

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

Animalismo e non violenza

L'incidenza della lezione gandhiana sul pensiero di Tom Regan

Defence of Animals and Non-violence

The Impact of the Gandhian Lesson on Tom Regan's Thinking

Luisella Battaglia

luisella.battaglia@unige.it

Università degli Studi di Genova

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

ABSTRACT

In opposition to the anthropocentric model of domination, in Gandhi as in Regan there is the full recovery of an ethical-philosophical tradition based on the model of kinship or fraternity and that insists on the possibility of extending the rules of justice to all living beings. The result of this perspective is the duty of vegetarianism and the radical opposition to any practice that treats animals as means at the service of human interests. But Gandhi's lesson is particularly useful both to address the properly political issues arising from animal ethics, that are at the heart of Regan's philosophy (starting with the debate on the nature and justification of animal rights theories and their possible inclusion in the political community), and to define the most appropriate non-violent fighting strategies for the achievement of the aims of animal rights defenders.

Keywords: animal bioethics; animal rights; animals; fraternity; Gandhi; inter-specific justice; non-violence; subjects-of-a-life; Tom Regan; vegetarianism.

“È stata la guerra in Vietnam a spingermi al rifiuto della violenza e, soprattutto, la lettura di Gandhi a farmi scoprire l'importanza di un'etica del rispetto per tutti i viventi”. Sono parole di Tom Regan, pronunciate durante un incontro sul tema *Diritti animali, responsabilità umane* organizzato dall'Istituto Italiano di Bioetica a Genova il 7 novembre 2001. Un incontro di grande interesse, di cui resta testimonianza in un'intervista da me curata per *Il Secolo XIX*, a cui farò riferimento per la ricchezza degli spunti e degli argomenti trattati, a partire innanzitutto dal riconoscimento sia dell'importanza della lezione gandhiana per la filosofia di Regan, sia del profondo legame tra nonviolenza e animalismo (Battaglia e Regan

2001). Due temi su cui val la pena di richiamare ancora oggi l'attenzione. Perché è importante la filosofia della nonviolenza per l'etica animalista? Per rispondere dovremmo preliminarmente riflettere sul significato di nonviolenza per intenderlo correttamente, al di là di fraintendimenti e stereotipi che ne hanno oscurato il senso autentico. Si tratta di accostarsi il più possibile al significato del termine gandhiano *ahimsa*, da intendersi in senso eminentemente attivo e positivo, come impegno d'amore per i sofferenti, i minimi, gli ultimi, un amore che include l'intero mondo vivente e non solo il genere umano.

1. LA NONVIOLENZA DEL FORTE

Nonostante l'affermazione esplicita di Gandhi per cui "la nonviolenza è la più grande e la più attiva forza del mondo", essa è stata sovente definita come un'accettazione paziente della sofferenza, una resistenza passiva esemplata dal precetto evangelico del porgere l'altra guancia, laddove essa è impegno strenuo, azione coraggiosa intesa a far valere i diritti conculcati, strategia che mira all'efficacia nella ricerca della giustizia. È questo chiaramente il significato a cui Regan fa riferimento. Un'etica – e una politica – esigente, che ha al suo centro l'indignazione per lo scandalo della sofferenza da cui muove l'impegno ad assumersi le proprie responsabilità, a non accettare la realtà così com'è ora e che non merita di durare. Gli "altri" cui si riferisce Gandhi includono anche gli animali, il cui dolore è muto e incolpevole. Il dovere di rispettarne la vita si fonda sulla nostra capacità di immaginazione identificativa con loro: è ciò che ci permette di interessarci ai loro bisogni e al loro destino, facendo nascere un sentimento di comunanza e solidarietà simile a quello che nutriamo per gli umani.

Fondamentale, a questo riguardo, è la distinzione enunciata da Gandhi tra nonviolenza del *forte*, del *debole* e del *codardo* (Gandhi 1996). La prima poggia sul rifiuto morale della violenza e richiede la presenza al massimo grado di tutte quelle virtù – coraggio, abnegazione, disciplina – che sono proprie del guerriero. La seconda è la cosiddetta *resistenza passiva*: una scelta tattica adottata da chi non si sente abbastanza forte per impugnare le armi o ritiene, per ragioni politiche, che l'impiego della violenza non sia funzionale ai suoi obiettivi. La terza, infine, è l'atteggiamento di chi si astiene dalla violenza per pura vigliaccheria o per motivi egoistici: è quest'ultima la posizione che Gandhi condanna più aspramente, arrivando addirittura a scrivere di preferire la violenza alla codarda sottomissione. Corollario necessario della nonviolenza del forte è il

metodo *satyagraha* (forza della verità) che mira a persuadere l'avversario, a combattere le sue idee, non la sua persona.

Etica, dunque, dell'impegno, ispirata ad alcune regole auree: "ama il prossimo tuo come te stesso"; "non fare agli altri quello che non vorresti fosse fatto a te", da cui derivano un riconoscimento del concetto di fraternità e un allargamento della nozione di prossimo estesi oltre i confini della specie. In tal modo Gandhi delinea le categorie fondative di un nuovo rapporto col mondo non umano, al cui centro è l'idea dell'estensione della regola di giustizia a tutti i viventi, e da cui discende la doverosità del vegetarianesimo come espressione di una filosofia della non violenza integrale. Ma alla stessa conclusione si perviene se si accetta la tesi centrale della teoria dei diritti, per cui non è possibile usare gli animali come risorse. Ecco, infatti, la conferma di Regan nell'intervista:

Come non ammetteremmo mai una pratica che comporti il massacro abituale di esseri umani allo scopo di procurarci una certa quantità di piacere, analogamente dovremmo concludere che non abbiamo giustificazione nell'uccidere uno o più animali solo per il benessere che la loro morte ci può procurare. (Battaglia e Regan 2001)

Potremmo aggiungere che il dovere di rispettare la vita dei non umani si accompagna anche alla capacità di identificazione immaginativa con loro: è ciò che ci permette di interessarci ai loro bisogni e al loro destino, facendo nascere un sentimento di comunanza e di solidarietà simile a quello che nutriamo per gli umani.

"Quand'ero studente – ricorda Regan – non si dibattevano problemi di etica animale, v'era anzi per questi argomenti un'assoluta indifferenza. Io stesso ho fatto il macellaio per pagarmi gli studi e, come tutti gli studenti, ho eseguito esperimenti di vivisezione".

Una confessione di estremo interesse. A ben riflettere, noi vediamo della realtà solo ciò che siamo disposti a vedere, mentre non vediamo spesso anche ciò che è palese. È la cultura a dare un rilievo maggiore o minore al dolore, talvolta a renderlo addirittura invisibile e indicibile, a rimuoverlo o a negarlo. Esiste una singolare selettività delle nostre capacità percettive. Gli esempi storici non mancano: basti pensare a come, per secoli, la condizione spaventosa degli schiavi o dei bambini sfruttati nelle fabbriche, all'epoca della rivoluzione industriale, fosse sotto gli occhi di tutti, ma ben pochi, potremmo dire, "avevano occhi" per vederla. È forse un caso che il primo teorico dei diritti degli animali, il filosofo Henry Salt, amico di Gandhi e fondatore della Humanitarian Society, sia stato anche il difensore dei diritti degli schiavi, delle donne, dei bimbi, di tutti gli oppressi, al di là delle differenze di razza, di sesso, di specie?

Comune e condivisa è l'esperienza del dolore: solo se riconosciuto nei suoi diversi "volti", potrà essere combattuto.

Ecco dunque il motivo dell'insistenza sull'importanza di ogni individuo, dei singoli *tu*, i quali sono visti tutti come soggetti e non come oggetti. L'individualità di ogni singola esistenza è dunque ciò che deve essere salvaguardata. Ogni animale è "soggetto-di-una-vita". Regan dichiara nell'intervista:

Nella mia visione gli animali sono individui che hanno un valore indipendente dalla loro utilità per altri: pertanto non possono essere trattati come mere risorse. I danni inflitti intenzionalmente a un soggetto non possono essere in alcun modo giustificati dai benefici che ne traggono altri. Non si può violare il diritto di un individuo umano o non umano per il bene della collettività. (Battaglia e Regan 2001)

2. NONVIOLENZA E VEGETARIANESIMO

Su questo sfondo deve collocarsi la scelta vegetariana che, se è l'esito conseguente della filosofia della nonviolenza, testimonia anche una precisa motivazione politica.

In Gandhi, come in Regan, troviamo una dottrina filosofica articolata e complessa del vegetarianesimo fondata su una chiara distinzione tra vegetarianesimo positivo – da intendersi come concezione etica – e negativo – da assumersi come semplice pratica dietetica. Innanzitutto, il rifiuto dell'alimentazione carnea corrisponde al rifiuto globale della violenza, è un "dir di no" a un moltiplicarsi di atti violenti, è riconoscimento del valore dell'esistenza di ogni essere. Il mattatoio è assunto come luogo emblematico dove si consuma quotidianamente e professionalmente violenza e dove è in atto un processo di brutalizzazione dell'uomo (assuefazione alla violenza, caduta delle inibizioni, progressiva insensibilità alle sofferenze altrui) correlativo ad un processo di riduzione dell'animale a cosa, a oggetto di cui poter disporre a piacimento.

Nel vegetarianesimo sembra pertanto possibile identificare 3 elementi essenziali – una concezione etica, una teoria della natura umana e una visione del sociale – che costituiscono, nel loro complesso, una visione filosofica assai articolata.

La concezione etica che sottostà a tale visione potrebbe definirsi come una "morale aperta" in senso bergsoniano, una dottrina che si propone di estendere i confini della comunità fino ai limiti del senziente, in grado quindi di superare ogni egoismo di specie. Il vegetarianesimo rappresenta, in tal senso, l'applicazione più radicale della regola aurea

perché implica l'allargamento decisivo della nozione di prossimo con l'inclusione in tale concetto degli animali non umani, in quanto esseri viventi capaci di provare il dolore della violenza.

Il rifiuto dell'alimentazione carnea, basato sul riconoscimento di una fraternità di tutti i viventi, ci aiuta a comprendere il valore dei nostri atti: mentre, infatti, abitualmente si pensa che il cibarsi possa avere solo un valore utilitario, il vegetarianesimo ci mostra che esso non è più strettamente tale. Questo gesto viene dunque elevato dal piano della semplice utilità a un piano che potremmo definire spirituale e simbolico ispirato al criterio etico dell'assoluto rispetto per ogni essere vivente.

D'altra parte, la norma di rispettare la vita animale porta con sé una maggiore attenzione alla vita umana e fa sì che siano a maggior ragione difficili l'indifferenza e la crudeltà verso gli uomini. In questa prospettiva, il vegetarianesimo è un dire no a un moltiplicarsi di atti violenti, è un dare inizio a un'educazione che promuove il rispetto dei diritti di ogni individuo, contro ogni discriminazione.

La teoria della natura umana sottesa all'etica vegetariana sottolinea gli aspetti di "continuità" e di somiglianza tra umani e non umani, per definire i rapporti tra le specie in termini di collaborazione e non di antagonismo. Il pieno superamento della prospettiva antropocentrica favorisce l'emergere di un'immagine dell'uomo non più signore della natura ma membro di una comunità mista, in stabile e armoniosa relazione con la biosfera.

In Gandhi, come in Regan, si ha quindi il pieno recupero di una tradizione etico-filosofica che si riconosce nel modello della parentela o della "fraternità", in opposizione a quello antropocentrico del "dominio" e che insiste sulla possibilità di una comunicazione tra le specie ¹.

Se la visione meccanicistica dell'animale (Cartesio, Malebranche etc.) viene risolutamente confutata – la sofferenza degli animali è reale e infliggerla o consentirla rappresenta una precisa colpa morale – la stessa divisione kantiana tra persone (appartenenti al regno dei fini) e animali (appartenenti al regno dei mezzi) è decisamente respinta nel quadro di una visione evolutiva – il progresso morale e sociale consiste proprio nell'ampliare la sfera delle persone, includendovi coloro che un tempo venivano considerati "mezzi" (gli schiavi, le donne) e ora gli animali.

Quanto alla visione del sociale, il vegetarianesimo viene inteso in senso politico come estensione della solidarietà oltre le barriere della specie e

¹ Per una definizione dei due modelli rinvio a Battaglia 2002. Un'accurata ricostruzione storica della controversia filosofica sullo status morale degli animali è in Allegri 2015.

posto in rapporto con la scelta del metodo di azione politica e sociale. Da qui l'idea di una società giusta non solo per l'uomo ma per tutti i viventi. Occorre sottolineare che la nonviolenza gandhiana si presenta con le caratteristiche di una contestazione permanente. Gandhi, come ha ben mostrato Giuliano Pontara (1996)², non solo non teme i conflitti ma li considera importanti e risolutivi nella ricerca della verità, all'interno di una concezione dinamica della giustizia. Il *satyagraha* è, in effetti, una vera e propria filosofia dei conflitti da gestirsi in modo non violento. Nella sfera politica si può pertanto essere efficaci senza rinunciare ai principi etici: le varie tecniche di lotta teorizzate da Gandhi – dallo sciopero al sabotaggio – consentono appunto di saldare politica e morale. Certo, le stesse condizioni del *satyagraha* (astensione dall'uso e dalla minaccia della violenza, impegno costante di attenersi alla verità, esigenza di imparzialità, ovvero sforzo di porsi dal punto di vista dell'avversario, formulazione di obiettivi precisi e quindi rifiuto della clandestinità etc.) rappresentano nella loro paradossalità un sovvertimento radicale delle regole tradizionali del gioco politico. Un sovvertimento, occorre tuttavia sottolineare, che oltre a testimoniare una straordinaria tensione etica, esige anche – come ha evidenziato Erikson nel suo studio su Gandhi – una profonda sapienza in fatto di psicologia sociale che fa di lui un innovatore rivoluzionario (Erikson 1972).

Esse mirano infatti a controllare e a ridurre la violenza dell'oppositore: la menzogna, la distorsione, la clandestinità sono tutti elementi che generano sospetto e paura, rendendo quindi più probabile il suo ricorso alla violenza. In tal senso la nonviolenza si iscrive in un gioco di forze e, in quanto alternativa costruttiva all'estinzione reciproca, può rappresentare una forma efficace di ritualizzazione dei conflitti sociali e politici.

Ma la lezione gandhiana è anche all'origine – Regan lo ricorda esplicitamente nell'intervista – della sua adesione ad un'etica del rispetto per tutti i viventi che rivendica l'estensione ai non umani della qualifica di persone, titolari di diritti fondamentali. È degno di nota, a tale riguardo, che Regan non intenda dimostrare in senso forte l'esistenza di diritti, né degli umani, né degli animali, ma solo avviare un ragionamento per analogia, sostenendo che se tali diritti vengono postulati per gli umani non v'è ragione plausibile per non postularli anche per gli animali, dal momento che “tutti gli argomenti utilizzabili a sostegno dell'affermazione per cui tutti gli esseri umani possiedono un diritto naturale alla vita possono essere utilizzati per dimostrare che anche gli animali lo possiedono” (Regan 1985, 189).

² Pontara sottolinea il carattere deliberatamente conflittualista della visione gandhiana e ne evidenzia la capacità di mobilitazione spirituale e politica delle masse.

Significativa è l'anticipazione di tale argomento nel già citato Henry Salt secondo il quale gli animali, come gli uomini, in quanto possessori (sebbene in misura minore) di una distinta individualità, hanno titolo a godere di alcuni fondamentali diritti. Si legge in *Animals'Rights*: "Se i diritti esistono – e sentimenti e costumi indubbiamente provano che esistono – non possono coerentemente essere riconosciuti a un uomo e negati agli animali, giacché lo stesso senso di giustizia si applica in entrambi i casi" (Salt 1980, 14).

Ancora una volta, per Salt come per Regan, si tratta di una richiesta di giustizia. Si ribadisce infatti che occorre coltivare un ampio senso di giustizia (non di pietà) per tutti gli esseri viventi. Regan, in particolare, conformemente alla sua concezione dell'animale come "soggetto-di-una-vita", dotato di valore inerente e, in quanto tale, titolare di diritti, non può non respingere, secondo giustizia, ogni sua strumentalizzazione a fini umani.

Gli animali hanno un genere di valore che è distinto e irriducibile alla loro utilità relativa agli interessi degli altri e devono essere trattati sempre in modi che mostrino rispetto per il loro valore inerente. La concezione etica che sottostà a tale visione potrebbe essere definita come un'etica cosmica, pienamente conforme alla visione gandhiana del rispetto integrale di ogni essere vivente.

Un rispetto, potremmo aggiungere, che riguarda anche gli enti naturali. Regan definisce infatti come "admiring respect" l'atteggiamento di chi guarda a questi enti come dotati di un valore inerente, il che significa che essi valgono per sé stessi, indipendentemente dal valore strumentale, economico, ricreativo, scientifico che possiedono per l'uomo (Regan 1981).

È forse superfluo sottolineare come tale prospettiva rappresenti un decisivo superamento della visione antropocentrica che vede l'uomo come esclusivo centro di valorizzazione dell'universo. Da tale attitudine discende un imperativo morale, il principio di preservazione, che sostiene non solo l'astensione da ogni intervento molesto (la non ingerenza) nell'ambito della natura ma evidenzia la necessità di una cultura del rispetto fondata sul riconoscimento di un diritto dell'ambiente.

Nella visione reganiana l'antropocentrismo viene respinto come approccio globale che subordina gli interessi animali a quelli umani o ravvisa in questi ultimi l'unico criterio di valutazione. Il concetto di valore inerente attribuito agli animali e l'affermazione di loro fondamentali diritti dovrebbe fondare un egualitarismo interspecifico. Ciò richiede una vera e propria rivoluzione assiologica, una sorta di "trasvalutazione dei valori" che dovrebbe tradursi in fondamentali cambiamenti sia nei nostri

stili di vita, sia nelle nostre istituzioni sociali, giuridiche e politiche. Ne discende, nella radicale scelta abolizionista di Regan, sia il rifiuto dell'alimentazione carnea sia l'opposizione alla sperimentazione animale. Anche qui ritroviamo un elemento comune con la visione gandhiana.

3. NONVIOLENZA E SPERIMENTAZIONE ANIMALE

Contro l'idea del progresso ad ogni costo e ad ogni prezzo, Gandhi propone la visione di una scienza non finalizzata al dominio ma attenta a ritrovare l'armonia tra uomo e natura: "Non sono contrario al progresso della scienza come tale. Al contrario, lo spirito scientifico dell'Occidente si impone alla mia ammirazione e, se questa ammirazione è limitata, è perché lo scienziato occidentale non presta attenzione al regno animale creato da Dio" (Gandhi 1991, 254).

Nelle pagine gandhiane vengono affrontati taluni problemi etici connessi alla conoscenza scientifica, all'interno di un atteggiamento di critica e di discussione dei presupposti stessi su cui si fonda la sperimentazione animale. Gli interrogativi riguardano la liceità, per l'uomo, di interferire sul vivente – ove ciò risulti a lui vantaggioso – e soprattutto il suo diritto di disporre della vita e dell'integrità dei non umani. Se nella controversia tradizionale sulla sperimentazione animale si è soliti opporre il valore dell'indagine scientifica e quello della vita animale, qui l'assunto, invece, è che il bene umano e quello animale non vadano perseguiti in modo indipendente ma debbano piuttosto essere resi compatibili. Al là del tema specifico della sperimentazione, emergono pertanto domande più radicali di etica filosofica che investono la più vasta questione dei nostri rapporti col mondo non umano. Gandhi affronta i quesiti che riguardano, da un lato, le ragioni in nome delle quali la scienza occidentale si sente autorizzata a disporre della vita degli animali e, dall'altro, la stessa immagine della scienza come sapere finalizzato sui cui obiettivi, metodi e strategie si impone una riflessione in termini di etica della responsabilità.

Io aborrisco la vivisezione con tutta l'anima: detesto l'imperdonabile mas-sacro di vite innocenti in nome della scienza e della cosiddetta umanità e considero tutte le scoperte scientifiche macchiate di sangue innocente completamente inutili [...]. E vedo chiaramente albeggiare il giorno in cui l'onesto scienziato occidentale, per perseguire la conoscenza, porrà dei li-miti ai metodi odierni. (Gandhi 1991, 254)

Non è sufficiente, quindi, parlare di fraternità se si continua a pensare che ogni forma di vita esiste per essere sfruttata dall'uomo per i suoi scopi.

La posizione di Regan al riguardo è altrettanto netta. Dinanzi a una precisa domanda nell'intervista sulla sperimentazione animale ai fini di ricerca, ecco la sua risposta:

Come ogni altra istituzione volta allo sfruttamento degli animali essa è intrinsecamente immorale perché viola il loro diritto ad essere trattati con rispetto e li riduce allo stato di semplici mezzi. Ancora una volta l'ingiustizia di una pratica non può essere compensata da alcun beneficio. Si badi, la mia non è una tesi contro la ricerca scientifica: è una tesi a favore dell'attività e dell'impresa scientifica, dei suoi sviluppi e della sua crescita, che non leda i diritti di nessuno, né quelli degli umani né quelli degli animali. (Battaglia e Regan 2001)

In tal modo Regan prende nettamente le sue distanze dalla tradizionale visione specista secondo cui un essere superiore qual è l'uomo è giustificato a servirsi degli esseri che gli sono inferiori e perciò a ucciderli o utilizzarli come mezzi per tutti i suoi scopi. Per porre in questione la premessa fondamentale su cui si basa la sperimentazione animale – la liceità etica di fare ai non umani ciò che non faremmo mai agli umani – occorre pertanto che agli animali venga riconosciuto uno status morale che esiga da noi la considerazione dei loro interessi o diritti. Grazie a teorie come quelle di Regan è maturata una crescente cultura del rispetto nei confronti delle altre specie e una diffusa consapevolezza dei problemi etici connessi alla ricerca. Da qui il sorgere, all'interno stesso della comunità scientifica, del fenomeno dell'*obiezione di coscienza alla sperimentazione animale* che ha comportato conseguenze assai importanti. Innanzitutto, si è indebolito grandemente uno degli argomenti più classici opposto agli abolizionisti, quello, cioè di collocarsi al di fuori della scienza, di sostenere le ragioni dell'oscurantismo contro quelle del progresso. Non si danno infatti, da un lato, le ragioni della scienza e, dall'altro, quelle dell'etica, ma piuttosto siamo di fronte a due modelli specularmente opposti di etica per la scienza. Ciò ha comportato la rivendicazione della validità scientifica e della legittimità etica delle metodologie che escludono l'impiego degli animali e, insieme, la richiesta di approntare quegli strumenti (istituti, centri di ricerca, fondazioni) che possano sostenere e incoraggiare tali ricerche.

Occorre aggiungere che, nel nostro paese, la crescente sensibilità nei confronti della questione animale ha trovato una significativa espressione nella legge del 12 ottobre 1993 n. 413, che ha riconosciuto il diritto ai cittadini che si oppongono alla violenza su tutti gli esseri viventi di “dichiarare la propria obiezione di coscienza ad ogni atto connesso con la sperimentazione animale”. La legge prevede la possibilità per i medici, i ricercatori, il personale sanitario e per gli studenti che si dichiarano

obiettori di “non prendere parte direttamente alle attività e agli interventi specificamente e necessariamente diretti alla sperimentazione animale”. Di particolare rilievo l’obbligo che viene richiesto a tutte le strutture pubbliche e private legittimate a svolgere sperimentazione animale di “rendere noto a tutti i lavoratori e gli studenti il loro diritto ad esercitare l’obiezione di coscienza alla sperimentazione animale” e di predisporre un modulo per tale dichiarazione. Si tratta, come si vede, di indicazioni imperative che coinvolgono le stesse università e richiedono che vengano attivate “all’interno dei corsi, modalità di insegnamento che non prevedano attività o interventi di sperimentazione animale per il superamento dell’esame”.

Purtroppo, a distanza di tanti anni, dobbiamo constatare che tale duplice obbligo è stato in larga parte disatteso e che un numero assai limitato di facoltà ha proceduto tardivamente agli adempimenti solo in seguito a formali richieste volte ad assicurare la massima pubblicità alla legge.

Un’occasione dunque in gran parte mancata, sulle cui ragioni varrebbe forse la pena di interrogarsi nel quadro della nostra riflessione sui rapporti tra animalismo e non violenza.

L’obiezione di coscienza è indubbiamente uno degli strumenti a disposizione del militante non violento e che lo differenzia nel modo più netto dal fanatismo intollerante e dall’estremismo di movimenti che vedono nella violenza lo strumento primario di lotta per i diritti degli animali. La legge riconosce la libertà di coscienza della persona come diritto umano inviolabile e, in questo quadro, tutela – come ha ben sottolineato Luigi Lombardi Vallauri – un bene valore soggettivo ma, insieme, attribuisce un rilievo significativo a un bene valore oggettivo, quello del benessere/vita animale (Lombardi Vallauri 2001).

In questo senso rappresenta un punto di svolta nel nostro ordinamento giuridico per il suo alto significato bioetico. Come si legge nel documento del Comitato Nazionale per la Bioetica, *Metodologie alternative, comitati etici e obiezione di coscienza alla sperimentazione animale*, 18 dicembre 2009 – risultato di un gruppo di lavoro da me coordinato – il rifiuto motivato di infliggere danni e sofferenze agli animali è entrato in qualche modo a fare parte del tessuto etico che sta alla base dello sviluppo dell’identità personale e della promozione della coscienza sociale (artt. 2 e 3 della Costituzione). Per questo assume un particolare significato la raccomandazione che venga data piena attuazione alla legge e che si vigili costantemente, anche attraverso denunce di comportamenti omissivi, sull’adempimento dei suoi obiettivi, a partire dalla promozione e dalla valorizzazione di metodologie alternative. Ciò consentirebbe la promozione di una politica della ricerca rispettosa delle scelte etiche e

dei valori espressi da una parte cospicua dell'opinione pubblica e della comunità scientifica – purtroppo fino ad oggi non sufficientemente rappresentata – e che tenga conto del carattere evolutivo dell'etica, e cioè di come i comportamenti e le opzioni possano mutare in relazione alle concezioni che gli uomini hanno di sé e della buona vita.

4. NONVIOLENZA E GIUSTIZIA INTERSPECIFICA

La prospettiva abolizionista espressa da Regan non riguarda, ovviamente, solo il vegetarianesimo o l'antivivisezionismo, ma investe problematiche più ampie relative al benessere animale. Dinanzi a mia precisa domanda relativa al caso “mucca pazza”, allora al centro dell'attenzione, e alla possibilità che tale vicenda favorisse una consapevolezza delle condizioni crudeli degli animali negli allevamenti, Regan evidenzia nella sua risposta la fondamentale ingiustizia a cui sono sottoposti gli animali allevati.

è ormai noto a tutti che gli allevamenti industriali trattano gli animali come prigionieri di guerra. Poiché i soli ambienti noti a questi animali sono quelli artificiali in cui vivono, a volte si è detto che essi non conoscono altri modi di vivere e quindi non possono soffrire per il fatto di dover rinunciare a un ambiente alternativo di cui non sanno nulla. Supponiamo pure che gli animali allevati intensivamente non sappiano quello che perdono: ciò non dimostra che le condizioni in cui vivono non li danneggiano. Al contrario, la non conoscenza di altri modi di vivere fa parte del danno loro arrecato dall'allevamento di tipo industriale. (Battaglia e Regan 2001)

La distinzione tra sofferenza e danno è indubbiamente cruciale e costituisce, a mio avviso, uno dei punti di maggiore novità e interesse dell'approccio reganiano. Posso infliggere una sofferenza senza arrecare un danno – l'esempio più evidente è quello legato ad un intervento che è finalizzato alla cura di un malato – e posso infliggere un danno che non provochi sofferenza – ad esempio, la privazione di un bene su cui avrei diritto ma di cui ignoro l'esistenza. La nostra attenzione è generalmente diretta alla sofferenza, anche in relazione alla classica domanda benthamiana, “Can they suffer?”, e appare meno propensa a valutare il danno. Regan ha il merito di averci ricordato che si tratta in entrambi i casi di una violazione di un diritto fondamentale che è nostra responsabilità salvaguardare dal momento che il benessere è un interesse degli individui umani e non umani, anche quando non esiste in essi una dichiarata disposizione a volerlo. Di interessi, a suo avviso, si può parlare in due diverse accezioni: nel senso degli *interessi-preferenze* – ciò che si desidera o si preferisce; e nel senso degli *interessi-benessere* – ciò che costituisce

oggettivamente un beneficio. Ora, se ci concentriamo su quest'ultima nozione, è possibile andare oltre il piano soggettivo delle preferenze e delle questioni ad esse connesse – del tipo se gli animali siano più o meno capaci di avere preferenze – introducendo un concetto di benessere valido in senso intersoggettivo e fondato su parametri scientifici (biologici e etologici). Ma altrettanto rilevante è, nell'analisi di Regan, la distinzione tra *danni positivi e deprivazioni*. I primi intaccano direttamente il benessere generale di un individuo (ad esempio, le sofferenze gravi di ordine fisico o mentale) laddove le seconde gli negano la possibilità di fare ciò che gli darebbe soddisfazione o che sarebbe nel suo interesse fare. Nel primo caso, si ha un'azione che causa direttamente sofferenza, nel secondo si ha una perdita di quei benefici od opportunità che ampliano le possibili fonti di soddisfazione della vita.

In questo quadro così sapientemente delineato la definizione degli animali allevati come “prigionieri di guerra” mi pare particolarmente calzante. In effetti, la domesticazione può considerarsi per molti aspetti il risultato di una guerra col mondo animale in cui gli animali o sono ridotti a macchine o vengono esibiti come prede di un esercito vittorioso – si pensi ai circhi o agli zoo.

Ma vi è anche un altro caso a cui Regan nell'intervista fa riferimento: gli animali da compagnia, i *pets*.

Si potrebbero definire come “rifugiati biologici” perché non appartengono più al mondo naturale e non sono membri del mondo umano. Sono bambini perenni destinati a non crescere: per questo dobbiamo riflettere attentamente – prima di “adottarli” – se siamo in grado di assumerci la responsabilità della loro vita. (Battaglia e Regan 2001)

Viene evidenziato quello che è forse il massimo problema nel nostro rapporto col mondo non umano: la considerazione dell'*alterità* animale, la difficoltà per noi di riconoscerla e di rispettarla evitando due attitudini perennemente in agguato: la reificazione e l'antropomorfizzazione. Il diverso va difeso non rendendolo simile a noi ma assumendolo precisamente nella sua diversità. Ed è proprio questa *diversità* – che ci offre straordinarie opportunità di incontro, di crescita, di arricchimento – che andrebbe rivendicata. In ciò potrebbe consistere quell'assunzione di responsabilità di cui parla Regan: dare a ciascuno la possibilità di diventare “soggetto-di-una-vita”, dotato di capacità e portatore di interessi, di aspettative e di bisogni meritevoli di considerazione e degni, in ogni caso, di rispetto e di tutela.

Il valore dell'*integrità*, centrale nella prospettiva deontologica reganiana, ha trovato un significativo riconoscimento da parte della *Dichia-*

razione di Barcellona (1998) che, ponendolo in relazione con altri tre importanti principi della bioetica e del biodiritto – l'*autonomia*, la *dignità*, la *vulnerabilità* – l'ha definito come "la condizione dell'espressione di una vita degna, nella sua dimensione mentale e fisica, non soggetta ad un intervento esterno" (Dahl Rendtorff and Kemp 2000). Ciò che è degno di nota è che nella *Dichiarazione* si affermi che l'applicazione dei principi enunciati non dovrebbe limitarsi alla sfera dell'umano ma diventare auspicabilmente una base di riflessione per la regolamentazione concernente gli animali e l'ambiente. In effetti, l'integrità può considerarsi una nozione applicabile a tutti i viventi se si identifica, ad esempio, col rispetto della natura di un essere dotato di un proprio *telos*, di una sua intrinseca finalità. Una posizione, questa, condivisa dal fisiologo e filosofo Bernard Rollin, secondo il quale gli animali hanno una natura determinata geneticamente, espressa fisicamente e psicologicamente, che determina la loro vita nei loro ambienti (Rollin 1995, 171).

Sarebbe tuttavia più corretto dire "dovrebbe determinare", dal momento che l'intervento umano è teso deliberatamente a modificare a proprio vantaggio il *telos* di un animale. Secondo la definizione del filosofo-fotologo Michael Fox, il *telos* di un animale è costituito dalla sua natura intrinseca che è sia determinata geneticamente, sia modellata da influenze ambientali che dovrebbero consentirgli di svilupparsi, fare esperienze ed esprimere la pienezza del suo essere (Fox 1992).

Ora, per ritornare a Regan, potremmo sostenere che è proprio di un "soggetto-di-una-vita" dotato di un valore inerente – quale è l'animale – avere un *telos*, e cioè essere fornito di una dotazione di capacità naturali proprie della specie di appartenenza e sue personali, che sarebbe suo diritto realizzare e che noi umani dovremmo riconoscere e salvaguardare. Si potrebbe parlare, come ci invita a fare Martha Nussbaum in *Le nuove frontiere della giustizia*, di ragioni morali forti per promuovere la "fioritura" di un animale attraverso un'estensione dell'approccio delle capacità in direzione interspecifica (Nussbaum 2007)³.

Mi sembra di grande significato l'idea che esista una "fioritura" peculiare per ogni specie e che essa debba considerarsi degna di rispetto per il suo collegarsi alla dignità propria di ogni essere. Ciò consentirebbe di andare oltre il Welfarismo, verso l'idea di una "buona vita", il passaggio cioè da un livello minimo negativo – liberazione dalla fame, dalla sete, dallo stress, dal dolore etc. – ad uno positivo ben più esigente, che

³ Per una discussione sul complesso rapporto tra bioetica animale e approccio delle capacità e sulle prospettive da esso aperte, rinvio a Battaglia 2009, 306-352.

comporti non solo l'assenza di malattie o di dolore, ma la *salute*, intesa nella pienezza di un, sia pure ideale, equilibrio psico-fisico.

La richiesta di giustizia. Ecco il tema fondamentale su cui Regan insiste più volte nella sua intervista:

Ho speso gran parte della mia vita a difendere i diritti umani, specie dei soggetti più deboli, come i bambini, e di coloro che non hanno potere. Esigere che vengano trattati giustamente gli animali significa chiedere per loro né più né meno di quel che si chiede per qualsiasi essere umano: che sia trattato con giustizia! (Battaglia e Regan 2001)

In questo contesto emerge in tutta nettezza come la questione animale nella sua complessità stia sempre più diventando un problema di etica pubblica. Da qui il commento positivo di Regan alla notizia che a Genova si sia costituito un Comitato bioetico per il benessere animale, composto da veterinari, filosofi, giuristi e associazioni animaliste:

Stiamo muovendoci verso un'applicazione agli animali di quell'apparato etico-giuridico che ormai è acquisito per noi. La società ha di recente concentrato la sua attenzione su gruppi e individui discriminati in una misura senza precedenti nella storia umana. Per tale via la crescita di un interesse generalizzato per la giustizia sta conducendo a una nuova visione sociale del trattamento degli animali. (Battaglia e Regan 2001)

Mi sembra che qui venga toccato un punto essenziale della bioetica animale, quello per cui occorre riconoscere nell'animale un'alterità portatrice di una specifica valenza, di una propria dignità, di una soggettività attiva nel rapporto con l'uomo. Fondamentale risulta la figura del veterinario, chiamato, secondo Regan, a un ruolo centrale nella difesa dei diritti degli animali:

Spetta a lui, soprattutto, introdurre e divulgare una "nuova filosofia" che sostituisca all'antica visione dell'animale-strumento la ricerca di nuove relazioni basate sul rispetto. È sorta in America l'*Associazione Veterinari per i diritti animali* che si sta costituendo anche nel vostro paese. Ciò dimostra che si è diventati sempre più consapevoli che il veterinario dev'essere garante del rispetto delle leggi che salvaguardano il benessere animale. Ma perché questo avvenga occorre arricchire la sua formazione, attraverso studi di zooantropologia, etologia e bioetica. Solo in tal modo potrà valutare l'importanza morale dei diritti animali e avviare un dibattito anche a livello pubblico sulle scelte e gli orientamenti che guidano la nostra condotta nei confronti delle altre specie. (Battaglia e Regan 2001)

Di grande interesse è il riconoscimento dell'importanza del confronto interdisciplinare tra bioetica e veterinaria. Potremmo dire che se la medicina veterinaria fornisce un corredo indispensabile di conoscenze scienti-

fiche, di dati, di informazioni fattuali relative alla vita e al benessere degli animali, la bioetica è chiamata a svolgere un ruolo di stimolo critico, di chiarificazione, di analisi, offrendo un quadro categoriale necessario per porre in una prospettiva teorica e sostanziare di precisi riferimenti filosofici la questione animale. In tal modo sarà possibile approntare un codice etico più conforme ai dati scientifici di recente emersi e più rispettoso della sensibilità nel frattempo maturata. Affermare un diritto equivale a segnalare un'ingiustizia spesso non contemplata dalla legge: è dunque all'interno di una visione dinamica della giustizia – secondo la lezione di C. Perelman – che il diritto si rivela uno strumento irrinunciabile. Non è tuttavia sufficiente limitarsi ad assegnare diritti a soggetti che si trovano per la loro stessa condizione in balia di altri. Occorre “prendersi cura” dei diritti dei quei soggetti – come gli animali – che non hanno la possibilità di rivendicarli: questa è ancora oggi la sfida etica e politica posta all'animalismo dalla nonviolenza.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Allegri, Francesco. 2015. *Gli animali e l'etica*. Milano - Udine: Mimesis.
- Battaglia, Luisella, e Tom Regan. 2001. “Animali come noi. Hanno il diritto morale ad essere trattati con rispetto”. *Il Secolo XIX*, 17 novembre.
- Battaglia, Luisella. 2002. *Alle origini dell'etica ambientale. Uomo, natura, animali in Voltaire, Michelet, Thoreau, Gandhi*. Bari: Dedalo.
- Battaglia, Luisella. 2009. *Bioetica senza dogmi*. Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Dahl Rendtorff, Jacob, and Peter Kemp. 2000. *Basic Ethical Principles in European Bioethics and Biolaw*, I: *Autonomy, Dignity, Integrity and Vulnerability*. Report to the European Commission of the BIOMED-II, Project “Basic Ethical Principles in Bioethics and Biolaw 1995-98”, Center for Ethics and Law (København) - Instituto Boja de Bioetica (Barcelona).
- Erikson, Erik H. 1972. *La verità di Gandhi. Sulle origini della nonviolenza militante*. Milano: Feltrinelli.
- Fox, Michael. 1992. *Superpigs and Wondercorn*. New York: Lyons & Burford.
- Gandhi, Mohandas K. 1991. *La forza della verità. Scritti etici e politici*. Torino: Sonda.
- Gandhi, Mohandas K. 1996. *Teoria e pratica della nonviolenza*. Torino: Einaudi.
- Lombardi Vallauri, Luigi. 2001. “L'obiezione di coscienza legale alla sperimentazione animale, ex-vivisezione (Legge 12 ottobre 1993 n. 413)”. In *Per un codice degli animali*, a cura di Anna M. Mannucci e Mariachiara Tallacchini, 271-282. Milano: Giuffrè.
- Nussbaum, Martha. 2007. *Le nuove frontiere della giustizia. Disabilità, nazionalità, appartenenza di specie*. Bologna: il Mulino.

- Pontara, Giuliano. 1996. "Il pensiero etico-politico di Gandhi". Introduzione a Mohandas K. Gandhi, *Teoria e pratica della nonviolenza*, IX-CLXI. Torino: Einaudi.
- Regan, Tom. 1981. "The Nature and the Possibility of Environmental Ethics". *Environmental Ethics* 3: 19-34.
- Regan, Tom. 1985. "Il diritto di vivere". In *I diritti degli animali. Prospettive bioetiche e giuridiche*, a cura di Silvana Castignone, 189-218. Bologna: il Mulino.
- Rollin, Bernard E. 1995. *The Frankenstein Syndrome: Ethical and Social Issues of the Genetic Engineering of Animals*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Salt, Henry. 1980. *Animals' Rights Considered in Relation to Social Progress*. London: Centaur Press.