

Relations

BEYOND ANTHROPOCENTRISM

7.1-2

NOVEMBER 2019

*The Respect Extended to Animals:
Studies in Honor and in Memory of Tom Regan*

Conference Event Special Issue
(Florence, Italy, February 20, 2018)

Edited by Francesco Allegri

EDITORIAL

Exploring Non-Anthropocentric Paradigms 7
Francesco Allegri

INTRODUCTION

The Importance of Tom Regan for Animal Ethics 13
Francesco Allegri

STUDIES

AND RESEARCH CONTRIBUTIONS

Verso i diritti degli animali. Riflessioni e dibattiti nella storia del pensiero 19
Vilma Baricalla

Respect, Inherent Value, Subjects-of-a-Life: Some Reflections on the Key Concepts of Tom Regan's Animal Ethics 41
Francesco Allegri

Animalismo e non violenza. L'incidenza della lezione gandhiana sul pensiero di Tom Regan 61
Luisella Battaglia

Almost Like Waging War: Tom Regan and the Conditions for Using Violence for the Sake of Animals 77
Federico Zuolo

COMMENTS, DEBATES, REPORTS
AND INTERVIEWS

Ricordo di Tom Regan. Intervista con Luigi Lombardi Vallauri <i>Francesco Allegri</i>	95
Author Guidelines	99

Verso i diritti degli animali

Riflessioni e dibattiti nella storia del pensiero

Towards Animal Rights

Reflections and Debates in the History of Thought

Wilma Baricalla

vilmabaricalla@virgilio.it

Istituto Italiano di Bioetica

DOI: <https://dx.doi.org/10.7358/rela-2019-0102-bari>

ABSTRACT

In our cultural tradition, a conception has prevailed that has supported the inferiority of animals, justifying their exploitation and their exclusion from the moral sphere. This vision, however, at various moments in history has been the subject of criticism and disputes. There are alternative voices and strands that departed from the traditional anthropocentric paradigm, rehabilitating animals and elaborating different models of interpretation of the world. This paper presents an overview of authors who – from the ancient world to the modern age up to almost the present day – made their voice heard in defence of animals, to whom they recognized value and dignity. The picture that emerges is varied and articulated and represents the rich background of contemporary theories of respect for animals and animal rights.

Keywords: animal machines; animal mind; anthropocentric vision; ethics; individuality; non-anthropocentric viewpoints; *querelle des bêtes*; sentience; soul; suffering.

L'idea dei diritti degli animali e il riconoscimento di un loro valore intrinseco ha un retroscena storico-filosofico che – seppur non di rado misconosciuto – è tuttavia di grande spessore, in quanto ricco di una pluralità di prospettive. In quest'ottica si avverte l'esigenza di rinnovare la tradizionale lettura storico-filosofica, per considerare non solo quelle voci che hanno esaltato il cammino trionfale dell'uomo verso il “progresso” e la sottomissione del mondo naturale, ma anche visioni diverse che a quel percorso, in vari momenti della storia, hanno rappresentato una nutrita opposizione.

La polemica inizia già nel mondo antico, di cui saranno brevemente evidenziate alcune voci, per concentrare poi l'attenzione intorno a quel dibattito che – svoltosi nell'età moderna – assumerà il nome di *querelle des bêtes*.

1. LA POLEMICA NEL MONDO ANTICO

1.1. *Critiche alla visione antropocentrica e riconoscimenti delle qualità animali*

Nel mondo antico bersaglio centrale della polemica a favore degli animali è la filosofia stoica di Crisippo, che sviluppa una visione radicalmente antropocentrica. Tale concezione emerge con chiarezza da un brano di Cicerone, che di tale filosofia fu seguace e divulgatore. “Tutto ciò che esiste in questo mondo e di cui l’uomo si serve è stato appositamente creato e preparato per lui”, scrive nel *De natura deorum* (2, 154). E, dopo aver considerato i movimenti degli astri – che stimolano l’attività razionale umana – e tutto ciò che esiste, passa in rassegna gli animali, che esistono “per servire alle necessità dell’uomo”. Infatti:

Che funzione hanno le pecore se non quella di permettere agli uomini di rivestirsi dei loro velli lavorati ed intessuti? Basti considerare che questi animali senza una sollecita cura da parte dell’uomo non avrebbero potuto né alimentarsi, né sostenersi, né produrre alcunché di utile. E non parliamo dei cani [...] che significa tutto ciò se non che il cane è stato creato per soddisfare le necessità dell’uomo? E che dire dei buoi? La stessa conformazione del dorso risulta inadatta a sostenere pesi, ma il collo appare nato proprio per reggere il giogo e gli omeri ampi e vigorosi per trascinare l’aratro [...]. Sarebbe troppo lungo passare in rassegna le benemerienze degli asini e dei muli certamente creati per servire l’uomo. Quanto al maiale non serve ad altro che a fornir carne da mangiare, tanto che Crisippo afferma che gli fu data persino un’anima come di sale per impedirne la putrefazione. Proprio per queste straordinarie doti alimentari la natura ha fatto di questo animale il più prolifico di tutti. (Ditadi 1994, I, 322-323)¹

E, dopo aver menzionato altri animali, conclude infine:

Si scorrano pure con gli occhi tutte le terre e tutti i mari: non si scorgevano altro che immense estensioni di campi ricchi di messi, monti ricoperti di densissime selve, pascoli per gli allevamenti, rotte marine per le navi rapidissime da percorrersi. E non solo sulla superficie della terra, ma anche nelle sue profondità tenebrose vi sono innumerevoli sostanze utili all’uomo che sono state create perché egli possa farne uso e che lui solo è riuscito a scoprire. (*ibid.*, 323)

¹ Per le considerazioni sul maiale merita di essere citato il commento ironico di Leopardi, per cui “se Crisippo avesse avuto nel cervello un poco di sale in vece dell’anima, non avrebbe immaginato uno sproposito simile” (Leopardi 1961, 56).

Secondo Crisippo, l'uomo è l'unico essere dotato di ragione; l'animale, invece, è privo di capacità razionale e di libertà, incapace di scegliere moralmente tra il bene e il male, in quanto necessitato e dominato dall'istinto, da cui non si può discostare. Anche quelle azioni che apparentemente sembrano frutto di intelligenza sono in realtà opera della natura, che agisce provvidenzialmente per la conservazione della specie. In tale visione, l'uomo è al vertice di quello che, per Crisippo, è l'ordinamento gerarchico del cosmo; gli animali esistono per i suoi bisogni e per il suo benessere.

Contro questa concezione e contro l'idea che gli animali esistono per il benessere dell'uomo si levarono molte voci significative. Autori come Celso, Plutarco, Porfirio si opposero alla visione antropocentrica e alla svalutazione del mondo animale.

Contro tale visione obietta Celso: "Il mondo visibile non è stato concesso all'uomo, ma ogni cosa nasce e muore per la conservazione del tutto" (Celso 1987, 101). E ancora:

Dunque l'universo non è stato fatto per l'uomo, e d'altronde nemmeno per il leone o per l'aquila o per il delfino, ma perché questo mondo, in quanto opera di Dio, risultasse compiuto e perfetto in tutte le sue parti; a questo fine tutto è stato commisurato. (*ibid.*, 106)

Gli uomini dunque non sono così importanti, poiché lo sguardo divino è volto alla totalità: "questo complesso è il solo di cui Dio si preoccupa [...]; e nemmeno accade che [...] Dio lo richiami a sé o si adiri per via degli uomini più di quanto non faccia per via delle scimmie o dei topi" (*ibidem*).

Negata da Celso è anche l'unicità dell'uomo. Le stesse qualità, che l'uomo considera sue esclusive, sono presenti anche negli animali. L'analisi prende in considerazione vari aspetti della vita, estendendosi a quella sociale e politica. In quest'ambito, se l'uomo si considera superiore per aver costruito le città e le strutture politiche,

altrettanto fanno le formiche e le api. Le api hanno una regina, con il suo seguito e la sua servitù, fanno guerre e riportano vittorie e sterminano le nemiche sconfitte e hanno città e sobborghi e suddivisione del lavoro e castighi per le pigre e le malvagie. (*ibid.*, 103-104)

Inoltre – prosegue Celso – le formiche venerano anche i loro morti; e quando si incontrano, comunicano tra loro, dimostrando di possedere ragioni e nozioni generali. Tra le qualità presenti negli animali, Celso giunge a menzionare anche la religiosità e la conoscenza di Dio, da lui attribuite agli uccelli e agli elefanti (*ibid.*, 105-106).

Altri autori si pronunciarono contro la svalutazione degli animali, riconoscendo ad essi qualità considerate, di solito, esclusivamente umane.

Traendo spunto dalle opere zoologiche di Aristotele, già Teofrasto aveva sostenuto che non v'è differenza sostanziale tra l'uomo e gli animali né da un punto di vista fisico né psichico, poiché la struttura di tutti gli esseri viventi è la stessa:

noi poniamo che tutti gli uomini e anche tutti gli animali appartengono alla stessa stirpe originaria, giacché i principi dei loro corpi sono per natura gli stessi: mi riferisco [...] alla pelle, alla carne e a quegli umori che gli esseri viventi hanno in comune per natura; ma più ancora perché in essi l'anima non è diversa per natura, intendo dire quanto ai desideri, e agli impulsi, e anche alle facoltà razionali; ma soprattutto quanto alla capacità di sentire. (Santese 1999, 76)

Anche Plutarco – che, tra gli autori del mondo antico, è forse il più impegnato nella difesa degli animali – sostiene le loro qualità, osservando nel *De sollertia animalium* che essi sono in grado di percepire, di provare passioni e sono dotati di intelligenza. Il pensiero, infatti, scaturisce dalla natura e la differenza tra animali e uomo è solo di grado e non strutturale e sostanziale.

In questi autori il riconoscimento di una comunanza tra uomini e animali si traduce in considerazioni etiche e diviene motivo di condanna della loro uccisione.

1.2. *Parentela con gli animali ed etica vegetariana*

Già Teofrasto, riconoscendo l'esistenza di un legame originario tra uomini e animali, aveva sostenuto il dovere di rispetto degli animali e condannato i sacrifici cruenti, definiti "illegittimi" e sgraditi agli dei.

La condanna di tali sacrifici si riscontra anche in autori di età più tarda ed è un filone presente in tutto il mondo antico.

Contro i sacrifici di sangue si pronuncia anche Lucrezio, che li considera espressione di una falsa idea di religiosità e insiste, con accenti particolarmente toccanti, sull'orrore di tali pratiche, sul dolore e sull'angoscia che esse provocano. Istituyendo un parallelismo tra il sacrificio umano di Ifigenia e quello di un vitello, Lucrezio non si pone dal punto di vista di chi compie il rito, ma di chi lo subisce: la fanciulla, strappata alla vita nel cuore degli anni, e la madre del vitello, che cerca disperatamente il proprio figlio ucciso:

Spesso, infatti, un vitello immolato dinanzi agli splendidi templi / degli dei, si accascia presso le are fumanti d'incenso, / spirando dal petto caldi fiotti di sangue. / Ma desolata la madre, errando per le verdi pasture, / cerca in terra le orme segnate dai piedi bisulci, / con lo sguardo scrutando

dovunque, se possa in un luogo / scorgere il figlio perduto, ed empie di tristi muggiti / immobile il bosco frondoso, e spesso torna a cercare / nella stalla, angosciata dal rimpianto del suo caro giovenco. (Lucrezio Caro 1994, 183-185)

Anche Plutarco, che dedica più opere alla difesa degli animali, sostiene doveri di rispetto nei loro confronti. Esiste infatti – egli sostiene – un vincolo di parentela, una *communio iuris*, che obbliga l'uomo ad agire moralmente verso gli animali. In base a tali argomenti, Plutarco condanna con forza l'uccisione degli animali e il consumo delle loro carni, soffermandosi a descrivere la crudeltà e le sevizie a cui, per tale pratica, essi sono sottoposti. Nel *De esu carnium* esalta la purezza degli animali e la feroce brutalità dell'uomo, che solo per golosità e per i piaceri del palato provoca morte e tanta sofferenza: "Chiamate selvaggi i serpenti, le pantere, i leoni, ma voi stessi uccidete con ferocia non cedendo a essi in niente quanto a crudeltà: per essi infatti l'animale ucciso è nutrimento, per voi solo un manicaretto!" (Plutarco 1999, 137). E ancora:

nulla ci confonde, non l'aspetto fiorente delle sembianze, non la forza persuasiva della voce, non l'accortezza dell'anima, non la purezza della condotta né la ricchezza di giudizio degli sventurati; ma per il piacere di un piccolo pezzo di carne strappiamo a un'anima la luce del sole, il tempo della vita, cose per cui nacque e fu generata. (*ibid.*, 139-141)

Tra gli argomenti contro l'alimentazione carnea è addotta anche una maggiore virtù verso la stessa umanità, frutto di una docilità d'animo rafforzata dalla pratica vegetariana: "non vi sembra meravigliosa la consuetudine alla filantropia? Chi mai, infatti, potrebbe commettere ingiustizia nei confronti di un essere umano se costantemente ha professato dolcezza e umanità verso esseri estranei e di diversa specie?" (*ibid.*, 149).

Anche Porfirio, alcuni secoli dopo, si pronuncerà a favore di un'etica vegetariana. Egli addita il vegetarianismo di Pitagora quale esempio di saggezza e di virtù; e nel *De abstinencia* fornisce una interessante panoramica di popoli e religioni che praticarono il vegetarianesimo, illustrandone i costumi (Ditadi 1994, I, 379-400).

Tali voci purtroppo furono dimenticate. Nel percorso culturale dei secoli successivi, la visione gerarchica e antropocentrica fece sentire maggiormente il proprio peso e la propria influenza. E questa linea fu seguita anche dalla maggioranza della teologia cristiana.

2. L'ETÀ MODERNA E IL DIBATTITO SULL'ANIMA DEGLI ANIMALI

Nell'età moderna contro la tradizionale visione antropocentrica e la svalutazione del mondo animale vi fu una ricca e nutrita opposizione. Sull'argomento si sviluppò un dibattito che prese il nome di *querelle des bêtes* o "dibattito sull'anima degli animali". Le voci in difesa degli animali erano indirizzate principalmente contro due dottrine: la scolastica aristotelico-tomista, che considera gli animali privi di ragione, e – a partire dal Seicento – la filosofia cartesiana, che nega loro anche la sensibilità, cioè la capacità di sentire. Una breve presentazione di tali visioni vale ad introdurre le ragioni degli oppositori.

2.1. *La visione gerarchica della creazione e gli animali-automi*

Bisogna credere che le piante sono fatte per gli animali e gli animali per l'uomo, quelli domestici perché ne usi e se ne nutra, quelli selvatici, se non tutti, almeno la maggior parte, perché se ne nutra e se ne serva per gli altri bisogni, ne tragga vesti e altri arnesi. (Aristotele 1966, 26)

Così aveva scritto Aristotele nella *Politica*².

Riprendendo tale visione, Tommaso d'Aquino fornisce una descrizione gerarchica e antropocentrica della creazione. In questa prospettiva l'uomo è fine dell'intero creato e vertice della struttura gerarchica del cosmo. Egli è l'unico essere dotato di facoltà razionale, dovuta alla presenza di un'anima immateriale e immortale; ciò a differenza degli animali, a cui viene riconosciuta solo l'anima sensitiva, che è materiale e muore quindi con il corpo.

Pur riconoscendo negli animali sensibilità e sentimenti, Tommaso li considera finalizzati al servizio e all'utilità dell'uomo. E nella *Summa contra Gentiles* precisa: "Così viene eliminato l'errore di chi ammette essere peccato per l'uomo l'uccidere gli animali" (Ditadi 1994, I, 425). Infatti, leggiamo altresì nella *Summa Theologiae*:

nessuno pecca per il fatto che si serve di un essere per lo scopo per cui è stato creato. Ora, nella gerarchia degli esseri quelli meno perfetti son fatti per quelli più perfetti [...] così le piante son fatte ordinariamente per gli animali; e gli animali son fatti per l'uomo. (*ibid.*, 427)

² Duplice fu l'influenza di Aristotele nella storia del pensiero: mentre negli scritti sulla natura è osservatore attento dei caratteri animali e sostiene la continuità tra le specie – anche tra animali e uomo – nelle opere pedagogiche e dedicate alle attività umane prevalgono affermazioni che hanno rafforzato visioni gerarchiche e antropocentriche. L'argomento è evidenziato da Lovejoy 1981, 63.

Nella dottrina di Tommaso l'inesistenza di doveri morali verso gli animali non si fonda solo sulla visione gerarchica. Per Tommaso infatti gli animali, dominati dall'istinto e privi di libera scelta, sono incapaci di conoscenza del bene e del male. Pertanto, essi sono estranei alla sfera morale e moralmente irrilevante, di conseguenza, è il comportamento umano verso di loro.

La svalutazione degli animali e la loro esclusione dall'orizzonte morale diviene ancor più radicale con la filosofia di Cartesio. In questa dualistica suddivisione della realtà, l'uomo è l'unico soggetto in un mondo di macchine. Netta è la separazione tra la *res cogitans* – il pensiero e l'anima immateriale dell'uomo – e il mondo naturale, qualificato come *res extensa* e caratterizzato da movimenti puramente meccanici (Cartesio 1967, V, 160-171). In questo quadro, gli animali sono automi, incapaci non solo di pensare, ma privi anche di sentimenti e sensibilità, della capacità cioè di provar piacere e dolore.

Tale teoria incontrò critici, ma anche seguaci. Ad alcuni teologi, ad esempio, essa apparve come una soluzione ai gravi problemi di teodicea legati alla capacità animale di soffrire. Inoltre, la filosofia cartesiana rappresentava una spiegazione razionale della natura, che appagava la mentalità scientifica del tempo e con la tesi degli animali-automati rendeva possibile l'indagine diretta sul funzionamento dei viventi, senza residui di pietà ed eventuali scrupoli di carattere morale.

Contro la visione antropocentrica e contro la radicale svalutazione degli animali varia e articolata è la panoramica degli oppositori.

2.2. Rorario, i libertini e la relatività dei punti di vista

Nei primi decenni del Cinquecento, probabilmente nel 1539, un ecclesiastico, Gerolamo Rorario, scrisse un'opera dal titolo significativo *Gli animali spesso usano la ragione meglio degli uomini*.

Nell'opera Rorario adduce vari esempi per sostenere l'intelligenza degli animali, le cui azioni non sono spiegabili unicamente con l'istinto. Api, ragni, formiche sono additati come modelli di saggezza. Le formiche, ad esempio, mostrano comportamenti sociali e anche senso di giustizia; "insomma questa sorta di pulviscolo animato in niente è inferiore all'uomo" (Rorario 1982, 61). Abilità, intelligenza, comportamenti sociali e senso di giustizia sono dunque qualità degli animali, che per Rorario possiedono anche il timore di Dio.

Rimasto inedito, il manoscritto venne trovato dal libertino Gabriel Naudé che nel 1648 lo diede alle stampe, omettendo dal titolo l'avverbio

“spesso” per accentuare il tono di rottura. Così, in pieno clima di dibattito, *Gli animali usano la ragione meglio degli uomini* divenne, grazie ai libertini, un simbolo, una sorta di vessillo di quanti si schieravano contro la negazione della ragione animale.

Sicuramente, nel quadro complessivo della disputa, la corrente dei libertini è una delle più interessanti. Essi riprendono e sviluppano il pensiero di Montaigne, la cui critica alla visione antropocentrica è particolarmente acuta e approfondita:

di tutte le vanità la più vana è l'uomo [...]. Che egli mi faccia capire con la forza del suo ragionamento su quali basi ha fondato quei grandi privilegi che pensa di avere sulle altre creature. Chi gli ha fatto credere che quel mirabile movimento della volta celeste, la luce eterna di quelle fiaccole ruotanti così arditamente sul suo capo, i movimenti spaventosi di quel mare infinito siano stati determinati e perdurino per tanti secoli per la sua utilità e per il suo servizio? È possibile immaginare qualcosa di tanto ridicolo quanto il fatto che questa miserabile e meschina creatura [...] si dica padrona e signora dell'universo? (Montaigne 1970, 580)

Così è scritto in uno dei più significativi capitoli degli *Essais*. Per Montaigne, l'uomo è incapace di comprendere l'anima degli animali:

Vediamo [...] nelle nostre, più grossolane, [azioni] le facoltà che vi impieghiamo, e che la nostra anima vi si applica con tutte le sue forze; perché non pensiamo lo stesso di loro? Perché attribuiamo a non so quale inclinazione naturale e bassa le opere che superano tutto quello che noi possiamo per natura e per arte? (*ibid.*, 588-589)

In realtà – osserva Montaigne – il criterio con cui vanno giudicati gli animali è quello dell'analogia. Essi sono intelligenti, la loro capacità di apprendere dimostra che “hanno internamente un raziocinio”; possiedono essi pure un linguaggio e comunicano tra di loro e con noi:

che altro è, se non parlare, la facoltà che vediamo in essi di lamentarsi, di rallegrarsi, di chiamarsi a vicenda in aiuto, di invitarsi all'amore, come fanno con l'uso della loro voce? Come potrebbero non parlare tra loro? Parlano pure a noi e noi a loro. In quante maniere parliamo ai nostri cani? Ed essi ci rispondono. (*ibid.*, 593-594)

Questa nutrita difesa degli animali s'inquadra, nel pensiero di Montaigne, nella più generale critica del pregiudizio. L'uomo considera universalmente vero e giusto solo ciò che è una sua abitudine mentale.

È l'epoca delle conquiste delle Americhe e del colonialismo e Montaigne istituisce un parallelismo tra il pregiudizio verso gli animali e la discriminazione e subordinazione dei popoli “selvaggi”:

Un tempo ho visto fra noi degli uomini condotti per mare da lontani paesi; poiché non comprendevamo affatto la loro lingua e, quanto al resto, il loro modo di fare e il loro contegno e i loro vestiti, erano quanto mai diversi dai nostri, chi di noi non li riteneva selvaggi e bruti? Chi non attribuiva a stupidità e bestialità il fatto di vederli muti, ignoranti della lingua francese, ignoranti dei nostri baciamento e dei nostri inchini serpentine, del nostro portamento e del nostro contegno che, senza fallo, la natura umana dovrebbe prendere a modello? Tutto quello che ci sembra strano lo condanniamo, e così tutto quello che non comprendiamo: come accade nel giudizio che diamo sulle bestie. (*ibid.*, 606)

Razzismo e antropocentrismo sono pertanto riconducibili ad un'identica matrice: quella visione gerarchica che, rapportando tutto ciò che esiste ad un unico modello, istituisce disparità e differenze di valore, rendendo incapaci di comprendere la diversità. Contro l'unilateralità di tale visione, Montaigne sostiene la parità del diverso: ogni popolo ha la sua cultura; e ogni animale ha il suo sguardo sul mondo, il suo linguaggio, il suo modo di pensare.

Queste considerazioni introducono ad un tema che diverrà centrale nella corrente dei libertini: la relatività dei punti di vista. Non esiste un'unica verità: pluralità dei modelli, relatività dei punti di vista, parità della diversità – sia biologica che culturale – saranno temi basilari di questo movimento.

Libertino è anche Charron che, amico di Montaigne, ne riprende le argomentazioni a favore degli animali. E, dopo averne sostenuto le qualità, estende le sue considerazioni alla sfera dell'etica: "bisogna ricordare che tra le bestie e noi vi è qualche rapporto, qualche relazione ed obbligazione reciproca, non foss'altro perché esse appartengono allo stesso nostro padrone e alla stessa nostra famiglia. È quindi indegno esser crudeli verso di esse" (Charron 1982, 90).

Ulteriori argomenti di critica dell'antropocentrismo sono forniti dalla rivoluzione astronomica. La perdita di centralità della terra induce al ridimensionamento dell'uomo e stimola a riflessioni sulla sua piccolezza.

Nelle fantasie fantascientifiche di Cyrano de Bergerac la nuova visione astronomica diviene uno spunto per sottolineare la relatività dei punti di vista e l'ingiusto rapporto dell'uomo con gli animali.

Nei suoi fantastici viaggi sulla Luna e sul Sole, una lezione all'essere umano giunge, infatti, dagli abitanti di altri mondi. Così, se dagli "uomini-bestie" della Luna Cyrano è giudicato inferiore, privo di ragione e trattato come gli uomini fanno con gli animali (Cyrano de Bergerac 1982), gli uccelli abitanti del Sole – fuggiti dalla Terra per sottrarsi alla crudeltà degli uomini – istruiscono un processo contro la specie umana, per i cri-

mini di cui si macchia nel suo comportamento verso gli altri esseri viventi (Cyrano de Bergerac 1928).

Pluralità dei punti di vista ma anche senso di giustizia emergono da queste opere. L'uomo deve superare l'unilateralità del suo modo di pensare, non istituire differenze di valore ma aprirsi al "diverso", all'altro vivente, che non è inferiore ma va compreso e rispettato in un'ottica di parità.

2.3. *Le problematiche del dibattito e la posizione di Bayle*

Una illuminata sintesi delle problematiche del dibattito è fornita da Pierre Bayle alla voce "Rorario" del suo *Dictionnaire historique et critique*: "I fatti che riguardano l'abilità degli animali mettono in imbarazzo sia i seguaci di Descartes che quelli di Aristotele" (Bayle 1976, I, 145). Infatti – osserva Bayle – se la tesi degli animali-automi manca di verosimiglianza, gli scolastici – pur riconoscendo alcune facoltà agli animali – pretendono poi di fissarne i confini, per sostenere ad ogni costo una differenza di natura tra la loro anima e quella dell'uomo.

In realtà, anima dell'animale e anima dell'uomo sono della stessa natura, c'è solo una differenza di grado. Riferendosi all'anima umana, così osserva:

C'è un'infinità di pensieri, di sensazioni, di passioni di cui quest'anima è perfettamente capace [...]; se fosse unita a organi diversi dai nostri, penserebbe diversamente da come pensa ora, e le sue modificazioni potrebbero essere molto più nobili di quelle che proviamo. (*ibid.*, 170)

L'anima dell'animale ha sostanzialmente le stesse potenzialità dell'anima umana:

Si ammette che essa sente i corpi, che li distingue, che ne desidera alcuni e ne rifugge altri. Ce n'è abbastanza: essa è dunque una sostanza che pensa, capace cioè del pensiero in generale. Può dunque accogliere qualsiasi tipo di pensieri, può ragionare, conoscere ciò che è onesto, gli universali, gli assiomi della metafisica, le regole della morale, eccetera. (*ibidem*)

L'anima dell'animale, in sostanza, è come quella di un bambino:

Aristotele e Cicerone, all'età di un anno, non avevano pensieri più sublimi di quelli di un cane, e se la loro infanzia si fosse prolungata per trenta o quaranta anni, i pensieri della loro anima sarebbero rimasti allo stadio di sensazioni e di passioncelle rivolte al gioco o per le ghiottonerie. È dunque un fatto puramente accidentale che essi abbiano superato gli animali. (*ibid.*, 171)

Nel suo scritto Bayle mette in luce anche i problemi morali e religiosi legati al riconoscimento della capacità animale di soffrire. Se il dolore umano, infatti, è spiegabile con il peccato originale, gli animali sono innocenti e soffrono per una colpa non loro. La dottrina della sensibilità animale suscita, pertanto, inquietanti interrogativi, che potrebbero far vacillare la fede religiosa nella bontà e nella giustizia di Dio:

L'anima delle bestie non ha peccato, e tuttavia essa è soggetta al dolore e alla miseria, sottoposta a tutti i desideri sregolati della creatura che ha peccato. In che modo trattiamo le bestie? Le facciamo sbranare fra di loro per procurarci piacere, le scanniamo per nutrirci; frughiamo nelle loro viscere, quando sono ancora in vita, per soddisfare la nostra curiosità, e facciamo tutto questo grazie al dominio che Dio ci ha dato su di esse. Che confusione! La creatura innocente è sottoposta a tutti i capricci della creatura colpevole! Non c'è casuista il quale sostenga che si commette peccato a far combattere dei tori contro degli alani eccetera, o a uccidere, cacciare e pescare, ricorrendo a mille astuzie e violenze [...], oppure a divertirsi ad ammazzare le mosche, come faceva Domiziano. Non è forse crudele e ingiusto sottoporre un'anima innocente a tanti tormenti? (*ibid.*, 155)

Ovviamente, con la teoria cartesiana questi interrogativi vengono a cadere. Tuttavia, per Bayle, né la teoria cartesiana né la dottrina degli scolastici rendono conto dell'anima e delle capacità animali. Egli addita pertanto un altro sistema filosofico, quello di Leibniz, che giudica possa aprire interessanti prospettive.

2.4. *L'individualismo biocentrico di Leibniz*

Nel quadro della disputa, Leibniz merita un'attenzione particolare, poiché elaborò una profonda visione cosmologica, non solo in grado di opporsi efficacemente al cartesianesimo, ma anche ricca di spunti e suscettibile di interessanti sviluppi³.

Se Cartesio ha interpretato la natura come inerte e popolata da automi, la concezione di Leibniz è dinamica ed energetica. Egli si avvale anche delle ricerche di microbiologia a lui contemporanee e considera la natura come brulicante di vita: "Ogni parte di materia può essere concepita come un giardino pieno di piante o come uno stagno pieno di pesci. Ma ciascun ramo delle piante, ciascun membro dell'animale, ciascuna goccia dei suoi umori è ancora un giardino o uno stagno" (Leibniz 1967d,

³ Gli argomenti, appena accennati in questo paragrafo, sono esposti in Baricalla 1995.

294). Così scrive nella *Monadologia*. Si tratta di una visione panvitalista e, al tempo stesso, panpsichista. Ogni vivente infatti è dotato di percezione, rappresenta il mondo e lo rispecchia con una sua singolare e originale prospettiva. Leibniz paragona questa pluralità di punti di vista alle varie rappresentazioni di una stessa città, che appare in modi diversi secondo la diversa posizione in cui si trova colui che la guarda.

Queste molteplici percezioni del mondo sono, per lo più, rappresentazioni confuse, “piccole percezioni” che rimangono allo stato inconscio. L’errore dei cartesiani – sottolinea Leibniz – è stato proprio quello di aver confuso percezione e coscienza: “Per l’assenza di questa distinzione, i Cartesiani sono caduti nell’errore [...]. Ed è stato ciò che ha fatto credere anche ai medesimi cartesiani [...] che le bestie non hanno anime, e tanto meno *Principi di vita*” (Leibniz 1967c, 276). Questa visione, che si potrebbe definire “biocentrica”, valorizza al massimo ogni individualità vivente. Ogni essere infatti – e non solo l’uomo – è uno “specchio dell’universo”, ogni singolo individuo è unico e irripetibile. In questa estrema varietà di prospettive consiste la bellezza e la ricchezza del mondo e la stessa gloria di Dio è moltiplicata dalle diverse rappresentazioni della sua opera.

Nella visione cosmologica di Leibniz, la valorizzazione dell’individualità si accompagna ad un’ottica che si potrebbe definire *pre-ecologica*. Tutte le cose infatti respirano insieme. *Sýmpnoia pànta*: quest’espressione – che il medico greco Ippocrate usava per definire l’organismo vivente – è adoperata da Leibniz per descrivere l’universo. Come in un organismo, tutte le cose sono correlate. La natura è un sistema di relazioni e la modifica di una parte – anche se minima – si ripercuote inevitabilmente su tutte le altre e sul sistema generale. Infatti: “tutte [le cose] cospirano tra loro e simpatizzano e nulla avviene in una creatura di cui non giunga un qualche effetto corrispondente a tutte le altre” (Leibniz 1967a, 250).

Questa visione si estende anche al piano teologico. Come evidenzia Leibniz nella *Teodicea*, anche Dio non ha un’ottica antropocentrica. Egli è attento ad ogni creatura e bada, soprattutto, all’equilibrio generale. Pensare diversamente sarebbe “una sopravvivenza dell’antica massima, molto screditata, che tutto è fatto unicamente per l’uomo” (Leibniz 1967b, 529).

Partecipando al dibattito, Leibniz riconosce agli animali qualità come sentimenti, memoria, capacità di associazioni empiriche e sentimenti morali. Tuttavia, è soprattutto importante l’impostazione generale del suo sistema, che rende questo pensatore unico non solo nell’ambito della *querelle*, ma dello stesso panorama storico-filosofico.

2.5. Gli sviluppi del meccanicismo e la parità tra l'uomo e gli animali

Nel quadro della considerazione degli animali, fondamentale è il contributo di quegli studiosi – filosofi e spesso scienziati – che abbracciano il meccanicismo senza tuttavia aderire al dualismo metafisico di Cartesio, di cui rifiutano l'isolamento del pensiero dalla sostanza estesa. Secondo questi autori, ogni manifestazione mentale non va riportata ad un principio spirituale, come sostenuto da Cartesio, ma dipende dal “meccanicismo” cerebrale ed è riconducibile pertanto alla corporeità. Attraverso l'interpretazione meccanicistica dell'uomo, questa corrente approda così a una visione sostanzialmente paritaria di uomini e animali, soluzione che Cartesio aveva inteso invece scongiurare⁴.

Con questa impostazione Guillaume Lamy – che unisce la formazione filosofica all'esperienza di medico – introduce i suoi *Discours Anatomiques* criticando la visione antropocentrica e la tesi del posto privilegiato dell'uomo nella creazione. Il confronto anatomico rivela affinità di struttura tra l'uomo e gli animali e analogia del meccanismo corporeo:

nella struttura del corpo umano non vi è niente di più sorprendente di quanto non vi sia in quello di una bestia [...]; d'altronde la differenza che si riscontra tra la disposizione e il numero delle parti dell'uomo e la disposizione e il numero delle parti dell'animale, non sempre è a vantaggio dell'uomo. (Lamy 1982, 151)

È l'epoca in cui ci si apre all'ipotesi della “materia pensante”, che riconosce nella corporeità l'origine del pensiero. Lo scrive esplicitamente, a metà del Settecento, Offroy de La Mettrie nell'opera dal titolo significativo *L'homme machine*.

Nella sua opera La Mettrie tenta di sfatare i numerosi pregiudizi con cui si vuol tracciare una linea di demarcazione a tutti i costi. Anche nell'uomo, infatti, ogni manifestazione è riconducibile a una concatenazione di moti meccanici, di stimoli e reazioni.

Con questa parificazione di uomini e animali La Mettrie riconosce a questi ultimi qualità, che la tradizione aveva considerato esclusivamente umane: tra queste, anche la coscienza morale. Essa è opera della natura. Riconoscere ciò è necessario – precisa La Mettrie – se si vuole ammettere l'esistenza di una moralità nello stesso essere umano, che al regno animale appartiene integralmente. Infatti:

⁴ Cartesio si preoccupò degli sviluppi materialistici della sua dottrina, tanto che sconfessò un suo discepolo, l'olandese Henry De Roy, che considerava il pensiero una modalità della sostanza estesa.

la natura ha usato una sola e medesima pasta, di cui ha variato soltanto i lieviti. Se dunque l'animale non si pente di aver violato il sentimento interno di cui parlo, o meglio, se di tale sentimento è assolutamente privo, è necessario che l'uomo sia nella stessa situazione e allora addio alla legge naturale e a tutti quei trattati che si sono pubblicati intorno ad essa! [...] Ma, viceversa, se l'uomo non può fare a meno di distinguere sempre [...] coloro che hanno onestà, umanità, virtù, da quelli che non sono né umani, né virtuosi, né onesti; se è convinto che è facile distinguere ciò che è vizio e ciò che è virtù [...] ne segue che gli animali, fatti della stessa materia, alla quale forse non è mancato altro che un grado di fermentazione perché fossero in tutto uguali agli uomini, devono partecipare alle stesse prerogative dell'animalità, e quindi non c'è anima o sostanza sensitiva senza rimorsi. (La Mettrie 1990, 44)

2.6. Critiche degli animali automi

La tesi del distacco radicale tra l'uomo e gli animali, la riduzione di questi ultimi ad automi e la loro svalutazione furono oggetto di aspre contestazioni.

Significativa è protesta di Voltaire alla voce "Bestie" del suo *Dizionario filosofico*:

Che vergogna, che miseria aver detto che le bestie sono macchine prive di conoscenza e sentimento, che fanno sempre tutto ciò che fanno nella stessa maniera, non imparano niente, non si perfezionano ecc. Come? Quell'uccello che fa il suo nido a semicerchio quando lo attacca ad un muro, che lo fa a quarto di cerchio se lo mette in un angolo, e a cerchio intero intorno a un ramo, quell'uccello compie i suoi atti sempre allo stesso modo? [...] E il canarino al quale insegni un'arietta, la ripete forse immediatamente? [...] Non ti sei accorto che sbaglia e si corregge? (Voltaire 1989, 63)

Anche se non parlano, osserva Voltaire, gli animali possiedono sentimenti, memoria, idee e sono in grado di manifestare tutto ciò. La sensibilità, il sentimento e le numerose qualità degli animali sono dimostrati anche dalla scienza, che evidenzia in essi gli stessi organi dell'uomo. Ma questo riferimento contiene anche un tono di condanna morale per la sofferenza inflitta agli animali dall'indagine sui loro corpi vivi:

Dei barbari uomini afferrano quel cane, tanto prodigiosamente superiore all'uomo nell'amicizia; lo inchiodano su di una tavola, lo sezionano vivo per mostrarti le vene *mesaraiche*. Tu scopri in lui gli stessi organi di sentimento che sono in te. E rispondimi *macchinista*: la natura ha forse disposto tutti gli organi del sentimento in quell'animale affinché esso non senta? Ha esso dei nervi per essere impassibile? Non supporre questa impertinente contraddizione nella natura. (*ibid.*, 64)

Tra le fila dei più agguerriti anticartesiani v'è anche un personaggio curioso, il fiorentino monsignor Guarnacci che – sotto lo pseudonimo di “Zelalgo Arassiano, Pastore Arcade” – pubblicò un volume di poesie che contiene un canto dedicato agli animali:

Sente il Bruto [...] / [...] / Sente, e pensa ogni belva, e veggio il Cane / [...] Ragione in lui scorgo, e pensiero, / E ragiona ogni Bruto in sua bisogna; / Fugge il periglio, esamina il sentiero, / E al fin proposto indistrememente agogna; / Lascia il cibo fallace, e cerca il vero, / E par, che in qualche caso abbia vergogna. (Guarnacci 2001, LII)

La difesa degli animali è accompagnata da un'accesa polemica contro Cartesio, definito “Filosofo meschin” e considerato responsabile non solo della riduzione degli animali ad automi ma anche della dottrina che riduce ogni loro azione all'istinto:

Filosofo meschin; sogni, o sei desto, / Che delle cose a noi confondi il nome? / Dunque istinto è anco in me, se lieto, o mesto / Di mia sorte infedel stringo la chioma; / Dunque istinto è l'onore, la fe, la speme, / [...] / Dunque istinto è ogni cosa! è un sol desio / Che ogni vivente incoraggisce, e muove; / È un'alma, che nell'uomo ha posta Iddio: / E ancor nei Brutì, e non l'ha posta altrove. (*ibid.*, LIII)

2.7. Soggettività degli animali e critiche all'antropocentrismo nel pensiero di Leopardi

Al dibattito sull'anima degli animali partecipa anche Giacomo Leopardi⁵.

Dopo aver affrontato i temi della *querelle* già nella giovanile *Dissertazione sopra l'anima delle bestie*, negli anni successivi torna più volte sull'argomento per sostenere l'intelligenza, la razionalità e le numerose qualità animali: “Anche gli animali hanno un uso sufficientissimo di ragione, hanno il principio *toù logismou*, il principio di conoscenza innato in tutti gli esseri viventi, non già nel solo uomo”. Così scrive in un pensiero dello *Zibaldone* del 2 dicembre 1820 (Leopardi 1983, I, 240-241).

Anche gli animali, sottolinea Leopardi, comunicano e sono dotati di linguaggio. Come l'uomo, essi si associano per far fronte ai bisogni comuni e si prestano aiuto reciproco, come mostra l'esempio di numerose specie tra cui le formiche, le api, le gru ed i cavalli.

Le qualità degli animali e le analogie con l'uomo, riconosciute in vari pensieri dello *Zibaldone*, sono sostenute con ancora maggior forza

⁵ Sulla visione della natura e del mondo vivente in Leopardi, si segnala Polizzi 2008.

nei *Paralipomeni della Batracomiomachia*. Chiunque non voglia chiudere gli occhi o essere in malafede – afferma Leopardi – deve convenire che la differenza tra gli animali e l'uomo è solo di grado per cui, se si nega all'uno una qualità, non la si può riconoscere nell'altro. Anche gli animali sono dotati di sentimenti e di pensieri. Essi hanno una loro soggettività; svalutarla equivale a svalutare lo stesso essere umano. Infatti:

s'estimar materia frale dalla retta ragion mi si consente l'io del topo, del can, d'altro mortale, che senta e pensi manifestamente, perché non possa il nostro esser cotale non veggo: e se non pensa in ver né sente il topo o il can, di dubitar concesso m'è del sentire e del pensar mio stesso. (Leopardi 1956, 425)

Sostenitore delle qualità animali, Leopardi è altresì un acuto critico della visione antropocentrica. Come altri autori prima di lui egli adduce, tra gli argomenti contro l'antropocentrismo, la rivoluzione astronomica che – sottraendo alla Terra la sua posizione di centralità – ha detronizzato l'uomo dal posto più importante dell'universo (Leopardi 1961, 200-212).

Oltre alla critica fondata sui riferimenti astronomici, particolarmente interessante è una confutazione dell'antropocentrismo che si potrebbe definire, in un certo senso, *bio-epistemologica*. Essa emerge dal *Dialogo di un Folletto e di uno Gnomo* nelle *Operette Morali*. Nell'opera s'immagina che la specie umana sia scomparsa; eppure – osservano i due personaggi – il mondo va avanti ugualmente: “la terra non sente che le manchi nulla, e i fiumi non sono stanchi di correre, e il mare, ancorché non abbia più da servire alla navigazione e al traffico, non si vede che si rasciughi” (Leopardi 1961, 57). Concordi nel criticare l'uomo, il folletto e lo gnomo si sono trovati tuttavia in disaccordo quando si è trattato di stabilire per quale fine è stato creato il mondo, essendo ciascuno dei due convinto che tutto esista in funzione della propria specie. La disputa non ha soluzione per cui, osserva infine il folletto: “Lasciamo stare questa contesa, che io tengo per fermo che anche le lucertole e i moscherini si credano che tutto il mondo sia fatto a posta per uso della loro specie” (*ibid.*, 55).

L'antropocentrismo – se ne deduce – null'altro è che un errore epistemologico, frutto di una falsa, ma specifica, prospettiva che porta ogni vivente a credere il mondo creato per lui. Su tal punto però l'ostinazione è inevitabile per cui “ciascuno si rimanga col suo parere, chè niuno glielo caverebbe di capo” (*ibidem*).

3. VERSO I DIRITTI DEGLI ANIMALI

Nel 1791 John Oswald scrive *The Cry of Nature*, in cui lancia un “appello alla compassione e alla giustizia” nei confronti degli “animali perseguitati” (Oswald 1994). Riflessioni di carattere etico, attente ai temi della sofferenza animale e della giustizia compaiono verso la fine del Settecento.

Nell'*Introduction to the Principles of Morals and Legislation* Jeremy Bentham, facendo riferimento a una diversità corporea che non deve essere motivo di schiavitù, prospetta l'estensione della considerazione morale agli animali aggiungendo, ai temi classici della razionalità e del linguaggio, la più importante e fondamentale capacità animale di soffrire. Sulla scia delle dottrine del diritto naturale e delle dichiarazioni dei diritti, fa la sua comparsa l'idea di un riconoscimento di “diritti” agli animali:

Può arrivare il giorno in cui il resto degli animali del creato potrà acquisire quei diritti di cui non si sarebbe mai potuto privarli, se non per mano della tirannia. I francesi hanno già scoperto che il nero della pelle non è una ragione per cui un essere umano debba essere abbandonato senza rimedio al capriccio di un carnefice. Può arrivare il giorno in cui si riconoscerà che il numero delle gambe, la villosità della pelle, o la terminazione dell'*os sacrum* sono ragioni altrettanto insufficienti per abbandonare un essere senziente allo stesso destino? Quale attributo dovrebbe tracciare l'insuperabile confine? La facoltà della ragione, o, forse, quella del discorso? Ma un cavallo o un cane adulto è un animale incomparabilmente più razionale, e più socievole, di un neonato di un giorno o di una settimana, o anche di un mese. Ma anche ponendo che le cose stiano diversamente: a che servirebbe? La domanda da porre non è: “Possono ragionare?”, né “Possono parlare?”, ma: “Possono soffrire?”. (Bentham 2013, 353-354)

La questione etica – che durante il dibattito era rimasta, in un certo senso, sottintesa o appena accennata – diviene ora esplicitamente dichiarata.

Nell'Ottocento, se diminuisce in genere la partecipazione alla *querelle des bêtes*, si registrano tuttavia alcune voci di rilievo, sensibili alla causa animale e particolarmente attente al problema etico.

Interessanti pagine ne *I fondamenti della morale* scrive, ad esempio, Schopenhauer, per cui la sensibilità verso gli animali è garanzia di un comportamento morale verso gli stessi esseri umani:

La sconfinata pietà per tutti gli esseri viventi è la più salda garanzia del buon comportamento morale. Chi ne è compreso non offenderà certo nessuno, non farà del male a nessuno, avrà invece indulgenza con tutti, perdonerà, aiuterà, fin dove può, e tutte le sue azioni recheranno l'impronta della giustizia e della filantropia. (Ditadi 1994, II, 785)

E ancora: “La pietà verso gli animali è talmente legata alla bontà del carattere da consentire di affermare fiduciosamente che l’uomo crudele con gli animali non può essere buono. Questa compassione proviene dalla medesima fonte donde viene la pietà verso gli uomini” (*ibid.*, 788).

In alcuni autori le istanze di giustizia verso gli animali e le considerazioni di carattere etico si sposano con ideali umanitari, appaiono come una naturale conseguenza degli ideali di giustizia sociale, nell’ottica di una progressiva estensione dei diritti ad una sfera sempre più ampia di soggetti.

Impegnato sul piano sociale è, ad esempio, Henry Stephens Salt, che lotta per migliorare la condizione degli esseri umani⁶ e si prodiga, al tempo stesso, per i diritti degli animali giungendo a promuovere un’etica vegetariana, come attesta la pubblicazione di *Plea for Vegetarianism e Animals’ Rights: Considered in Relation to Social Progress* (Salt 2015).

Tra i sostenitori della causa animale, non mancano coloro che fanno appello alla teoria dell’evoluzionismo biologico, per sottolineare che un vincolo di parentela lega l’uomo alle altre specie con la conseguenza di una loro doverosa considerazione morale. In questo senso si pronuncerà, nei primi anni del Novecento, un autore particolarmente sensibile alla causa animale, Thomas Hardy, che in una lettera del 1910 individua nell’estensione dell’etica la principale conseguenza della teoria darwiniana:

la conseguenza più vasta della stabilita origine comune di tutte le specie riguarda l’etica [...]. Forse lo stesso Darwin non se n’era reso conto completamente, anche se vi aveva alluso. Fin tanto che l’uomo era considerato una creazione separata da tutte le altre creazioni si credeva che verso le specie “inferiori” andasse bene una moralità di secondo o di terz’ordine; oggi però nessuna persona ragionevole può sottrarsi alla conclusione che questo non può essere sostenuto. (La Vergata 1990, 597)

Nel Novecento – prima della nascita dei movimenti per i diritti degli animali e di una diffusa coscienza animalista, sorta a seguito delle opere di Singer e Regan – alcuni autori, già nella prima metà del secolo, mostrano una spiccata sensibilità verso il problema animale. Mi limiterò a citare due figure significative: Piero Martinetti – che in un bel saggio su *La psiche degli animali* riprende lo storico dibattito sulla mente animale (Martinetti 1973) – e Albert Schweitzer, che affianca la cura dedicata all’umanità sofferente a un’etica di rispetto per tutti gli esseri viventi. Questo tema

⁶ Fondatore della Humanitarian League, Salt si impegnò sul piano sociale, lottando contro le disuguaglianze e adoperandosi anche per l’abolizione della pena di morte e la riforma del sistema carcerario.

emerge ripetutamente nei suoi scritti e nella sua stessa autobiografia, in cui scrive:

Il grande errore di ogni etica è stato finora quello di credere di dover occuparsi soltanto del rapporto dell'uomo con l'uomo. In realtà invece è in gioco il suo atteggiamento verso il mondo e verso tutta la vita che entra nel suo raggio d'azione. Egli è morale soltanto quando considera sacra la vita in quanto tale, quella della pianta e dell'animale come quella dell'uomo, e dà il suo aiuto alla vita che ne ha bisogno. Soltanto l'etica universale basata sul senso della responsabilità, allargata all'infinito, verso tutto ciò che vive, trova giustificazione nel pensiero. L'etica del rapporto fra uomo e uomo non è qualcosa a se stante, ma solo un aspetto particolare che deriva da quell'atteggiamento generale. (Schweitzer 1965, 143)

A conclusione di questa pur breve e lacunosa panoramica, viene spontaneo osservare che – se tante voci si sono adoperate nel corso della storia per contrastare pregiudizi, discriminazioni, ingiustizie ai danni degli animali – è lecito auspicare che questa volta tali sforzi giungano a buon fine.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Aristotele. 1966. *La politica* [IV sec. a.C.], trad. it. di Renato Laurenti. Roma - Bari: Laterza.
- Baricalla, Vilma. 1995. *Leibniz e l'universo dei viventi*. Pisa: ETS.
- Bayle, Pierre. 1976. *Dizionario storico-critico* [1696], a cura di Gianfranco Cantelli. Roma - Bari: Laterza, 2 voll.
- Bentham, Jeremy. 2013. *Introduzione ai principi della morale e della legislazione* [1789], trad. it. di Stefania Di Pietro. Torino: UTET.
- Cartesio. 1967. *Discorso sul metodo* [1637]. In *Opere*, a cura di Eugenio Garin, I, 129-182. Bari: Laterza, 2 voll.
- Celso. 1987. *Il Discorso vero* [II sec. d.C.], a cura di Giuliana Lanata. Milano: Adelphi.
- Charron, Pierre. 1982. *La saggezza* [1601]. In *Filosofia e psicologia animale. Da Rorario a Leroy*, a cura di Maria T. Marcialis, 73-90. Cagliari: S.T.E.F.
- Cyrano de Bergerac, H. Savinien de. 1928. *Storia comica degli Stati e Imperi del Sole* [1662 post.], trad. it. di Nino De Sanctis. Milano: Sonzogno.
- Cyrano de Bergerac, H. Savinien de. 1982. *L'altro mondo ovvero Stati e imperi della Luna* [1657 post.], trad. it. di Giovanni Marchi. Roma: Theoria.
- Ditadi, Gino. 1994. *I filosofi e gli animali*. Este (PD): Isonomia, 2 voll.
- Guarnacci, Mario. 2001. "Sulla natura degli animali" [1769]. In *Poesie di Zelalgo Arassiano. Pastore Arcade*, XLIX-LXVI. Rist. anast., Bologna: Forni Editore.
- La Mettrie, Julien Offroy de. 1990. *L'uomo macchina* [1747]. In *L'uomo macchina e altri scritti*, a cura di Giulio Preti, 9-71. Milano: SE.

- Lamy, Guillaume. 1982. "I Discorso Anatomico" [1672]. In *Filosofia e psicologia animale da Rorario a Leroy*, a cura di Maria T. Marcialis, 147-152. Cagliari: S.T.E.F.
- La Vergata, Antonello. 1990. *L'equilibrio e la guerra della natura. Dalla teologia naturale al darwinismo*. Napoli: Morano.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm von. 1967a. *Prospetto delle scoperte sui mirabili segreti della natura in generale* [1698?]. In *Scritti filosofici*, a cura di Domenico O. Bianca, I, 248-258. Torino: UTET, 2 voll.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm von. 1967b. *Saggi di Teodicea sulla bontà di Dio, sulla libertà dell'uomo, sull'origine del male* [1710]. In *Scritti filosofici*, a cura di Domenico O. Bianca, I, 373-731. Torino: UTET, 2 voll.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm von. 1967c. *Principi della Natura e della Grazia fondati sulla ragione* [1714]. In *Scritti filosofici*, a cura di Domenico O. Bianca, I, 274-282. Torino: UTET, 2 voll.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm von. 1967d. *I principi della filosofia o monadologia* [1714]. In *Scritti filosofici*, a cura di Domenico O. Bianca, I, 283-299. Torino: UTET, 2 voll.
- Leopardi, Giacomo. 1956. *Paralipomeni della Batracomiomachia* [1842 post.]. In *Opere*, a cura di Sergio Solmi, I, 329-452. Milano - Napoli: Riccardo Ricciardi, 2 voll.
- Leopardi, Giacomo. 1961. *Operette morali* [1827]. Milano: A. Mondadori.
- Leopardi, Giacomo. 1983. *Zibaldone di pensieri* (1817-1832) [1898 post.]. Milano: A. Mondadori, 2 voll.
- Lovejoy, Arthur Oncken. 1981. *La Grande Catena dell'Essere*, trad. it. di Lia Formigari. Milano: Feltrinelli.
- Lucrezio Caro, Tito. 1994. *La natura delle cose* [I sec. a.C.], trad. it. di Luca Canali. Milano: Rizzoli.
- Martinetti, Piero. 1973. *La psiche degli animali* [1926]. In *Funzione religiosa della filosofia. Saggi e discorsi*, 249-296. Roma: Armando.
- Montaigne, Michel de. 1970. *Apologia di Raymond Sebond*. In *Saggi* [1580], II, XII, a cura di Fausta Garavini, I, 565-805. Milano: Mondadori, 2 voll.
- Oswald, John. 1994. *Il grido della natura o un appello alla compassione e alla giustizia a nome degli animali perseguitati* [1791], a cura di Luisella Battaglia. Torino: Satyagraha.
- Plutarco 1999. *Il cibarsi di carne* [I sec. d.C.], trad. it. di Giuseppina Santese. Napoli: D'Auria.
- Polizzi, Gaspare. 2008. "... per le forze eterne della materia". *Natura e scienza in Giacomo Leopardi*. Milano: FrancoAngeli.
- Rorario, Gerolamo. 1982. *Gli animali usano la ragione meglio degli uomini* [1648 post.]. In *Filosofia e psicologia animale. Da Rorario a Leroy*, a cura di Maria T. Marcialis, 51-72. Cagliari: S.T.E.F.
- Salt, Henry Stephens. 2015. *I diritti degli animali considerati in relazione al progresso sociale* [1894], a cura di Attilio Pisanò ed Eugenio Leucci. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.

- Santese, Giuseppina. 1999. "Introduzione". In Plutarco, *Il cibarsi di carne*, 7-89. Napoli: D'Auria.
- Schweitzer, Albert. 1965. *La mia vita e il mio pensiero* [1931], trad. it. di Amerigo Guadagnin. Milano: Edizioni di Comunità.
- Voltaire, François-Marie Arouet. 1989. *Dizionario filosofico* [1764]. Torriana (FO): Orsa Maggiore.