, Bollati Boringhieri, 2001, p. 22.

<sup>4</sup> Cfr. V. Csányi, *Se i cani potessero parlare* (2005), trad. it. di S. Petrucci, Roma, Franco Muzzio, 2007.

mente rispondevano e comprendevano i comandi dati fino a ottenere degli individui che eccellono nella comunicazione sociale con l'uomo di cui sono in grado di leggere i segnali comunicativi molto meglio degli scimpanzé, i primati non umani a noi più vicini filogeneticamente. Ne è la prova lo studio di Brian Hare dell'Università di Harvard pubblicato su *Science* nel 2002, che dimostra come i cani ottengano punteggi migliori rispetto a scimpanzé e a lupi, nei test di recupero del cibo nascosto, interpretando correttamente i suggerimenti che venivano loro offerti dall'uomo<sup>5</sup>. Un'ulteriore prova sperimentale permise poi di appurare come questa capacità del cane di interpretare il linguaggio umano non derivasse dall'apprendimento avvenuto nell'ambiente di sviluppo e di vita. Cuccioli provenienti da allevamenti, e quindi con scarsi contatti con l'uomo, risultavano abili nell'interpretare le indicazioni del partner umano quanto i cuccioli nati e vissuti in un ambiente familiare, a dimostrazione di una chiara base genetica di questo comportamento.

Questi studi non lasciano dubbi che il cane sia stato creato, se non proprio a immagine, certo a somiglianza psicologica dell'uomo che ha selezionato, dapprima inconsapevolmente, certe caratteristiche mentali del cane per farne un compagno indispensabile della propria vita. Anche sulla morfologia l'uomo, in realtà, è intervenuto pesantemente, non certo per dare al cane un aspetto umano ma per esaltare certe caratteristiche infantili a cui la nostra specie è particolarmente sensibile. Si tratta di quello che Lorenz ha definito «baby schema», ovvero l'insieme di caratteri configurazionali tipici dei neonati quali la fronte alta e convessa, predominanza delle ossa del cranio su quella del viso, occhio grande, guancia paffuta, estremità brevi e grassocce che costituiscono per l'essere umano una forte attrattiva e inducono a prendersi cura di chi li presenta. Non a caso, quindi, sono stati selezionati cani che mantengono anche da adulti queste caratteristiche infantili: carlini, chihuahua ma anche labrador e barboncini presentano, chi più, chi meno, tratti infantili non solo morfologici ma anche comportamentali. Molti cani hanno infatti un comportamento infantile con una grande predisposizione al gioco e all'apprendimento, caratteristiche ampiamente condivise con la nostra specie.

Proprio la capacità di imparare, presente nel cane e così spiccata in alcune razze estremamente addestrabili come i cani da pastore e da caccia, è stata la ragione del lungo sodalizio che per secoli ci ha legato a questo animale. Per lunghissimo tempo il cane è stato infatti collaboratore indispensabile in molte attività umane: pastorizia, caccia, guardia sono stati

---

<sup>5</sup> Cfr. B. Hare, M. Brown, C. Williamson, M. Tomasello, 'The Domestication of Social Cognition in Dogs' (2002), in *Science*, Vol. 298, n° 5598 (2002), pp. 1634-1636.

gli ambiti in cui la presenza del cane ha costituito un valore aggiunto irrinunciabile. Ancora oggi, quando ormai possiamo fare a meno di molte abilità del cane, questo animale ha saputo trovare nuovi spazi di impiego, divenendo indispensabile ausilio nella *pet therapy*, nella ricerca di persone scomparse, nell'individuazione di droghe e di mine antiuomo, nell'assistenza a persone non vedenti. La lista potrebbe continuare ancora perché nessun animale come il cane sa adeguarsi allo stile di vita dell'uomo ed essere utile in aspetti importanti della nostra vita.

#### 14.4. IMPARARE A EDUCARE

Nonostante tutta questa lunga vita trascorsa insieme e i meriti anche evolutivi che il cane ha acquisito, la relazione con l'uomo non è stata sempre positiva e ha spesso compromesso il benessere psicofisico di questo animale. Abbiamo già ricordato i molteplici compiti per i quali il cane è stato, nel corso degli anni, addestrato, ma queste abilità sono state spesso raggiunte con addestramenti che utilizzavano tecniche fortemente coercitive. Collari a strozzo o con le punte, percosse, scariche elettriche, sono alcune delle punizioni utilizzate come mezzo d'insegnamento, nell'ottica umana di dover domare l'animale e asservirlo al proprio volere. Questa mentalità di controllo è purtroppo ancora assai diffusa nella 'doma', e non a caso si usa questo termine, del cavallo e di altri animali selvatici ammansiti. Vorrei poter dire che l'addestramento con mezzi coercitivi è, almeno per il cane, un ricordo del passato ma purtroppo non è così. La scorciatoia apparente della costrizione e il desiderio di ottenere prestazioni sempre più elevate fanno sì che le tecniche coercitive, sia fisiche sia psicologiche, riappaiano, spesso camuffate e apparentemente ingentilite ma immutate nella sostanza. Solo da pochi anni la psicologia dell'apprendimento è stata applicata all'addestramento del cane ed è stato semplice, piacevole e divertente ottenere da quest'animale non solo prestazioni banali ma anche incredibilmente complesse. Davvero in questo caso 'conoscere' è stato sinonimo di 'proteggere': la conoscenza di come il cane apprende, di quali strumenti possano essere più adatti, di come le tecniche gentili possano costruire una relazione solida e fiduciosa nel proprietario, ha permesso di proteggere il benessere psicofisico di quest'animale, rispondendo anche al bisogno etico che esiste alla base di ogni relazione d'affetto. Ma le ricerche sulle capacità di apprendimento del cane non si fermano: è recente la scoperta della sua abilità nell'imitare non solo un altro simile ma anche il proprietario. A prima vista la cosa può sembrare di scarsa importanza e forse limitata alla dotta curiosità di qualche studioso, ma questa scoperta potrà forse avere ripercussioni im-

portanti nella valutazione cognitiva del cane poiché l'imitazione è una delle forme di apprendimento più evoluto. Ripercussioni ci saranno, e già sono in atto, nelle tecniche di addestramento del cane che potranno sfruttare la capacità imitativa del cane nei confronti delle azioni del proprietario. La scoperta delle abilità cognitive del cane inevitabilmente condurrà a una miglior relazione con esso e anche a un maggior interesse al grande problema della 'mente' del cane, sulla cui esistenza da tempo si dibatte.

#### 14.5. CONCLUSIONI

Se dovessimo rispondere con un secco sì o un no alla domanda se la 'mente' del cane esiste, la risposta sarebbe sicuramente affermativa e deriverebbe dalla ormai lunga esperienza della zoopsichiatria, cioè di quella branca della medicina veterinaria che si occupa di psichiatria animale. Come la mente umana anche quella del cane si ammala e quello che cura la mente umana cura anche quella del cane: gli stessi farmaci sono utilizzati nell'uomo e nel cane per trattare l'ansia, le fobie, l'aggressività. Strana sorte quella del cane, di veder riconosciuta una delle sue qualità principali poiché ne è stata dimostrata la sua alterazione e non riconosciuto il valore.

Abbiamo già citato l'ansia, considerata un'emozione complessa, per la quale esistono terapie farmacologiche e comportamentali assai efficaci e che permettono di recuperare situazioni particolarmente difficili per la convivenza. Un cane ansioso abbaia, ulula, distrugge mobili e suppellettili, sporca in casa, tenta di fuggire, rendendo la relazione col proprietario spesso impossibile. Tra le emozioni primarie alcuni autori <sup>6</sup> ne elencano sei: gioia, amore, paura, sorpresa, rabbia, tristezza. Tra queste, sicuramente alcune sono possedute dal cane e dagli altri animali. Lo è sicuramente la paura: si conoscono ormai bene sia i comportamenti sia le reazioni fisiologiche che avvengono quando un animale è spaventato e che sono del tutto simili, nei loro meccanismi ormonali, a quelle umane, somiglianza che dovrebbe farci riflettere sulla conseguenza di molte delle nostre azioni. La rabbia è un'altra emozione che possiamo ritrovare nel cane e che traduce la motivazione aggressiva: in effetti molte delle forme di aggressione sono caratterizzate da un'alterazione emozionale del soggetto. Anche sulla gioia avrei pochi dubbi a inserirla nel novero delle emozioni canine: niente trasmette più felicità di un cane che saluta il ritorno del proprietario.

---

<sup>6</sup> Cfr. S.M. Breedlove, N.V. Watson, M.R. Rosenzweig, *Biological Psychology: An Introduction to Behavioral, Cognitive, and Clinical Neuroscience*, 4<sup>th</sup> Edition, Sunderland, Sinauer Associates, Inc., 2005.

Su altre emozioni il discorso si fa più incerto: sorpresa, tristezza, amore. Molte persone concorderebbero con la frase di Mariano José de Larra: «Chi non ha tenuto con sé un cane, non sa cosa sia amare ed essere amato»<sup>7</sup>. Alcune ricerche hanno iniziato a esplorare la relazione che c'è tra il cane e il proprietario, cercando di chiarire quale sia e come si formi il legame di attaccamento. Anche in questo il cane sembra essere unico tra gli animali domestici per la sua capacità di creare un forte attaccamento nei confronti di un essere umano, legame che sembra essere più forte di quello che instaura con individui della stessa specie conviventi e consanguinei. Ci vorrà ancora del tempo e molto impegno nella ricerca per svelare tutti i 'segreti' del cane, un animale che è da sempre al nostro fianco ma di cui conosciamo ancora ben poco per quanto riguarda le sue capacità cognitive e soprattutto la sua sfera emotiva.

## BIBLIOGRAFIA

- S.M. Breedlove, N.V. Watson, M.R. Rosenzweig, *Biological Psychology: An Introduction to Behavioral, Cognitive, and Clinical Neuroscience*, 4<sup>th</sup> Edition, Sunderland, Sinauer Associates, Inc., 2005.
- R. Coppinger, L. Coppinger, *Dogs. Una nuova sorprendente chiave di lettura dell'origine, dell'evoluzione e del comportamento del cane*, Fenegrò, Haqihana, 2012.
- J. Clutton-Brock, *Storia naturale della domesticazione dei mammiferi* (1981), trad. it. di P. Budinich, Torino, Bollati Boringhieri, 2001.
- V. Csányi, *Se i cani potessero parlare* (2005), trad. it. di S. Petruzzi, Roma, Franco Muzio, 2007.
- M.J. de Larra, *El Doncel de Don Enrique el Doliente. Historia caballeresca del siglo 15*, Vol. 4, Madrid, Repullés, 1834.
- F. Galton, 'The First Steps towards the Domestication of Animals' (1865), in *Transactions of the Ethnological Society of London*, Vol. 3 (1865), pp. 122-138.
- B. Hare, M. Brown, C. Williamson, M. Tomasello, 'The Domestication of Social Cognition in Dogs' (2002), in *Science*, Vol. 298, n° 5598 (2002), pp. 1634-1636.
- K. Lorenz, *E l'uomo incontrò il cane* (1950), trad. it. di A. Pandolfi, Milano, Adelphi, 1973.

---

<sup>7</sup> M.J. de Larra, *El Doncel de Don Enrique el Doliente. Historia caballeresca del siglo 15*, Vol. 4, Madrid, Repullés, 1834, pp. 40-41.

15.

## CORTECCIA E IPOTALAMO

### UNA RELAZIONE SENTIMENTALE

*Bruno Fedi*

doi: 10.7359/663-2013-fedi

wildcatbf@libero.it

*Nil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu.*  
Tommaso d'Aquino, *Contra Gentiles*

#### 15.1. INTRODUZIONE

Le osservazioni di analogie fra i sentimenti umani e quelli di animali superiori sono così evidenti da non poter essere negate. E non è necessario parlare di animali geneticamente vicini a noi: anche gli animali più semplici hanno strutture anatomiche che conducono stimoli sensoriali. Perfino gli animali unicellulari e le piante, per quanto privi di nervi, percepiscono variazioni ambientali per via chimica. Queste percezioni non sono certo sentimenti, tuttavia, questi fatti generano una domanda: i sentimenti degli animali superiori possono essere solo chimica? Alcuni hanno infatti sostenuto che i sentimenti siano qualcosa di metafisico<sup>1</sup>. Evidentemente, quest'ultima è una ipotesi ma, non essendo basata su fatti scientifici osservati, non è scientifica. In realtà, nei sentimenti è sempre presente un aspetto concreto. Non si può pensare alle sensazioni come fatto concreto, basato sulla trasmissione di stimoli per via elettrochimica, e ai sentimenti come puramente astratti. Possiamo pensare ai sentimenti come stati mentali dovuti a sensazioni intense o prolungate, oppure ripetute nel tempo. Una stimolazione chimica protratta, infatti, può provocare uno stato mentale persistente: una emozione oppure uno stato sentimentale. Uno stato emozionale può essere provocato da uno stimolo sensoriale percepito come intenso, dopo l'elaborazione neurologica. Un sentimento può essere provocato dopo stimoli sensoriali, o emozionali, intensi. L'emozione è caratterizzata dall'intensità; i sentimenti dalla durata e dall'intensità.

---

<sup>1</sup> Per approfondire cfr. G. Ditadi (a cura di), *I filosofi e gli animali*, Milano, Isonomia, 1994.

Teniamo presente che uno stato mentale presuppone automaticamente la consapevolezza del sé: l'autocoscienza. Sensazioni intense o prolungate non sempre provocano uno stato mentale persistente. Per esempio: l'appagamento o la percezione di bisogni fisiologici non provoca sentimenti. La sensazione di fame dovuta a ipoglicemia, per esempio, non provoca la nascita di sentimenti. La fame induce ad appagare un bisogno: è solo una sensazione; ma se la memoria viene coinvolta, e se c'è il ricordo di momenti di fame precedenti, può nascere uno stato di ansia, di insicurezza, oppure anche di collera. È dunque necessaria l'elaborazione di sensazioni, in momenti diversi, e il confronto fra di loro.

Negli animali superiori, i sentimenti sono estremamente complessi, anche anatomicamente e fisiologicamente. Sono coinvolti molti recettori, molte fibre e centri nervosi. Non si tratta, dunque, di un semplice arco riflesso. Ci sono una interazione e una elaborazione complessa degli stimoli ricevuti, fra più centri, appartenenti al paleoencefalo (ipotalamici) e al neocencefalo (corticali). Fra questi centri, c'è uno scambio di messaggi e reciproche influenze. Per un sentimento, dunque, sono essenziali la ricezione, la trasmissione e l'elaborazione centrale degli stimoli. Questi fenomeni sono legati a neurotrasmettitori: sono fatti concreti che possono essere osservati.

## 15.2. OSSERVARE I SENTIMENTI

Le tecnologie attuali, la RMN, la PET e la TAC, hanno mostrato quali siano le aree in attività quando si prova un forte sentimento (e anche ogni altra attività encefalica, dal pensiero al movimento)<sup>2</sup>. All'elaborazione dei messaggi ci sono molte possibili risposte. Basta una variazione, anche minima, delle condizioni, per avere risposte diverse o anche opposte. Dunque, come definire i sentimenti? Una possibile definizione è 'stati d'animo conseguenti a sensazioni, persistenti oltre la situazione d'origine, che hanno subito una complessa elaborazione, in cui è stato coinvolto l'intero individuo'. Vengono infatti coinvolte, in questo processo, genetica e cultura, la situazione ormonale e quella emotiva; perfino lo stato di salute in generale

---

<sup>2</sup> A una genetica diversa corrispondono diversità anatomiche e fisiologiche. Una diversa ricchezza di recettori implica sensazioni diverse. Il topo o il cane hanno molti più geni che codificano proteine per le sensazioni odorose. Le aree cerebrali (il rinencefalo) che si attivano per riconoscere gli odori, sono molto più grandi di quelle dell'uomo. Anche il gusto è diverso: l'uomo ha circa venticinque siti di recettori per l'amaro, mentre il rospo ne ha quaranta. È chiaro che le sensazioni sono diverse, non solo fra le varie specie, ma anche fra adulti e bambini. Tuttavia il procedimento di ricezione ed elaborazione degli stimoli, è lo stesso.

del soggetto. Conseguentemente, i sentimenti non possono essere provocati con una droga o con un farmaco. Tuttavia, la ripetizione degli stimoli, può creare condizioni predisponenti. Può creare, per esempio, condizioni ormonali, ma anche circuiti neurologici facilitati, facendo passare più volte gli stimoli attraverso le stesse vie. Le condizioni ormonali e i circuiti facilitati sono importanti. In condizioni di facilitazione, gli stimoli percorrono preferenzialmente le vie già percorse più volte. Il piacere (sensazione) non è la felicità (stato sentimentale), ma la ripetizione del piacere, influenzata anche dalla situazione dell'organismo, cioè dai fattori precedentemente elencati, può predisporre a uno stato mentale persistente più o meno a lungo. Se le condizioni sono favorevoli, una serie di sensazioni può provocare uno stato mentale persistente.

In presenza di strutture anatomiche analoghe e di una fisiologia simile, stimoli sensoriali identici producono indubbiamente effetti simili nell'uomo e negli altri animali. Gli effetti di stimoli sensoriali uguali, tuttavia, sono certamente diversi tra le varie specie, gli individui e perfino lo stesso individuo, se considerato in momenti e condizioni differenti. Alcuni sentimenti possono essere più forti, più duraturi, più intensi in alcune specie, perché modulati dal tipo di cultura posseduta. Per esempio: i sentimenti del cane e del gatto sono diversi da quelli dell'uomo. Nel caso di un abbandono temporaneo da parte di un uomo, cane e gatto probabilmente non sanno se l'uomo tornerà. Nel caso di morte del proprio proprietario, probabilmente non sanno che non potrà tornare. I sentimenti di abbandono e di speranza provati sono più intensi: più che fra uomo e uomo, perché l'uomo sa se il compagno, parente o amico, tornerà. I sentimenti provati dai cani sono addirittura diversi a seconda dei comportamenti abituali dei 'padroni', a seconda delle sensazioni che i cani hanno ricevuto. I cani abbaiano addirittura in modo diverso da Paese a Paese, a seconda dell'educazione e delle sensazioni ricevute. Anche la durata dei sentimenti è diversa fra uomini e altri animali. Alcuni sembrano però ricordare il loro 'padrone', per anni. Comunque la durata media dei sentimenti, per esempio quelli materni, è minore di quella delle madri umane.

I sentimenti fanno parte delle elaborazioni più antiche dell'encefalo. I sentimenti più alti, come il desiderio di verità, la ricerca di equità, la ricerca del trascendente sono nati prima del ragionamento razionale. Lo stesso sentimento di solidarietà fra uomo e altri animali si è basato sull'emotività e non solo sulla razionalità, e anche sulle modificazioni indotte per via epigenetica dalla lunghissima coesistenza.

Razionalità, coscienza e sentimenti non sono comunque aree completamente diverse e separate. Noi possediamo una personalità dovuta sia ai sentimenti che alla razionalità, influenzata da entrambi, sia dalla genetica

che dalla cultura. Gli studi di Jane Goodall hanno dimostrato una fondamentale analogia fra uomo e scimpanzé. Qualcuno potrebbe anche dire che queste osservazioni sono viziate da antropomorfismo. In realtà non è antropomorfismo notare che anatomia e fisiologia sono estremamente simili nell'uomo e nello scimpanzé, anche se non uguali. Le conseguenze di quanto detto sono grandi. I sentimenti sono nati dalle sensazioni, ma dall'elaborazione delle sensazioni stesse e degli stati sentimentali è nato il pensiero. Perfino le religioni, se intese come fenomeno socio-culturale, sono probabilmente nate dai sentimenti che hanno prodotto razionalizzazioni o pseudorazionalizzazioni di fatti osservati e di sentimenti provati: tentativi di dare ordine e senso ai sentimenti di paura e precarietà, alle speranze, alle aspirazioni degli uomini. In poche parole, si è tentato di dare una spiegazione a tutto ciò che non si riusciva a comprendere.

### 15.3. IL RUOLO DEI NEURONI SPECCHIO

I sentimenti non sono dunque assoluti, ma relativi a una molteplicità di fattori. Nella comprensione dei sentimenti, i neuroni specchio recentemente scoperti hanno grande importanza e ci spiegano alcune analogie fra uomo e altri animali<sup>3</sup>. Questi neuroni hanno un ruolo nella modulazione dei sentimenti e dell'empatia. I neuroni specchio esistono anche negli animali superiori. Grandi cellule fusate, connesse con fenomeni empatici sono state identificate anche nelle balene, dove sono addirittura più numerose che nell'uomo.

Possiamo dunque dire che i sentimenti sono un aspetto del nostro processo cognitivo, il quale esiste anche negli animali superiori. Alcune osservazioni sono importanti: la stessa esistenza dei neuroni specchio spiega perché l'empatia esista anche fra uomo e altri animali e, contemporaneamente, fra altri animali e uomo. Gli animali a noi più vicini provano le stesse emozioni e sentono addirittura le nostre emozioni. Sentono perfino la gravità, l'intensità della tristezza e del dolore fisico dell'uomo. Come potrebbero il cane e il gatto di casa sentire le nostre emozioni, se non le avessero provate? È stato anche dimostrato che, non solo cani e gatti, ma perfino i topi ridono<sup>4</sup>. Per i topi è stato dimostrato un particolare tipo di risata per ogni stato sentimentale (gioia, scherno, superiorità), in analogia con quanto avviene nell'uomo.

---

<sup>3</sup> Cfr. M. Bekoff, J. Pierce, *Giustizia selvaggia: la vita morale degli animali* (2009), trad. it. di S. Petrucci, Milano, Baldini & Castoldi Dalai, 2010, pp. 81-82 e 154-155.

<sup>4</sup> Cfr. J. Bering, 'Il topo che rideva' (2012), in *Le Scienze*, n° 529 (settembre 2012), pp. 52-55.

Nonostante tutte le prove, non manca tuttavia chi nega i sentimenti degli animali. Questa negazione è espressione di un pregiudizio etico specista, a favore della specie umana. Si tratta di un pregiudizio rassicurante, che lusinga la vanità dell'uomo. È un tentativo di razionalizzazione del nostro crudele comportamento verso gli altri animali, perché stabilisce una incolmabile superiorità dell'uomo rispetto a tutti gli altri viventi. Secondo questa ipotesi l'animale sarebbe puro istinto, privo di razionalità, privo di sentimenti, privo di autocoscienza. Questa incolmabile superiorità è un errore. Perfino se fosse vera non potremmo dimenticare che gli istinti sono pulsioni verso comportamenti, trasmessi per via genetica, ma sempre sulla base di esperienze ripetute, che hanno provocato o facilitato quei comportamenti, oppure attraverso mutazioni, oppure per via epigenetica. Tutto questo rende scientificamente assurda l'affermazione che gli animali non abbiano sentimenti, ma anche che siano privi di razionalità e di autocoscienza. È, inoltre, assurdo pensare che le differenze fra uomini e altri animali siano incolmabili. Questa affermazione nega l'evoluzione e attribuisce agli autori stessi la capacità di indovinare il futuro.

#### 15.4. IL RUOLO DELLA MEMORIA

Come precedentemente osservato, è insensato negare l'esistenza di sentimenti e razionalità in animali che possiedono le stesse strutture dell'uomo e che hanno una fisiologia simile. Questi aspetti dell'attività encefalica sono strettamente legati e posseduti sia da uomini che da altri animali, anche se in modo diverso. Tutto questo è solo la constatazione di fatti: le analogie anatomiche e fisiologiche. Il meccanismo di origine delle sensazioni, dei sentimenti e dei pensieri è analogo. Dunque è chiaro che, senza sensazioni, non ci sarebbero i sentimenti; senza sentimenti, la razionalità sarebbe amputata di una parte rilevante<sup>5</sup>. Non solo i sentimenti nascono dall'elaborazione delle sensazioni ma, dall'elaborazione di queste e dagli stati sentimentali, nasce la razionalità. Il pensiero razionale è contemporaneo o successivo ai sentimenti.

L'analogia di strutture e di funzionamento, fra uomo e altri animali, indica l'esistenza di analogie anche nell'attività mentale. Esistono constatazioni innumerevoli ed evidenti dello stato di soddisfazione, amicizia, antipatia, tristezza, lutto, anche negli animali superiori<sup>6</sup>. Dunque, ragionando

---

<sup>5</sup> Per approfondire cfr. A. Gruen, *Il tradimento del sé. La paura dell'autonomia nell'uomo e nella donna* (1992), trad. it. di G. Gatti, Milano, Feltrinelli, 1992.

<sup>6</sup> Cfr. M. Bekoff, J. Pierce, *Giustizia selvaggia*, cit. e J.M. Masson, *Il maiale che cantava alla luna. La vita emotiva degli animali da fattoria* (2004), trad. it. di G. Ghio, Milano, Il Saggiatore, 2005.

sull'anatomia, sulla fisiologia, sulla genetica e sulla cultura appare evidente la correlazione esistente fra sentimenti e razionalità. Del resto, è noto che l'encefalo non è costituito da una serie di circuiti indipendenti: la corteccia e l'ipotalamo sono strettamente legati. Gli stimoli, dal recettore periferico, vanno al midollo spinale, prendono la via spino-bulbo-ponto-talamo-corticale. Nella corteccia vengono elaborati e tornano al talamo; vanno anche ai nuclei della memoria e vengono confrontati con stimoli precedenti, generando una risposta che tiene conto delle elaborazioni precedenti. La risposta può essere semplice (per esempio motoria), ma l'elaborazione, ovvero il confronto con precedenti stimoli, può generare uno stato d'animo persistente, cioè un sentimento, e modificare la risposta. Il coinvolgimento dei centri della memoria, specialmente dell'amigdala, è essenziale, perché lo stimolo può essere ricordato, anche in assenza di stimolazione successive. Il ricordo fa sì che le sensazioni siano avvertite, anche in assenza di stimolo periferico. Questi fatti collegano fra loro sentimentalità, razionalità e autocoscienza. Tutte sono anatomicamente e fisiologicamente legate, attraverso i centri della memoria. La memoria è l'elemento centrale.

I ragionamenti razionali vengono ricordati più facilmente, se suscitano un'emozione. L'emozione provata nel guardare il cielo stellato rende affascinante, indelebile, comprensibile la legge di gravitazione universale. Questo ragionamento può essere fatto anche al contrario: un forte sentimento si imprime stabilmente nella memoria. Nessuno dimentica il suo primo amore. Non basta: questi fatti spiegano anche l'autocoscienza<sup>7</sup>. I sentimenti sono legati con la razionalità e l'autocoscienza attraverso la memoria, che ha un ruolo fondamentale. L'intelligenza, dunque, ha una componente, un aspetto sentimentale e i sentimenti hanno una componente razionale, anche se la sentimentalità non è necessariamente intelligente. Anche nel caso della razionalità, ci sono osservazioni che possono essere sensoriali (per esempio visive), le quali vengono elaborate e confrontate con quanto si trova già nella memoria, come abbiamo detto per i sentimenti. La memoria gioca, dunque, un ruolo fondamentale nel rapporto fra sentimentalità, razionalità e autocoscienza.

L'intelligenza, dunque, è sentimentale, ma la sentimentalità non è necessariamente e completamente razionale. Una sentimentalità, totalmente

---

<sup>7</sup> Le sensazioni, portate all'amigdala e impresse nella memoria, permettono un confronto cronologico fra il prima e il dopo, contemporaneamente al confronto fra stimoli propriocettivi. Questi ultimi permettono, invece, un confronto spaziale. Avviene cioè un confronto tra gli stimoli portati da una parte del sé e le altre parti, contemporaneamente al confronto cronologico. Questo confronto permette al sé di riconoscere il prima e il dopo; permette a una parte di vedere il tutto e al tutto di vedere una parte. I centri della memoria sono lo specchio dove il *self* vede se stesso e lo discrimina dal *non-self*. Sono i centri dove il *self* acquisisce la coscienza di sé.

priva di intelligenza, escluderebbe la corteccia, identificando uno sciocco, così come una intelligenza priva di sentimentalità identificherebbe, non una forma superiore di comprensione, bensì una forma limitata e molto pericolosa. In tutto questo, esiste una grande variabilità individuale, perché l'encefalo, non si è evoluto come una serie di programmi separati. Le differenze esistenti, anche se minime, spiegano perché razionalità e sentimentalità non siano uguali, perfino nei gemelli omozigoti.

## 15.5. CONCLUSIONI

Tutto il complesso delle nostre conoscenze dimostra che gli altri animali, non solo hanno sentimenti, ma elaborano una cultura, perché ricevono stimoli, li ricordano e apprendono. Esempi classici sono i merli inglesi che appresero, in pochissimo tempo, a forare i tappi delle bottiglie di latte con il becco. Più recentemente i macachi di Koshima hanno imparato a mangiare le patate, dopo averle pulite e salate con l'acqua del mare.

Possiamo dunque dire che i sentimenti sono un aspetto del nostro processo cognitivo, delle nostre relazioni con l'ambiente e del nostro processo evolutivo, che permettono la sopravvivenza della specie e degli individui. Tutto questo vale per l'uomo ma anche per gli animali a noi più vicini geneticamente.

Molte intuizioni di grandi del passato (Lucrezio, Voltaire, gli empiristi) sono state oggi dimostrate. L'esistenza di idee e sentimenti innati, alla luce di quanto oggi sappiamo dalle neuroscienze, significa solo che provengono dalla nostra genetica, cioè dalle variazioni, nel corso del tempo, del genoma. La fine del modo di pensare precedente è stata una svolta fondamentale del pensiero. Si è passati dal credere al pensare.

## BIBLIOGRAFIA

- M. Bekoff, J. Pierce, *Giustizia selvaggia: la vita morale degli animali* (2009), trad. it. di S. Petruzzi, Milano, Baldini & Castoldi Dalai, 2010.
- J Bering, 'Il topo che rideva' (2012), in *Le Scienze*, n° 529 (settembre 2012), pp. 52-55.
- G. Ditadi (a cura di), *I filosofi e gli animali*, Milano, Isonomia, 1994.
- A. Gruen, *Il tradimento del sé. La paura dell'autonomia nell'uomo e nella donna* (1992), trad. it. di G. Gatti, Milano, Feltrinelli, 1992.
- J.M. Masson, *Il maiale che cantava alla luna. La vita emotiva degli animali da fattoria* (2004), trad. it. di G. Ghio, Milano, Il Saggiatore, 2005.



PSICOLOGIA

---



16.

## QUESTIONE ANIMALE E PSICOLOGIA

*Annamaria Manzoni*

doi: 10.7359/663-2013-manz

annia.manzoni@fastwebnet.it

### 16.1. INTRODUZIONE

La valutazione della grande questione animale deve necessariamente servirsi anche degli strumenti della psicologia, ed è davvero inspiegabile che questa disciplina continui a mantenersi decisamente ai margini del vivace dibattito in corso da decenni. Questione animale che ovviamente attiene alla violenza esercitata nei loro confronti: e siamo ormai tutti consapevoli che il dramma più grande non è quello relativo al maltrattamento vero e proprio, fine a se stesso, che pure è presente nella nostra cultura, persino a carico degli animali di famiglia che tanto diciamo di amare, come dimostrano il fenomeno degli abbandoni estivi e i tanti fatti di cronaca, spesso raccapriccianti, di cui si viene spesso a conoscenza. Arginare questo tipo di violenza non è facile, ma esistono gli strumenti per affrontarla: è stigmatizzata dalle leggi e in buona parte viene sempre più interiorizzata come disvalore; si tratta altresì di un fenomeno che è oggetto di studio, esattamente come lo è la crudeltà intraspecifica, che attiene al sadismo, ed esistono ricerche e studi che vanno a cercare le spinte propulsive che ne sono alla base.

Il fenomeno più grave contro gli animali non umani, sia per le sue proporzioni che per il suo sfuggire a un riconoscimento che invece è doveroso, è quello della violenza legalizzata: gli ambiti investiti sono quelli riferiti alla nostra alimentazione e al nostro modo di vestire che presuppongono l'esistenza degli allevamenti intensivi e dei macelli, sono quelli riferiti ai laboratori di vivisezione, alla caccia, al tiro al piccione, alla cosiddetta pesca sportiva, a tutte le manifestazioni popolari che vanno dalla tauromachia alle sagre con uso di animali, passando per circhi e zoo.

Ora, alcune di queste attività di sicuro presuppongono in chi le pratica del sadismo come è il caso della caccia e di molte manifestazioni cosiddette culturali, dal momento che sono strutturate sul piacere che deriva dall'infliggere sofferenza, ma altre sono invece supportate indirettamente con il proprio comportamento e con il proprio stile di vita da persone definibili 'per bene', vale a dire non inquadrabili come violente, crudeli, sadiche o aggressive.

## 16.2. ALCUNI MECCANISMI

È allora evidente che devono esistere meccanismi che permettono l'esistenza di questo stato di cose: alcuni sono oggetto di studi interdisciplinari, in primo luogo la riduzione degli animali a esseri inferiori o addirittura a cose: filosofie e religioni consentono di ricostruire il percorso che ha reso possibile nel tempo la strutturazione di questa convinzione.

Altri meccanismi invece sono di pertinenza squisitamente psicologica: nel suo libro *Perché amiamo i cani, mangiamo i maiali e indossiamo le mucche*<sup>1</sup>, Melanie Joy, che è psicologa e sociologa, usa un neologismo, estremamente efficace nel portare al cuore del problema, quello di *carnismo*, riferito con dovizia di dimostrazioni al nostro essere profondamente immersi in una ideologia che ci fa ritenere il mangiare carne come naturale, normale e necessario, tanto da esentarci dal dovere di darne giustificazione. Questo interessante inquadramento generale si sostiene con l'aiuto di tante dinamiche: bisogna prendere atto dell'esistenza di meccanismi, non a caso chiamati di difesa, con cui siamo bravi a cavarcela da tanti disagi interiori: li usiamo a piene mani e con ciò ci preserviamo dall'angoscia in cui molti di noi sprofonderebbero se la realtà con tutti i suoi orrori ci apparisse nella sua evidenza. Sono numerosi e articolati e interagiscono gli uni con gli altri, tanto da richiedere un approfondimento estremamente complesso, da portare avanti in altri contesti.

Vale la pena fare solo alcuni accenni. In primo luogo ci difendiamo dall'angoscia della nostra responsabilità grazie al *confronto vantaggioso*: confrontiamo azioni crudeli con altre che lo sono ancora di più e questo ci porta a minimizzare se non a negare la gravità di ciò che facciamo: se nelle guerre che in qualche luogo del mondo sono sempre attive si ammazzano donne e bambini, che peso vogliamo attribuire all'uccisione di un pollo?

---

<sup>1</sup> Cfr. M. Joy, *Perché amiamo i cani, mangiamo i maiali e indossiamo le mucche. Un'introduzione al carnismo e un processo alla cultura della carne e alla sua industria* (2011), trad. it. di A. Massaro e P. Sobbrío, Casale Monferrato (AL), Sonda, 2012.

Se la realtà del Darfour è quella di scheletri umani che lottano per una ciotola di riso, preoccuparsi del vitello che urla la sua disperazione quando viene allontanato dalla mamma può prestarsi a una facile ridicolizzazione: bisognerebbe invece capire che ogni ingiustizia deve essere combattuta qui e ora, senza aspettare il superamento di tutte le altre, perché aggiungere sofferenza a sofferenza, lungi dall'assolvere chi compie quelle atroci sugli animali, non fa altro che rendere il mondo peggiore di quello che è.

C'è poi la *mistificazione della realtà*, per cui, in barba a tutte le prove contrarie, ci facciamo serenamente convincere che non possiamo fare a meno di mangiare carne e quindi il nostro comportamento, obbligato dallo stato di natura, non può contenere colpa. È un meccanismo dalle valenze incredibili se si pensa a quante atrocità sono state compiute in suo nome; una per tutte appare significativa: la gestione dei manicomi dove i pazienti sono sempre stati sottoposti a trattamenti assolutamente crudeli e spaventosi, che andavano dalla camicia di forza alle docce gelate ritenute terapeutiche, all'immobilizzazione per settimane, mesi e addirittura anni, passando per ogni altra ignominia. Per un tempo immemorabile gli psichiatri, medici tenuti al giuramento di Ippocrate e quindi a operare nell'esclusivo interesse dei malati, si sono avvicinati a questa realtà e, anziché inorridire, l'hanno personalmente riproposta, facendo proprio il modello di riferimento. C'è una interessantissima testimonianza dello psichiatra Vittorino Andreoli<sup>2</sup> che fa delle riflessioni, a molti anni di distanza, su se stesso, quando, giovane medico, entrò per la prima volta in un manicomio e, davanti all'orrore e alla sofferenza che si aprivano davanti ai suoi occhi, accettò tranquillamente la situazione come normale e necessaria: la razionalizzazione gli permetteva di interpretare la realtà secondo i paradigmi della necessità e quindi di anestetizzarsi davanti alla richiesta di aiuto, muta o urlata che fosse, che proveniva dai pazienti che era chiamato a curare. Fondamentale ricordare, per analogia e contrasto, che non molti anni dopo un altro psichiatra, Franco Basaglia, alla vista dello stesso orrore, ebbe una reazione totalmente diversa che lo indusse nel giro di pochi anni a fare scardinare dalle fondamenta un sistema che lui riuscì da subito a giudicare inaccettabile<sup>3</sup>. Il paragone con i laboratori di vivisezione non ha bisogno di essere illustrato. Come non necessita di spiegazioni l'evidenza del potere che ha un singolo individuo nel ribaltare una realtà ritenuta inaccessibile; nonché l'importanza che riveste il clima culturale nel rendere possibile lo sviluppo di idee nella testa di singoli, per quanto innovatori e coraggiosi. Basaglia è nello stesso tempo padre e figlio della cultura libertaria del '68.

---

<sup>2</sup> Cfr. V. Andreoli, *I miei matti*, Milano, Rizzoli, 2004.

<sup>3</sup> Legge Basaglia 180/1978, che sancisce la chiusura dei manicomi.

Ancora, c'è la *distribuzione della responsabilità a tutti*: se tutti lo fanno vuole dire che è normale, ciò che è normale non richiede di essere spiegato né tantomeno giustificato. Di sicuro non comporta colpa e diviene regola. Il fenomeno di 'mani pulite'<sup>4</sup>, insegna: tutti lo fanno, nessuno se ne sente responsabile in prima persona. E così ben sappiamo di dovere sempre dare spiegazioni del nostro vegetarianismo, a persone che non ritengono di dovere dare spiegazioni del loro carnismo.

C'è l'*etichettamento eufemistico*, per cui le parole e soprattutto le immagini collegate ai prodotti di derivazione animale sono del tutto accattivanti e in nessun modo connettono con il sangue e la disperazione che comportano: basta pensare al mondo pubblicitario, che è tutto gioia e sorrisi davanti al prosciutto di marca e non si astiene neppure dal coinvolgere direttamente i bambini, entusiasti del pollo arrosto, della carne in scatola e del salamino, quali soggetti attivi.

C'è la *rimozione* che induce a mettere da parte, in un angolo della nostra mente non accessibile all'attenzione, tutto ciò che è disturbante, resa possibile dall'invisibilità in cui sono relegati la detenzione e l'uccisione degli animali e dal fatto che i prodotti finiti spessissimo non conservano nulla che possa richiamare alla mente l'animale da cui provengono.

C'è ancora la *negazione*, che induce ad affermare semplicemente che non è vero niente di ciò che si racconta: come per la Shoah, ciò che non è difendibile viene semplicemente negato.

Si potrebbe continuare nell'elenco. Ma è utile invece soffermare l'attenzione più diffusamente su due studi, che, condotti per decodificare comportamenti umani e relazioni intraspecifiche, molto hanno da dire in merito alla questione animale. Si tratta dell'esperimento organizzato dallo psicologo Stanley Milgram nel 1961 alla Yale University<sup>5</sup> e di quello ideato da Philip Zimbardo, risalente 1971<sup>6</sup>.

### 16.3. DUE STUDI

Milgram chiese a dei volontari di partecipare nel ruolo di intervistatori, dietro compenso, a uno studio che si presentava come studio sulla memoria e in particolare sul collegamento tra punizione corporale e apprendimento:

---

<sup>4</sup> Espressione con cui si designa una stagione degli anni Novanta che portò alla luce un incredibile sistema di corruzione ai livelli più alti del mondo politico italiano, battezzato altresì come 'Tangentopoli'.

<sup>5</sup> Cfr. S. Milgram, *Obedience to Authority: An Experimental View* (1974), New York, HarperCollins, 2004.

<sup>6</sup> Cfr. <http://www.prisonexp.org/psychology/41>.

i partecipanti (40 soggetti) dovevano fare domande a un allievo (in realtà un collaboratore del professore) che era legato a una sedia e collegato a un meccanismo, che veniva detto trasmettere scosse elettriche; dalla stanza accanto dovevano fare domande e, in caso di risposta sbagliata, infliggere una scossa di intensità crescente da 15 a 450 volt. I partecipanti venivano non solo informati che tali scosse potevano essere estremamente dolorose, ma addirittura invitati a sottoporsi alle più deboli per rendersene conto sulla propria pelle. I risultati allora apparvero assolutamente sconcertanti perché 26 intervistatori su 40 proseguirono fino a infliggere le scosse più alte, quelle di 450 volt, nonostante le urla strazianti delle vittime, che imploravano di smettere, si contorcevano, mimando una sofferenza crescente. Qualcuno arrivò a gridare di essere cardiopatico. Una minoranza interruppe le scariche a 300 volt, nessuno si rifiutò di procedere, anche se erano in molti a manifestare un estremo disagio e a chiedere agli sperimentatori di interrompere il test: questi, con calma, rispondevano che bisognava continuare, e loro si adeguavano, evidentemente proiettando i loro vissuti di colpa e i propri sentimenti di responsabilità sull'autorità che lo chiedeva. Alcuni psichiatri, che erano stati richiesti di esprimere una previsione sui risultati dell'esperimento, si erano detti certi che solo un partecipante su mille avrebbe potuto condurre a termine l'esperimento: come già detto, furono totalmente smentiti da quanto avvenne. Tale esperimento fu ripetuto in molte variabili con donne, in base all'ipotesi che la maggiore empatia di cui sono dotate, potesse indurle a comportamenti diversi; e in molti Paesi anche europei, Italia compresa, sulla base dell'ipotesi che climi culturali diversi potrebbero influenzare i comportamenti: i risultati non cambiarono.

Da notare è che mentre alcuni partecipanti manifestavano grande disagio e avrebbero voluto smettere, altri esibivano indifferenza verso la vittima e parallela sottomissione all'autorità. Questi ultimi furono inquadrati come soggetti con una personalità autoritaria, senza capacità di identificazione con la vittima e con grande deferenza verso l'autorità; tesi solo a compiere un buon lavoro, disumanizzavano l'allievo che soffriva e che vedevano solo nel suo ruolo di strumento per portare a termine il lavoro. Altre variabili dell'esperimento dimostrarono che se gli insegnanti non agiscono da soli, ma in gruppo e uno di loro si rifiuta di proseguire, immediatamente il clima cambia e facilmente succede che gli altri si accodino nel rifiuto; dimostrano che più l'esecutore è vicino alla vittima, in grado di vederla bene e di percepire i suoi lamenti, tanto meno funziona l'obbedienza distruttiva: ciò in accordo con le osservazioni secondo cui l'aggressività può essere frenata dalla percezione diretta della sofferenza. Quindi bisogna coinvolgere direttamente solo le persone meno sensibili, mentre quelle più sensibili devono essere poste il meno possibile a contatto con le vittime.

Molti studi e interpretazioni derivarono dall'analisi di quanto osservato. Milgram sviluppa la teoria che l'obbedienza all'autorità annulla la coscienza: siamo programmati fin dalla nascita a pensare che obbedire all'autorità sia giusto, disobbedire sia sbagliato, con il rinforzo dell'obbedienza grazie a un sistema di ricompense a fronte delle punizioni e delle disconferme che derivano dalla disobbedienza. Quindi senza conflitti, in modo automatico e quasi inconsapevole, usiamo le decisioni di chi rappresenta l'autorità come un'utile scorciatoia per decidere come comportarci in una certa situazione, senza che entrino in azione pensiero e senso critico. Milgram osservò anche che, per passare dal dubbio interiore alla esteriorizzazione del dubbio fino al dissenso e alla aperta ribellione, c'è un lungo cammino che solo una minoranza è in grado di compiere.

Rispetto alla questione animale, questo esperimento può offrire interessanti elementi di comprensione: prima di tutto pur essendo noi fondamentalmente coscienti dell'ingiustizia che praticiamo nei loro confronti, proseguiamo a metterla in atto perché l'autorità, rappresentata dalla struttura stessa della società in cui viviamo, ci informa che la violenza in atto è giusta; proiettiamo sull'autorità stessa gli eventuali sensi di colpa e ci auto-assolviamo.

La sofferenza dell'altro non è presa in considerazione, perché l'attenzione viene spostata sul contesto, su ciò che sta avvenendo, che si tratti dell'uccisione dell'animale o del suo essere sottoposto a esperimento. È importante che il lavoro venga condotto a termine, secondo le direttive: la sofferenza è solo uno spiacevole inconveniente, un accidente che deve essere superato in forza della superiore considerazione dell'utilità di ciò che sta avvenendo.

Ancora, è certo che non siamo tutti uguali, che siamo dotati di gradi diversi di sensibilità: i pericoli che ne derivano possono facilmente essere azzerati affidando il lavoro sporco ai più duri; i più sensibili andranno tenuti a debita distanza e la rimozione avrà gioco facile, grazie all'invisibilità dei fatti.

Interessante che in una delle variabili dell'esperimento lo sperimentatore fosse una persona qualunque anziché un professore. In questo caso la sua autorità non era legittimata e i risultati cambiarono: ne derivano molte riflessioni relative ai messaggi che ci vengono inviati attraverso figure di un certo prestigio. La pubblicità spesso riveste di camici bianchi gli imbonitori dei vari prodotti, ma c'è da sottolineare che, nella nostra cultura, il prestigio non deriva necessariamente dalla serietà scientifica, ma è funzione della notorietà (come dimostra la regolare elezione di persone del mondo dello spettacolo quando si prestano alla politica).

Ancora, va debitamente considerato il peso di chi dissente: premesso che, come dice Milgram, molti si fermano allo stadio del dubbio e non

fanno seguire azioni conseguenti, quando qualcuno si oppone agli ordini dell'autorità, il suo dissenso riveste grandi valenze perché offre la consapevolezza che un comportamento diverso è possibile e sempre succede che esso induca altri a dissentire a loro volta, sentendosi autorizzati a farlo. Informazione utilissima per assumere consapevolezza che non va sottovalutato il ruolo che ognuno di noi riveste quando contesta con il proprio comportamento l'acquiescenza all'autorità. Ancora, l'esercizio del potere del più forte sul più debole si ottiene facendo soffrire quest'ultimo: quindi le società con le infrastrutture di disuguaglianza pongono le basi per rapporti di potere che si esprimono attraverso la violenza.

Nel secondo studio, Zimbardo aveva riprodotto una situazione fittizia in cui studenti del tutto normali venivano calati nel ruolo di carcerati e carcerieri. Basta ricordare che l'esperimento previsto della durata di due settimane dovette essere sospeso dopo solo sei giorni a causa del serio pericolo dell'incolumità fisica e psichica dei carcerati: i carcerieri avevano messo in atto immediatamente condotte sadiche, aggressive, violente. Anche in questo caso e per anni innumerevoli studi seguirono, allo scopo di interpretare i dati emersi, che avevano di fatto messo in luce dinamiche imprevedute dagli stessi sperimentatori. Il grande insegnamento è che il male è spesso frutto non di disposizioni personali, ma del ruolo che si ricopre; ciò significa che il confine tra bene e male è del tutto labile e che nessuno è veramente al sicuro: il ruolo può indurre 'brave persone' a comportarsi come sadici violenti.

Anche questo esperimento offre elementi atti a favorire la lettura della violenza non solo contro gli umani, ma anche contro gli animali. Se il contesto caratterizzato da rapporti di potere è quello in cui si vive, è questo stesso contesto a essere la causa prima della prepotenza esercitata nei confronti di chi è più debole. Inutile sottolineare che nessuno è più debole degli animali.

#### 16.4. CONCLUSIONI

Va infine sottolineato e ripreso quanto già anticipato: vale a dire che gli effetti della violenza legalizzata sono poco o nulla studiati. Cosa ne sappiamo di cosa sono o cosa diventano i vivisettori, che vanno desensibilizzandosi totalmente alla sofferenza degli animali? Gli unici elementi che abbiamo a disposizione sono i comportamenti visibili in alcuni filmati che mostrano un vieppiù di cinismo e sadismo rispetto anche al terribile 'necessario'. Dei macellai sappiamo che dall'antichità esistono società che affidano questo lavoro a schiavi o a paria: solo chi vive ai margini del contesto sociale può macchiarsi di tanta violenza. Interessante sarebbe uno studio sulla personalità dei cacciatori o dei toreri: quando saranno disponibili.

Per concludere, un accenno allo studio di una psichiatra, Felicity De Zulueta<sup>7</sup>, la quale, nel sostenere proprio la carenza di adeguati studi di questo genere a livello intraspecifico, prende in considerazione un aspetto della violenza legalizzata, che è quello delle punizioni fisiche sui bambini, ancora drammaticamente presenti in moltissimi Paesi. Rileva che nel Regno Unito, dove le punizioni fisiche sui bambini sono ammesse per legge e di fatto regolarmente applicate, un centinaio di bambini all'anno muoiono per abuso e trascuratezza; in Svezia, dove vige da molti anni l'abolizione dell'uso di schiaffeggiare i bambini, nessun bambino è morto per abusi. In altri termini qualunque violenza, per quanto legalizzata sia, ne produce altra, imprevedibile.

Martin Luther King sosteneva che l'ingiustizia in un posto è una minaccia alla giustizia in qualunque altro. Che Guevara esortava a essere sempre capaci di sentire nel più profondo qualunque ingiustizia, contro chiunque in qualunque parte del mondo. Loro si fermavano ai confini dell'umano: noi possiamo fare di più, oltrepassando i confini di specie.

## BIBLIOGRAFIA

- V. Andreoli, *I miei matti*, Milano, Rizzoli, 2004.
- F. De Zulueta, *Dal dolore alla violenza: le origini traumatiche dell'aggressività* (1993), trad. it. di C. Pessina Azzoni, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1999.
- M. Joy, *Perché amiamo i cani, mangiamo i maiali e indossiamo le mucche. Un'introduzione al carnismo e un processo alla cultura della carne e alla sua industria* (2011), trad. it. di A. Massaro e P. Sobbrino, Casale Monferrato (AL), Sonda, 2012.
- S. Milgram, *Obedience to Authority: An Experimental View* (1974), New York, Harper Collins, 2004.
- P. Zimbardo, *L'effetto Lucifero: cattivi si diventa?* (2007), trad. it. di M. Botto, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2008.

## SITOGRAFIA

Il sito internet sotto riportato è stato consultato l'ultima volta il giorno 28 ottobre 2013, alle ore 23:59.

<http://www.prisonexp.org/psychology/41>.

---

<sup>7</sup> Cfr. P. Zimbardo, *L'effetto Lucifero: cattivi si diventa?* (2007), trad. it. di M. Botto, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2008 e F. De Zulueta, *Dal dolore alla violenza: le origini traumatiche dell'aggressività* (1993), trad. it. di C. Pessina Azzoni, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1999.

17.

## GLI ANIMALI DI LUCE IRIGARAY

*Sara Štuva*

doi: 10.7359/663-2013-stuv

sara.stuva@gmail.com

Luce Irigaray non ha scritto molto sugli animali; in tutto ha dedicato loro solamente un breve saggio intitolato *La compassione degli animali*, pubblicato negli annali *La filosofia degli animali*, e redatto dagli editori Peter Atterton e Matthew Calarco nel 2004<sup>1</sup>. Il saggio comprende poche pagine nelle quali Irigaray tramite storie autobiografiche presenta gli animali non umani che ha avuto modo di incontrare e con i quali ha avuto modo di convivere durante la sua vita (farfalle, conigli, uccelli, scoiattolo, calabrone e gatto). Gli animali ci vengono presentati come esseri reali con i quali l'autrice instaura rapporti e stabilisce relazioni. Il testo è leggero, si legge come un racconto, e la conoscenza della filosofia dell'intersoggettività di Irigaray ci permette inoltre di dedurre importanti implicazioni e rilievi riguardo all'etica degli animali.

Il saggio incomincia con la frase con cui l'autrice accenna alla problematica sulla cognizione del mondo interno degli animali:

Come parlare di loro? Come parlare con loro? Questi intimi amici vivono in un altro mondo, un mondo che io non conosco. Talvolta posso osservare qualcosa di questo mondo, ma non lo abito dall'interno, rimane a me estraneo. I segnali oggettivi che posso vedere non mi forniscono la chiave che conduce al loro significato, al significato che hanno per gli animali stessi. Non senza che io proietti il mio immaginario umano su di questi. Farli semplici oggetti di studio è tanto inappropriato quanto renderli compagni di un universo a cui essi non partecipano. Che cosa dire su di loro? Eccetto narrare gli stessi segnali che gli animali non umani mi hanno concesso? Ciò

---

<sup>1</sup> Cfr. L. Irigaray, 'Animal Compassion' (2004), in M. Calarco, P. Atterton (eds.), *Animal Philosophy: Essential Readings in Continental Thought*, London - New York, Continuum, 2004, pp. 195-201.

che ho percepito, ricevuto da essi. Unire, a volte, ciò che diversi autori, saggi o tradizioni hanno già detto. Cioè, prima di tutto, attestare instaurando un rapporto.<sup>2</sup>

Irigaray può parlare degli animali solamente tramite il rapporto che viene instaurato tra lei stessa e il singolo animale non umano. L'autrice è, infatti, convinta che non sia mai possibile sapere cosa significhi essere un altro<sup>3</sup>, non possiamo mai conoscere completamente l'altro<sup>4</sup> e abbiamo perciò difficoltà a descriverlo. È possibile incontrare tale modo di ragionare già nel suo ampio lavoro sulla filosofia dell'intersoggettività<sup>5</sup>, dove l'altro viene presentato come colui che non è mai completamente identificato. L'identità dell'altro è irraggiungibile, tra i due soggetti esiste sempre uno spazio incancellabile o un campo di differenza. L'altro vive un mondo che non è il mio<sup>6</sup>. Per Irigaray ciò non rappresenta un problema, le basta appurare come si mostrano i singoli animali nel rapporto con lei stessa. Viene messo così in rilievo il rapporto e l'incontro con l'altro.

E proprio gli incontri con gli animali le davano maggior piacere quando era bambina. Poteva ammirare le farfalle per ore e i momenti più belli del gioco fanciullesco li aveva condivisi con i conigli. Ancor più significativi sono stati però gli incontri con gli animali una volta diventata adulta. Quando era ammalata o viveva momenti difficili della propria vita, un determinato animale le appariva come un angelo e le offriva aiuto in forma di conforto, amicizia, compassione e benedizione<sup>7</sup>. In questo modo l'autrice espone

---

<sup>2</sup> Ivi, p. 195, traduzione mia.

<sup>3</sup> Il pensiero è simile a quello della celebre frase di Thomas Nagel, che non si può mai sapere cosa significhi essere un pipistrello. Cfr. T. Nagel, 'What Is It Like to Be a Bat?' (1974), in *Philosophical Review*, Vol. 83, n° 4 (1974), pp. 435-450.

<sup>4</sup> L'altro è riferito sia all'altro (maschile) che all'altra (femminile).

<sup>5</sup> I testi sulla filosofia dell'intersoggettività rientrano nella terza fase dello sviluppo professionale di Irigaray. Lei stessa dichiara che il suo lavoro viene diviso in tre fasi. I testi appartenenti alla prima fase trattano la critica del soggetto maschile che ha dominato la pratica discorsiva occidentale, i testi della seconda fase tendono a trattare la costruzione del soggetto femminile, nella terza fase invece Irigaray si dedica alla teoria dell'intersoggettività. Più precisamente tenta di sviluppare le condizioni sociali, legali e etiche per l'instauramento del rapporto tra il soggetto maschile e quello femminile, dove non ci sia sottomissione dell'uno all'altro.

<sup>6</sup> «Ti riconosco, perciò non sei la completezza [...] e io non sono la completezza. [...] Non posso identificarti completamente e ancora meno identificarmi con te. Riconoscerti significa ciò che non posso conoscere nel pensiero o nella carne. La forza del negativo prevale tra noi. Riconoscerti va mano in mano con: tu sei irriducibile per me, come io lo sono per te. [...] Tu mi trascendi, sei inaccessibile, non solo come essere ontico, ma anche come essere ontologico [...]», L. Irigaray, *I Love to You: Sketch of a Possible Felicity in History* (1992), transl. by A. Martin, New York, Routledge, 1996, p. 103.

<sup>7</sup> Cfr. L. Irigaray, 'Animal Compassion', cit., pp. 196, 197 e 200.

degli esempi di come nei momenti di angoscia personale è stata visitata da individui di diverse specie animali non umane. Ad esempio:

Una volta durante una visita a un amico che viveva in uno degli ultimi piani di un grattacielo, sono stata colta da un disturbante e ambiguo capogiro. Ho provato a nascondere il mio malore, ma il gatto di casa lo ha percepito: mi si è avvicinato, camminando tra la finestra che si affacciava alla baia e il punto dove mi ero soffermata per il tempo necessario affinché il mio malore e la mia angoscia si dissipassero [...] – si stava comportando come un feudatario, sembrava che sapesse cosa fosse adeguato per ognuno e che recitasse la sua parte per mantenere l'ordine nel mondo.<sup>8</sup>

Il gatto ha percepito la sua difficoltà e vulnerabilità, la paura dell'altezza, e l'ha consolata. Gli uccelli fanno lo stesso. In genere occupano un posto speciale in Irigaray, gli uccelli «accompagnano le persone sole, danno loro conforto, ristabilendo la loro salute e coraggio»<sup>9</sup>. Li chiama amici, guide e persino angeli<sup>10</sup>.

Irigaray concepisce l'assistenza degli animali non umani come un atto di vera ospitalità. Glielo dimostra la stessa dinamicità del rapporto che instaura con il singolo essere. Lei stessa dichiara di concepire, sia come persona sia come filosofa, gli eventi che si susseguono come un'offerta d'aiuto da parte degli animali non umani: «In tutti gli eventi narrati si presenta sempre la questione del porgere aiuto»<sup>11</sup>. Non si tratta della proiezione dei suoi desideri sugli animali o di un puro caso, poiché lei dice: «È difficile attribuirlo semplicemente al caso, specialmente se tutti i segnali d'aiuto ricevuti vengono messi in rapporto tra loro»<sup>12</sup>. Irigaray riconosce negli animali dei soggetti che possiedono una propria soggettività, che sono consci delle proprie azioni («È stato il gatto conscio del proprio gesto? Senza alcun dubbio»)<sup>13</sup>. E ancora, gli animali sono:

Più sensibili a certi fenomeni rispetto agli umani che hanno, invece, sviluppato le proprie forze mentali a detrimento delle cosiddette zone più arcaiche del cervello? Essi sono, invero, capaci di percepire un richiamo che gli esseri umani non sentono e di fornire una presenza rassicurante quando argomenti più razionali non avrebbero né placato né curato la sofferenza o l'angoscia.<sup>14</sup>

---

<sup>8</sup> Ivi, p. 199.

<sup>9</sup> Ivi, p. 197.

<sup>10</sup> Cfr. L. Irigaray, *To Be Two*, transl. by M.M. Rhodes and M.F. Cocito-Monoc, New York, Routledge, 2001, p. 3; Id., 'Animal Compassion', cit.; Id., *Between East and West: From Singularity to Community*, New Delhi, New Age Books, 2005, p. 56.

<sup>11</sup> L. Irigaray, 'Animal Compassion', cit., p. 199.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

Alcune qualità degli animali non umani vengono persino esaltate sopra quelle degli umani da Irigaray. Hanno capacità sensoriali che noi umani abbiamo perso. La ragione che ancora oggi viene usata da alcuni specisti come linea di demarcazione distintiva tra l'uomo e gli animali si dimostra in questo punto pura assurdità. Esattamente:

La ragione occidentale ci ha portati a dimenticare la canzone e la poesia in qualità di parole che permettono un incontro tra noi. Passiamo dalla sottomissione a una lingua che è fondata su argomentazioni astratte a comportamenti muti che vedono presenti un dominatore e un dominato. Si tratta sempre della stessa logica, aliena alla condivisione del discorso, dell'amore, del desiderio. In questo dialogo amoroso gli uccelli sembrano più evoluti di noi e possono servirci da guide per almeno una parte del cammino se ci fermiamo un attimo ad ascoltarli.<sup>15</sup>

I gesti di ospitalità come la comprensione, il dialogo e l'amore che gli animali sanno offrire vengono molto spesso dimenticati nella cultura umana. L'aiuto degli animali per Irigaray è immediato, semplice e non minaccia la libertà del ricevente, a differenza dell'aiuto degli umani che è complesso, strumentale e situato nel rapporto di debiti e obblighi<sup>16</sup>. Gli animali ci insegnano come diventare più aperti e attenti al mondo che ci circonda. Lei stessa dice che nella società umana «prevale la carenza di comprensione. La compassione è una rarità»<sup>17</sup>. E sono proprio gli animali che, secondo Irigaray, ci offrono l'esempio, ci aiutano a raggiungere l'umanità e la spiritualità. L'amicizia dell'animale ci porta «verso la realizzazione della nostra umanità»<sup>18</sup>. Continua similmente:

Gli uccelli celebrano l'armonia della natura, lodano il ritorno del sole, la gioia della primavera. [...] Come rispondere al loro richiamo, se non diventando amici sensibili, quali essi ci vogliono, e ascoltando i loro insegnamenti? Richiamare all'amore cantando: non sarebbe meglio che per provare a catturare il desiderio dell'altro usando gli occhi e le mani? È tuttavia in quest'ultimo modo che i nostri provetti filosofi, ritenendosi molto superiori agli animali, sostengono ci dovremmo comportare. Piuttosto che imparare a cantare per invitare, a distanza, l'altro a venire più vicino, costoro considerano il sottomettere, il possedere, e il violare la modestia o l'intimità dell'altro essere prova di virilità.<sup>19</sup>

Si tratta dell'appello all'uomo a diventare più sensibile verso l'altro (sia l'uomo, sia il singolo essere non umano), ad aprirsi ed esprimergli il benvenuto.

---

<sup>15</sup> Ivi, p. 198.

<sup>16</sup> Cfr. ivi, p. 200.

<sup>17</sup> Ivi, p. 196.

<sup>18</sup> Ivi, p. 201.

<sup>19</sup> Ivi, p. 198.

L'appropriazione e la superiorità sono caratteristiche che Irigaray critica sia negli umani sia in quei filosofi che guardano agli animali dal piedistallo. Sta di fatto che Irigaray guarda all'intero spazio esistenziale in modo orizzontale, dove non esistono categorizzazione gerarchica e appropriazione dell'altro. È il pensiero presente nella sua filosofia dell'intersoggettività in cui costruisce la teoria dell'instauramento del rapporto con l'altro soggetto in modo da non permettere la presenza del paradigma della sottomissione di un soggetto all'altro, cioè dove il primo rappresenta la copia dell'altro, il soggetto ideale. Il rapporto è basato sempre sul rapporto irriducibile di un soggetto verso l'altro. L'incontro, che rappresenta il riconoscimento dell'altro, significa riconoscere che l'altro vive un altro mondo di cui non ci possiamo appropriare: «[...] riconoscere l'esistenza di un altro soggetto implica comprendere che egli appartiene a e costituisce un suo mondo che non può essere sostituito dal mio; che la soggettività dell'altro è irriducibile alla mia soggettività»<sup>20</sup>. L'altro viene stimato nella sua diversità e gli viene riconosciuta la propria dignità. Lo conferma anche il suo pensiero di non amare gli animali addomesticati. «Questo rapporto con gli animali non mi piace molto, e solo raramente o per periodi brevi ho animali in casa [...]. Mi piacciono gli animali nella loro casa, nel loro territorio»<sup>21</sup>. Così Irigaray si libera dall'idea della proprietà e dell'appropriazione dell'altro (sia uomo che animale). Sebbene da bambina sia stata proprio lei a tentare di catturare le farfalle, ha scoperto più tardi che il gesto benevolo significa ammirarli nel loro spazio: «Come non capire che sarebbe veramente generoso solamente in caso io lo contemplassi in uno spazio appropriato alla sua vita»<sup>22</sup>?

L'incontro dell'altro ci permette perciò la contemplazione della differenza tra noi e della possibilità di una convivenza. È proprio questo il rapporto, l'incontro con l'animale non umano, che secondo Matthew Calarco<sup>23</sup> «cambia i nostri modi di pensare e richiama alla responsabilità». Ciò è presente in Irigaray; l'incontro con gli uccelli, le farfalle, i conigli e il gatto l'hanno incitata a considerare la compassione, l'umanità e il proprio divenire. L'incontro stesso significa riconoscere la differenza dell'altro. L'altro, che sia un umano o un non umano, è un soggetto del quale non mi posso appropriare, è separato da me, rappresenta la differenza. La differenza è inoltre il prologo per il rispetto. Secondo Irigaray il rispetto nasce proprio dalla differenza. «Riconoscerti significa o implica rispettarci come l'altro,

---

<sup>20</sup> L. Irigaray, *Sharing the World*, London - New York, Continuum, 2008, p. 1.

<sup>21</sup> L. Irigaray, 'Animal Compassion', cit., p. 198.

<sup>22</sup> Ivi, p. 195.

<sup>23</sup> M. Calarco, *Zoographies: The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*, New York, Columbia University Press, 2008, p. 120.

accettare di fermarmi davanti a te come davanti a una cosa insormontabile, un mistero»<sup>24</sup>.

Che cos'altro possiamo dedurre dal suo breve testo? L'autrice riconosce agli animali non umani la soggettività. È interessante che non tracci il limite della soggettività dopo i mammiferi più evoluti com'è tipico della prima corrente dell'etica animalista<sup>25</sup>, ma in parte conferisca la soggettività anche agli esseri più piccoli come le farfalle e i calabroni<sup>26</sup>. Nei testi filosofici sugli animali è in genere assente il trattamento degli animali non umani più piccoli. E ancora, gli animali non umani di Irigaray vengono presentati come agenti morali che percepiscono la sua ansia e le offrono aiuto quando ne ha bisogno. Non vengono però strumentalizzati: i gesti di ospitalità degli uccelli, del gatto, delle farfalle, ecc. vengono concepiti in modo totalmente altruistico, poiché come tali riconosciuti tramite il rapporto reciproco e dinamico.

Viene messa in rilievo anche la singolarità di questi rapporti. Irigaray non parla delle collettività degli animali o di una specie animale, si dedica invece al dialogo con un determinato amico (gatto, coniglio, farfalla, ecc.) e ognuno di essi le offre relazioni e sensazioni diverse. Le proprie sensazioni, vissute durante l'incontro con il singolo animale non umano, e le capacità sensibili delle creature aprono uno spazio di riflessione sulla cultura dei sentimenti. L'etica della compassione di Irigaray esorta al gesto di compassione troppo spesso dimenticato che ci porta a una più grande umanità e al conseguimento dell'ospitalità universale verso tutte le creature (anche quelle più piccole, come il calabrone) per il quale ella stessa cerca l'esempio in Buddha<sup>27</sup>.

Particolare anche lo stile narrativo di Irigaray. Il modo autobiografico e fenomenologico di presentare i propri pensieri sugli animali permette una

---

<sup>24</sup> L. Irigaray, *I Love to You*, cit., p. 104.

<sup>25</sup> Cfr. ad esempio P. Singer, *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals*, New York, Random House, 1975 e T. Regan, *The Case for Animal Rights*, Berkeley - Los Angeles, University of California Press, 1983.

<sup>26</sup> Le farfalle erano sue amiche: «[...] una modesta farfalla bianca sembrava assicurarmi la sua amicizia», L. Irigaray, 'Animal Compassion', cit., p. 196. Similmente ci racconta del calabrone che un giorno si era ritrovato nella sua camera da letto, il che l'ha spaventata, e il giorno seguente è uscito tranquillamente dalla finestra: «non mi era ostile», *ivi*, p. 199.

<sup>27</sup> Irigaray ci ammonisce di quanto lontano si ritrovi l'uomo occidentale dalla figura di Buddha, «colui per il quale il risveglio accade cominciando dalla contemplazione delle cose più semplici, quelle più quotidiane, le meno straordinarie e violente: la contemplazione del fiore», L. Irigaray, *To Be Two*, cit., p. 71. «Speriamo che Buddha mi guidi all'ospitalità universale e che ogni animale diventi, per ciò, una guardia per me», L. Irigaray, 'Animal compassion', cit., p. 198.

comprensione più facile della realtà della loro vita. Troviamo un pensiero simile in Calarco quando dichiara: «Gli esperti dell'etica degli animali raramente ricorrono alle descrizioni di animali in poesia, letteratura o arte – descrizioni che potrebbero aiutarci a concepire gli animali in modo diverso»<sup>28</sup>. I racconti e il rilievo sulle nostre capacità percettive ci fanno più attenti al mondo che ci circonda e quindi attenti alla vulnerabilità<sup>29</sup> e alle esigenze degli altri. Conosciamo l'intera tradizione filosofica che nella narrazione di racconti riconosce un profondo valore morale (l'etica di Hume): «Dove per valore morale intendiamo la capacità di rendere le persone migliori, permettendo loro di riconoscere con maggiore precisione com'è appropriato comportarsi ovvero in che modo possiamo riuscire a non produrre sofferenze ingiustificate»<sup>30</sup>.

Nonostante l'estensione modesta del testo, possiamo concludere che Irigaray ha riconosciuto agli animali una vita sentimentale e ha in parte aperto la strada all'etica che negli animali riconosce l'attività morale e il dialogo con gli altri, dunque un'etica segnata da una relazione dinamica e reciproca. L'incontro con l'altro apre in continuazione un problema etico sulla nostra responsabilità verso di esso. Etica significa riconoscere l'importanza dell'altro che è distinto e, con ciò, diverso da me. È in questione il rispetto verso un'alterità che non si trova né sopra né sotto di me, ma che è equivalentemente presente nello spazio esistenziale insieme a me. Irigaray e i suoi animali ci incitano così all'etica interspecifica dei sentimenti e dei gesti di ospitalità, dove all'altro diamo il benvenuto, lo ascoltiamo e soddisfiamo le sue esigenze.

## BIBLIOGRAFIA

- R.R. Acampora, *Fenomenologia della compassione. Etica animale e filosofia del corpo* (2006), trad. it. di M. Filippi e M. Maurizi, Roma, Sonda, 2008.
- M. Balistreri, *Etica e romanzi. Paradigmi del soggetto morale*, Firenze, Casa Editrice Le Lettere, 2010.
- M. Calarco, *Zoographies: The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*, New York, Columbia University Press, 2008.
- M. Callarco, P. Atterton (eds.), *Animal Philosophy: Essential Readings in Continental Thought*, London - New York, Continuum, 2004.

---

<sup>28</sup> M. Calarco, *Zoographies*, cit. p. 127.

<sup>29</sup> Raccomando la lettura di R.R. Acampora, *Fenomenologia della compassione. Etica animale e filosofia del corpo* (2006), trad. it. di M. Filippi e M. Maurizi, Roma, Sonda, 2008.

<sup>30</sup> M. Balistreri, *Etica e romanzi. Paradigmi del soggetto morale*, Firenze, Casa Editrice Le Lettere, 2010, p. 11.

- L. Irigaray, *I Love to You: Sketch of a Possible Felicity in History* (1992), transl. by A. Martin, New York, Routledge, 1996.
- L. Irigaray, *To Be Two*, transl. by M.M. Rhodes and M.F. Cocito-Monoc, New York, Routledge, 2001.
- L. Irigaray, 'Animal Compassion' (2004), in M. Calarco, P. Atterton (eds.), *Animal Philosophy: Essential Readings in Continental Thought*, London - New York, Continuum, 2004, pp. 195-201.
- L. Irigaray, *Between East and West: From Singularity to Community*, New Delhi, New Age Books, 2005.
- L. Irigaray, *Sharing the World*, London - New York, Continuum, 2008.
- T. Nagel, 'What Is It Like to Be a Bat?' (1974), in *Philosophical Review*, Vol. 83, n° 4 (1974), pp. 435-450.
- T. Regan, *The Case for Animal Rights*, Berkeley - Los Angeles, University of California Press, 1983.
- P. Singer, *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals*, New York, Random House, 1975.

18.

## LA MORTE E GLI ANIMALI

### QUALI EMOZIONI?

*Luisa Marnati*

doi: 10.7359/663-2013-marn

info@luisamarnati.it

*Proprio alle soglie del Paradiso esiste un luogo chiamato il Ponte dell'Arcobaleno.*

*Quando muore un animale che ci è stato particolarmente vicino sulla terra, quella creatura va al Ponte dell'Arcobaleno.*

*Ci sono prati e colline perché tutti i nostri amici speciali possano correre e giocare insieme.*

*C'è abbondanza di cibo, acqua e tanto sole, e i nostri amici non hanno freddo e stanno bene assieme. Tutti gli animali che erano stati ammalati e vecchi sono restituiti alla salute e al vigore; quelli che erano stati feriti e mutilati sono nuovamente resi sani e forti, proprio come li ricordiamo nei nostri sogni di un tempo.*

*Gli animali sono felici, eccetto che per una piccola cosa: ognuno di loro sente la mancanza di una persona speciale, che ha dovuto essere lasciata indietro.*

*Tutti corrono e giocano assieme, ma viene il giorno in cui uno di loro improvvisamente si ferma e guarda lontano. I suoi occhi brillanti fissano intenti; il suo corpo è preso da un tremito. D'improvviso egli inizia a correre staccandosi dal gruppo, quasi volando sopra l'erba verde, le sue zampe lo portano a correre sempre più veloce.*

*Tu sei stato scorto e quando tu e il tuo amico speciale alla fine vi ricongiungete, vi stringete l'un l'altro in un abbraccio di gioia, per non lasciarvi più.*

*Baci di felicità piovono sul tuo viso; le tue mani accarezzano di nuovo il capo del tuo amico tanto amato e ancora una volta guardi nei suoi occhi fiduciosi, che tanto tempo fa erano spariti dalla tua vita, ma mai dal tuo cuore.*

*Poi, insieme, attraversate il Ponte dell'Arcobaleno ...*

*Autore ignoto, La leggenda del ponte dell'arcobaleno*

Perché decidiamo di vivere con un animale domestico? Per avere compagnia nei momenti di solitudine, la ricerca di un compagno di gioco, bisogno di sicurezza e protezione, realizzare un sogno, un desiderio intenso d'affetto ... Per curiosità, perché è interessante, è di moda, per scaricare le

tensioni, per socializzare, per prendersene cura, per non farlo abbattere, per toglierlo dai maltrattamenti, perché non lo volevano più ...

Qualunque sia la motivazione che ci spinge a prendere un animale nella nostra famiglia, ci si accorge, ben presto, che il nostro *pet* ci chiede attenzioni, spazi e tempi che ci coinvolgono emotivamente, una relazione che evoca emozioni, sentimenti, ricordi. Nella relazione con l'animale emerge uno spazio affettivo ed emotivo nuovo, si viene a creare un legame così potente da essere indissolubile: è la nascita di un sentimento profondo e coinvolgente, una relazione affettiva che ha – forse – origine nel concetto del 'prendersi cura'.

Ricordi della nostra infanzia che affiorano prepotenti. La ricerca del ritorno al grembo materno, un mondo simbiotico di ovattata sicurezza, di assoluta protezione e accudimento dei primi attimi di vita, di soddisfacimento di tutti i bisogni naturali, nei quali si realizza in noi l'esperienza primordiale della vita istintuale.

L'animale ci mette di fronte a situazioni da affrontare, soluzioni da ricercare, attraverso la relazione con lui riusciamo a manifestare sentimenti ed emozioni che fanno comparire il buon umore, l'ottimismo e l'empatia, quella capacità di immedesimarci nei sentimenti e negli stati affettivi degli altri che ci porta a comprendere, a partecipare affettivamente, a provare compassione.

L'animale domestico vive 'qui e ora', nello spazio e nel tempo presente, il contatto con se stesso, con noi, con l'ambiente; egli crea le condizioni per rompere il legame con le fantasie bloccanti di un passato che non esiste se non in noi e di un futuro che ancora non esiste e ci impedisce di vivere.

Egli è in grado di rispondere ai nostri bisogni fondamentali: sicurezza, sensibilità, silenzio, stabilità. Ci sa donare conforto, ci aiuta nella comunicazione, ci assicura protezione, favorisce l'autonomia, l'indipendenza e l'autostima, poiché siamo consapevoli di sentirci accettati e rispettati senza riserve, soprattutto senza sentirci giudicati.

È sentirsi capiti, compresi, amati. L'eterna fiaba del mondo caleidoscopico dei ricordi, vividi e intensi, di ciò che è mancato nel percorso di crescita e che tuttora manca e rivive nella dimensione profonda che ci avvicina all'animale, ci consente di vedere e vivere il mondo emotivo, che stimola e aiuta a colmare i vuoti affettivi ed esistenziali. Poi, la morte.

La morte, come la nascita, fa parte della vita.

Camminare consiste sia nell'alzare il piede sia nel posarlo.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> R. Tagore, *Uccelli migranti*, trad. it. di E. Tagliatalata, Lanciano, Carabba, 1918, CCXVII.

Animali che stanno per morire per una malattia incurabile, o sono molto anziani e ‘non ce la fanno più’: si va dal veterinario per la ‘puntura’, un attimo, e tutto è finito.

Ma è proprio così?

È veramente per lenire la sofferenza del *pet*, o perché non riusciamo ad affrontare il nostro dolore di fronte alla morte?

Quando pensiamo alla morte, lo facciamo in termini negativi, ovvero si fa riferimento alla fine della vita. Quando muori non c’è più vita, è la fine di tutto e questo ci spaventa; la morte è assenza, mancanza, la si concepisce dal punto di vista della persona che la subisce come un allontanamento, mentre dal punto di vista di chi rimane è un dolore immenso, da affrontare con coraggio giorno per giorno.

E se chi se ne va è il nostro animale? Molto spesso non riusciamo a condividere il muto dolore che ci attanaglia; gli altri possono non capire, a volte, sminuire ciò che per noi è devastante: «Tanto era solo un gatto (o un cane, un uccellino), ne prendi un altro, se vuoi». Non c’è rispetto per i sentimenti, desideri, opinioni, soprattutto il diritto di essere ascoltato. Come se si trattasse di una cosa e non di un essere che, magari, ci ha salvato dal morire.

L’altra faccia della medaglia della morte è il morire. Lentamente, giorno dopo giorno, attimo dopo attimo. Secondo Elisabeth-Kubler Ross, occorre riuscire a ‘vivere’ la morte<sup>2</sup>. È fondamentale in queste circostanze, accompagnare il nostro animale nel suo viaggio. Ma anche per lo psicologo o per il medico veterinario può essere difficile affrontare le persone che si avvicinano alla morte dell’animale, perché si deve prendere coscienza del proprio atteggiamento verso la morte e il morire prima di poter restare accanto a una persona e accompagnarla durante gli ultimi istanti di vita dell’amico fedele: è l’inizio del percorso di consapevolezza verso l’ineluttabile dolorosa realtà.

Essere presenti con il cuore, in ‘religioso’ silenzio.

Coinvolgimento con giusto distacco e condivisione richiamano un mondo più profondo: il mondo del non detto, non visto, non udito che si trasforma in una esperienza di crescita e che fa riscoprire il significato della vita.

Si accetta il distacco. La morte.

La percezione della sofferenza, di quel dolore emozionale che coinvolge due esseri che, per un certo periodo, hanno percorso insieme il cammino

---

<sup>2</sup> E. Kübler-Ross, *La morte e il morire*, trad. it. di C. di Zoppola, Assisi, La Cittadella, 2003.

della vita, fa divenire questo evento l'apice, il culmine del rapporto d'amore che ci ha legati l'un l'altro.

Perdiamo il compagno di viaggio. Unico. Irripetibile.

Sta solo a noi accompagnarlo verso il divenire fisiologico dell'esperienza conclusiva e che, inevitabilmente, ci pone di fronte a ricordi, esperienze di gioia e felicità; riflessioni sull'amore incondizionato che ci ha donato e che ha arricchito, attimo dopo attimo, giorno dopo giorno, la nostra vita.

Ora possiamo ricambiare questo sentimento profondo, con un altro atto d'amore: lasciamo che questa scintilla d'amore si spenga dolcemente con noi al suo fianco, e lui fra le nostre braccia. Il dolore si compenetra e si trasforma allora in tenerezza che permette a entrambi di vivere serenamente il distacco e proseguire il cammino. È un percorso che porta entrambi a vivere il processo di guarigione e ci rende liberi.

E se muore l'umano?

Morire: questo a un gatto non si fa. Perché cosa può fare il gatto in un appartamento vuoto? Arrampicarsi sulle pareti, strofinarsi contro i mobili?

Qui niente sembra cambiato eppure tutto è mutato. Niente sembra spostato eppure tutto è fuori posto.

La sera la lampada non è più accesa, si sentono passi sulle scale ma non sono quelli.

Anche la mano che mette il pesce nel piattino non è quella di prima.

Qualcosa non comincia alla sua solita ora. Qualcosa non accade come dovrebbe.

Qui c'era sempre qualcuno. Sempre.

E poi, d'un tratto, è scomparso e si ostina a non esserci.

In ogni armadio si è guardato; si è cercato sulle mensole e infilati sotto il tappeto, ma non ha portato a niente.

Si è persino infranto il divieto di entrare nell'ufficio e si sono sparse carte dappertutto.

Cos'altro si può fare? Aspettare e dormire.

Che provi solo a tornare, che si faccia vedere se osa!

Deve imparare che questo non si fa a un gatto.

Gli si andrà incontro con aria distaccata, un po' altezzosi, come se non lo si vedesse, camminando lentamente sulle zampe molto offese e, soprattutto, non un salto né un miagolio.

Almeno non subito.<sup>3</sup>

Nella relazione con la morte scopriamo nuove tracce che evocano ricordi nascosti e sopiti, iniziamo a percorrere il sentiero del recupero delle emozioni, che diviene un percorso terapeutico e diventa infine il cammino

---

<sup>3</sup> W. Szyborska, 'Il Gatto in un appartamento vuoto', in Id., *25 poesie*, trad. it. e cura di P. Marchesani, Milano, Arnoldo Mondadori, 1998, p. 37.

istintivo che ci porta a cercare – e trovare – le risposte che ci mettono in contatto con la nostra essenza.

Ci porta a capire, comprendere, compatire; è la dimensione di chi ci offre incondizionatamente spontaneità, immediatezza, vitalità e ci conduce a modificare il fondo fantasmatico, il nostro mondo interiore, a cambiare prospettiva. È il bisogno di dare uno spazio naturale al nostro universo emotivo attraverso l'amore che gli animali ci donano.

E che noi ricambiamo.

#### BIBLIOGRAFIA

- E. Kübler-Ross, *La morte e il morire*, trad. it. di C. di Zoppola, Assisi, La Cittadella, 2003.
- W. Szymborska, *25 poesie*, trad. it. e cura di P. Marchesani, Milano, Arnoldo Mondadori, 1998.
- W. Szymborska, 'Il Gatto in un appartamento vuoto', in Id., *25 poesie*, trad. it. e cura di P. Marchesani, Milano, Arnoldo Mondadori, 1998, p. 37.
- R. Tagore, *Uccelli migranti*, trad. it. di E. Tagliatela, Lanciano, Carabba, 1918.



## RELIGIONE

---



19.

## PER UNA TEOLOGIA DEGLI ANIMALI

UN INTERVENTO DI PAOLO DE BENEDETTI<sup>1</sup>

*Trascrizione di Gianfranco Nicora*

doi: 10.7359/663-2013-nico

gianfranco.nicora@libero.it

Nell'ultimo giorno, quello che darà inizio ai tempi nuovi, come nel primo, quello in cui ha avuto origine la nostra storia, il destino degli uomini va assieme a quello degli animali. Nel racconto biblico della creazione, l'uomo e la donna sono venuti al mondo, a immagine di Dio, lo stesso giorno, il sesto, in cui sono stati plasmati alla vita «bestiame, rettili e bestie selvatiche» (Gn 1,24)<sup>2</sup>. Per cui è una sorta di 'compleanno' quello che uomini e bestie potrebbero celebrare assieme. Così come l'ultimo giorno, il giorno della consolazione e della salvezza, della pacificazione e della celebrazione, non solo le bestie feroci dimoreranno assieme a quelle miti, i lupi insieme con gli agnelli, ma i cuccioli dell'uomo non avranno timore a trastullarsi sulla buca dell'aspide, a mettere la mano nel covo dei serpenti velenosi (Is 11,8).

Nei corsi della storia si è dimenticata questa fraternità e sororità tra uomini e bestie, di questo sogno finale di un regno nel quale sia data a tutti uguale ospitalità, e uguale possibilità di espressione del bene di cui ciascuno è capace. Avendo perso di vista il compito affidatoci all'origine, di governare con cura, come governa Dio, «sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, e su ogni essere vivente, e che striscia sulla terra» (Gn 1,28), e avendo smesso di attendere con forza la visione di una solidarietà tra tutti gli esseri viventi, noi uomini ci siamo fatti predatori di tutto ciò che abbiamo potuto predare, di animali come di piante, indifferenti al fatto che, come noi,

---

<sup>1</sup> Il presente contributo è una trascrizione dell'intervento che Paolo De Benedetti ha tenuto nel corso della conferenza *La vita emotiva degli animali*, tenutasi a Genova il 12 e 13 maggio 2012. La trascrizione, approvata dallo stesso De Benedetti, è stata effettuata da Gianfranco Nicora.

<sup>2</sup> Le citazioni bibliche sono tratte dall'edizione ufficiale della CEI, *La Bibbia*, Casale Monferrato (AL), Piemme, 2004.

animali e piante sono portatori di un alito di vita, come noi hanno una loro intelligenza e una intensa vita emotiva, come noi hanno nascita, esistenza, morte, come noi conoscono crescita e malattia, pienezza e debolezza.

Per elaborare una 'teologia' che non abbia più al proprio centro soltanto l'uomo, ma, assieme a lui, l'animale e ogni essere vivente, ci voleva una teologia degli animali e della creazione, che spostasse il centro della sua attenzione dalla creatura umana, che lo ha sempre altezzosamente occupato, alle creature 'minori', che sempre sono state ai margini. Questa la ragione di una teologia che rinnega una dottrina viziata dalla consuetudine di considerare se stessi al centro dell'universo, e che invita a ricominciare a pensare la questione della fede e del senso della vita a partire da un ridimensionamento del soggetto umano, da una sua spoliazione dal ruolo del signore del mondo, verso quello, più proprio, di creatura tra le creature.

Pensare che anche per i gatti e i cani, i leoni e i serpenti, le formiche e gli asini, le api e le tartarughe, i pinguini e le galline (ma anche le foreste e i ghiacciai, i fiumi e i fili d'erba) possa darsi un senso dell'esistere più articolato di quello che siamo soliti attribuire loro, più degno di essere rispettato, richiede da parte nostra un riguardo radicale anche per la loro vita emotiva, una considerazione etica che li comprenda, una educazione sentimentale ad accogliere anche loro nel nostro orizzonte, una grammatica diversa da quella che siamo abituati a usare. Ma parlare di 'teologia degli animali' non significa semplicemente richiamare a una piena 'responsabilità' nei confronti di ogni individuo, nella consapevolezza che ciascuna creatura ha, al pari dell'uomo, diritto a una esistenza vissuta in libertà e al raggiungimento di una propria pienezza. E non significa neppure fare di ogni animale una vittima della crudeltà umana. Sappiamo bene che ogni 'bestia' è capace – sia pure per sopravvivere – di agire con sopraffazione violenta nei confronti di un suo simile. La *teologia degli animali* sa cogliere negli animali una intrinseca fragilità, che si fa via via più visibile man mano che la loro vita si avvicina a quella dell'uomo: sia nel caso che una empatia da vicinanza permetta di decifrare il linguaggio della loro sofferenza muta; sia nel caso che l'avidità e la ferocia degli uomini arrivino a sfruttare o torturare animali per propria utilità o sfogo 'bestiale'. In tal caso, lo sguardo dell'animale che patisce – al pari di quello del bambino che soffre, dell'uomo che muore, del perseguitato inerme – 'mostra', in maniera inequivocabile, da che parte si rivolge lo sguardo di Dio.

Guardare all'animale con attenzione, con responsabilità e, infine, con amore, non è, allora, un semplice atto sentimentale, ma un gesto che potrebbe aiutare noi umani a spogliarci della nostra rovinosa superbia, a ricollocarci dentro una logica più ampia del vivente, che in primo luogo ci agevolerebbe, e non secondariamente, nel risolvere tutti i problemi ormai

incontrollabili legati al deterioramento del nostro habitat. Ma anche, e non secondariamente, ci potrebbe aiutare a ritrovare una più 'giusta' misura del rapporto della creatura umana tra il finito del mondo che abitiamo e l'infinito dei mondi che non conosciamo. Da qui dovrebbe ripartire una nuova 'teologia', un nuovo modo di pensare la relazione tra Dio e uomo, tra Dio e mondo.



20.

## PSICOLOGIA E SALVEZZA DEGLI ANIMALI

*Marco Damonte*

doi: 10.7359/663-2013-damo

marco.damonte@unige.it

### 20.1. INTRODUZIONE

Nella tradizione filosofica lo studio delle emozioni degli animali è connotato da un antropocentrismo che si riscontra fin dalla dizione *psicologia e emozioni* usata per spiegare la dimensione fenomenica del comportamento animale. Questa tendenza viene abilmente usata, con nobili scopi, da chi vede nell'antropomorfizzazione la strategia migliore per riconoscere agli animali quel valore che compete loro. Il pericolo è quello della retorica: suscitare una emotiva vicinanza tra le persone e gli animali significa far correre a questi ultimi il rischio del povero *capretto nero* dell'omonima novella di Pirandello<sup>1</sup> e, a livello argomentativo, fomentare contrapposizioni ideologiche.

L'antropomorfismo appare ineliminabile, poiché a esso si possono ricondurre le metodologie per lo studio degli animali<sup>2</sup>. La ricerca di somiglianze tra persone e animali, in cui le emozioni giocano un ruolo preponderante, è dovuta alla necessità di trovare fondamenti oggettivi su cui basare il valore degli animali e riconoscerne i diritti. Davvero questo fondamento è necessario? Non c'è forse un'alternativa migliore? Cercherò di rispondere in una prospettiva wittgensteiniana<sup>3</sup>, proponendo come alternative rilevanti una via etica e un atteggiamento religioso.

---

<sup>1</sup> Cfr. L. Pirandello, *Novelle per un anno*, Vol. II, Milano, Arnoldo Mondadori, 1985, n° 121, pp. 633-641.

<sup>2</sup> Cfr. S. Gozzano, 'Linguaggio, pensiero, intenzionalità: la controversia sugli animali' (1994), in *Rivista di filosofia*, n° 85 (1994), pp. 411-437.

<sup>3</sup> Cfr. G. Frongia, 'Wittgenstein e la diversità degli animali', in R. Egidi (a cura di), *Wittgenstein e il Novecento. Tra filosofia e psicologia*, Roma, Donzelli, 2002, pp. 181-205.

## 20.2. ANTROPOMORFISMO LINGUISTICO: RISCHI E ALTERNATIVE

Wittgenstein denuncia l'uso del linguaggio umano per parlare degli animali come un esercizio di tirannia. Assumere il linguaggio umano come paradigma per descrivere e interpretare il comportamento delle altre forme viventi è un atto di *specismo*, perché non tiene conto dell'asimmetria nel nostro rapporto con gli animali, manifesta una tendenziale omologazione tra diversi esseri e non rispetta la *forma di vita* che loro è propria. La differenza essenziale tra esseri umani e animali consiste nell'uso del linguaggio, distinto dalla mera capacità di comunicare informazioni<sup>4</sup>.

Gli animali, in quanto privi di quell'intenzionalità propria del linguaggio umano, sono incapaci di atteggiamenti proposizionali<sup>5</sup>: «Se un leone potesse parlare noi non potremmo capirlo»<sup>6</sup>. Il filosofo austriaco non esita a porre la differenza specifica tra esseri umani e animali non nel pensiero (parte di quella attività psichica che potremmo senza difficoltà riconoscere anche agli animali in quanto esseri senzienti), ma nell'abilità linguistica (espressione di ciò che indichiamo col termine *mentale*), superando in ciò Cartesio. Un animale possiamo immaginarlo arrabbiato, terrorizzato, triste, allegro, spaventato. Ma non possiamo immaginare un animale che spera. E perché no? Il cane crede che il padrone sia alla porta. Ma non può credere che il padrone arriverà dopodomani? – E che cosa non può fare? – Come lo faccio io? – Cosa devo rispondere a questa domanda? Può sperare solo colui che può parlare? Solo colui che è padrone dell'uso di un linguaggio<sup>7</sup>.

La cifra dell'intenzionalità, dicendo direzionalità, capacità simbolica, capacità di determinare significati, consapevolezza e autocoscienza<sup>8</sup>, segna la distanza irriducibile tra gli esseri umani e gli animali. Poiché le emozioni nella forma di vita umana sono in buona parte costituite da atteggiamenti

<sup>4</sup> Cfr. L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche* (1953), trad. it. e cura di M. Trinchero, Torino, Einaudi, 1995, p. 23.

<sup>5</sup> 'Atteggiamento proposizionale' è un'espressione coniata da Bertrand Russell e indica l'atteggiamento di un soggetto nei confronti di un certo contenuto proposizionale espresso attraverso verbi intenzionali (paradigmaticamente verbi che veicolano credenze e desideri). Gli atteggiamenti proposizionali sono tali in quanto valutabili semanticamente, il che li distingue dai meri stati mentali e ne impedisce l'attribuzione agli animali proprio perché dotati di una semantica non commensurabile a quella del linguaggio umano. Cfr. M. Marraffa, 'Filosofia della mente' (2002), in F. D'Agostini, N. Vassallo (a cura di), *Storia della filosofia analitica*, Torino, Einaudi, 2002, pp. 194-222, qui p. 200.

<sup>6</sup> Cfr. L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., p. 292.

<sup>7</sup> Cfr. E.C. Tolman, *Il comportamento intenzionale negli animali e negli uomini* (1932), Roma, A. Armando Editore, 1983.

<sup>8</sup> Cfr. M. Damonte, *Wittgenstein, Tommaso e la cura dell'intenzionalità*, Firenze, Marremmi, 2009.

proposizionali, a rigore potremmo dire che gli animali hanno sentimenti nel senso che possono *esprimerli*, ma non *provarli*. Un cane può *sentire* dolore e *guaire*, ma non può *provare* la sofferenza connessa a quel dolore e che è domanda di senso. Infatti l'antropomorfizzazione dei comportamenti animali non si è spinta sino al linguaggio animale e alla conformazione della faccia: nei linguaggi naturali rimane la distinzione tra *volto* e *muso* e sopravvive una specifica terminologia per indicare i versi delle diverse specie. Ciò non significa negare che il dolore degli animali abbia valore per l'uomo. Al contrario l'uomo è interpellato da questo dolore, forse più dalla sofferenza verso cui riesce talvolta a trovare giustificazioni. Non a caso il dolore degli animali è tematizzato nella teodicea contemporanea <sup>9</sup>.

Wittgenstein insiste sulla sostanziale diversità delle forme di vita animali rispetto a quelle umane. Questa diversità, purtroppo oscurata nel linguaggio antropomorfo, è condizione di relazione e non un ostacolo a essa. Il suo carattere irriducibile non può essere mostrato ricorrendo a conoscenze scientifiche o ad argomenti razionali, perché in entrambi i casi si assume a priori, acriticamente e necessariamente un linguaggio antropomorfo <sup>10</sup>. La tipicità degli animali, condizione per una sana relazione con loro, può manifestarsi in una disponibilità istintiva, pratica, immediata; disponibilità che fa parte della capacità umana e che è analoga alla capacità con cui riconosciamo l'esistenza di altre menti. La presunta emotività degli animali è irrilevante al rapporto che instauriamo con loro: «[...] qualunque cosa si dica su quest'argomento (non molto, credo), si deve riconoscere che non si può provare tenerezza per una creatura presumendo che probabilmente sia giusto provarla. La conclusione di gran lunga migliore è che la speculazione sulla vita interiore degli insetti non ha alcun ruolo, e non potrebbe che essere così, nella pietà che talvolta proviamo nei loro confronti» <sup>11</sup>.

Tale disponibilità deve essere riscoperta attraverso una pedagogia capace di risvegliare la sensibilità per le diverse forme di vita. Essa è tesa a una comprensione della condizione animale basata su ciò che Wittgenstein chiama *simpatia* e *compassione*. Il primo passo è quello di riconoscere con

<sup>9</sup> Cfr. W.P. Alston, 'The Inductive Argument from Evil and the Human Cognitive Condition' (1991), in *Philosophical Perspectives*, Vol. 5: 'Philosophy of Religion' (1991), pp. 29-67, qui p. 32; P.T. Geach, *Providence and Evil*, London, Cambridge University Press, 1977, pp. 67-83; L. Lombardi Vallauri, *Terre*, Milano, Vita e Pensiero, 1990; e Giovanni Paolo II, *Salvifici Doloris*, n° 9.

<sup>10</sup> Lo osserva R. Gaita, *Il cane del filosofo* (2002), trad. it. di P. Ursino, Genova, Il melangolo, 2007, pp. 113-123 criticando E. Linden, *Il lamento del pappagallo e altre storie vere sulla furbizia, l'intelligenza e l'ingegno degli animali* (2000), Padova, Muzzio, 2000 e J.M. Masson, S. McCarthy, *Quando gli elefanti piangono. Sentimenti ed emozioni nella vita degli animali* (1996), trad. it. di L. Sosio, Milano, Baldini & Castoldi, 2006.

<sup>11</sup> R. Gaita, *Il cane del filosofo*, cit., p. 129.

franchezza e modestia che il linguaggio con cui parliamo degli animali e il loro stesso comportamento è contraddistinto dall'analogia: «Diciamo: 'Il gallo chiama le galline con il suo canto' – ma alla base di ciò vi è già un confronto con il *nostro* linguaggio?»<sup>12</sup>.

Quando interpretiamo il comportamento degli animali non possiamo evitare un uso analogico di concetti mutuati dalla nostra forma di vita. In un certo senso prestiamo alle altre forme viventi una parte più o meno piccola della nostra umanità. Ma questo prestito è imposto: nessuno potrà mai acconsentire a esso o mostrare il suo dissenso. Questa la radice della responsabilità che gli esseri umani devono agli animali. Perché il predominio delle persone non si trasformi in tirannia, deve essere esercitato fino in fondo, con tutte le facoltà a disposizione dell'uomo, comprese quelle etiche.

### 20.3. DALL'AGNOSTICISMO EPISTEMICO ALLA RESPONSABILITÀ PRATICA

Non potremmo mai avere la certezza che gli animali provino emozioni. Tale agnosticismo epistemico, anziché legittimare il dominio arbitrario sugli altri esseri viventi, ci interroga e ci impegna nei loro confronti.

L'incertezza se una mosca provi dolore è filosofica; ma non potrebbe essere anche istintiva? E da che cosa lo si vedrebbe? Non c'è infatti una qualche incertezza nel nostro comportamento verso gli animali? Uno non sa se è crudele o no. Infatti esiste un'incertezza del comportamento che non si basa su un'incertezza dei pensieri.<sup>13</sup>

Ancora:

Una specie di incertezza sarebbe quella con cui potremmo affrontare un meccanismo a noi sconosciuto. Un altro tipo di incertezza potrebbe essere collegata al ricordo di un certo avvenimento della nostra vita. Potrebbe succedere, ad esempio, che una persona appena scampata alla paura di morire si facesse scrupoli a schiacciare una mosca, cosa che in altre circostanze farebbe senza nemmeno pensarci.<sup>14</sup>

Questo tipo di *incertezza definita pratica e primitiva*<sup>15</sup>, è connessa a una reazione soggettiva *assai peculiare* che si può provare di fronte a un complesso

---

<sup>12</sup> L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., par. 493.

<sup>13</sup> L. Wittgenstein, *Osservazioni sulla filosofia della psicologia* (1980), a cura di G.E.M. Anscombe, H. Nyman, G.H. von Wright, trad. it. e cura di R. De Monticelli, Milano, Adelphi, 1990, II, par. 659-660.

<sup>14</sup> Ivi, par. 669.

<sup>15</sup> Cfr. ivi, par. 558.

di stupore, perplessità, costernazione, sorpresa, impotenza, esitazione. Il carattere istintivo di questo tipo di reazioni è dovuto alla loro immediatezza, cioè al fatto di non essere state prodotte da elaborazioni intellettuali<sup>16</sup>. Il senso di rispetto nei confronti degli animali non deve essere fondato su alcunché, perché nel momento in cui lo si induce o lo si deduce, lo si perde.

L'atteggiamento corretto è di apertura e disponibilità, un atteggiamento etico che nessuna argomentazione filosofica o scientifica può suscitare.

Nel rapportarci con le diverse forme viventi «ciò che è essenziale per noi è un accordo spontaneo, una spontanea simpatia»<sup>17</sup> che, in termini classici, potremmo definire *pietas*<sup>18</sup>. La spontaneità che Wittgenstein connette a questa nozione di *simpatia* e a quella simile di *compassione* si accorda con quanto affermato sulle *istintive* reazioni che possono indurci al rispetto verso i viventi e che sono capaci di renderci perplessi quando procederemmo altrimenti senza esitazione. Per questa ragione gli animali sono in grado di interpellare la nostra esistenza. Degli animali non abbiamo solo bisogno per compagnia, conforto, sostegno, ma anche e soprattutto perché, in positivo, la loro prossimità stimola in noi lo stupore e il mistero, ci fa avvicinare alla fragilità, ci obbliga a ripensare una definizione di vivente, risveglia l'attenzione per l'ambiente e, in negativo, ci toglie l'orgoglio, denuncia la nostra crudeltà, lascia trasparire il nostro modo di trattare i nostri simili e ci ricorda la nostra finitezza<sup>19</sup>. Essi sono capaci di incalzare la nostra libertà: «[...] la libertà è costituita da un certo tipo di relazioni morali, piuttosto che semplicemente permessa e accresciuta da esse. Esiste solo quando c'è rispetto per la dignità di un animale, oltre alla preoccupazione per il suo benessere»<sup>20</sup>.

Simpatia e compassione sono sceve da forme di paternalismo e zoofilia. Se il coinvolgimento emotivo e affettivo non è di per sé da condannare, il sentimentalismo antropomorfizzante che non esita, per esempio, a vantarsi di intrattenere con gli animali autentici rapporti di amore e di amicizia e ad applicare loro la regola aurea è quantomeno ambiguo e inconcludente<sup>21</sup>. La *simpatia spontanea* raccomandata da Wittgenstein, per quanto rimanga

<sup>16</sup> Cfr. *ivi*, par. 689.

<sup>17</sup> *Ivi*, par. 699.

<sup>18</sup> Cfr. L. Battaglia, *Etica e diritti animali*, Roma - Bari, Laterza, 1997, p. 78.

<sup>19</sup> Si pensi al seguente passo biblico: «Infatti la sorte degli uomini e quella delle bestie è la stessa; come muoiono queste, muoiono quelli; c'è un solo soffio vitale per tutti. Non esiste superiorità dell'uomo rispetto alle bestie, perché tutto è vanità» (Qo 3,19).

<sup>20</sup> R. Gaita, *Il cane del filosofo*, cit., p. 53.

<sup>21</sup> Cfr. L. Battaglia, 'L'animale come mio prossimo. L'amore in un'etica cosmica' (2009), in A.R. Galdi (a cura di), *L'animale come mio prossimo non umano*, Genova, Erga, 2009, pp. 26-43.

legata alla sua originaria accezione soggettiva che nasce da un'esperienza personale, interpella il senso morale degli esseri umani perché si apre a principi generali, addirittura a regole, di grande rilievo morale. Essa è un atteggiamento disinteressato, non strumentale, privo di calcoli utilitaristici, che deve rimanere svincolato da ogni fine, fosse anche quello ambientalista. Neppure essa deve essere dettata da contingenze e da paure<sup>22</sup>. Questa esigenza di gratuità si concilia a stento con la rigidità di prescrizioni legali, ma, allo stesso tempo, le esige. La *simpatia spontanea* presuppone e al contempo supera la sfera legale, in quanto riconosce agli animali qualcosa di più della mera tutela<sup>23</sup>.

#### 20.4. OLTRE WITTGENSTEIN. IL CONTRIBUTO DELLA TEOLOGIA

Se volessimo classificare la riflessione di Wittgenstein in ambito animalista, senza dubbio la dovremmo porre tra le etiche della responsabilità umana, piuttosto che tra quelle della liberazione animale<sup>24</sup>. Egli però supera queste impostazioni, perché dissolve alcune false alternative che inficiano il dibattito: ammettere la superiorità delle facoltà spirituali umane non comporta svilire il rispetto per gli animali; l'uguaglianza tra persone e animali non è condizione necessaria, né sufficiente per riconoscere il loro valore; distinguere diversi livelli ontologici tra le numerose forme di vita (*specismo ontologico*) è conciliabile con lo stabilirsi di un ordine etico soddisfacente<sup>25</sup>; la *fallacia pathetica* (attribuzione ai non umani di caratteristiche umane) non è l'alternativa alla *fallacia meccanica* (riduzione degli animali a macchine). Tutto ciò promuove un nuovo approccio nei confronti degli esseri viventi: una riflessione a questo proposito non deve impegnarsi tanto a inserire gli animali in una teoria etica o legale, ma può ambire a offrire una nuova prospettiva con cui *vedere il mondo e vivere in esso*<sup>26</sup>. In una parola essa è capace di distinguere l'antropocentrismo (ideologia del dominio incontrastato sulla natura, che giustifica l'idea che essa esista solo in funzione del-

---

<sup>22</sup> Così Vattimo: «[...] in un'epoca in cui l'umanità si vede sempre più minacciata nelle stesse elementari possibilità di sopravvivenza, la nostra radicale fratellanza con gli animali si presenta in una luce più immediata ed evidente», G. Vattimo, 'Animali quarto mondo' (1987), in L. Battaglia, S. Castignone (a cura di), *I diritti degli animali*, Genova, Centro di Bioetica, 1987, pp. 133-137, qui p. 133.

<sup>23</sup> Cfr. S. Castignone, 'Progressi di civiltà: la recente normativa a tutela degli animali' (2009), in A.R. Galdi (a cura di), *L'animale come mio prossimo non umano*, cit., pp. 23-25.

<sup>24</sup> Cfr. L. Battaglia, *Etica e diritti degli animali*, cit., pp. 35-57.

<sup>25</sup> Così A. Linzey, *Teologia animale. I diritti animali nella prospettiva teologica* (1994), trad. it. a cura di A. Arrigoni, Torino, Cosmopolis, 1998, pp. 70-79 e 144.

<sup>26</sup> Cfr. R. Gaita, *Il cane del filosofo*, cit., pp. 204-205.

l'uomo, per la sua utilità e il suo piacere) dall'umanesimo e di proporre una versione personalistica di quest'ultimo<sup>27</sup>. A questo proposito è opportuno ricordare il contributo della teologia. Essa non deve essere usata come fonte di principi atti a *fondare* il rispetto degli animali, ma come energia capace di *cambiare la nostra prospettiva sul mondo*.

Chiariti i fraintendimenti storici che hanno portato l'etica cristiana a preoccuparsi in modo inadeguato della questione animale<sup>28</sup>, superata la disputa tra chi considera i principi cristiani compatibili per affrontare tale questione e chi continua a negarlo<sup>29</sup> pur alla luce dei recenti pronunciamenti del magistero<sup>30</sup>, è opportuno tenere presente la teologia biblica<sup>31</sup> senza però trascurare l'apporto della teologia sistematica e, in particolare, dell'escatologia. Ciò che può favorire l'auspicato cambio di prospettiva sono sì la comprensione dell'origine attraverso la dottrina della creazione e la consapevolezza del distacco dal progetto di Dio a seguito del peccato originale, ma soprattutto la capacità di mantenere viva la tensione verso ciò che siamo chiamati a essere. Non è il caso di dedicare tempo a fantasie teologiche.

Ogni tentativo pruriginoso di conoscere anzitempo la nostra condizione futura e quella delle altre forme viventi deve lasciare spazio alla coscienza che il nostro è essenzialmente un mondo di relazioni e che la salvezza nostra e di coloro verso cui nutriamo maggiori responsabilità dipende anche da quale tipo di relazioni siamo capaci di instaurare. Sono le relazioni positive che ritroveremo nel mistero di Cristo<sup>32</sup>! L'armonia cosmica, propria dell'e-

<sup>27</sup> Cfr. E. Agazzi, 'Il dominio sulla natura' (2009), in *Nuova Secondaria*, Vol. 27, n° 4 (2009), pp. 5-6; Id., 'Il rispetto e i valori' (2010), in *Nuova Secondaria*, Vol. 27, n° 8 (2010), pp. 5-6; e Id., 'Rispettare la natura?' (2010), in *Nuova Secondaria*, Vol. 27, n° 10 (2010), pp. 7-8.

<sup>28</sup> Cfr. W.R. Shea, 'L'ambiente della fede e la fede nell'ambiente' (1993), in M. Micheletti, A. Savignano (a cura di), *Filosofia della religione. Indagini storiche e riflessioni critiche*, Genova, Marietti, 1993, pp. 199-215.

<sup>29</sup> Cfr. G. Ditadi, 'Oltre la cultura del sacrificio di sangue. Note su cristianesimo e mondo animale' (1998); L. Valle, 'Il processo ecosofico del cristianesimo primitivo' (1998); e N. Fabbretti, 'Francesco, ecologia come teologia' (1998), in L. Battaglia (a cura di), *Le creature dimenticate. Per un'analisi dei rapporti tra Cristianesimo e questione animale*, Cesena (FO), Macro Edizioni, 1998, pp. 25-48, 49-66 e 67-72.

<sup>30</sup> Cfr. P. Umile Minimo, 'Creato e creature alla luce di elementi di teologia antropologica' (2009), in A.R. Galdi (a cura di), *L'animale come mio prossimo non umano*, cit., pp. 12-22.

<sup>31</sup> Cfr. V. Baricalla, 'L'attesa del creato. Riflessioni su alcuni capitoli del Genesi' (1998), in L. Battaglia (a cura di), *Le creature dimenticate*, cit., pp. 1-23.

<sup>32</sup> Vale la pena riportare l'abusata espressione di Paolo VI: «[...] gli animali sono la parte più piccola della creazione divina, ma noi un giorno la rivedremo nel mistero di Cristo». Per approfondimenti su questo punto rimando a P. De Benedetti, *Teologia degli animali*, Brescia, Morcelliana, 2008.

poca messianica profetizzata in maniera emblematica da Osea<sup>33</sup> e Isaia<sup>34</sup> e realizzata in Cristo<sup>35</sup>, è la certezza, propria della fede, in un compimento di una nuova e, finalmente, definitiva creazione dopo quella delle origini, del patto con Noè, con Abramo e con Mosè<sup>36</sup>. A tutti gli *uomini di buona volontà* spetta favorire ogni relazione che compone il Regno di Dio, rendendo già presente ciò che *non ancora* è realizzato in pienezza. Se ciascuno dovrebbe assumersi questo compito, è altresì auspicabile che alcune persone compiano liberamente scelte radicali, quali quella dei monaci induisti *jaina*. In pallida analogia con la professione dei consigli evangelici, tali comportamenti sono capaci di provocare domande su *chi siamo* e su *quale ruolo vogliamo avere nel creato*. Se saremo capaci di apprezzare e prestare attenzione agli esseri viventi sarà perché avremo imparato a rispettarli per quello che sono, non perché avremo loro riconosciuto artificiosamente dei diritti attraverso categorie giuridiche ampie, quali la soggettività. Sarà il rispetto a richiedere e a motivare in maniera persuasiva la formulazione di diritti.

## BIBLIOGRAFIA

- E. Agazzi, 'Il dominio sulla natura' (2009), in *Nuova Secondaria*, Vol. 27, n° 4 (2009), pp. 5-6.
- E. Agazzi, 'Il rispetto e i valori' (2010), in *Nuova Secondaria*, Vol. 27, n° 8 (2010), pp. 5-6.
- E. Agazzi, 'Rispettare la natura?' (2010), in *Nuova Secondaria*, Vol. 27, n° 10 (2010), pp. 7-8.
- W.P. Alston, 'The Inductive Argument from Evil and the Human Cognitive Condition' (1991), in *Philosophical Perspectives*, Vol. 5: 'Philosophy of Religion' (1991), pp. 29-67.
- V. Baricalla, 'L'attesa del creato. Riflessioni su alcuni capitoli del Genesi' (1998), in L. Battaglia (a cura di), *Le creature dimenticate. Per un'analisi dei rapporti tra Cristianesimo e questione animale*, Cesena (FO), Macro Edizioni, 1998, pp. 1-23.
- L. Battaglia, *Etica e diritti animali*, Roma - Bari, Laterza, 1997.
- L. Battaglia (a cura di), *Le creature dimenticate. Per un'analisi dei rapporti tra Cristianesimo e questione animale*, Cesena (FO), Macro Edizioni, 1998.
- L. Battaglia, 'L'animale come mio prossimo. L'amore in un'etica cosmica' (2009), in A.R. Galdi (a cura di), *L'animale come mio prossimo non umano*, Genova, Erga, 2009, pp. 26-43.

---

<sup>33</sup> Os. 2,20.

<sup>34</sup> Is 11,6-8 e 65,25.

<sup>35</sup> Rm 8.

<sup>36</sup> Cfr. P. De Benedetti, 'Uomini e animali di fronte a Dio' (1994), in P. Stefani (a cura di), *Gli animali e la Bibbia*, Roma, Garamond, 1994, pp. 13-26.

- L. Battaglia, S. Castignone (a cura di), *I diritti degli animali*, Genova, Centro di Bioetica, 1987.
- S. Castignone, 'Progressi di civiltà: la recente normativa a tutela degli animali' (2009), in A.R. Galdi (a cura di), *L'animale come mio prossimo non umano*, Genova, Erga, 2009, pp. 23-25.
- F. D'Agostini, N. Vassallo (a cura di), *Storia della filosofia analitica*, Torino, Einaudi, 2002.
- M. Damonte, *Wittgenstein, Tommaso e la cura dell'intenzionalità*, Firenze, Maremmi, 2009.
- P. De Benedetti, 'Uomini e animali di fronte a Dio' (1994), in P. Stefani (a cura di), *Gli animali e la Bibbia*, Roma, Garamond, 1994, pp. 13-26.
- P. De Benedetti, *Teologia degli animali*, Brescia, Morcelliana, 2008.
- G. Ditadi, 'Oltre la cultura del sacrificio di sangue. Note su cristianesimo e mondo animale' (1998), in L. Battaglia (a cura di), *Le creature dimenticate. Per un'analisi dei rapporti tra Cristianesimo e questione animale*, Cesena (FO), Macro Edizioni, 1998, pp. 25-48.
- R. Egidi (a cura di), *Wittgenstein e il Novecento. Tra filosofia e psicologia*, Roma, Donzelli, 2002.
- N. Fabbretti, 'Francesco, ecologia come teologia' (1998), in L. Battaglia (a cura di), *Le creature dimenticate. Per un'analisi dei rapporti tra Cristianesimo e questione animale*, Cesena (FO), Macro Edizioni, 1998, pp. 67-72.
- G. Frongia, 'Wittgenstein e la diversità degli animali', in R. Egidi (a cura di), *Wittgenstein e il Novecento. Tra filosofia e psicologia*, Roma, Donzelli, 2002, pp. 181-205.
- R. Gaita, *Il cane del filosofo* (2002), trad. it. di P. Ursino, Genova, Il melangolo, 2007.
- A.R. Galdi (a cura di), *L'animale come mio prossimo non umano*, Genova, Erga, 2009.
- P.T. Geach, *Providence and Evil*, London, Cambridge University Press, 1977.
- Giovanni Paolo II, *Salvifici Doloris*, n° 9.
- S. Gozzano, 'Linguaggio, pensiero, intenzionalità: la controversia sugli animali' (1994), in *Rivista di filosofia*, n° 85 (1994), pp. 411-437.
- E. Linden, *Il lamento del pappagallo e altre storie vere sulla furbizia, l'intelligenza e l'ingegno degli animali* (2000), Padova, Muzzio, 2000.
- A. Linzey, *Teologia animale. I diritti animali nella prospettiva teologica* (1994), trad. it. di A. Arrigoni, Torino, Cosmopolis, 1998.
- L. Lombardi Vallauri, *Terre*, Milano, Vita e Pensiero, 1990.
- M. Marraffa, 'Filosofia della mente' (2002), in F. D'Agostini, N. Vassallo (a cura di), *Storia della filosofia analitica*, Torino, Einaudi, 2002, pp. 194-222.
- J.M. Masson, S. McCarthy, *Quando gli elefanti piangono. Sentimenti ed emozioni nella vita degli animali* (1996), trad. it. di L. Sosio, Milano, Baldini & Castoldi, 2006.
- M. Micheletti, A. Savignano (a cura di), *Filosofia della religione. Indagini storiche e riflessioni critiche*, Genova, Marietti, 1993.
- L. Pirandello, *Novelle per un anno*, Vol. II, Milano, Arnoldo Mondadori, 1985, n° 121, pp. 633-638.

- W.R. Shea, 'L'ambiente della fede e la fede nell'ambiente' (1993), in M. Micheletti, A. Savignano (a cura di), *Filosofia della religione. Indagini storiche e riflessioni critiche*, Genova, Marietti, 1993, pp. 199-215.
- P. Stefani (a cura di), *Gli animali e la Bibbia*, Roma, Garamond, 1994.
- E.C. Tolman, *Il comportamento intenzionale negli animali e negli uomini* (1932), Roma, A. Armando Editore, 1983.
- P. Umile Minimo, 'Creato e creature alla luce di elementi di teologia antropologica' (2009), in A.R. Galdi (a cura di), *L'animale come mio prossimo non umano*, Genova, Erga, 2009, pp. 12-22.
- L. Valle, 'Il processo ecosofico del cristianesimo primitivo' (1998), in L. Battaglia (a cura di), *Le creature dimenticate. Per un'analisi dei rapporti tra Cristianesimo e questione animale*, Cesena (FO), Macro Edizioni, 1998, pp. 49-66.
- G. Vattimo, 'Animali quarto mondo' (1987), in L. Battaglia, S. Castignone (a cura di), *I diritti degli animali*, Genova, Centro di Bioetica, 1987, pp. 133-137.
- L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche* (1953), trad. it. e cura di M. Trinchero, Torino, Einaudi, 1995.
- L. Wittgenstein, *Osservazioni sulla filosofia della psicologia* (1980), a cura di G.E.M. Anscombe, H. Nyman, G.H. von Wright, trad. it. e cura di R. De Monticelli, Milano, Adelphi, 1990.

21.

## GLI ANIMALI NEL CRISTIANESIMO TRA SOFFERENZA E PREGHIERA

*Vilma Baricalla*

doi: 10.7359/663-2013-bari

vilmabaricalla@virgilio.it

### 21.1. UNO SGUARDO ALLA TRADIZIONE DOTTRINALE

Non credo [...] che negli animali ci sia un'anima sensitiva. Io penso che essi non sentano né piacere né dolore; perché sotto un Dio giusto ciò che è assolutamente incapace di merito e di demerito dev'essere similmente incapace di felicità e d'infelicità.<sup>1</sup>

Così scrive Malebranche. Negando la realtà del dolore animale, egli si illude, come altri teologi cartesiani, di eliminare i problemi morali e religiosi legati alla considerazione di tale sofferenza.

In effetti, il problema dell'ingiustificato dolore degli animali – motivo di imbarazzo per il pensiero teologico e di critiche al cristianesimo – accompagna la storia del pensiero come una questione inquietante, a cui la tradizione dottrinale non fornì sostanzialmente risposta. Il riferimento al peccato, che secondo la dottrina giustifica la sofferenza umana, non spiega il dolore dell'animale, che soffre pur essendo innocente. E poiché non gli è riconosciuta un'anima immortale, la sua sofferenza senza colpa è priva anche di consolazione e di speranza, di quella prospettiva di remunerazione futura di cui gode invece l'uomo, creatura colpevole. La questione aprì – e apre – gravi problemi di teodicea, poiché la sorte riservata all'animale, pur esso creatura di Dio, incrina la fede nella bontà e nella giustizia del Creatore. La situazione è aggravata dall'inesistenza di prescrizioni etiche che

---

<sup>1</sup> N. Malebranche, 'Colloqui sulla morte' (1696), in Id., *Colloqui sulla metafisica* (1688-1696), trad. it. di R. Crippa, Bologna, Zanichelli, 1963, pp. 403-481, qui p. 423.

impongano all'uomo doveri di pietà verso gli animali; essi non rientrano nella sfera morale: carità e amicizia sono loro negate<sup>2</sup>.

Ciò spiega il tentativo dei teologi cartesiani di risolvere il problema con la teoria degli animali-automi, privi di sensibilità e di capacità di soffrire<sup>3</sup>. Ma tale teoria – oltre a essere smentita dalle più elementari cognizioni scientifiche – è *cristianamente* sostenibile? Per la verità, l'intera questione suscita perplessità e interrogativi. Se, da un lato, si comprendono le critiche di coloro che hanno accusato il cristianesimo di insensibilità verso gli animali<sup>4</sup>, ci si chiede, dall'altro, se non esistano altre prospettive, in grado di fornire, ai gravi problemi aperti, diverse e più soddisfacenti risposte.

Non si può non osservare, infatti, che i problemi morali e religiosi, a cui si è fatto cenno, non avrebbero ragion d'essere, o quasi, se il dolore del creato fosse alleviato da un orizzonte di speranza e se i doveri predicati di carità cristiana si estendessero al comportamento dell'uomo verso tutte le creature. Il problema va riesaminato. E a tale scopo si rende necessaria un'analisi del testo biblico, che getti una luce sulla considerazione e la sorte delle creature non umane e sul rapporto che l'uomo deve instaurare con il resto della creazione.

---

<sup>2</sup> Secondo Tommaso, gli animali sono privi di ragione e di libero arbitrio; per questo non possono condividere amicizia e carità, che si hanno solo tra le creature ragionevoli (cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 25, a. 3). Collocati a un gradino inferiore e separati da un salto ontologico rispetto all'essere umano, essi sono stati creati per l'uomo, secondo l'ordine gerarchico stabilito da Dio nella creazione; è quindi lecita la loro uccisione per servizio e uso dell'uomo (cfr. *ivi*, II-II, q. 64, a. 1 e, analogamente, *Id.*, *Summa contra Gentiles*, III, 112). Anche Agostino sostenne la legittimità dell'uccisione degli animali, polemizzando contro i manichei (cfr. Agostino, *De civitate Dei*, I, 20).

<sup>3</sup> Oltre al già citato Malebranche, cfr. A. Dilly, 'Trattato sull'anima e sulla conoscenza delle bestie' (1676), trad. it. di M.T. Marcialis, in M.T. Marcialis (a cura di), *Filosofia e psicologia animale da Rorario a Leroy*, Cagliari, STEF, 1982, pp. 223-241. Su questi problemi e sulla questione animale in genere nella storia del pensiero, cfr. V. Baricalla, 'Gli animali hanno un'anima? Interrogativi e spunti di riflessione nella storia del pensiero filosofico' (1993), in L. Battaglia (a cura di), *Lo specchio oscuro. Gli animali nell'immaginario degli uomini*, Torino, Satyagraha, 1993, pp. 108-118; *Id.*, *Leibniz e l'universo dei viventi*, Pisa, ETS, 1995, soprattutto pp. 11-28; M.T. Marcialis, 'L'animale e l'immaginario filosofico tra Sei e Settecento' (1993), in L. Battaglia (a cura di), *Lo specchio oscuro*, cit., pp. 89-107; e *Id.* (a cura di), *Filosofia e psicologia animale da Rorario a Leroy*, cit.

<sup>4</sup> Particolarmente significativa è la critica di A. Schopenhauer, *Il fondamento della morale* (1841), trad. it di E. Pocar, Roma - Bari, Laterza, 1991, pp. 245-253, soprattutto pp. 245-246. Cfr. anche P. Martinetti, 'La psiche degli animali' (1920), in *Id.*, *Funzione religiosa della filosofia. Saggi e discorsi*, a cura di L. Pareyson, Roma, A. Armando Editore, 1972, pp. 249-296, soprattutto p. 292 e, più recentemente, L. White Jr., 'The Historical Roots of Our Ecological Crisis' (1967), in *Science*, New Series, Vol. 155, n° 3767, (March 10<sup>th</sup>, 1967), pp. 1203-1207. Storicamente, l'ingiusta sofferenza degli animali e l'inadeguatezza delle risposte dottrinali fu efficacemente messa in luce da P. Bayle, *Dizionario storico-critico* (1697), trad. it. di G. Cantelli, Roma - Bari, Laterza, 1976, voce 'Rorario', pp. 145-215, soprattutto p. 155.

## 21.2. SALVEZZA E PREGHIERA DEL CREATO NELL'ANTICO TESTAMENTO

Nell'Antico Testamento i riferimenti a un futuro mondo di bene abbracciano l'intera creazione. Noti sono i versetti di Isaia:

Il lupo abiterà con l'agnello, e il leopardo giacerà col capretto; il vitello, il giovin leone e il bestiame ingrassato staranno assieme, e un giovane fanciullo potrà custodirli. La vacca pascolerà con l'orsa, i loro piccini riposeranno assieme, e il leone mangerà l'erba come il bue [...]. Non si farà né male né gua-  
sto su tutto il mio monte santo, perché la terra sarà ripiena della conoscenza del Signore, come il fondo del mare dalle acque che lo coprono. (Is 11,6-9)<sup>5</sup>

Il quadro è cosmico. La bontà e la pace che regneranno includono tutti gli esseri viventi. Essi godranno, insieme con l'uomo, di uno stato idillico, in cui la violenza e l'aggressività saranno banditi dalla terra, un mondo felice, in cui rapporti di armonia regoleranno la convivenza nel creato. Analoghe immagini sono delineate da Osea: «in quel tempo farò [...] un'alleanza con le bestie della terra e gli uccelli del cielo e con tutti i rettili del suolo, arco e spada e guerra eliminerò dal paese» (Os 2,20).

È uno stato che richiama – ed è significativo – la condizione del creato prima del peccato dell'uomo e del diluvio. Allora, in quel mondo, benedetto da Dio e «molto buono» (Gn 1,31), vige un regime alimentare vegetariano e l'ordine stabilito da Dio non ammetteva spargimenti di sangue tra gli esseri viventi (Gn 1,29-30).

È importante sottolineare come la prospettiva di una futura armonia e pacificazione nella natura ricorra costantemente nell'Antico Testamento. Essa non viene meno anche quando il dominio dell'uomo sugli animali da benevolo si trasforma in tirannico (Gn 9,2-3). Anche in questa nuova situazione si delinea all'orizzonte una speranza: la comparsa dell'arcobaleno, alla fine del capitolo nove della Genesi, attesta l'«alleanza» stretta da Dio con «ogni carne» (Gn 9,9-17). Il vincolo dell'alleanza – che ci rimanda a Osea – si riferisce al rapporto di Dio con ogni animale: «con i volatili, con il bestiame e con tutte le fiere della terra [...] da tutti gli animali che sono usciti dall'arca a tutte le fiere della terra» (Gn 9,10).

Il riferimento alla sacralità del numero sette contrassegna una creazione che vive in armonia e nel rispetto della legge divina: sette volte dopo il diluvio è ripetuta la parola «alleanza» (Gn 9,9-17), così come per sette volte Dio aveva riconosciuto la bontà di quella pacifica prima creazione (Gn 1,3-31). Ed è significativo che nelle regole del riposo sabbatico – che richiama il settimo giorno della creazione – anche l'animale debba astener-

---

<sup>5</sup> Analoghe immagini in Is 65,25.

si dall'attività lavorativa (Es 20,8-11); è una partecipazione alla santità del giorno, a quella festa consacrata a Dio <sup>6</sup>.

Queste considerazioni rinviano a un aspetto singolare e interessante della religiosità vetero-testamentaria che pare, in un certo senso, riconosce negli animali una percezione del divino. Così, nel libro dei Numeri, un'asina oltrepassa, con il suo sguardo spirituale, l'occhio miope dell'uomo e, per ben tre volte, vede l'angelo del Signore che il suo padrone non vede (Nm 22,21-33). A volte, v'è più sapienza negli animali che nei discorsi intellettualistici della dottrina:

Interroga le bestie / e ti ammaestreranno, / e gli uccelli del cielo e te lo annunzieranno, / e i rettili della terra e ti ammaestreranno, / te lo spiegheranno i pesci del mare. / Chi non sa fra tutti costoro, / che è la potenza di Dio che ha fatto ciò? (Gb 12,7-9)

Così risponde Giobbe alle presuntuose disquisizioni teologiche dell'amico Sophar.

Dio provvede a tutta la creazione; e le immagini dei leoncelli e dei piccoli corvi che attendono da Dio il loro pasto (Sal 104,21; Gb 38,41) rinviano a una implicita e segreta consapevolezza, insita nella natura, della Provvidenza e dell'amore di Dio. Il creato riconosce il suo Creatore. Lo attestano quelle celebrazioni corali di Dio, che certamente ispirarono il cristianesimo francescano. Nel Salmo 148 sole e luna, «cetacei e abissi del mare», «lampi e grandini», «nevi e piogge», monti, colli, alberi, belve feroci e animali domestici, «rettili e uccelli pennuti» sono chiamati a unire le loro voci in un coro di lodi al Signore <sup>7</sup>. Analogamente, nel Libro di Daniele «germogli della terra», «mostri marini» e creature acquatiche, uccelli del cielo, animali «selvaggi e domestici» sono invitati a celebrare Dio (Dn 3,51-90) <sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> Cfr. quanto esposto più ampiamente in V. Baricalla, 'L'attesa del creato. Riflessioni su alcuni capitoli del Genesi' (1998), in L. Battaglia (a cura di), *Le creature dimenticate. Per un'analisi dei rapporti tra Cristianesimo e questione animale*, Cesena (FO), Macro Edizioni, 1998, pp. 1-23, soprattutto pp. 8-10 e 15-16 e Id., 'Terra, uomo, creazione nella visione biblica' (2001), in *L'area di Broca*, Vol. XXVII, n° 73-74 (gennaio-dicembre 2001), pp. 26-27. Su questi temi e sul significato ecologico del Sabato, cfr. anche P. De Benedetti, 'Uomini e animali di fronte a Dio' (1994), in P. Stefani (a cura di), *Gli animali e la Bibbia. I nostri minori fratelli*, Roma, Garamond, 1994, pp. 13-26, soprattutto pp. 19-20 e 25; e J. Moltmann, *Dio nella creazione. Dottrina ecologica della creazione* (1983), trad. it. di D. Pezzetta, Brescia, Queriniana, 1986, pp. 318-341.

<sup>7</sup> Se il Salmo 148 riporta per tutto il testo le lodi al Signore da parte delle creature, riferimenti alla celebrazione di Dio da parte del creato sono anche in altri testi. Cfr. Sal 103,22 e 150,6.

<sup>8</sup> Il cantico compare solo nei testi biblici cattolici. Presente nella versione alessandrina dei LXX, esso non compare nel testo masoretico ed è escluso dal canone protestante (essendo considerato apocrifo) e da quello ebraico.

Questo orizzonte di corallità cosmica pare prefigurare, in un certo senso, quello che sarà il gaudio della vita futura. Alcuni salmi descrivono la festa della creazione che applaude per la venuta del Signore: inscritta nel disegno salvifico di Dio, la creazione partecipa alla festa del trionfo divino. Nel Salmo 96 il cielo e la terra si allietano, il mare sussulta, gli alberi della selva applaudono poiché il Signore viene a giudicar la terra (Sal 96,11-13); ad analogo plauso sono invitati tutti gli abitanti del mare e della terra nel Salmo 98 (Sal 98,7-9)<sup>9</sup>. L'intero creato, e anche gli animali, che condividono con gli esseri umani le peripezie e i drammi dell'esistenza terrena, che sono stati coinvolti, insieme con l'uomo, nelle condanne, nelle maledizioni e persino nelle ecatombi<sup>10</sup>, sono inclusi, come l'uomo, nella prospettiva di salvezza.

Ma c'è di più. Nell'Antico Testamento il riferimento a una prima creazione priva di violenza, da un lato, e a un futuro in cui regnerà la pace tra le creature e l'uomo sarà amico degli animali, dall'altro, indica, a ben guardare, un cammino da percorrere. Nei primi due capitoli della Genesi si legge che Dio ha affidato il creato all'uomo; quest'ultimo è responsabile dinanzi a Dio del giardino della creazione, ha un dovere di cura e di custodia (Gn 1,26-28; Gn 2,15)<sup>11</sup>. Pertanto, nel suo mandato, l'uomo deve conformarsi al piano divino e tenerlo presente nel proprio operare. In quest'ottica, quello stato di pace e armonia nella natura – che Dio aveva voluto nella prima creazione e che verrà ripristinato, secondo le descrizioni dei profeti – rappresenta una indicazione etica, addita una direzione e una meta a cui tendere, di cui l'uomo deve tener conto nei suoi rapporti con le altre creature.

---

<sup>9</sup> Cfr. anche Sal 97,4-5 e Sal 114,3-7. In questi testi tuttavia «la terra trema» e i monti «fondon qual cera» nel giorno del giudizio. Storicamente, un riferimento al timore delle creature, in particolare degli animali, di fronte a Dio si riscontra in un interessante filone del cristianesimo che presenta una visione degli animali ben diversa da quella della tradizione aristotelico-tomista; così il nunzio apostolico Gerolamo Rorario (1485-1556), opponendosi alla scolastica di Tommaso d'Aquino, sostenne la capacità di ragione degli animali e riconobbe in essi una sorta di percezione di Dio. Cfr. G. Rorario, *Quod Animalia Bruta saepe utantur Ratione melius Homine* (1539 c.), pubbl. post. *Quod Animalia Bruta utantur Ratione melius Homine*, a cura di G. Naudé, Paris, S. e G. Cranoisy, 1648; trad. it: 'Gli animali usano la ragione meglio degli uomini', trad. it. di M.T. Marcialis, in Id. (a cura di), *Filosofia e psicologia animale da Rorario a Leroy*, cit., pp. 51-72, soprattutto p. 62. Interessanti notizie bio-bibliografiche sull'opera di Rorario sono riportate ivi, pp. 51-52. Sull'argomento, cfr. anche V. Baricalla, 'La psiche degli animali. Riflessioni di libertini e materialisti nel panorama della «querelle des bêtes»' (2007), in L. Battaglia (a cura di), *Dignità. La nuova frontiera dell'animalismo*, Napoli, Name, 2007, pp. 123-141, soprattutto pp. 125-127.

<sup>10</sup> Cfr., ad esempio, Gn 3,17-18 e 6,5-7; Dt 11,17; Os 4,2-3. Sul coinvolgimento della terra e del creato nelle punizioni dell'uomo, cfr. anche V. Baricalla, 'Terra, uomo, creazione nella visione biblica', cit., p. 26.

<sup>11</sup> Sull'argomento, si rinvia a V. Baricalla, 'L'attesa del creato', cit., pp. 6-8 e 10-12.

### 21.3. SOFFERENZA DEGLI ANIMALI E CROCIFISSIONE DI DIO

Come l'Antico, anche il Nuovo Testamento estende la prospettiva salvifica a una dimensione cosmica. Nella Lettera ai Romani, Paolo fa riferimento all'ansia della creazione, protesa nell'attesa di una liberazione futura (Rm 8,18-21). Rispetto ai testi vetero-testamentari citati, tuttavia, il quadro è diverso: se nei salmi la creazione gioisce per il trionfo di Dio, le parole di Paolo fanno riferimento ai sospiri e ai gemiti di una creazione riconosciuta come sofferente: «noi sappiamo infatti che, fino ad ora, tutta quanta la natura insieme sospira e soffre le doglie del parto» (Rm 8,22).

Si riapre la problematica, presentata in apertura, del dolore del creato non umano, in particolare degli animali. Le parole di Paolo – a differenza di quanto farà Cartesio – riconoscono e affermano la realtà della sofferenza animale, inscrivendola in un quadro più ampio, mettendola in relazione con la prospettiva salvifica e facendo comprendere come essa non sia disgiunta dai grandi temi della riflessione cristiana. In quest'ottica, la teologia della croce può forse offrire una interessante chiave di lettura, per ripensare e riconsiderare sotto una nuova luce il dolore dell'animale e dell'intera creazione.

Nelle Lettere agli Efesini e ai Colossesi, Paolo scrive che si riuniscono e riconciliano in Cristo tutte le cose, pacificate col sangue della croce (Ef 1,10; Col 1,16.19-20). È attraverso la Passione e la morte di Cristo in croce che si realizza la liberazione del creato. Fedele al messaggio paolino, il cristianesimo dei primi secoli ha conservato l'interpretazione cosmica della croce, che estende le sue braccia fino a comprendere il cielo e la terra e a riunire tutte le esistenze. «Il Figlio di Dio è stato crocifisso per tutto ciò che esiste, avendo egli tracciato il segno della croce su ogni cosa»<sup>12</sup>, scrive Ireneo di Lione.

Tramite di salvezza, la croce esprime anche il legame intimo e profondo tra il dolore di Dio e quello delle sue creature. Nella Lettera agli Ebrei Paolo scrive che con il sacrificio di Gesù, consumato «una volta per tutte», viene definitivamente abolito l'antico rito del sacrificio animale<sup>13</sup>. Salendo sull'altare sacrificale, Dio si è sostituito alla vittima animale dell'Antico Testamento. Tutto ciò ha un significato di grande portata, che va ben oltre la semplice considerazione che l'animale non verrà più sacrificato.

---

<sup>12</sup> Il passo di Ireneo di Lione (II-III sec.) è citato in H. Bastiaire, J. Bastiaire, *Per un'ecologia cristiana* (2004), trad. it. di G. Perrini, Torino, Lindau s.r.l., 2008, p. 28. Sulla croce cosmica, cfr. *ivi*, pp. 27-28.

<sup>13</sup> Cfr. Eb 7,12-18.26-27; 9,12-14.28; 10,1-12; Rm 12,1. Con ciò Paolo riprende e porta a compimento le critiche ai sacrifici, già presenti nell'Antico Testamento. Cfr. Sal 50,8-14; Is 1,11 e 66,3; Os 6,6; Am 5,22.

Con l'Incarnazione, Dio vive la vita terrestre, sperimenta la condizione creaturale, non solo umana. Se Dio si fa uomo per parlare agli uomini, quando sale sul Calvario e muore sulla croce non patisce il dolore dell'uomo. Egli vive, nella sua passione e nella morte, il dolore della vittima sacrificale; è l'Agnello di Dio, innocente come l'animale, che paga per una colpa non sua. Ciò significa che nella Passione Cristo incarna l'intero creato sofferente.

In quest'ottica si comprende come la croce sia il tramite della liberazione cosmica: se il dolore dell'intero creato è riassunto nella Passione e nella morte del Figlio di Dio incarnato, la sua Resurrezione è la garanzia che tutte le creature risorgeranno a nuova vita.

Ma c'è di più. La portata cosmica della Passione rappresenta anche una indicazione etica. Incarnandosi nell'uomo Cristo, Agnello di Dio, ha testimoniato e additato all'uomo il dolore innocente dell'animale. È la testimonianza della dignità di ogni creatura e, al tempo stesso, un appello – che ci viene rivolto da Dio – alla compassione per la sofferenza del creato. «Il male fatto agli animali, gli oltraggi alla natura, sono egualmente rivolti contro il Creatore incarnato»<sup>14</sup>, ha scritto Damien, «la natura ansima su di una croce; quella stessa a cui Cristo è stato inchiodato»<sup>15</sup>. Ciò significa che nella creatura sofferente il vero cristiano riconosce l'immagine del Cristo sofferente. Così fece l'eremita e mistica Margery Kempe che, alla vista di un cavallo frustato, emise grida di angoscia, riconoscendo in esso l'immagine del Cristo flagellato<sup>16</sup>.

In questa prospettiva gli uomini sono chiamati ad ascoltare il grido di dolore che giunge dal resto della creazione. Ed è urgente che il cristianesimo presti maggiore attenzione alla sofferenza della natura e dia maggior valore a quel senso di compassione per tutte le creature che emerge dalle biografie dei grandi santi. Esso portava Caterina da Genova e Gertrude di Hefta a non sopportare di vedere soffrire o uccidere un essere vivente<sup>17</sup> e induceva Isacco di Ninive a «bruciare» di amore per tutte le creature, per gli uomini e per gli animali, e a pregare in lacrime di fronte al loro dolore; la sua commozione di fronte al creato era tale che egli si impietosiva e pregava anche per i serpenti<sup>18</sup>.

---

<sup>14</sup> M. Damien, *Gli animali, l'uomo e Dio* (1978), trad. it. di N. Neri, Casale Monferato (AL), Piemme, 1987, p. 153.

<sup>15</sup> Ivi, p. 156.

<sup>16</sup> Il fatto è riportato da H. Bastiaire, J. Bastiaire, *Per un'ecologia cristiana*, cit., pp. 37-38.

<sup>17</sup> Cfr. ivi, pp. 36-38.

<sup>18</sup> Cfr. ivi, pp. 30-31. Il riferimento è anche in L. Valle, 'Il progetto ecosofico del cristianesimo primitivo' (1988), in L. Battaglia (a cura di), *Le creature dimenticate*, cit.,

## 21.4. CONCLUSIONE

In quest'ottica l'adesione dei teologi cartesiani all'automatismo animale appare come la negazione del messaggio più profondo del cristianesimo. Molti problemi e molte inquietudini avrebbero potuto essere evitati con una maggiore sensibilità e un maggior senso di pietà da parte della tradizione dottrinale. Un cambiamento si rende necessario. Alla luce del testo biblico e della migliore tradizione cristiana, se ne ravvisa la possibilità. Si tratta non solo di una direzione da seguire, ma anche di un necessario rinnovamento dell'anima. Poche righe di Giuseppino De Roma ne esprimono efficacemente il senso:

L'essere umano oggi è chiamato a fare la stessa scelta di Francesco, se vuole salvare la biosfera e il futuro del mondo. Non solo deve rinunciare allo sfruttamento intensivo delle fonti energetiche non rinnovabili, ma deve imparare a convivere armoniosamente con tutte le creature [...]. Tutti abbiamo uno stesso Padre. Perciò tutte le creature sono nostri fratelli e nostre sorelle [...]. Scegliere la vita non deve essere un nuovo calcolo interessato. Non basta salvare la biosfera per non soccombere con essa [...]. Bisogna amare le creature e perciò le salviamo. Altrimenti il nostro è ancora sfruttamento, ancora egoismo [...]. Scegliere la vita non è un problema fra i tanti: è il problema, l'unico, il vero problema di oggi. Francesco, assieme a Buddha e a tutti gli illuminati della breve storia trascorsa, ci indica le scelte che dobbiamo compiere.<sup>19</sup>

## BIBLIOGRAFIA

Agostino, *La città di Dio*, Vol. I, testo latino dell'edizione Maurina confrontato con il *Corpus Christianorum*, trad. it. di D. Gentili, Città Nuova, Roma, Nuova Biblioteca Agostiniana, 1978.

V. Baricalla, 'Gli animali hanno un'anima? Interrogativi e spunti di riflessione nella storia del pensiero filosofico' (1993), in L. Battaglia (a cura di), *Lo specchio oscuro. Gli animali nell'immaginario degli uomini*, Torino, Satyagraha, 1993, pp. 108-118.

V. Baricalla, *Leibniz e l'universo dei viventi*, Pisa, ETS, 1995.

V. Baricalla, 'L'attesa del creato. Riflessioni su alcuni capitoli del Genesi' (1998), in L. Battaglia (a cura di), *Le creature dimenticate. Per un'analisi dei rapporti tra Cristianesimo e questione animale*, Cesena (FO), Macro Edizioni, 1998, pp. 1-23.

---

pp. 49-65, soprattutto p. 64 e Id., 'Il creato nelle riflessioni teologiche e filosofiche dei Padri greci e latini' (2002), in V. Baricalla (a cura di), *Natura e cultura occidentale tra mondo antico ed età moderna*, Bologna, Alberto Perdisa, 2002, pp. 43-58, soprattutto p. 55.

<sup>19</sup> G. De Roma, *Sorella Terra. L'ecologia nella Bibbia e in san Francesco*, Milano, Paoline, 1991, pp. 59-60.

- V. Baricalla, 'Terra, uomo, creazione nella visione biblica' (2001), in *L'area di Broca*, Vol. XXVII, n° 73-74 (gennaio-dicembre 2001), pp. 26-27.
- V. Baricalla (a cura di), *Natura e cultura occidentale tra mondo antico ed età moderna*, Bologna, Alberto Perdisa, 2002.
- V. Baricalla, 'La psiche degli animali. Riflessioni di libertini e materialisti nel panorama della «querelle des bêtes»' (2007), in L. Battaglia (a cura di), *Dignità. La nuova frontiera dell'animalismo*, Napoli, Name, 2007, pp. 123-141.
- H. Bastiaire, J. Bastiaire, *Per un'ecologia cristiana* (2004), trad. it. di G. Perrini, Torino, Lindau s.r.l., 2008.
- L. Battaglia (a cura di), *Lo specchio oscuro. Gli animali nell'immaginario degli uomini*, Torino, Satyagraha, 1993.
- L. Battaglia (a cura di), *Le creature dimenticate. Per un'analisi dei rapporti tra Cristianesimo e questione animale*, Cesena (FO), Macro Edizioni, 1998.
- L. Battaglia (a cura di), *Dignità. La nuova frontiera dell'animalismo*, Napoli, Name, 2007.
- P. Bayle, *Dizionario storico-critico* (1697), trad. it. di G. Cantelli, Roma - Bari, Laterza, 1976.
- M. Damien, *Gli animali, l'uomo e Dio* (1978), trad. it. di N. Neri, Casale Monferrato (AL), Piemme, 1987.
- P. De Benedetti, 'Uomini e animali di fronte a Dio' (1994), in P. Stefani (a cura di), *Gli animali e la Bibbia. I nostri minori fratelli*, Roma, Garamond, 1994, pp. 13-26.
- G. De Roma, *Sorella Terra. L'ecologia nella Bibbia e in san Francesco*, Milano, Paoline, 1991.
- A. Dilly, 'Trattato sull'anima e sulla conoscenza delle bestie' (1676), trad. it. di M.T. Marcialis, in Id. (a cura di), *Filosofia e psicologia animale da Rorario a Leroy*, Cagliari, STEF, 1982, pp. 223-241.
- N. Malebranche, *Colloqui sulla metafisica* (1688-1696), trad. it. di R. Crippa, Bologna, Zanichelli, 1963.
- N. Malebranche, 'Colloqui sulla morte' (1696), in Id., *Colloqui sulla metafisica* (1688-1696), trad. it. di R. Crippa, Bologna, Zanichelli, 1963, pp. 403-481.
- M.T. Marcialis (a cura di), *Filosofia e psicologia animale da Rorario a Leroy*, Cagliari, STEF, 1982.
- M.T. Marcialis, 'L'animale e l'immaginario filosofico tra Sei e Settecento' (1993), in L. Battaglia (a cura di), *Lo specchio oscuro. Gli animali nell'immaginario degli uomini*, Torino, Satyagraha, 1993, pp. 89-107.
- P. Martinetti, 'La psiche degli animali' (1920), in Id., *Funzione religiosa della filosofia. Saggi e discorsi*, a cura di L. Pareyson, Roma, A. Armando Editore, 1972, pp. 249-296.
- P. Martinetti, *Funzione religiosa della filosofia. Saggi e discorsi*, a cura di L. Pareyson, Roma, A. Armando Editore, 1972.
- J. Moltmann, *Dio nella creazione. Dottrina ecologica della creazione* (1983), trad. it. di D. Pezzetta, Brescia, Queriniana, 1986.

- G. Rorario, *Quod Animalia Bruta saepe utantur Ratione melius Homine* (1539 c.), pubbl. post. *Quod Animalia Bruta utantur Ratione melius Homine*, a cura di G. Naudé, Paris, S. e G. Cranoisy, 1648.
- G. Rorario, 'Gli animali usano la ragione meglio degli uomini' (1648), trad. it. di M.T. Marcialis, in Id. (a cura di), *Filosofia e psicologia animale da Rorario a Leroy*, Cagliari, STEF, 1982, pp. 51-72.
- A. Schopenhauer, *Il fondamento della morale* (1841), trad. it di E. Pocar, Roma - Bari, Laterza, 1991.
- P. Stefani (a cura di), *Gli animali e la Bibbia. I nostri minori fratelli*, Roma, Garamond, 1994.
- Tommaso d'Aquino, *Somma contro i Gentili* (*Summa contra Gentiles*, issu edita Leonis XIII, Roma, 1918-1930), trad. it. e cura di T.S. Centi, Torino, UTET, 1975.
- Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica*, Voll. XV e XVII, testo latino dell'edizione Leonina e traduzione a cura dei domenicani italiani, testo italiano tradotto da T.S. Centi, Bologna, ESD, 1984.
- L. Valle, 'Il progetto ecosofico del cristianesimo primitivo' (1988), in L. Battaglia (a cura di), *Le creature dimenticate. Per un'analisi dei rapporti tra Cristianesimo e questione animale*, Cesena (FO), Macro Edizioni, 1998, pp. 49-65.
- L. Valle, 'Il creato nelle riflessioni teologiche e filosofiche dei Padri greci e latini' (2002), in V. Baricalla (a cura di), *Natura e cultura occidentale tra mondo antico ed età moderna*, Bologna, Alberto Perdisa, 2002, pp. 43-58.
- L. White Jr., 'The Historical Roots of Our Ecological Crisis' (1967), in *Science*, New Series, Vol. 155, n° 3767, (March 10<sup>th</sup>, 1967), pp. 1203-1207.

22.

## IL RAPPORTO UOMO ANIMALE NEL LIBRO DI TOBIA UNA PROSPETTIVA BIBLICA

*Gianfranco Nicora e Alma Massaro*

doi: 10.7359/663-2013-mass

gianfranco.nicora@libero.it  
almamassaro@gmail.com

### 22.1. INTRODUZIONE

Tradizionalmente la Natura e la Parola hanno rappresentato la duplice via attraverso cui Dio si manifesta all'essere umano; per questa ragione la ricerca teologica ricorre alla prima, indagandola mediante i vari tipi di conoscenza umana, e alla seconda, attraverso lo studio delle Sacre Scritture. L'analisi razionale della natura è un principio al quale il pensiero cristiano ama riferirsi e si sa quanto frequente è stato il ricorso alla cosiddetta 'legge naturale' nelle questioni etiche: vedi l'etica tradizionale, che condanna come 'contrari alla natura' alcuni comportamenti. Questo principio va, però, sottoposto a un'attenta riflessione critica, poiché la sua utilizzazione è talora avvenuta con accentuatissime forme di assolutismo, quasi che le leggi naturali consistessero in un prontuario preciso di precetti specifici e immutabili, deducibili dalla natura stessa. Si tratta, invece, di un criterio complesso, che tiene conto di tutta la realtà del creato nella varietà e complementarietà dei suoi elementi strutturali e, soprattutto, dinamico, in quanto la realtà del creato non è una realtà compiuta e finita (*entelechia*), ma è soggetta a fondamentali processi di sviluppo e di evoluzione. Ciò vale non solo nel senso che si evolve la conoscenza che l'uomo ha della natura e dell'universo, ma nel senso più profondo per cui la natura stessa viene evolvendosi secondo processi di perdita e assunzione di dati, che la conoscenza e la scienza di volta in volta colgono, scevrano e propongono. Entro questi processi dinamici è comunque possibile attribuire qualche significato permanente alla natura, come mostra il pensiero teologico, non già riflettendo su un 'ordine naturale' sentito e difeso come immutabile, ma partendo dall'autocomprensione che gli uomini hanno della natura in

un dato momento e luogo e confrontandola, per quanto è possibile, con quella di altri tempi e luoghi. È questo il solo modo di riferirci alla natura e alle sue leggi; dobbiamo affidarci criticamente alla cultura in cui *hic et nunc* siamo immersi, utilizzando ad esempio i risultati a cui pervengono nel nostro caso l'insieme delle discipline biologiche (come la sociobiologia, la fisiologia, l'anatomia comparata, le neuroscienze o l'etologia).

Senza dubbio la teologia cristiana fornisce una concezione dell'umanità secondo la quale l'essere umano è la creatura chiamata ad aderire liberamente al disegno di Dio attraverso un esercizio fondamentale della sua libertà, risolutivo del suo destino. Questo atto supremamente salvifico è l'atto di fede, col quale egli si abbandona a Dio liberamente e, poiché Dio è amore, aderire liberamente a Dio e al suo disegno significa decidersi per una vita ispirata a questo principio. In ciò consiste la massima responsabilità dell'essere umano e la sua altissima dignità morale nei confronti di tutti gli esseri viventi, umani e non (Gv 15,9-10)<sup>1</sup>. Ogni scelta etica, nel suo nascere intenzionale come nel suo gesto concreto, è ordinata a essere una mediazione dell'amore.

Nella Bibbia le norme riguardanti la condotta dell'uomo sono frequenti e anche precise: non resterebbe che raccoglierle e riproporle come punti fermi a chi vuol ascoltare l'insegnamento della fede. In realtà, il problema è molto più complesso. Se la condizione dell'uomo più sopra esposta scaturisce certamente dalla rivelazione (la più sintetica parola sull'uomo che Dio ci abbia comunicato), non si può dire altrettanto delle molteplici norme che l'Antico Testamento propone: per ciascuna di esse ci si può chiedere se rappresenta una permanente parola di Dio o se non sia invece una proposta umana, mutuata da un discorso culturale del momento e quindi mutevole e di cui la parola di Dio si serve per chiedere *hic et nunc* all'uomo una positiva risposta alla sua vocazione.

Ma c'è un secondo motivo ermeneutico di fondamentale rilevanza, ossia il confronto tra il discorso biblico e quello delle varie culture con cui viene in contatto e da cui spesso nasce: solo su questa base sarà possibile un doveroso e necessario decondizionamento. Ogni ricerca teologica deve, pertanto, tenere conto dei dati della scienza, per una corretta lettura della Bibbia, e dei dati della fede 'decodificata', per una riflessione intelligente. Per questa ragione, al fine di sviluppare una corretta teologia degli animali e del creato, occorre utilizzare a fondo, in tutti i suoi elementi e apporti positivi, la 'cultura' nella quale siamo immersi oggi e nel nostro ambiente.

---

<sup>1</sup> Le citazioni bibliche sono tratte dall'edizione ufficiale della CEI, *La Bibbia*, Casale Monferrato (AL), Piemme, 2004.

Se parliamo di ‘cultura’, non la identifichiamo assolutamente né, per un verso, con il costume concreto di una data epoca o di un determinato ambiente, né, per un altro, con una specifica ideologia. Prendiamo la cultura nel senso che viene indicato dall’attuale riflessione socio-antropologica e cioè, «come lo sforzo dinamico, mai esauriente né mai compiuto di strutturare gli elementi della convivenza umana attorno a esigenze umane fondamentali che ciascun gruppo va cogliendo e gerarchizzando in un modo suo proprio»<sup>2</sup>.

Alla luce di tali premesse è possibile proporre una rilettura delle Sacre Scritture attenta al rapporto che intratteniamo col resto del creato, attraverso un percorso ideale che muove dal Libro di Tobia, passando attraverso i racconti della Genesi e della visione escatologica di Isaia, fino ad arrivare alla nuova alleanza cristiana. Emerge così il cammino che le Sacre Scritture propongono al lettore del passaggio da una concezione teocentrica dell’universo, alla caduta nell’antropocentrismo fino al recupero e alla realizzazione della condizione originaria nel cristocentrismo paolino.

## 22.2. IL LIBRO DI TOBIA

Il Libro di Tobia rappresenta un grande affresco in cui il viaggio diviene simbolo della vita. L’immagine biblica di Tobia, che parte per un lungo viaggio accompagnato da un angelo e dal suo cane (Tb 6,1), è la parabola del nostro cammino sulla terra, durante il quale animali e angeli ci sono compagni. Il Libro di Tobia nulla ha a che vedere con la storia, si tratta infatti di un racconto popolare a lieto fine il cui scopo è sapienziale-didattico.

La parte centrale del testo è dedicata alle vicende di un uomo non vedente, chiamato Tobì, e di suo figlio Tobia, inviato dal padre a ritirare del denaro da un lontano parente. Tobia si mette in cammino accompagnato dal suo cane e da un viandante, Azaria, che si offre di proteggerlo durante il viaggio. Il giovane non immagina certo che Azaria sia un angelo, anche se questi dimostra subito una sapienza sovrumana, consigliando al suo protetto di conservare il fiele, il cuore e il fegato di un pesce da lui pescato nel grande fiume Tigri. È sempre lo stesso Azaria a informare Tobia della triste vicenda di sua cugina Sarah, condannata dal demonio a essere perennemente vedova e a rivelargli, inoltre, come il cuore e il fegato del pesce possano liberare Sarah da tale condizione, cosa che, quando Tobia si innamora di Sarah e la sposa, gli permette di sconfiggere il demone. Nella parte

---

<sup>2</sup> A. Valsecchi, *Nuove vie dell’etica sessuale*, Brescia, Queriniana, 1973, pp. 26-30.

conclusiva del libro, Tobia, Sarah, Azaria e il cane fanno rientro a Ninive, il padre Tobi guarisce dalla cecità non appena il figlio gli applica sugli occhi il fiele del pesce, e Azaria manifesta finalmente la sua natura angelica ritornando in Cielo tra lo spavento dei protagonisti.

Oltre a tutti i personaggi presenti in questa storia compaiono altri esseri viventi non umani:

- Il *cane domestico*, che accompagna Tobia (Tb 6,1). Nel VI secolo a.C. la cultura considerava il cane un essere immondo. Qui, per la prima volta, viene presentato come amico e compagno, assieme all'angelo e in contrapposizione al demonio Asmodeo.
- Il *pesce*, il quale fornisce gli elementi fondamentali per risolvere i problemi di Tobia: con il suo cuore e con il fegato scaccerà per sempre il demonio e con il suo fiele il padre verrà guarito dalla cecità (Tb 6,1-4).
- I *passeri*, accusati di aver causato la cecità di Tobi (Tb 2,9-10).
- Il *capretto*, che entra in casa belando e rappresenta un elemento di ricchezza nella famiglia di Tobia (Tob 2,13).
- L'*angelo*. Il nome Raffaele (Tb 12,15) significa 'Il Signore guarisce'. Egli si comporta come un'entità personale dotato di propria volontà e non come un *alter ego* di JHWH.
- Il *diavolo*. In Tobia (3,8) compare uno dei pochi demoni chiamati dalla Bibbia con il suo nome: Asmodeo. Il suo nome deriva dal persiano 'Aeshma Deva', cioè 'colui che fa morire', in contrapposizione a Raffaele, che significa 'Il Signore guarisce'.

In questa storia sacra tutti i personaggi, umani e non umani, con le loro vicende ci rimandano ai più noti testi di Genesi, in cui l'affresco diventa cosmico e il viaggio ha inizio dalle profondità dei millenni quando tutto il creato (cielo, terra, acqua, fuoco, sole, luna, piante, animali, esseri umani, angeli) nasce dal soffio dello spirito di Dio.

### 22.3. IL VIAGGIO COSMICO: VISIONE TEOCENTRICA

Il primo racconto della creazione (Gn 1-2,4) è il primo testo di ecoteologia. La struttura del racconto vede in Dio un architetto, che prepara gli ambienti, le stanze e poi vi colloca gli abitanti, che vivono tutti sotto lo stesso tetto nei diversi piani della casa. Il testo è poetico e il suo genere letterario è didattico; in un contesto culturale politeista insegna che:

- l'universo è opera di Dio;
- tutte le creature (anche l'erba verde) sono opera della Sua Bontà e della Sua Bellezza;

- ogni creatura è immagine di Dio, che vi si rispecchia (Gn 1,31 «vide che era cosa molto buona», in ebraico *tov* significa sia buono che bello);
- l'umanità (maschio e femmina) [nel testo ebraico: *otò*], creata a immagine di Dio, deve amministrare-prendersi cura del creato, esattamente come fa Dio nei confronti di tutte le sue creature: il senso del verbo *kavash* non è tanto 'soggiogare', quanto piuttosto prendersi cura della terra in un rapporto amoroso, armonioso e ordinato; quanto al verbo tradotto usualmente con 'dominare' *radab*, indica reggere, guidare, pascolare, con un'azione che è quella del pastore, che ama il suo gregge<sup>3</sup>.

In questo testo la visione è *teocentrica* perché tutte le creature riflettono la bellezza e la bontà di Dio e il rapporto uomo-animale si basa su un forte senso di solidarietà<sup>4</sup>.

Nel secondo racconto della creazione (Gn 2,4-25) Dio è rappresentato come un vasaio. Il Creatore modella l'essere umano da un pezzo di argilla e gli dà vita con il suo alito, a indicare che gli esseri umani e gli animali provengono dal medesimo materiale – la buona terra di Dio<sup>5</sup> – e sono vivificati dal medesimo spirito – il soffio divino (Gn 1,30; 2,7). Il racconto prosegue con tre quadri, in cui non avviene nessun cambiamento di scena se non l'ingresso o l'uscita di un personaggio.

*Primo quadro.* Appare Dio che delibera: «Non è bene che l'uomo sia solo; io gli farò un aiuto conveniente a lui» (Gn 2,18), letteralmente «una che gli sta di fronte [כְּנִיָּוֹ עֹרֵךְ]». Così Dio modella tutti i tipi di animali con la creta. La scena è suggestiva: tutto appare perfetto, ma Dio si ferma per riflettere su un vuoto che ha notato nella sua creazione. «Il terroso» (*haadam*, «Adamo») che Dio «pose nel giardino dell'Eden» (v. 15), non poteva essere felice stando da solo (Gn 2,18) poiché il maschio non è un essere umano completo.

*Secondo quadro.* Dio comanda ad Adamo di dare un nome a ciascun animale (Gn 2,19-20). Nel linguaggio biblico, imporre il nome significa riconoscere la propria paternità su chi riceve il nome (cfr. Mt 1,18-21). Tuttavia per l'uomo non si trova «una che gli sta di fronte».

*Terzo quadro.* Dio dà una compagna femmina ad Adamo, traendola dal suo interno (Gn 2,21-22), e la chiama «uoma» (*ishà*, femminile di *ish*, «uomo») perché è stata tratta dall'uomo (*ish*, «uomo») (v. 23). Ora Adamo

---

<sup>3</sup> Cfr. P. De Benedetti, *E l'asina disse... L'uomo e gli animali secondo la sapienza di Israele*, Magnano (BI), Qiqajon, 1999, pp. 16-20.

<sup>4</sup> Cfr. *ivi*, pp. 29-30.

<sup>5</sup> Cfr. J. Ratzinger, *In principio Dio creò l'uomo e la donna*, Torino, Lindau, 2006, p. 63.

non è più semplicemente un «terroso» (אָדָם, *adàm*): ora lui è יִשָּׁב (yishb), «uomo», e lei è אִשָּׁבָה (ishbà), «donna».

Anche questo racconto appartiene al genere letterario didattico e in un contesto culturale maschilista in cui la donna è sottoposta all'uomo e quasi considerata allo stesso piano della farina di frumento che impasta, della macina che frantuma i chicchi di grano e dell'asino che fa girare la pietra, insegna che:

- femmina e maschio hanno pari dignità e sono complementari l'una all'altro;
- l'uomo è animato dallo stesso alito di vita che lo accomuna a tutti gli altri esseri viventi.

Ritroviamo anche la stessa solidarietà del primo racconto. Il rapporto tra l'uomo e gli altri esseri viventi è un rapporto padre-figlio, come Dio è Padre per noi così gli altri esseri viventi sono nostri fratelli, anzi, nostri figli (cfr. inoltre 2 Sam 12,3). Possiamo sicuramente dire che tali racconti descrivono la comunione interspecifica e universale della creazione nelle sue prime origini ma è a questo punto della storia-mito e del viaggio che l'uomo (femmina e maschio) incontra sul suo cammino l'astutissimo serpente.

### 22.3.1. *Il serpente e il diluvio*

Nel terzo capitolo del libro della Genesi troviamo il serpente<sup>6</sup> istillare il dubbio nella mente dell'essere umano, portando Eva a dubitare della bontà e sincerità divine. Il dubbio e la mancanza di fiducia comportano la perdita dell'innocenza e, di conseguenza, il peccato (Gn 3,1-5). La Bibbia ci presenta il serpente come un nemico astuto, causa della tentazione che provocò all'uomo la perdita della sua condizione creaturale originaria, la quale gli permetteva senza ombra di malizia di rapportarsi direttamente con Dio e, di conseguenza, con l'intera creazione. Con il suo peccato, l'essere umano trascina in questo percorso rovinoso anche gli altri esseri viventi; gli animali non peccano, ma sono travolti inconsapevolmente dal peccato dell'uomo (Gn 3,14-20).

Ma è in un momento successivo, con il diluvio, che la relazione tra gli esseri viventi viene stravolta definitivamente. Ancora una volta l'intera comunità di vita è coinvolta nella punizione divina del peccato dell'essere umano, la cui infedeltà e la durezza di cuore provocano il primo disastro ambientale. Nel sesto libro della Genesi tutti gli esseri viventi vengono uc-

---

<sup>6</sup> È interessante notare che Adamo ed Eva non si meravigliano affatto che il serpente parli, perché all'inizio la *comunicazione interspecifica* era un fatto normale: anche Dio scende nel giardino a parlare con l'uomo e passeggia con lui.

cisi assieme agli esseri umani, tranne quelli affidati alle cure di Noè, l'unico giusto agli occhi di Dio. E una volta che le acque si ritirano, Dio stabilisce il suo patto con Noè e con tutti gli esseri viventi che sono con lui:

Dio disse a Noè e ai suoi figli con lui: 'Quanto a me, ecco io stabilisco la mia alleanza con i vostri discendenti dopo di voi; con ogni essere vivente che è con voi, uccelli, bestiame e bestie selvatiche, con tutti gli animali che sono usciti dall'arca [...]. Questo è il segno dell'alleanza [...]. Il mio arco pongo sulle nubi ed esso sarà il segno dell'alleanza tra me e la terra [...]. L'arco sarà sulle nubi e io lo guarderò per ricordare l'alleanza eterna tra Dio e ogni essere che vive in ogni carne che è sulla terra'. (Gn 9,8-16)

### 22.3.2. *Noè e l'alleanza eterna nel segno dell'arcobaleno: antropocentrismo*

Dopo il diluvio rinasce una nuova terra, un nuovo ambiente popolato da tutti gli abitanti dell'Arca-Casa, si riaccende la speranza ma, allo stesso tempo, avviene un nuovo deterioramento della relazione esistente tra i viventi. L'uomo si ritiene il signore, il padrone della terra e di tutti gli esseri viventi; la sua signoria non consiste più nel prendersi cura ma è la padronanza assoluta e indiscussa su tutta la terra. A causa di questa distorsione nel cuore dell'umanità, dopo la tragedia del Diluvio Noè è autorizzato a mangiare tutto ciò che si muove e ha vita (Gn 9,2) e, per parte loro, gli animali iniziano a temere gli esseri umani. Tuttavia Dio, per ricordare agli esseri umani che la vita non gli appartiene, vieta loro di consumare il sangue animale (Gn 9,4). Il sangue, infatti, contiene la vita e la vita appartiene solo a Dio. Tuttavia, a causa della sua natura peccatrice, l'essere umano dimentica presto l'alleanza con Dio e, quindi, la solidarietà con gli animali. La visione teocentrica viene sostituita con una antropocentrica e la solidarietà con il domino. Da questo momento comincia la rottura dei rapporti tra coloro che erano riuniti nella stessa Arca (Gn 9,3) e gli animali vengono sottoposti alla malvagità e alla dittatura dell'uomo. Gli animali, che non hanno preteso di essere come Dio, come invece hanno fatto le altre creature (alcuni angeli e gli uomini), iniziano un cammino di sofferenza, che non è ancora terminato ai nostri giorni.

Gli Ebrei non hanno, però, dimenticato che questi viventi, innocenti e privi di malizia, sono a loro così prossimi da essere utilizzati nel sacrificio a Dio. L'uso dell'animale per il sacrificio è sicuramente una forma arcaica di culto, legata alle culture dell'epoca, ma sottolinea il valore di questo essere vivente offerto a Dio, la cui vita è sullo stesso piano della vita umana <sup>7</sup>. Inol-

---

<sup>7</sup> Cfr. P. De Benedetti, *Teologia degli animali*, Brescia, Morcelliana, 2007, pp. 35-37.

tre, nella Bibbia e nella tradizione rabbinica si introduce gradualmente, ma costantemente, la convinzione etica secondo cui la *compassione* è il primo criterio che deve guidare il nostro comportamento verso gli animali. In essa numerose sono le norme che tendono a limitare la sofferenza negli animali: ad esempio, anche gli animali hanno diritto al riposo sabbatico (Dt 5,12-14), non bisogna arare un campo con aggioando assieme un bue e un asino (Dt 22,10) – per evitare la sofferenza che ne deriverebbe dalla disparità di forza –, è vietato mettere la museruola al bue mentre trebbia (Dt 25,4) – perché l'operaio ha diritto a nutrirsi del prodotto del suo lavoro. Possiamo, quindi, osservare come la visione antropocentrica iniziale si vada gradualmente moderando attraverso una serie di precetti etici.

## 22.4. CRISTO RIPORTA ARMONIA NEL CREATO: CRISTOCENTRISMO

Come afferma profeticamente Isaia «i cieli e la terra genereranno il Salvatore» (Is 45,8). A un certo punto della storia Gesù – il figlio del Dio celeste – appare sulla terra. Alla nascita di Gesù, nato in una mangiatoia, troviamo soggetti umani e non – come già nel Libro di Tobia. Alla sua nascita a Betlemme sono presenti lo splendore degli astri, le armonie degli angeli, la semplicità dei pastori e l'innocenza degli animali, poiché tutti inclusi nel processo della salvezza. Nella sua predicazione Gesù insegna la cura e la compassione nei confronti dell'intera creazione, come è ben riassunto nel suo stesso sacrificio attraverso cui ogni rito sacrificale viene abolito e sostituito con il pane e il vino, frutti della terra e del lavoro dell'uomo, gli alimenti del banchetto del Regno dei cieli.

Come osserva Paolo De Benedetti, la Resurrezione è il fondamento di una nuova etica nei confronti degli esseri viventi e:

Anche nei confronti delle creature vegetali. Ma dico di più: se tutto ciò che ha avuto l'essere, l'esistenza, dal creatore e l'ha persa nella morte non l'avesse di nuovo, bisognerebbe concludere che la morte è più potente di Dio, perché vince sull'esistenza. Questo è stato realmente un pericolo per Dio, che ha voluto perciò scegliere la propria morte per annunciare la resurrezione. Se, non solo un filo d'erba, ma un sassolino non avesse di nuovo l'esistenza, sarebbe falsa la domanda di Paolo: 'O morte, dov'è la tua vittoria?'. (1 Cor 15,55)<sup>8</sup>

E ciò perché, come afferma Paolo De Benedetti, dopo la resurrezione di Cristo la rinascita di tutta la creazione è in gestazione, infatti,

---

<sup>8</sup> P. De Benedetti, *Il filo d'erba. Verso una teologia della creatura a partire da una novella di Pirandello*, Brescia, Morcelliana, 2009, pp. 36-37.

La creazione stessa attende con impazienza la rivelazione dei figli di Dio; essa infatti è stata sottomessa alla caducità - non per suo volere, ma per volere di colui che l'ha sottomessa - e nutre la speranza di essere lei pure liberata dalla schiavitù della corruzione, per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio. Sappiamo bene infatti che tutta la creazione geme e soffre fino ad oggi nelle doglie del parto. (Rm 8,19-22)

Ciò significa che la creazione, senza sua colpa, è stata trascinata dall'uomo nello stato di vanità e corruzione; questo stato però non è definitivo, c'è una speranza per il creato legata direttamente a Cristo. Con Paolo di Tarso si arriva, così, a una visione *Cristocentrica* di tutto il creato. Nella concezione teologica di Paolo, infatti, per mezzo di Cristo sono state create tutte le cose (Col 1,15-17). Questa visione profetica dell'apostolo offre l'occasione per toccare il problema, oggi così dibattuto, della presenza o meno di un senso e di un progetto divino interno al creato. Nella visione di Paolo, Cristo è all'inizio e al termine della storia del mondo e il tema della liberazione finale della creazione e della sua partecipazione alla gloria dei figli di Dio trova conferma nell'immagine dei «cieli nuovi e terra nuova» della seconda lettera di Pietro (3,13) e dell'Apocalisse (21,1).

La prima grande novità di questa visione è che essa ci parla di liberazione *della* materia, non di liberazione *dalla* materia, come invece avveniva in quasi tutte le concezioni antiche della salvezza: platonismo, gnosticismo, docetismo, manicheismo, catarismo. E ciò spiega perché nel versetto finale l'apostolo fissi questa visione di fede in una immagine ardita e piena di vita: l'intera creazione è paragonata a una donna che soffre e geme nei dolori del parto. Nell'esperienza umana, questo è un dolore sempre misto a gioia, ben diverso dal pianto silenzioso del mondo, che Virgilio ha racchiuso nel noto verso dell'*Eneide*: *sunt lacrimae rerum*, piangono le cose (Virgilio, *Eneide*, I 462).

L'accento al travaglio da parto della creazione è fatto, però, nel contesto del discorso di Paolo sulle diverse operazioni dello Spirito. Egli vede una continuità tra il gemito della creazione e quello del credente, che è messo apertamente in rapporto con lo Spirito: «Essa [la creazione] non è la sola, ma anche noi, che possediamo le primizie dello Spirito, gemiamo interiormente» (Rm 8,23). Lo Spirito è la forza misteriosa, l'energia potente che spinge la creazione verso il suo compimento e lo Spirito, che aleggiava agli albori della Creazione, è uno e unico per le stelle, il mare, gli alberi, le gazzelle, gli uomini, e gli angeli (cfr. Qo 3,19). Il teologo Vito Mancuso chiama questo essere uno e unico, *energia*<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Cfr. V. Mancuso, *L'anima e il suo destino*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2007, pp. 55-57.

## 22.5. CONCLUSIONI

Da quanto osservato emerge come in *Cristo Pantocratore* tutto il creato risorga e il segno di questo rinnovamento si trova, proprio, nella ricomposta *armonia intraspecifica e infraspecifica tra uomini e animali* (cfr. Is 11,6-8). Ma ciò non potrà essere compreso finché la cultura umana non si affrancherà dalla considerazione antropocentrica del mondo tipica della tradizione ebraica. Presentando un nuovo modello di relazione tra un essere umano e un animale, il Libro di Tobia rappresenta una visione di questo futuro regno della pace sebbene, in nessun modo, esso possa rappresentare pienamente questa nuova era, in quanto profondamente radicato nella tradizionale visione antropocentrica ebraica la quale non permette la comprensione dell'attitudine di assoluta non-violenza verso gli animali e del vegetarianismo che seguono dal messaggio evangelico. Tuttavia la lettura di questa storia alla luce della rivelazione cristiana suggerisce quella nuova relazione tra umani e animali che esisteva all'inizio della storia cosmica e che verrà rinstaurata nella era messianica futura, con il secondo avvento di Gesù.

## BIBLIOGRAFIA

- P. De Benedetti, *E l'asina disse... L'uomo e gli animali secondo la sapienza di Israele*, Magnano (BI), Qiqajon, 1999.
- P. De Benedetti, *Teologia degli animali*, Brescia, Morcelliana, 2007.
- P. De Benedetti, *Il filo d'erba. Verso una teologia della creatura a partire da una novella di Pirandello*, Brescia, Morcelliana, 2009.
- V. Mancuso, *L'anima e il suo destino*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2007.
- J. Ratzinger, *In principio Dio creò l'uomo e la donna*, Torino, Lindau, 2006.
- A. Valsecchi, *Nuove vie dell'etica sessuale*, Brescia, Queriniana, 1973.

## STUDI E RICERCHE

---



23.

## QUANTA SOFFERENZA SEI DISPOSTO A TOLLERARE PER IL TUO CIBO?

COME E PERCHÉ I VITELLI INGRASSANO

*Giuseppe Pallante e Virginia Pallante*<sup>1</sup>

doi: 10.7359/663-2013-pall

kkokp@tin.it

vivy17@hotmail.it

### 23.1. INTRODUZIONE

La domanda del titolo di questo contributo ci costringe a interrogarci sui nostri consumi alimentari e in particolare su quelli di origine animale. L'obiettivo non è assolutamente quello di convincere il consumatore a optare verso un'alimentazione alternativa rinunciando a una bistecca, ma quello di sviluppare, se è possibile, un percorso informativo accessibile, di modo che poi, liberamente, ognuno si possa fare la propria personale idea di come sia meglio e più giusto nutrirsi.

Quando si tratta del cibo 'carne', è inevitabilmente presente il pericolo di provocare nei consumatori una spaccatura netta tra coloro che non la mangiano mai e quanti invece la mangiano senza farsi ulteriori domande tanto da confermare l'adagio di come «gli uomini non provano mai rimorsi per le cose che hanno la consuetudine di fare»<sup>2</sup>. È tuttavia utile ricordare che per entrambi gli approcci il più delle volte si determina una posizione acritica e pregiudizievole tra chi opta per un 'no' senza altre motivazioni – se non il suo rifiuto assoluto – e chi, quasi a conseguenza delle mancate motivazioni fornite dalla controparte, si limita al suo consumo senza mai mettere in discussione il fatto di mangiarla. Come ci ricorda Jonathan Sa-

---

<sup>1</sup> Gli autori desiderano ringraziare, per la indispensabile collaborazione e la disponibilità offerta al progetto, la *Azienda Ferrari Massimiliano*, Roveré della Luna (TN), e la *Azienda agricola zootecnica di Silvano e Tiziano Zanotelli*, Cembra (TN).

<sup>2</sup> Voltaire, 'Dialogo tra il cappone e la pollastra', in Id., *La cena del conte di Boulainvilliers*, trad. it. e cura di R. Vitiello, Roma, Editori Riuniti, 1981, pp. 107-111, qui p. 108.

fran Forer «queste posizioni opposte – e la relativa riluttanza a prendere una posizione – suggeriscono entrambe che mangiare gli animali conta»<sup>3</sup>.

Il presente contributo è un modo «per portare la carne al centro del dibattito pubblico così come spesso è al centro dei nostri piatti»<sup>4</sup> di modo che poi ognuno possa farsi una libera e personale opinione non rinforzata da categorie o semplici ‘sentito dire’, bensì costruita sull’evidenza dei fatti. La strana contraddizione nel nostro approccio al cibo ‘carne’ è che «alla gente importa degli animali, solo che non vogliono sapere o pagare»<sup>5</sup>, per cui l’unico interesse si riduce al prezzo di mercato e ai suoi tempi di cottura.

Le carni rappresentano uno dei comparti più importanti dell’agricoltura europea; i quattro tipi di carni – bovine, suine, pollame e ovi/caprine – totalizzano un quarto dell’intera produzione agricola<sup>6</sup>. Le politiche comunitarie degli ultimi dieci anni nel settore delle carni mirano a incoraggiare la produzione di carni sicure, nutrienti e convenienti e che nel contempo soddisfino le istanze dei consumatori, degli allevatori e tutelino l’ambiente con il risultato che a tutt’oggi la metà delle aziende agricole dell’Unione Europea alleva bestiame (Fig. 1) e gli allevatori di ruminanti sono per il 90% allevatori specializzati<sup>7</sup>.

Gli europei consumano ogni anno circa 35 milioni di tonnellate di carne di vari tipi, ossia in media circa 92 kg *pro capite* all’anno (+ 5 kg pro capite di frattaglie commestibili) così ripartiti: 44 kg di carne suine, 20 kg di carne bovine e 23 kg di carne di pollame (in cifre tonde)<sup>8</sup>. Tale statistica, non escludendo dai calcoli quella percentuale di individui che non si nutre di carne per ragioni economiche, etiche, salutiste o religiose, offre dunque dei dati *pro capite* che sarebbero in realtà ancora più elevati.

Nel contempo negli ultimi anni alcuni studi di settore hanno mostrato come le emissioni di gas serra sono correlati alla presenza di allevamenti intensivi e che gli stessi risultano essere il settore del comparto agricolo che richiede più energia<sup>9</sup>. È quindi inevitabile cercare una sintesi tra la volontà di alcuni consumatori di nutrirsi di alimenti di origine animale e il principio

---

<sup>3</sup> J.S. Foer, *Se niente importa. Perché mangiamo gli animali?* (2009), trad. it. di I.A. Piccinini, Parma, Guanda, 2009, p. 40.

<sup>4</sup> Ivi, p. 41.

<sup>5</sup> Ivi, p. 126.

<sup>6</sup> Cfr. <http://ec.europa.eu/agriculture/statistics>.

<sup>7</sup> Cfr. [http://ec.europa.eu/agriculture/publi/fact/meat/2004\\_it.pdf](http://ec.europa.eu/agriculture/publi/fact/meat/2004_it.pdf).

<sup>8</sup> Cfr. <http://ec.europa.eu/agriculture/statistics>.

<sup>9</sup> La dieta nei paesi industrializzati è troppo ricca di carne, la cui produzione sta provocando una rapida crescita delle emissioni di un potente gas a effetto serra: il protossido di azoto. Bisogna ridurre il consumo del 50% di carne bovina entro i prossimi quaranta anni per evitare le peggiori conseguenze dei cambiamenti climatici. Questa è, in sintesi, la conclusione di uno studio effettuato da un centro di ricerca di ecologia agraria e

di responsabilità collegato al loro consumo. In questo senso il Centro Studi Interdisciplinari di Zooantropologia, sezione per il Trentino Alto Adige dell'Istituto Italiano di Bioetica, al fine di sensibilizzare i consumatori si è attivato nel realizzare uno studio, *Non mangiare quello che non sai spiegare*<sup>10</sup>, con il preciso intento di sviluppare una maggiore attenzione e responsabilità all'acquisto e al consumo di carne.

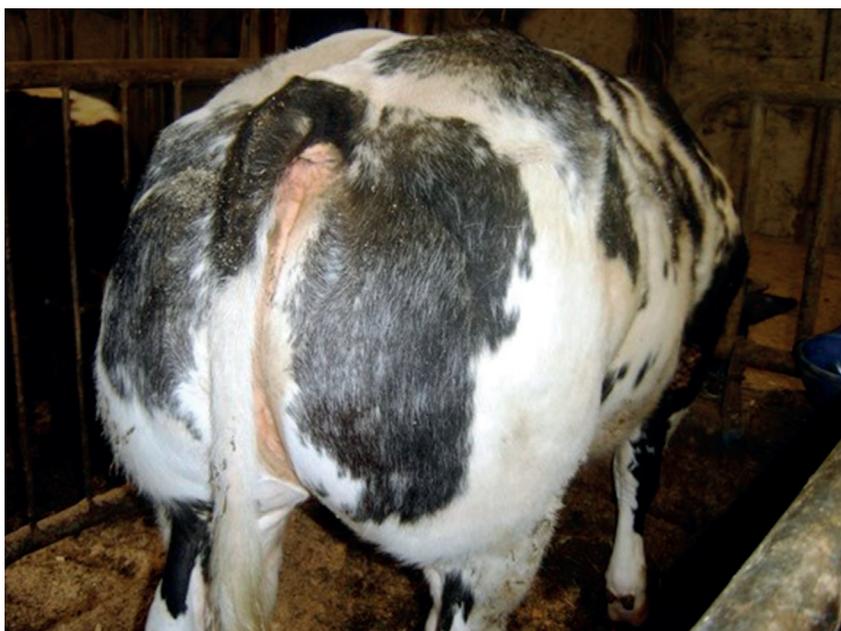


Figura 1. – Vitello incrocio razza Blu Belga prossimo alla macellazione (foto T. Zanotelli, archivio G. Pallante).

## 23.2. MATERIALI E METODO

La nostra attenzione si è posata sul *vitello a carne bianca* e su come fosse possibile raggiungere gli indici di incremento ponderale attuale di oltre 900 grammi al giorno senza interventi farmacologici che ne potenziassero *ad arte* la crescita, ovvero agendo principalmente sulla dieta alimentare

---

forestale americano, il *Massachusetts Woods Hole Research Center*. Cfr. <http://iopscience.iop.org/1748-9326/7/2/024005>.

<sup>10</sup> Cfr. J.S. Foer, *Se niente importa. Perché mangiamo gli animali?*, cit., p. 127.

dei vitelli. In altre parole ci si è chiesto come sia possibile, senza interventi fraudolenti, incentivare una maggiore assunzione di alimento da parte del vitello evitando forzature violente o altri metodi coercitivi.

Per fare questo ci siamo serviti di una azienda zootecnica che acquista sul territorio circostante vitelli di circa un mese di vita per poi ingrassarli e commercializzarne le carni. L'azienda alleva in media di 230 vitelli per un periodo che non supera mai l'ottavo mese, con una permanenza dei capi in azienda di non oltre i duecento giorni e che all'atto dell'ingresso non superano i 70 chili di peso vivo per raggiungere la media di 250 chili alla macellazione con un tempo di permanenza in stalla di 180 giorni. I gruppi sono prevalentemente composti da vitelli di razze da incrocio per carne, in particolare Blu Belga, Piemontese e Pezzata Rossa per linee da latte Brawn Swiss, Holstain e Pezzata Rossa.

La scelta d'elezione nella composizione dei box tutti da sei capi è riferita all'età e al peso di partenza, ovvero alla taglia, senza distinzione di sesso o razza. La somministrazione di latte avviene due volte al giorno con latte in polvere ricostruito e con l'aggiunta di fibra miscelata composta da paglia e fioccolato di mais.

Metodologicamente si è partiti con l'escludere le due principali frodi <sup>11</sup> così come sono state elaborate dal Nucleo Antisofisticazione (NAS) del Comando dei Carabinieri per la tutela della salute:

- La vendita di carni provenienti da animali ingrassati con sostanze non consentite (ormoni, tireostatici, stilbenici, beta-agonisti). In questo caso le carni sono ricche di acqua e si riducono notevolmente dopo la cottura.
- La vendita di carni contenenti residui di medicinali il cui trattamento non è stato dichiarato e senza l'osservanza di sospensione tra il trattamento stesso e l'avvio alla macellazione.

A queste due principali frodi ne vanno aggiunte altre due che non rientrano però nella presente ricerca:

- La vendita di carni della stessa specie ma di qualità diversa (vitello adulto per vitello).
- La vendita di tagli meno pregiati per tagli pregiati (es. lombata del quarto anteriore per lombata del quarto posteriore o filetto).

In natura un vitello mediamente assume al giorno il 10% del suo peso corporeo di latte materno con un incremento in peso che pur variando da razza a razza non supererebbe i 400-800 grammi.

---

<sup>11</sup> Cfr. <http://www.salute.gov.it/dettaglio/approfondimentoFocusNuovo.jsp?id=10&sub=4&lang=it>.

In azienda invece inizialmente per un vitello – immaginiamo del peso di kg 80 – cui dovrebbero essere previste un quantitativo complessivo di 8 litri di latte giornalieri distribuiti in più poppate, l'intervento si riduce a due poppate (il costo del personale incide eccessivamente se distribuito in più pasti) per una assunzione complessiva di alimento di 12-14 litri con un indice di incremento ponderale giornaliero pari se non superiori al chilogrammo (fino a 1.400 grammi *die*).

La domanda che ci si è posta allora è: come è possibile che un vitello assuma una quantità così sproporzionata di latte senza alcuna apparente forzatura? In natura, pur avendone la possibilità, il vitello naturalmente rinuncia a poppare oltre un certo tempo e quantità, come mai ciò non avviene in allevamento artificiale? Restava da comprendere quindi quale modulo comportamentale favorisse senza apparente forzatura una percentuale così alta di assunzione di latte con conseguente aumento di peso da renderlo 'grasso'.

### 23.3. CAPEZZOLO O TETTARELLA?

In natura la fuoriuscita del latte dalla mammella dipende dal diametro del dotto papillare del capezzolo (*Fig. 2*) ovvero dall'estremità e, poiché questo è sempre chiuso dal suo sfintere, dall'entità del tono dello stesso. Inoltre la fuoriuscita del latte dalla mammella è legata anche alla velocità con cui vengono attivati gli impulsi che arrivano dal sistema nervoso ormonale inibendo o favorendo, a seconda del caso, il rilasciamento della muscolatura liscia mammaria. Il capezzolo in natura può presentare infine delle variazioni volumetriche e contrazioni ritmiche che possono aumentare di frequenza al momento dell'eiezione latte. Nelle prime settimane di vita il vitello giornalmente può andare a succhiare dalla madre anche più di 20 volte (nelle prime 24 ore si parla di 150 volte).

Di norma le poppate si stabilizzano sulle 10 al giorno per poi ridursi nel tempo, la quantità di latte introdotta naturalmente dal flusso della poppata complessiva giornaliera mediamente corrisponde al 10% del peso corporeo del vitello per i primi 30-40 giorni, per poi mantenersi stabile e quindi ridursi fisiologicamente con la normale entrata in funzione del ruminante e la conseguente assunzione di foraggi dall'esterno (svezzamento).

Il numero delle poppate appare elevato perché principalmente un vitello compie uno sforzo notevole nell'atto della suzione e pertanto la stessa comporta dei tempi di riposo e uno stomaco mai totalmente pieno; un 'poco e spesso' fisiologico che previene tra l'altro ogni pericolo di indigestione o semplice sovraccarico da parte dell'apparato digerente del vitello.



Figura 2. – Dimensioni del foro canicolare del capezzolo in bovina  
(foto G. Pallante, archivio G. Pallante).

L'effetto della suzione del capezzolo da parte del vitello in natura implica uno sforzo considerevole oltre che una giusta postura del corpo, entrambe funzionali al suo sviluppo; infatti il coordinamento e lo sforzo meccanico di pompaggio effettuato dal vitello permettono una giusta e armonica crescita dell'apparato respiratorio che viene stimolato dalla necessità della poppata; inoltre l'estensione del collo in direzione della mammella riduce i rischi della mancata chiusura della doccia esofagea con il pericolo che quantità di latte vadano nel rumine anziché nel suo naturale stomaco, l'abomaso (Fig. 3).

L'uso che si fa invece in aziende zootecniche di allevamento di vitelli 'a carne bianca' consiste nel sostituire alla mammella il secchio con tettarella che inizialmente presenta un diametro non superiore ai 3 mm per poi aumentare di dimensione sia per intervento diretto dell'allevatore, che ne modifica il foro manualmente, sia naturalmente per usura del materiale di gomma (Fig. 4).

Lo sproporzionato aumento di diametro dell'orifizio fa sì che a parità di poppata il vitello ingerisca una maggiore quantità di materiale liquido.

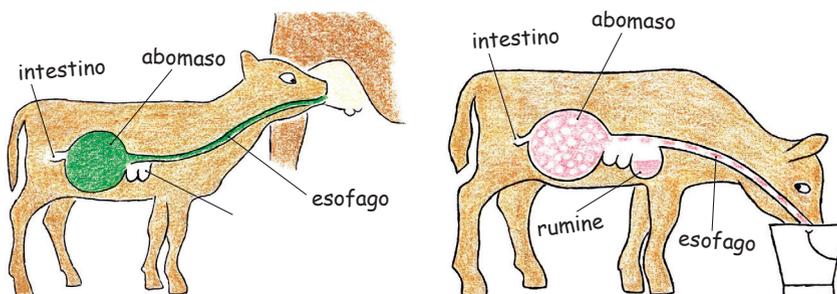


Figura 3. – A sinistra: corretta suzione del vitello.  
A destra: suzione innaturale dal secchio.

Una postura a collo esteso e la lenta suzione favoriscono una corretta chiusura della doccia esofagea permettendo un corretto direccionamento del latte introdotto che by-passa il rumine, entrando direttamente nell'abomaso dove formerà il caglio e riduce i pericoli di indigestione ruminale.



Figura 4. – A sinistra: dimensioni del foro di una tettarella al primo giorno.  
A destra: dimensioni del foro della stessa tettarella dopo 40 giorni  
(foto G. Pallante, archivio G. Pallante).



*Figura 5. – Succhiamento verso il vitello attiguo subito dopo aver completato la poppata (foto L. Ferrari, archivio G. Pallante).*



*Figura 6. – Altro esempio di succhiamento verso il vitello attiguo subito dopo aver completato la poppata (foto L. Ferrari, archivio G. Pallante).*



*Figura 7. – Battilingua o lingua serpentina  
(foto L. Ferrari, archivio G. Pallante).*

Un flusso di suzione lento pari al rilascio naturale del latte materno corrisponde all'assunzione massimo di un litro di latte ogni tre minuti e svolge una funzione attiva di stimolazione delle ghiandole salivari e dei muscoli masticatori riducendo i fenomeni di 'succhiamento non naturali' (Figg. 5-6) e altre tecnopatie quali il battilingua o lingua serpentina (Fig. 7).

Si è osservato poi che lasciando il poppatoio vuoto a disposizione dei vitelli, gli stessi hanno continuato a succhiare dal secchio per altri dieci minuti e oltre, pur avendo in precedenza mangiato tutta la razione alimentare prevista (8 litri). A parità di succhiata risulta quindi ingerita, evidentemente, una maggiore quantità di latte; ma riconosciuto ciò, la domanda è: perché il vitello non smette di poppare una volta raggiunto il limite di quantità di latte necessario, ovvero a stomaco pieno, come avverrebbe in natura?

Il centro del problema consiste proprio nel comprendere come l'attività del bere non sia soddisfatta dalla semplice quantità di latte introdotta, ovvero dal solo stimolo della fame, ma continua a esercitarsi anche in condizioni di stomaco pieno e di sazietà. Sembra infatti che sia sufficiente compiere i soli movimenti, a prescindere che si ingeriscano o meno liquidi, per soddisfare l'impulso<sup>12</sup>, ma questo richiede i suoi tempi.

---

<sup>12</sup> «Il *comportamento appetitivo* è sempre la prima espressione di una specifica disposizione interna all'azione; alla sua base c'è un meccanismo fisiologico che generalmente

Quindi risultano evidenti due impulsi a cui è sottoposto il vitello all'atto della poppata: (1) la sensazione di pienezza dello stomaco, (2) l'attività dell'inghiottire. Ora se si riducono i tempi della suzione grazie alle dimensioni del foro della tettarella - che risulta essere più ampio del capezzolo materno - a parità di tempi si ingeriranno maggiori quantità di latte, anche se in quantità superiori a quanto effettivamente richiesto dal vitello, il quale sarà motivato dalla necessità di soddisfare l'atto dell'inghiottire. Il risultato è che, a parità di tempo necessario, si arriverà a introdurre fino a quasi il doppio dell'alimento necessario alla sua crescita e favorendone così l'ingrasso.

Dal punto di vista fisiologico è confermato che l'attività del bere è regolata da diversi meccanismi, tra i quali gli osmocettori presenti nell'ipotalamo, che scatenano ma anche placano, l'appetenza del bere, mentre a estinguere la sete, per un breve periodo, bastano la pienezza dello stomaco (stimoli inibitori) e l'attività stessa del bere<sup>13</sup>. L'ostacolo alla poppata dovuta alle ridotte dimensioni dell'orifizio del dotto canicolare del capezzolo materno oltre a rallentare il flusso di latte in natura risulta funzionale a: (a) lo svuotamento delle ghiandole salivari; (b) l'azione antibatterica dovuta agli enzimi presenti nella saliva; (c) lo sviluppo dei muscoli masticatori; come pure è utile a: (d) impedire un allattamento troppo veloce con il conseguente pericolo di indigestione; (e) favorire lo sviluppo armonico del complesso respiratorio; (f) soddisfare il regolare espletamento dell'etogramma nella relazione madre-vitello.

In conclusione, una poppata non rispettosa dei tempi e delle modalità di assunzione se da una parte aumenta i pericoli di diarree infettive con ovvio elevato consumo dei farmaci e genera, inoltre, il problema del succhiamento che è conseguente alla necessità dei vitelli di dover svuotare comunque le ghiandole salivari che vengono inibite a causa dell'allattamento troppo veloce, dall'altra nel contempo come si è visto, permette un 'ingrasso' artificioso e pure funzionale alla produzione di carne.

---

definiamo *pulsione* o *impulso*, e che può essere misurato quantitativamente», I. Eibl-Eibesfeldt, *I fondamenti dell'etologia. I comportamenti degli animali e dell'uomo* (1967), trad. it. di A. Sassi, Milano, Adelphi, 1995, p. 91.

<sup>13</sup> «A questo proposito importanti risultano gli studi di D. Ploog (1964) e da R. Spitz (1957) che hanno rilevato una evidente correlazione tra il grado di sazietà e il numero di movimento di suzione nei lattanti: dopo aver ingerito una determinata quantità di liquido in venti minuti, i lattanti si addormentavano soddisfatti ma se la tettarella aveva un orifizio troppo grande, pur ingerendone di più, restavano insoddisfatti continuando a poppare a vuoto», *ivi*, p. 94.

#### 23.4. CONCLUSIONI

Il Comitato Nazionale per la Bioetica (CNB) in data 28 settembre 2012 ha discusso e approvato all'unanimità il documento *Alimentazione umana e benessere animale*, dove si esprime a favore dell'etica della *biocultura* che consente di superare una concezione dell'animale esclusivamente quale 'mezzo' per il soddisfacimento di interessi e di bisogni umani, riconoscendolo come essere senziente meritevole di tutela<sup>14</sup>. Su tali basi viene raccomandata la promozione di una cultura d'impresa e di filiera con forte valorizzazione della responsabilità umana nei confronti del benessere animale e auspica che sia rispettato concretamente e fattivamente il diritto a conoscere dei consumatori.

L'etica occidentale ha costruito il suo pensiero sul senso di responsabilità – sul dovere di proteggere e prendersi cura l'un l'altro – ma nella sua storia spesso ha accantonato, per ignoranza o persino per l'assoluta indifferenza riguardo agli effetti delle nostre azioni, ogni imperativo morale nel momento che ha acquisito stili di vita più confortevoli e prosperi<sup>15</sup> (Fig. 8).

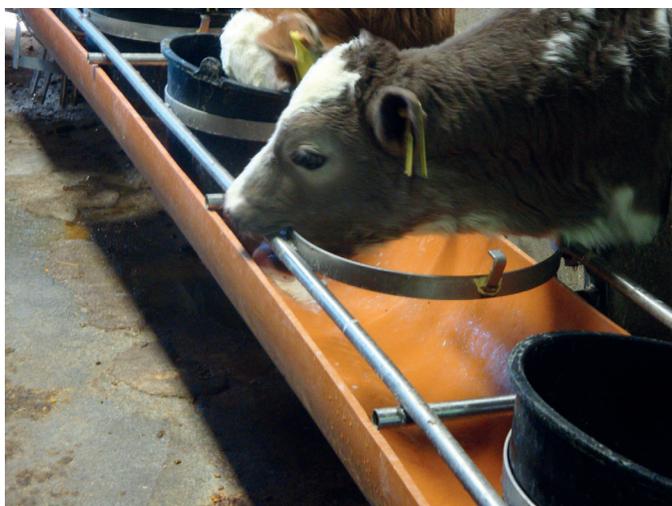


Figura 8. – Stereotipie in vitelli  
(foto L. Ferrari, archivio G. Pallante).

---

<sup>14</sup> Cfr. [http://www.governo.it/bioetica/pareri\\_abstract/Alimentazione\\_Umana\\_benessere\\_animale28092012.pdf](http://www.governo.it/bioetica/pareri_abstract/Alimentazione_Umana_benessere_animale28092012.pdf).

<sup>15</sup> Cfr. Y. Baskin, *Il pasto gratis. La complessità della natura come chiave dello sviluppo umano* (1997), trad. it. di C. Ferri, Torino, Instar libri, 2005.

*Non mangiare quello che non sai spiegare* obbliga inevitabilmente a interrogarsi e riflettere sul senso delle scelte che ogni persona attua nel suo quotidiano alimentarsi. Pensare al consumo di carne obbliga ad andare al di là della soglia del suo consumo alimentare per confrontarsi con la domanda in calce al presente contributo – *Quanta sofferenza sei disposto a tollerare per il tuo cibo?* –, un modo ‘per pensare la sofferenza’ attualizzando in chiave contemporanea la celebre domanda di Jeremy Bentham «Can they suffer?» rivolta all’alterità animale. *Possono soffrire?* una ricerca di consapevolezza da un’azione quotidiana, quella universale del consumo alimentare di carne, che potrebbe innalzare il livello generale di responsabilità nella società umana. Forse la sintesi più pregnante la si può trovare nelle parole estreme della poesia di Ivano Ferrari, poeta contemporaneo che ha lavorato per alcuni anni presso il mattatoio di Mantova:

Poche parole  
i pentimenti discorsivi danneggiano i coltelli  
è il tacito accordo che ci unisce  
quando lo stivale di un addetto  
schiaccia l’utero strappato a una bovina matura.  
Né ci salva il successivo e scontato  
rutto di imbarazzo.<sup>16</sup>

## BIBLIOGRAFIA

- Y. Baskin, *Il pasto gratis. La complessità della natura come chiave dello sviluppo umano* (1997), trad. it. di C. Ferri, Torino, Instar libri, 2005.
- I. Eibl-Eibesfeldt, *I fondamenti dell’etologia. I comportamenti degli animali e dell’uomo* (1967), trad. it. di A. Sassi, Milano, Adelphi, 1995.
- I. Ferrari, *Macello*, Torino, Einaudi, 2004.
- J.S. Foer, *Se niente importa. Perché mangiamo gli animali?* (2009), trad. it. di I.A. Piccinini, Parma, Guanda, 2009.
- Voltaire, ‘Dialogo tra il cappone e la pollastra’, in Id., *La cena del conte di Boulainvilliers*, trad. it. e cura di R. Vitiello, Roma, Editori Riuniti, 1981, pp. 107-111.
- Voltaire, *La cena del conte di Boulainvilliers*, trad. it. e cura di R. Vitiello, Roma, Editori Riuniti, 1981.

---

<sup>16</sup> I. Ferrari, *Macello*, Torino, Einaudi, 2004, p. 30.

## SITOGRAFIA

Tutti i siti internet sotto riportati in ordine alfabetico sono stati consultati l'ultima volta il giorno 28 ottobre 2013, alle ore 23:59.

<http://ec.europa.eu/agriculture/statistics>.

[http://ec.europa.eu/agriculture/publi/fact/meat/2004\\_it.pdf](http://ec.europa.eu/agriculture/publi/fact/meat/2004_it.pdf).

<http://iopscience.iop.org/1748-9326/7/2/024005>.

[http://www.governo.it/bioetica/pareri\\_abstract/Alimentazione\\_Umana\\_benessere\\_animale28092012.pdf](http://www.governo.it/bioetica/pareri_abstract/Alimentazione_Umana_benessere_animale28092012.pdf).

<http://www.salute.gov.it/dettaglio/approfondimentoFocusNuovo.jsp?id=10&sub=4&lang=it>.



24.

## LA STRUMENTALIZZAZIONE DEGLI ANIMALI CON PEDIGREE

*Paola Marchei*

doi: 10.7359/663-2013-marh

paola.marchei@yahoo.com

### 24.1. L'EVOLUZIONE DELLA ASPETTATIVE NEI CONFRONTI DEI 'PET'

Nel mondo occidentale una percentuale molto elevata di famiglie possiede un *pet*: generalmente si tratta di cani e gatti. Nell'anno 2006 oltre il 30% della popolazione italiana possedeva uno di questi animali <sup>1</sup>; nel 2007 in una regione della Gran Bretagna addirittura il 52% delle famiglie possedeva un animale, di cui il 24% erano cani e il 22% erano gatti <sup>2</sup>.

Le motivazioni che portano all'adozione di un animale da compagnia sono numerose; tuttavia, mentre qualche decade fa erano legate principalmente all'utilità lavorativa del cane (es. cane da guardia o da pastore) o del gatto (es. caccia ai topi), oggi sono relazionate soprattutto con la necessità di compagnia, con lo *status symbol* e con l'aspetto estetico dell'animale in relazione alle esposizioni, alle gare di bellezza e alle tendenze di moda. Questo ha comportato che, sempre di più, venissero ricercati animali di specifiche razze per le loro caratteristiche estetiche o comportamentali <sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Cfr. I.S.T.A.T., *Spettacoli, musica, e altre attività del tempo libero. Indagine multi-scopo sulle famiglie 'I cittadini e il tempo libero' - Anno 2006*, [http://www3.istat.it/dati/catalogo/20081031\\_00/inf\\_08\\_06\\_spettacoli\\_musica\\_tempo\\_libero\\_2006.pdf](http://www3.istat.it/dati/catalogo/20081031_00/inf_08_06_spettacoli_musica_tempo_libero_2006.pdf).

<sup>2</sup> Cfr. C. Westgarth *et al.*, 'Factors Associated with Dog Ownership and Contact with Dogs in a UK Community' (2007), in *Veterinary Research*, Vol. 3, n° 5 (April 2007), pp. 3-5 e Id., 'Factors Associated with Cat Ownership in a Community in the UK' (2010), in *Veterinary Records*, Vol. 106, n° 12 (March 2010), pp. 354-357.

<sup>3</sup> Cfr. P. Marchei *et al.*, 'Breed Differences in Behavioural Development in Kittens' (2009), in *Physiology and Behaviour*, Vol. 96, n° 4-5 (March 2009), pp. 522-531; Y. Takeuchi, Y. Mori, 'Behavioral Profiles of Feline Breeds in Japan' (2009), in *Journal*

La richiesta di animali di razza ha stimolato un'offerta sempre più ampia, facendo inevitabilmente fiorire il mercato della compravendita di soggetti con *pedigree*. Questo significa che molte persone oggi allevano una o più razze di cani o gatti. È interessante approfondire la tipologia di relazione che si instaura tra allevatore e animale di razza in Italia, dal momento che questa presenta contemporaneamente caratteristiche di tipo sia affettivo che utilitaristico. È importante precisare che in questa sede vengono presi in considerazione solo gli allevatori 'ufficiali', ovvero quelli riconosciuti da A.N.F.I. (Associazione Nazionale Felina Italiana) ed E.N.C.I. (Ente Nazionale della Cinofilia Italiana), a loro volta riconosciute dal M.I.P.A.A.F. (Ministero Italiano per le Politiche Agricole Alimentari e Forestali). Si tratta quindi di allevatori che vengono periodicamente sottoposti a controlli e verifiche volte a garantire il rispetto di requisiti e standard precisi di benessere sia fisico sia psicologico per i soggetti allevati. Non avrebbe senso parlare qui dei purtroppo molto diffusi allevamenti illegali italiani ed esteri, che alimentano il traffico di cuccioli e il business dei negozi, poiché in questi contesti l'animale è visto solo come oggetto che produce un reddito ed è impossibile verificare la conformità ai disciplinari in materia di allevamento animale.

#### 24.2. LE BASI DELLA RELAZIONE EMOZIONALE TRA ALLEVATORE E 'PET'

Nell'allevamento ufficiale di cani e gatti con *pedigree*, la tipologia di relazioni che si instaura con l'animale può invece essere spunto per un fertile dibattito in merito al vero valore di questi ultimi per i loro proprietari, poiché attorno all'allevamento dell'animale ruotano anche molte altre occupazioni.

Solitamente, per gli allevatori E.N.C.I. o A.N.F.I., l'allevamento di una razza di cane o gatto porta con sé molte altre attività che occupano uno spazio considerevole nella vita degli allevatori e che rivestono per loro un grande peso sociale: per qualificare le loro linee di sangue, infatti, gli allevatori frequentano con regolarità gare ed esposizioni, in Italia e all'estero, per interi week-end, oltre a documentarsi su argomenti relazionati alla gestione, la salute, la bellezza, la vendita dei loro animali. Sia l'E.N.C.I. che l'A.N.F.I. organizzano corsi di aggiornamento e addirittura Master per gli allevatori.

Sul sito dell'E.N.C.I.<sup>4</sup>, inoltre, alla voce 'Manifestazioni' è possibile trovare un ventaglio di alternative molto ampio che abbraccia moltissime attività, e tutte ruotano attorno all'allevamento o comunque alla presenza del cane: si va dalla formazione per lavorare con i cani da soccorso nell'ambito della Protezione Civile, alle prove di *Agility*, alle esposizioni di bellezza, alle prove di lavoro per i cani da caccia.

Nell'ambito felino, invece, le 'attività' da far compiere al gatto sono ridotte, in quanto l'allevamento è finalizzato esclusivamente alla selezione estetica, non attitudinale, degli animali. Ciononostante, nel sito dell'A.N.F.I.<sup>5</sup>, è possibile vedere che ci sono almeno due esposizioni nazionali al mese disseminate su tutto il territorio italiano, e in genere a ogni mostra sono associati eventi sociali come cene e meeting, ed eventi formativi di alto livello, quali seminari sulle malattie infettive, genetiche e sulle tecniche di allevamento, tenuti generalmente da docenti universitari e professionisti qualificati. Da una prospettiva ludico-ricreativa, ma anche di crescita culturale, l'allevamento può assumere le caratteristiche di un vero e proprio *hobby* ricco di stimoli e sfaccettature.

Visto da questo punto di vista, l'allevamento assume anche un grande valore umano, poiché gli allevatori intessono relazioni assidue con altri allevatori e si affiliano ai Club di Razza, che organizzano appunto attività sociali come raduni, riunioni e cene; la presenza dell'animale dunque, senza che ci sia una finalità realmente terapeutica, fa da perno a una serie di attività positive, di arricchimento intellettuale e sociale, che possono quindi essere di chiaro beneficio per la persona; è indubbio e ampiamente riconosciuto che l'isolamento sociale e la solitudine provocano depressione<sup>6</sup>, problemi di salute e comportamenti maladattativi<sup>7</sup>; in questo contesto l'allevamento acquisisce una valenza sociale molto grande. Pur non volendo assolutamente insinuare che allevare *pet* possa essere paragonato a una terapia, sotto alcuni punti di vista non si può negare che produca alcuni degli obiettivi ricercati nelle AAA (*Animal Assisted Activities*), che sono: aumento della socializzazione, riduzione dello stress, dell'ansia e della solitudine, miglioramento dell'umore e del benessere generale, sviluppo di capacità nell'am-

---

<sup>4</sup> Cfr. <http://www.enci.it>.

<sup>5</sup> Cfr. <http://www.anfitalia.it>.

<sup>6</sup> Cfr. L. 4 novembre 2010, n° 201, 'Ratifica ed esecuzione della Convenzione europea per la protezione degli animali da compagnia', fatta a Strasburgo il 13 novembre 1987, nonché norme di adeguamento dell'ordinamento interno.

<sup>7</sup> Cfr. Health Quality Ontario, 'Social Isolation in Community-dwelling Seniors: An Evidence-based Analysis' (2008), in *Ontario Health and Technology Assessment Service*, Vol. 8, n° 5 (October 2008), pp. 1-49.

bito del tempo libero e delle attività ricreative<sup>8</sup>. L'animale allevato diventa, per l'allevatore, lo 'strumento' per raggiungere questi obiettivi, anche se spesso l'allevatore non ne è consapevole.

Accanto a questo aspetto sociale-strumentale, va però considerato anche l'aspetto più utilitaristico degli animali con *pedigree*: la caratteristica saliente dell'allevamento è legata al fatto che i soggetti in questione partecipano a gare (es. di bellezza, attitudinali) e che la loro prole viene venduta. Il profitto e il vantaggio che un allevatore riceve dall'animale può essere visto prima di tutto in termini di premi vinti, di prestigio, di fama all'interno del gruppo sociale degli allevatori, e in questo senso il *pet* rappresenta un arricchimento, una gratificazione e un rinforzo positivo dell'ego dell'allevatore, nel caso in cui risponda a determinati canoni di bellezza o capacità. Dall'altra parte, gli allevatori hanno degli utili economici veri e propri in seguito alla vendita dei loro animali, variabili in base alla 'qualità' del soggetto venduto. Solitamente vengono venduti cuccioli frutto di accoppiamenti mirati; i riproduttori generano un reddito reale con la loro prole e l'entità di questo reddito dipende dalla loro bellezza e dalla loro attitudine (in generale, più un soggetto ha riconoscimenti nelle mostre di bellezza e nelle gare attitudinali, nelle prove di lavoro ecc., maggiore sarà il valore monetario dei suoi cuccioli), dalla numerosità delle cucciolate, e dall'entità dei problemi, generalmente di tipo medico-veterinario, che possono presentare questi cuccioli (in questo caso si tratta di spese extra che vanno evitate). C'è da chiedersi in che misura l'affetto, la benevolenza, la cura riservata a un determinato riproduttore sia spontanea, cioè rivolta all'animale in quanto essere vivente e senziente, e in che misura legata al profitto che quell'animale produce. Appare probabile che la relazione affettiva che un allevatore instaura con una fattrice molto bella, che vince numerosi premi, che riproduce cuccioli sani, di grande pregio e in numero elevato, possa essere favorita rispetto a quella con una fattrice che non ha le stesse qualità, in quanto nel primo caso si verifica un continuo rinforzo positivo per l'allevatore<sup>9</sup>, poiché vengono gratificate le aspettative allevatoriali e pertanto si mantiene elevata la motivazione che l'allevatore sente a interagire e a prendersi cura di quell'animale.

Vista in quest'ottica, la base motivazionale della relazione con questi animali sembra essere principalmente strumentale, in quanto legata alla

---

<sup>8</sup> Cfr. S. Munoz-Lasa *et al.*, 'Animal-assisted Interventions in Internal and Rehabilitation Medicine: A Review of the Recent Literature' (2011), in *Panminerva Medica*, Vol. 53, n° 2 (June 2011), pp. 129-136.

<sup>9</sup> Cfr. R.L. Atkinson, *Atkinson & Hilgard's Introduzione alla psicologia* (2006), 14ª edizione, trad. it. di L. Buonarrivo, Padova, Piccin, 2006 e L. Meccacci, *Manuale di Psicologia Generale*, Firenze, Giunti, 2001.

soddisfazione delle esigenze sociali, estetiche, di affermazione di sé ed economiche dell'allevatore.

### 24.3. BENESSERE E VITA EMOTIVA DEGLI ANIMALI DI RAZZA

Il benessere emotivo degli animali allevati è strettamente legato al loro benessere fisico; spesso però il benessere fisico viene trascurato, a favore della selezione di soggetti cosiddetti 'ipertipici', in quanto si cercano modificazioni puramente estetiche dei caratteri anatomici, con conseguente perdita di funzionalità. Questo tipo di selezione è ben osservabile in molte razze di cani e gatti, come i Bulldog inglesi e i gatti Persiani, ad esempio: soggetti ipertipici brachicefali che spesso presentano problemi delle alte vie respiratorie e dell'apparato lacrimale<sup>10</sup>. La selezione estrema di questi animali ne mina il benessere sia fisico che psicologico, in quanto la respirazione è costantemente difficoltosa, comportando problemi di ventilazione e quindi di ossigenazione (spesso c'è addirittura la necessità di interventi chirurgici invasivi per migliorare la pervietà delle vie aeree di questi animali)<sup>11</sup>.

Anche in razze dove non si cercano caratteri anatomici 'iper', vengono comunque selezionati i soggetti in base a dei tratti fisici specifici, che siano la forma del corpo, del muso, o le caratteristiche del mantello: la selezione genetica nei soggetti con *pedigree* comporta consanguineità e maggior suscettibilità a malattie, sia genetiche che di altro tipo; questo problema era già sentito una decade fa, quando si lanciava il monito ad allevare e selezionare geneticamente secondo canoni etici<sup>12</sup>; oggi si parla di vero e proprio maltrattamento genetico degli animali con *pedigree*, che sta a significare disinteresse per quelle caratteristiche, importantissime per la qualità di vita e il benessere di un animale, che non sono però in linea con la selezione estetica della razza; si parla anche di *inbreeding depression*, indicando quelle patologie su base genetica, altrimenti rare, che si sono moltiplicate nei soggetti di razza, a causa della consanguineità<sup>13</sup>.

---

<sup>10</sup> Cfr. G.U. Oechtering *et al.*, 'Brachycephaly in Dog and Cat: A Human Induced Obstruction of the Upper Airways' (2010), in *Pneumologie*, Vol. 64, n° 7 (July 2010), pp. 450-452.

<sup>11</sup> Cfr. J.C. Hendricks, 'Brachycephalic Airway Syndrome' (1992), in *Veterinary Clinic of North America Small Animal Practice*, Vol. 22, n° 5 (September 1992), pp. 1145-1153.

<sup>12</sup> V.N. Meyers-Wallen, A. James, 'Ethics and Genetic Selection in Purebred Dogs' (2003), in *Reproduction of Domestic Animals*, Vol. 38, n° 1 (February 2003), pp. 73-76.

<sup>13</sup> Cfr. B. Gallicchio, *Il maltrattamento genetico nell'allevamento del cane domestico*, [http://www.ordinevet.mi.it/mod/fileman/files/SEMINARIO\\_MALTRATTAMENTO\\_GENETICO.pdf](http://www.ordinevet.mi.it/mod/fileman/files/SEMINARIO_MALTRATTAMENTO_GENETICO.pdf).

Oltre alla sofferenza legata alla selezione genetica degli animali, ricordiamo che i soggetti allevati sono sottoposti a toelettature, bagni, *grooming* e trattamenti di bellezza di ogni genere; a trasferte più o meno lunghe, anche all'estero (in auto, aereo, treno); infine all'esposizione ad ambienti, climi, situazioni, persone e conspecifici nuovi in ogni gara, raduno o mostra. È altamente probabile che tutte queste attività rappresentino per i cani e i gatti di razza una fonte di stress, variabile e difficilmente quantificabile.

D'altro canto, molti dei bisogni degli animali con *pedigree* vengono rispettati. Gli animali allevati raramente vivono in isolamento dai conspecifici, in quanto, per definizione, l'allevamento è l'attività di custodire, fare crescere e riprodurre degli animali; i soggetti hanno anche possibilità di socializzare con altri conspecifici durante le gare. Hanno la possibilità di riprodursi e di prendersi cura della prole. Hanno anche molte relazioni sociali con le persone, in quanto gli allevatori passano molto tempo con i loro animali, durante la preparazione, estetica e/o atletica, alle gare, durante le gare stesse, e per assisterli durante i parti e nella cura delle cucciolate. Gli allevatori lasciano solitamente a disposizione dei loro animali abbondanza di giochi e cibo di alta qualità, e non economizzano in spese veterinarie.

#### 24.4. CONCLUSIONI

È difficile e forse impossibile scindere i vari aspetti che concorrono a formare la relazione tra allevatore e *pet* con *pedigree*. L'allevatore ama i suoi animali, ma è anche vero che da loro trae un beneficio sociale ed economico. Il legame affettivo che si instaura con un determinato soggetto può prescindere dal 'valore' economico o dal ritorno di immagine che l'allevatore riceve dal *pet* stesso, però è vero che quanto più un animale risponde alle aspettative allevatoriali, tante più occasioni di relazione e interazione (es. mostre, toelettature, gare, parti, monte) ci sono con quel soggetto. È vero che questi animali possono essere confinati in spazi limitati durante le mostre e i viaggi, obbligati a toelettature, sottoposti a 'maltrattamento genetico', ma d'altro canto non mancano loro cibo, contatto sociale, cure mediche.

Le contraddizioni che porta con sé la relazione con gli animali domestici sono numerosissime. La tematica dell'allevamento di cani e gatti con *pedigree* è stata in questa sede uno spunto per il dibattito, ma la riflessione può essere allargata a un ambito molto più vasto della relazione *pet*-uomo nel nostro contesto sociale. Ci sono infinite domande che non hanno una risposta universalmente giusta, ma a cui ciascuno potrebbe rispondere in modo diverso e ugualmente legittimo a seconda del proprio *background* so-

cio-culturale, della propria sensibilità a una tematica piuttosto che a un'altra, o del filtro mediatico attraverso cui in un momento dato ci vengono proposti gli eventi.

Ad esempio, ci dobbiamo domandare quanto sia più o meno legittimo allevare e far riprodurre secondo i nostri canoni estetici cani e gatti con *pedigree*, piuttosto che sterilizzarli impedendo loro il normale comportamento riproduttivo e materno. O ancora: combattendo il randagismo, combattiamo anche la naturale tendenza dei cani a organizzarsi in branchi con strutture e interazioni sociali importanti. Se si considera come benessere per un animale la libertà di mettere in atto i comportamenti naturali per la specie, dobbiamo chiederci se il livello di benessere è maggiore tra i cani randagi che si organizzano in branchi o tra quelli che vivono individualmente in appartamento, con abbondanza di cibo e cure mediche ma con limitate possibilità di interazione con i conspecifici. Amiamo il nostro gatto se gli permettiamo di uscire ed espletare il suo naturale comportamento predatorio, o lo amiamo se lo teniamo chiuso in casa, preservandolo dal rischio di essere investito da un'auto? È giusto lasciare morire un animale di fame o di parassitosi, oppure è giusto curarlo? Curarlo fino a che punto? Quando diventa accanimento terapeutico? L'animale sarà felice di essere curato, lavato, tolettato, operato o sverminato? Non esiste una verità assoluta, perché ognuno risponderà attraverso il proprio personale filtro emotivo e secondo il proprio personale senso di giustizia.

Tuttavia, la conoscenza del comportamento naturale di ciascuna specie, lo studio e l'osservazione dei segnali oggettivi di stress e sofferenza dell'animale, insieme al più semplice e naturale 'buon senso', sono gli elementi che ci possono aiutare a orientarci verso l'atteggiamento più equilibrato, rispettoso e amorevole sia per l'animale che per noi stessi.

## BIBLIOGRAFIA

- R.L. Atkinson, *Atkinson & Hilgard's Introduzione alla psicologia* (2006), 14ª edizione, trad. it. di L. Buonarrivo, Padova, Piccin, 2006.
- B. Gallicchio, *Il maltrattamento genetico nell'allevamento del cane domestico*, [http://www.ordinevet.mi.it/mod/fileman/files/SEMINARIO\\_MALTRATTAMENTO\\_GENETICO.pdf](http://www.ordinevet.mi.it/mod/fileman/files/SEMINARIO_MALTRATTAMENTO_GENETICO.pdf).
- Health Quality Ontario, 'Social Isolation in Community-Dwelling Seniors: An Evidence-based Analysis' (2008), in *Ontario Health and Technology Assessment Service*, Vol. 8, n° 5 (October 2008), pp. 1-49.
- J.C. Hendricks, 'Brachycephalic Airway Syndrome' (1992), in *Veterinary Clinic of North America Small Animal Practice*, Vol. 22, n° 5 (September 1992), pp. 1145-1153.

- I.S.T.A.T., *Spettacoli, musica, e altre attività del tempo libero. Indagine multiscopo sulle famiglie 'I cittadini e il tempo libero' - Anno 2006*, [http://www3.istat.it/dati/catalogo/20081031\\_00/inf\\_08\\_06\\_spettacoli\\_musica\\_tempo\\_libero\\_2006.pdf](http://www3.istat.it/dati/catalogo/20081031_00/inf_08_06_spettacoli_musica_tempo_libero_2006.pdf).
- P. Marchei *et al.*, 'Breed Differences in Behavioural Development in Kittens' (2009), in *Physiology and Behaviour*, Vol. 96, n° 4-5 (March 2009), pp. 522-531.
- L. Meccacci, *Manuale di Psicologia Generale*, Firenze, Giunti, 2001.
- V.N. Meyers-Wallen, A. James, 'Ethics and Genetic Selection in Purebred Dogs' (2003), in *Reproduction of Domestic Animals*, Vol. 38, n° 1 (February 2003), pp. 73-76.
- S. Munoz-Lasa *et al.*, 'Animal-assisted Interventions in Internal and Rehabilitation Medicine: A Review of the Recent Literature' (2011), in *Panminerva Medica*, Vol. 53, n° 2 (June 2011), pp. 129-136.
- G.U. Oechtering *et al.*, 'Brachycephaly in Dog and Cat: A Human Induced Obstruction of the Upper Airways' (2010), in *Pneumologie*, Vol. 64, n° 7 (July 2010), pp. 450-452.
- Y. Takeuchi, Y. Mori, 'Behavioral Profiles of Feline Breeds in Japan' (2009), in *Journal of Veterinary and Medical Sciences*, Vol. 71, n° 8 (August 2009), pp. 1053-1057.
- C. Westgarth *et al.*, 'Factors Associated with Dog Ownership and Contact with Dogs in a Uk Community' (2007), in *Veterinary Research*, Vol. 3, n° 5 (April 2007), pp. 3-5.
- C. Westgarth *et al.*, 'Factors Associated with Cat Ownership in a Community in the UK' (2010), in *Veterinary Records*, Vol. 106, n° 12 (March 2010), pp. 354-357.

## SITOGRAFIA

Tutti i siti internet sotto riportati in ordine alfabetico sono stati consultati l'ultima volta il giorno 28 ottobre 2013, alle ore 23:59.

<http://www.anfitalia.it>.

<http://www.enci.it>.

<http://www.lorellanotari.it>.

25.

## IL MALTRATTAMENTO MASCHERATO DA ADDESTRAMENTO

*Daniela Cardillo e Antonio Ali*

doi: 10.7359/663-2013-card

info@greendogs.it  
antonio.ali73@gmail.com

### 25.1. INTRODUZIONE

In Italia si stima la presenza di 44 milioni di animali domestici, con una netta prevalenza di gatti, cani, pesci da acquario e canarini. Risultano essere circa 6.900.000 in particolare i cani <sup>1</sup>, molti dei quali convivono senza problemi con la loro famiglia umana. Molti di questi cani sono ben educati e perfettamente integrati nelle nostre famiglie interspecifiche, rispettando spazi e regole necessari per una corretta convivenza nell'ambiente domestico.

Per poter condividere al meglio gli spazi e le relazioni sociali della società moderna, tutti i cani hanno la necessità di essere educati alle nostre strane regole di vita (traffico, rumori, vita frenetica). Può succedere che per svariate ragioni alcuni cani non si sentano completamente integrati e adattati, sviluppando conseguenti modi di fare inadeguati al contesto. È nostro dovere di proprietari prevenire o intervenire in queste situazioni aiutando i cani a imparare quei comportamenti utili al fine di vivere sereni la società moderna.

Fino a qualche decennio fa i cani nascevano e crescevano in famiglia condividendo con l'uomo lavoro ed esperienze fin dalla nascita. Nonostante la società moderna abbia modificato le motivazioni che spingono a scegliere un cane, l'uomo non vuole rinunciare alla compagnia del suo migliore amico. Oggi molti cani vengono acquistati per moda e incautamente presso negozi, siti internet o allevatori improvvisati che smerciano i cuccioli

---

<sup>1</sup> Fonte: Studio Eurispes, Anno 2002. Cfr. <http://www.eurispes.eu/content/animali-domestici-quasi-il-42-degli-italiani-ne-possiede-uno>.

spesso provenienti dalle *puppy mills*<sup>2</sup>, alimentando un illecito giro di affari. I cuccioli provenienti dal traffico illecito sono più soggetti a sviluppare a maturità dei problemi comportamentali anche gravi, dovuti al fatto di non aver vissuto correttamente tutte le fasi di crescita cognitiva, relazionale e sociale necessarie al corretto sviluppo.

Il disagio e la frustrazione a non riuscire da soli a risolvere tali problemi spinge i proprietari a rivolgersi a educatori comportamentali, con la possibilità di incappare in addestratori tradizionali che ancora oggi utilizzano metodi e mezzi coercitivi. Numerose associazioni di medici veterinari hanno preso posizione<sup>3</sup> sostenendo che i metodi utilizzati per l'educazione del cane e per l'addestramento<sup>4</sup> sportivo o di utilità incidono sul carattere, sull'emotività e sul comportamento del cane. Nell'etogramma del cane sono presenti tutti gli schemi comportamentali che naturalmente mette in atto, tra cui ad esempio sedersi, sdraiarsi o stare fermo. Nell'educazione non facciamo altro che far ripetere alcuni di questi comportamenti su nostra esplicita richiesta o su iniziativa del cane in determinati contesti.

Per raggiungere determinati obiettivi di lavoro o agonistici, si insegna al cane a fare cose che normalmente non fa o non sa fare in quel determinato e particolare modo. Per esempio il cane usa il fiuto in modo assolutamente naturale ma se si vuole addestrare il cane a fare un particolare lavoro, come per esempio il *cash dog*<sup>5</sup>, va insegnato al cane a fare una discriminazione di odori e a segnalare solo quegli odori che sono propri delle banconote. In questo saggio si difenderà una posizione in base a cui i metodi e le attrezzature coercitive sono da considerarsi sia eticamente che legalmente come casi di *maltrattamento*.

---

<sup>2</sup> Traduzione letterale: *industrie di cuccioli*, cioè allevamenti intensivi prevalentemente presenti nell'est Europa dove si producono, senza controlli né obiettivi di selezione, quantità enormi di cuccioli di qualsiasi razza e indole in condizioni disumane, per poi essere importanti illegalmente in Italia.

<sup>3</sup> Cfr. AVSAB, 'Position Statement: The Use of Punishment for Behaviour Modification in Animals', 2007, [http://avsabonline.org/uploads/position\\_statements/Combined\\_Punishment\\_Statements1-25-13.pdf](http://avsabonline.org/uploads/position_statements/Combined_Punishment_Statements1-25-13.pdf) e Id., 'Position Statement: The Use of Dominance Theory in Behaviour Modification of Animals', 2008, [http://avsabonline.org/uploads/position\\_statements/dominance\\_statement.pdf](http://avsabonline.org/uploads/position_statements/dominance_statement.pdf).

<sup>4</sup> In questo testo useremo la parola *addestramento* (rendere destro, abile, idoneo), in quanto nell'ambito cinofilo se ne fa uso comune. In generale gli autori preferiscono usare la parola *insegnamento* perché, nell'uso comune, ha un'accezione più costruttiva e positiva, usato prevalentemente nell'ambito della formazione dell'essere umano.

<sup>5</sup> Cani addestrati per individuare banconote in ambienti, su persone, in valige e segnalare la presenza, con un abbaio o con un comportamento particolare, al proprio conduttore umano.

## 25.2. ADDESTRAMENTO COME DOMINANZA

Attualmente si assiste alla ricomparsa di proprietari o addirittura di addestratori di cani che ancora oggi seguono la teoria del branco, metodi evidenziati anche in alcune serie TV. Tali metodi contemplano la risoluzione del problema attraverso la ‘teoria della dominanza’ cioè attraverso l’atto della sottomissione. In tal modo i cani vengono costretti a compiere dei nuovi comportamenti, come ad esempio attaccare il figurante, oppure costretti a inibirne degli altri, considerati inadeguati, come ad esempio abbaiare.

Lo zoologo Carlos Drews, oggi direttore del *Global Species Programme* del WWF, studioso dei comportamenti in natura delle specie selvatiche, ha studiato molto approfonditamente l’argomento della dominanza basata su osservazioni empiriche, evidenziando come tale termine possa avere varie interpretazioni<sup>6</sup>:

- La dominanza è il ruolo privilegiato che alcuni soggetti hanno rispetto ad altri e quindi la gerarchia che si crea tra relazioni aggressività-sottomissione in un gruppo di animali che coesistono in un determinato territorio.
- La dominanza viene anche definita come la relazione tra individui animali che si fonda sulla forza/aggressività e sottomissione, per determinare chi ha la priorità di accesso a risorse multiple come il cibo, il posto per riposarsi e l’accoppiamento.
- La dominanza presuppone la mancanza di aggressività e si riferisce a una pacifica natura di incontri tra animali, dove combattimenti sempre più violenti non esistono e i conflitti sono risolti usando modalità non competitive e comportamenti pacificatori.

Un animale appartenente a un branco non vuole arrivare al conflitto fisico, per non mettere in pericolo la sua salute e quella del branco intero. Quindi la dominanza si manifesta spesso con una serie di comportamenti *rituali* atti proprio a evitare il conflitto fisico senza causare danni o ferite, stabilendo così di comune accordo le regole per la gestione delle risorse.

Gli addestratori tradizionali hanno impostato l’addestramento sul confronto diretto uomo-cane, dove chi vince è il dominante e chi perde è il sottomesso. L’uso della forza, della coercizione e dell’intimidazione servirebbero per ottenere l’obbedienza del cane e consentire all’uomo di mantenere posizioni gerarchiche di branco elevate. Questi metodi obsoleti sono ancora oggi largamente utilizzati in modo sistematico sia per l’educazione

---

<sup>6</sup> C. Drews, ‘The Concept and Definition of Dominance in Animal Behaviour’ (1993), in *Behaviour*, Vol. 125, n° 3-4 (1993), pp. 283-313.

di base, sia nell'addestramento a lavori particolari, a volte anche per la risoluzione di problemi comportamentali.

Nello specifico il metodo tradizionale si basa sull'uso della forza fisica e coercizione psicologica, che si manifesta sotto forma di punizione<sup>7</sup> (pugni, calci, stratonate al guinzaglio, sgridate). Inoltre, quando questo non basta, l'addestratore usa dei mezzi che amplificano l'effetto della forza e della violenza (bastoni, collari a strozzo, collari con le punte, collari con spray antiabbaio o collari elettrici).

L'addestramento tradizionale non tiene conto delle reali esigenze del cane, ignora tutti i segnali calmanti<sup>8</sup> che il cane ci trasmette, ipotecando così la relazione uomo-cane basata sulla condivisione di emozioni e sulla motivazione. La motivazione è il nodo centrale dell'educazione e dell'addestramento e va intesa come «l'insieme dei fattori responsabili dell'inizio, del mantenimento e della cessazione di un comportamento»<sup>9</sup>.

Il linguaggio non verbale del cane è un codice chiaro e leggibile scritto a grandi lettere luminose. L'addestratore tradizionale non ha la volontà e/o le competenze per interpretarlo correttamente. *Metodi tradizionali* spesso vanno a braccetto con i *mezzi coercitivi* in quanto l'uno amplifica gli effetti dell'altro. Con l'uso di tali metodi e mezzi non si fa altro che insegnare al cane ad avere paura delle conseguenze spesso negative e dolorose. Di fatto è proprio l'uomo che non cerca il modo di collaborare e cooperare con il cane. Inoltre sono eticamente ed etologicamente sbagliati, sono vietati dalla legge e integrano a tutti gli effetti il reato di maltrattamento di animali; pertanto chiunque li utilizzi, commette un illecito penalmente rilevante.

### 25.3. COSA DICE LA LEGGE

Il sistema italiano di tutela giuridica degli animali, ha subito negli ultimi anni un'evoluzione in positivo spinta dalla sempre crescente sensibilità animalista. In questa cornice si inseriscono, in particolare, la Legge 201/2010<sup>10</sup>,

---

<sup>7</sup> Per i termini scientifici di 'punizione' e 'rinforzo' cfr. AVSAB, 'Position Statement: The Use of Punishment for Behaviour Modification in Animals', cit. e Id., 'Position Statement: The Use of Dominance Theory in Behaviour Modification of Animals', cit.

<sup>8</sup> T. Rugaas, *L'intesa con il cane: i segnali calmanti* (2000), Cormano, Haqihana, 2007.

<sup>9</sup> C. Fugazza, *Do as I do: il cane impara guardandoci. L'apprendimento sociale nel training*, Fenegrò, Haqihana, 2011, p. 67.

<sup>10</sup> L. 4 novembre 2010, n° 201, Ratifica ed esecuzione della Convenzione Europea per la protezione degli animali da compagnia, fatta a Strasburgo il 13 novembre 1987, nonché norme di adeguamento dell'ordinamento interno.

che ratifica la Convenzione Europea per la protezione degli animali da compagnia, fatta a Strasburgo del 1987, e la Legge 189/2004<sup>11</sup>, che modifica il titolo IX bis del Codice Penale ‘Dei delitti contro il sentimento degli animali’. In particolare, l’art. 7 della Legge 201/2010 tratta esplicitamente di addestramento: «Nessun animale da compagnia può essere addestrato con metodi che possono danneggiare la sua salute e il suo benessere, in particolare costringendo l’animale a oltrepassare le sue capacità o forza naturale, o utilizzando mezzi artificiali che causano dolori, sofferenze e angosce inutili». La Legge 189/2004, invece, apporta una sostanziale innovazione considerando l’animale non più come una *cosa* ma come un *essere senziente*. Inoltre la normativa ritiene che tali reati pluri-offensivi arrechino danno sia al sentimento di pietà che noi uomini proviamo sia al danno arrecato all’animale stesso. In particolare, l’art. 544-ter, nel punire il maltrattamento di animali, include tra le varie categorie sanzionabili anche modalità di educazione e addestramento in passato tollerate in quanto non disciplinate da specifica normativa<sup>12</sup>. Esso recita: «Chiunque, per crudeltà o senza necessità, cagiona una lesione a un animale ovvero lo sottopone a sevizie o a comportamenti o a fatiche o a lavori insopportabili per le sue caratteristiche etologiche è punito con la reclusione da 3 a 18 mesi o con la multa da 5.000 a 30.000 euro»<sup>13</sup>. Già molte sentenze hanno qualificato come ‘lesioni’, non soltanto quelle puramente fisiche, ma anche quelle che ledono l’integrità psico-fisica degli animali.

Il reato di maltrattamento nell’addestramento va letto all’interno dell’art. 544-ter c.p., in particolar modo nella dicitura «Chiunque per crudeltà o senza necessità»:

La crudeltà è un atto concreto e volontario di inflizione di sofferenze. Non è necessario infatti il solo scopo della malvagità, né occorre per forza un truce compiacimento nell’inferire sull’animale, potendosi avere crudeltà anche

---

<sup>11</sup> L. 20 luglio 2004, n° 189, Disposizioni concernenti il divieto di maltrattamento degli animali, nonché di impiego degli stessi in combattimenti clandestini o competizioni non autorizzate.

<sup>12</sup> Le categorie di condotte offensive possono essere psichiche (isolamento, privazioni sociali, addestramento); fisiche (violenza gratuita di ogni tipo, occasionale o abitudinaria: fame, sete, incrudelimenti nel campo del lavoro con fruste, finimenti, eccesso di fatica, impiego antifisiologico, mattazioni con mezzi dolorosi, attività sportiva con animali come bersagli od oggetto di divertimento, ecc.); genetiche o meccaniche (selezioni genetiche o interventi su cromosomi per ottenere prestazioni o produzioni anomali); e ambientali (costrizione in esasperate situazioni di cattività). Cfr. A. Valastro, ‘La tutela penale degli animali: problemi e prospettive’ (2012), in L. Lombardi Vallauri, S. Castignone (a cura di), *Trattato di biodiritto. La questione animale*, Milano, Giuffrè Editore, 2012, pp. 629-674, qui pp. 653-654.

<sup>13</sup> Le pene sono aumentate dall’art. 3 Legge 201/2010.

per mera insensibilità e indifferenza dell'autore per atti di per sé oggettivamente crudeli, né sono necessari per forza veri e propri atti di torture o barbarie. [...] Il concetto di necessità deve intendersi in senso analogo a quello previsto dagli artt. 52 e 54 c.p., [...] dove non sia in altro modo evitabile perché dettata dalle esigenze di evitare un pericolo imminente o impedire l'aggravamento di un danno giuridicamente apprezzabile alla persona e ai beni propri o altrui.<sup>14</sup>

Le moderne tecniche di addestramento basate sui principi della teoria dell'apprendimento, sull'approccio cognitivo, sociale ed emotivo, sono scientificamente provate e dimostrano che i metodi etologicamente rispettosi, basati sulla volontà di creare un rapporto di fiducia con l'animale, sono l'unico modo scientificamente possibile e umanamente accettabile per l'educazione e l'addestramento del cane. Appare quindi chiaro che non vi è alcuna 'necessità' nell'utilizzare metodi basati su forza, costrizione e violenza.

La Corte di Cassazione, sez. III sentenza 43230/02, stabilisce che si tratta di sofferenza non necessaria nello specifico «quando si tratti soltanto della convenienza e opportunità di reprimere comportamenti eventualmente molesti dell'animale che possano trovare adeguata correzione in trattamenti educativi etologicamente informati e quindi privi di ogni forma di violenza o accanimento»<sup>15</sup>. Quindi l'azione di utilizzare i metodi coercitivi integra il reato di maltrattamento di cui all'art. 544-ter c.p.

Vediamo alcuni esempi reali di maltrattamento nell'addestramento dove non soltanto l'addestratore tradizionale utilizza tale metodo sul cane, ma insegna al proprietario a usare la stessa tecnica illegale nella vita quotidiana: il cane viene stratonato con il collare a strozzo per ottenere l'obbedienza al comando seduto. Altro caso reale, il cane che abbaia agli altri cani viene sollevato da terra come impiccato con il collare a strozzo o con il collare con le punte per farlo smettere. La tecnica sembra funzionare, perché il cane di certo smetterà di abbaiare, in quanto impedito fisicamente e in lotta per sua stessa sopravvivenza. Sicuramente vedere altri cani da quel momento in poi gli evocherà brutti ricordi e sensazioni spiacevoli, che peggioreranno il suo stato emotivo.

La Suprema Corte, sez. III sentenza 15061/07, ha stabilito un importante principio, riconducendo l'utilizzo di collari elettrici al maltrattamento di animali (art. 544-ter c.p.): «Il collare antiabbaio elettrico provoca inutili sofferenze ai cani e dunque costituisce reato e a tal fine è legittimo il seque-

---

<sup>14</sup> M. Santoloci, C. Campanaro, *Tutela giuridica degli animali: aspetti sostanziali e procedurali. La normativa a difesa degli animali decodificata in termini pratici, anche in relazione alle connesse procedure penali, amministrative e civili*, Terni, Diritto all'ambiente, 2010, p. 64.

<sup>15</sup> Cass., sez. III, 12 novembre 2002, n° 43230, in *Rivista Penale*, (2003), n° 230.

stro in via preventiva di tali strumenti per evitare il protrarsi di tale inutile e dunque illegittima sofferenza»<sup>16</sup>.

L'uso del collare elettrico nell'addestramento costituisce un vero e proprio trattamento dannoso. La somministrazione di scariche elettriche, usate spesso a dosaggio crescente, servono per condizionare i riflessi dell'animale e indurlo a fare quanto richiesto. L'addestratore che usa tali mezzi, ad esempio con un cane che risulta aggressivo verso altri cani, rilascia la scarica elettrica quando il cane mostra un comportamento di aggressività. Questa punizione ha la forza di inibire temporaneamente tale comportamento aggressivo. Il cane, per paura e terrore di ricevere nuovamente la scossa elettrica, eviterà di esprimere in quel momento e contesto il comportamento aggressivo. L'addestratore ha lavorato però così solo sul sintomo (il comportamento aggressivo verso gli altri cani) e non sulla causa (ad esempio, l'insicurezza e paura degli altri cani). Tutto questo può determinare effetti deleteri sull'emotività del cane, che non risolve il suo problema di insicurezza, ma anzi lo aggrava aggiungendovi dolore fisico, improvviso e inspiegabile, che alimenta la sua originaria paura. Il risultato può essere l'inibizione di qualsiasi comportamento del cane confuso, impaurito e frustrato, oppure l'aumento dell'aggressività in generale. Tali metodi e mezzi vengono infatti spesso usati per stimolare l'aggressività stessa del cane.

I gravi danni fisici e le patologie gravi che la corrente elettrica causa ai tessuti e agli organi interni sono stati ampiamente studiati e descritti dalla comunità scientifica<sup>17</sup>:

- lesioni al tessuto cutaneo, dove gli elettrodi sono posizionati come ingresso della corrente elettrica nel corpo, determinate dal tipo di corrente e durata di somministrazione;
- emorragie di varia natura della cute e mucose ed edemi;
- gli impulsi elettrici causano impulsi nervosi tali da modificare le normali funzioni fisiologiche dei muscoli, nervi e cervello;
- impulsi lunghi e di alta intensità causano contrazioni tetaniche del diaframma, spasmi laringei, arresto della respirazione, con possibile edema del polmone;
- gli effetti sui nervi vago e simpatico, influenzano l'attività cardiaca;
- lesioni ancora da analizzare riguardano il sistema circolatorio;
- ustioni vasali e muscolari per il passaggio della corrente.

L'uso del collare elettrico può essere colpevole di gravi danni all'apparato respiratorio e circolatorio tali da poter portare il cane alla morte.

---

<sup>16</sup> Cass., sez. III, 13 aprile 2007, n° 15061, in *Cassazione penale* (2008), n.° 3316.

<sup>17</sup> R. Cocco, S. Visco, *Collare elettrico tra maltrattamento ed ignoranza*, Roma, Aracne Editrice, 2007, pp. 44-51.

Dal punto di vista comportamentale, il cane si esprime con guaiti e atteggiamenti posturali tipici delle situazioni stressanti, che a volte perdurano solo pochi istanti. Lo stress che subisce il cane perdura invece per molto tempo nell'animale, dopo l'utilizzo del collare elettrico, come dimostrato dallo studio di Schilder e van der Borg<sup>18</sup>.

#### 25.4. CONCLUSIONI

I danni psicologici sono la paura, stati di ansia e stress, insicurezza, fobie che possono sfociare anche in aggressività. Un'altra conseguenza è l'impotenza appresa, cioè quella condizione dove l'animale (uomo compreso) smette di muoversi e di fare qualsiasi cosa perché impara che nulla lo farà uscire da quella situazione terribile<sup>19</sup>. Uno *shock* fisico ed emotivo può inibire temporaneamente il comportamento, ma non risulta efficace nel tempo, in quanto non agisce sulle motivazioni e le cause reali. Inibisce il manifestarsi del comportamento ma non cambia l'emozione che lo evocerebbe. Un esempio crudele è quello di alcuni addestratori tradizionali che posizionano il collare elettrico sui testicoli, per spingere il cane ad amplificare la risposta aggressiva di attacco.

Il Tribunale di Bologna l'8 ottobre 2007 ha condannato a 4.000 € di multa per maltrattamento di animali un addestratore che utilizzava collari elettrici. L'addestratore, stante ai filmati reperiti e alle testimonianze raccolte, usava sistematicamente tale tipologia di strumento per addestrare, peraltro congiuntamente con il collare a strozzo, anch'esso ritenuto dai giudici produttivo di danni fisici e sofferenze all'animale.

La Suprema Corte, sez. III sentenza 15061/07, ha ritenuto che l'uso del collare di tipo elettrico, quale «congegno che causa al cane una inutile e sadica sofferenza», rientra nella previsione di cui all'art. 727 ora 544-ter del Codice Penale che vieta il maltrattamento degli animali. Infine, anche alcune Regioni Italiane nella loro legislazione hanno previsto di regolamentare i metodi di addestramento. Un esempio è la Regione Lombardia che con l'art. 105 comma 5 della Legge Regionale 33/2009 ha stabilito che «l'addestramento deve essere impartito esclusivamente con metodi non violenti e

---

<sup>18</sup> B.H. Schilder, J.A.M. van der Borg, 'Training Dogs with Help of the Chock Collar: Short and Long Term Behavioral Effects' (2004), in *Applied Animal Behaviour Science*, Vol. 3-4 (March 2004), pp. 319-334.

<sup>19</sup> Cfr. M. Seligman, *Helplessness: On Depression, Development and Death*, San Francisco, W.H. Freeman, 1975.

non si possono imporre all'animale comportamenti contrari alla sua attitudine naturale»<sup>20</sup>.

I metodi coercitivi, punitivi e violenti sopra descritti, oltre a essere vietati dalla legislazione italiana, non sono riconosciuti dalla comunità scientifica che li disapprova in quanto pericolosi sia per la salute e il benessere dei cani sia per la sicurezza delle persone. Anche nell'ambito dell'educazione e addestramento dobbiamo pertanto porre come priorità il benessere degli animali e la tutela dei loro diritti, denunciando alle autorità competenti tali abusi, in via prioritaria al Corpo Forestale dello Stato<sup>21</sup> che ha istituito un reparto specializzato denominato Nucleo Investigativo per i Reati in Dan-no agli Animali (N.I.R.D.A.)<sup>22</sup>.

## BIBLIOGRAFIA

- Studio Eurispes, Anno 2002, <http://www.eurispes.eu/content/animali-domestici-quasi-il-42-degli-italiani-ne-possiede-uno>.
- AVSAB, 'Position Statement: The Use of Punishment for Behaviour Modification in Animals', 2007, [http://avsabonline.org/uploads/position\\_statements/Combined\\_Punishment\\_Statements1-25-13.pdf](http://avsabonline.org/uploads/position_statements/Combined_Punishment_Statements1-25-13.pdf).
- AVSAB, 'Position Statement: The Use of Dominance Theory in Behaviour Modification of Animals', 2008, [http://avsabonline.org/uploads/position\\_statements/dominance\\_statement.pdf](http://avsabonline.org/uploads/position_statements/dominance_statement.pdf).
- R. Cocco, S. Visco, *Collare elettrico tra maltrattamento ed ignoranza*, Roma, Aracne Editrice, 2007.
- C. Drews, 'The Concept and Definition of Dominance in Animal Behaviour' (1993), in *Behaviour*, Vol. 125, n° 3-4 (1993), pp. 283-313.
- C. Fugazza, *Do as i do: il cane impara guardandoci. L'apprendimento sociale nel training*, Fenegrò, Haqihana, 2011.
- L. Lombardi Vallauri, S. Castignone (a cura di), *Trattato di biodiritto. La questione animale*, Milano, Giuffrè Editore, 2012.
- T. Rugaas, *L'intesa con il cane: i segnali calmanti* (2000), Cormano, Haqihana, 2007.
- M. Santoloci, C. Campanaro, *Tutela giuridica degli animali: aspetti sostanziali e procedurali. La normativa a difesa degli animali decodificata in termini pratici, anche in relazione alle connesse procedure penali, amministrative e civili*, Terni, Diritto all'ambiente, 2010.

---

<sup>20</sup> L.R. 30 dicembre 2009, n° 33, Testo unico delle leggi regionali in materia di sanità.

<sup>21</sup> Decreto ministeriale (Interno) 23 marzo 2007, 'Individuazione delle modalità di coordinamento delle attività delle Forze di polizia e dei Corpi di polizia municipale e provinciale, allo scopo di prevenire e contrastare gli illeciti penali commessi nei confronti di animali', pubblicato nella *Gazzetta Ufficiale*, n° 104 (7 maggio 2007).

<sup>22</sup> Decreto del Capo del Corpo Forestale dello Stato del 16 marzo 2007, pubblicato sul *Bollettino Ufficiale* n° 2/3 (2007).

- M.B.H. Schilder, J.A.M. van der Borg, 'Training Dogs with Help of the Chock Collar: Short and Long Term Behavioral Effects' (2004), in *Applied Animal Behaviour Science*, Vol. 3-4 (March 2004), pp. 319-334.
- M. Seligman, *Helplessness: On Depression, Development and Death*, San Francisco, W.H. Freeman, 1975.
- A. Valastro, 'La tutela penale degli animali: problemi e prospettive' (2012), in L. Lombardi Vallauri, S. Castignone (a cura di), *Trattato di biodiritto. La questione animale*, Milano, Giuffrè Editore, 2012, pp. 629-674.

26.

## SPERIMENTAZIONE ANIMALE E APPROCCI ALTERNATIVI 'SOLO' UNA QUESTIONE ETICA?

*Susanna Penco*

doi: 10.7359/663-2013-penc

susanna.penco@unige.it

### 26.1. CONSIDERAZIONI SULLA SITUAZIONE ATTUALE

A prescindere dalle innegabili – e di grandissima rilevanza – motivazioni etiche e morali per rinnegare la sperimentazione animale (SA), questa pratica è ritenuta da molti ricercatori come un metodo obsoleto, tradizionale (il termine 'tradizione', in medicina e biologia, è una parola con significato *negativo*), inaffidabile, spesso inutile o addirittura pericoloso (prova ne sono l'enorme quantità di farmaci ritirati dal commercio a volte a scopo precauzionale, a volte per comprovati decessi attribuibili all'utilizzo di quei farmaci). In ogni caso, il problema da porsi è e resta squisitamente etico. È certamente una domanda retorica, ma con quale diritto facciamo ad altri ciò che non vorremmo mai fosse fatto a noi? Il problema diventa il presunto diritto di sovrapposizione di una specie più forte su una più debole: in un recentissimo passato era applicato anche alle diverse etnie, agli omosessuali, alle donne, ecc.

È noto che gran parte dell'opinione pubblica condanna la SA, in particolare quando condotta sui cosiddetti animali d'affezione (il recente caso Green Hill è stato emblematico<sup>1</sup>). È altresì degna di rilievo la constatazione

---

<sup>1</sup> La struttura di Montichiari, che ospitava 2.700 cani Beagle, era stata sequestrata dalla Digos in collaborazione con la Forestale nel luglio del 2012. Non si tratta di affido, ma di cessione definitiva quella che è stata decisa per i cani di Green Hill. Tale provvedimento è stato reso possibile grazie al sequestro preventivo confermato dal Tribunale del Riesame di Brescia dopo che la Cassazione aveva annullato il precedente azzeramento disposto sempre dallo stesso Tribunale bresciano. La procedura della cessione definitiva si è avviata tenendo conto che i cani di Green Hill tecnicamente sono considerati 'bene deperibile'. Questo è infatti lo *status* riconosciuto dal nostro ordinamento. La spinosa questione è cominciata nel 2010. La battaglia, che nel frattempo è stata portata avanti

che le risorse economiche di enti pubblici e privati siano destinate quasi esclusivamente alla SA. Anche la maggior parte delle raccolte di fondi che hanno forte impatto emotivo, e che utilizzano il potente mezzo televisivo a favore della 'ricerca medica', impiega i denari nei tabulari. Sarebbe pertanto eticamente corretto che i media venissero informati in dettaglio in che modo le donazioni vengono impiegate: la gente comune ignora, di solito, gli strumenti usati per le ricerche che dovrebbero migliorare la condizione umana. Probabilmente molte persone rinuncerebbero alle generose elargizioni se sapessero che con i fondi si finanzia, molto spesso, la SA. Infatti, in base ai dati emersi in un convegno<sup>2</sup> relativo a una nota raccolta di risorse economiche, si evince che su 328 protocolli di ricerca ben il 44,5% delle ricerche genetiche per le quali erano stati stanziati i fondi avevano usato animali. Il 9,5% di queste – 31 studi – avevano usato cellule di animali anziché umane. Il restante 46% erano invece studi utili o potenzialmente utili in quanto *non* svolti su animali.

In effetti i costi dei tabulari e della ricerca *in vivo* in generale sono ingenti: gli animali da laboratorio sono costosissimi (topi, ratti e conigli). Se poi si tratta di animali più 'impegnativi' (cani, gatti e scimmie) le cifre lievitano. Attualmente le norme che consentono la sussistenza di uno stabulario sono molto severe. Non è raro che, mentre gli animali stabulati hanno ottimali condizioni di temperatura, umidità e quant'altro, nei reparti traboccanti di pazienti umani l'aria condizionata sia guasta. Peraltro, il grande impiego di topi e ratti è giustificato non certo da motivazioni scientifiche, ma economiche, e dalla realtà che l'opinione comune è meno empatica con i roditori che non nei confronti degli animali cosiddetti 'da compagnia'. In realtà, se davvero volessimo effettuare ricerche più vicine alla nostra specie, dovrebbero essere utilizzati esclusivamente primati antropomorfi, con i quali condividiamo quasi il 98% del DNA. Tuttavia, anche tra noi e le scimmie che più ci assomigliano, sussistono differenze assolutamente rilevanti dal punto di vista scientifico (basti pensare alla suscettibilità all'AIDS).

---

dal punto di vista legale, non è ancora terminata, poiché l'azienda non è ancora definitivamente chiusa. Recentemente sono state chiuse le indagini nei confronti della dirigenza dell'allevamento: quattro sono le persone indagate. Per tutti l'accusa è: maltrattamento di animali e di animalicidio in concorso. Sono evidenti anche agli inquirenti e ai magistrati che conducono l'inchiesta, le deprecabili condizioni in cui i cuccioli ed esemplari erano costretti a vivere. I cani erano tenuti infatti al chiuso, spesso in mezzo ai loro stessi escrementi e senza la possibilità di camminare. Gli esemplari di sesso femminile erano costretti a riprodursi continuamente e a separarsi presto dei propri cuccioli. Gli animali malati inoltre venivano soppressi. La maggior parte dei cani era destinata ai laboratori per essere sottoposta a molteplici esperimenti.

<sup>2</sup> XIII TELETHON CONVENTION, Palazzo dei Congressi - Salsomaggiore Terme, 6-8 marzo 2005.

## 26.2. IL CASO AIDS (SINDROME DA IMMUNODEFICIENZA ACQUISITA)

Nei primi anni Ottanta, i modelli animali per lo studio della famigerata, celeberrima, e impropriamente chiamata 'peste del 2000', sono stati numerosissimi. Da molto tempo sappiamo che non hanno contribuito in modo significativo al tentativo di sconfiggere il virus responsabile della malattia, l'HIV (*Human Immunodeficiency Virus*). Sebbene sia i roditori sia i primati (resi artificialmente immunocompromessi, cioè incapaci di avere difese immunitarie efficaci) possano essere infettati con il virus, nessuno sviluppa la nota sindrome umana<sup>3</sup>. Inoltre, di oltre 150 scimpanzé infettati con HIV, solo uno ha manifestato sintomi analoghi a quelli umani<sup>4</sup>. È dunque opinione anche degli addetti ai lavori che perfino le scimmie antropomorfe non costituiscano un buon modello per capire i meccanismi di infezione o approdare a terapie risolutive<sup>5</sup>. D'altronde, i mezzi d'informazione dell'epoca, dalla TV ai giornali, facevano sperare l'opinione pubblica in un vaccino che davvero fosse preventivo. Ebbene, a tutt'oggi, e siamo nel 2013, non lo abbiamo.

Anche gli stessi ricercatori hanno ammesso i limiti del modello animale. Alcuni potenziali rimedi antivirali sono stati esaminati usando sistemi *in vitro* e quelli con profili di sicurezza accettabili sono poi stati sperimentati direttamente sull'uomo senza disporre di dati di efficacia ricavati da esperimenti su animali. A spingere in questa direzione è stato un insieme di motivi, tra i quali c'è anche la diffusa consapevolezza che non esiste un modello animale predittivo per l'infezione da HIV nei pazienti umani<sup>6</sup>. Altre voci si uniscono a un coro che diviene più consistente. La ricercatrice M. Johnston ribadisce che i modelli animali di AIDS e HIV non abbiano fornito alcuna chiara correlazione in fatto di immunità né dati rilevanti sull'efficacia di diversi potenziali vaccini<sup>7</sup>. Dal 1987 (anno del primo *trial* clinico sull'uomo)

---

<sup>3</sup> Cfr. M.B. Gardner, P.A. Luciw, 'Animal Models of AIDS', in *FASEB Journal*, Vol. 3, n° 14 (1989), pp. 2593-2606.

<sup>4</sup> Cfr. S.P. O'Neil *et al.*, 'Progressive Infection in a Subset of HIV-I Positive Chimpanzees', in *The Journal of Infection Diseases*, Vol. 182, n° 4 (2000), pp. 1051-1062 e F.J. Novembre *et al.*, 'Rapid CD4 + Tcell Loss Induced by Human Immunodeficiency Virus Type INC in Uninfected and Previous Infected Chimpanzees', in *The Journal of Infection Diseases*, Vol. 75, n° 3 (2001), pp. 1533-1539.

<sup>5</sup> Cfr. J. Stott, N. Almond, 'Assessing Animal Models of AIDS', in *Nature Medicine*, Vol. 1, n° 4 (1995), pp. 295-297.

<sup>6</sup> Cfr. M.S. Wyand, 'The Use of SIV-infected Rhesus Monkeys for the Preclinical Evaluation of AIDS Drugs and Vaccines', in *Research and Human Retroviruses*, Vol. 8, n° 3 (1992), pp. 349-356.

<sup>7</sup> Cfr. M.I. Johnston, 'The Role of Nonhuman Primate Models in AIDS Vaccine Development', in *Molecular Medicine Today*, Vol. 6, n° 7 (2000), pp. 267-270.

al 2005, sono stati finanziati dal *National Institute of Allergy and Infection Diseases* oltre cento *trials* clinici per studiare l'efficacia di un vaccino anti HIV sulla nostra specie. Tuttavia, gli oltre 50 vaccini preventivi e gli oltre 30 vaccini terapeutici che avevano funzionato nelle scimmie, hanno fallito nella specie umana<sup>8</sup>. I successi sono stati raccolti dalla ricerca clinica: il virus è stato isolato, sono stati identificati i fattori di rischio, e descritto il decorso della patologia<sup>9</sup>. Alcuni dei farmaci più utilizzati (AZT, 3TC, e farmaci che inibiscono le proteasi) sono stati studiati con la ricerca *in vitro* (globuli bianchi umani): le colture di cellule umane sono state utili sia per studi di efficacia che di tossicità<sup>10</sup>.

Se tanto si è indugiato sull'AIDS, è perché è stata studiata moltissimo sui nostri 'cugini' di DNA (i primati antropomorfi), molto vicini alla specie umana: ma le osservazioni più eclatanti sono state quelle fatte sull'uomo. Sappiamo inoltre che il DNA in comune non è sufficiente per giustificare risposte sovrapponibili: occorre fare i conti con i fenomeni epigenetici. Pertanto, il dato ottenuto sull'animale è difficilmente applicabile alla nostra specie e l'estrapolazione dei risultati rimane un punto estremamente critico e criticabile, come dimostrato dalle catastrofi farmaceutiche passate e recenti.

### 26.3. ALTRI PUNTI CRITICI

Quella che chiamiamo 'medicina moderna' mira, nell'ambito di molte patologie, purtroppo, a *curare*, e non a *guarire*. Sebbene i due vocaboli 'curare' e 'guarire' siano comunemente spesso accostati tra loro, i due verbi significano tutt'altro che la stessa cosa. Le persone affette da malattie croniche sanno che non sono suscettibili di guarigione: la loro patologia viene monitorata e curata nel senso che spesso si agisce solo sui sintomi, sui disturbi che il paziente lamenta. Di moltissime malattie croniche è ignota la causa. Pensiamo a malattie come il diabete, la sindrome metabolica, l'ipertensione

---

<sup>8</sup> Cfr. National Institute of Allergy and Infection Diseases, 'Clinical Research on HIV Vaccines', in *Health & Research A to Z* (October 15, 2012), <http://www.niaid.nih.gov/topics/hiv/aids/research/vaccines/Pages/default.aspx>.

<sup>9</sup> Cfr. V.T. De Vita Jr. *et al.*, *AIDS Etiology, Diagnosis, Treatment, and Prevention*, 3<sup>rd</sup> Edition, Philadelphia, JB Lippincott, 1992.

<sup>10</sup> Cfr. H. Mitsuya *et al.*, '3'-Azido-3'-Deoxythymidine (BS A509U)', in *Proceedings of the National Academy of Sciences USA*, Vol. 82 (1985), pp. 7096-7100; H. Soudeyns *et al.*, 'Anti-human Immunodeficiency Virus Type I Activity and in Vitro Toxicity of 2'-Deoxy-3'-Thiacytidine (BHC 189), a Novel Heterocyclic Nucleoside Analog', in *Antimicrobial Agents and Chemotherapeutics*, Vol. 35, n° 7 (1991), pp. 1386-1390; e N.A. Roberts *et al.*, 'Rational Design of Peptide-based HIV Proteinase Inhibitors', in *Science*, Vol. 248, n° 4953 (1990), pp. 358-361.

cosiddetta essenziale, molti tipi di tumori, le malattie autoimmuni: comportano spesso una grave disabilità per il malato, o comunque un disagio continuo, o una ridotta e/o scadente qualità della vita. Si tratta di malattie molto diffuse che, osservazione assolutamente non trascurabile, incidono sul bilancio della Sanità Pubblica in modo pesantissimo, e gravano come un macigno sulle esigue risorse economiche del Servizio Sanitario Nazionale.

La storia della medicina ci insegna quanto sia importante scoprire le cause della manifestazione di una patologia. Un esempio celebre è la questione dell'ulcera gastrica e duodenale: un tempo era considerata una malattia psicosomatica e/o dovuta a dieta non adeguata. La terapia risolutiva era spesso sostanzialmente chirurgica, con grave disagio per il paziente e notevoli costi. La scoperta, fatta da ricercatori australiani nel 1983, che la malattia era, nella grande maggioranza dei casi, dovuta a un batterio, l'*Helicobacter pylori*, ha consentito di affrontarla e risolverla con una banale terapia farmacologica, a base di antibiotici <sup>11</sup>.

Per guarire (e/o per prevenire), occorrerebbe investire fondi per scoprire le cause, senza limitarsi a tentare di contenere i danni e i sintomi di queste patologie che sono spesso gravemente invalidanti. Da un punto di vista scientifico, nessun animale è testimone del nostro metabolismo. Siamo specie diverse e i risultati ottenuti con la SA possono non essere riferibili anche all'uomo. Senza fare riferimento alla farmacologia, l'alimentazione è già sufficiente a rendere l'idea di quanto siano marcate le differenze metaboliche tra uomo e animali non umani. Infatti, in Madagascar vivono i Lemuri (sono proscimmie, e non, ad esempio, animali invertebrati, specie più lontane da noi) che si nutrono di vegetali contenenti rilevanti quantità di cianuro, che per noi umani sarebbero mortali in dosi molto più esigue. All'*Homo sapiens sapiens* piace – e secondo recentissimi studi fa anche bene – mangiare cioccolato fondente. Chi ospita un cane sa che per il suo compagno di vita il cioccolato costituisce un veleno: è tossico.

La SA consente di poter usare un essere vivente con tutte le funzioni 'integrate' (bere, mangiare, urinare, dormire, provare angoscia, dolore, stress, ecc.), sia per gli esperimenti condotti con analgesici o anestetici, che per quelli più dolorosi, che comportano gravi mutilazioni o stati di stress estremo (crisi epilettiche, convulsioni, ecc.). Da un punto di vista scientifico, il vantaggio di avere esseri viventi su cui sperimentare costituisce tuttavia un beneficio molto relativo, secondo molti addetti ai lavori, poiché c'è sempre la grande limitazione dell'estrapolazione del dato ottenuto su una specie diversa da noi da riportare all'uomo (es. i ratti non sono capaci di

---

<sup>11</sup> Cfr. J. Labenz, G.E. Borschert, 'Evidence of the Essential role of H. Pylori in Gastric Ulcer Disease', in *Gut*, Vol. 35 (1994), pp. 19-22.

vomitare, che per noi umani è invece il primo importantissimo meccanismo fisiologico per ‘buttare fuori’ dal nostro corpo qualcosa che ci ha fatto male). La ‘storia biologica’ di un farmaco, all’interno di un organismo, è assai complessa. È sufficiente consultare il foglietto illustrativo di un farmaco per capire che i suoi effetti sono quasi sempre diversi addirittura nelle diverse epoche della nostra vita: ai bambini è di solito vietata o comunque sconsigliata un’enorme quantità di farmaci, e la medesima precauzione vale per gli anziani. Se sulla specie umana lo stesso rimedio terapeutico ha diversa efficacia a seconda che si tratti di soggetti in età pediatrica, o adulti, o anziani, come possiamo credere che siano attendibili e sicuri gli effetti prodotti su un topo? Per contro, chissà quante molecole utili alla nostra specie vanno perse, e quindi scartate, perché sono risultate tossiche per gli animali.

La SA ha enormi limiti riconosciuti dagli stessi ricercatori che la utilizzano. Se una strada non porta a risultati soddisfacenti (es. per le malattie autoimmuni) e costa moltissimo, in termini di risorse umane, economiche e, non ultimo, di vite animali, dovrebbe essere abbandonata, e non perseguita per il solo motivo che, secondo alcuni ricercatori, è l’unica che c’è.

#### 26.4. METODI ALTERNATIVI E NUOVI APPROCCI

Al momento la tecnologia non è in grado di sostituire completamente un essere vivente, ma è possibile avere risultati ‘parziali’ che possono considerarsi attendibili e affidabili<sup>12</sup>. Sarebbe quindi opportuno finanziare metodi alternativi e ricerche innovative che utilizzano, ad esempio, la tossicogenomica, i simulatori metabolici, le simulazioni al computer, ossia tecniche sempre più avanguardistiche. Per la chirurgia, sono considerati molto affidabili le manovre di esercitazione condotte su manichini che sostituiscono egregiamente l’animale. Inoltre, statistica ed epidemiologia sono scienze che, se ben utilizzate, forniscono informazioni estremamente preziose. La moderna tecnologia è già in grado di fornire simulazioni di ‘migrazione’ di cellule umane che mimano fenomeni importanti come il processo infiammatorio o il percorso di una cellula tumorale per dare origine a una metastasi (riproduzione a distanza del tumore primitivo). Naturalmente queste nuove ricerche richiedono finanziamenti, altrimenti non possono estrinsecare le loro grandi potenzialità.

I Metodi Alternativi operano in modo più settoriale, ma mirato, poiché si utilizza la specie di destinazione, per i vari tipi di indagine. Il loro limite

---

<sup>12</sup> Cfr. F. Zucco, V. Bianchi, *Culture cellulari in Tossicologia*, Roma, Lombardo Editore, 1994.

più grande, a mio avviso, è che non sono adeguatamente finanziati, e dunque rischiano di restare la 'Cenerentola' della ricerca<sup>13</sup>. E sarebbe davvero un gran peccato.

È auspicabile un cambiamento di metodo e di mentalità: con le forze schierate in campo, i denari e le risorse umane impiegate al servizio di una ricerca che si basa sulla SA, pare strano che le malattie che ci affliggono siano ancora così diffuse. Sembra che il gioco non valga la candela, per dirla con un proverbio. Secondo molti ricercatori, fondi e attenzione dovrebbero esser rivolti soprattutto alla medicina 'personalizzata': occorrerebbe studiare il 'profilo biologico' di un paziente (tramite ad esempio un banale prelievo di sangue, con analisi opportune e mirate) prima di somministrargli un farmaco. E, soprattutto, insistere (o cominciare?!) con la ricerca delle cause: potrebbe essere la vera risoluzione di molti guai che affliggono l'umanità, con ingenti risparmi di fondi che potrebbero essere investiti, ad esempio, nell'assistenza di persone anziane, o comunque afflitte da patologie che necessitano di un supporto continuo. Invece si insiste a spendere per comprare topi e ratti: gli animali costano moltissimo, e mantenerli anche! Gli esperimenti efficaci si effettuano sulla specie di destinazione: cani per il cane, gatti per il gatto, uomini per l'uomo. La sperimentazione utile e riferibile all'uomo si realizza quando il farmaco viene venduto in farmacia. Non a caso, infatti, a scopo precauzionale, spesso medici, biologi e addetti ai lavori, non fidandosi della SA, non usano le nuove molecole appena uscite sul mercato, se non dopo un paio di anni di commercializzazione: cioè quando la sperimentazione è avvenuta sulla propria specie.

Alla luce delle considerazioni emerse, e persuasi della bontà del gesto, viene proposto un documento per coloro che sono intenzionati a donare i propri organi e/o il corpo *post mortem*. Infatti, se gli organi espianati contribuiscono a salvare o a rendere più vivibile immediatamente una vita, la donazione di corpi o di organi per la ricerca potrebbe contribuire ad ampliare lo scenario delle nozioni scientifiche, con relativi benefici in tutti i campi. In effetti, da quando la donazione degli organi e la cremazione sono state moralmente accettate, la prassi di essere 'sepolti interi' si è progressivamente ridotta. E, invero, le persone sono, attualmente, più disposte all'idea di poter 'servire a qualcuno' dopo la morte. Ciò comporta peraltro la necessità di promuovere una nuova sensibilità verso l'importanza della donazione del proprio corpo come espressione della solidarietà umana verso non solo i propri simili, ma altresì verso gli esseri viventi in generale.

---

<sup>13</sup> Cfr. S. Penco *et al.*, *Metodi Alternativi. Un altro modo di fare ricerca a vantaggio dell'uomo e nel rispetto degli animali*, Roma, Aracne Editrice, 2008.

## PROPOSTA DI UN PROTOCOLLO PER LA DONAZIONE DEL CORPO

Io sottoscritto/a

Nome e cognome:  
Luogo di nascita:  
Data di nascita:  
Residenza:  
Documento di identità (*tipo, es. Carta di identità*):  
Numero:  
Luogo e data di emissione:

in qualità di donatore, dispongo quanto segue.

Dopo le procedure di elettroanatogramma per accertarne la morte e dopo l'eventuale prelievo di organi da trapianto, lascio a \_\_\_\_\_

(*specificare il nome dell'Ente Destinatario e il relativo indirizzo*) il mio corpo affinché possa essere utile alla scienza per qualsiasi attività sperimentale clinico e/o scientifica che d'ora in avanti è definita 'Ricerca'.

La donazione del corpo *post mortem* è ispirata esclusivamente da principi etici di solidarietà umana e interspecifica ed è totalmente gratuita.

Tale 'Ricerca' sarà svolta secondo modalità tali da assicurare il rispetto del corpo umano.

I risultati della 'Ricerca' eventualmente effettuata dovranno essere inseriti in una banca dati pubblica relativa a ricerche e studi epidemiologici.

Le prove relative alla certificazione che il mio corpo sia stato utilizzato per i fini sopra descritti e la sintesi dei risultati delle eventuali ricerche, dovranno essere consegnati al rappresentante fiduciario, indicato in calce al presente documento, una volta completate le procedure e comunque entro il termine eventualmente sotto indicato per la restituzione del mio cadavere ai familiari da me designati.

Tale mia disposizione non deve peraltro impedire le esequie nella forma che ho prescelto.

- La 'Ricerca' potrà  / non potrà  deturpare in modo visibile il mio corpo (contrassegnare l'opzione prescelta).
- Il mio corpo sarà  restituito ai miei familiari in condizioni dignitose al termine della 'Ricerca', entro un periodo massimo di \_\_\_\_\_ mesi per le relative esequie.
- Il mio corpo non dovrà essere restituito  e dovrà essere (*indicare un'altra disposizione*)

Per l'esecuzione di quanto sopra il destinatario accetta con la presente di sostenere tutte le relative spese incluso il trasporto e la tumulazione della salma e/o di richiedere l'eventuale intervento della polizia mortuaria ove tali spese o parte di esse siano a carico della stessa se previsto dal locale regolamento. È facoltà degli eredi di farsi carico di tali spese o di eventuali oneri aggiuntivi, previa notifica agli stessi dell'ammontare previsto dei costi da parte del destinatario.

Nel caso il destinatario da me sopra indicato non abbia la facoltà o la possibilità di effettuare quanto da me disposto lascio al rappresentante fiduciario la piena facoltà di individuare un altro destinatario a condizione che abbia fini e caratteristiche il più possibile analoghi al precedente. In caso di difficoltà, autorizzo lo stesso fiduciario a considerare nulla questa disposizione. In caso di impossibilità di agire del rappresentante fiduciario chiedo che tale incarico venga assolto da uno dei miei parenti più prossimi, e se ciò non fosse possibile o rifiutato, prego di considerare nulla questa disposizione.

Le presenti disposizioni non modificano quelle da me eventualmente formulate con testamento biologico.

Le suddette volontà potranno essere da me revocate o modificate in ogni momento con successiva dichiarazione scritta, o verbale in presenza di testimoni.

\*\*\*\*\*

Nomino mio rappresentante fiduciario che dovrà accertarsi della corretta esecuzione di tali disposizioni la Signora/ il Signor \_\_\_\_\_

Nome e cognome:  
Luogo di nascita:  
Data di nascita:  
Residenza:  
Documento di identità (*tipo, es. Carta di identità*):  
Numero:  
Luogo e data di emissione:  
Firma \_\_\_\_\_

\*\*\*\*\*

Accettazione del rappresentante legale dell'ente destinatario.

Denominazione dell'ente:  
Data:  
Nome e cognome del rappresentante legale:  
Firma \_\_\_\_\_

\*\*\*\*\*

Il donatore  
Luogo:  
Data:  
Firma \_\_\_\_\_

Figura 1. – Modulo di adesione alla donazione del corpo per la ricerca.

La donazione del corpo per la ricerca può contribuire non solo all'acquisizione di preziose informazioni per la salute umana, ma anche a ridurre significativamente il sacrificio di altri esseri viventi.

Il documento riportato (si veda *Fig. 1*) intende fornire una guida per poter precisare tali volontà, finché si è in vita, al fine di poter scegliere le modalità più consone ai propri desideri esclusivamente a tale scopo<sup>14</sup>. Ci si augura che tale iniziativa possa raggiungere il maggior numero di persone e, naturalmente, Enti, Istituti, Ospedali, Università che possono incoraggiarne la sua diffusione.

In un mondo in cui tutto soggiace alla legge del profitto, la donazione del corpo *post mortem* è un atto d'amore gratuito. L'obiettivo è offrire non solo uno spunto di riflessione, che è sempre e comunque utile, ma anche un mezzo pratico rivolto a quanti desiderano cimentarsi in una delle allettanti e grandiose rivoluzioni che l'uomo, sin dalla preistoria, intraprende con se stesso: il *cambiamento*.

## BIBLIOGRAFIA

- V.T. De Vita Jr. *et al.*, *AIDS Etiology, Diagnosis, Treatment, and Prevention*, 3<sup>rd</sup> Edition, Philadelphia, JB Lippincott, 1992.
- M.B. Gardner, P.A. Luciw, 'Animal Models of AIDS', in *FASEB Journal*, Vol. 3, n° 14 (1989), pp. 2593-2606.
- M.I. Johnston, 'The Role of Nonhuman Primate Models in AIDS Vaccine Development', in *Molecular Medicine Today*, Vol. 6, n° 7 (2000), pp. 267-270.
- J. Labenz, G.E. Borschert, 'Evidence of the Essential Role of H. Pylori in Gastric Ulcer Disease', in *Gut*, Vol. 35 (1994), pp. 19-22.
- H. Mitsuya, *et al.*, '3'-Azido-3'-Deoxythymidine (BS A509U)', in *Proceedings of the National Academy of Sciences USA*, Vol. 82 (1985), pp. 7096-7100.
- National Institute of Allergy and Infection Diseases, 'Clinical Research on HIV Vaccines', in *Health & Research A to Z* (October 15, 2012), <http://www.niaid.nih.gov/topics/hiv/aids/research/vaccines/Pages/default.aspx>.
- F.J. Novembre *et al.*, 'Rapid CD4 + Tcell Loss Induced by Human Immunodeficiency Virus Type INC in Uninfected and Previous Infected Chimpanzees', in *The Journal of Infection Diseases*, Vol. 75, n° 3 (2001), pp. 1533-1539.
- S.P. O'Neil *et al.*, 'Progressive Infection in a Subset of HIV-I Positive Chimpanzees', in *The Journal of Infection Diseases*, Vol. 182, n° 4 (2000), pp. 1051-1062.
- S. Penco *et al.*, *Metodi Alternativi. Un altro modo di fare ricerca a vantaggio dell'uomo e nel rispetto degli animali*, Roma, Aracne Editrice, 2008.

---

<sup>14</sup> La stesura del documento, frutto di un lavoro di gruppo, è stata attuata dal dott. Massimo Terrile, responsabile del Movimento Antispecista, e dalla dott.ssa Susanna Penco.

- N.A. Roberts *et al.*, 'Rational Design of Peptide-based HIV Proteinase Inhibitors', in *Science*, Vol. 248, n° 4953 (1990), pp. 358-361.
- H. Soudeyns *et al.*, 'Anti-human Immunodeficiency Virus Type I Activity and in Vitro Toxicity of 2'-Deoxy-3'-Thiacytidine (BHC 189), a Novel Heterocyclic Nucleoside Analog', in *Antimicrobial Agents and Chemotherapeutics*, Vol. 35, n° 7 (1991), pp. 1386-1390.
- J. Stott, N. Almond, 'Assessing Animal Models of AIDS', in *Nature Medicine*, Vol. 1, n° 4 (1995), pp. 295-297.
- M.S. Wyand, 'The Use of SIV-infected Rhesus Monkeys for the Preclinical Evaluation of AIDS Drugs and Vaccines', in *Research and Human Retroviruses*, Vol. 8, n° 3 (1992), pp. 349-356.
- F. Zucco, V. Bianchi, *Colture cellulari in Tossicologia*, Roma, Lombardo Editore, 1994.

## AUTRICI E AUTORI

---



ANTONIO ALÌ è laureato in Tecniche di allevamento del cane di razza ed educazione cinofila presso l'Università di Pisa, Facoltà di Veterinaria. È attualmente in servizio presso il Corpo Forestale dello Stato (C.F.S.). Dal 1° aprile 2008 ha assunto l'incarico di Comandante della Stazione di Barzio (LC).

MATTEO ANDREOZZI è dottorando in Filosofia presso l'Università degli Studi di Milano. Visiting PhD (2012-2013) presso il *Rachel Carson Center* di Monaco di Baviera (Germania), è autore di svariati saggi e articoli filosofici. Presso LED ha già pubblicato *Verso una prospettiva ecocentrica. Ecologia profonda e pensiero a rete* (2011), *Etiche dell'ambiente. Voci e prospettive* (a cura di, 2012) ed *Ecologia del testo, esperienza del pensiero* (con M. Ciastellardi, a cura di, 2013).

VILMA BARICALLA, saggista, ha indirizzato le sue ricerche alla riscoperta di filosofie e linee alternative nell'interpretazione del mondo vivente. Ha approfondito temi quali la *querelle des bêtes*, i rapporti tra cristianesimo e questione animale, le relazioni tra femminile e pensiero ecologico. Tra i volumi pubblicati, *Leibniz e l'universo dei viventi* (ETS, 1995), *L'uomo, la bestia, i cieli* (ETS, 2000) e *Animali ed ecologia in una rilettura del mondo al femminile* (a cura di, Alberto Perdisa, 2009).

MARC BEKOFF è professore emerito di Biologia all'Università del Colorado-Boulder e co-fondatore, insieme a Jane Goodall, di *Ethologist for Ethical Treatment of Animals*. Vincitore di numerosi premi grazie alle proprie ricerche, è autore e curatore di molti libri, tra cui *Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare* (Greenwood Press, 1998), *The Smile of a Dolphin* (Dis-

covery Books, 2000), *Mindings Animals* (Oxford University Press, 2003) e *Animal Passions and Bestly Virtues* (Temple University Press, 2005).

LEONARDO CAFFO è dottorando in Filosofia presso l'Università di Torino. Associate fellow dell'*Oxford Centre for Animal Ethics*, ha concepito e diretto *Animal Studies: Rivista italiana di antispecismo*. Tra le sue ultime pubblicazioni, *La possibilità di cambiare. Azioni umane e libertà morali* (Mimesis, 2012) e *Il maiale non fa la rivoluzione: manifesto per un antispecismo debole* (Sonda, 2013).

DANIELA CARDILLO è laureata in Tecniche di allevamento del cane di razza ed educazione cinofila presso l'Università di Pisa, Facoltà di Veterinaria. Docente in corsi di specializzazione cinofila e specializzata in Risoluzione dei problemi comportamentali del cane, fa parte del *team* internazionale di addestratori riconosciuti da Victoria Stilwell per l'uso di metodi scientificamente approvati ed etologicamente corretti.

SILVANA CASTIGNONE ha insegnato Filosofia del diritto nelle Università degli Studi di Lecce e di Genova, dove per alcuni anni ha tenuto anche l'incarico di Filosofia politica. Dal 2006 è professore emerito nella Facoltà Giuridica Genovese. Tra le sue pubblicazioni *I diritti degli animali* (a cura di, Il Mulino, 1984), *Povere bestie* (Marsilio, 1997) e *La questione animale, Trattato di Biodiritto* (con L. Lombardi Vallauri, a cura di, Giuffrè Editore, 2012).

MARCO DAMONTE dopo il baccellierato in Teologia ha conseguito il dottorato in Filosofia presso l'Università degli Studi di Genova, dove attualmente collabora alla cattedra di Storia della filosofia. Oltre a numerosi articoli, ha pubblicato *Wittgenstein, Tommaso e la riscoperta dell'intenzionalità* (Athenum, 2009) e *Una nuova teologia naturale* (Carocci, 2011). È socio della Società Italiana di Filosofia della Religione.

PAOLO DE BENEDETTI è un teologo e biblista italiano, già docente di Giudaismo alla Facoltà Teologica dell'Italia settentrionale di Milano e di Antico Testamento agli Istituti di scienze religiose delle università di Urbino e Trento. Tra gli ultimi libri pubblicati: *Il loro grido salì a Dio* (Morcelliana, 2002); *Teologia degli animali* (Morcelliana, 2007) e *Il filo d'erba* (Morcelliana, 2009).

BRUNO FEDI è specialista in vari settori della medicina e primario ospedaliero di Anatomia patologica. Ha contribuito alla nascita dell'animalismo scientifico, soprattutto grazie alle sue argomentazioni fondate sulla genetica e sull'evoluzionismo. È autore di oltre cento pubblicazioni scientifiche e di decine di articoli e libri di carattere scientifico-divulgativo.

ANGELO GAZZANO è ricercatore presso il Dipartimento di Scienze veterinarie dell'Università di Pisa. La sua attività di ricerca si concentra sullo studio del comportamento del cane e sullo sviluppo del legame di attaccamento da parte di questo animale nei confronti dell'essere umano. È fondatore e presidente dell'AVEC (Associazione dei Veterinari Esperti in Comportamento).

SAMUELE IAQUINTO è studente di dottorato presso l'Università degli Studi di Milano. La sua area di ricerca è l'epistemologia. Ha lavorato e lavora sui problemi legati all'analiticità epistemica, alla giustificazione a priori e alle intuizioni razionali, e sui rapporti tra olismo della conferma empirica e coerentismo epistemico.

LUIGI LOMBARDI VALLAURI è filosofo, già ordinario di Filosofia del diritto presso l'Università di Firenze e l'Università Cattolica di Milano. Autore di numerosi saggi filosofico-giuridici, di recente ha rivolto il proprio interesse alla tutela giuridica dei diritti degli animali. Con Silvana Castignone ha curato il volume su *La questione animale* all'interno del *Trattato di biodiritto* (diretto da Stefano Rodotà e Paola Zatti, Giuffrè Editore, 2013).

ANNAMARIA MANZONI è psicologa, psicoterapeuta e grafoanalista. Autrice di numerosi saggi sul rapporto uomo-animale e sul disconoscimento della violenza nei loro confronti, ha pubblicato *Noi abbiamo un sogno* (Bompiani, 2006) e *In direzione contraria* (Sonda, 2009). È promotrice di un documento, già sottoscritto da oltre 650 psicologi, in cui si afferma la valenza antipedagogica e antiempatica dell'impiego di animali negli zoo, nei circhi e nelle sagre.

PAOLA MARCHEI si è laureata con lode in Medicina veterinaria nel 2002 a Perugia. Ha conseguito il DEA e il master di ricerca in Neuroscienze nel 2007 a Barcellona. Autrice di pubblicazioni su riviste scientifiche e relazioni a convegni nazionali e internazionali, è veterinario comportamentalista.

ROBERTO MARCHESINI è etologo, filosofo e direttore del Centro Studi Filosofia Postumanista con sede a Bologna. Docente in varie università italiane, è autore di oltre un centinaio di pubblicazioni nel campo dell'etologia cognitiva, della filosofia postumanista e della bioetica animale. I suoi lavori sono tradotti in inglese, francese, spagnolo, tedesco e portoghese.

LUISA MARNATI è psicologo psicoterapeuta, docente di corsi di formazione in Pet therapy e Bioetica animale presso A.P.T.E.B.A. e Is.For.Coop. Autrice di numerosi saggi e monografie, ha recentemente pubblicato *Meditazioni nella natura* (con P.A. Schnoeller, Xenia, 1999) e *Manuale di Pet therapy* (Xenia, 2011).

ALMA MASSARO è dottoranda in Filosofia presso l'Università degli Studi di Genova. Nella sua ricerca si occupa di indagare le radici bibliche del nostro rapporto con gli animali non umani. È editore associato della rivista *Relations. Beyond Anthropocentrism*, associate fellow dell'*Oxford Centre for Animal Ethics*, presidente e cofondatrice di *Minding Animals Italia*.

GIANFRANCO NICORA, laureato in Teologia, è attualmente direttore dell'Istituto di Bioetica Animale presso la Fondazione Aletti Beccalli Mosca. Si occupa, insieme a Paolo De Benedetti, di ecoteologia e teologia degli animali, studiando i testi biblici che ne sono il fondamento.

GIUSEPPE PALLANTE è direttore scientifico del Centro Studi Interdisciplinari di Zooantropologia, ideatore e direttore di *Mondi Animali Festival* e docente non accademico presso l'Università degli Studi di Genova. Saggista e autore di numerosi articoli e pubblicazioni su riviste scientifiche.

VIRGINIA PALLANTE possiede una laurea triennale in Biologia ecologica e una laurea magistrale in Ecologia con indirizzo in Comportamento animale, conseguite presso l'Università degli Studi di Parma. Collabora con il Museo di Storia Naturale e del Territorio di Pisa, dove svolge attività di ricerca sul comportamento sociale dei primati.

MICHELE PANZERA è professore ordinario di Etologia veterinaria e benessere animale presso il Dipartimento di Scienze veterinarie (DISCIVET) dell'Università degli Studi di Messina, responsabile del Laboratorio di etologia veterinaria comparata, direttore del Museo della Fauna del DISCIVET, nonché responsabile del Consultorio comportamentale dell'Ospedale didattico veterinario della stessa università.

FABIO PATRONE è studente di dottorato presso l'Università degli Studi di Genova. La sua area di ricerca è la metafisica. Ha lavorato e lavora sui problemi legati all'identità personale, al quadridimensionalismo e agli esperimenti mentali, e sui rapporti tra persistenza e identità.

SUSANNA PENCO lavora come ricercatrice presso il Dipartimento di Medicina sperimentale dell'Università degli Studi di Genova. Coautrice di articoli pubblicati su riviste internazionali e di libri e manuali per studenti. Nel 2007 è stata nominata componente del CSEA (Comitato per la Sperimentazione Etica sugli Animali dell'IST – Istituto nazionale per la ricerca sul cancro).

VALERIO POCAR è professore ordinario di Sociologia del diritto e di Bioetica nell'Università degli Studi di Milano-Bicocca, presidente della Consulta di Bioetica dal 1998 al 2006, presidente onorario dell'Unione Atei Agnostici Razionalisti e cofondatore e membro del direttivo del Movimento An-

tispecista. È attualmente garante per la tutela degli animali del Comune di Milano.

PAOLA SOBBRIO è avvocato, dottore di ricerca in Normative dei Paesi della Cee sul benessere e la protezione animale ed ex assegnista di ricerca sul tema del rapporto tra diritto all'informazione, il principio di precauzione e gli Ogm vegetali. È socia fondatrice dell'Istituto Italiano di Bioetica - Sezione Sicilia.

SARA ŠTUVA è dottoranda in Etica animale presso la Facoltà di Studi umanistici di Capodistria, Università del Litorale. Nel 2008 ha conseguito il master in Etica pratica e bioetica presso l'Università degli Studi di Roma «La Sapienza». È cofondatrice e membro dell'organizzazione non-profit *Veganska*, iniziativa per la promozione del veganismo e dell'antispecismo in Slovenia.

MASSIMO TERRILE è laureato in Economia e commercio (specializzazione in Scienze sociali). Dal 1967 al 1999 si è occupato di organizzazione e informatica, con posizioni di responsabilità in aziende multinazionali del settore industriale e dei servizi. Dal 2001 è rappresentante del Movimento Antispecista che ha promosso e fondato nello stesso anno ([www.antispec.org](http://www.antispec.org)).

PAOLA TONIOLO ha conseguito la laurea magistrale in Metodologie filosofiche presso l'Università degli Studi di Genova nel 2012. I suoi ambiti di ricerca riguardano la bioetica, soprattutto animale, il dibattito decostruttivo del binomio natura-cultura con riferimento alla corrente *Post-Human*, il linguaggio interspecifico, la cognizione animale e le applicazioni del diritto al mondo extra-umano.

SABRINA TONUTTI, PhD, docente di Antropologia culturale presso l'Università degli Studi di Udine, si occupa dello studio del rapporto fra umani e altri animali, dell'animalismo come 'nuovo movimento sociale' e di vegetarianismo. È membro dell'*European Association of Social Anthropology* (EASA), fellow dell'*Oxford Centre for Animal Ethics* ed è tra i fondatori di *Minding Animals Italia*.

PAOLO VIGNOLA svolge attività di ricerca presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università di Genova. Si occupa prevalentemente di filosofia francese contemporanea e filosofia della tecnologia. Autore, curatore e traduttore di numerosi saggi e monografie, ha recentemente pubblicato *L'attenzione altrove. Sintomatologie di quel che ci accade* (Orthotes, 2013).

Relations - Beyond Anthropocentrism

*Book series*

IRENE - Interdisciplinary Researches on Ethics and Natural Environment

<http://www.ledonline.it/relations>

---

*Executive Editor* Matteo Andreozzi

*Etiche dell'ambiente. Voci e prospettive* • A cura di Matteo Andreozzi

*Emotività animali. Ricerche e discipline a confronto* • A cura di Matteo Andreozzi,  
Silvana Castignone, Alma Massaro

*Altri titoli dal catalogo LED:*

M. Andreozzi • *Verso una prospettiva ecocentrica. Ecologia profonda e pensiero a rete*

*Etica analitica. Analisi, teorie, applicazioni* • A cura di P. Donatelli e E. Lecaldano

C. Bagnoli • *Il dilemma morale e i limiti della teoria etica*

S. Levi • *Libertà e azione nell'etica di Spinoza*

A. Vestrucci • *Il movimento della morale. Eric Weil e Ágnes Heller*

*Ethics in Action. Dialogue between Knowledge and Practice* • Edited by S. Cipolletta  
and E. Gius

Il catalogo aggiornato di LED - Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto è consultabile all'indirizzo web <http://www.lededizioni.com>, dove si possono trovare informazioni dettagliate sui volumi: di tutti si può consultare il sommario, di alcuni vengono date un certo numero di pagine in lettura, di altri è disponibile il testo integrale. Tutti i volumi possono essere ordinati on line.