

Relations - Beyond Anthropocentrism
Book series
IRENE - Interdisciplinary Researches on Ethics and Natural Environment
<http://www.ledonline.it/Relations>

Executive Editor Matteo Andreozzi

Editorial Board

- Ralph R. Acampora (*Hofstra University*)
Carol J. Adams (*Southern Methodist University*)
Matthew R. Calarco (*California State University*)
Gabriele Cambiotti (*Università degli Studi di Milano*)
Piergiorgio Donatelli (*Università degli Studi di Roma «La Sapienza»*)
Arianna Ferrari (*Karlsruhe Institute of Technology*)
William Grove-Fanning (*University of North Texas*)
Serenella Iovino (*Università degli Studi di Torino*)
Joel MacClellan (*Washington State University*)
Roberto Marchesini (*Direttore del Centro Studi Filosofia Postumanista*)
Dario Martinelli (*Kaunas University of Technology*)
Barbara Muraca (*Friedrich-Schiller-Universität Jena*)
Serpil Oppermann (*Hacettepe University*)
Piergiacomo Pagano (*ENEA*)
Paola Sobbrío (*Università Cattolica del Sacro Cuore di Piacenza*)
Sabrina Tonutti (*Università degli Studi di Udine*)

Alma Massaro

ALLE ORIGINI DEI DIRITTI DEGLI ANIMALI

IL DIBATTITO SULL'ETICA ANIMALE
NELLA CULTURA INGLESE DEL XVIII SECOLO

LED Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto

A. Massaro - *Alle origini dei diritti degli animali. Il dibattito sull'etica animale nella cultura inglese del XVIII secolo*
Milano, LED, 2018 - ISBN 978-88-7916-860-1 - <http://www.ledonline.it/index.php/Relations/pages/view/irene-series>

ISSN 2283-6845
ISBN 978-88-7916-860-1

Copyright © 2018

LED Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto

Via Cervignano 4 - 20137 Milano

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

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

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

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

Il volume è stato pubblicato
con i *Fondi di ricerca Ateneo di Genova 2016 e 2017*
Responsabile: prof. Letterio Mauro

In copertina:

Claude Jammot, *Franciscan conversation*

2014, olio su carta su tela, cm 137,5 × 196

Videospagnazione: Paola Mignanego

Stampa: Andersen Spa

INDICE

Prefazione di <i>Letterio Mauro</i>	11
Introduzione	15
Parte prima	
L'(ETICA) ANIMALE NELLA MODERNA SOCIETÀ INGLESE	
1. L'Europa moderna e la <i>querelle</i> intorno all'anima delle bestie	19
2. Inghilterra: da <i>inferno dei cavalli a patria dei diritti degli animali</i>	20
3. Le scoperte scientifiche	25
4. Gli sviluppi sociali	28
5. Letteratura e poesia	30
6. Il ruolo della tutela	31
7. La filosofia tra Sei-Settecento	33
Parte seconda	
L'ETICA ANIMALE NEL PENSIERO CRISTIANO	
1. John Hildrop	49
1.1. <i>L'Amusement philosophique</i> (p. 50) – 1.2. <i>Il Free Thoughts</i> : prima lettera (p. 51) – 1.3. <i>Il Free Thoughts</i> : seconda lettera (p. 54)	
2. <i>Il Clemency to Brutes</i>	58
3. Richard Dean	62
3.1. <i>Il Saggio</i> sul male naturale (p. 63)	
4. James Granger	65
4.1. <i>L'Apology</i> (p. 66)	
5. Humphry Primatt	72
5.1. La <i>Dissertation</i> (p. 73) – 5.2. Una giustizia universale (p. 76) – 5.3. I diritti animali (p. 77) – 5.4. Le argomentazioni teologiche: diritti animali e doveri umani (p. 79)	

6. John Toogood	82
6.1. <i>The Book of Nature</i> : un cantico in prosa (p. 84) – 6.2. Gli animali (p. 86) – 6.3. Dio in tutte le cose (p. 87) – 6.4. L'uomo sacerdote della natura (p. 88)	
7. Conclusioni	89
Appendice	
TRADUZIONI	
1. J. Hildrop, <i>Free Thoughts upon the Brute Creation [...]</i> (1742) Lettera II, pp. 1-17 (p. 95)	95
2. Anonimo, <i>Clemency to Brutes [...]</i> (1761) pp. 1-9 (p. 103)	103
3. R. Dean, <i>An Essay on the Future Life of Brutes [...]</i> (1767) Vol. I, Introduzione, pp. 3-11 (p. 106) – Vol. I, pp. 19-25 (p. 108) – Vol. I, pp. 105-111 (p. 109) – Vol. II, Prefazione, pp. i-xxi (p. 110)	106
4. J. Granger, <i>An Apology for the Brute Creation [...]</i> (1774 ³) pp. 8-25 (p. 112)	112
5. H. Primatt, <i>A Dissertation on the Duty of Mercy [...]</i> (1776) pp. 8-21 (p. 117) – pp. 33-44 (p. 121)	117
6. J. Toogood, <i>The Book of Nature [...]</i> (1802 ³) pp. 18-34 (p. 122)	122
Riferimenti bibliografici	127

A mamma e papà

Giunta alla fine di questo lavoro – se una fine esiste – rivolgo i miei più sinceri ringraziamenti al prof. Letterio Mauro per avermi pazientemente guidato nel corso della mia indagine.

Voglio, inoltre, esprimere la mia gratitudine nei confronti del prof. Paolo De Benedetti, del dott. Gianfranco Nicora, del prof. Paolo Trianni e di Padre Guidalberto Bormolini: la loro sincera amicizia e le loro eccellenti ricerche sono state fonte di ispirazione per intraprendere i miei studi.

Ringrazio, inoltre, il prof. Marco Brusotti per le utili indicazioni suggerite nel corso della discussione della mia tesi di dottorato che si sono, poi, rivelate essere di fondamentale importanza nell'approfondimento della presente ricerca.

Un ringraziamento particolare va, inoltre, alla prof.ssa Simona Langella, al prof. Marco Damonte e al prof. Matteo Zoppi. Il clima di sincera collaborazione che hanno stabilito all'interno del Dipartimento ha reso il tempo lì trascorso non solo fruttuoso ma anche particolarmente piacevole.

Non ci sono parole per esprimere la mia riconoscenza nei confronti di Claude Jammet, che ha generosamente messo a disposizione una sua opera come copertina del presente volume.

Un grazie speciale alla mia famiglia. Ai miei genitori che con il loro esempio hanno ispirato la mia condotta e hanno diretto i miei interessi di ricerca. A mia sorella Elisabetta e a mio marito Giovanni per il loro incondizionato sostegno. Ai miei cari amici Loira e Roberto, perché dal dialogo con loro ho imparato molte cose.

Certa che le persone da ringraziare sarebbero tante altre, dedico il mio ultimo ringraziamento al nostro Creatore e alle sue meravigliose creature.

PREFAZIONE

Letterio Mauro

La seconda metà del Novecento è stata caratterizzata da una fioritura del dibattito relativo all'etica animale. Nel mondo occidentale, numerosi studiosi si sono confrontati con i temi riguardanti il rapporto esistente tra gli esseri umani e le altre creature, dando vita a un recupero, più o meno sistematico, di quegli autori che, dall'antichità fino ai giorni nostri, si sono occupati di tematiche affini. La storia della filosofia si è, così, arricchita di un nuovo e affascinante filone di ricerca che, ad oggi, non si può considerare affatto esaurito; al contrario, molto rimane da fare.

Proprio ponendosi nel solco di questa linea di ricerca, il presente volume prende in considerazione i lavori pubblicati in Inghilterra tra il 1742 e il 1792 da alcuni ecclesiastici cristiani, lasciando parlare i loro testi, oggi pressoché sconosciuti. Si tratta sia di saggi di teologia filosofica rivolti a un ristretto pubblico di intellettuali, sia di brevi *pamphlet* redatti sulla base di omelie predicate in favore della compassione verso gli animali e, pertanto, alla portata di un numero maggiore di lettori. Al primo insieme appartengono le opere di John Hildrop, Richard Dean, Humphry Primatt; al secondo, invece, l'anonimo *Clemency to Brutes*, l'*Apology for the Brute Creation* di James Granger e il *The Book of Nature* di John Toogood.

Un unico filo lega assieme i lavori di Hildrop, Dean e Primatt, ovvero il dibattito relativo all'anima degli animali, anche se affrontato a partire da prospettive differenti. I primi due autori rinvergono nelle Sacre Scritture e nella ragione le argomentazioni a sostegno della vita futura di tutte le creature. Per Hildrop la dottrina del peccato originale è sufficiente a dimostrare come la morte non appartenga al progetto originario di Dio e, pertanto, neanche a quello escatologico; per Dean il rifiuto di una vita ultraterrena abbinato al riconoscimento della senzienza animale metterebbe in dubbio la bontà – ma anche la giustizia e la misericordia – di un Creatore che avrebbe fornito degli organi preposti alla sensibilità esseri destinati a vivere esclusivamente in una realtà dominata dal male fisico, senza concedere ad essi la speranza di un futuro migliore.

Al contrario secondo Primatt la credenza nella vita futura degli animali è una questione di fede, che non può condizionare le responsabilità dell'essere umano, il cui agire deve, invece, calibrarsi sul semplice riconoscimento della capacità animale di provare dolore: "Il dolore è sempre dolore", egli afferma. Qualora agli animali fosse concessa solo l'esistenza terrena, il loro diritto alla felicità sarebbe maggiorato: se non vi è ricompensa per i torti subiti su questa terra, allora l'essere umano ha un dovere maggiore di garantire loro un'esistenza serena. Una posizione, quella di Primatt, che anticipa di oltre un decennio le oggi meglio note riflessioni benthamiane.

Il *Clemency to Brutes* e l'*Apology* non si occupano di problemi di teologia ma affrontano, invece, il tema della compassione nei confronti degli animali, facendo riferimento sia agli insegnamenti contenuti nelle Sacre Scritture sia alle abitudini delle genti. In questo senso hanno un carattere liturgico-didascalico, che mira a cambiare i costumi dei fedeli. In particolare il *Clemency to Brutes* prende di mira l'usanza tutta inglese del *cock-throwing*, denunciandola nella sua empietà e inciviltà: provoca sofferenza agli animali, allontana l'essere umano dal suo Creatore e mette a repentaglio le stesse comunità umane. Similmente Granger dedica il suo lavoro a un vetturino di cavallo, Tom B. Drayman, noto all'autore per la crudeltà con cui era solito frustare i suoi cavalli. Facendo riferimento ad alcuni passaggi contenuti nelle Sacre Scritture, Granger richiama le due leggi che dovrebbero guidare l'uomo nel suo agire quotidiano, quella *della necessità* e quella *dell'umanità*. Rivolgendosi ai genitori e agli insegnanti, egli ricorda come il cuore umano, naturalmente benevolo, se non corretto in tempo può diventare brutale.

Il volume di Toogood è un caso a sé: da un lato, nella sua prima edizione, rappresenta un vero e proprio "canto delle creature", in cui tutte le opere di Dio vengono presentate nei loro aspetti più misteriosi; dall'altro, la scelta di aggiungere alla quarta edizione un sunto degli argomenti contenuti nella *Dissertation* lo rese una vera e propria cassa di risonanza del lavoro di Primatt.

Ma al di là di queste differenze, caratteristica comune dei lavori qui presi in esame è la capacità dei loro autori di mettere in relazione il linguaggio della benevolenza e dei diritti, offerto dai letterati del tempo, con gli insegnamenti contenuti nelle Sacre Scritture, donando così alla benevolenza verso gli animali un connotato universale, e promuovendo la diffusione della nuova sensibilità. Fu così che, nel giro di pochi decenni, ciò che poteva essere considerata caratteristica di una piccola cerchia di uomini di cultura divenne patrimonio di una larga fetta della società inglese, al punto che, nel secolo successivo, si sentì l'urgenza di trasporre

sul piano legale quanto era ormai ritenuto un saldo traguardo culturale. Non mancarono, tuttavia, strumentalizzazioni di tali conquiste. Quanto era nato come movimento a difesa degli animali finì, col passare del tempo, per trasformarsi in un nuovo strumento di differenziazione tra le varie classi sociali.

Eppure, nonostante le caricature a cui venne sottoposto il sentimento di benevolenza nei confronti del mondo animale, resta integra la genuinità che mosse gli autori di cui si occupa il presente studio a dedicare la loro riflessione agli animali. In questo senso il recupero dei loro lavori risulta essere un contributo importante per ricostruire il grande affresco rappresentato dalla storia dell'etica animale.

INTRODUZIONE

Negli ultimi decenni si è andato delineando un nuovo filone di ricerca all'interno delle discipline filosofico-teologiche volto a indagare il ruolo assegnato agli animali all'interno della tradizione ebraico-cristiana. Le ragioni di questa nuova attenzione sono state generalmente rinvenute nella contemporanea crisi ecologica che, secondo gli studiosi, avrebbe spinto l'essere umano a interrogarsi circa le radici del marcato antropocentrismo, proprio del pensiero occidentale, con cui egli si relaziona al resto del vivente, altro da sé. Eppure secoli addietro, quando le odierne preoccupazioni per l'ambiente e per la sopravvivenza delle specie non erano affatto immaginabili, numerosi pensatori cristiani di diversa confessione avevano sondato la possibilità di interpretare in chiave teocentrica i testi fondativi della loro religione, guidati principalmente dalla esigenza di restituire al vivente non umano quella dignità spesso a essi negata.

Certamente le ragioni da cui erano mossi questi autori erano ben diverse rispetto a quelle a noi contemporanee, tuttavia ai loro occhi si presentavano forme di violenza che, sebbene differenti da quelle praticate ai nostri giorni, svelavano nondimeno una uguale indifferenza nei confronti del valore della vita delle altre creature. I combattimenti tra animali, la vivisezione, le cruente pratiche di macellazione, gli abusi quotidiani sulle bestie da tiro e da soma, e così pure le dure condizioni di detenzione degli altri animali ponevano seri interrogativi nei cuori di numerose persone. Come poteva un Dio misericordioso permettere che le sue creature venissero torturate? Le risposte fornite dal meccanicismo cartesiano, nonostante la sua considerevole diffusione e accettazione a livello intellettuale, svelavano la propria inconsistenza davanti al contatto diretto con gli animali.

D'altra parte, tanto la legislazione ecclesiale quanto quella secolare non prendevano in considerazione le violenze perpetrate nei confronti degli esseri viventi non umani, facendo scivolare in secondo piano la dignità della loro sofferenza. Da dove allora cominciare, se non dalla Bibbia, per riscoprire i doveri umani verso di essi? Tale è stato il percorso seguito dagli autori di cui si occupa il presente lavoro. Si tratta di alcuni

pastori inglesi di diversa confessione che, nell'arco di circa cinquant'anni (1742-1792), fecero propria l'esigenza di rileggere i testi sacri alla luce di una rinnovata attenzione verso le creature non umane. Sebbene le argomentazioni contenute in tali opere furono in grado di influenzare profondamente la discussione relativa all'etica animale, cristiana e non, nel corso del Sette-Ottocento inglesi, ciò non impedì loro di cadere, durante il Ventesimo secolo, in una sorta di oblio che, ad oggi, ne ha impedito la valorizzazione.

Concentrandosi esclusivamente su opere appartenenti a una specifica, ma multiforme, tradizione religiosa, il presente lavoro mira a ricostruire un importante tassello di quella disciplina che può essere chiamata "etica animale cristiana", ovvero quella corrente dell'etica animale volta a individuare il posto attribuito alle creature non umane all'interno della morale cristiana. All'analisi dei testi veri e propri viene anteposto un breve studio tanto del *milieu* socio-culturale dell'Inghilterra dell'età moderna quanto del panorama filosofico che fece da cornice a dette produzioni letterarie.

Parte prima

L'(ETICA) ANIMALE NELLA MODERNA SOCIETÀ INGLESE

1. L'EUROPA MODERNA E LA QUERELLE INTORNO ALL'ANIMA DELLE BESTIE

All'interno del panorama filosofico e teologico dell'Europa moderna prese vita la *querelle* sull'anima degli animali. I problemi di teodicea connessi con la sofferenza animale potevano rappresentare un ottimo appoggio per quelle correnti filosofiche, sorte sulla scia delle ultime scoperte scientifiche, che miravano a sostenere l'irragionevolezza del cristianesimo: l'esperienza quotidiana della sofferenza degli animali, creature innocenti, offriva un valido argomento per negare i tradizionali attributi della bontà e della onnipotenza divine. Contro tali derive anticristiane si distinse la teoria cartesiana dell'*animale macchina*, secondo la quale gli animali sarebbero dei semplici automi, privi di sentimenti e ragione, pertanto incapaci di provare piacere e dolore (Descartes 1969, 116-8). Si trattava di una concezione dell'animale nuova, estranea tanto al senso comune quanto ai tradizionali insegnamenti cristiani radicati nell'idea della tutela dell'essere umano sull'intera creazione, secondo cui il giusto trattamento degli animali costituiva una obbligazione religiosa.

Come spiega lo storico inglese Keith Thomas, tra il Quindicesimo e il Diciannovesimo secolo in Europa era diffuso "un unico atteggiamento coerente e costante" verso le creature non umane che riconosceva all'essere umano la possibilità di uccidere gli animali per necessità ma non per divertimento. Si trattava di un'attitudine sviluppata sulla base della dottrina del peccato originale: se gli animali sono vittime innocenti che pagano il fio della trasgressione dell'uomo, egli deve allora mostrarsi misericordioso nei loro confronti, mitigando, per quanto gli è possibile, la loro sofferenza (K. Thomas 1994, 194). Non sorprende, pertanto, che accanto alla proposta cartesiana, sebbene largamente accettata in ambito filosofico e scientifico, si avanzarono proposte alternative, tendenzialmente contrarie al negare sensazioni e ragione agli animali (Marcialis 1993, 96-7).

Sebbene le motivazioni di tale acceso dibattito fossero spesso da rinvenire in ragioni umane, riguardanti la ricerca di una specificità dell'uomo e la spiegazione della struttura metafisica della realtà, è proprio alla luce di tale discussione che prese vita, nell'Inghilterra del Diciottesimo secolo, una profonda riflessione circa lo *status* delle creature non umane che pose, a sua volta, le basi per i dibattiti sorti successivamente tanto sul piano secolare quanto su quello religioso e che portarono, nel secolo successivo, alle prime leggi a protezione degli animali.

Numerosi sacerdoti anglosassoni scelsero, così, di raccogliere questa eredità e di indagarla con le loro categorie teologiche, spesso anche esponendosi coraggiosamente alle critiche dei loro contemporanei. La loro produzione, costituita da saggi, sermoni e *pamphlet* dedicati a questo tema, suscitò talvolta lo sdegno tra i fedeli, offesi dal veder salire sul pulpito le istanze di cani, cavalli e altre creature; molto più spesso, però, essa venne accolta con interesse sia dal pubblico dei lettori, altrettanto preoccupati per le sorti dei loro compagni di vita, sia dai filosofi contemporanei, i quali vi rinvennero prezioso materiale per elaborare teorie della giustizia in grado di abbracciare gli esseri viventi altri dall'uomo.

E proprio a questa tradizione – che costituisce un pedana indispensabile sulla grande scacchiera dell'etica animale (Preece 2003) – sono dedicate le prossime pagine della presente indagine. Come vedremo, la portata delle riflessioni che verranno presentate è tale da imporsi come punto di riferimento per chiunque voglia oggi indagare le radici bibliche – e non solo – del rapporto uomo-animale.

2. INGHILTERRA: DA “INFERNO DEI CAVALLI” A “PATRIA DEI DIRITTI DEGLI ANIMALI”

Rispetto ad altre culture europee, la moderna società inglese era particolarmente insensibile nei confronti della sofferenza. Le persone erano abituate alle esecuzioni e alle torture pubbliche dei detenuti che potevano essere impiccati, decapitati, bolliti nell'olio, oppure subire il taglio delle mani o altri tipi di menomazioni (Harwood 2002, 44-5); non deve, quindi, stupire che, in un'epoca talmente violenta, gli animali non venissero compatiti nelle loro sofferenze. “In confronto a ciò che dovevano subire gli umani”, osserva Dix Harwood, “tormentare un toro o un orso incatenati appariva quasi scusabile o, almeno, comprensibile” (45)¹.

¹ Da qui in avanti le traduzioni del testo di Harwood sono mie.

Cifra di questa insensibilità era l'interesse morboso verso i combattimenti (K. Thomas 1994, 184-7) che si rifletteva nella impressionante varietà di specie animali impiegate in queste attività. Non solo si tenevano lotte tra cani o galli (rispettivamente *dog-fighting* e *cock-fighting*), ma si organizzavano incontri tra cani e altre specie animali, come tassi (*badgers-baiting*), ratti (*rat-killing*), leoni e altri animali feroci (Ritvo 1987, 27 e 125; E.S. Turner 1992, 36), tori (*bull-baiting*) e anche orsi (*bear-baiting*). Come riporta Harwood,

Dopo il *bear-baiting* e il *bull-baiting*, il combattimento tra galli era l'attività più cara agli inglesi, specialmente a cavallo tra il Diciassettesimo e il Diciannovesimo secolo, anche se era comune già ai tempi di Enrico II. [...] Sotto i Tudor e gli Stuart lo sport raggiunse la dignità degli altri combattimenti, in particolar modo nelle campagne [...]. Numerosi gentiluomini, famosi per altre ragioni, dedicarono le loro attenzioni a questo passatempo. (Harwood 2002, 50-1)

Il *bull-baiting*, ovvero il tormento del toro, era una forma di tauromachia tipica dell'Inghilterra moderna. Come spiega James Turner (1980, 20-1) nelle città e nei paesi inglesi questa attività era molto più che un passatempo; per secoli, infatti, venne considerata una sorta di rituale che scandiva i ritmi annuali. Lo studioso spiega come, in tali occasioni, un toro veniva legato a un palo, conficcato nel terreno, attraverso una catena sufficientemente lunga da permettergli una certa libertà di movimento. Una volta sistemato, gli si aizzavano contro dei cani, generalmente allevati per questo tipo di combattimento, i cosiddetti *bull-dog* inglesi – per quanto riguarda la storia di questa razza canina si veda il saggio di Keith Thomas (1994, 129) –; e mentre l'uno tentava di difendersi incorrando e muovendosi bruscamente, gli altri cercavano di farsi strada verso di lui per azzannarne le parti sensibili, come labbra e narici.

Nel caso del *bear-baiting*, il tormento dell'orso, l'animale, incatenato e, spesso anche accecato, veniva messo su un palco improvvisato – magari nel giardino di una taverna o in un angolo di un parco pubblico – per essere fatto attaccare da cani o, talvolta, da esseri umani (K. Thomas 1994, 50-3; Ryder 2000, 40).

Un'altra forma di *baiting* prevedeva l'uso dei tassi. In questo caso l'animale veniva riposto in un contenitore, appoggiato per terra o interrato e dotato di una fessura da cui doveva passare il cane preposto a stanarlo. Generalmente, una volta affacciatosi nella tana, l'intruso veniva morsi-cato dal tasso il quale, in cambio, veniva azzannato. A questo punto il proprietario del cane tirava per la coda il suo animale fuori dalla tana e, se il gioco era riuscito, questo non lasciava la presa e la portava con

sé, fuori dal suo rifugio. La scommessa riguardava quante volte, in un determinato periodo di tempo, il cane riusciva a stanare il suo avversario (E.S. Turner 1992, 100). Perkins ricorda come spesso, al fine di ridurre la pericolosità, ai tassi potevano essere rimossi i denti o venir rotta una parte della mandibola (Perkins 2005, 90).

L'usanza, tutta inglese, del *cock-throwing* (ovvero del tirare al gallo) testimonia anch'essa tale attitudine violenta. Il "gioco" consisteva nel tirare dei bastoni addosso a un gallo (o gallina ma, in mancanza, anche colomba) precedentemente legato con una corda a un paletto conficcato nel terreno (una variante prevedeva di seppellire l'animale nella terra fino al collo). Esso terminava quando uno dei concorrenti riusciva ad assestare il colpo mortale, aggiudicandosi così i resti dell'animale. Tradizionalmente il *cock-throwing* aveva luogo nei giardini delle scuole inglesi in occasione del Mercoledì delle Ceneri (Malcolmson 1973, 48; Harwood 2002, 53-4). Non deve stupire che le istituzioni scolastiche permettessero lo svolgimento di simili passatempi. Nell'Inghilterra moderna, infatti, i bambini praticavano giochi particolarmente crudeli, non solo tollerati ma anche promossi da genitori e insegnanti, i quali ritenevano questa sorta di attività adatta a istruire i fanciulli a essere audaci e coraggiosi (Ritvo 1987, 125-6; K. Thomas 1994, 225-6 e 187-8).

Altrettanto eloquente della durezza dei costumi anglosassoni dell'epoca era il diffuso amore per la caccia (K. Thomas 1994, 43 e 185-6) da sempre lo "sport" per eccellenza degli Inglesi – soprattutto dei nobili e dei ricchi, dal momento che richiedeva cospicue somme di denaro per essere messa in atto (Harwood 2002, 314). Se fino a un certo punto della storia anglosassone l'arte venatoria era stata associata con le specie commestibili, nell'età dei Tudor divenne, invece, un divertimento in se stessa, al di là della necessità di sostentamento. Ciò emerge chiaramente sia dalla diffusione, in quest'epoca, della caccia alla volpe, sia dal progressivo imbarbarimento dei metodi venatori, al punto che già a partire dal Cinquecento i confini tra i combattimenti e le battute di caccia andarono assottigliandosi. Un esempio di questo processo è la diffusione della caccia all'anatra, la *duck hunting*, di cui Harwood offre una preziosa descrizione:

Un'anatra o un altro uccello acquatico veniva posto in un laghetto e fatto attaccare dai cani. Quando uno di questi si avvicinava, il volatile si immergeva per sfuggire al suo inseguitore. Dopo un po' di tempo alcuni cani più abili riuscivano ad afferrare la preda e portarla a riva, dove il proprietario del cane veniva dichiarato vincitore. Una variazione ancora più ingegnosa è ricordata da alcuni commentatori settecenteschi sulla crudeltà verso gli animali, in cui un gufo veniva legato alla schiena di un'anatra. Quando il

cane si avvicinava, l'uccello si immergeva e il gufo affondava i suoi artigli nella schiena delle creatura terrorizzata, finché uno non affogava e l'altra veniva catturata. (Harwood 2002, 53-4)

Inutilmente la Chiesa aveva cercato di mettere fine a queste pratiche, talmente in voga nell'Inghilterra moderna da essere considerate adatte a persone di ogni cetto, sesso ed età.

Le condizioni di vita di cani e cavalli non lasciano, poi, dubbi riguardo all'attitudine violenta della cultura inglese dell'età moderna. I primi, oltre a venir utilizzati nella caccia, nei combattimenti, nella vivisezione e nei trasporti al posto di muli e cavalli (Ritvo 1987, 139), potevano essere considerati alla stregua di veri e propri utensili da cucina. I cani girarrosto (*turnspit dog* o *turnspit tyke*), chiusi all'interno di ruote sospese sulla parete e collegate con un meccanismo allo spiedo del focolare, facevano girare l'arrosto per tutto il tempo della sua cottura (Harwood 2002, 55). Ernest Sackville Turner (1992, 55-6) li descrive come bastardini dalle zampe corte e il corpo lungo, adatti a correre all'interno di queste ruote. Il rispetto verso questi animali, egli osserva, era pressoché nullo, al punto che, spesso, quando si stancavano, anziché essere sostituiti da altri cani, venivano sollecitati a riprendere la corsa inserendo nella ruota un pezzo di carbone ardente. L'autore riporta, inoltre, il dialogo che il poeta inglese John Gay, in una delle sue *Fables*, immagina tra un cane girarrosto e un bue. Al primo che si lamenta per il suo triste destino, il secondo gli ricorda che sua è la carne infilzata nello spiedo.

Similmente i cavalli, impiegati come animali da tiro, erano soggetti a condizioni di lavoro disumane, al punto che l'Inghilterra moderna si aggiudicò il soprannome di *inferno dei cavalli*²: come riportano numerosi fonti dell'epoca, non era difficile imbattersi nelle strade di Londra in vetturini che frustavano indisturbati i loro animali emaciati, ai quali erano legati pesi evidentemente troppo gravosi per le loro forze (Ritvo 1987, 138-9; E.S. Turner 1992, 40-3).

Neppure agli altri animali domestici erano riservate migliori condizioni di vita. Testimonianze scritte dell'epoca riportano come le strade di Londra fossero attraversate quotidianamente da gruppi di bovini e ovini, esausti e doloranti, diretti al mercato del bestiame di Smithfield (Ritvo 1987, 125). Le spietate tecniche di macellazione dell'epoca, inoltre, ba-

² A tal proposito Jennifer Speake (2015, 92) riporta le molteplici varianti di tale antico adagio, tra cui quella attribuita a Giovanni Florio (1553-1625): “L'Inghilterra è il paradiso delle donne, il purgatorio degli uomini e l'inferno dei cavalli”. Come si avrà modo di osservare più avanti (*infra*, p. 68), tale definizione verrà ripresa anche da James Granger (1772, 15-6).

sate sulla credenza che la carne di bovini e suini potesse essere resa più tenera frustando gli animali o facendoli mordere dai cani, aggravavano ulteriormente il momento della morte (E.S. Turner 1992, 34; K. Thomas 1994, 112; Ryder 2000, 63; Harwood 2002, 64; Perkins 2005, 116) – una pratica, come si avrà modo di osservare, denunciata anche dal filosofo olandese Bernard Mandeville (2002, 120n.). Sarebbe sbagliato pensare che solo i più crudeli fossero a conoscenza di queste consuetudini violente, dal momento che si trattava di prassi comuni, generalmente accettate da tutti i membri delle diverse classi sociali (Ritvo 1987, 125).

Solo verso la fine del Seicento le cose iniziarono gradualmente a cambiare, quando prese avvio un processo di ingentilimento dei costumi all'interno dell'alta società inglese che portò, sotto il regno della regina Anna e di suo marito Giorgio, a importanti cambiamenti nel campo della letteratura e della filosofia e, col passare del tempo, anche nel modo di interagire con gli animali. Le attività crudeli iniziarono a essere condannate come un'indecenza e una depravazione e, come vedremo, si iniziò a diffondere un ideale di gentilezza e compassione nei confronti dei più deboli in generale e, di conseguenza, anche delle creature non umane (Harwood 2002, 135-7). Si trattò di un fenomeno ampio e complesso, all'interno del quale è possibile individuare almeno due componenti.

Da un lato, la nascita del primo movimento di interesse nei confronti degli animali può essere interpretata come una *ragionevole reazione* alla diffusa insensibilità verso il dolore, in tutte le sue forme. Secondo Ryder (2000, 152), la crescente attenzione per la protezione degli animali avrebbe fatto parte di quel movimento più generale contro il dolore e la sofferenza che caratterizzò l'Inghilterra del Sette-Ottocento e che condusse ad alcune importanti conquiste sociali, come l'introduzione degli ispettori nelle carceri (1835), l'abolizione della gogna (1837), l'abolizione della tratta degli schiavi (1807) e, poi, della schiavitù in tutto l'Impero Britannico (1837).

Dall'altro, accanto a tale genuino interesse verso le sorti delle altre creature su cui verte il presente studio, è opportuno non dimenticare il valore socio-politico che venne attribuito agli ideali della compassione e della benevolenza. Numerosi studiosi hanno rilevato come, ben presto, la nuova disposizione nei confronti degli animali venne trasformata in un ulteriore mezzo di discriminazione tra le classi sociali. In tal modo la crudeltà divenne sinonimo di povertà e ignoranza, mentre la proibizione delle attività violente si convertì in un nuovo strumento di controllo e repressione sociale delle classi meno agiate. A tale proposito James Turner (1980, 54-69) suggerisce una triplice ragione che portò, nel corso del Sette-Ottocento, le classi più abbienti a rifiutare la crudeltà nei confronti

degli animali: innanzi tutto, la paura della violenza e della orientazione anarchica delle classi lavoratrici; in secondo luogo, il timore che, lasciandosi andare ai suoi istinti più reconditi, l'essere umano si abbassasse al grado della bestia; infine, la ricerca di una valvola di sfogo del sempre più pressante senso di colpa dei più ricchi nei confronti delle classi lavoratrici che venivano sfruttate impunemente. Sotto quest'ultimo punto di vista la protezione degli animali divenne una strategia per mettere a tacere la coscienza delle classi benestanti, soffocando il rimorso verso gli altri esseri umani (E.S. Turner 1992, 195-6). Non a caso, osserva Keith Thomas, nel corso della prima metà del Diciannovesimo secolo vennero proibiti solamente quei passatempi crudeli verso i quali le classi più agiate avevano perso ogni interesse e che venivano ora ritenuti poco adatti allo stile di vita cittadino e industriale, come i combattimenti e il *cock-throwing*. Altrettanto non accadde, invece, per le attività violente praticate dai gentiluomini, come la caccia alla volpe e la pesca:

[...] l'amore per gli animali si univa spesso al disgusto per le abitudini delle classi subalterne, e l'opinione della classe media era altrettanto urtata dal disordine creato dagli sport con gli animali quanto dalla crudeltà che questi implicavano. [...] L'attività della SPCA (Società per la Prevenzione della Crudeltà verso gli Animali) si può considerare come un'altra delle campagne condotte dalla classe media per l'incivilimento delle classi inferiori. Nei primi anni della sua attività, coloro che la Società perseguì a termini di legge per crudeltà verso gli animali facevano parte quasi esclusivamente delle classi lavoratrici. [...] Dietro l'evidente pregiudizio di classe c'era l'enorme divario esistente tra forme di sensibilità diverse. La bontà con gli animali era un lusso che non tutti avevano imparato a permettersi. (K. Thomas 1994, 228-9)

L'autore ricorda, inoltre, come, nel 1869, il filosofo inglese John Stuart Mill avesse rifiutato l'offerta della carica di vicepresidente della RSPCA (*Royal Society for the Prevention of Cruelty to Animals*) proprio per l'impostazione classista delle sue campagne contro la crudeltà, che si limitavano a perseguire solo le violenze commesse dalle classi sociali meno influenti.

3. LE SCOPERTE SCIENTIFICHE

Il clima intellettuale avviatosi grazie al processo scientifico dell'età moderna offrì ai pensatori del Settecento un rinnovato contesto entro cui l'essere umano percepiva se stesso, la sua posizione all'interno dell'universo e, di conseguenza, anche il suo rapporto con gli altri animali. Le

nuove scoperte in ambito astronomico avevano rivelato la posizione periferica della terra rispetto al resto dell'universo. Da centro esclusivo dell'esistente, essa era divenuta un pianeta tra tanti altri, posti in un cosmo infinito. A tale posizione decentrata, opposta a quella suggerita dal paradigma antropocentrico promosso, fino a quel momento, sia dal sapere filosofico sia da quello scientifico, faceva da corollario il riconoscimento della prossimità esistente tra tutti gli esseri viventi della terra. Come osserva Thomas,

Fu soprattutto l'enorme ampliarsi del mondo conosciuto che spinse i sapienti a mutare opinione. Quando gli astronomi rivelarono non solo che la terra non era il centro dell'universo, ma che esisteva un'infinità di mondi, ognuno forse abitato da specie sconosciute, diventò sempre più difficile sostenere che la creazione esistesse a esclusivo beneficio degli abitanti umani di un solo minuscolo pianeta. L'antico mondo sublunare non era che una minima parte del vasto universo celeste che ora si sapeva esistere. [...] Non vi era ragione alcuna per ritenere che la terra o la razza umana fossero una parte particolarmente importante dell'universo. [...] tutti i grandi pensatori, come Galileo, Cartesio, Gassendi e Leibniz, respingevano l'idea che il mondo naturale fosse stato creato soltanto per l'uomo. Meditando sui suoi calcoli che dimostravano che alcune stelle erano più di ventimila volte più grandi del sole, nel 1636 William Gilbert rifletteva sulla scarsa importanza dell'uomo. L'uomo, poveretto, non era che una formica sulla faccia della terra e, ponendosi a confronto soltanto con quelli che gli erano inferiori, si era follemente gonfiato "della pretesa di essere qualcuno". Secondo John Locke, l'abisso dell'ignoranza umana si rivela in tutta la sua immensità "quando consideriamo l'immensa distanza delle parti conosciute e visibili del mondo, e i motivi che abbiamo per pensare che ciò che cade sotto la nostra vista non sia che una piccola parte dell'universo". (K. Thomas 1994, 208-9)

E mentre l'astronomia rivelava l'infinità dello spazio, il microscopio andava svelando una parte della realtà altrettanto ignota, confermando l'inesattezza di una visione del mondo incentrata sull'essere umano. La scienza osservativa, resa più esatta dai nuovi strumenti di indagine, aveva mostrato l'esistenza dei micro-organismi, suscitando nei cuori della gente terrore misto a meraviglia per la prodigiosa fecondità della natura e, quindi, una contemplazione della Grande Catena dell'Essere, ovvero di un cosmo chiuso, ordinato, in cui tutte le creature si trovano allineate in una scala orientata dal basso verso l'alto. Tale idea di Grande Catena dell'Essere costituì uno dei pilastri del pensiero settecentesco (Lovejoy 1966, 196-222) che minò alla base la tradizionale visione antropocentrica dell'universo, descrivendo la natura attraverso due principi: quello di gradualità, per cui dall'essere più imperfetto si sale progressivamente ver-

so l'Essere supremo e sommo; e quello di pienezza, per cui non esistono intervalli tra i diversi gradi dell'essere, poiché appartiene alla perfezione di Dio creare tutti i tipi di esseri viventi possibili (Lovejoy 1966, 196-215; Perkins 2005, 38).

Lo sviluppo della storia naturale, ovvero dell'approccio scientifico alla natura, e la sua selezione di criteri di osservazione oggettivi, basati sulla struttura interna di ciascun essere vivente e del tutto scevri di ogni riferimento alle esigenze umane, contribuirono in modo fondamentale a quel cambiamento lento e graduale che condusse, nei secoli a venire, a una vera e propria rivoluzione nel modo di percepire piante e animali, lasciando spazio a una nuova sensibilità (K. Thomas 1994, 56-7). La scoperta delle grandi scimmie aveva reso ancora più difficile negare la somiglianza tra l'essere umano e gli animali al punto che nel 1735 Linneo classificò l'uomo "come parte della creazione animale, collocandolo nello stesso ordine (*primates*) che comprendeva non solo le scimmie ma anche i pipistrelli, e nello stesso genere (*homo*) dell'orango (*Homo sylvestris*)" (K. Thomas 1994, 151-2; Ritvo 1987, 31-4). La continua scoperta di nuove specie animali *inutili* per i fini umani, inoltre, presentava come sempre meno credibile la visione antropocentrica e portava ulteriori argomenti a favore di quella teocentrica contenuta nel concetto della Grande Catena dell'Essere. Progressivamente si andava, così, diffondendo l'idea secondo cui tutti gli esseri viventi sarebbero un susseguirsi, ininterrotto e omogeneo, di forme naturali (J. Turner 1980, 7-8; Perkins 2002, 8).

È, tuttavia, opportuno ricordare che lo sviluppo delle scienze naturali implicò, nell'immediato, una sfrenata diffusione della vivisezione, verso la quale scomparve ogni pregiudizio fino ad allora esistente (E.S. Turner 1992, 46-7; Harwood 2002, 88-120). Ma paradossalmente, quegli stessi studi di anatomia comparata – ai quali assistevano imperturbabili signore e gentiluomini – che tanto dolore provocarono a un ingente numero di creature, finirono, col passare del tempo, per portare alla luce due aspetti fino ad allora impensabili: da un lato, la profonda somiglianza della struttura corporea di uomini e animali; dall'altro, l'identica funzione del sistema nervoso centrale come mediatore in essi delle sensazioni. Non sorprende, pertanto, che, negli anni successivi, tali conoscenze scientifiche vennero sagacemente impiegate da quanti si fecero promotori dell'inclusione degli animali all'interno dell'universo morale. La vivisezione, nata nella certezza di un divario incolmabile tra gli umani e gli altri esseri viventi, condusse, invece, al rinvenimento di scomode ma profonde somiglianze.

4. GLI SVILUPPI SOCIALI

Assieme alle nuove scoperte scientifiche, altri fattori contribuirono largamente al cambiamento di mentalità, come l'incremento dell'urbanizzazione, la nascita del medio ceto urbano e la conseguente diffusione dei *pet*, la rinnovata enfasi sulla sensibilità e il rifiuto del dolore (J. Turner 1980, 79-82; K. Thomas 1994, 217-22), la sempre più diffusa attenzione umanitaria (J. Turner 1980, 6), e la nuova attenzione verso gli animali che caratterizzò la produzione di numerosi filosofi, poeti, letterati (Harwood 2002, 361-410; Preece 2002, 127-89) e autori di testi per bambini (E.S. Turner 1992, 76-83; Harwood 2002, 266-75).

Proprio le città inglesi furono incubatrici di una nuova sensibilità che spostava il baricentro del rapporto tra esseri umani e animali verso una interpretazione del dominio come tutela e responsabilità. Il processo di urbanizzazione avviatosi alle soglie della prima rivoluzione industriale condusse a una sempre più marcata differenziazione dell'ambiente cittadino da quello campestre; la vita di un numero crescente di persone si svolgeva, adesso, lontano da quel contesto rurale a cui era da sempre abituata, lasciando spazio per la diffusione di nuovi modi di intendere il rapporto con gli animali. Si andò, quindi, diffondendo la pratica di condividere la vita con gli animali da compagnia, il cui valore era ora slegato da ogni beneficio economico.

Questo nuovo tipo di interazione con il *pet*, basato sulla ricerca di un legame con quell'ambiente naturale ormai perduto e verso il quale si sentiva una sorta di nostalgia (K. Thomas 1994, 316-28), col passare degli anni finì per promuovere una visione dell'animale originale, come essere individuale, dotato di una propria storia personale, un membro della famiglia verso il quale dirigere quelle cure generalmente destinate agli individui più giovani (Perkins 2005, 48-9). Sebbene tale cambiamento interessasse principalmente gli abitanti delle città, esso non mancò di influenzare il pensiero di alcuni curati di campagna, i quali, a ben vedere, era gli unici tra i loro compaesani che potevano intrattenere con gli animali un rapporto puramente affettivo (K. Thomas 1994, 224-5).

Contemporaneamente, l'enfasi sulla sensazione divenne, in questo periodo, un dato comune a numerosi pensatori, cristiani e non. Alla tradizionale accettazione del dolore come un male da affrontare, si andò sostituendo un suo progressivo rifiuto, basato sulla paura della sofferenza fisica. La preoccupazione per l'immortalità o la razionalità delle creature non umane passò, nel corso del Settecento, in seconda fila, lasciando spazio a considerazioni basate sulla capacità di soffrire (J. Turner 1980,

79; K. Thomas 1994, 217-21; Ryder 2000, 72). Questa nuova attitudine nei confronti della sofferenza fu la base su cui si sviluppò, nella seconda metà del secolo, la concezione utilitarista della morale, che regolava l'agire sulla base del calcolo del piacere di tutti gli individui. "Secondo questo nuovo modo di pensare", osserva Keith Thomas (1994, 218), "ciò che importava erano le *sensazioni* dell'oggetto che soffriva, non la sua intelligenza o capacità morale".

Tale nuova attitudine, unita al riconoscimento scientifico della senzienza animale, favorì l'individuazione e, in parte, la condanna della crudeltà insita in una serie di pratiche che esponevano gli animali a esperienze dolorose, e condusse, nel giro di un secolo, a importanti riforme legislative. Già alla fine del Settecento alcune scuole inglesi avevano introdotto regole contro il maltrattamento degli animali e il Parlamento aveva iniziato a perseguire certi atti di crudeltà individuandoli come danni all'essere umano (K. Thomas 1994, 220; Ryder 2000, 77-82; Preece 2002, 124-5). Tuttavia le classi lavoratrici rimasero per lo più estranee a tali mutamenti, per cui si rese necessario sancire sul piano legale questa nuova sensibilità (Ryder 2000, 76). Nelle prime decadi del Diciannovesimo secolo vennero, così, codificate alcune leggi che resero la *crudeltà sregolata e non necessaria* verso gli animali perseguibile tanto sul piano morale quanto su quello legale. Nel 1822 il Parlamento inglese approvò la prima di quella serie di norme volte, da un lato, alla tutela di alcuni animali – come cavalli e bestiame (nel 1822), cani (nel 1839 e 1854) – e, dall'altro, a proibire le varie forme di combattimenti (1835 e 1849). Negli stessi anni, era il 1824, venne fondata a Londra la *Society* (in seguito *Royal Society*) *for the Prevention of Cruelty to Animals* (SPCA).

È, inoltre, interessante notare come questa nuova sensibilità nei confronti degli animali si intrecciasse, in modo manifesto, al più ampio movimento per i diritti di alcune categorie svantaggiate di esseri umani, come schiavi, poveri, Irlandesi, malati di mente, prigionieri, vagabondi, sordomuti, donne e bambini. Anche in questo caso le fondamenta cristiane ben si adattavano alla nuova attitudine nei confronti della sofferenza. Numerosi poeti, religiosi e letterati, così come alcune riviste morali dell'epoca (*The Tatler*, *The Guardian* e *The Spectator*), presero di mira le varie forme di abuso fino a quel momento considerate *naturali*, promuovendo una serie di riforme sociali ad ampio raggio. Ad esempio, Daniel Defoe difese gli schiavi, i carcerati e i malati di mente mentre Jonathan Swift si schierò dalla parte dei poveri e degli Irlandesi (J. Turner 1980, 35-6; Harwood 2002, 141 e 187-8, n. 42; Garrett 2011, 833). Come osserva Thomas,

In genere, tuttavia, la preoccupazione per il benessere degli animali faceva parte di un movimento assai più vasto che implicava l'estensione dei sentimenti umanitari agli esseri umani fino allora tenuti in nessun conto, come i criminali, i pazzi e gli schiavi; e fu così associata a un'esigenza generale di riforme, si trattasse dell'abolizione della schiavitù, della fustigazione e delle esecuzioni pubbliche oppure della riforma delle scuole, delle carceri e delle leggi per l'assistenza ai poveri. [...] Alla fine del Settecento molti tra i paladini degli animali erano contemporaneamente attivi in altre sfere. William Cowper, sebbene non avesse nessun interesse per la politica, era un avversario accanito del commercio degli schiavi. Humphry Primatt e la signora Barbauld si opponevano alla schiavitù dei neri e all'intolleranza religiosa. James Granger concludeva il suo libro *An Apology for the Brute Creation* (1772) supplicando che i contadini di età avanzata fossero trattati con maggior bontà. (K. Thomas 1994, 227)

5. LETTERATURA E POESIA

Verso la fine del Seicento la letteratura e la poesia vennero caratterizzate da un progressivo addolcimento dei gusti e della sensibilità favorendo, nel bel mondo, lo sviluppo di una nuova tenerezza. Fu così che nel secolo successivo in numerosi saggi filosofici, libri per bambini e opere poetiche gli animali passarono “dalle condizioni di semplici ‘bruti’ o ‘bestie’ a quella di ‘bestie nostre simili’ e infine a quella di ‘compagni’, ‘amici’ e ‘fratelli’” (K. Thomas 1994, 214). Nel corso del Settecento, la preoccupazione pedagogica del filosofo inglese John Locke nei confronti della crudeltà venne assimilata all'interno di numerosi libri per bambini dell'epoca, tra cui l'anonimo *Good Two-Shoes* (1765) e le *Fabulous Histories* di Sarah Kirby Trimmer (1786), in cui erano contenute importanti sollecitazioni alla compassione verso tutte le creature, assieme alla ferma condanna dei giochi crudeli (E.S. Turner 1992, 313, n. 22; Ryder 2000, 88-90; Harwood 2002, 266-74). Alla base di questi racconti vi era l'idea secondo cui anche la tortura del più piccolo insetto rappresentasse il primo passo sulla strada verso “l'insensibilità, il sadismo e magari anche l'omicidio” (J. Turner 1980, 12-3)³. L'appello era, quindi, diretto principalmente a genitori e insegnanti, in quanto responsabili dell'educazione dei fanciulli.

Anche la poesia non mancò di prendere posizione contro ogni forma di violenza e, considerando il ruolo di spicco giocato dai poeti in questo

³ Da qui in avanti le traduzioni del testo di James Turner sono mie.

periodo della storia inglese, è possibile comprendere più a fondo la forza con cui si impose questo modo di sentire (K. Thomas 1994, 188-9). Nel giro di un secolo nacque un nuovo interesse letterario, in filosofia come in letteratura lo scopo morale dei poeti era quello di educare alla gentilezza verso gli animali (Harwood 2002, 219-43), i quali venivano ora descritti a partire dai loro comportamenti e dalle emozioni provate dall'autore nell'osservare le loro abitudini. Il soggetto animale entrò a far parte degli interessi dei intellettuali non più come metafora morale dei vizi e delle virtù umane – come era stato per il gruppo di letterati raccolti alla corte della regina Anna (i *Queen Anne's men*) – ma per la sua propria soggettività. La nuova sensibilità si incarnò in modo esemplare nella poetica di John Gay, William Cowper, Christopher Smart, William Blake, Robert Burns e William Wordsworth, autori di gusto e formazione eterogenea.

È interessante notare l'interdipendenza dei molteplici fattori intervenuti nel processo di modificazione delle attitudini nei confronti delle creature non umane: i cambiamenti intellettuali non avrebbero avuto luogo senza gli sviluppi scientifici e sociali, e questi, a loro volta, non sarebbero da soli bastati al mutamento di sensibilità se non avessero trovato un ambiente culturale pronto ad accettarli. Un ruolo fondamentale fu, inoltre, giocato dal concetto di *tutela* contenuto all'interno del tradito cristiano che fornì a tali trasformazioni un fertile terreno comune, pronto ad accogliere e rielaborare al suo interno anche le nuove spinte umanitarie.

6. IL RUOLO DELLA TUTELA

Come osserva Keith Thomas, la vera novità di questo momento specifico della storia del pensiero anglosassone non consisteva nel rifiuto della crudeltà e dell'antropocentrismo in cui essa trovava giustificazione – posizioni già sostenute da alcune scuole filosofiche fin dall'antichità. Essa risiedeva, invece, nella peculiare comunione che si venne a formare tra il pensiero cristiano e quello secolare. Quando i filosofi materialisti, prima, ed empiristi, poi, iniziarono a promuovere il rispetto per gli animali, trovarono un appoggio fondamentale nel pensiero di quegli autori che, nei loro lavori, si rifacevano alla dottrina biblica della tutela umana sul resto del creato. Fu proprio tale insolito sincronismo a permettere la diffusione tra un pubblico particolarmente vasto degli ideali di benevolenza e di simpatia verso tutte le creature.

Riprendendo le parole dello storico inglese, è possibile tracciare il percorso seguito dal rifiuto dell'inutile crudeltà nei confronti degli animali:

Sorta in seno alla tradizione cristiana (minoritaria) secondo cui l'uomo doveva aver cura della creazione divina, trasse slancio dalla caduta dell'antica convinzione che il mondo esistesse esclusivamente a beneficio dell'umanità e fu infine rafforzata dal nuovo risalto dato alle sensazioni e ai sentimenti come vera base del diritto degli animali alla considerazione morale [...]. L'insegnamento di autori classici come Plutarco o Porfirio non era stato dimenticato, ma l'autorità più frequentemente citata dai propagandisti era l'Antico Testamento. Gli uomini di chiesa anticiparono spesso il pensiero laico, e puritani, dissenzienti, quaccheri ed evangelici ebbero un ruolo fondamentale in questo dibattito. (K. Thomas 1994, 222-3)

Sul piano filosofico, al bruto realismo della giustificazione hobbesiana relativa all'egoismo umano, secondo cui la specie umana sarebbe autorizzata a fare tutto ciò che è necessario per la propria sopravvivenza, venne contrapposta la teoria secondo cui per natura l'essere umano non si compiace della crudeltà. *L'uomo di sentimento* (il *man of feelings*) dell'opera dello scozzese Henry Mackenzie, incarnava i nuovi ideali della benevolenza e della gentilezza che, come vedremo, numerosi pensatori anglosassoni dell'epoca avevano incorporato nelle loro riflessioni (Shaftesbury, Francis Hutcheson). E mentre la sensazione prendeva il posto della ragione nello stabilire i confini della sfera morale, alcuni pensatori riconobbero una forma di pensiero, quindi di ragionamento, anche negli animali (Bernard Mandeville, David Hume).

Da questa nuova sensibilità discese non solo la sempre più sentita esigenza di includere almeno alcuni animali all'interno del diritto ma anche il rifiuto, celato ma diffuso, della macellazione che, all'atto pratico, si tradusse in un allontanamento dei mattatoi dagli occhi pubblici (K. Thomas 1994, 377). In particolare, voci di provenienza eterogenea si alzarono per condannare alcune pratiche di allevamento e macellazione particolarmente cruento. Ad esempio, Defoe aveva condannato i modi in cui venivano tenuti gli animali per rendere le loro carni adatte ai palati delle donne (K. Thomas 1994, 220) e, come si avrà modo di osservare successivamente, Bernard Mandeville aveva stigmatizzato alcune tecniche di allevamento e macellazione. Questo nuovo imbarazzo verso la carne rappresentava la cartina tornasole del ripensamento del *dominio* dell'uomo sulla natura.

L'ampliamento dell'universo morale fu, quindi, un fenomeno multiforme, che chiamò in causa numerosi fattori ma che affondava le sue radici all'interno della tradizione ebraico-cristiana della tutela, secondo cui

il *rispetto* degli animali non era solo un obbligo religioso ma anche l'*attitudine naturale* dell'essere umano. Si tratta di un'idea che si stava allora diffondendo all'interno degli ambienti mondani, attraverso la nascente sensibilità borghese (J. Turner 1980, 5-9), e che permise a pensatori anche distanti dalla fede cristiana di gettare le basi per una nuova sensibilità nei confronti degli esseri viventi non umani.

Tuttavia, come ricorda Thomas,

Suggerire però che la preoccupazione per i diritti degli animali sia lo sviluppo logico di elementi latenti nella tradizione giudaico-cristiana significa semplicemente aprire un interrogativo. Infatti, se la possibilità intellettuale era sempre stata presente, perché si manifestò all'inizio dell'età moderna? Pare che la risposta sia che questi sviluppi puramente intellettuali dovevano essere stimolati da una trasformazione della società. (K. Thomas 1994, 224-5)

7. LA FILOSOFIA TRA SEI-SETTECENTO

La riflessione filosofica fornì al movimento umanitario inglese il dinamico orizzonte teorico entro cui sviluppò il dibattito relativo al rispetto per gli animali. Già verso la fine del Seicento, il filosofo inglese John Locke nella sua opera *Saggio sull'intelletto umano* (1690), facendo leva sul concetto di Grande Catena dell'Essere, aveva riconosciuto la prossimità esistente tra gli esseri umani e gli animali, fino ad ammettere in questi ultimi la presenza di una ragione, più debole di quella umana e corrispondente a una sorta di associazione di idee (Locke 2006, l. II, cap. IX, parr. 11-15; cap. X, par. 10; cap. XI, parr. 5-11 e l. III, cap. VI, par. 12). Nella sua opera pedagogica *Pensieri sulla educazione* (1693), egli aveva, poi, sottolineato l'importanza di educare i fanciulli alla compassione e al rifiuto di ogni tipo di crudeltà, al fine di formare individui adatti a vivere in società: dall'educazione dei fanciulli dipendono, infatti, “il benessere e la prosperità del paese”. Avendo osservato la propensione dei bambini a tormentare gli animali, Locke sostenne la necessità di sradicare per tempo questa attitudine, al fine di prevenire l'indurimento dei loro cuori, attraverso un'educazione volta, da un lato, a generare un senso di ripugnanza verso l'uccidere o il far soffrire un essere vivente e, dall'altro, a sviluppare la simpatia verso tutte le creature dotate di senienza. “L'abitudine di tormentare e di uccidere gli animali”, osservava il filosofo inglese, “a poco a poco indurrà i loro animi anche verso gli uomini. E chi trova piacere nella sofferenza e nella distruzione delle creature di una

specie inferiore non potrà mai essere compassionevole, o benigno verso quelle della sua specie” (Locke 1934, 129-30).

L'argomento relativo al nesso tra la crudeltà verso gli animali e la spietatezza nei confronti dei propri simili godette di una notevole risonanza durante il Diciottesimo secolo e, come si è accennato precedentemente, venne ripreso in numerose opere per bambini; accanto a tali rappresentazioni letterarie si affiancò quella grafica di William Hogart, intitolata *The four stages of cruelty* (1750-1751). Si tratta di un noto ciclo di quattro incisioni in cui l'artista presentò l'infelice parabola di Tom Nero, un fanciullo lasciato impunemente praticare attività crudeli sugli animali (prima tavola). Crescendo, egli degenera *naturalmente* in un uomo violento che, dapprima, maltratta il suo cavallo (seconda tavola) e, poi, uccide la sua amante (terza tavola). Il macabro epilogo servì all'artista per mettere in risalto il messaggio etico-pedagogico: una volta giustiziato, il corpo di Tom Nero finisce in un'aula di anatomia per essere pubblicamente dissezionato (quarta tavola) (E.S. Turner 1992, 51-3).

Ma è con i lavori di Shaftesbury e di Mandeville che la nuova sensibilità verso gli animali fece ufficialmente ingresso nel dibattito filosofico, mostrando come la crudeltà fosse un male in sé, al di là dei suoi effetti antisociali e disumanizzanti. Nel 1711 venne pubblicata *Characteristics*, opera in tre volumi in cui Anthony Ashley Cooper, terzo conte di Shaftesbury e allievo di John Locke, raccolse i suoi scritti principali, proponendo un'etica basata su un immediato e raffinato senso interiore, una vera e propria *etica del sentimento*. La sua strenua difesa della natura umana, contro le interpretazioni negative offerte dal pessimismo antropologico hobbesiano e dalla teologia tradizionale, gli valsero il soprannome di *amico dell'uomo*. Come ricorda lo studioso Basil Willey, fu il poeta scozzese James Thomson a donargli questo epiteto, proprio per il suo aver identificato nella gentilezza, nell'amicizia e nella socievolezza le passioni fondamentali dell'essere umano (Willey 1972, 60).

Riconoscendo le altre creature come oggetto delle affezioni naturali dell'uomo, Shaftesbury fondò il rifiuto della crudeltà verso gli animali non più, come il suo maestro, sulla base delle sue ripercussioni negative sulla società ma, semplicemente, sulle sue caratteristiche intrinseche: la crudeltà era, secondo il filosofo, *innaturale, orrida e miserabile*. Ad essa egli oppose la *simpatia*, ovvero la legge che unisce tutte le creature viventi, chiamate da Dio stesso a prendere parte ai beni della vita. Per questa ragione alla base del piacere provato da alcuni individui nell'assistere ai combattimenti, il pensatore inglese rinvenne delle *affezioni innaturali (unnatural affections)*, che “non conducono né al bene pubblico né a quello privato” e definì *innaturale e inumano* assistere alla tortura o al dolore di

“altre creature, siano esse affini o estranee, della nostra specie o di un’altra, legate o non legate a noi, note o sconosciute” (Shaftesbury 2007, l. II, parte II, sez. III, p. 424)⁴.

A questa visione ottimistica della natura umana si contrappose quella disincantata offerta dal medico e filosofo olandese Bernard Mandeville, il quale rinvenne, invece, alla base delle azioni umane l’egoismo individuale. È, tuttavia, interessante notare come, pur partendo da due interpretazioni antropologiche incompatibili, entrambi i pensatori giunsero all’individuazione della naturale simpatia tra esseri umani e animali. L’opera più famosa di Mandeville, *La favola delle api* (1729), costituisce un documento di particolare rilevanza per quanto riguarda la storia dell’etica animale. Oltre a riconoscere la presenza negli animali degli stessi organi di senso propri dell’essere umano e di un certo tipo di ragionamento, seppure più debole e imperfetto⁵, Mandeville sviluppò una riflessione critica dell’allevamento, della macellazione e anche dell’alimentazione carnea.

Il filosofo olandese individuò nell’*abitudine* lo strumento che condusse l’essere umano a perdere la sua innocenza originaria e ad accettare pratiche altrimenti inammissibili, come il consumo di carni animali:

⁴ Il testo intero recita: “Tra queste [affezioni innaturali] v’è quel diletto innaturale e inumano che si prova nel contemplare tormenti e nell’osservare disastri, calamità, sangue, massacri e distruzione con gioia e piacere particolari. Questa è stata la passione dominante di molti tiranni e di molte nazioni barbare, e in qualche misura è propria anche di quelle indoli che si sono affrancate da quella cortesia di modi, che mantiene vivo in noi il rispetto dovuto ai nostri simili, e che impedisce si diffondano astiosità e brutalità. Questa passione non penetra dove v’è un minimo di civiltà e affabilità. Tale è la natura di ciò che chiamiamo ‘buona educazione’, che essa, anche quando è circondata da ogni sorta di vizio, non ammette alcuna inumanità e piacere brutale. Osservare con crudele piacere la sofferenza di un nemico può dipendere dall’ira, dallo spirito di vendetta, dalla paura e da altre passioni egoistiche eccessive; ma trarre gioia dalle torture e dalla sofferenza di altre creature, siano esse affini o estranee, della nostra specie o di un’altra, legate o non legate a noi, note o sconosciute; pascersi, per così dire, della morte e dilettersi dell’agonia – ciò non è in alcun modo giustificabile in termini di interesse egoistico o di bene privato di cui abbiamo parlato prima, ma è totalmente e assolutamente innaturale, orrendo e miserabile” (Shaftesbury 2007, l. II, parte II, sez. III, p. 424).

⁵ È interessante ricordare la formazione filosofico-scientifica di Mandeville. Due anni prima di diplomarsi in medicina, ovvero nel 1689, si era laureato in Filosofia presso l’università di Leida, discutendo una tesi intitolata *Disputatio philosophica de brutorum operationibus*, in cui avallava la teoria cartesiana dell’assenza, nell’animale, di sentimenti e sensazioni. È evidente che, nel corso di alcuni anni, il pensatore giunse però alla conclusione opposta, secondo cui gli animali non solo provano sensazioni ma sono anche capaci di un certo tipo di ragionamento (Callanan 2015).

Un altro lusso di cui godono i poveri, che non è considerato tale, e da cui senza dubbio si sarebbero astenuti i più ricchi nell'età dell'oro, è l'uso della carne degli animali come cibo. Gli uomini non indagano mai il reale valore e merito delle cause dei costumi e delle mode della loro età, e di solito non giudicano in base alla ragione ma all'abitudine. [...] Spesso ho pensato che forse è per questa tirannide esercitata su di noi dal costume che uomini appena di buon carattere si sono riconciliati all'idea di uccidere tanti animali per il loro cibo quotidiano, sebbene la terra generosa fornisca loro con abbondanza tanti diversi e squisiti vegetali. (Mandeville 2002, 114-5n.)

Sulla base della definizione della compassione come quel *sentimento naturale* che nasce dal riconoscimento delle sensazioni altrui, Mandeville tracciò una arguta distinzione tra l'espressione delle emozioni negli animali marini e in quelli terrestri, al fine di far emergere l'irragionevolezza della macellazione:

So che la ragione eccita soltanto debolmente la nostra compassione, e quindi non mi meraviglio che gli uomini commiserino tanto poco delle creature imperfette come i gamberi, le ostriche, le conchiglie e, anzi, tutti i pesci in generale. Poiché sono muti, e sia la loro costituzione interna che l'aspetto esterno sono molto diversi dalla nostra, si esprimono in modo per noi incomprensibile; quindi non è strano se il loro dolore non influisce sulla nostra intelligenza, che non riesce a raggiungere. Infatti la nostra pietà non è mai mossa così efficacemente, come quando i sintomi dell'infelicità colpiscono direttamente i nostri sensi: ho visto commuoversi al rumore fatto da un'aragosta viva sullo spiedo delle persone che avrebbero ammazzato tranquillamente mezza dozzina di polli. Ma riguardo ad animali perfetti come le pecore e i buoi, il cui cuore, cervello e nervi sono così poco differenti dai nostri, e in cui la produzione degli spiriti da parte del sangue, gli organi di senso, e quindi la sensazione stessa, sono gli stessi che nelle creature umane, non riesco ad immaginare come un uomo, non aduso al sangue e all'eccidio, possa vederne la morte violenta e lo spasmo senza turbamento. (Mandeville 2002, 115)

Contro i difensori dell'alimentazione carnea, il filosofo sostenne l'impossibilità che si trattasse di un'inclinazione naturale, poiché è impossibile "che un appetito naturale ci possa spingere a fare o a desiderare che altri facciano qualcosa per cui abbiamo un'avversione, anche se si tratta di una sciocchezza" (116). Nella naturale avversione che ciascun individuo prova a uccidere qualsiasi essere vivente di cui è in grado di percepire il dolore, Mandeville individuò la ragione per cui i mattatoi vengono tenuti lontano dagli occhi della gente e i macellai sono oggetto di una stigma sociale che li rende diversi da tutti gli altri individui. A tale proposito, egli commentò quella norma che proibiva a chirurghi e macellai di prender

parte alle giurie nei processi in cui si doveva decidere della vita o della morte dell'imputato, essendo per le loro professioni resi insensibili alle sofferenze altrui:

Tutti sanno che i chirurghi per curare ferite e fratture pericolose, amputare arti e fare altre terribili operazioni, sono spesso costretti ad infliggere ai loro pazienti terribili tormenti, e che quanti più casi gravi e disperati devono affrontare, tanto più si abituano alle grida e alle sofferenze fisiche degli altri. Per questa ragione la legge inglese, avendo cura della vita dei sudditi, non consente che siano membri di una giuria che decide di vita e di morte, supponendo che la loro pratica sia da solo sufficiente ad indurirli, e ad estinguere in loro la tenerezza, senza cui nessuno può dare il giusto valore alla vita dei suoi simili. Ora, se non avessimo alcuna preoccupazione per quello che facciamo agli animali, e si pensasse che vi fosse alcuna crudeltà nell'ucciderli, perché, fra tutti i mestieri, i macellai, e solo essi con i chirurghi, sarebbero esclusi per la stessa legge dal far parte delle giurie? (Mandeville 2002, 116)

Già Locke nella sua opera pedagogica aveva menzionato questa consuetudine inglese “[...] chi trova piacere nella sofferenza e nella distruzione delle creature di una specie inferiore non potrà mai essere compassionevole, o benigno verso quelli della sua specie. Il nostro diritto ha tenuto conto di ciò, escludendo i macellai dalle giurie che decidono della vita e della morte” (Locke 1934, 129-30). Un’usanza riportata, qualche decennio più avanti, anche dall’anonimo autore del *Clemency to Brutes*: “[...] le leggi del nostro Paese prevedono che nessun macellaio possa prender parte a una giuria chiamata a decidere sulla vita di un proprio simile” (Anonimo 1761, 19) ⁶.

Nel dialogo che Mandeville immaginò aver luogo tra un leone (che fa le veci del filosofo) e un mercante romano naufragato sulle coste dell’Africa (che rappresenta l’umanità), vengono proposte alcune riflessioni sulla malvagità dell’essere umano in relazione al costume del mangiar carne. L’uomo, osservò il leone, a differenza delle bestie selvatiche, è crudele perché “soffoca la sua pietà naturale per malizia o insensibilità”, facendo della morte un divertimento. La sua ingratitudine lo spinge a cibarsi della stessa pecora da cui ottiene la preziosa lana con cui protegge il suo corpo dalle intemperie. La natura – sostenne Mandeville-scienziato – avrebbe voluto che l’essere umano si cibasse solo di alimenti di origine vegetale, come dimostra la necessità di cuocere le carni per digerirle, ma il desiderio di novità pervertì questa sua disposizione, portandolo ad uccidere animali senza giustizia o necessità – concluse Mandeville-filosofo:

⁶ Da qui in avanti le traduzioni del *Clemency to Brutes* sono mie.

Il vostro [degli esseri umani] stomaco delicato, in cui il calore digestivo è debole e trascurabile, non accetterebbe neppure le parti più tenere degli animali, se già non fosse stata compiuta metà della digestione con un fuoco artificiale: e tuttavia, quale animale non avete ucciso per soddisfare i capricci di un languido appetito? Dico languido, perché che cos'è la fame dell'uomo in confronto a quella del leone? La vostra, al peggio, vi fa svenire, la mia mi rende pazzo. Spesso ho cercato di placarne la violenza con radici ed erbe, ma invano: soltanto grandi quantità di carne la possono soddisfare. (Mandeville 2002, 119)

Come si è avuto modo di osservare precedentemente, Mandeville giunse, inoltre, a denunciare apertamente alcune pratiche di allevamento e macellazione, come la castrazione per intenerire le carni degli animali e l'abitudine di frustare i vitelli prima di abatterli per migliorare la qualità delle loro carni:

[...] quando per rendere più tenera la carne degli animali maschi impediamo con la castrazione che i tendini e le fibre acquistino la saldezza che altrimenti avrebbero avuto, riconosco di credere che ogni creatura umana dovrebbe commuoversi, pensando alla crudele attenzione con cui li ingrassiamo per poi ucciderli. Quando un toro grosso e dolce, dopo aver resistito a colpi dieci volte più forti di quelli che avrebbero ucciso il suo assassino, alla fine cade stordito, e la testa e le corna sono legate a terra con delle corde; non appena viene aperta la larga ferita, e le giugulari sono tagliate; quale mortale può ascoltare senza compassione i lamentosi muggiti interrotti dal sangue, gemiti profondi e disperati che vengono dal profondo del suo cuore forte e palpitante; può guardare il tremito e le violente convulsioni del suo corpo; può vedere spargersi il suo sangue fumante, gli occhi offuscarsi e spengersi, e assistere alla lotta, all'ansimare, agli ultimi sforzi per la vita, segni certi di un destino che si compie? Quando una creatura ha dato tali prove convincenti e innegabili del terrore, del dolore e dell'angoscia che prova, c'è forse un seguace di Descartes così insensibile al sangue da non confutare la filosofia di quel vano ragionatore con la commiserazione che prova? (Mandeville 2002, 120n.)

Secondo il filosofo olandese la differenza tra esseri umani e animali risiederebbe proprio nella intollerabile corruzione dei primi, i quali soffocano la loro "pietà naturale per malizia o insensibilità".

In definitiva, per quanto differenti, il merito delle opere di Shaftesbury e Mandeville fu quello di aver tradotto per prime nel linguaggio filosofico una tendenza già presente all'interno della società inglese. Inserendosi nell'effervescente clima culturale di inizio secolo, esse fornirono dignità filosofica alla compassione verso gli animali. In particolare, la *morale della simpatia* proposta da Shaftesbury trovò seguito tra numerosi filosofi e poeti settecenteschi e proprio in questa prospettiva si inserirono, a me-

tà secolo, le riflessioni di David Hume (Castignone 2002), Adam Smith (Wolloch 2006 e 2013) e Francis Hutcheson (Garrett 2000, 2007 e 2011).

Adottando un punto di vista continuista per analizzare la ragione, la morale e il senso estetico, Hume arrivò a fare della natura umana un caso speciale di quella animale (Baier 1991, 77-8). Nel volume *Trattato sulla natura umana* (1739-1740), il filosofo scozzese riconobbe una sostanziale prossimità tra l'essere umano e l'animale sotto tre aspetti particolarmente rilevanti: la presenza, in entrambi, di ragione e passioni⁷; il ruolo delle passioni come il principio dell'agire di tutti i viventi⁸; e, infine, la funzione della *simpatia* per i propri simili come una vera e propria compassione che permette sia agli uomini sia agli animali di comprendere i sentimenti altrui e di porre un limite agli impulsi egoistici. Da tale prossimità, egli dedusse l'esistenza di una naturale simpatia anche tra umani e animali. Sebbene pensasse che fossero le passioni a muovere l'essere umano all'azione, verso il piacere e lontano dal dolore, il filosofo ritenne che fosse la simpatia – ovvero la capacità di trasformare l'idea delle passioni altrui in una impressione del soggetto agente – a guidare i suoi giudizi morali. Come egli stesso affermò,

È evidente che la *simpatia*, ovvero il comunicarsi delle passioni, si riscontra tra gli animali non meno che tra gli uomini. Frequentemente gli animali si comunicano l'un l'altro la paura, la collera, il coraggio e le altre affezioni senza sapere nulla della causa della passione originaria. Allo stesso modo, anche il dolore tra gli animali viene trasmesso per simpatia producendo quasi tutte le stesse conseguenze e suscitando le stesse emozioni provocate e suscitate nella nostra specie. I guaiti e i latrati di un cane provocano una viva preoccupazione nei suoi compagni. Ed è degno di

⁷ Per quanto riguarda la presenza di ragione e passioni negli animali, l'autore afferma: "È ridicolo negare una verità evidente, così come affaticarsi troppo a difenderla. Nessuna verità sembra a me più evidente di quella che le bestie sono dotate di pensiero e di ragione al pari degli uomini: gli argomenti sono a questo proposito così chiari, che non sfuggono neppure agli stupidi e agli ignoranti. Noi siamo coscienti, nell'adattare i mezzi al fine, di essere guidati dalla ragione e da uno scopo: sì che non è né ciecamente né per caso che compiamo quelle azioni le quali tendono alla nostra conservazione, al conseguimento del piacere e ad evitare il dolore. Allorché, quindi, vediamo altre creature compiere in milioni di casi azioni simili e dirigerle a simili fini, tutti i nostri principi di ragione e di probabilità ci portano con invincibile forza a credere all'esistenza d'una causa anch'essa somigliante. Non è necessario illustrare ciò con l'enumerazione dei casi particolari: di questi, la minima attenzione ne fornisce in abbondanza. La somiglianza tra le azioni degli animali e quelle degli uomini è così completa sotto questo rispetto, che la prima azione del primo animale che ci piacerà scegliere, ce ne porgerà un argomento incontestabile" (Hume 1971c, t. I, l. I, sez. III, par. XVI, p. 190).

⁸ A tale proposito si veda Hume 1971c, t. I, l. II, sez. III, par. X, p. 470.

attenzione il fatto che sebbene quasi tutti gli animali adoperino, giocando, la stessa parte del corpo che usano per combattere e compiano così quasi gli stessi atti (il leone, la tigre, il gatto gli artigli, il bue le corna, il cane i denti, il cavallo gli zoccoli), pur tuttavia essi evitano con la massima attenzione di fare del male ai propri compagni, anche quando non abbiano nulla da temere dal loro rancore; tutto ciò rappresenta una chiara prova della sensibilità che le bestie possiedono per il dolore e il piacere reciproco. (Hume 1971c, t. I, l. II, sez. II, par. XII, p. 417)

Successivamente, nel *Ricerca sull'intelletto umano* (1748) il filosofo scozzese presentò ai suoi lettori una teoria della conoscenza valida sia per l'essere umano sia per l'animale, rinvenendo la base della conoscenza della realtà nell'esperienza e in quelle inferenze che permettono di prevedere conseguenze simili da cause simili⁹. Inferenze che, egli precisò, negli animali, così come nei bambini e negli adulti nella vita quotidiana, non si basano sul ragionamento bensì sull'abitudine¹⁰:

⁹ “Queste osservazioni fondate sull’analogia possono essere spinte più oltre, anche fino alla scienza di cui ora stiamo trattando; e qualunque teoria, colla quale spieghiamo le operazioni dell’intelletto, o l’origine o la connessione delle passioni dell’uomo, acquisterà un’autorità maggiore in aggiunta se troviamo che la stessa teoria è richiesta per spiegare gli stessi fenomeni in tutti gli altri animali. [...] *Primo*. Sembra evidente che gli animali, al pari dell’uomo, imparino molte cose dall’esperienza ed inferiscono che gli stessi eventi deriveranno sempre dalle stesse cause. [...] L’ignoranza e l’inesperienza del giovane sono su questo punto facilmente distinguibili dall’astuzia e dalla sagacia del vecchio che ha imparato, con una lunga osservazione, ad evitare ciò che lo danneggia ed a ricercare ciò che reca comodità o piacere. [...] Un vecchio levriero affiderà la parte più faticosa della caccia al più giovane e si apposterà in modo da affrontare la lepre quando, nel suo correre tortuoso, gli passa vicino; né le congetture che il cane fa in quest’occasione si fondano su qualche cosa che non sia la sua osservazione e l’esperienza. Ciò è ancora più evidente per gli effetti della disciplina e dell’educazione su animali che, mediante un’adatta applicazione di premi e di punizioni, possono imparare qualsiasi corso di azioni, anche quelle più contrarie ai loro istinti ed alle loro tendenze naturali. Non è forse l’esperienza che rende un cane timoroso di pena, quando lo minacciate o quando alzate la frusta per colpirlo? E non è ancora l’esperienza che fa sì che egli risponda al suo nome ed inferisca, da un determinato suono convenzionale, che voi intendete lui anziché uno qualunque dei suoi compagni, e che intendete chiamare lui, quando pronunciate il nome in una certa maniera e con un certo tono e accento? In tutti questi casi, possiamo osservare che l’animale inferisce qualche fatto per mezzo di ciò che immediatamente colpisce i suoi sensi; e che quest’inferenza è completamente fondata sull’esperienza passata, in quanto la creatura si aspetta dall’oggetto presente le stesse conseguenze che l’osservazione ha sempre trovato che risultano da oggetti simili” (Hume 1971b, t. II, par. IX, pp. 110-2).

¹⁰ “*Secondo*. È impossibile che quest’inferenza dell’animale possa essere fondata su qualche processo di argomentazione o ragionamento, per mezzo del quale esso concluda che eventi simili debbono seguire ad oggetti simili e che il corso della natura sarà sempre regolare nelle sue operazioni. Infatti, se vi fossero in realtà degli

È soltanto la consuetudine che spinge gli animali ad inferire da qualsiasi oggetto che colpisce i loro sensi ciò che di solito lo accompagna, e che porta la loro immaginazione a concepire, all'apparire dell'uno, l'altro, in quella maniera particolare che diciamo *credenza*. Nessun'altra spiegazione può esser data di quest'operazione, in tutte le più alte come nelle più umili classi di esseri sensibili, che cadono nell'ambito della nostra conoscenza e della nostra osservazione. (Hume 1971b, t. II, par. IX, pp. 112-3)

Ai dati provenienti dall'esperienza Hume affiancò quelli derivanti dal *ragionamento sperimentale* (*experimental reasoning*), ovvero da quella sorta di istinto che agisce negli esseri umani come negli animali:

Ma per quanto gli animali apprendano molte parti della loro conoscenza dall'osservazione, vi sono pure molte parti di essa che essi derivano dal potere originale della natura; e queste superano di molto la dotazione di capacità che essi possiedono nelle occasioni solite; in esse poi gli animali migliorano poco o nulla, anche per mezzo della pratica e dell'esperienza più lunghe. Queste noi le diciamo *istinti* e siamo inclini ad ammirarle come qualche cosa di molto straordinario che tutte le disquisizioni dell'intelletto umano non possono spiegare. Ma la nostra meraviglia cesserà, forse, o diminuirà, quando considereremo che lo stesso ragionamento sperimentale, che abbiamo in comune con le bestie e dal quale dipende l'intera condotta della vita, non è altro che una specie di istinto o di potere meccanico, che agisce in noi sconosciuto a noi stessi, e che esso, nelle sue principali operazioni, non è governato da alcuna di quelle relazioni o paragoni di idee, che sono gli oggetti specifici delle nostre facoltà intellettuali. Per quanto l'istinto sia differente, pure è ancora un istinto quello che insegna all'uomo a fuggire il fuoco, tanto quanto quello che insegna ad un uccello, con tanta esattezza, l'arte di covare e tutto l'ordine e l'economia dell'allevamento. (Hume 1971b, t. II, par. IX, p. 114)

argomenti di tale natura, essi sarebbero certamente troppo astrusi per l'osservazione d'un intelletto così imperfetto, dal momento che si dovrebbero impiegare senza risparmio la massima cura e la massima attenzione d'un filosofo di talento, per scoprirli ed osservarli. Gli animali, dunque, non sono guidati in queste inferenze dal ragionamento; né lo sono i fanciulli; né lo sono la generalità degli uomini, nelle loro azioni e conclusioni ordinarie; né lo sono i filosofi stessi, i quali, in tutti gli aspetti attivi della vita, sono, nel complesso, tutt'uno col volgo e sono guidati dalle stesse regole. La natura deve aver fornito qualche altro principio d'uso e d'applicazione più pronti e più generali; né un'operazione di tale immensa portata nella vita, come quella di inferire effetti da cause, può essere affidata all'incerto processo del ragionare e dell'argomentare. Se ciò vien messo in dubbio per riguardo all'uomo, sembra che la cosa non ammetta contestazione per quanto riguarda gli esseri bruti; ed una volta che la conclusione sia fermamente stabilita per gli esseri bruti, noi abbiamo una forte presunzione, in base a tutte le regole dell'analogia, che essa debba esser universalmente ammessa, senza alcuna eccezione o riserva" (Hume 1971b, t. II, par. IX, p. 112).

Infine, per quanto riguarda il giusto rapporto da intrattenere con i viventi altri dall'uomo, nella sua opera *Ricerca sui principi della morale* (1751) il filosofo scozzese sostenne l'esistenza di una *legge dell'umanità* che impone all'essere umano di essere gentile nei confronti di quelle creature, a tal punto più deboli di lui, per cui non gli è possibile formare una vera e propria società né parlare di giustizia e di diritti, e verso le quali la compassione e la gentilezza sono gli unici freni al suo volere privo di regole:

Se mescolate con gli uomini vivessero delle creature che, per quanto razionali, fossero dotate di una forza così inferiore a quella degli uomini, sia nel corpo che nella mente, da essere incapaci di qualsiasi resistenza e da non riuscire mai, nemmeno se provocate al massimo, a farci sentire gli effetti del loro risentimento, penso che ne deriverebbe per necessaria conseguenza che noi saremmo costretti dalle leggi dell'umanità a trattare cortesemente tali creature; ma noi non ci atterremo, propriamente parlando, ad alcuna restrizione di giustizia nei loro riguardi, né esse potrebbero possedere alcun diritto o proprietà, da cui escludere dei padroni così dispotici. Il nostro rapporto con esse non si potrebbe chiamare società, poiché questa suppone un grado di eguaglianza; per contro si avrebbe da un lato tutto il potere e dall'altro una servile obbedienza. Esse dovrebbero cederci all'istante qualunque cosa noi desiderassimo; il nostro permesso sarebbe l'unico diritto di possesso in forza del quale potrebbero mantenere le loro proprietà; la nostra compassione e gentilezza sarebbero l'unico freno cui potrebbero far soggiacere la nostra volontà senza legge; e poiché non risulterebbe mai alcun inconveniente dall'esercizio di un potere così fermamente stabilito per natura, i freni della giustizia e della proprietà, essendo completamente *inutili*, non troverebbero posto in un'unione così diseguale. Questa è certamente la situazione dell'uomo riguardo agli animali; ed entro quali limiti si possa dire che questi possiedono la ragione, lascio ad altri di stabilire. (Hume 1971a, t. II, sez. III, parte I, p. 201)

Un altro testo fondamentale nella storia dell'etica animale è rappresentato dal volume postumo di Francis Hutcheson, *A System of Moral Philosophy* (1755), in cui l'autore sostenne, assieme a Shaftesbury, la naturale inclinazione dell'uomo a essere morale e finì per formulare in termini di diritto il principio diffuso, almeno a livello di sentire comune, per cui è sbagliato causare inutili sofferenze agli animali. Il suo apporto più originale a tale proposito consiste nell'aver, per primo, attribuito agli animali dei veri e propri diritti. Accanto ai *doveri* dell'uomo verso gli animali, egli affiancò i *diritti avventizi* (ovvero acquisiti) degli animali domestici a non essere trattati in modi che causino loro dolore o sofferenza inutili.

Di particolare interesse la duplice spiegazione di tali diritti offerta da Hutcheson. Da un lato essi si originerebbero a partire dalla relazione che si instaura tra uomini e animali attraverso il processo di domesticazione,

ovvero all'interno di quella comunità domestica dove essi collaborano assieme, per cui l'esistenza di un diritto degli animali è direttamente collegata al loro contributo al benessere familiare. Si tratta di una concezione che, come osserva Garrett, affonda le sue radici nella morale biblica della *tutela*, in cui l'animale viene coinvolto in un sistema più grande, dotato di un significato morale, attraverso il ruolo attribuito in origine all'essere umano di prendersi cura del resto della creazione (Garrett 2011, 76). Un dominio prudente e misericordioso sarebbe, quindi, alla base di questa concezione della domesticazione, intesa come vantaggio reciproco, in cui gli animali offrono agli esseri umani un aumento della felicità e gli esseri umani, a loro volta, li difendono da pericoli e difficoltà.

Dall'altro, a questa genesi sociale dei diritti degli animali domestici, il filosofo ne affiancò una più naturalistica. Gli esseri umani sarebbero tenuti a considerare il diritto alla felicità proprio di tutti gli esseri viventi dotati di senienza, anche qualora questi non ne fossero consapevoli ("gli animali non hanno la nozione di diritto o di qualità morali"¹¹), allo stesso modo in cui gli adulti devono rispettare i diritti dei bambini, altrettanto ignari dei loro diritti. Al diritto degli animali a non essere trattati crudelmente ("gli animali hanno *diritto* a non essere sottoposti ad alcun dolore e sofferenza inutili"), Hutcheson (1755, 314) fece corrispondere il dovere dell'essere umano di non tormentare e di non privare gli animali di quei piaceri naturali della vita che non interferiscono con i suoi interessi. Sebbene l'essere umano superi le altre creature per intelligenza e senienza, tuttavia la capacità animale di provare felicità e miseria ha importanza morale, come dimostra la naturale compassione umana verso le altre creature: "Il senso di pietà offre agli uomini alcuni indizi di tale diritto e della loro corrispondente obbligazione" (Hutcheson 1755, 314; Garrett 2011, 73-5). Secondo Hutcheson era, quindi, "inumano e immorale causare agli animali tormenti non necessari o privarli di quei piaceri naturali che non interferiscono con gli interessi umani" (314).

A tali ragionamenti si affiancò, nel pensiero di Hutcheson, l'idea di *calcolo morale*, per cui una azione è buona quando produce *il maggior bene per il maggior numero*. Non sorprende, pertanto, che il suo pensiero sia stato definito una sorta di *utilitarismo cristiano* che individua in Dio la norma della massima felicità per tutti coloro capaci di provarla. Dio, infatti, desidera che tutta la creazione sia felice e che il dolore sia ridotto al minimo (Garrett 2011, 85, n. 36).

La riflessione di Hutcheson relativa alla rilevanza morale della felicità e al *calcolo morale* venne ripresa e sistematizzata, circa trent'anni dopo,

¹¹ Da qui in avanti le traduzioni del testo di Hutcheson sono mie.

dal giurista e filosofo inglese Jeremy Bentham, il cui merito consiste proprio nell'aver fornito all'utilitarismo la sua versione più estrema e definitiva, facendo della morale un semplice calcolo del piacere e del dolore. Raccogliendo la ricca eredità dei pensatori a lui precedenti, Bentham considerò il dato della senzienza animale come uno dei criteri da prendere in considerazione nel calcolo della felicità totale. Nel diciassettesimo capitolo della sua opera più conosciuta, *Introduzione ai principi della morale e della legislazione* ([1789] 1998, cap. XVII, par. IV, p. 420), in una nota divenuta particolarmente famosa a partire dagli anni Settanta del secolo scorso (Singer 2009, 22-4), dopo aver definito l'etica come "l'arte di dirigere le azioni degli uomini verso la produzione della quantità maggiore possibile di felicità per coloro il cui interesse si ha di mira", Bentham si interrogò su chi siano i soggetti capaci di provare tale felicità. Identificando tali soggetti sia con gli esseri umani sia con gli animali, egli pose le basi per una possibile inclusione di tutti gli esseri viventi nella medesima comunità morale:

[...] sembra che nella religione indù e in quella maomettana gli interessi del resto degli animali del creato abbiano incontrato una qualche attenzione. Perché non hanno incontrato universalmente la stessa attenzione delle creature umane, tenendo conto della differenza di sensibilità? Perché le leggi che esistono sono state opera del reciproco timore, un sentimento dal quale gli animali meno razionali non hanno avuto gli stessi mezzi degli uomini per trarre vantaggio. Perché non *dovrebbero* incontrarla? Non si può dare una ragione. Se tutto stesse nell'essere mangiati, esiste una buona ragione per cui si dovrebbe tollerare che mangiamo gli animali che vogliamo: per noi è la cosa migliore, e per loro non è mai la peggiore. Essi non possiedono nessuna di quelle capacità di prolungata anticipazione della disgrazia futura che abbiamo noi. La morte che ricevono da noi comunemente è, e può essere sempre, una morte più veloce, e per questo meno dolorosa, di quella che li aspetterebbe nell'inevitabile corso della natura. Se tutto stesse nell'essere uccisi, esiste una buona ragione per cui si dovrebbe tollerare che uccidiamo gli animali molesti: noi staremmo peggio se loro vivessero, e loro non starebbero peggio da morti. Ma esiste una qualche ragione per cui si dovrebbe tollerare che li torturiamo? Nessuna che io sia in grado di scorgere. Ve ne sono per cui *non* si dovrebbe tollerarlo? Sì, molte. Vedi Libro I tit. (Crudeltà verso gli animali). C'è stato un giorno, mi rattrista dire che in molti luoghi non è ancora passato, in cui la maggior parte delle specie umane, sotto il nome di schiavi, veniva trattata dalla legge esattamente come lo sono ancora oggi, in Inghilterra ad esempio, le razze inferiori degli animali. *Può* arrivare il giorno in cui il resto degli animali del creato potrà acquistare 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 uma-

no 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 [1789] 1998, cap. XVII, par. IV, pp. 421-2)

Un altro importante riscontro della posizione di Bentham riguardo agli animali può essere rinvenuta in una sua lettera indirizzata all'editore della rivista *The Morning Chronicle* e qui pubblicata il quattro marzo del 1825:

Signore, non ho mai trovato, né mai potrò trovare, alcuna obiezione al far soffrire dei cani o altri animali inferiori in un esperimento medico, quando questo è dotato di un determinato obiettivo, benefico per l'umanità, e ha buone probabilità di raggiungerlo. Ma ho una netta e insuperabile obiezione al sottoporli a esperienze dolorose qualora mancasse tale probabilità. Temo che ogni atto per cui, senza la prospettiva di raggiungere un bene più grande, il dolore è scientemente e volontariamente inflitto a qualsiasi essere sia un atto di crudeltà. Temo, inoltre, che, come per tutte le altre abitudini malvagie, più si indulge nell'abitudine più essa cresce e produce conseguenze nefaste [...]. (Bentham 1843, X, 550)¹²

È opportuno osservare che, proprio come i suoi predecessori – fatta eccezione di Mandeville – Bentham non prese di mira l'uccisione degli animali per fini umani, bensì la crudeltà non giustificata nei loro confronti, sulla base del riconoscimento sia della loro sensibilità al dolore sia degli effetti antisociali della crudeltà. A tale proposito si trovano preziose informazioni in un altro breve estratto tratto da una sua opera decisamente meno conosciuta *The Principles of Penal Law* (1811):

Il legislatore dovrebbe proibire qualsiasi cosa possa condurre alla crudeltà. Senza ombra di dubbio i barbari spettacoli dei gladiatori, introdotti a Roma durante gli ultimi anni della Repubblica, contribuirono a fornire ai Romani quella ferocia che mostrarono durante le guerre civili. Non ci si può aspettare che, un popolo abituato a disprezzare la vita umana nei suoi giochi, la rispetti sotto la furia delle sue passioni. Per questa ragione è giusto proibire ogni forma di crudeltà verso gli animali, che sia per divertimento

¹² La traduzione è mia.

o per ghiottoneria. I combattimenti tra galli, il tormento del toro, la caccia alla lepre e alla volpe, la pesca e altri divertimenti di questo tipo necessariamente suppongono o l'assenza di riflessione o un fondo di disumanità, dal momento che producono le più acute sofferenze a degli esseri sensibili, e rendono la morte incredibilmente più dolorosa e lenta. Dovrebbe essere lecito uccidere gli animali ma non tormentarli. La morte provocata artificialmente può essere resa meno dolorosa di quella naturale: i metodi per raggiungerla devono essere studiati e resi oggetto di controllo. Perché la legge dovrebbe rifiutare la sua protezione a qualsiasi essere dotato di sensibilità? Il giorno verrà in cui l'umanità accoglierà sotto il suo mantello tutto ciò che respira. Abbiamo iniziato occupandoci della condizione degli schiavi, finiremo migliorando quella degli animali che ci aiutano nei nostri lavori o provvedono ai nostri bisogni. (Bentham 1843, I, 562)¹³

A ben vedere, le ragioni offerte da Bentham contro la crudeltà non rappresentano una novità nel discorso etico relativo agli animali ma si inseriscono, piuttosto, all'interno di una tradizione ben definita. Il contributo più originale della riflessione benthamiana si trova, invece, nella scelta di alleggerire il concetto di diritto da tutte quelle ulteriori argomentazioni di varia natura – filosofica, teologica, naturale – con cui fino a quel momento era stato arricchito. La forza del suo ragionare si trova proprio nell'uso che egli fece della nozione astratta di diritto, che egli usò nel senso diritto positivo e non di diritto naturale (Garrett 2000, VII).

Ed è proprio all'interno di questo variegato panorama che si inserì la ricca riflessione proposta da alcuni prelati anglosassoni, i quali, a partire da una rilettura in chiave teocentrica delle Sacre Scritture, furono in grado di offrire una nuova interpretazione del dominio umano sul resto del vivente. I loro lavori rappresentarono sia una preziosa novità intellettuale sia un importante strumento di divulgazione del rispetto per gli animali a un pubblico più ampio.

¹³ La traduzione è mia.

Parte seconda

L'ETICA ANIMALE NEL PENSIERO CRISTIANO

1. JOHN HILDROP

La prima opera di filosofia moderna interamente dedicata agli animali sembra essere stata pubblicata a Londra nel 1742 da John Hildrop (Petersfield 1682 - Wath 1756)¹, *Free Thoughts upon the Brute Creation. Or, an Examination of Father Bougeant's Philosophical Amusement &c. In Two Letters to a Lady*. Autore e sacerdote inglese formatosi presso il St. John's College di Oxford, dal 1734 Hildrop fu rettore di Wath, vicino a Ripon, nella contea di Yorkshire. Capace polemicista, avvezzo al dibattito filosofico a lui contemporaneo, particolarmente interessato alla storia naturale, egli pubblicò, accanto a numerosi *pamphlet* meno noti, vari saggi di carattere satirico e polemico, principalmente diretti contro i deisti e liberi pensatori (*Monthly Review or Literary Journal*, 1754). Eloquente dello stile hildropiano è l'attribuzione a Swift del suo lavoro anonimo *A Letter to a Member of Parliament Containing a Proposal for Bringing in a Bill to Revise, Amend, or Repeal Certain Obsolete Statutes Commonly Called the Ten Commandments* (1738).

Il *Free Thoughts*, scritto sotto forma epistolare, è principalmente pensato come commentario critico dell'*Amusement philosophique sur les langages des bêtes*, il lavoro letterario più noto e controverso del gesuita francese Guillaume Hyacinthe Bougeant. Ragione e Rivelazione sono la base su cui Hildrop dichiara di voler condurre la sua indagine. Se il secondo termine non dice niente di nuovo circa l'argomentare proposto da un curato, ben diverso è il messaggio veicolato dal primo. Il richiamo alla ragione, infatti, è sia il mezzo attraverso cui l'autore dichiara il profondo legame con il contesto culturale in cui si muove, sia lo strumento che gli

¹ Per quanto riguarda le notizie relative alla vita dell'autore è stata primariamente utilizzata la voce "John Hildrop" redatta da J.M. Rigg (e rivista da Adam Jacob Levin) per l'*Oxford Dictionary of National Biography* e il *Clergy of the Church of England Database* (CCeD).

permette di indirizzare il suo lavoro non solo alla cerchia dei credenti ma, potenzialmente, a tutti gli esseri umani.

Come attestano le fonti dell'epoca, il *Free Thoughts* dovette circolare ampiamente negli ambienti letterari settecenteschi (*The London Magazine: and Monthly Chronologer*, 1743; *Monthly Review or Literary Journal*, 1754; Dean 1767, VI) dove finì per rappresentare un punto di svolta nei dibattiti relativi all'etica animale. Come osserva Harwood,

I deisti insistevano sulla simpatia universale e sul dovere di benevolenza nei confronti delle bestie; ma quando Hildrop, un sacerdote della Chiesa di Inghilterra, si dedicò a dimostrare la loro immortalità, la discussione relativa al posto attribuito agli animali all'interno dell'universo entrò in una nuova fase. Un conto era per un deista – privo tanto di un amore particolare per la dottrina cristiana quanto del timore di una mancata promozione – predicare l'eguaglianza di tutte le creature terrestri, un altro era farle partecipi delle letizie del mondo a venire. (Harwood 2002, 163)

1.1. L'“*Amusement philosophique*”

Nel tentativo di risolvere o, meglio ancora, di evidenziare gli angusti problemi di teodicea insiti nel dibattito relativo all'anima delle creature non umane, padre Bougeant aveva opposto alle posizioni tradizionali – quella aristotelica della *sostanza mediana* e quella cartesiana dell'animale-macchina – una singolare teoria da lui elaborata, non priva di una certa ironia (Evans 2006, 89). Se l'affetto dell'essere umano nei confronti degli animali dimostra l'assurdità della teoria meccanicista – altrimenti, egli osservò, si proverebbe una tenerezza identica per un cane come per un orologio – è tuttavia impossibile attribuire agli animali un'anima immortale come quella umana, perché ciò andrebbe contro i dettami della religione, che riserva a questi ultimi la partecipazione alla vita futura.

Riconoscendo negli animali la presenza di una vita spirituale, di un linguaggio specifico e di un certo grado di intelligenza, Bougeant aveva, quindi, ipotizzato che questi, anziché creature innocenti, fossero esseri vivificati dagli spiriti degli angeli ribelli, destinati alla dannazione eterna, a cui Dio, nella sua infinita misericordia, avrebbe concesso di vivere un'esistenza, tutto sommato, migliore su questa terra, in attesa della condanna definitiva, permettendo loro di vivere nei corpi delle bestie. Le sofferenze del mondo presente sarebbero nulle in confronto ai dolori futuri che attendono questi spiriti malvagi.

Si tratta di una teoria originale, volta probabilmente a sottolineare l'assurdità delle posizioni di certi intellettuali, tuttavia non priva di alcuni vantaggi tanto sul piano pratico quanto su quello dottrinale: innanzi tutto, essa permetteva di mantenere la distinzione ontologica tra uomo e animale; in secondo luogo, salvaguardava la bontà e la giustizia divine, facendo della sofferenza animale la conseguenza di una colpa personale; inoltre, offriva una solida giustificazione alla crudeltà umana; e, infine, rappresentava una conferma del dato esperienziale relativo al riconoscimento della vita intellettuale, sensibile e spirituale degli animali (Eco 2010, 67-86).

Non deve, tuttavia, sorprendere lo scandalo suscitato dal religioso francese fra i suoi contemporanei. Se egli era serio stava affermando che gli animali erano demoni; e se, al contrario, era ironico, come del resto sembrava essere, stava provando una *reductio ad absurdum* sia del cartesianesimo sia degli argomenti teologici tradizionali relativi alla distinzione tra esseri umani e animali.

1.2. Il "Free Thoughts": prima lettera

Nella prima lettera di cui si compone l'opera, Hildrop si occupa di smentire, a partire da un punto di vista razionale, le affermazioni sostenute da padre Bougeant, seppure condividendone l'opposizione alla filosofia cartesiana – ovvero alla teoria meccanicistica – e a quella aristotelica – ovvero alle idee di istinto e forme sostanziali. Contro tali derive filosofiche, osserva il pensatore inglese, Bougeant avrebbe offerto, "qualcosa di egualmente assurdo ma non altrettanto innocuo" (Hildrop 1742, 6)². Non accettando lo spirito satirico del gesuita francese o forse temendo che, sebbene provocatoria, la sua teoria potesse portare ulteriore confusione, Hildrop denuncia i pericoli insiti nell'attribuire agli animali una colpa originaria.

È interessante ripercorrere il ragionare di Hildrop in questa prima parte del suo lavoro. Proprio come Bougeant, anche egli prende le mosse dal riconoscimento della presenza di un principio conoscitivo nelle creature non umane. Il semplice contatto diretto con gli animali, secondo l'autore, sarebbe in grado di dimostrare la presenza in essi di un principio intelligente, dal quale attingono la possibilità di conoscere e imparare. L'esperienza è, quindi, sufficiente a smentire il pregiudizio filosofico che fa capo a Descartes, secondo cui gli animali sarebbero delle macchine

² Da qui in avanti le traduzioni del testo di Hildrop sono mie.

insensibili. Del resto, se non si ritenessero capaci di comprendere le lodi e i rimproveri, non avrebbe alcun senso premiarli o castigarli a seconda delle loro condotte, come non lo avrebbe punire un orologio quando non funziona. Invece, osserva Hildrop (1742, 8), “scopriamo negli animali chiare ed evidenti indicazioni di senso e comprensione”.

Eppure, aggiunge l'autore non senza una vena d'ironia, la filosofia a lui contemporanea preferiva pensare che le stesse cose che l'essere umano fa secondo ragione, le bestie le facessero guidate dall'istinto (166-7). Ma chi vieta di riconoscere in esse la ragione? Quali conseguenze teme l'essere umano dall'accettare tale verità? Forse la ragione o la rivelazione proibiscono tale riconoscimento? Unico timore, egli ammette, è quello di dover riconoscere l'anima immateriale e, quindi, immortale pure in loro (16). Ma che cosa c'è di assurdo, insiste Hildrop, nel pensare che l'onnipotente Autore della natura abbia dato a tutte le sue creature quelle facoltà di cui avevano bisogno, secondo le loro necessità e capacità, se anche nel libro dei Proverbi le formiche, gli iraci, le cavallette e le lucertole sono presentate come esempi di saggezza (Prv 30,24)? Gli animali, spiega l'autore, spesso mostrano di essere capaci di azioni impossibili per l'essere umano, come le rondini che migrano da un continente all'altro. Si tratta di una ragione, egli precisa, non superiore a quella umana ma, piuttosto, peculiare al singolo animale per compiere i compiti particolari della sua specie (Hildrop 1742, 36).

Il riconoscimento delle facoltà conoscitive e razionali degli animali è, secondo Hildrop, la prova dell'esistenza dell'anima degli animali, ovvero di quel principio immateriale a cui esse ineriscono e dal quale sono dirette. Infatti,

La comprensione senza un'anima e un'anima che non è uno spirito appaiono piuttosto un'assurdità, come la luce senza la fiamma e la fiamma senza il fuoco. (Hildrop 1742, 14)

È, quindi, opportuno ammettere la presenza negli animali di una “sostanza spirituale, attiva, immateriale, distinta dal corpo che corrisponde a ciò che gli esseri umani chiamano anima vivente” (19), ovvero a quel principio immateriale e spirituale che vivifica i corpi umani. L'obiettivo polemico è, in questo caso, l'idea lockiana di materia pensante³, secondo

³ Riprendendo l'accesa discussione tra Locke e il vescovo di Worcester, Edward Stillingfleet, Hildrop osserva come la stessa definizione di materia sveli l'assurdità dell'ipotesi lockiana, per cui la materia stessa possiederebbe al suo interno l'origine del suo movimento. Infatti, sebbene Dio, come affermò Locke, possa comunicare il movimento alla materia, ciò non significa che voglia giustificare la

cui la materia possiederebbe in se stessa l'origine del suo movimento, alla quale l'autore oppone la visione contenuta nell'idea della Grande Catena dell'Essere, in cui i confini tra la comprensione umana e quella animale non sono definiti né definibili:

La scala della vita, come la continuazione del movimento, l'ondulazione delle onde, la vibrazione dei suoni e la progressione della luce, è eseguita da certe inseparabili, sebbene distinte e decrescenti, comunicazioni e impressioni da una parte della materia all'altra, ciascuna delle quali diminuisce proporzionatamente fino ad arrivare allo stato di assoluta inazione e quiete: ma cosa è il preciso e assoluto confine tra il languido movimento e l'assoluto riposo? Chi può spiegarlo o comprenderlo? I confini tra la comprensione umana e quella animale non son più facilmente distinguibili. Chi può determinare il più basso grado di ignoranza umana e il più alto picco di conoscenza animale? Chi può dire dove finisce l'uno e inizia l'altro, e se c'è alcuna differenza tra loro se non di grado? (Hildrop 1742, 130)

La stessa prospettiva continuista è alla base della definizione hildropiana del linguaggio, inteso come ogni tipo di suono, anche inarticolato, di gesti e di movimenti attraverso cui gli esseri viventi comunicano l'uno all'altro i loro sentimenti. Ogni animale, afferma l'autore,

parla un linguaggio peculiare alla propria specie, tanto eloquente e comprensibile a lui quanto lo è a noi la nostra lingua. Si tratta dei diversi dialetti in cui si articola la lingua della natura. (Hildrop 1742, 22)

Sacerdote ma anche profondo conoscitore della storia naturale, Hildrop fa riferimento agli aneddoti riportati ne *Lo spettacolo della natura* (1732) del naturalista francese Noël-Antoine Pluche per confermare l'esistenza di un linguaggio animale, un fenomeno, egli osserva, alla base della possibilità di numerosi comportamenti: come l'organizzazione della caccia tra due cani, gli avvisi di pericolo emessi dalle sentinelle degli animali che vivono in società e la partenza delle rondini organizzata in un determinato giorno dell'anno (Hildrop 1742, 34). Lo stesso rapporto dell'essere umano con le altre creature conferma tale realtà: tutti i giorni egli parla agli animali domestici e sa di esserne inteso – una certezza che è alla base

confusione tra due idee distinte, ovvero materia e movimento, e, quindi, corpo e anima. Dio non crea contraddizioni e non fa che la stessa cosa sia e, allo stesso tempo, non sia. Pertanto ogni movimento impresso alla materia suppone un principio immateriale. Immaginare che creature dotate del potere di movimento spontaneo, di pensiero e di volizione non debbano avere un principio spirituale o immateriale e debbano essere nient'altro che mera materia è, per il sacerdote inglese, un punto incomprensibile della filosofia (Hildrop 1742, 17-21 e 94-5).

della domesticazione – ed essi, a loro volta, si esprimono in modi a lui comprensibili. Non vi è, quindi, ragione per non ammettere che possono comunicare anche tra loro, veicolando non solo informazioni ma anche emozioni (47-53).

È, tuttavia, importante notare come, per il pensatore inglese, il riconoscimento di ragione e linguaggio negli animali non comporti l'annullamento delle differenze esistenti tra questi e gli esseri umani. Per i primi si tratta, infatti, di una ragione limitata e circoscritta entro i limiti della loro esistenza, sufficiente a guidarli nella preservazione della loro vita e della specie, cioè ai fini della stessa creazione: “La ragione dell'uomo”, egli spiega, “è ampia e globale, include in sé l'intero ambito della natura [...] mentre la sfera d'azione assegnata agli animali bruti è ristretta a un ambito molto limitato e confinata a pochi articoli di vita e azione” (Hildrop 1742, 34).

Il fatto che gli animali siano dotati di una ragione limitata non impedisce all'autore di ipotizzare, alla stregua di Bernard Mandeville, una loro condizione di vita privilegiata rispetto alla maggioranza degli esseri umani:

[...] la pregiata struttura dei loro organi, le tenuità e la purezza dei loro umori e spiriti animali, né corrotti né indeboliti dal lusso e dall'intemperanza, possono forse fornirgli un vantaggio considerevole rispetto alla maggior parte della specie umana. (Hildrop 1742, 35-6)

1.3. Il “*Free Thoughts*”: seconda lettera

La seconda lettera di cui si compone l'opera si sviluppa attorno ai problemi di teodicea sollevati dal riconoscimento della sofferenza animale. A partire da una riflessione intorno al versetto paolino “Per fede noi sappiamo che i mondi furono formati dalla parola di Dio, sì che da cose non visibili ha preso origine quello che si vede” (Eb 11,3), il sacerdote inglese elabora una interessante definizione del *mondo naturale* come

una manifestazione creaturale delle potenze e bellezze invisibili della Natura eterna, che si imprimono e si mostrano attraverso tutte le regioni della natura creata, tutte le tribù, e tutte le famiglie dei regni animale, vegetale e minerale. (Hildrop 1742, 68)

A questa natura creata (*created Nature*) – comunemente chiamata *natura* – di cui fanno parte il mondo e tutti i suoi abitanti e avente un carattere effimero, l'autore affianca una natura eterna (*eternal Nature*), ovvero *Dio*, da cui la prima proviene:

[...] tanto l'ultima e la più insignificante [creatura], quanto la più grande, sono tutte opere di Dio, formate dall'infinita Saggezza e Potenza sulla base dei modelli ideali contenuti nella mente divina. (Hildrop 1742, 68)

Alla luce di tale precisazione terminologica, Hildrop ripercorre la storia sacra relativa della creazione al fine di attingervi informazioni circa il mondo animale. Da qui egli evince come l'infinita saggezza divina abbia creato, al momento opportuno, il mondo e i suoi abitanti – animali e umani. I primi sono creature provenienti dall'amore di Dio, perfettamente adatti a rispondere ai vari scopi della creazione, ovvero eseguire il volere del loro Creatore, per essere d'aiuto all'essere umano e contribuire alla bellezza e all'armonia dell'universo – gli animali sono detti “molto buoni” (Gn 1,25; Hildrop 1742, 69); mentre i secondi, fatti a immagine e somiglianza della Trinità, sono designati a dominare sull'intera creazione, fungendo da intermediari tra essa e Dio (76). Non solo Adamo ed Eva, precisa l'autore, conoscevano perfettamente le proprietà e le potenze degli animali (70), ma le possedevano essi stessi in modo perfetto; erano, quindi, in grado di dirigere e governare l'intera creazione, rispondendo così al compito loro affidato e garantendo l'armonia, la pace e, di conseguenza, la felicità nell'era primigenia:

[...] essi [gli animali] ricevevano attraverso di lui [l'essere umano], in quanto viceré di Dio e loro governatore, una trasmissione di felicità proporzionata alla capacità della loro Natura e alle necessità del loro essere. (Hildrop 1742, 71)

E proprio attraverso lo studio della storia sacra, l'autore individua nel peccato umano l'origine della sofferenza dell'intera creazione:

[... originariamente] la loro [degli animali] felicità consisteva nella comunicazione delle benedizioni divine che arrivavano loro attraverso l'incorrotto canale della natura umana non ancora caduta. Questo era il felice stato della terra primitiva e dei suoi abitanti, fino a quando l'uomo con la sua trasgressione perse il favore del suo Creatore [...] la comunicazione della luce e della vita tra Dio e l'uomo venne interrotta ed egli non ebbe più il potere di dirigere e governare le creature sotto di lui. (Hildrop 1742, 76-7)

Parafrasando l'ottavo capitolo dell'Epistola ai Romani, Hildrop afferma:

[...] perché *la creazione* (l'intera creazione) è stata sottoposta alla vanità non di sua propria volontà (non per una sua propria colpa), *ma per colui* (per il peccato di colui) *che ve l'aveva sottoposta, nella speranza*; ovvero per colpa di Adamo che era il loro diretto signore e governatore. (Hildrop 1742, 77)

Le conseguenze del peccato originale, prosegue Hildrop (78-9), furono tali da ripercuotersi sull'intero ecosistema, causando una trasfigurazione dell'intera natura, al punto che anche i vegetali, originariamente il cibo eletto per tutti i viventi, persero le loro proprietà nutritive e Dio giunse a concedere all'essere umano, sotto forma di indulgenza, il permesso di cibarsi degli animali. E questi, originariamente collaboratori dell'essere umano, divennero o selvatici e scostanti o servi sottomessi.

Ma se gli animali sono esseri innocenti che pagano il fio dei peccati degli esseri umani, allora, prosegue Hildrop (1742, 79-80), l'abuso e l'oppressione delle altre creature costituiscono un'infrazione della *giustizia naturale*. Non a caso, egli ricorda come l'Antico Testamento fornisca una definizione dell'individuo giusto e di quello empio proprio sulla base dei rapporti intrattenuti con i loro animali: l'uno si prende cura del suo bestiame, mentre l'altro è crudele (Prv 12,10-11). Dalla riflessione intorno a questo versetto, l'autore perviene a una definizione di *giustizia* non come il semplicemente rifiuto della crudeltà, ma come il *provare compassione verso tutti gli animali*, senza distinguere tra i propri e quelli del nemico (Es 22,4-5), anteponendo la custodia della loro vita alla mera osservanza delle regole (Lc 14,5; Mt 12,11).

Secondo l'autore, le Scritture mostrano come il tema del rispetto e del valore della vita animale contenga, nei testi sacri, un significato ben più profondo di quello che potrebbe apparire a un lettore poco attento: dotati di un alito di vita insufflato da Dio (Gn 1,30), sono oggetto della divina compassione e benevolenza, dalla quale dipendono per il loro sostentamento (Gb 33,41; Sal 147,9 e 104; Mt 6,26); prendono direttamente parte alle lode del loro Creatore (Sal 148) il quale ode e risponde alle loro preghiere (Gio 4,10-11; Nm 22,24-28). Pertanto,

Sebbene agli altri animali non sia dato di esprimersi a parole, tuttavia essi possiedono la capacità di comunicare i loro dolori, le loro necessità e le loro sofferenze, che tutti comprendono e che qualunque persona di buona natura allevierebbe o preverrebbe volentieri. (Hildrop 1742, 82)

Passando, poi, alla questione relativa l'immortalità degli animali, Hildrop osserva (105-6) come le Scritture non lascino spazio a fraintendimenti. Se la morte, come afferma l'apostolo Paolo, è immediata conseguenza del peccato (Rm 5,12) ciò significa che nel progetto divino originario anche le bestie erano compartecipi non solo della felicità ma anche dell'immortalità dell'essere umano.

E la Ragione, precisa l'autore, ribadisce questo concetto. Infatti se l'intera creazione – e qui rientra in gioco la Grande Catena dell'Esse-

re⁴ –, anche nelle sue parti più piccole, contribuisce all'infinita saggezza, bontà, bellezza, armonia e ordine del tutto (Sal 104,24; Qo 3,14), e se tutto ciò che Dio ha creato è chiamato a essere felice, come conciliare queste realtà con la minaccia del nulla a cui la filosofia a lui contemporanea espone ogni vivente diverso dall'uomo? Non si accusa Dio di incostanza e mutabilità affermando che lo stesso Dio che ha creato esseri bellissimi, utili e buoni finisce per annientarli? L'idea di annichilazione, afferma Hildrop (1742, 110-3), è "assurda e contraria alla Rivelazione". Il progetto originario di Dio è, infatti, immutabile – Dio è lo stesso ieri, oggi e sempre (Eb 13,8) – pertanto ciò che su questa terra sembra soggetto al cambiamento in realtà, al tempo opportuno, apparirà nuovamente al proprio posto, per rispondere ai fini per cui era stato originariamente creato:

Oserò quindi affermare che qualunque creatura la Saggezza infinita considero adatta a essere creata all'inizio della Creazione verrà preservata dalla stessa *infinita Saggezza* fino alla fine dei tempi [...] e questo non vale solo per le specie ma per tutti gli individui delle diverse specie. (Hildrop 1742, 116-7)

Infatti se il male presente è conseguenza del peccato, allora questa vita presente è una *condizione preternaturale* non destinata a durare per sempre. Tutte le creature prenderanno parte in modo proporzionato alla benedizione futura (137). Al tempo opportuno verranno restituiti agli animali lo splendore e la dignità che erano stati conferiti loro quando furono creati:

[...] tutta la creazione inferiore, che cadde con, e assieme ai, nostri primi progenitori, e soffre per la nostra trasgressione, verrà restaurata alla sua primitiva felicità e "liberata dalla schiavitù della corruzione, per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio". (Hildrop 1742, 140)

Infatti, conclude l'autore, se gli animali sono stati creati per condividere la felicità e la gioia della prima creazione con l'uomo, si deve riconoscere

⁴ Il discorso sulla Grande Catena dell'Essere è occasionato da un riferimento all'opera del rev. Peter Browne, *Procedure, Extent, and Limits of Human Understanding* (1729), in cui il suo autore rifiuta l'idea che dall'immaterialità delle anime animali seguirebbe necessariamente il riconoscimento della loro immortalità, analogamente a quanto accade per le anime umane. Una simile ipotesi, secondo Browne, comporterebbe il riconoscimento nell'aldilà dell'esistenza di una grande varietà di anime animali, corrispondente ai vari tipi di esseri viventi (Hildrop 1742, 119-20). Hildrop risponde a questa critica riprendendo il quindicesimo capitolo dell'Epistola ai Corinzi e afferma che, proprio come esistono diversi tipi di carne, così esistono diversi tipi di anime. Solo l'ignoranza delle vie in cui opera Dio, prosegue l'autore, può far apparire ciò assurdo (124-5).

che condivideranno anche la gioia finale – come affermano ripetutamente i profeti dell'Antico Testamento (Is 11,6-9 e 65,25; Os 2,18; Sal 103,31) –, quella condizione di pace, amore e armonia che durerà per sempre.

2. IL “CLEMENCY TO BRUTES”

A distanza di diciannove anni dall'uscita del *Free Thoughts* viene pubblicato a Londra il volumetto anonimo *Clemency to Brutes: the Substance of Two Sermons Preached on a Shrove-Sunday, with a Particular View to Dissuade from That Species of Cruelty Annually Practiced in England, the Throwing at Cocks* che, come spiega lo stesso autore in una nota al testo, rappresenta il sunto di due omelie predicate la mattina del Mercoledì delle Ceneri di alcuni anni prima davanti a una congregazione definita “piuttosto numerosa e non facilmente gestibile” (Anonimo 1761, 24). Sebbene anonimo, alcuni indizi possono far pensare che l'autore di questo breve trattato sia un giovanissimo John Toogood, un sacerdote inglese che, come si avrà modo di osservare più avanti, verso la fine del Settecento dedicherà due volumi al tema della compassione verso gli animali. Innanzi tutto la considerazione del *cock-throwing* come la pratica in cui maggiormente si rispecchia la crudeltà verso gli animali propria della società inglese, in particolar modo dei ceti meno abbienti; in secondo luogo, l'appello rivolto a genitori ed educatori affinché impediscano ai giovani di prendere parte a tale crudele usanza (*Clemency*, 28 e *The Country Clergyman*, 13-5); infine, una serie di argomentazioni che verrà ripresa alla lettera nei successivi lavori di Toogood (*Clemency*, 26-7 e *The Country Clergyman*, 13-4) senza, tuttavia, venir indicata come una citazione. Se tale supposizione fosse vera rimarrebbero comunque oscure le ragioni dell'anonimato. Si può supporre che la tenera età dell'autore potrebbe aver giocato un ruolo decisivo nella scelta di non schierarsi pubblicamente su un tema delicato dal punto di vista pastorale. Contro questa ipotesi bisogna, però, considerare che Toogood nasce nel 1743 e che alla data della pubblicazione del *Clemency to Brutes* aveva solo diciotto anni.

In ogni caso, chiunque sia l'anonimo sacerdote, ciò che è certo è che il suo lavoro non passò inosservato: si trova, infatti, positivamente recensito in alcune riviste letterarie dell'epoca, come il *The Monthly Review* (1761, nr. 24, pp. 307-15) e il *The Critical Review* (1762, nr. 12, pp. 49-53).

L'opera si apre con una vera e propria denuncia dei costumi violenti di una parte specifica della società inglese, definita “la sorta più bassa dei

nostri contadini" che, in occasione del Mercoledì delle Ceneri, si diletta a torturare bestie innocenti, praticando il *cock-throwing*. Un'usanza, osserva l'autore, tanto più assurda in quanto coincidente con l'apertura del periodo liturgico della Quaresima. Il tumulto e la violenza del tirare al gallo, egli avverte, poco si adattano a iniziare quel percorso di umiliazione e digiuno che più di ogni altro dovrebbe rievocare la compassione dovuta anche nei confronti degli animali.

Il *Clemency to Brutes* si delinea così, da un lato, come una critica alle usanze violente delle classi subalterne e, dall'altro, come un appello agli uomini di Chiesa affinché diffondano, tra il popolo minuto, quegli ideali di benevolenza e compassione verso tutte le creature contenute nelle Sacre Scritture e proposti dai letterati del tempo.

Come già Hildrop, così anche l'anonimo rinviene nell'Antico Testamento numerose testimonianze della cura e della tenerezza di Dio nei confronti degli animali (Anonimo 1761, 5-9). Primo fra tutti, egli osserva, è il precetto alimentare contenuto nel racconto della creazione, attraverso cui Dio impedì, nel Paradiso Terrestre, ogni forma di predazione e di violenza, assegnando sia agli uomini sia agli animali solo alimenti di origine vegetale. Anche nel contesto del mondo decaduto a causa del peccato, il dovere di misericordia viene ribadito dalla proibizione di cibarsi del sangue degli animali, che rappresenta un monito perenne per ricordare la sacralità della vita e, quindi, "evitare la crudeltà nella macellazione delle creature a lui [all'uomo] inferiori" (5).

Consapevole della refrattarietà dell'essere umano a compiere i propri doveri, Dio non solo ha fornito delle leggi a tutela degli animali ma ha anche dotato numerose creature degli strumenti necessari per comunicare il proprio dolore e la propria paura, suscitando naturalmente nel cuore dell'uomo un senso di pietà:

[...] gli spasimi in punto di morte di tutte queste creature non sono prive di qualcosa di scioccante per un cuore ben formato: sebbene muti, le numerose contorsioni di dolore e le convulsioni dei loro corpi torturati suscitano turbamento in uno spettatore compassionevole. (Anonimo 1761, 10)

Non deve quindi sorprendere, osserva l'autore, che la compassione verso gli animali sia un sentimento antico, come dimostrano le storie di numerosi saggi del passato, i quali ritennero un dovere l'astenersi dal mangiar carne e dall'infliggere qualsiasi tipo di dolore agli animali. Lo stesso insegnamento cristico verte tutto sul dovere di misericordia, "siate misericordiosi come il Padre vostro è misericordioso" (Lc 6,36). I cristiani non sono, dunque, esentati da questo dovere ma, al contrario, sono chiamati

a seguire il proprio Maestro anche per quanto riguarda il loro agire nei confronti degli altri esseri viventi.

La clemenza nei confronti degli animali, pertanto, costituisce un dovere dell'uomo, sia in quanto essere umano sia in quanto cristiano. Da un lato, si è visto, la soddisfazione di quel naturale senso di pietà che si prova verso gli animali “suscita il piacere più squisito”. Dall'altro, provando compassione per gli animali, l'essere umano entra in comunione con Dio, un Dio che per primo prova tale sentimento verso tutte le sue creature. E proprio in tale comunione si svela, secondo l'autore, il ruolo di affidato all'essere umano, per cui, rendendo felice anche la creatura più insignificante, egli proverà “il piacere più grande di agire come un vice di Dio” (Anonimo 1761, 14). Pertanto,

se siamo compassionevoli e beneficienti verso le creature sotto di noi, imitiamo l'Essere Buono; se siamo crudeli e spietati verso di loro assomigliamo a quello cattivo. Di conseguenza, se siamo saggi sceglieremo il primo di questi comportamenti e rifiuteremo il secondo. (Anonimo 1761, 16)

Similmente, le azioni crudeli hanno conseguenze che coinvolgono più dimensioni dell'esistenza. Richiamandosi al lavoro di William Hogart, l'anonimo ricorda come la crudeltà verso gli animali sia pericolosa non solo per le bestie che ne sono vittime ma anche per l'essere umano. Essa mette, infatti, in pericolo non solo la vita futura ma anche quella terrena di chi la pratica, rendendo gli individui spietati anche con i propri simili, soprattutto i più bisognosi. E, benché le leggi terrene prevedano una forma di tutela solo per questa seconda categoria di vittime,

Le leggi di Dio e i dettati della natura contestano entrambi questi peccati, i quali, sebbene differiscano per scelleratezza, tuttavia si assomigliano parecchio e sono fortemente affini. (Anonimo 1761, 17-8)

Ma c'è di più. Le conseguenze della crudeltà verso gli animali, avverte l'autore, si ripercuotono sull'intera nazione. Gli Inglesi, egli afferma, si vantano di essere superiori agli altri popoli per via della loro *buona natura*, la qualità, a detta loro, più amabile. Eppure il loro carattere è ritenuto all'estero feroce e maligno, e tra gli argomenti portati a sostegno di tale giudizio vi è proprio il modo in cui essi trattano gli animali:

[...] bisogna confessare che gli strati più bassi dei nostri contadini – in cui si dice esprimersi meglio il genio di una nazione – sono straordinariamente colpevoli; una grande parte dei loro passatempi pubblici consiste nel mettere gli animali ad angosciarsi, incarnarsi e lacerarsi fra loro, o nel torturarli a morte con le loro proprie mani. Non c'è tipo di bestia, di uccello o di

insetto tipico dalle nostre parti che non sia tormentato da tali individui per divertimento. (Anonimo 1761, 21-3)

Tra le varie forme di crudeltà praticate in Inghilterra, l'anonimo sceglie di occuparsi del *cock-throwing* una pratica, egli afferma, sconsiderata ed empia, di cui riporta una possibile eziologia. Essa rievocherebbe il canto del gallo che impedì ai Sassoni, la mattina di un Mercoledì delle Ceneri, di massacrare i loro conquistatori, i Dani, mentre questi ancora dormivano. Se questa ipotesi fosse vera, egli osserva, non avrebbe comunque senso uccidere il gallo, perché sia i Dani sia i Sassoni sono progenitori dei moderni Inglesi; un tale comportamento dimostra solo come "essi [gli Inglesi] sono la crudele e codarda progenie di una stirpe crudele e codarda" (Anonimo 1761, 26-27).

Esistono poi numerose altre ragioni, definite dall'autore più *egoistiche*, per rifiutare questa usanza. In primo luogo essa è associata con la parte più detestabile della società inglese, alla quale nessuno si vorrebbe accomunare. In secondo luogo essa rappresenta una perdita di tempo e una circostanza pericolosa, dal momento che è occasione di numerose attività illecite, tra cui furti e violenze. Per tale motivo, egli avverte, i genitori prendano in seria considerazione i rischi a cui espongono i propri figli quando permettono loro di prendervi parte. Permettendo ai giovani di partecipare ai *cock-throwing*, li si espone al rischio di essere feriti, rimanendo magari menomati per tutta la vita; qui possono, inoltre, prendere il vizio dell'azzardo e magari abituarsi a un parlare osceno e blasfemo.

Sarebbe più adatto, aggiunge l'autore, in occasione dell'inizio della Quaresima, imitare il sentimento di pentimento suscitato in San Pietro dal canto del gallo:

Sarebbe senz'altro più appropriato per noi, in questa stagione, fare lo stesso uso del gallo che fece una volta *san Pietro*, il quale, avendo rinnegato il suo Maestro, quando il gallo cantò, scoppio in lacrime. Anche noi, a causa delle nostre vite malvagie, abbiamo rinnegato il nostro maestro, *Gesù Cristo* il giusto. Se le Scritture fossero presenti nelle nostre menti come dovrebbero esserlo, l'animale che destò in san Pietro il pentimento verrebbe, in questa occasione, considerato un monito per noi stessi. Il suo canto richiamerebbe immediatamente alla nostra memoria le lacrime dell'Apostolo e il perdono che ne seguì, e susciterebbe in noi quel Santo Pentimento senza il quale professiamo di non sperare il perdono dei nostri peccati. (Anonimo 1761, 30)

Alla luce di tali riflessioni, il testo si conclude con una preghiera:

Possa l'Onnipotente e sommamente benigno Dio, nelle cui mani sono i cuori degli uomini, e la cui tenerezza si espande sopra ogni creatura; Co-

lui che pose l'arcobaleno come segno della sua compassione verso ogni creatura sulla terra; Colui che, nel perdonare Ninive, mostrò una intima preoccupazione anche per il suo bestiame; possa Egli benedire quanto è stato ora sollecitato a favore delle sue povere creature, a beneficio delle vostre anime e per gloria del suo Santo Nome, a cui sono ascritti ogni gloria e onore, ora e per sempre. (Anonimo 1761, 31)

3. RICHARD DEAN

A distanza di sei anni dalla pubblicazione del *Clemency to Brutes*, ovvero nel 1767, viene data per la prima volta alle stampe a Manchester l'opera di Richard Dean (? 1726/7 - Middleton 1778)⁵, *Essay on the Future Life of Brute Creatures*. Nato nella parte occidentale della contea di Yorkshire, probabilmente da una famiglia di umili condizioni, non si sa nulla riguardo alla sua formazione universitaria (Allan 1998, 34). Di certo si sa che insegnò presso la scuola secondaria di Middleton, vicino a Manchester, e che divenne curato intorno al 1754. Nonostante le modeste origini, Dean creò un rapporto molto stretto con il rettore di Middleton, Richard Assheton. Ed è proprio negli anni della sua stretta collaborazione con questa importante figura che si colloca la composizione dell'*Essay*. Il nutrito elenco di firmatari posto in apertura del saggio testimonia l'ampia e positiva accoglienza riservata a questo lavoro. In esso si trovano nomi rappresentanti tanto della classe dirigente locale e regionale, quanto della più ampia comunità di Middleton e delle zone limitrofe (Allan 1998, 49-50). Il testo di Dean venne ristampato l'anno seguente a Londra e suscitò, almeno inizialmente, un discreto dibattito, al punto che, due anni dopo, uscì un saggio critico dell'*Essay* a opera di un altro sacerdote, James Rothwell (Bolton 1727 - Balckrod 1798), *A Letter to the Rev. Mr Dean of Middleton; Occasioned by Reading His Essay on the Future Life of Brute Creatures* (1769).

Come osserva il biografo di Dean, David Allan, l'*Essay* è dotato di una doppia anima: da un lato, rappresenta un *lavoro conciliatorio* delle diverse istanze di un pubblico variegato, diviso tra la fedeltà all'anglicanesimo e le tendenze al dissenso calvinista; dall'altro, è veicolo di una caratteristica teologia della natura, una teologia "progettata per rispondere alle minacce avanzate sia dall'arido materialismo filosofico sia dal sepa-

⁵ Per quanto riguarda le notizie biografiche è stata consultata, tra le altre fonti, anche la voce "Richard Dean" redatta da David Allan per l'*Oxford Dictionary of National Biography*.

ratismo religioso radicale” (Allan 1998, 50)⁶. Si tratta di due espressioni che, sebbene molto distinte, agli occhi dell’ortodossia anglicana potevano essere ridotte a un solo problema a proposito della domanda relativa alla causazione morale: “[...] il materialismo meccanicista dell’universo cartesiano”, chiarisce Allan, “condivideva con la teologia provvidenzialista predestinataria calvinista una incompatibilità di base con le dottrine anglicane del libero arbitrio e della grazia divina” (50, n. 54). Pertanto, sebbene nella prefazione alla sua opera, Dean si richiami al lavoro di Hildrop, rimandando il lettore interessato all’esegesi delle fonti bibliche al *Free Thoughts* (Dean 1767, VIII-IX), tra le due opere vi è una sostanziale differenza. Nell’*Essay* il tema relativo all’anima degli animali non rappresenta solo un oggetto di particolare interesse nella riflessione dell’autore ma anche l’occasione per riaffermare la dottrina anglicana.

Altra caratteristica peculiare dell’*Essay* è l’attenzione dell’autore verso la senienza animale, che costituisce il perno su cui ruota l’intera discussione. Ponendo come punto centrale della sua riflessione la capacità animale di provare dolore, egli compie un passo decisivo rispetto ai suoi predecessori, sebbene, in ultima analisi, il suo discorso rimanga profondamente legato alla dimostrazione della vita immortale degli animali.

L’opera si compone di due saggi distinti: al testo propriamente dedicato alla vita futura degli animali è anteposto un saggio relativo alla natura e all’origine del male naturale, in cui l’autore si occupa di mostrare come dolore e morte non siano qualità cosostanziali alla materia ma accidenti che seguono al peccato umano. Ed è in questa sezione che si trovano le riflessioni più originali di Dean, da cui egli trae alcuni insegnamenti pratici: il fatto che gli animali si trovino sotto il governo dell’essere umano non autorizza quest’ultimo a tormentarli; al contrario, proprio in virtù della sua superiorità, l’essere umano è chiamato a prendersi cura di loro; nel giorno del giudizio, sarà chiamato a rispondere di ogni atto crudele compiuto nei loro confronti. *Peccato* e *salvezza* sono, infatti, due realtà che coinvolgono, indistintamente, tutte le creature viventi.

3.1. Il “Saggio” sul male naturale

Nella prima parte del suo lavoro Dean propone un’interessante analisi critica del concetto di male *naturale*, un’espressione volta ad indicare “quelle sofferenze delle creature che noi chiamiamo dolore, malattia, infermità, bisogno, malattia e morte; la ragione per cui le diciamo *naturali*

⁶ Da qui in avanti le traduzioni del testo di Allan sono mie.

sta nel fatto che sia l'uomo sia le altre creature di questa terra sono per natura inevitabilmente e universalmente soggette ad esse" (Dean 1767, 9)⁷. Al contrario il *male morale*, spiega l'autore, dipende dalla libera volontà degli esseri razionali di scegliere il male al posto del bene.

A partire dal riconoscimento dell'universalità del male naturale all'interno della vita di tutte le creature, Dean (12) osserva che se, da un lato, l'essere umano sembra peggiorare la sua condizione terrena ripensando ai mali passati, anticipando con la mente quelli futuri e ingigantendo quelli presenti, tuttavia, dall'altro, la sua vita gli è resa tollerabile grazie al pensiero di un futuro mondo migliore, "un mondo dove ogni tipo di dolore è escluso e ogni lacrima è asciugata" (19). Al contrario gli animali, sebbene non paiano aumentare le proprie preoccupazioni rivivendo il dolore passato e anticipando quello futuro – "un punto forse", come osserva il pastore anglicano, "non così chiaro da escludere ogni dubbio ed eccezione" (20) – e siano certamente soggetti alla sofferenza presente e alla morte così come l'uomo, sono tuttavia detti essere privi di tale vita futura. Una tale disparità di trattamento, avverte l'autore, metterebbe però in serio dubbio la bontà di un Creatore che avrebbe fornito degli organi preposti alla sensibilità esseri destinati a vivere esclusivamente in una realtà dominata dal male fisico, senza concedergli la speranza di un futuro migliore. In questo senso il mancato riconoscimento della vita immortale degli animali, secondo Dean, minerebbe alla base gli attributi divini della bontà, della giustizia e della misericordia, e proprio per questa ragione egli si dedica a dimostrare l'insensatezza di tale posizione.

Sulla base di queste premesse prende, così, avvio l'indagine relativa all'origine e alla natura del male naturale. Attraverso la confutazione di tre distinte teodicee – quella manichea, quella determinista e quella materialista – l'autore perviene alla dimostrazione della validità della interpretazione del male naturale come conseguenza del male morale, proposta dalla posizione evangelica tradizionale (Dean 1767, 72-3). In tale prospettiva, i mali della vita, in quanto conseguenza del vizio, non possono esistere se non in un mondo caduto e tra creature peccatrici, e sono destinati a scomparire con il compimento del tempo messianico.

Questa dottrina, aggiunge Dean, a differenza delle prime tre, è in accordo sia con le Sacre Scritture, sia con la ragione, sia con la stessa natura delle cose. Essa ha, infatti, il duplice merito di non imputare la causa del male a Dio e di non ridurre le sue perfezioni (68-9). Sulla base della spiegazione del male naturale come conseguenza del male morale applicata anche al mondo animale, l'autore procede alla parte del suo

⁷ Da qui in avanti le traduzioni del testo di Dean sono mie.

discorso propriamente dedicata a dimostrare come gli animali, coinvolti nella punizione, prenderanno parte anche alla redenzione. Come egli stesso afferma a conclusione del suo ragionamento,

proprio come gli animali hanno accompagnato l'uomo in tutte le paure e le sciagure più tremende, così essi parteciperanno alla sua liberazione finale, saranno redenti quando anche lui sarà redento; anche gli animali avranno, così, posto in quelle regioni felici dove la natura recupererà lo splendore e l'eleganza delle sue forme originarie, il Dio eterno apparirà così come è e ogni cosa sarà rappresentazione di Lui. (Dean 1767, 110)

4. JAMES GRANGER

An Apology for the Brute Creation, or Abuse of Animals Censured segue di cinque anni dalla pubblicazione del lavoro di Richard Dean e rappresenta un capitolo importante nello sviluppo dell'etica animale moderna. Il suo autore, James Granger (Shaftesbury 1723 - Shiplake 1776)⁸, formatosi presso il Christ Church College di Oxford, dal 1747 fu parroco della parrocchia di Shiplake, nella diocesi di Oxford. Appassionato collezionista di stampe e attento biografo dei personaggi illustri della storia inglese, egli visse una vita modesta, pubblicando poche opere, tra cui due sermoni, entrambi rivelatori del suo buon carattere e delle sue credenze liberali. Egli è principalmente conosciuto per il suo lavoro *Biographical History of England from Egbert the Great to the Revolution*, un catalogo di ritratti storici corredati da stampe, che godette di una lunga fortuna tra i collezionisti del tempo⁹.

Era domenica 18 ottobre del 1772 quando Granger predicò un'omelia sul giusto trattamento da riservare agli animali ma, come riporta lo stesso autore nel *postscriptum* al suo lavoro, la reazione dei fedeli alle sue parole non fu particolarmente positiva: il fatto di aver portato sul pulpito le istanze di cani e cavalli venne considerato, quasi all'unanimità, una blasfemia e un segno lampante della crescente follia del sacerdote (Granger 1772, Poscritto, I-II). L'evidente insuccesso del suo discorso

⁸ Le seguenti informazioni biografiche sono tratte principalmente dalla voce "James Granger" redatta da Lucy Peltz per l'*Oxford Dictionary of National Biography*.

⁹ Il verbo *to grangerize*, che in inglese significa "illustrare un libro tramite aggiunte di stampe, incisioni, ecc.", venne coniato proprio a seguito della pubblicazione dell'opera di Granger (Drabble and Stinger 1998).

non gli impedi, comunque, di ripeterlo una seconda volta davanti a un'altra assemblea, suscitando, nuovamente, l'indignazione generale. Eppure, nonostante le numerose ostilità e traversie, il sermone venne pubblicato lo stesso anno a Londra con il titolo *An Apology for the Brute Creation, or Abuse of Animals Censured*. Contrariamente alle due congregazioni rurali, la critica letteraria accolse positivamente le argomentazioni presentate da Granger. Il successo dell'opera è testimoniato dalle quattro edizioni dell'*Apology* che si susseguirono negli anni successivi e dalle recensioni positive contenute in numerose riviste letterarie dell'epoca, tra cui il *The Monthly Review of Literary Journal* (1772, nr. 44, p. 491; 1776, nr. 54, p. 415) e il *The Critical Review* (1772, nr. 34, p. 468), per cui lo stesso editore dell'*Apology* esprimerà la sua soddisfazione in una lettera indirizzata a Granger datata 5 gennaio 1773 (Malcolm 1805, 55).

È opportuno osservare che, se il *Free Thoughts* di Hildrop e l'*Essay* di Dean, in quanto saggi di teologia, erano rivolti a un pubblico di specialisti, l'*Apology* e, prima ancora, il *Clemency to Brutes* costituivano, invece, dei testi decisamente più agevoli, nati da sermoni domenicali, pertanto pensati e scritti in un linguaggio molto più diretto, pratico e volto a edificare il lettore.

4.1. L'“Apology”

L'*Apology* si svolge a partire dal versetto contenuto nel Libro dei Proverbi – già oggetto di riflessione di altri autori prima di lui – in cui il giusto e l'empio vengono definiti a seconda del loro modo di trattare gli animali, per cui “Il giusto ha cura del suo bestiame” (Prv 12,10). Interrogandosi circa l'identità del *giusto* di cui parla il profeta, Granger si rivolge al Salmo 36 (“il giusto ha compassione e dà in dono”) e chiarisce:

Un tal uomo non limita le sue buone azioni alla cerchia dei familiari, degli amici, dei vicini e dei suoi simili in generale; ma, proprio come il suo grande Creatore, estende la sua benevolenza agli animali, dei quali si sente un alleato tanto quanto degli esseri superiori, ben sapendo che allo stesso modo in cui può dire a un angelo *Sei mio fratello*, così egli può dire a un verme *Sei mia sorella*. (Granger 1772, 10)¹⁰

Esiste, quindi, un *fratellanza creaturale* che permettere all'essere umano di riconoscersi nella sua prossimità con ogni essere vivente, superiore o inferiore che esso sia.

¹⁰ Da qui in avanti le traduzioni del testo di Granger sono mie.

Sulla base della proporzione dei rapporti esistenti tra Dio e l'umanità e tra questa e gli animali, per cui l'uomo è, rispetto alla creazione animale, un sostituto, un viceré di Dio (Sal 8), Granger afferma che l'essere umano è chiamato a declinare le sue azioni sul modello offerto dalla bontà divina ed essere signore come Dio è Signore. Riprendendo, così, il verdetto contenuto nel libro dell'Esodo in cui Dio, per presentarsi a Mosè, si definisce "il Signore, Dio misericordioso e pietoso" (Es 34,6), l'autore osserva come l'attributo della misericordia sia un'altra caratteristica del *giusto*. Proprio come Dio, l'essere umano dovrebbe, attraverso la sua misericordia, farsi *amico, padre e protettore* delle altre creature:

Molte creature dipendono dall'uomo per la propria sussistenza e protezione, proprio come egli dipende da Dio, la cui bontà dovrebbe servire da modello. Questi signori agiscono, invece, in modo assurdo e malvagio quando si atteggiavano a tiranni della creazione. (Granger 1772, 12)

Il tiranno è, quindi, colui che rifiuta di adeguare il suo agire sul modello divino. Al contrario,

L'uomo giusto considera che anche la più insignificante delle creature è stata detta da Dio essere molto buona e che, quindi, se non gli è in alcun modo dannosa, essa ha in se stessa un uguale diritto alla vita e a godere dei beni della vita. Pertanto provocare, punire e torturare, senza una buona ragione, qualsiasi animale che la Provvidenza ha posto sotto la sua tutela significa tradire la sua fiducia e peccare contro la grande *legge dell'umanità* che comprende tutti gli esseri in grado di provare dolore. (Granger 1772, 13)

La *tutela*, secondo Granger, non il *dominio*, è alla base del rapporto uomo-animale. Prendendo in prestito dalla riflessione filosofica a lui contemporanea il linguaggio dei diritti (Hutcheson) e innestandolo sul riconoscimento dell'autorità divina come unica loro fonte, egli giunge a ipotizzare l'esistenza di veri e propri *teodiritti* degli animali, ovvero il diritto *alla vita* e il diritto *di godere dei beni della vita*. Non rispettare tale diritti significa, da un alto, tradire la divina Provvidenza che ha preposto l'essere umano come custode dell'intera creazione; e, dall'altro, peccare contro la *grande legge dell'umanità*, ovvero trasgredire la regola aurea della reciprocità contenuta nei Vangeli (Mt 7,12 e Lc 6,31) che, secondo l'autore, si estende a tutti gli esseri in grado di percepire il dolore.

Ma se il giusto è fedele e imita la misericordia divina, prendendosi *cura del suo bestiame*, "i sentimenti degli empî sono", invece, "spietati" (Prv 12,11). Dimentichi dell'esempio fornito dal Padre celeste, gli ingiusti maltrattano anche i propri animali. Alla luce di tali riflessioni, l'autore si concentra sull'aiuto che gli animali domestici prestano agli esseri

umani, i quali dovrebbero, in cambio, essergli grati. Eloquente l'esempio dei cavalli, nobili animali ai quali spetterebbero primariamente cure, attenzioni e protezione, e che sono, invece, vittime della stupidità e della crudeltà umane:

[...] il cavallo, animale gentile, docile, generoso e utile [...] che contribuisce più di ogni altro alla salute, alla comodità e alla sicurezza umana. Ebbene quante volte questo nobile animale, che così tanto meriterebbe la nostra cura e protezione, è vittima della gioventù, del sadismo, dell'ignoranza, della stupidità e della crudeltà? Quante volte viene frustato, speronato, malmenato e lasciato morire di fame? Quale terribile spettacolo è la vista della magra carcassa dalla pelle rinsecchita, segnata dalle cicatrici, menomata e così miseramente sfigurata dall'uomo, prima di essere smembrata e divorata dai cani? (Granger 1772, 15)

Tale stato di cose, lamenta l'autore, è a tal punto diffuso in Inghilterra da gravare come un peso sull'intera nazione, la quale, come recita un vecchio adagio, è "l'inferno dei cavalli" e dove i divertimenti più diffusi prevedono la sofferenza di altri animali. Come già per l'anonimo autore del *Clemency to Brutes*, così anche secondo Granger,

questa crudeltà [...] è imputabile solo alla parte più stupida, ignorante e incivile della popolazione contadina inglese. Gli strati più alti e istruiti della società sono molto più umani e benevolenti di coloro il cui agire causa una simile vergogna sull'intera nazione. (Granger 1772, 16)

Compito di ogni uomo per bene sarà, quindi, cercare di eliminare tale cattiva fama dal Paese. L'intero ragionare di Granger è, invero, basato su due presupposti: innanzi tutto, l'identificazione dell'ignoranza con il vizio – e non come una condizione sfavorevole in cui spesso gli individui si trovano a vivere loro malgrado –; in secondo luogo la considerazione dei vizi – ma anche delle virtù – come fenomeni che si accompagnano tra loro, per cui l'individuo misericordioso sarebbe anche *giusto, generoso e caritatevole*, mentre quello crudele, al contrario, *iniquo, disonesto, egoista e malvagio* (13). Non a caso l'*Apology* è dedicata a un certo Tom B. Drayman, vetturino di una carrozza di cavalli, noto all'autore per la crudeltà con cui era solito trattare i propri animali, soprattutto quando ubriaco. Granger si rivolge al destinatario rimproverandolo per la sua condotta incivile:

Mi dispiace, Tom, se ti sembrerò in alcune parti [del mio discorso] un Barbaro allo stesso modo in cui tu mi sembri un Selvaggio. (Dedica)

È interessante il gioco dei due termini qui impiegati perché, se a prima vista potrebbero sembrare sinonimi, in realtà nascondono due significati

profondamente distinti. *Barbaro* era chiamato anticamente qualsiasi popolo straniero, indipendentemente dal suo grado di civilizzazione, che non parlasse la lingua propria dei Greci e dei Romani; *selvaggio* era, invece, colui che abitava nelle selve, allo stato selvatico, ed era privo di legami sociali – ed era, di conseguenza, incivile. Tom appare *selvaggio* perché non rispetta quelle regole che stanno alla base della società civile (infatti egli grida, bestemmia, si ubriaca, tratta violentemente i suoi animali); ma, a sua volta, Tom non potrà capire le riflessioni sulla giustizia avanzate da Granger, il quale gli sembrerà parlare una lingua sconosciuta e, pertanto, *barbara*.

Dopo averlo definito nella sua pochezza civile e morale, il pastore lo esorta:

Per il bene di Dio e quello tuo, abbi compassione per queste povere bestie, in particolare per il cavallo che guida le fila: egli è sensibile ai colpi proprio come lo sei tu. (Dedica)

E fa appello all'autorità civile e divina:

Se frusterai ancora il tuo cavallo [...] farò in modo che tu venga punito da un Giudice di Pace, oltre che dal tuo stesso padrone, già in questo mondo; e ti avverto che una punizione ben peggiore ti aspetta in futuro; e la dannazione arriverà di sicuro come tu stesso l'hai invocata [con le tue imprecazioni]. Tuttavia mi auguro di meglio per te e che tutto il tuo castigo avvenga in questa vita. (Dedica)

E, quindi, conclude:

In breve, Tom, ti esorto a inginocchiarti e a chiedere perdono a Dio per la tua crudeltà e per le tue imprecazioni. Ti invito, inoltre, a stare attento in futuro a non addormentarti per la strada, a bere meno birra e nessun cicchetto, così che tu possa risparmiare sia le tue frustate sia i tuoi cavalli, e salvare sia il tuo corpo sia la tua anima. (Dedica)

È interessante osservare come le esortazioni contenute nella Dedica dell'*Apology* non fossero valse a evitare il triste destino del vetturino a cui erano indirizzate. In una lettera datata 7 gennaio 1776, Thomas Davies, editore dell'*Apology*, comunica a Granger la morte di Tom Drayman, in seguito a un calcio ricevuto da un cavallo. Alla luce di questo fatto, egli propone all'autore di mandare in stampa una quarta edizione del volume con l'aggiunta del sottotitolo *The Fourth Edition; with an Advertisement, Containing a Remarkable Incident Relative to the Person to Whom It Is Dedicated* (Malcolm 1805, 68).

Interessanti sono, inoltre, le parole che l'autore riserva a un altro animale domestico, il cane¹¹, che definisce *il servo, il compagno e l'amico dell'uomo*:

Sono sempre stato propenso a dubitare della buona natura di coloro che non provano simpatia per questa creatura amichevole e fedele che, tra tutte le altre bestie, ha il diritto più forte alle nostre cure e alla nostra gentilezza. (Granger 1772, 17)

Granger evidenzia il modo in cui colui che la divina Provvidenza avrebbe designato a essere custode e protettore del cane si comporta in maniera del tutto contraria al compito affidatogli, privandolo del cibo, sottoponendolo a condizioni di vita terribilmente dure ed esponendolo a morte dolorosa. Alcuni proprietari disumani, aggiunge l'autore (17-8), arrivano persino a pervertire la natura di questo docile animale, rendendolo crudele e feroce, ma tutto ciò, egli aggiunge, è lontano sia dal progetto originario di Dio, sia dalla natura stessa delle sue creature.

Per rispondere a quanti (le "persone oneste e benintenzionate") si interrogano circa il diritto di uccidere gli animali per "necessità, convenienza o sport", l'autore si appella a *due leggi* fondamentali, quella *della necessità* e quella *dell'umanità*. Se la prima impone in molte circostanze di abbattere le altre creature onde evitare che i loro interessi finiscano per soffocare il benessere umano, la seconda prescrive di farlo nel modo più rapido e meno doloroso possibile, poiché nulla legittima la crudeltà.

Dalla prima di queste leggi ne segue che eliminare, senza avere una buona ragione per farlo, anche la creatura più insignificante della terra, costituisce un atto criminale (Granger 1772, 21): non è possibile, infatti, dissipare quella creazione che Dio ha creato con tanto amore e di cui ha a cuore la preservazione (cf. Dt 22,6-8). La legge della necessità, inoltre, mal si sposa con la ricerca del piacere fine a se stessa che spesso implica sofferenze inaudite per gli animali. Granger (18-9) si rivolge con severità contro quanti, per soddisfare il proprio palato, sottopongono gli animali a orribili pratiche culinarie – e che lui chiama *edonisti (epicureans)*: sebbene omaggiati e tenuti in gran considerazione tra gli uomini, costoro sono, in realtà, individui abietti. A tali individui egli contrappone quelle persone che si possono permettere di provare *compassione e pietà*, e il *lusso ben più grande di fare il bene*, e che agli occhi della ragione appaiono ben superiori rispetto ai primi.

¹¹ È interessante notare come il pronome personale usato da Granger per riferirsi al cane e al cavallo sia *he* (egli) e non *it* (esso).

Avviandosi verso la conclusione del suo lavoro, l'autore propone alcune riflessioni sull'educazione dei bambini. L'intento pedagogico dell'*Apology* era, del resto, già stato anticipato dalla citazione ovidiana posta come sottotitolo all'opera stessa, *Saevitia in bruta est tirocinium crudelitatis in homines*. Rifacendosi alle argomentazioni contenute nei *Pensieri sull'educazione* lockiano, Granger avverte che se non corretto in tempo, il cuore umano, naturalmente benevolo e compassionevole, può diventare brutale. Per cui afferma:

Si deve porre grande attenzione alle prime inclinazioni dei bambini; essi devono essere premiati oppure corretti, a seconda del loro agire giusto o sbagliato. La crudeltà, come gli altri vizi, si sviluppa nella natura umana lentamente e per gradi impercettibili. Le pratiche dei bambini corrompono i principi, induriscono il cuore dell'uomo; e ciò che è iniziato come sregolatezza potrebbe concludersi con l'omicidio. (Granger 1772, 21-2)

Per questa ragione è opportuno prestare molta attenzione a conservare il retto istinto e i teneri sentimenti propri della natura umana. Gli animali, come si è visto, possiedono dei *diritti* e ignorarli corrisponde a un vero e proprio peccato. Onde evitare tragiche conseguenze sia nella vita presente, sia in quella a venire, è necessario che tanto i genitori quanto gli educatori pongano attenzione alle attitudini dei fanciulli fin dai loro primi anni di vita. In definitiva, secondo Granger, coltivare la virtù, in tutte le sue forme, rappresenta la regola pedagogica di base per permettere lo sviluppo integrale della persona.

Ricordando come sia la stessa giustizia divina a imporre la cura e la benevolenza verso gli altri esseri viventi, in special modo quelli che collaborano nelle vicende umane, Granger invita i lettori a mostrarsi benevoli con i collaboratori umani – domestici e lavoratori – ancora più che con cani e cavalli, anche in situazioni difficili come quelle dettate dalla penuria delle risorse o dalla anzianità (Granger 1772, 24). Riprendendo un noto versetto tratto dal libro dei Giudici (Gc 2,13), l'autore conclude il suo lavoro con una esortazione:

Possa il mascalzone crudele spietato, qualsiasi sia la creatura soggetta alla sua cattiveria, tremare alle parole dell'apostolo: "Il giudizio sarà senza misericordia contro chi non avrà usato misericordia". (Granger 1772, 24)

5. HUMPHRY PRIMATT

Nel 1776, a soli quattro anni di distanza dalla pubblicazione dell'*Apology* di Granger, viene data alle stampe l'opera di Humphry Primatt (London 1735-1776/7)¹², *A Dissertation on the Duty of Mercy and Sin of Cruelty to Brute Animals*, un testo che stupisce per la sua modernità e che anticipa le oggi meglio note riflessioni benthamiane. Convinto sostenitore dell'abolizionismo, come vedremo, l'autore traccia un audace parallelo tra il razzismo e lo sfruttamento della creature non umane, costruendo così un ponte tra le sofferenze provate dalle diverse specie viventi (Clarkson 1808, I, 48-9; Ryder 2000, 62).

Formatosi presso il Clare College di Cambridge, nel 1771 Primatt divenne parroco di Brampton, nella contea di Suffolk, e, due anni dopo, venne nominato dottore in Teologia presso il Marischal College di Aberdeen (Nichols 1822, 842). Per ragioni di dissenso dottrinale nel 1774 si ritirò a vita privata, presso Kingston-upon-Thames, dove morì verso la fine del 1776 o l'inizio del 1777. Per comprendere le ragioni che spinsero Primatt a lasciare la veste religiosa, è possibile fare riferimento ai carteggi che egli stesso intrattenne con l'amico John Calder, da dove si evince che nel 1772 Primatt sottoscrisse la *Feathers Tavern Petition*, una petizione in cui oltre duecento rappresentanti del clero anglicano chiedevano al Parlamento inglese di essere dispensati dal dovere di sottoscrivere i *Trentanove articoli di religione*. I firmatari del documento non erano, infatti, d'accordo con il linguaggio usato in questi articoli a proposito della natura trinitaria di Gesù Cristo e si appellavano al loro diritto, in quanto protestanti, di interpretare autonomamente le Scritture (Lindsey 1782, 3). Quando i membri della Camera dei Comuni inglese rifiutarono la petizione, alcuni firmatari, tra cui, appunto, Primatt, si ritirarono a vita privata. A seguito di tale scelta, Primatt si avvicinò al movimento unitarista organizzato in Inghilterra da Theophilus Lindsey (1782, 3; Nichols 1822, 840-4).

Proprio negli anni successivi al ritiro, Primatt compone la *Dissertation*, l'unica sua opera a noi pervenuta e che segna una svolta fondamentale nel dibattito relativo alla questione animale. Rifiutandosi di battersi per l'affermazione della vita futura degli animali e di mostrare la presenza in essi di sensibilità e ragione, egli sceglie di perseguire un obiettivo, solo apparentemente, più *umile* ma dalle conseguenze altrettanto vincolanti,

¹² Per quanto riguarda le notizie biografiche è stata consultata la voce "Humphry Primatt" redatta da Richard D. Ryder per l'*Oxford Dictionary of National Biography*.

quello, ovvero, di riconoscere il dovere di rispettare gli animali¹³ in quanto esseri viventi dotati di senzienza e, quindi, in grado di provare piacere e dolore. Un altro elemento importante del suo ragionare è la rinuncia a far ricadere sulle sola classe lavoratrice l'accusa di crudeltà nei confronti degli animali, riconoscendo i comportamenti violenti propri dell'alta società inglese, come la caccia e la pesca. Si tratta di scelte che rendono la posizione di Primatt estremamente attuale e permettono di comprendere la particolare fortuna della *Dissertation* che, durante gli anni Venti dell'Ottocento, finì per rappresentare uno dei cardini sui quali si sviluppò il movimento animalista inglese (Garrett 2011, 79).

Altra peculiarità del ragionare di Primatt è la sua capacità di unire ad argomentazioni prettamente teologiche concetti filosofici accettabili anche dai non credenti. Nel suo ragionare si sente forte l'influsso della allora neonata *Dichiarazione d'Indipendenza americana* che asseriva i diritti inalienabili alla vita, alla libertà e al perseguimento della felicità di ogni individuo. Non stupisce, pertanto, l'immediato entusiasmo suscitato da quest'opera, ben riassunto nelle parole con cui si conclude una recensione contenuta nella *The Critical Review, or Annals of Literature* del 1776 (nr. 41, pp. 134-43, punto X):

Si tratta dell'unico lavoro di una certa estensione da noi trovato su questo tema; grazie, inoltre, alla sua eccellente impostazione, merita la più calda approvazione.¹⁴

Per quanto riguarda la fortuna del lavoro di Primatt, le sue edizioni si succederanno fino al 1842; un suo estratto, come si vedrà, verrà posto in appendice all'opera di John Toogood a fine Settecento. Sia William Drummond sia Henry Salt – esponenti di spicco del primo movimento animalista anglosassone del secolo successivo – menzioneranno la *Dissertation* nei loro lavori.

5.1. *La Dissertation*

La favorevole accoglienza della critica non deve far pensare a una unanime approvazione delle sue idee; come afferma lo stesso autore, nell'Inghilterra a lui contemporanea,

¹³ Come spiega l'autore nel testo viene usato *brutes* “come un termine generale per indicare ogni creatura inferiore all'uomo, sia essa una bestia, un uccello, un pesce, una mosca o un verme” (Primatt 1776, II; da qui in avanti le traduzioni del testo di Primatt sono mie).

¹⁴ La traduzione è mia.

paragonare un uomo a un animale è *abominevole*; parlare dei suoi *doveri* nei confronti del suo cavallo o del suo mulo è *assurdo*; ritenere un *peccato* inseguire un cervo, cacciare una volpe, o braccare una lepre è *scortese*; ritenere *barbaro* tirare al gallo, far azzannare un toro, cucinare una aragosta o tagliare un pesce vivo è *ridicolo*. (Primatt 1776, 75)

Ma agli “ostinati, duri di cuore e ignoranti di ogni classe e denominazione” (77n.) che si scandalizzano di tali parole, egli obietta:

In quanto cristiano, non mi vergogno di esprimere il mio profondo disprezzo per *ogni* tipo di crudeltà. E, come ministro di Cristo, non indugio nell'affermare, sulla base dei genuini principi della nostra santa religione, che un cristiano *spietato* deve essere o estremamente ignorante dei suoi doveri o estremamente testardo, duro di cuore e ingrato. (Primatt 1776, 77-8)

Due sono gli apporti più originali al dibattito sull'etica animale contenuti nella *Dissertation*. Il primo consiste nell'aver fondato l'obbligazione morale – e, quindi, legale – nei confronti degli animali sul semplice riconoscimento della loro capacità di provare piacere e dolore, al di là di ogni giustificazione provvidenzialistica (Garrett 2011, 79); il secondo discende dalla applicazione dell'etica cristiana della misericordia alla dottrina della Grande Catena dell'Essere. Il principio morale del rispetto per i deboli viene, così, collegato alla visione scientifica della *scala naturae*, per cui quanto più in alto si trova un individuo nell'ordine dei viventi, quanto maggiore saranno i suoi doveri verso chi si trova in uno stadio inferiore (Primatt 1776, 79-80).

Anche per quanto riguarda la questione relativa all'anima degli animali la *Dissertation* segna un passo in avanti. La credenza nella loro vita futura è, secondo l'autore, una questione di fede che non può condizionare le responsabilità dell'essere umano – il cui agire, si è visto, deve calibrarsi sul semplice riconoscimento della loro senzienza. Invero, a partire dall'ipotesi della vita meramente terrena degli animali¹⁵, Primatt deriva una più forte condanna degli abusi nei loro confronti, che lo conduce ad

¹⁵ È opportuno osservare come la negazione della vita futura degli animali nella *Dissertation* costituisca un'ipotesi di lavoro e non una credenza propria di Primatt. Come egli stesso afferma, “Tuttavia, dal momento che non abbiamo in noi stessi l'autorità per sostenere, né, tantomeno, una testimonianza proveniente dal cielo per avallare l'ipotesi dell'esistenza di uno stato di ricompensazione per le vittime della crudeltà, supporremo che non esista; e da tale supposizione inferiamo razionalmente che la crudeltà nei confronti di un animale è un torto irreparabile” (Primatt 1776, 42-3). Per un elenco di studiosi che hanno invece interpretato questa ipotesi come la vera opinione di Primatt si veda il testo di Harwood (2002, 176-7).

affermare che la crudeltà sugli animali (*brutal cruelty*) è peggiore di quella esercitata sugli altri uomini (*human cruelty*). Infatti – questo è il suo ragionamento – nel caso gli animali non avessero parte a una vita futura, non esisterebbe una riparazione agli abusi subiti su questa terra, pertanto la crudeltà nei loro confronti sarebbe “un torto irreparabile” (Primatt 1776, 44). Dallo scenario che si apre davanti a questa ipotesi ne segue che gli animali, ancora più degli umani, hanno diritto alla felicità terrena; risulta, pertanto, maggiorato il dovere umano di garantirgli un’esistenza serena.

A sostegno di questa posizione, Primatt offre al lettore due esempi. Nel primo, confronta i mali patiti, rispettivamente da un essere umano e da un animale, e poi osserva:

L'uomo ferito ha una lingua per esprimere le sue rimostranze; può appellarsi alle leggi del suo Paese; può ottenere un risarcimento dalla sua stessa specie; o, se ignorato su questa terra, e se i più giusti e comuni diritti dell'umanità gli vengono interdetti e rifiutati, può fare appello al giusto Giudice di tutto il creato, e, sotto l'oppressione più severa, può alzare il suo capo verso il cielo con fiducia e speranza, nell'attesa di un altro stato, dove verrà confortato per tutte le sofferenze passate. D'altra parte la *bestia ferita* non ha un linguaggio per implorare, né leggi che lo proteggano, né la speranza di una ricompensa futura a sostenerlo. La sua vita presente – per quanto ci è dato sapere – è la sua sola esistenza e, se è qui infelice, il suo destino è davvero misero; e tanto più il suo destino è misero, quanto più spregevole, barbaro e ingiusto sarà ogni atto di crudeltà nei suoi confronti. (Primatt 1776, 44)

Nel secondo esempio l'autore riflette sulle miserie patite rispettivamente da un bambino e da un animale e afferma:

Cosa penseremmo di un uomo forte e robusto che sfogasse la sua furia e la sua barbarie su un bimbo innocente e indifeso? Non detesteremmo e odieremmo un simile individuo, come un meschino, codardo e feroce disgraziato, indegno di chiamarsi uomo? Non meno meschino, codardo e selvaggio è abusare e tormentare bestie innocenti, che non possono difendersi né vendicarsi. Eppure esse hanno lo stesso diritto dei bambini a essere felici su questa terra; anzi, ne hanno di più, se questa terra è il loro unico possesso. (Primatt 1776, 46)

Così facendo Primatt mette fuori gioco tutte quelle giustificazioni della violenza nei confronti degli animali basate sull'ipotesi di una loro presunta mancanza di un'anima immortale.

5.2. Una giustizia universale

Nella prefazione al suo trattato, Primatt propone una lettura universalistica del concetto di *giustizia* dalla quale ne deriva il rifiuto di ogni forma di coercizione e di violenza nei confronti di qualsiasi essere vivente. Il fatto che gli esseri umani professino diversi credo religiosi non compromette affatto quanto affermato dalla Sacre Scritture, ovvero che la *giustizia* è una *legge di portata universale*, valida per tutte le creature, che ha origine in Dio stesso (Primatt 1776, I-IV).

Il concetto cristiano dell'amore del Creatore per la sua creazione, afferma l'autore, suggerisce come l'universo sia permeato dall'amore di Dio, da cui si origina ogni creatura, cui spetta il solo compito di contribuire all'armonia dell'insieme. Pertanto, le differenze che distinguono un animale dall'altro sono strumenti necessari affinché ciascuno realizzi, per quanto gli è possibile, lo scopo comune. Se ogni creatura, ragiona sillogisticamente l'autore, costituisce una parte del tutto e se il tutto è magnifico, allora anche la più piccola parte non può che essere tale. Ogni creatura è, quindi, *buona in se stessa* in quanto è ciò che è stata chiamata a essere, e ogni sua perfezione o imperfezione non dipende da essa stessa ma da Dio. Per questa ragione non è possibile trovare nella natura una giustificazione per l'orgoglio né, tantomeno, per il disprezzo. Al contrario, sebbene in natura siano presenti diversi gradi di perfezione, il fatto stesso che esistano esseri superiori e inferiori, esseri sottomessi e superiori, è funzionale all'armonia del tutto. Pertanto, proprio come le differenze tra esseri umani non fondano il diritto alla sopraffazione di un uomo sull'altro, così quelle tra questi e gli animali non giustificano la crudeltà dei primi sui secondi: l'uomo bianco non ha alcun diritto a tiranneggiare gli altri in ragione del colore della loro pelle, né, tantomeno, l'essere umano può arrogarsi il diritto di tormentare o abusare un animale semplicemente perché dotato di capacità mentali differenti (Primatt 1776, 11-3).

Al contrario, prosegue Primatt, allo stesso modo in cui l'amore e la misericordia di Dio si estendono su tutte le sue creature – lo stesso patto noachico conferma tale disposizione (Gn 9,8-17) – così l'amore e la misericordia umane non possono essere ristrette alla cerchia degli amici, dei conoscenti e dei vicini, o limitati alla più ampia sfera della natura umana, ma devono comprendere tutto ciò che è oggetto dell'amore e della misericordia divine. È, invece, l'orgoglio a limitare la portata di tale amore, spingendo l'essere umano a ritenersi l'unico *animale terrestre* meritevole della compassione e della misericordia di Dio, e a considerare le altre creature mere *escrescenze della natura*, strumenti da utilizzare e verso cui egli non ha alcun dovere.

Le Scritture, ricorda l'autore, attestano che, nel giorno del giudizio, Dio stesso richiederà all'essere umano, l'essere superiore, un resoconto puntuale della sua condotta verso le altre creature e farà giustizia di ogni crudeltà e oppressione (Garrett 2011, 79-80). Il significato del primato umano rispetto al resto della creazione si spiega, infatti, attraverso la massima evangelica, "A chiunque fu dato molto, molto sarà richiesto" (Lc 12,48), sulla cui base deve essere edificata la morale umana; lo *status* privilegiato, pertanto, aumenta, e non diminuisce, la responsabilità umana nei confronti degli animali (Primatt 1776, 47).

5.3. *I diritti animali*

Sul piano morale, prosegue Primatt, le differenze esistenti tra gli esseri umani e gli animali vengono annullate dalla comune capacità di provare dolore. Il dolore è sempre dolore, sia che venga inflitto a un uomo sia a una bestia, e gli stessi gemiti degli animali – alla stregua dei lamenti di un uomo di cui non si comprendesse la lingua – non lasciano dubbi circa la loro capacità di soffrire (Primatt 1776, 7-8).

È, dunque, in primo luogo la capacità animale di provare dolore a limitare l'agire dell'essere umano; il riconoscimento di tale dolore è la base su cui costruire il rapporto uomo-animale. Tale principio, spiega Primatt (11-39), ben si accorda con la dottrina cristiana di un Dio creatore che ama la sua creazione. Infatti, proprio come non vi è scelta, e quindi neanche colpa, nell'essere uomini bianchi o neri, saggi o folli, alti o bassi, ricchi o poveri, così non vi è nell'essere uomini o animali. Ciascuno è ciò che Dio ha stabilito, e non c'è quindi alcun merito o demerito nell'essere ciò che si è per volontà divina (1Cor 4,7).

Inoltre, aggiunge Primatt, le differenze sul piano fisico sono mitigate da una comunione di origine: modellati dalla stessa terra e vivificati dal medesimo alito divino, tutte le creature hanno in Dio un "Unico Padre" (Mt 2,10) – "siamo polvere che respira" (Primatt 1776, 101). Pertanto,

sia che camminiamo su due o quattro gambe, sia che le nostre teste stiano in posizione prona o eretta, sia che i nostri corpi siano nudi o ricoperti di peli, sia che abbiamo code o meno, corna o meno, orecchie lunghe o arrotondate, e sia che ragliamo come un asino, parliamo come un essere umano, fischiettiamo come un uccello o siamo muti come un pesce, la Natura non considera queste differenze come giustificazione del diritto a tiranneggiare e opprimere. (Primatt 1776, 18)

Al contrario, la giustizia divina insegna che nel rapporto con gli animali vale la regola aurea della reciprocità (Mt 7,12); sono, invece, l'orgoglio, il

pregiudizio, il conformismo al giudizio degli altri e una rappresentazione fuorviante di Dio e della religione a contribuire a indurire i cuori umani contro il sentimento naturale della compassione (22).

Davanti ai silenzi del diritto e della religione in materia di crudeltà verso gli animali, che possono deviare i credenti dal riconoscere l'immoralità di tale comportamento, l'autore denuncia (25) la fallibilità dell'essere umano e propone un'interpretazione dei testi sacri scevra da ogni pregiudizio: la stessa storia della Chiesa è piena di uomini che hanno insegnato la crudeltà verso i propri simili (ad esempio, comminando tortura e pena di morte a quanti venivano considerati infedeli ed eretici); non stupisce che chi non ha mostrato misericordia verso i propri simili non sia stato in grado di insegnare l'amore verso gli animali. Conscio delle nefandezze di cui anche la religione si è macchiata, Primatt invita il lettore a volgere lo sguardo direttamente verso la religione di Gesù, basata sull'*amore*, sulla *benevolenza* e sull'*umiltà*. L'amore cristiano, egli osserva, è privo di ipocrisia e insegna che l'essere umano, la creatura terrestre più nobile, eccellente e perfetta, rimane pur sempre una creatura, dipendente da Dio, e che la posizione privilegiata in cui egli si trova non gli concede solo dei vantaggi ma comporta, inoltre, dei doveri, come ricorda la parabola dei talenti (Mt 25,14-30; Primatt 1776, 30-4).

Ma, osserva Primatt (51-2), le mani dell'essere umano sono macbethianamente sporche di sangue e questi, non potendo portare via le macchie, anziché vergognarsi, si vanta del suo comportamento crudele e adduce alcune ragioni a suo sostegno. Per parte sua, l'autore della *Dissertation* ammette la possibilità di uccidere gli animali per scopi alimentari o di autodifesa (62-74), ma tale circostanza, egli precisa, non autorizza a sottoporli a sofferenze non necessarie e a morti prolungate. Infatti, gli animali, sebbene non temano la morte in sé e per sé, temono la sofferenza. Perché per l'animale,

[...] il male presente è l'unico male e la felicità presente è l'unico bene
[...] pertanto, finché in vita, l'animale ha diritto a un'esistenza serena, o come minimo io non ho il diritto a renderlo infelice. (Primatt 1776, 53-4)

Di conseguenza, chi uccide un animale ha il dovere di farlo nel modo più rapido e indolore possibile. Niente può giustificare la crudeltà, poiché gli animali hanno *diritto* a un'esistenza serena – in questo senso si comprende perché agli occhi di Primatt la caccia risulti essere condannabile al pari di ogni altra attività crudele.

Inoltre, prosegue l'autore, la ferocia di alcuni animali non deve, in nessun caso, servire da modello per l'azione, è anzi ridicolo che l'uomo,

l'essere superiore, giustifichi il suo agire facendo riferimento alla parte violenta degli esseri irrazionali: come insegna l'Antico Testamento, solo ciò che è buono deve servire da modello per il nostro agire (Prv 6,6; Is 1,3; Ger 8,7; Primatt 1776, 62-74). Il fatto che un lupo possa aggredire un uomo non autorizza quest'ultimo a uccidere un maiale a cinghiate: nel primo caso, infatti, si tratta di un male naturale mentre, nel secondo, di un male morale; e se il primo è inevitabile, il secondo, invece, è frutto di una scelta (75). Non da ultimo, osserva l'autore, la presenza di animali e uccelli da preda, nel presente stato di natura, soggetto alla miseria e alla decadenza, sembra essere un prudente stratagemma divino. Senza di essi la terra sarebbe piena di carcasse animali, con conseguenze nefaste sull'igiene e la salute pubbliche. Infatti, osserva Primatt, generalmente i predatori aggrediscono animali sofferenti così che il loro agire risulta, in definitiva, misericordioso: se uccidere un uomo malato è un peccato poiché questi può trovare consolazione alle sue sofferenze nel pensiero dell'aldilà, lo stesso non si può dire per gli animali, per i quali "il momento presente è un'eternità" e, quando soffrono, la morte rappresenta la soluzione più misericordiosa (66-7).

5.4. *Le argomentazioni teologiche: diritti animali e doveri umani*

Un'interessante sintesi tra il pensiero cristiano e la riflessione di Hutcheson è alla base del ragionare di Primatt. Egli definisce il dominio e la ragione come *doni* elargiti gratuitamente da Dio all'essere umano, il quale, ogni qualvolta abusa del suo potere, del dominio conferitogli, pur mantenendo le sue sembianze esteriori, diviene un *mostro* che perde l'essere *a immagine e somiglianza* di Dio, quel Dio la cui *tenerenza si espande su tutte le creature* (Sal 144,9; Primatt 1776, 102-3) – e che ama e si prende continuamente cura di ciascuna di esse (Sap 11,24-25; Sal 35,7 e 103).

Se tutte le creature sono parte della "grande famiglia della terra" (Primatt 1776, 133), tuttavia, precisa l'autore, all'essere umano spetta il compito di occuparsi solamente di quelle domestiche, dal momento che gli sono state affidate e si trovano interamente in suo potere (75)¹⁶. Dio stesso procura di renderle tanto docili e mansuete quanto sono grandi e forti, per permettergli di servirsi del loro aiuto. La loro utilità, la loro

¹⁶ Per quanto riguarda le bestie selvatiche, l'autore spiega come il compito dell'essere umano sia quello di lasciarle in pace e di non interferire con le loro vite; sarà, infatti, Dio stesso a occuparsi di loro (Primatt 1776, 134).

dependenza e le loro incapacità naturali fondano, da un lato, dei *diritti animali* e, dall'altro, delle *obbligazioni umane* (140).

Sulla base del precetto divino “Non metterai la museruola al buo mentre sta trebbiando” (Dt 25,4), l'autore definisce il cibo come l'unica remunerazione che gli animali si aspettano o desiderano per il loro lavoro; rifiutargli tale ricompensa sarebbe, quindi, non solo sconsiderato ma anche crudele, malvagio e ingiusto. Del resto l'erba dei campi che essi richiedono appartiene solo a Dio, l'unico proprietario della terra – di cui gli esseri umani sono solo *affittuari temporanei* (Primatt 1776, 106) – il quale originariamente l'aveva assegnata come fonte di cibo per gli animali (Gn 1,20). L'erba è, allora, un loro *diritto* e negargli quanto il Creatore ha concesso loro è un *furto* e un *peccato* (Dt 24,15; Gc 1,4; Primatt 1776, 151-2).

Ma provvedere al sostentamento del proprio bestiame è solo una parte dei doveri che l'essere umano ha nei suoi confronti. Infatti, aggiunge l'autore, se uno alimentasse bene il suo animale ma poi lo caricasse eccessivamente di lavoro sarebbe comunque crudele. Per questa ragione i Dieci Comandamenti stabiliscono il riposo sabbatico come legge valida per tutte le creature viventi (Es 20,8-10 e 23,12; Dt 5,14), sancendo così il dovere di misericordia (Lc 13,15 e 14,5; Mt 12,10-11). Si tratta di un vero e proprio *diritto al riposo*. La legge del Sabato è, quindi, la riprova della legge dell'amore (Primatt 1776, 189); pertanto, “ogni caso di spietatezza è una trasgressione, se non della lettera, almeno dell'intenzione e del senso di questo comandamento” (198-9).

Il noto versetto contenuto nel libro dei Proverbi, “Il giusto ha cura del suo bestiame, ma i sentimenti degli empí sono spietati” (Prv 12,10-11), è la base sulla quale l'autore rinviene il fondamento del diritto del bestiame a un delicato utilizzo e da cui deriva il dovere dell'essere umano di prendersi cura della prosperità dei suoi animali. Dio, infatti, osserva Primatt, non si interessa solo dell'*essere* (*being*) delle creature ma anche del loro *ben-essere* (*being-well*), quindi non solo di ciò di cui hanno necessariamente bisogno per natura ma anche della loro serenità e comodità.

Alle due categorie umane presentate dal Profeta, il *giusto* e l'*empio*, Primatt ne affianca una terza, nella quale fa ricadere la maggior parte delle persone, quella degli *ingiusti*, ovvero di quanti rimangono indifferenti davanti alle sofferenze degli animali, di cui non sono la causa diretta ma alle quali non cercano di trovare rimedio.

Nelle Sacre Scritture il sacerdote inglese rinviene, inoltre, il *dovere* umano di soccorrere ogni creatura, a cui corrisponde il *diritto a essere soccorso* (Dt 22,1-2; similmente Dt 22,4) proprio di ogni animale in dif-

ficoltà. Il dovere di misericordia è tale che, anche qualora l'animale appartenesse a un nemico, l'obbligo non cambierebbe (Es 23,4; similmente Es 23,5). Secondo la legge divina, infatti, la misericordia è un *dovere di portata universale*, che si estende su tutte le creature, indipendentemente dai giudizi dell'uomo:

È davvero irragionevole, se non folle, giudicare la gravità del peccato di crudeltà verso qualsiasi creatura sulla base del valore che diamo alla creatura stessa; o supporre che la differenza di taglia o di bellezza sia a fondamento di una reale diversità di sensazioni negli animali. Una mosca ha sensazioni proprio come un bue, e un rospo ha lo stesso diritto alla felicità di un canarino. Perché lo stesso DIO ha creato il bue e la mosca, il rospo e il canarino. (Primatt 1776, 269-70)

Assieme a Locke e agli autori prima di lui, Primatt sottolinea l'importanza dell'educazione nel processo di sviluppo del singolo individuo. Il rispetto di Dio e delle sue leggi – comprese quelle relative alla giusta attitudine nei confronti degli animali – sono un dovere proprio dei genitori. Pertanto, quando questi non insegnano ai figli a essere misericordiosi, mancando di punirli quando maltrattano o sono crudeli con gli animali, stanno in realtà insegnando loro a non rispettare le leggi di Dio e, di conseguenza, quelle della società. La crudeltà, infatti, oltre a rovinare il rapporto tra Dio e gli esseri umani, è anche deleteria a livello sociale: un individuo crudele non può possedere alcun vero principio di onore o giustizia (Primatt 1776, 288).

Nell'ultima parte del suo lavoro Primatt riprende la connessione esistente tra il male naturale e il male morale e, facendo riferimento alla profezia contenuta nel libro di Isaia (11,6-9), ricorda come, se gli uomini imparassero a temere Dio e a osservare i suoi comandamenti, la natura stessa cambierebbe volto, e tutto tornerebbe a riacquistare la pace, l'armonia e l'amore che vigevano al tempo della prima creazione:

L'uomo diventerebbe misericordioso; le bestie selvatiche diventerebbero domestiche; quelle domestiche non soffrirebbero più i colpi della frusta e non porterebbero più il peso del peccato umano. Tutti, umani e animali, godrebbero della benedizione del cambiamento rinnovante. (Primatt 1776, 295)

Secondo l'autore, proprio il fatto che creature innocenti, come bestie e bambini, pagano per le colpe commesse dall'uomo rende il peccato ancora più grave (299-300). Un cristiano crudele è semplicemente un *mostro di ingratitude*, che invano invocherà il nome del Signore nel giorno del giudizio. Infatti, anche nel rapporto con gli animali vige la stessa regola

che deve guidare i rapporti tra gli esseri umani, *fai agli altri ciò che, nelle medesime condizioni, vorresti fosse fatto a te stesso*. L'affermazione "Beati i misericordiosi perché troveranno misericordia" è diretta, pertanto, a coloro che tale misericordia l'hanno rivolta a tutte le creature, senza distinzione di specie. Primatt pertanto conclude:

Possiamo appellarci alla RELIGIONE che vogliamo, ma la Crudeltà è ATEISMO. Possiamo vantarci di essere cristiani, ma la Crudeltà è INFEDeltÀ. Possiamo accreditarci come ORTODOSSI, ma la Crudeltà è la peggiore delle ERESIE. La Religione di Gesù Cristo ebbe origine dalla Misericordia di DIO e lo stesso progetto divino fu di promuovere la Pace per ogni creatura SULLA Terra e creare uno spirito di universale Benevolenza o di *Buona volontà* NEGLI Uomini. (Primatt 1776, 321-2)

6. JOHN TOOGOOD

Sono probabilmente sedici gli anni che intercorrono tra la prima edizione della *Dissertation* e quella dell'opera di John Toogood (Sherbourne 1743 - Kington Magna 1825)¹⁷, *The Book of Nature: a Discourse on Some of Those Instances of the Power, Wisdom, and Goodness of God, Which Are within the Reach of Common Observation*¹⁸. Figlio di un ricco mercante di Sherbourne, nella contea di Dorset, Toogood si formò presso l'Oriel College di Oxford e divenne dapprima curato, poi parroco, presso Kington Magna; nel 1786 venne nominato insegnante della parrocchia di Sherborne. Anch'egli come Primatt fu firmatario della petizione della *Feathers Tavern* (Scott 1821, 719-20) e vicino agli ambienti unitaristi (D.O. Thomas 2002, 14) senza, tuttavia, arrivare a separarsi dalla Chiesa anglicana. Autore di alcuni brevi trattati di argomento religioso, pubblicò anche alcuni sermoni (*The Monthly Repository of Theology and General Literature*, 1825, 113).

¹⁷ Per quanto riguarda le notizie biografiche relative a John Toogood, sono state utilizzate le informazioni presenti nel *The Monthly Repository of Theology and General Literature*, 1825, nr. XX, p. 113 (London: Paternoster-Row) e sul sito del *The Clergy of the Church of England Database* (CCEd).

¹⁸ Nel presente lavoro viene utilizzata la quarta ristampa del saggio di John Toogood: *The Book of Nature: a Discourse on Some of Those Instances of the Power, Wisdom, and Goodness of God, Which Are within the Reach of Common Observation. To Which is Added, the Duty of Mercy and Sin of Cruelty to Brutes: Taken Chiefly from Dr. Primatt's Dissertation*. Boston: Samuel Hall, 1802.

Nonostante le notizie relative al *The Book of Nature* siano lacunose, è tuttavia possibile stabilire la data della sua prima pubblicazione al 1792, grazie alla presenza di un suo breve estratto all'interno dell'articolo intitolato *Reflections on the Works of the Creation* e contenuto nel *The Weekly Entertainer* di questo stesso anno (1792, nr. 20, pp. 81-3). Un'ipotesi corroborata dalla quarta di copertina di un'altra opera di Toogood risalente al 1794, *A Discourse on the Wisdom and Goodness of God in the Formation of Man*, dove viene menzionata la terza edizione del *The Book of Nature*, lasciando intendere che in questa data si fossero già avute delle ristampe.

La presenza, inoltre, in chiusura della quarta edizione, di un saggio dedicato a Primatt lascia pensare che si tratti di un'opera caratterizzata da una gestazione particolarmente dilatata nel tempo. Questa appendice dedicata alla *Dissertation*, infatti, corrisponde nella sua interezza a un'altro lavoro di Toogood, *The Country Clergyman's Shrovetide Gift to His Parishioners: Taken Chiefly from Dr. Primatt's Dissertation on the Duty of Mercy, and Sin of Cruelty to Brutes*, che risale, con tutta probabilità, al 1782¹⁹. Si tratta di una breve opera basata principalmente sulla argomentazioni contenute nella *Dissertation* di Primatt (1776, 3-12) e nell'anonimo *Clemency to Brutes* (1761, 13-5). Se Toogood fosse veramente l'autore di questo testo anonimo, allora il *The Book of Nature* potrebbe essere pensato come un lavoro iniziato nel 1761, ripreso nel 1782 e che finalmente trova la sua forma definitiva nel 1792.

Non stupisce, pertanto, la doppia anima che caratterizza il *The Book of Nature*: da un lato esso è un saggio relativo alla bontà di Dio presente nella creazione, un vero e proprio *cantico delle creature* in prosa, dove ogni elemento naturale viene elogiato per le sue qualità; dall'altro, è un serio richiamo al rispetto per gli animali e a porre fine all'usanza del *cock-throwing*. Per quanto riguarda l'accoglienza con cui il pubblico ricevette questo lavoro, è indubbio che i suoi argomenti circolarono per molti anni, come dimostrano le quattro ristampe che si susseguirono fino al 1802 (tre in Inghilterra e una oltremarina, a Boston).

¹⁹ È possibile ipotizzare che il testo sia uscito per la prima volta verso la fine del 1782 visto che una sua buona parte (pp. 11-4 e 1-6) viene riportata nel *The Weekly Entertainer; or Agreeable and Instructive Repository Containing a Collection of Selected Pieces Both in Prose and Verse, Curious Anecdotes, Instructive Tales, and Ingenious Essays on Different Subjects*, 1783, nr. 1, pp. 180-4, in un articolo intitolato *On Humanity to Brutes, and the Barbarity of Throwing at Cocks*. Si trovano, inoltre, due recensioni particolarmente positive rispettivamente nel *The Monthly Review, or, Literary Journal*, 1783, nr. 68, pp. 90-1 (London: R. Griffiths) e nel *The Critical Review, or Annals of Literature, by a Society of Gentlemen*, 1783, nr. 55, p. 76 (London: A. Hamilton).

6.1. "The Book of Nature": un cantico in prosa

Seguendo una tendenza comune a numerosi teologi suoi contemporanei, l'autore offre un'interpretazione del mondo naturale – il *Libro della Natura* – come luogo privilegiato per il disvelamento della verità divina:

Come è stato precedentemente osservato, e l'osservazione è vera, esistono due libri di Dio: il libro della Natura, che è il mondo, e il libro della Grazia, ovvero le Sacre Scritture. Entrambi sono pieni dei migliori insegnamenti, si sostengono vicendevolmente, esaltano i nostri pensieri e i nostri sentimenti di pietà, e meritano egual rispetto in quanto scritti dal dito di Dio. (Toogood 1802, 3)

Si tratta di un atteggiamento radicato nella più antica tradizione cristiana (si vedano i Padri della Chiesa, come Gregorio di Nissa e Agostino) e medievale (come Bernardo di Chiaravalle e Bonaventura) e che venne accantonato con l'avvento della Rivoluzione Scientifica, quando i due Libri finirono per essere considerati come due realtà indipendenti. L'autore sceglie di indagare solo il primo, dove "è facile scoprire (dal momento che sono espresse in caratteri molto chiari) la potenza, la saggezza e la bontà di Dio" (Toogood 1802, 3).

Tutta la natura, egli osserva, è in grado di fornire importanti esempi di gratitudine, onestà, obbedienza, cooperazione e compassione; è opportuno, quindi, rivolgersi a essa per non perdere tali preziosi insegnamenti: "Le meraviglie della natura sono *maestre* per l'uomo" (16). Tutte le creature, spiega Toogood, si sostengono reciprocamente e l'insieme del creato si dichiara come opera di un unico Dio, il quale, nell'atto stesso del creare, ha in mente non solo il *bene dell'uomo* ma anche quello *di tutti gli esseri viventi* (10). E se l'orgoglio non deve spingere l'essere umano a pensare che ogni cosa sia stata creata per lui, tuttavia è pur vero che, in qualche modo, tutto contribuisce alla sua felicità.

Dal fatto che le molteplici realtà della creazione – come la terra, l'erba, i fiori, gli animali, gli insetti, le montagne, le sorgenti, i fiumi, il mare, il cielo, il sole, la notte – oltre a essere benefiche per la vita materiale dell'essere umano, gli forniscono, al contempo, un esempio di vita virtuosa, Toogood deriva l'idea di una vera e propria *Scuola della natura*, presso cui l'essere umano è chiamato a recarsi e a imparare. La *Terra*, costituita da Dio dimora per l'umanità, sostiene, attraverso i suoi frutti, tutte le creature viventi. Fatta "con sapienza" e "piena delle tue [di Dio] ricchezze" (Sal 103,24), essa rivela come la volontà divina non si sia limitata esclusivamente a rendere *buona* ogni cosa (Gn 1), ma anche *felice*. La stessa copiosità di prati ed erbe dimostra come anche gli animali siano

chiamati a godere dell'abbondanza con cui il Creatore ha provveduto la terra (Toogood 1802, 4-5).

L'*erba*, prosegue l'autore, costituisce senza dubbio "il possedimento più utile che abbiamo", non a caso essa venne creata da Dio immediatamente dopo la terra (Gn 1,11). Allo stesso modo in cui il Creatore fa "crescere il fieno per gli armenti", così egli provvede a far nascere "l'erba al servizio dell'uomo" (Sal 103,14), dalla quale questi trae nutrimento e con cui cura le sue malattie senza dover ricorrere a rimedi artificiali, spesso più dannosi delle malattie stesse. Tuttavia si è soliti guardare all'erba con indifferenza o, addirittura, sdegno, considerandola un banale dono della natura e dimenticando, così, la *benedizione* che essa rappresenta. Il contadino, al contrario, vive in una posizione privilegiata rispetto agli altri uomini che gli permette, attraverso il rapporto diretto con la terra, di comprendere più facilmente come la natura rappresenti un aspetto importantissimo dell'amore del Creatore. Infatti, coloro che coltivano la terra possono vedere, con piacere e devozione, come essa "fedelmente ricambia le loro cure, producendo una grande varietà di frutti e piante" (Toogood 1802, 4-6).

Tuttavia la lode a Dio, prosegue l'autore (7-8), non segue semplicemente dall'abbondanza con cui la terra fornisce ciò di quanto l'essere umano abbisogna per il proprio approvvigionamento ma anche dalla grande quantità di dilette che essa dona: a questo proposito, si trovano alcune pagine piene di ammirazione per la bellezza che i *fiori* forniscono all'intera creazione. Questi, spiega Toogood, aiutano l'essere umano a meglio comprendere il loro stesso Creatore e gli insegnano l'umiltà. "Ogni uomo è come l'erba e tutta la sua gloria è come un fiore del campo" (Is 40,6): "al mattino fiorisce, germoglia, alla sera è falciata e dissecca" (Sal 89,5-6).

Anche gli *alberi* sono espressione della saggezza di Dio, il quale nasconde le loro radici sotto terra e il loro midollo sotto una dura corteccia di legno. Strumenti indispensabili per molteplici necessità umane, forniscono frescura a uomini e animali durante la calura estiva. Ma non è la logica consequenzialista a guidare l'attività creatrice divina. Invero, "Sebbene l'Onnipotente abbia lasciato molti alberi e arbusti alla cura dell'uomo", aggiunge Toogood (1802, 9-10), "[...] sembra essersi riservato [...] gli alberi della foresta". Dio si è riservato questo luogo tutto per sé sulla terra, dove l'uomo, come tante bestie selvatiche ed uccelli, può trovare rifugio e sostentamento ma che rimane, tuttavia, a lui insoggettabile.

6.2. *Gli animali*

Per quanto riguarda quella parte del *Libro della Natura* composto dagli animali, l'autore considera non tanto le creature pericolose, che vivono lontane dall'Inghilterra a lui contemporanea, quanto, piuttosto, quelle domestiche che, umili e pazienti, compiono le opere per cui sono state create, disponibili al lavoro e soddisfatte della loro vita. La loro prossimità con l'essere umano è, secondo Toogood, evidente e può essere compresa attraverso l'osservazione della vita quotidiana, "esse vivono, sentono e si muovono proprio come noi, e come noi sono soggette alla fame e alla sete" (Toogood 1802, 10); esse, inoltre, ricevono i beni che la Provvidenza elargisce a tutti gli esseri viventi. L'osservazione diretta di tali animali, caratterizzati da una mescolanza di delicatezza e forza, di piccolezza e grandezza, costituisce un ulteriore invito ad ammirare il loro Creatore: "la meraviglia finisce solo dove inizia l'adorazione di quell'Autore saggio e potente che li ha chiamati alla vita dall'argilla inanimata" (11).

Accanto agli animali di grossa taglia ma di temperamento mite e gentile, ne esistono alcuni non altrettanto capaci fisicamente ma maggiormente astuti, i quali, cibandosi dei primi, evitano che il loro numero cresca a dismisura. Nella sua analisi del mondo animale diviso tra prede e predatori, l'autore osserva come, essendo gli strumenti per mettersi in salvo maggiori di quelli per cacciare, i predatori conducano una vita più faticosa e affamata (11).

Per quanto riguarda gli animali domestici, Toogood ricorda come, proprio perché Dio ha conferito all'essere umano il potere di sottometterli e li ha resi, al contempo, mansueti, sarebbe imperdonabile se egli abusasse di questa sua autorità. Facendo appello alla *giustizia naturale*, l'autore afferma:

[...] non si può credere di avere il diritto di derubare le creature nostre compagne (perché tali esse sono) di quel poco di felicità di cui sono capaci di godere. Costituisce un'infrazione della giustizia naturale abusare e opprimere, aumentare, attraverso la nostra barbarie, il peso della schiavitù dei nostri servitori più fedeli ed economici, che lavorano duro e impiegano tutte le loro energie nel servirci. (Toogood 1802, 13)

Tenerenza, giustizia e gratitudine sono, invece, quegli attributi divini che dovrebbero informare l'agire dell'uomo nei confronti di questi animali. L'errato atteggiamento che l'essere umano ha nei confronti dell'intera creazione, prosegue Toogood, si rispecchia nel rispetto che egli nutre verso il leone, animale feroce, impropriamente elevato a simbolo della regalità:

Se la tradizione non avesse dato al leone il titolo di Re degli Animali, la ragione l'avrebbe dato al *Cavallo* [...]. A differenza del leone, ovvero al tiranno capace solo di divorare e terrorizzare gli animali, il cavallo non è mai dannoso per le altre creature, non possiede alcuna qualità negativa ma ne ha, invece, molte positive. È frugale nel suo cibo, generoso nelle sue disposizioni, brioso nel suo servizio all'uomo; la sua disponibilità nell'imparare e la sua gentilezza sono ineguagliabili, e forse contribuisce più di qualsiasi altro animale alle nostre comodità e agiatezze. (Toogood 1802, 13)

6.3. *Dio in tutte le cose*

Ma l'analisi del *Libro della Natura* si spinge oltre il mero riconoscimento delle meraviglie presenti nelle creature che collaborano attivamente con l'essere umano. Toogood osserva come la saggezza e la bontà divine si svelino anche in quegli umili compagni della creazione che sono gli insetti. Formati da Dio con la stessa potenza con cui ha creato l'essere umano, essi rappresentano una delle parti più compiute dell'opera divina. Al posto della ragione, gli insetti sono provvisti di una saggezza che, pur non provenendo dall'osservazione e dall'esperienza, permette loro di rispondere appieno alle proprie esigenze. Il fatto che l'essere umano non provi alcun sentimento di compassione nei loro confronti non impedisce al loro Creatore di prendersene cura, provvedendo il cibo necessario e concedendo loro un uguale diritto ai frutti della terra (Gn 1,30; Toogood 1802, 14-15).

Anche gli insetti che appaiono più orrendi sono in realtà utilissimi per la creazione, in quanto in grado di svolgere funzioni impossibili agli altri esseri viventi. Nelle Sacre Scritture, essi sono rappresentati come soldati inviati dal Signore per combattere il peccato dell'uomo. Dio utilizza, infatti, animali di piccolissime dimensioni per ridurre l'orgoglio e per correggere la pigrizia dell'essere umano (Gl 2,25 e Prv 6,6).

L'erba, i fiori, gli alberi, le montagne, i fiumi, il mare e i venti, i pesci e gli uccelli del cielo, la luna e il sole parlano tutti della maestà di Dio. Pertanto,

Siamo razionali e virtuosi nella misura in cui riconosciamo e adoriamo Dio in tutte le cose; e tra i numerosi atti di gratitudine che dobbiamo a Lui, c'è anche lo studio delle perfezioni e delle bellezze della creazione [...]. La natura in tutte le sue parti e in ogni creatura ci impartisce utili lezioni se impariamo a meditarci correttamente sopra. (Toogood 1802, 18)

Dalla terra, osserva Toogood, si impara l'onestà e la gratitudine, dagli animali l'obbedienza e il senso del dovere; anche dall'insetto più piccolo

si può trarre un valido esempio di operosità e di senso di partecipazione al bene della comunità e “che non c'è nulla di più spregevole della vita di un pigro, il quale, mentre la natura è in perpetua attività, mentre ogni insetto è in movimento, non fa nulla” (16-17).

La natura è, quindi, secondo l'autore, il luogo privilegiato dove l'essere umano può imparare quelle verità di Dio altrimenti impenetrabili. Esiste una coincidenza, egli osserva, tra *la storia naturale* e *la teologia*, perché “la storia della natura è la storia dei benefici che Dio arreca all'umanità” (32). Ovunque l'essere umano rivolga la propria attenzione può trovare i segni della grande benevolenza del suo Creatore: “tutto ciò che brilla nei cieli e che sorride sulla terra proclama un Dio saggio e pieno di grazia”, “mirabile nel consiglio, grande nella sapienza” (Is 28,28). Saper apprezzare le bellezze della natura è, così, un dono preferibile fra molti altri, poiché permette di giungere a una comprensione più profonda del reale.

6.4. *L'uomo sacerdote della natura*

In definitiva Toogood attribuisce al solo essere umano la capacità di conoscere il Creatore. Infatti, sebbene tutte le Sue opere proclamino “la gloria di Dio” (Sal 18,2), esse però non lo conoscono allo stesso modo. Gli animali, pur rispondendo al compito affidato loro dal Creatore,

non conoscono Colui che li veste e li nutre; il sole stesso non conosce il suo Signore. Solo l'uomo sa di essere alla presenza del suo Dio; solo l'uomo conosce quanto riceve dalla bontà della Provvidenza. (Toogood 1802, 33)

Questa peculiarità, da un lato innalza l'essere umano al di sopra degli altri animali; dall'altro, lo investe di una grande responsabilità, al punto che colui che guarda la natura senza riconoscerne i doni divini, quindi senza venerazione e gratitudine, è in realtà il più ignorante degli uomini. La conoscenza della natura, se slegata da quella del suo autore, non ha senso, “perché la natura, se separata dal suo Autore, è una parola priva di significato” (34). Anche il più raffinato uomo di cultura che non riconoscesse e non lodasse l'autore della creazione sarebbe, pertanto, un perfetto ignorante.

In questo senso il volume si conclude con un'esortazione rivolta all'uomo affinché si faccia carico del ruolo di intermediario tra Dio e le sue creature, di sacerdote della natura, ovvero di “ministro e interprete [...] senza il quale la creazione sarebbe, in un certo senso, muta” (34):

Prestiamo le nostre voci alle opere di Dio, così parleremo tutti la stessa lingua e ci uniremo in un'unica voce nel canto di lode che afferma "Grandi e mirabili sono le tue opere, o Signore Dio onnipotente, tu le hai fatte tutte con potenza. Tu sei degno, o Signore e nostro Dio, di ricevere la gloria, l'onore e la potenza, perché tu hai creato tutte le cose per la tua gloria". (Toogood 1802, 34)²⁰

7. CONCLUSIONI

Come si è avuto modo di osservare nel corso della presente trattazione, durante l'età moderna il passaggio dalla *querelle* incentrata sulla struttura metafisica della realtà all'etica animale avvenne a cavallo tra il Diciassettesimo e il Diciottesimo secolo ed ebbe una connotazione, oltre che temporale, anche geografica. La prima era, infatti, principalmente circoscritta ai territori di lingua francofona; la seconda si collocò, invece, oltremarina. A quest'ultimo insieme appartengono, appunto, i testi appena analizzati, i quali hanno il merito di aver introdotto, per primi, il concetto di diritto degli animali. Si tratta, si è visto, di un traguardo saldamente ancorato alla realtà socio-culturale in cui tali lavori erano inseriti e della quale promossero importanti cambiamenti.

Se per Hildrop la discussione era basata sul riconoscimento della vita futura degli animali, con Dean l'attenzione iniziò a slittare verso il dato della senzienza animale, anche se rimase decisamente ancorata alla questione dell'aldilà. E mentre per l'anonimo del *Clemency to Brutes* e per Granger l'interesse era rivolto principalmente verso le usanze crudeli delle classi subalterne, fu con Primatt che vennero elaborate delle argomentazioni a difesa degli animali, tali da influenzare profondamente il dibattito etico nei secoli a venire. Fu, infatti, l'autore della *Dissertation* a comprendere fino in fondo la portata rivoluzionaria dell'argomento relativo alla sensibilità. Il riconoscimento del dolore negli animali divenne da questo momento in avanti un argomento sufficiente a fondare l'obbligazione morale nei loro confronti, che non necessitava, di per sé, di alcuna spiegazione provvidenzialistica. Per questa ragione Primatt poté trasformare il tradizionale argomento usato per affermare il diritto umano a sfruttare gli altri animali, ovvero la supposta mancanza di una vita immortale, in una ulteriore giustificazione del dovere di trattarli con misericordia.

²⁰ Cf. Ap 15,3 e 4,11.

Nell'insieme, inserendo la discussione ad essi contemporanea relativa alla compassione verso gli animali all'interno delle categorie di pensiero cristiano, gli autori presentati nella seconda parte del presente lavoro furono in grado di restituire a tale atteggiamento la *sacralità* e l'*universalità* caratteristiche di ogni comando divino. E, contro l'errore ermeneutico che vedeva nel dominio contenuto in Genesi 1,28 il diritto ad abusare e tormentare le altre creature, essi *riproposero* l'interpretazione dell'essere umano come *tutore* della creazione di Dio, chiamato a render conto al suo Creatore di ogni condotta malvagia.

Riproposero, si è detto. Sì, perché l'interpretazione dei concetti di tutela e dominio presentata nei loro lavori non rappresenta una novità esclusiva della loro riflessione ma, invece, il serio recupero di quell'antica attenzione nei confronti degli esseri viventi altri dall'uomo che, sebbene non fosse mai stata avallata dalle posizioni ufficiali della Chiesa, costituiva un'eredità importante del multiforme tradito ebraico-cristiano (Bianchi 1997; De Benedetti 1999; Jones 2013; Bormolini 2014).

Nuovo fu, invece, il comune interesse verso gli animali che si diffuse nel corso del Settecento tra intellettuali e pensatori di diversa provenienza, cristiani e non. L'ideale della benevolenza, si è visto, ben si sposava con l'idea dell'essere umano come tutore del creato e si accordava con le altre cause umanitarie, nate dal rifiuto verso la sofferenza e il dolore. La gentilezza nei confronti degli animali venne, così, almeno a livello intellettuale, riconosciuta come un dovere morale, in contrapposizione alla crudeltà, che si trasformò, invece, in una caratteristica distintiva dell'uomo incivile.

La mutata situazione politica internazionale offrì, inoltre, un nuovo scenario di riferimento ai pensatori dell'epoca, suggerendo loro un nuovo vocabolario. Con la *Guerra di Indipendenza americana* (1775-1783) e la successiva *Dichiarazione di Indipendenza* (1785), l'Europa fu attraversata dall'idea dell'esistenza di *diritti individuali*, inalienabili e spettanti a ogni individuo, indipendentemente dalle condizioni in cui si trovava a vivere. La portata sovversiva di un simile concetto era tale da permetterne in breve tempo l'estensione, almeno a livello teorico, anche agli animali. Humphry Primatt intravede tale possibilità e applicò la nuova dottrina della libertà alla sua *Dissertation*, pervenendo, così, a una sintesi equilibrata della dottrina della tutela con il pensiero filosofico a lui contemporaneo. Non deve, pertanto, stupire la fortuna che la *Dissertation* godette nelle prime decadi del secolo Diciannovesimo quanto, piuttosto, l'oblio in cui cadde nel corso del Novecento.

È, però, opportuno osservare come gli importanti traguardi raggiunti a livello teorico e legislativo non significarono un incondizionato rifiuto

della violenza nei confronti degli animali. Invero, ciò che da questo momento divenne condannabile fu solo la *crudeltà sregolata, non necessaria*; e mentre si diffondeva la stigma sociale contro quanti immotivatamente sottoponevano gli animali a condizioni dolorose, di pari passo si istituzionalizzava – tanto a livello culturale quanto legale – il riconoscimento di tutta una serie di violenze ritenute *necessarie*. Si sollevarono critiche su alcune pratiche di macellazione, ma veniva accettato il consumo di carni e prodotti animali; si demonizzava l'atrocità di certi esperimenti, ma si accettava la vivisezione. Si tratta, a ben vedere, di una situazione molto simile a quella contemporanea, in cui la crudeltà è punibile quando è praticata *senza necessità*, altrimenti viene riconosciuta e regolamentata in numerosi ambiti, che spaziano dalle produzioni animali alla ricerca biomedica, passando per l'intrattenimento e la difesa.

Il diritto alla felicità degli animali teorizzato in ambito cristiano non venne, dunque, compreso all'interno del diritto soggettivo e, anzi, i contributi degli autori presentati furono, col passare del tempo, gradualmente dimenticati. Eppure, a distanza di oltre due secoli, numerosi individui, credenti o meno, sentono oggi l'esigenza di interrogare i testi sacri alla ricerca di indizi per fondare un modo di vivere più armonioso con gli animali. In questo senso, il contributo offerto dai pensatori cristiani settecenteschi rappresenta un valido strumento per l'uomo contemporaneo per ripensare il suo posto all'interno dell'universo e, di conseguenza, il suo rapporto con le altre creature e il suo Creatore.

Appendice

TRADUZIONI

Nelle seguenti traduzioni lo stile e la lingua sono stati adattati agli usi contemporanei, mantenendo comunque la fedeltà ai testi originali.

Dove possibile, si è fatto riferimento alla prima edizione delle opere originali, altrimenti si è indicato il numero dell'edizione usata; dove mancanti, sono stati aggiunti i riferimenti dei passi, biblici e non, citati dagli autori. Se non altrimenti specificato, le citazioni bibliche sono state rese seguendo la traduzione ufficiale della Chiesa cattolica (Conferenza Episcopale Italiana – CEI, 2008).

1. – John Hildrop, *Free Thoughts upon the Brute Creation. Or, an Examination of Father Bougeant's Philosophical Amusement &c. In Two Letters to a Lady* [*Liberi pensieri sulla creazione animale. Ovvero, un'esame dell'Amusement Philosophique di padre Bougeant & Co. In due lettere a una signora*]. London: R. Minors Bookseller and Stationer, 1742. Traduzione, lettera II, pp. 1-17.

Cara Signora, il fatto che abbia accolto con favore la mia prima lettera mi incoraggia a pensare che non le dispiacerà riceverne una seconda, nella quale mi propongo di considerare con maggiore attenzione il problema di cui ci stiamo occupando, alle luce dei molteplici aspetti forniti dalla Rivelazione e dalla Ragione. Esaminerò, quindi, il racconto offerto da Mosè a proposito della creazione degli animali e del loro stato originario nel Paradiso, e lo confronterò con la loro condizione nel mondo presente. Trarrò, quindi, alcune inferenze e conclusioni, e cercherò, inoltre, di rispondere ad alcune obiezioni. Lascerò al suo buon giudizio il compito di formulare un parere circa l'evidenza di ciò che ne seguirà.

Nell'Epistola agli Ebrei, l'Apostolo afferma che “Per fede noi sappiamo [...] che da cose non visibili (ovvero da un mondo ideale, invisibile, glorioso, che esiste eternamente nella Mente divina) ha preso origine quello che si vede (questo mondo visibile, con tutti i suoi vari abitanti e

prodotti)” (Eb 11,3). Pertanto, questo stato di cose presente, temporaneo, effimero, che noi chiamiamo mondo naturale, non è altro che un’emanazione, una manifestazione creaturale di quelle invisibili potenze e bellezze della natura eterna che si imprimono e si svelano attraverso tutte le regioni della natura creata, tutte le tribù e le famiglie dei regni animale, vegetale e minerale. [...] Da questo fertile ventre della natura eterna furono prodotti – al momento opportuno – dall’infinita Saggezza, Bontà e Potenza dell’Onnipotente, l’intero sistema mondano, il mondo con tutti i suoi abitanti, tutti i soggetti dei regni animale e vegetale, e tutte le innumerevoli specie, tribù e famiglie degli uccelli, delle bestie e dei pesci, dei rettili e degli insetti, ovvero tutto ciò che vive sulla terra, vola nell’aria o si diletta nei grandi abissi, dal *Benemoth* e dal *Leviatano* al più piccolo insetto. Infatti tanto la creatura più misera e insignificante quanto quella più grande sono opere di Dio, formate dalla Infinita Saggezza e Potenza sulla base di quei perfetti modelli ideali contenuti nella mente divina.

Mosè descrive la creazione, o formazione, dei pesci e degli uccelli dalle acque come il lavoro del quarto giorno: “Poi Iddio disse: Producano le acque copiosamente rettili, che sieno animali viventi o (come è più correttamente reso a margine) animali dotati di anima; e volino gli uccelli sopra la terra, e per la distesa del cielo. Iddio adunque creò le grandi balene, ed ogni animal vivente che va serpendo; i quali animali le acque produssero copiosamente, secondo le loro specie; ed ogni sorta di uccelli che hanno ale, secondo le loro specie. E Iddio vide che ciò era buono. E Iddio li benedisse, dicendo: Figliate, moltiplicate, ed empiete le acque ne’ mari; moltiplichino parimente gli uccelli sulla terra”¹ (Gn 1,20-22).

Le bestie e i rettili prodotti dalla terra furono, invece, il lavoro del quinto giorno, “Poi Iddio disse: Produca la terra animali viventi, secondo le loro specie; bestie domestiche, rettili e fiere della terra, secondo le loro specie. E così fu. Iddio adunque fece le fiere della terra, secondo le loro specie; e gli animali domestici, secondo le loro specie; ed ogni sorta di rettili della terra, secondo le loro specie. E Iddio vide che ciò era buono”² (Gn 1,24). Gli animali vennero tutti definiti *buoni*, sì, *molto buoni*, essendo il prodotto dell’infinita saggezza e bontà, formati in membra, peso e misura della più squisita bellezza, della più delicata armonia, senza difetto, senza alcunché di superfluo. Erano perfettamente adatti a, e in grado di, rispondere ai vari scopi della creazione, a eseguire il volere del loro Creatore, per servire al piacere e all’utilità dell’uomo, e contribuire così alla bellezza e all’armonia del sistema universale.

¹ Dalla versione Diodati [N.d.T.].

² Dalla versione Diodati [N.d.T.].

Tali, pertanto, furono i primi abitanti del Paradiso, nel quale vennero posti dal loro Creatore con la peculiare benedizione di accrescere e moltiplicare le loro specie nei vari luoghi stabiliti a loro dimora. Possiamo considerarli come i numerosi servitori di un principe grande e potente, mandati avanti a riempire, adornare e abbellire le molte stanze e i vari appartamenti della sua corte, e a preparare per lui un'accoglienza eccezionale e trionfante. Di conseguenza troviamo che, non appena l'uomo venne creato a immagine di Dio, "Dio diede loro potere e dominio assoluti su di loro. E Iddio li benedisse, e disse loro: Fruttate e moltiplicate, ed empiete la terra, e rendetevela soggetta, e signoreggiate sopra i pesci del mare, e sopra gli uccelli del cielo, e sopra ogni bestia che cammina sopra la terra" (Gn 1,26-27)³.

Dal momento che l'uomo fu creato a immagine della sommamente benedetta Trinità, tutte le eccellenze e le perfezioni che si trovavano in ogni specie animale nel suo stato più compiuto erano presenti al massimo grado nella perfetta natura umana. In tal modo il nostro primo progenitore ebbe completa conoscenza e assoluto dominio su tutti i tipi, i gradi e gli ordini del mondo animale e vegetale. Fin dal principio egli fu messo in grado di conoscere le nature intrinseche e le più intime proprietà e potenze di ogni specie, e di dare loro nomi salienti, che esprimessero le loro molteplici nature (Gn 2,19). [...]

Pertanto gli animali ricevevano attraverso di lui, in quanto viceré di Dio e loro governatore, una tale comunicazione di felicità, quanto la loro natura era capace di accogliere e il loro stato d'essere richiedeva. Egli era il loro immediato signore, che riceveva dall'Infinita Sorgente del Bene una costante e ininterrotta comunicazione di vita e benedizione, la quale, a sua volta, veniva attraverso di lui comunicata a tutte le varie parti e i vari abitanti della creazione animale e vegetale, che si trovavano, così, completamente sottomesse e dipendenti da lui. Egli aveva, pertanto, un dominio completo sopra l'intero mondo visibile in cui abitiamo. A tale autorità, o compito, originaria si riferisce il santo Salmista, "Che cosa è l'uomo perché tu te ne ricordi e il figlio dell'uomo perché tu te ne curi? Eppure l'hai fatto poco meno degli angeli, di gloria e di onore lo hai coronato: gli hai dato potere sulle opere delle tue mani, tutto hai posto sotto i suoi piedi; tutti i greggi e gli armenti, tutte le bestie della campagna; gli uccelli del cielo e i pesci del mare" (Sal 8,4-8).

³ Non è nota la traduzione della Bibbia usata in questa occasione da Hildrop, è possibile che si tratti di una sua stessa parafrasi che, in quanto tale, riportiamo come nel testo originale [N.d.T.].

Qui, Signora, fermiamoci un momento e osserviamo con stupore e rapimento l'infinita Sagghezza, Potenza e Bontà del nostro Onnipotente Creatore, le trascendenti e inconcepibili bellezze del nuovo Mondo, l'armonia, la pace e la felicità dei suoi abitanti, una volta felici, benedetti con ben più alte facoltà, forza e bellezza. Costoro raccoglievano la vegetazione sempreverde, gli imperituri fiori del Paradiso, bevevano agli incontaminati ruscelli della vita e dell'immortalità in un giardino delizioso, in cui non avevano ancora fatto comparsa né peccato e tristezza né, tantomeno, corruzione e morte.

Si trattava di un mondo esente dal dolore e dalla malattia, dal travaglio e dalla miseria, dove gli spiriti dell'oscurità non avevano potere, né la minima apparenza o ombra del male poteva essere ammessa; dove tutto era purezza, luce e piacere, le gioie e le bellezze dell'eterna primavera; dove ciascuno di essi, nel proprio posto e ordine, serviva alla felicità del loro Signore supremo, all'armonia e all'ordine del sistema, e proclamava a voce alta, come se fosse un'unica voce, la gloria e la bontà del loro Creatore! Tale era, tale deve essere stata (se dobbiamo credere alle Scritture) la benedetta condizione di coloro che una volta furono creature felici.

Vi è qualcosa che in questo resoconto appaia impossibile o improbabile? Non appare, invece, coerente, ragionevole, degno di Dio e in accordo con le Scritture? D'altro canto, quanto meschina, futile, non meritevole di Dio, quanto ripugnante alle Scritture è la filosofia di coloro che ipotizzano che gli animali siano animati da *spiriti malvagi*; lo stesso dicasi per quanti, non ammettendo in essi alcun principio spirituale di movimento o azione, li ritengono delle mere macchine, e gli attribuiscono la medesima sensibilità e percezione che riconoscono in un pendolo o in un orologio da polso. Gli animali, essi affermano, sono dotati di alcuni movimenti, di certe apparenze di sensibilità e di un'ombra di ragione, fenomeni dovuti dalla costituzione dei loro organi e al meccanismo della loro struttura. Per questa ragione, secondo tali pensatori, le altre creature non dovrebbero essere oggetto della nostra compassione più di quanto lo sia qualsiasi altro meccanismo.

Detti filosofi sostengono, inoltre, che le urla e i lamenti degli animali, che comunemente ci illudiamo essere espressione di dolore, tormento o sofferenza, non devono essere considerate più del suono di un tamburo che viene percosso o del rumore di un pendolo che suona. Ma una simile proposta non costituisce una violenza alla ragione, alla natura e al senso comune? Non si prende, forse, gioco delle creature di Dio? Penso che le Scritture e la più antica filosofia trattino questo tema in modo completamente differente. Mosè dichiara apertamente che essi possiedono *anime viventi*: "Poi Dio disse: 'Ecco, io vi do ogni erba che produce seme e che

è su tutta la terra e ogni albero in cui è il frutto, che produce seme: saranno il vostro cibo. A tutte le bestie selvatiche, a tutti gli uccelli del cielo e a tutti gli esseri che strisciano sulla terra e nei quali è alito di vita, io do in cibo ogni erba verde'. E così avvenne" (Gn 1,29-30).

Da tale racconto emerge come le Scritture rappresentino sempre gli animali come destinatari della cura e della compassione di Dio, dal quale dipendono per il supporto e il sostegno di quella vita che egli ha loro donato. Per questa ragione il santo Giobbe pone questa domanda: "Chi provvede al corvo il suo cibo, quando i suoi piccini gridano a Dio e vanno errando senza cibo?" (Gb 38,41). Il Salmista usa la stessa espressione "Egli provvede cibo al bestiame e ai piccoli dei corvi che gridano" (Sal 147,9); similmente, parlando dell'intera creazione animale, egli afferma "Tutti quanti sperano in te che tu dia loro il lor cibo a suo tempo. Tu lo dai loro ed essi lo raccolgono; tu apri la mano ed essi son saziati di beni" (Sal 103). Il nostro santo Signore ribadisce tale realtà "Osservate gli uccelli del cielo: essi non seminano, non mietono e non raccolgono in granai; eppure il Padre vostro celeste li nutre" (Mt 6,26). Inoltre, nella *Legge levitica*, Dio sembra affermare tanto il suo peculiare diritto di proprietà su ogni specie animale quanto la relazione di ciascuna di esse con lui, quando richiede il primogenito di ognuna, in quanto peculiarmente suo. Pertanto leggiamo "L'Eterno parlò a Mosè, dicendo [...] consacra all'Eterno ogni fanciullo primogenito e ogni primo parto del bestiame che t'appartiene: i maschi saranno dell'Eterno" (Es 13,1-12). Nel libro dei Salmi, tutte le creature sono invitate a lodare il Signore "Fiere, e bestie domestiche tutte; Rettili, ed uccelli alati" (Sal 148). Si comprenderà, quindi, come all'interno della Sacre Scritture agli animali venga attribuito un valore molto più elevato di quello che può apparire a prima vista a un lettore distratto.

Ma ora mi aspetto che mi si chieda, se questo era lo stato di originaria felicità della creazione animale, come avvenne il cambiamento che l'ha condotta alla miserabile condizione presente? Un Dio di infinita saggezza e bontà non avrebbe plasmato nessuna di tali creature al fine di renderla infelice; tantomeno la avrebbe, per mezzo di un atto arbitrario del suo volere e piacere, privata di quella felicità che la sua bontà gli aveva liberamente conferito, senza che essa si fosse resa colpevole di una qualche trasgressione o si fosse macchiata di una qualche colpa. [...]

Le ho già spiegato come la loro felicità consistesse nella comunicazione delle benedizioni divine a loro veicolate attraverso il puro canale della natura umana non ancora caduta. [...] Questo era il felice stato della terra primitiva e di tutti i suoi abitanti, finché l'uomo non perse il favore del Creatore a causa della sua trasgressione e, assieme a questo, anche i

beati privilegi dello stato e della condizione originaria sia per noi sia per le altre creature. La comunicazione della luce e della vita divine tra Dio e l'uomo venne, così, sospesa, e questi non ebbe più il potere di dirigere e governare le creature a lui sottoposte. Stava nudo e indigente, povero e senza aiuto, nel mezzo dei suoi numerosi infelici sudditi e domestici, completamente incapace di assistere o liberare se stesso e gli animali dalla schiavitù della corruzione che aveva portato su di loro. [...]

Non deve, quindi, stupire che l'intero insieme delle creature a lui sottoposte – che erano i suoi sudditi, collaboratori e dipendenti – sia profondamente colpito dalla sua caduta e prenda parte alla sua punizione. Così l'apostolo dice ai *Romani*, “perché la creazione (*l'intera creazione*) è stata sottoposta alla vanità non di sua propria volontà (*non per colpa sua*) ma per colui (*per conto, per il peccato di colui*) che ve l'ha sottoposta, nella speranza”; ovvero per colpa di *Adamo*, che era il loro immediato signore e governatore. “Infatti noi sappiamo che fino ad ora tutto il mondo creato geme insieme ed è in travaglio” (Rm 8,20-22). L'intero sistema della creazione visibile simpatizza – ovvero soffre con – il suo signore ribelle.

Quando un suddito insigne è accusato di alto tradimento contro il suo sovrano, la sentenza interessa non solo se stesso ma anche i suoi figli e domestici; e un'intera perdita di tutti i privilegi del suo sangue e della sua nascita sono le certe e necessarie conseguenze della sua condanna. Allo stesso modo in cui l'uomo divenne devoto all'oscurità e alla morte per mezzo della sua trasgressione, così lo fu anche la creazione animale, in quanto sua suddita e dipendente. Non si tratta, propriamente, di una sentenza di giudizio pronunciata contro di lei ma, piuttosto, della necessaria conseguenza del suo stato di natura e della sua relazione di dipendenza rispetto al nostro primo progenitore, suo naturale signore e sovrano.

Le creature animali furono, a causa della trasgressione dell'uomo, soggette alla vanità, alla miseria e alla morte ma non fu permesso che venissero uccise in modo violento bensì tramite il sacrificio. Nessuna di loro doveva essere condannata a morte, ma, per designazione divina, doveva fungere da simbolo e monito del grande sacrificio propiziatorio dell'Agnello di Dio, che fu immolato fin dalla fondazione del mondo per la salvezza e la redenzione del corrotto genere umano. Nessun potere è stato dato all'uomo di assassinare e abusare di loro. Ucciderli e mangiarli, come sappiamo, fu un'indulgenza particolare, concessa da Dio dopo il diluvio. Le acque avevano, infatti, a tal punto distrutto e corrotto la faccia della terra, indebolendo e distruggendo il potere dei vegetali e del principio seminale della terra, che le erbe e i frutti avevano in larga parte perduto le loro caratteristiche naturali, ed erano meno in grado di nutrire

il corpo degli uomini. Per questa ragione Dio diede agli uomini la libertà di mangiare le carni delle bestie, degli uccelli e dei pesci, così come i frutti della terra, “E la paura e lo spavento di voi sia sopra tutte le bestie della terra, e sopra tutti gli uccelli del cielo; essi vi son dati nelle mani, insieme con tutto ciò che serpe sopra la terra, e tutti i pesci del mare. Ogni cosa che si muove, ed ha vita, vi sarà per cibo; io ve le do tutte, come l'erbe verdi” (Gn 9,2-3).

Pertanto la condizione della *creazione animale*, dalla caduta dell'uomo in avanti, è mutata radicalmente rispetto a quella delle origini. Alcuni animali sono feroci e ingestibili, e vanno a caccia in luoghi deserti; nemici e distruttori dell'umanità, tuttavia manifestano la loro originaria sottomissione scappando via dall'uomo e non assalendolo, se non costretti dalla fame o per difesa. Gli altri sono in uno stato di servitù e soggezione, e si prendono cura, ciascuno a suo modo, dei piaceri e delle necessità dell'umanità. Da questo punto di vista ci vengono presentati, sia dalla Ragione sia dalla Rivelazione, come gli infelici oggetti della nostra cura e compassione, come esseri innocenti soggetti alla sofferenza a causa delle nostre trasgressioni.

Ragione e Rivelazione affermano che abusare e opprimere, aumentare le miserie e aggravare le sofferenze di queste creature misere e innocenti costituisce un'infrazione della giustizia naturale, segno di un carattere crudele e innaturale. Similmente, è contrario alla giustizia naturale aumentare, attraverso la nostra crudeltà, il peso di quella schiavitù a cui furono soggette per la nostra disobbedienza, sottoporle a sofferenze non necessarie, caricarle di pesi eccessivi, punirle con esagerata severità o negar loro il riposo indispensabile alla loro condizione.

Il saggio autore del libro dei Proverbi sancisce un atto di giustizia, un dettato del diritto naturale, “Il giusto ha cura del suo bestiame ma i sentimenti degli empí sono spietati” (Prv 12,10-11), per cui segno e dovere dell'uomo giusto è il mostrarsi misericordioso con il proprio bestiame, mentre caratteristica dell'ingiusto e del malvagio è l'essere crudele e spietato. Dio stesso, nella vecchia Legge, mette in guardia contro tale innaturale crudeltà attraverso una serie di comandamenti e proibizioni indiscutibili a favore di queste povere creature.

In particolare, nel quarto comandamento il riposo del *giorno sabatico* è detto essere volto al piacere e al beneficio del bestiame, come a quelli dei loro proprietari: “Per sei giorni farai il tuo lavoro ma il settimo giorno ti riposerai, affinché il tuo bue e il tuo asino possano riposarsi” (Es 23,12). Sempre nello stesso capitolo, vi è un'ingiunzione particolare relativa al nostro dovere di mostrarci misericordiosi anche nei confronti del bestiame del nostro nemico, qualora lo vedessimo in difficoltà, “Se

incontri il bue del tuo nemico o il suo asino smarrito, glielo riporterai. Se vedi l'asino di colui che ti odia steso a terra sotto il carico, guardati bene dall'abbandonarlo, ma aiuterai il suo padrone a slegarlo" (Dt 23,4-5). Il nostro stesso santo Signore ha, poi, definito come uno speciale atto di umanità e di giustizia naturale lo sciogliere "il bue o l'asino dalla mangiatoia, per condurlo ad abbeverarsi"; o, qualora fosse caduto in un pozzo, il tirarlo "subito fuori", anche "in giorno di sabato" (Lc 14,5; Mt 12,11).

Nel venticinquesimo capitolo del Deuteronomio, al quarto versetto, Dio prescrive una legge speciale in favore dei buoi che trebbiano il grano, secondo cui le loro bocche non devono essere chiuse con una museruola mentre sono al lavoro, ma possano invece mangiare mentre lavorano, e godere di qualche frutto immediato delle loro fatiche. Nel libro di Giona, dopo che il profeta ebbe rivelato la distruzione di Ninive, il re proclamò un digiuno di tre giorni per gli abitanti e il bestiame della città, "Uomini e bestie, armenti e greggi non assaggino nulla, non mangino cibo e non bevano acqua; ma uomini e bestie si coprano di sacco e gridino a DIO con forza" (Gio 3,7-8). Nell'ultimo verso di questa profezia, Dio dichiara come la sua compassione nei confronti degli animali, come quella verso la popolazione di *Ninive*, abbia stornato l'esecuzione della sentenza pronunciata contro di essi. "E non risparmierei io (dice Dio) Ninive, quella gran città, nella quale sono oltre a dodici decine di migliaia di creature umane, che non sanno discernere fra la lor man destra, e la sinistra; e molte bestie?" (Gn 4,11).

Nel libro dei Numeri leggiamo che la bocca dell'asina di Balaam venne miracolosamente aperta per rimproverare la crudeltà del suo padrone e il suo uso spietato della vecchia serva fedele, che non era mai prima d'ora inciampata o caduta; "'Che ti ho fatto per percuotermi in questo modo ben tre volte? [...] Non sono forse la tua asina sulla quale hai sempre cavalcato fino a quest'oggi? Sono forse abituata a comportarmi così con te?'. Ed egli rispose: 'No'". E quando il profeta, arrabbiato, giustificò la sua severità al povero animale, l'angelo del Signore sostenne la causa dell'asina e condannò il suo proprietario: "Perché hai percosso la tua asina ben tre volte? Ecco, io sono uscito come tuo nemico perché la via che batti è contraria al mio volere; l'asina mi ha visto e mi ha schivato ben tre volte; se non mi avesse schivato, io ti avrei certamente ucciso lasciando in vita lei" (Nm 22,28-30). Sebbene gli altri animali non abbiano per natura il potere di lamentarsi a parole, tuttavia ciascuno di essi ha la capacità di esprimere i propri dolori, i bisogni e le sofferenze che tutti comprendono, e che ogni persona benevola allevierebbe e preverrebbe volentieri.

2. – Anonimo, *Clemency to Brutes: the Substance of Two Sermons Preached on a Shrove-Sunday, with a Particular View to Dissuade from That Species of Cruelty Annually Practiced in England, the Throwing at Cocks* [*Clemenza verso gli animali. Riassunto di due sermoni predicati in occasione di una Domenica delle Ceneri, al fine di diassuadere da quel tipo di crudeltà praticato ogni anno in Inghilterra, il tirare al gallo*]. London: R. e J. Dodsley, 1761. Traduzione pp. 1-9.

La presente stagione liturgica ci invita a praticare il dovere affermato in questo proverbio (Prv 12,10), ovvero la clemenza verso gli animali. Dobbiamo tenere in debito conto questo tipo di compassione non solo perché in esso consiste l'insegnamento principale dell'odierna omelia ma anche in ragione di quell'abitudine, diffusa tra le sorti più basse dei nostri connazionali, di torturare una parte della creazione animale in occasione del Martedì delle Ceneri – una consuetudine raccapricciante per qualsiasi persona di buona disposizione. E proprio a tale dovere dedico la mia riflessione. Verso la fine del presente discorso mi occuperò direttamente di quell'esempio di crudeltà a cui mi riferisco, al fine di rendervelo detestabile poiché, oltre a essere assurdo e criminoso, esso è anche altamente biasimevole per la nostra nazione.

“Il giusto ha cura del suo bestiame” (Prv 12,10).

Tali parole pronunciate dal più saggio fra gli Israeliti definivano il malvagio come colui che non si prende cura del benessere delle creature lui sottoposte. La base di tale imputazione è questa. In numerosi passaggi dei libri di Mosè si manifestano la grande cura e la tenerezza del Creatore nei confronti degli animali, mentre viene disapprovata e proibita la crudeltà nei loro confronti. Prima del Diluvio gli uomini non erano autorizzati a mangiare carne, né, tantomeno, le altre creature potevano aggredirsi fra di loro. Erbe e alberi contenenti seme erano il cibo permesso all'uomo, agli altri abitanti della terra ferma era, invece, assegnata l'erba verde; pertanto il primo capitolo del libro del Genesi riporta come Dio avesse ordinato alla specie umana “Ecco, io vi do ogni erba che produce seme e che è su tutta la terra e ogni albero in cui è il frutto, che produce seme: saranno il vostro cibo. A tutte le bestie selvatiche, a tutti gli uccelli del cielo e a tutti gli esseri che strisciano sulla terra e nei quali è alito di vita, io do in cibo ogni erba verde” (Gn 1,29-30). In tal modo Dio impedì ogni atto di crudeltà, non permettendo agli animali terrestri di predarsi a vicenda prima del Diluvio. Dopo il Diluvio, Dio permise a Noè e ai suoi discendenti questa licenza: “Quanto striscia sul suolo e tutti i pesci del mare sono messi in vostro potere. Quanto si muove e ha vita

vi servirà di cibo: vi do tutto questo, come già le verdi erbe” (Gn 9,2-43); ma aggiunse “Soltanto non mangerete la carne con la sua vita, cioè il suo sangue” (Gn 9,4). Dichiarando, così, che nel sangue – in quanto la parte in cui consiste la vita dell’animale – vi è qualcosa di sacro, Dio ne impedì lo spargimento arbitrario e garantì una morte meno dolorosa e più rapida a quelle creature che l’uomo avesse dovuto macellare per la sua sussistenza. Infatti, qualsiasi altra ragione possa essere trovata per giustificare la proibizione di cibarsi di sangue, non sembra impossibile supporre che quella principale fosse proprio il prevenire la crudeltà nel macellare gli animali; e in questo modo venne, infatti, intesa dagli Israeliti, i cui discendenti, ancora oggi, sono scrupolosi non solo nel dissanguare l’animale da mangiare ma anche nel rendere affilato lo strumento con cui praticano l’incisione fatale. [...]

Dio esercitò, quindi, la sua tenera misericordia verso gli animali nel difenderli dalla barbarie fin dalla Creazione e dal Diluvio. Successivamente, nel manifestare il suo volere a Mosè, oltre a ripetere il comandamento di non mangiare il sangue a pena della morte, espresse numerose altre Leggi particolari aventi lo stesso fine. Nel trentaquattresimo capitolo dell’Esodo, gli Israeliti ricevono il comandamento “Non cuocerai un capretto nel latte di sua madre” (Es 34,26); mentre nel ventiduesimo capitolo del Levitico appare quest’altro “Non scannerete vacca o pecora lo stesso giorno con il suo piccolo” (Lv 22,28). Nel ventiduesimo capitolo del Deuteronomio, Dio si occupa degli uccelli del cielo: “Quando, cammin facendo, troverai sopra un albero o per terra un nido d’uccelli con uccellini o uova e la madre che sta per covare gli uccellini o le uova, non prenderai la madre sui figli; ma scacciandola, lascia andar la madre e prendi per te i figli, perché tu sia felice e goda lunga vita” (Dt 22,6-7). Nel venticinquesimo capitolo di questo libro è contenuta un altro importante precetto “Non metterai la museruola al bue, mentre sta trebbiando” (Es 25,4). Attraverso l’osservanza di tali comandamenti e di molti altri della stessa natura, Dio si occupa di prevenire nel suo popolo ogni tipo di crudeltà verso gli animali e di promuovere, al contempo, la clemenza e la beneficenza nei loro confronti. Giustamente, allora, Salomone può chiamare empio colui che, tra gli Ebrei, non si prende cura delle creature a lui sottoposte, dal momento che agisce in chiara opposizione al senso di quella legge la cui osservanza era ciò che rendeva l’uomo giusto.

Nessuno pensi che la clemenza suggerita in questi passaggi da Mosè ai suoi cittadini non costituisca un dovere anche per noi. Si tratta, invero, di un dovere naturale, e i doveri naturali sono obbligazioni eterne e universali. Se il Dio misericordioso non avesse rivelato il suo volere a tale proposito, tuttavia la mera ragione avrebbe comunque riconosciuto

come una offesa il distruggere arbitrariamente qualsiasi creatura sotto di noi o il sottoporla a tormenti non necessari. Se la crudeltà verso gli uomini è palesemente un oltraggio contro Dio, può forse essere diversa la medesima disposizione verso gli animali? Non siamo forse stati creati tutti dalla stessa mano? Non siamo stati formati con identica intenzione e accuratezza? Non sono anch'essi sostenuti generosamente, secondo le loro esigenze specifiche? Non hanno forse impresso in loro un desiderio altrettanto forte di continuare la loro specie? Non appaiono forse, anche quelli più vili, altrettanto desiderosi di vita? Non sembrano anche loro ugualmente sensibili al dolore, quando danneggiati o feriti o trattati male in altro modo? Ebbene, se considerato sotto questi aspetti, anche il più infimo verme risulta essere nostra sorella.

Da simili riflessioni la reciproca compassione tra gli essere umani diventa un dovere naturale. Tutte le cose che si muovono e hanno vita appaiono preziose agli occhi di Dio, non devono, pertanto, essere trattate come vili o indifferenti. La tenera misericordia del Creatore nei confronti della parte più bassa delle sue creature viventi è rappresentata nella giusta e bellissima visione della natura contenuta del Salmo 103.

Dio, dice il Salmista, fa “scaturire le sorgenti nelle valli e scorrono tra i monti”. Per quale ragione? Perché “ne bevono tutte le bestie selvatiche e gli onagri estinguono la loro sete. Al di sopra dimorano gli uccelli del cielo, cantano tra le fronde”. È questa la causa finale delle sorgenti. Quando, nei versi a seguire, Dio viene rappresentato mentre dalle sue alte dimore irriga i monti saziando la terra con la pioggia, è detto fare ciò per far “crescere il fieno per gli armenti e l'erba al servizio dell'uomo e tragga nutrimento dalla terra: il vino che allietta il cuore dell'uomo; l'olio che fa brillare il suo volto e il pane che sostiene il suo vigore”; è per fornire linfa agli alberi della foresta che, aggiunge il Salmista, il Signore stesso li “ha piantati”: non è per dare piacere agli occhi dell'uomo con le loro fioritura e vegetazione maestose; non per fornire lui un ricovero dalle tormento o dai raggi del sole; non per fornirgli materiale con cui costruire palazzi di cui si inorgoglisce; ma perché lì gli uccelli selvatici costruiscano il loro nido. Dopodiché vediamo le alte montagne innalzate perché vi si rifugino i camosci, e le rocce per dare rifugio agli iraci.

Dopo aver mostrato come Dio sia buono e liberale verso tutti gli abitanti della terra ferma nel distribuire loro lo spazio, il Salmista prosegue a rappresentarlo tale nella suddivisione del tempo. All'uomo è riservato il giorno, affinché lavori senza essere disturbato, ma agli animali da preda è destinato il dominio della notte: “Tu”, dice il Salmista, “stendi le tenebre e viene la notte e vagano tutte le bestie della foresta; ruggiscono i leoncelli in cerca di preda e chiedono a Dio il loro cibo. Sorge il sole, si ritirano

e si accovacciano nelle tane. Allora l'uomo esce al suo lavoro, per la sua fatica fino a sera”.

Dalla terra ferma l'autore si volge all'altra parte del globo, il mare spazioso e vasto, del quale accenna appena a cosa serve per l'uomo ma che rappresenta, invece, come il rifugio di infinite tribù di creature, che lì vivono e godono della sovrabbondante bontà di Dio: “lì guizzano senza numero animali piccoli e grandi. Lo solcano le navi, il Leviatàn che hai plasmato perché in esso si diverta”. Dopo tali descrizioni degli abitanti della terra ferma e della acque, l'autore prorompe in una adorazione estatica del loro comune benefattore “Tutti da te aspettano che tu dia loro il cibo in tempo opportuno. Tu lo provvedi, essi lo raccolgono, tu apri la mano, si saziano di beni. Se nascondi il tuo volto, vengono meno, toglì loro il respiro, muoiono e ritornano nella loro polvere. Mandi il tuo spirito, sono creati, e rinnovi la faccia della terra. La gloria del Signore sia per sempre; gioisca il Signore delle sue opere”.

In tutti questi passaggi si evince come, agli occhi di Dio, l'uomo appaia allo stesso livello delle altre creature, per cui questo Salmo sembra voler non solo essere un atto di devozione nei confronti del Supremo Benefattore ma, allo stesso tempo, una indiretta esortazione per l'uomo a comportarsi con tenerezza e misericordia verso gli animali.

3. – Richard Dean, *An Essay on the Future Life of Brutes, Introduced with Observations upon EVIL, Its Nature, and Origin* [Saggio sulla vita futura degli animali, introdotto con alcune osservazioni sulla natura e l'origine del male], vols. I-II. Manchester: J. Harrop, 1767. Traduzione, vol. I, Introduzione, pp. 3-11.

Nostro obiettivo è indagare la natura e l'origine del male. Si tratta di un tema, invero, parecchio dibattuto su cui molto è stato detto, tuttavia speriamo di essere in grado di offrire qualcosa di utile a coloro che si prenderanno la briga di leggere attentamente le nostre speculazioni.

Male è un termine molto ampio che include una grande varietà di idee, come mostreremo a breve; adesso spieghiamo al lettore la ragione per cui un saggio relativo alla vita futura degli animali viene introdotto con alcune osservazioni relative alla natura e all'origine del male.

A tal fine è opportuno considerare come gli animali siano soggetti all'infelicità proprio come l'uomo: sono afflitti da dolori e malattie, soffrono numerose pene dovute a disordini interni e molti dolori provenienti da ferite esterne e, alla fine, si indeboliscono, decadono e muoiono

proprio come l'essere umano. Si ritiene che tali considerazioni siano sufficienti per giustificare le osservazioni di cui sopra.

Ma, a parte ciò, se prendiamo in considerazione lo stato futuro della creature e consideriamo i suoi privilegi superiori e beni sublimi, appare non solo naturale ma anche incredibilmente interessante interrogarsi sulle ragioni per cui lo stato presente, che è sotto il controllo e il governo dello stesso Essere, per sempre coerente con se stesso, debba essere accompagnato con svantaggi talmente tanto enormi. È principalmente per questa ragione che il Saggio sulla vita futura degli animali viene introdotto con delle osservazioni relative al male. Il fatto che tali argomentazioni siano state trattate migliaia di volte non è servito a convincere l'autore a risparmiarle.

Nel corso della presente trattazione dobbiamo sforzarci di trovare un metodo in grado di apportare chiarezza e precisione. [...]

Iniziamo con una definizione di male. Male, come precedentemente osservato, è un termine generico, poiché, se preso nella sua accezione più ampia, include i desideri, le imperfezioni e le miserie degli esseri, così pure la loro ignoranza, stupidità, sofferenza, povertà, afflizione, scontentezza, malattia, ecc.; esso si estende, inoltre, a tutte le cadute, aberrazioni ed errori degli esseri morali. Ma, dal momento che il male morale non è oggetto della presente ricerca, lo tralascieremo e procederemo, piuttosto, a considerare quella specie di male chiamato naturale e che è inerente a ogni creatura dotata di vita e di sensibilità. Mostreremo cosa si intende nello specifico per male naturale e cercheremo di spiegare come ha fatto ingresso nel mondo.

Male naturale è un'espressione usata per significare quelle sofferenze delle creature a cui diamo il nome dolore, malattia, infermità, desideri, morbo e morte; la ragione per cui lo chiamiamo naturale è che vediamo che tanto l'uomo quanto le altre creature viventi di questo mondo sono, per loro natura, inevitabilmente e universalmente soggetti ad esso.

Alcuni filosofi ci hanno insegnato a definire il male naturale in questi termini. L'idea di materia, essi sostengono, include l'idea di imperfezione e dove c'è imperfezione ci deve essere il male. Ora dal momento che i corpi degli uomini e degli altri animali sono costituiti da alcune particelle di materia variamente formate e modificate, uomini e animali devono quindi essere soggetti alla sua imperfezione e, di conseguenza, al male. Pertanto il dolore, la malattia, i desideri, le infermità e gli altri accidenti ai quali sono soggetti spesso i nostri corpi sono chiamati mali naturali poiché sono l'effetto naturale di alcune imperfezioni essenziali della materia e sono da lei inseparabili. Tra poco ci interrogheremo circa la verità di tale dottrina e di altre relative all'origine del male naturale.

Traduzione, vol. I, pp. 19-25.

Se gli animali [a differenza degli esseri umani] non moltiplicano le loro sofferenze riflettendo sul passato e anticipando il futuro – un punto, questo, non così chiaro da escludere tutti i dubbi e le eccezioni – è, tuttavia, certo che essi sono soggetti a sofferenze temporanee e a mali transeunti, hanno i loro momenti difficili di dolore e malattia, e muoiono sotto la triste apparenza dell'agonia, proprio come gli esseri a loro superiori.

Per quanto gli animali possano differire dagli uomini riguardo ad alcuni particolari relativi alle facoltà del comprendere e del ragionare, essi si assomigliano in modo rilevante sotto due aspetti: sentono e muoiono nello stesso modo. Eppure, nonostante ciò, diciamo che gli animali non prendono parte alla vita futura. E sebbene sia facile fare una simile affermazione, non è altrettanto semplice rispondere a ciò che da essa ne consegue. Gli animali soffrono molto in questa vita e, se essa è tutto, dobbiamo allora concludere che furono creati in un momento tremendo e nefasto. A questo punto saremmo obbligati a mettere in discussione la bontà divina, poiché pare che il principio della sensibilità in un mondo dominato dal male rappresenti una grande sventura e un dono sconveniente, se si ammette che le creature dotate di tale principio non prendano parte ai benefici di un mondo migliore. Ma di questo ci occuperemo più avanti.

Ci proponiamo di indagare successivamente le origini di questi mali, comuni a tutti gli esseri viventi. Il nostro scopo principale, adesso, è mostrare come dolore e morte siano accidenti estranei, non inevitabili né necessari alla natura dei soggetti in cui essi si trovano, che esistono casualmente o secondo contingenza; una simile dimostrazione sarà una introduzione adatta al saggio seguente, dal momento che può essere considerato un argomento a suo favore il fatto che la durata infinita dell'esistenza sembra essere stata un privilegio originariamente designato per l'intero mondo animale.

Esistono quattro opinioni relative all'origine del male fisico. La prima, propria dei manichei, ne fa un principio indipendente e coevo a Dio, ovvero al principio del bene.

La seconda, quella degli Scolastici, adottata dal tedesco Leibniz, suppone il male essere necessario per perfezionare il piano divino della creazione; da questo punto di vista, un mondo costituito di bene e male sarebbe migliore di un mondo dove non vi siano altro che puro bene e autentica felicità.

La terza, propria di alcuni moderni, insegna che il male è inseparabile dalla materia, ovvero che dove c'è la materia lì ci deve essere anche il male.

E, infine, l'opinione secondo cui il male naturale è un effetto del male morale, il prodotto impuro dell'errore e peculiare solo a un mondo cattivo e corrotto.

Ora se possiamo dimostrare che le prime tre opinioni relative all'origine del male fisico sono infondate, ne seguirà che l'ultima è l'unica vera, e che il male morale è la fonte da cui quello fisico procede.

Traduzione, vol. I, pp. 105-111.

Ma una domanda di una certa importanza si pone sul nostro cammino per essere qui discussa. Come può l'opinione secondo cui dolore e malattia hanno fatto ingresso nel mondo per mezzo del peccato rendere conto dello stato di sofferenza degli animali? Gli animali sono incapaci di commettere il peccato e, se la miseria naturale deriva solo da questa fonte, di dove ne viene che essi gli sono così universalmente soggetti?

Forse non possiamo rispondere a questa domanda con nessun argomento convincente; eppure se effetti simili presuppongono cause similari, o se un'esatta coincidenza di circostanze permette di giustificare l'uso di un medesimo tipo di ragionamento, avremo quasi provato che le sofferenze degli animali sono spiegabili attraverso il discorso precedente relativo al male fisico [ovvero quello che fa del male naturale una conseguenza di quello morale].

Ora gli animali sono soggetti agli stessi tipi di mali e di malattie dell'uomo: entrambi hanno patito nel corso delle più grandi catastrofi. Gli animali hanno sofferto con l'uomo gli effetti della caduta; sono morti con lui nel diluvio, negli incendi, nelle carestie, nelle pestilenze, nelle distruzioni portate dalla spada; in breve, hanno avuto la loro parte in tutte le principali calamità, proprio come l'uomo. Ora, se c'è una qualche ragione per credere che questi mali esistano per volere divino e siano occasionati dal peccato, non dovrebbero gli animali, in un modo o nell'altro, essere colpevoli? Non vogliamo dire, e neppure insinuare, che essi siano capaci di leggi morali né che possano diventare criminali alla stregua dell'uomo; piuttosto sosteniamo che essi debbano avere un qualche tipo di demerito, che debbano aver contratto la corruzione, in un modo o nell'altro. Se non possiamo mostrare come ciò sia avvenuto, questo è solo uno dei tanti esempi della nostra ignoranza. I fatti su cui insistiamo sono deducibili dai casi precedenti e dalla giustizia divina. L'infinita giustizia fa sì che Dio non possa punire le sue creature senza una causa e questa causa deve essere o una colpa o un demerito di un qualche tipo.

Lasciamo momentaneamente da parte tale questione e procediamo a mostrare che, come gli animali hanno seguito l'uomo in tutte le grandi e capitali calamità, essi lo seguiranno anche nella sua liberazione finale, saranno rigenerati quando lui sarà rigenerato e avranno posto in quelle felici regioni dove la natura riassumerà lo splendore e l'eleganza delle sue forme primitive, l'eterno Dio apparirà come egli stesso è e ogni cosa sarà sua rappresentazione.

Traduzione vol. II, Prefazione, pp. i-xxi.

Il lettore mi permetterà di indugiare un momento in alcune osservazioni relative al discorso a seguire. Potrebbe forse ritenere bizzarra una simile richiesta, dopo una introduzione così lunga; ma si spera cambierà opinione, quando riconoscerà l'attinenza di tali ragionamenti che rende necessario presentarli proprio ora.

A differenza di quanto alcune persone potrebbero immaginare, l'idea della esistenza futura delle anime degli animali non è affatto nuova, perché, al di là di quanto l'autore ha avanzato a tale proposito nel seguente trattato, alcuni moderni di ben più alte capacità se ne sono occupati nelle loro trattazioni. Molto può essere trovato relativamente a questa opinione in un originale volume intitolato *Free Thoughts upon the Brute Creation*, anche se più persone si sono chieste se il suo autore fosse serio o meno. Il Cavalier Ramsay ha detto di più a tale proposito nel suo *Principles of Natural and Revealed Religions*. Questo stesso tema è, inoltre, affrontato in alcuni passaggi contenuti nei testi degli scrittori rabbinici e dei Padri della Chiesa; la dottrina pitagorica della trasmigrazione delle anime mostra, poi, chiaramente come tale questione fosse oggetto di riflessione tra gli antichi pagani. Quanto è contenuto nel presente *Saggio* è il prodotto di quei principi apparsi all'Autore più appropriati alla questione. Egli ha seguito il proprio giudizio senza basarsi sulle idee altrui, anche se alcune sono molto plausibili e ingegnose e avrebbero potuto essere più dilettevoli per il lettore. Il modo in cui la vita futura degli animali è qui affrontata può essere ritenuta troppo seria ma la natura del soggetto sembrava richiedere tale compostezza. [...]

Nel seguente *Saggio* l'Autore non cita a riprova della propria dottrina tutti quei passaggi scritturistici menzionati nel *Free Thoughts* del Dottor Hildrop, il quale aveva osservato come i numerosi passi delle Sacre Scritture in cui gli animali sono detti pregare Dio, o sono chiamati a farlo, avessero un significato molto più importante di quanto generalmente è creduto dalle menti volgari. [...]

Abbiamo ommesso anche altri passi delle Scritture apparentemente a favore del nostro progetto, dal momento che la maggior parte dei cristiani sono concordi nell'interpretarli in un modo particolare. Come quello contenuti nel libro di Isaia, dove il Profeta parla dei Nuovi Cieli e della Nuova Terra, del leone che mangia erba come il bue e del lupo coricato con il bambino, ecc. Questi versi sono stati generalmente interpretati come descrizioni profetiche del felice cambiamento che avverrà nel mondo con l'introduzione del Vangelo. Non neghiamo l'appropriatezza di questa interpretazione ma pensiamo, nondimeno, che questi versi abbiano un significato molto più ampio e inclusivo. Riteniamo che l'armonia di cui essi parlano tra creature di disposizioni così opposte appartenga a uno specifico stato di esistenza molto diverso da quello che il mondo ha fino a oggi conosciuto; crediamo, inoltre, che i Nuovi Cieli e la Nuova Terra introducano un cambiamento nella natura ben superiore a una beatificazione limitata nello spazio e nel tempo. Tuttavia non abbiamo presentato questi passaggi come prove delle nostre opinioni per le ragioni sovra menzionate.

L'autore, affermando nella introduzione che gli animali vennero coinvolti nelle infelicità del mondo sulla base di qualche loro demerito, sembra espressamente contraddire la sua stessa interpretazione del passo di san Paolo (Rm 8, 20-22) che fa del peccato di Adamo l'origine delle loro miserie. Egli chiede, pertanto, di permettergli di dire qualcosa per far comprendere al lettore dottrine così apparentemente opposte. Nell'introduzione egli parla secondo i propri sentimenti e, se è andato oltre a ciò che le Scritture possono confermare, è sua volontà ritirare quanto affermato, a causa della sua ferma convinzione del rispetto dovuto a tali sacri profeti. Egli non ha prove ma afferma solamente che gli animali devono aver contratto un qualche tipo di demerito che li renda oggetto della divina indignazione; e se nella sua spiegazione delle parole di san Paolo ha detto che la trasgressione di Adamo ha esposto gli animali al male, è ansioso di non contraddirsi; la colpa dell'uomo ha, forse, potuto estendersi agli animali, ai vegetali, alla natura inanimata e a tutte le parti del sistema. Le Scritture sembrano sottintendere questo fatto⁴ e, se è così, il lettore difficilmente penserà che l'autore sia incoerente con quanto avanzato precedentemente riguardo a questo tema.

⁴ Nel libro del Genesi Mosè dice il terreno essere maledetto per colpa di Adamo che ha mangiato il frutto proibito. E così pure Isaia, "La terra è stata profanata dai suoi abitanti, perché hanno trasgredito le leggi, hanno disobbedito al decreto, hanno infranto l'alleanza eterna. Per questo la maledizione divora la terra" (Is 24,5-6).

4. – James Granger, *An Apology for the Brute Creation or Abuse of Animals Censured* [Un'apologia della creazione animale; o una critica degli abusi sugli animali], 3rd edn. London: T. Davies, 1774. Traduzione pp. 8-25.

Il giusto ha cura del suo bestiame ma i sentimenti degli empi sono spietati (Prv 12,20).

Il *giusto* in questo passaggio rappresenta un uomo di indole gentile e misericordiosa: nello stesso senso l'espressione è usata anche nel Salmo 36 e in numerosi altri passaggi contenuti nelle Sacre Scritture. Un tal uomo non limita le sue buone azioni alla cerchia dei familiari, degli amici, dei vicini e dei suoi simili in generale; ma, proprio come il suo grande Creatore, estende la sua benevolenza agli animali, dei quali si sente un alleato tanto quanto degli esseri superiori, ben sapendo che allo stesso modo in cui può dire a un angelo *Sei mio fratello*, così egli può dire a un verme *Sei mia sorella*. È strano che gli animali, specialmente quelli più utili, che fanno così tanto *per* l'uomo e soffrono così tanto per causa sua, non abbiano *mai*, per quanto mi è dato sapere, avuto un difensore sul pulpito, sebbene ne abbiano un giusto e urgente diritto e non possano difendersi da soli.

Nel discorso a seguire esaminerò brevemente il carattere dell'uomo giusto, ovvero misericordioso; in particolare, di quell'uomo la cui benevolenza lo induce a prendere in considerazione la vita e il ben-essere delle sue bestie. In secondo luogo, presenterò alcuni notevoli esempi del carattere contrario al giusto; e, infine, concluderò con alcune riflessioni generali.

Considererò, dapprima, brevemente il carattere dell'uomo giusto, ovvero misericordioso, come indicato nel testo.

Quando Dio si manifestò a Mosè e il suo nome fu proclamato solennemente, egli venne detto, "Il Signore, il Signore, Dio misericordioso e pietoso" (Es 34,6). La perfezione della divina misericordia, proprio come la nuvola che avvolse Dio, attenuava lo spavento provocato dalla sua maestosità e lo rendeva tollerabile agli occhi mortali. La misericordia di Dio è, invero, la sua caratteristica più affascinante che lo rende tanto attraente quanto è spaventoso. Essa ci invita ad avvicinarci a lui, a considerarlo come un amico, un padre, un protettore, mentre lo riveriamo per la sua infinita giustizia e potenza. Questa caratteristica è perpetua, "è per sempre" (Sal 134,13) e ha portata universale, "si espande su tutte le sue creature" (Sal 144,9). Come afferma il salmista, tutte le creature viventi "da te aspettano che tu *dia loro il cibo in tempo opportuno*" (Sal 103,27); similmente, in un altro passaggio, troviamo "*gli [all'uomo] hai dato potere sulle opere delle tue mani, tutto hai posto sotto i suoi piedi; tutti i greggi e*

gli armenti, tutte le bestie della campagna” (Sal 8,7-8). Da questi versetti possiamo comprendere come l'uomo, rispetto alla creazione animale, sia il sostituto, il viceré dell'Onnipotente; in quanto tale, egli deve render conto a colui da cui riceve il suo potere. Molte creature dipendono, infatti, dall'uomo per quanto riguarda la sussistenza e la protezione quotidiane, allo stesso modo in cui questi dipende da Dio, la cui bontà dovrebbe essere il suo modello. Tali *signori* agiscono, pertanto, in modo assurdo e malvagio se preferiscono essere i *tiranni* della creazione.

L'uomo giusto e misericordioso considera che anche la più insignificante tra le creature è stata detta da Dio essere molto buona e che, pertanto, se non gli è in alcun modo dannosa, essa possiede un uguale diritto alla vita e a godere dei beni della vita. Pertanto provocare, punire e torturare, senza una buona ragione, qualsiasi animale che la Provvidenza ha posto sotto la sua tutela significa tradire la sua fiducia e peccare contro la *grande legge dell'umanità* che abbraccia tutti gli esseri in grado di sentire il dolore proprio come lo percepisce lui. Alcune virtù sono talmente collegate tra loro da essere, in quasi tutte le circostanze, inseparabili. Se un uomo è misericordioso possiamo osare dirlo giusto, generoso e caritatevole; se crudele, abbiamo altrettanta ragione di considerarlo ingiusto, sordido, egoista e perfido.

Nessun uomo prudente affiderebbe i suoi affari, tantomeno la sua vita o la sua fortuna, nelle mani di un mascalzone che si diletta in passatempi crudeli e nelle torture e agonie di muti e indifesi esseri innocenti. La vita umana è, a dir poco, sufficientemente infelice, ma quella degli animali, che sono i servi e gli schiavi dell'uomo, lo è ancora di più. Pertanto senza gli individui *compassionevoli* e *caritatevoli*, inclini a farsi carico dei *pesi* altrui e ad alleggerire quelli delle creature sofferenti, il mondo sarebbe un luogo scioccante per ogni uomo di buon cuore, il quale spererebbe spesso di uscirne fuori. Colui che è di carattere generoso e benevolente, che gioisce con coloro che gioiscono e piange con coloro che piangono, che è sempre pronto a versare balsamo sulle ferite di un amico, o anche di un nemico, a gettare un cordiale nella coppa amara della vita, a sostenere e a dirigere la mano tremante che si appoggia a lui, la cui misericordia, come quella divina, si estende a *ogni essere vivente*, ebbene, costui possiede la virtù più ricercata su questa terra e anche la più favorita nei cieli: “Beati i misericordiosi perché troveranno misericordia” (Mt 5,7).

Ma procediamo, *in secondo luogo*, a menzionare alcuni memorabili esempi del carattere contrario a quello del *giusto* o *misericordioso*.

Salomone, nella parte successiva del versetto in esame, usa questa forte e insolita espressione: “Ma i sentimenti degli empí sono malvagi” (Prv 12,11).

Se i *sentimenti* degli empì sono malvagi, in che cosa consiste tale malvagità, dal momento che si oppone alla cura propria del giusto? Per mia grande indignazione e rammarico, sono spesso stato testimone oculare di tale malvagità, specialmente nel trattamento del cavallo, una bestia gentile, docile, generosa e utile, alla quale dobbiamo gran parte di quanto è necessario ma anche di superfluo alla vita, e che contribuisce, più di ogni altra alla salute, alla comodità e alla sicurezza umana. Ebbene quante volte questo nobile animale, che così tanto meriterebbe la nostra cura e protezione, è vittima della gioventù, del sadismo, dell'ignoranza, della stupidità e della crudeltà? Quante volte viene frustato, speronato, malmenato e lasciato morire di fame? Quale terribile spettacolo è la vista della magra carcassa dalla pelle rinsecchita, segnata dalle cicatrici, meno-mata e *così miseramente sfigurata dall'uomo*, prima di essere smembrata e divorata dai cani?

È stato osservato che non esiste nazione su tutta la faccia della terra talmente barbara quanto la nostra: per tale ragione l'Inghilterra è proverbialmente chiamata "L'inferno dei cavalli". La nostra umanità è stata anche messa in dubbio dagli stranieri, sulla base della nostra crudele abitudine di tormentare e terrorizzare gli animali, specialmente attraverso quel passatempo spietato e vergognoso tutt'oggi praticato il giorno del Martedì delle Ceneri. Ma questa disposizione crudele – che neppure i selvaggi riescono a eguagliare e con la quale la nostra nazione è stata bollata – è attribuibile solamente alla parte più stupida, ignorante e incivile dei nostri concittadini. Gli strati più alti e istruiti della società sono molto più umani e benevolenti di coloro il cui agire causa una simile vergogna sull'intera nazione. Una tale disgrazia ci preoccupa parecchio, dovremmo pertanto fare del nostro meglio per cancellarla, per evitare di essere pensati più brutali dei poveri oggetti della nostra crudeltà.

Molti pensano che animali gentili, docili e generosi debbano essere trattati duramente e con severità, mentre è vero proprio il contrario. È la gentilezza a sottomettere l'ostinatezza del mulo e ad allenare il cavallo ai compiti della pace e della guerra. Le correzioni brusche e avventate, come spesso vediamo nell'educazione dei bambini, servono solo a confermare la loro perversità e a indurire i loro cuori.

Mi ritengo, inoltre, obbligato a dire qualcosa riguardo al cane, il servo, compagno e amico dell'uomo. Egli difende la sua proprietà, contribuisce al suo divertimento e lo aiuta a rifornire la sua tavola; grato per il più piccolo favore che gli viene fatto, è sempre pronto a proteggere e combattere contro i tiranni che compiono abusi contro il suo padrone, e a leccare la mano che lo corregge con collera e sfrenatezza. Sono sempre stato propenso a dubitare della buona natura di coloro che non provano

simpatia per questa creatura amichevole e fedele che, tra tutte le altre bestie, ha il più forte diritto alle nostre cure e gentilezza. Eppure quanto spesso il suo spietato padrone gli insegna a essere feroce e crudele, *caratteristiche lontane dalla sua natura*; quanto spesso viene privato del cibo, esposto a intollerabili sofferenze e alla morte più dolorosa da colui che la Provvidenza ha designato a fornirgli cibo e protezione?

È naturale a questo punto osservare come molti poveri animali siano stati sacrificati, sotto l'orribile circostanza della crudeltà, per compiacere l'orgoglio, soddisfare il palato e viziare il corpo rigonfio di un singolo ingordo. Un simile uomo, non per sua virtù, estorce i plausi dagli altri uomini attraverso la ricchezza e la pompa che furono acquisite grazie alla frugalità e all'industriosità dei suoi antenati. Costui, sebbene la moltitudine scopra il capo e si inginocchi davanti a lui, è in realtà un essere abietto. Ma, agli occhi della ragione, i misericordiosi e i compassionevoli, anche se si trovano in una condizione sociale molto più umile, sono ritenuti superiori; costoro hanno, infatti, una ben più alta concezione del piacere che segue da sentimenti generosi e delicati e dal *lusso ben più grande di fare il bene*.

Alcune persone benevole e coscienziose si sono interrogate circa il nostro diritto di distruggere così tante creature per le nostre necessità, utilità e passatempo, come avviene quotidianamente. È facile rispondere a tale interrogativo. Tutte le creature inferiori vennero soggette al dominio dell'uomo per volontà del Creatore: ed è certo che, se egli non esercitasse tale potere, nel togliere loro la vita sotto diverse circostanze, saremmo invasi dagli animali e sarebbe, pertanto, impossibile per noi sussistere. Siamo, quindi, costretti a ucciderli per la grande legge della necessità. Ma, quando lo facciamo, ricordiamoci di farlo nel modo più rapido e meno doloroso possibile, e di non assecondare quei passatempi selvaggi che tendono alla distruzione di poveri animali innocenti, *senza apportare alcun vantaggio a noi stessi*.

L'Onnipotente ha istillato la paura e il terrore dell'uomo nelle creature animali per uno scopo saggio e buono e, in particolare, per la loro preservazione. Pertanto non roviniamo il disegno della sua buona provvidenza; non inseguiamo inutilmente e non distruggiamo con foga un animale timoroso, debole e indifeso che non può farci alcun danno, attraverso un gesto che può, forse, essere seguito dalla scomparsa di molti altri della stessa specie. Che Dio intendesse la preservazione anche della più insignificante delle sue creature, quando non è dannosa all'uomo, è evidente dal precetto presente nel libro del *Deuteronomio* "Quando, camminando, troverai sopra un albero o per terra un nido d'uccelli con uccellini o uova e la madre che sta per covare gli uccellini o le uova,

non prenderai la madre sui figli; ma scacciandola, lascia andar la madre e prendi per te i figli, perché tu sia felice e goda lunga vita” (Dt 22,6-7).

Passiamo, ora, ad alcune considerazioni conclusive.

Da quanto osservato segue che, in numerose circostanze, l’umanità ha il diritto di uccidere gli animali; ciò è, inoltre, evidente dal fatto che le specie più grandi sono autorizzate a uccidere quelle più piccole per il loro sostentamento. Ma è certamente un crimine distruggere una qualsiasi opera della creazione divina e privare anche il più piccolo insetto della vita, senza avere una buona ragione per farlo. Infatti, così facendo un uomo distrugge quanto né lui né tutte le forze del mondo potranno mai riparare; e la sua azione può essere seguita da conseguenze ben peggiori di quanto egli possa immaginare. Se esseri superiori avessero lo stesso potere su di noi, pari a quello che abbiamo sugli animali, quale disgrazia potrebbe causare uno di loro a un’intera nazione, distruggendo un insetto quale un ministro di stato potrebbe apparire ai suoi occhi? Se un bambino smembra un’ape o una formica, egli può, per quanto ne sappiamo, affliggere un’intera comunità.

Grande attenzione deve, pertanto, essere posta alle prime inclinazioni dei bambini; essi devono essere premiati oppure corretti, a seconda del loro agire giusto o sbagliato. La crudeltà, come gli altri vizi, si sviluppa nella natura umana lentamente e per gradi impercettibili. Le pratiche scorrette dei bambini corrompono i principi, induriscono il cuore dell’uomo; e ciò che inizia come sregolatezza può concludersi con l’omicidio. Domiziano, uno degli uomini più indolenti e dei peggiori tiranni con cui la terra sia mai stata dannata, iniziò uccidendo mosche, prima di arrivare a fare una tale strage della sua stessa specie alla guida dell’Impero Romano. Se l’incorrotto giovane, con il calore e la benevolenza del cuore che gli è naturale, potesse prevedere come può, per gradi, venire intrappolato e indurito dal vizio, e attraverso quali azioni divenire un mostro di crudeltà, si spaventerebbe di se stesso⁵. Quando Elia scoppiò in lacrime alla terribile profezia delle miserie che stavano per accadere in Israele, a causa della crudeltà di Cazaël, questi disse al profeta: “Signor mio, perché piangi?”. Quegli rispose: ‘Perché so quanto male farai agli Israeliti: brucerai le loro fortezze, ucciderai di spada i loro giovani, sfracellerai i loro bambini, sventrerai le loro donne incinte’. Cazaël disse: ‘Ma che sono io tuo servo? Un cane potrebbe attuare questa grande predizione?’” (2Re 8,12-14). Ma questa profezia si avverò e Cazaël, una

⁵ Ciò è rappresentato in modo mirabile nell’opera *The four stages of cruelty* una serie di immagini disegnate e incise da Mr Hogarth.

volta divenuto re di Siria, portò una tale distruzione sopra gli Israeliti che si dice li ridusse “come la polvere che si calpesta” (2Re 13,7).

Così vediamo a quali livelli il cuore umano può essere completamente cambiato e come l'uomo, gentile e compassionevole per natura, può divenire più brutale delle stesse bestie.

Per concludere: cerchiamo di stare attenti a preservare il corretto istinto e i teneri sentimenti della nostra natura. Cerchiamo, inoltre, di imitare la cura e la benevolenza della Divina Provvidenza, quella Provvidenza senza la quale neppure un passero cade a terra. Cerchiamo di mostrare la nostra gentilezza a ogni creatura vivente che incontriamo o che vive sotto il nostro tetto, in particolare a quelle bestie che ci aiutano a lavorare la terra. E possano, in questi tempi di penuria e scarsità, i nostri poveri domestici e lavoratori, specialmente quando sono avanzati con gli anni e logorati dalla fatica, essere trattati con ancora più grande gentilezza di quella con cui trattiamo i nostri cani e cavalli.

Possa il mascalzone, crudele spietato, qualsiasi sia la creatura soggetta alla sua crudeltà, credere e tremare alle parole dell'apostolo: “Il giudizio sarà senza misericordia contro chi non avrà usato misericordia” (Gc 2,13).

5. – Humphry Primatt, *A Dissertation on the Duty of Mercy and Sin of Cruelty to Brute Animals* [Dissertazione sul dovere di misericordia e sul peccato di crudeltà verso gli animali]. London: R. Hett, 1776. Traduzione pp. 8-21.

Presumo non esista alcun uomo dotato di sensibilità, provvisto di una qualche idea della *Giustizia*, che non confesserebbe, sulla base dei principi della ragione e del *buon* senso che, se venisse sottoposto a un dolore *non necessario* e *immeritato* da parte di un altro uomo, il suo tormentatore compierebbe nei suoi confronti un atto di *ingiustizia*. Dalla comprensione di tale caso, in cui egli stesso è la vittima, deve naturalmente dedurre che se fosse lui a sottoporre un altro uomo dotato di sensibilità al medesimo dolore non necessario e immeritato, l'ingiustizia da lui perpetrata nei confronti dell'altro sarebbe esattamente pari a quella praticata nei suoi confronti dal suo tormentatore. Pertanto l'uomo dotato di sensibilità e di senso di giustizia non sottoporrà un altro individuo a un dolore immeritato, poiché non vuole fare all'altro quanto non vorrebbe fosse fatto a se stesso. Tantomeno egli abuserà della sua *forza* o degli accidenti della *fortuna* per opprimere un individuo a lui inferiore; poiché egli sa che, per quanto riguarda la *sensazione*, tutti gli uomini sono uguali. Egli ritiene, inoltre, che le differenze di forza o posizione sociale sono doni

e privilegi assegnati da DIO, tanto quanto lo sono le differenze di comprensione, colore e statura. La superiorità di rango o di posizione sociale può conferire la capacità di trasmettere felicità (e sembra che in principio fosse stata intesa così) ma non dà alcun diritto a infliggere dolore non necessario e immeritato. Un uomo *saggio* metterebbe in dubbio la sua stessa saggezza e sarebbe immeritevole del privilegio di possedere una buona capacità di comprendere, se dovesse dedurre da tali vantaggi il diritto di disprezzare o prendere in giro un *pazzo*, o di sottoporlo a un qualsiasi grado di dolore. La pazzia del *pazzo* deve, piuttosto, suscitare la sua compassione, ricordandogli la cura e l'attenzione che il *saggio* deve mostrare verso chiunque non possa prendersi cura di se stesso da solo.

È piaciuto a DIO, Padre di tutti gli uomini, coprire alcuni individui con pelli bianche, altri con pelli nere: ma come non c'è merito nell'aspetto, l'uomo *bianco* (nonostante la barbarie della consuetudine e del pregiudizio) non può aver alcun diritto, per virtù del suo *colore*, a schiavizzare e opprimere un uomo *nero*; né l'uomo *biondo* ha diritto alcuno di disprezzare, abusare o insultare quello *castano*. Neppure credo che un uomo *alto*, in virtù della propria *statura*, abbia alcun diritto legale a pestare sotto i suoi piedi un *nano*. Poiché, sia che un uomo sia *saggio* o *pazzo*, *bianco* o *nero*, *chiaro* o *scuro*, *alto* o *basso* e, potrei aggiungere, *ricco* o *povero* (poiché non vi è scelta nell'essere *povero* più di quanto vi sia nell'essere *pazzo*, *nano*, *nero* o *fulvo*), egli è tale per volontà divina; e, in teoria, non può né inorgogliersi né, tantomeno, venire biasimato.

Ora, se tra gli uomini le differenze tra le capacità di comprensione e di aspetto, la statura e gli accidenti della fortuna non danno a nessuno il diritto di abusare di un altro, per la stessa ragione l'uomo non può avere il diritto naturale di abusare o tormentare una bestia, per la sola ragione che questa non possiede le sue stesse capacità *mentali*. Poiché l'uomo è tale come DIO lo ha creato; e lo stesso dicasi per l'animale. Nessuno di loro può vantare alcun *merito* intrinseco per essere ciò che è, poiché prima che fossero creati era impossibile che potessero meritare qualcosa e, al momento della loro creazione, le loro forme, le loro perfezioni o i loro difetti furono necessariamente fissati e i loro limiti – che non gli è dato oltrepassare – stabiliti. Essendo né più né meno di come DIO li ha creati, non vi è più colpa nell'essere bestia di una bestia, di quanto via sia merito nell'essere uomo di un uomo; ovvero non c'è né merito né colpa in entrambi.

Un *animale* è una creatura non meno sensibile al dolore di quanto non lo sia l'uomo. Egli ha nervi e organi di sensazione simili; sebbene non possa esprimere la sua sofferenza attraverso discorso o voce umana, le sue urla e i suoi lamenti, nel caso di un impatto violento sul suo corpo, sono indicazioni per noi della loro sensibilità al dolore, altrettanto

forti di quanto lo sarebbero i pianti e i gemiti di un essere *umano* di cui non comprendessimo il linguaggio. Ora, dal momento che la sofferenza è ciò che tutti noi fuggiamo, la nostra stessa sensibilità al dolore dovrebbe insegnarci a compatirla negli altri, ad alleviarla, se possibile, ma mai a infliggerla arbitrariamente o immeritadamente.

Come le differenze tra gli uomini rispetto ai particolari sovra menzionati non costituiscono un ostacolo alla loro capacità di sentire, allo stesso modo le differenze nella *forma* di un animale rispetto a quella di un uomo non lo dispensano dal dolore; e non c'è ragione per fare una simile supposizione: forma e figura sono stabilite da DIO tanto quanto lo sono l'aspetto e la statura. E se le differenze di aspetto o statura non danno all'uomo il diritto di disprezzare e abusare di un altro uomo, le differenze di forma tra un uomo e un bruto non possono fornire al primo il diritto di abusare o tormentare il secondo. Poiché colui che fece sì che gli uomini differissero tra loro secondo aspetto o statura, fece anche sì che uomini e animali si distinguessero per forma o figura. E anche in questo caso non vi è né merito né demerito; ogni creatura, sia essa uomo o animale, porta quella forma che la suprema Sapienza ritenne più opportuna per rispondere al fine a cui quella creatura fu predestinata.

Relativamente all'ordine della massa di materia di cui un animale è formato, essa è tanto accidentale quanto lo è la creatura stessa; intendo dire che non era potere o volontà della creatura scegliere se avrebbe dovuto ricevere la forma di un bruto o di un uomo. Eppure, sia che abbia una forma o l'altra, sia che sia vivificata o animata dall'anima di un animale o dall'anima di un uomo⁶, la sostanza – o materia – di cui la creatura è composta sarà egualmente capace di sentire. Si deve solo al buon Volere di DIO se siamo stati creati Uomini – o, meglio, animali sotto la *forma* di uomini. Poiché, Colui che “plasmò l'uomo con polvere del suolo e soffiò nelle sue narici un alito di vita”, affinché divenisse *un essere vivente* (Gn 2,7) dotato della capacità di sentire, avrebbe potuto, se così gli fosse piaciuto, attraverso la stessa potenza plasmatrice, modellare la medesima polvere nella forma di un *animale*. Quest'ultimo, essendo animato dallo spirito vivificante del suo Creatore, sarebbe diventato *un'anima vivente* (Gn 1,30) con quelle sembianze specifiche; e sotto tali sembianze sarebbe stato suscettibile al dolore, proprio come lo sarebbe stato sotto quelle di un *uomo*. Se, modellati come *animali*, fossimo stati

⁶ Non ha importanza per il presente caso che stiamo studiando se l'ANIMA è, come alcuni sostengono, solo una *Potenza*, che non può esistere senza il Corpo; o se, invece, come si crede generalmente, è una *Sostanza spirituale*, che può esistere distinta e separata dal corpo.

dotati dello stesso grado di ragione e di riflessione che noi ora abbiamo e se altri Esseri, sotto la forma *umana*, si arrogassero il diritto di tormentarci, abusare di noi e maltrattarci crudelmente poiché non siamo fatti secondo la loro forma, l'ingiustizia e la crudeltà del loro comportamento ci sarebbe auto-evidente. Dovremmo, quindi, naturalmente inferire che, sia che camminiamo su due o quattro gambe, sia che le nostre teste stiano in posizione prona o eretta, sia che i nostri corpi siano nudi o ricoperti di peli, sia che abbiamo code o meno, corna o meno, orecchie lunghe o arrotondate, e sia che ragliamo come un asino, parliamo come un essere umano, fischiettiamo come un uccello o siamo muti come un pesce, la Natura non considera queste differenze come giustificazione del diritto di tiranneggiare e opprimere. Forse, si dirà, è assurdo dedurre una simile conclusione a partire dalla mera supposizione che un uomo avrebbe *potuto* essere un bruto e un bruto avrebbe *potuto* essere un uomo, poiché la supposizione stessa è immaginaria e non ha fondamento alcuno in natura. Si sosterrà che, al contrario, tutte le argomentazioni dovrebbero essere dedotte dalla realtà e non dall'immaginazione di ciò che potrebbe o non potrebbe essere. A ciò rispondo con poche parole e in termini generali: tutti i casi e tutte le argomentazioni dedotte dall'importante e benevolente precetto "Ciò che volete gli uomini facciano a voi, anche voi fatelo a loro" (Lc 6,31) richiedono necessariamente questo tipo di *supposizione*. Ovvero esse suppongono che il caso sia *diverso* da quello che realmente è. Per esempio, *un uomo ricco non è un uomo povero*, eppure il dovere che chiaramente emerge dal precetto è il seguente: l'uomo che è ora *ricco* deve comportarsi nei confronti dell'uomo che è ora *povero*, nello stesso modo in cui il ricco, *se fosse povero*, vorrebbe che il povero, *se fosse ricco*, si comportasse con lui. Si tratta di un caso che, infatti, non esiste tra questi due uomini, poiché il ricco non è povero né il povero è ricco; eppure la supposizione è necessaria per rafforzare e illustrare il precetto, e la sua ragionevolezza è riconosciuta. E se la supposizione è ragionevole in un caso, essa è ragionevole, o almeno non contraria alla ragione, in tutti i casi a cui questo precetto generale può essere esteso, e in cui il dovere da esso comandato può, e deve, essere eseguito. Pertanto, sebbene sia vero che *l'uomo non è un cavallo*, dal momento che il cavallo è un soggetto compreso all'interno dell'ambito del precetto, cioè è in grado di ricevere beneficio da esso, il dovere comandato si estende all'uomo e corrisponde a questo: tu, che *sei* un uomo, tratta il tuo cavallo *COME* vorresti essere trattato dal tuo padrone *nel caso* in cui tu *fossi* un cavallo. Non vedo alcuna assurdità né falso ragionamento in tale precetto, né alcuna dannosa conseguenza che potrebbe sorgere da esso, per quanto possa venire contraddetto dalla crudeltà della consuetudine.

Traduzione pp. 33-44.

Bene, così sia. L'uomo è l'essere più nobile, più eccellente, più perfetto tra tutti gli esseri terrestri. E allora? Egli rimane comunque una *creatura* e, nonostante tutte le sue perfezioni e qualità, egli è una creatura dipendente che *deve rendere conto* del proprio operato. Sì, egli deve rendere conto proprio di tali perfezioni e superiorità, se si è comportato o meno in maniera adeguata a una creatura così altamente distinta ed elevata. E se trovato mancante in questa indagine globale, ciò per cui ora egli si gloria diverrà il fardello della sua disgrazia. Più talenti sono affidati a un uomo, più egli sarà chiamato a rendere conto; qualora non li avesse impiegati correttamente o li avesse usati male, sarebbe stato meglio per lui non averli posseduti.

A ogni *perfezione* donata all'uomo corrisponde un dovere, dal quale la sua superiorità di stato non lo può esonerare. Anzi, è proprio la sua superiorità di stato a sollecitare tale dovere, la cui inosservanza può essere giustamente considerata come testardaggine e ingratitudine. E dove la superiorità di stato e la perfezione di natura si trovano in un unico soggetto (come avviene talvolta, ma non sempre, negli uomini), lì il dovere e l'impegno richiesti sono più grandi. Ma in qualsiasi modo stiano le cose tra uomo e uomo, è certo che, quando compariamo l'uomo e il bruto, troviamo sia la perfezione sia la superiorità concentrate nel primo. Nessuno metterebbe in questione la perfezione della *natura* di un uomo rispetto a quella di un bruto; i vantaggi che i più umili tra gli uomini derivano dal loro *stato* di uomini gli conferiscono una superiorità che merita la loro gratitudine e il loro riguardo. Questo è certo: credo non suonerà dissonante con la ragione se affermiamo, a partire dal principio sovra menzionato, che la crudeltà degli uomini nei confronti dei bruti è più atroce di quella degli uomini verso gli uomini. Chiamerò la prima crudeltà nei confronti degli *animali* e la seconda crudeltà nei confronti degli *uomini*.

Per quanto riguarda la crudeltà nei confronti degli *uomini*, l'uomo oppresso possiede una lingua per perorare la propria causa e un dito per indicare l'aggressore: tutti gli uomini che ne sentono parlare tremano di terrore e, applicando il caso a se stessi, la dichiarano *crudeltà* all'unisono e all'unanimità si uniscono nel chiedere la punizione del reo, e lo marchiano d'infamia. Ma, nel caso della crudeltà nei confronti degli *animali*, la bestia muta non può né esprimere le sue lamentele alla propria specie, né descrivere l'autore dei suoi mali; né, se potesse, sarebbe questi in grado di porvi rimedio e vendicarlo.

Nel caso della crudeltà nei confronti degli *uomini*, in ogni società civile vi sono tribunali e leggi di giustizia, alle quali può far appello l'uomo

danneggiato; il caso viene esaminato a fondo e la punizione viene inflitta in proporzione all'offesa. Ma, ahimè!, per la vergogna dell'uomo e il dispiacere del bruto, pongo questa domanda: quali leggi sono ora vigenti o quali tribunali di giustizia esistono in cui l'animale sofferente possa perorare la propria causa contro l'immotivata crudeltà dell'uomo malvagio? [...]

Ma supponiamo che la legge venga promulgata e il tribunale eretto. Il giudice è seduto, la giuria ha giurato, l'atto di accusa è letto, la causa è dibattuta e un verdetto viene pronunciato per il querelante. Ebbene, quali spese o quale risarcimento? Quale ricompensa per il danno subito? In vicende relative agli esseri umani, sia con sia senza la legge, l'indennizzo può essere trovato. In molti modi puoi rimediare ai danni fatti a un *uomo*. Conosci i suoi bisogni e gli puoi dare sollievo. Gli puoi fornire abiti, cibo o soldi. Lo puoi innalzare a un rango più elevato e renderlo più felice di quanto lo fosse prima di essere tormentato. Puoi essere "occhi per il cieco [...] piedi per lo zoppo" (Gb 29,15). Lo puoi intrattenere, tenergli compagnia, o fornirgli ogni comodità, agio e divertimento della vita che egli è in grado di godere. In tal modo puoi far ammenda ai danni che hai causato a un uomo; e, attraverso la tua costanza e la futura gentilezza, potresti forse ottenere il *suo* perdono e cercare di scusare la *tua* stessa offesa.

Ma che cosa rappresenta tutto questo per l'*animale* danneggiato? Se, in un accesso d'ira, malignità o crudeltà sportiva, hai rotto i suoi arti o lo hai privato della vista, come puoi rimediare ai tuoi danni? Non puoi far nulla per divertirlo. Egli non vuole i tuoi soldi né i tuoi vestiti. I tuoi discorsi non possono apportargli alcun bene. Tu hai rovinato i suoi mezzi di sostentamento, e difficilmente prenderai su di te i dolori e le difficoltà di procurargli il cibo (cosa che, tuttavia, secondo giustizia saresti tenuto a fare). Hai rovinato la sua felicità terrena, che per lui rappresentava tutto. Lo hai menomato o accecato per sempre, la tua è un'offesa *irreparabile*.

6. – John Toogood, *The Book of Nature: a Discourse on Some of Those Instances of the Power, Wisdom, and Goodness of God, Which Are Within the Reach of Common Observation* [Il libro della natura. Un discorso su alcuni degli esempi della potenza, saggezza e bontà di Dio che sono a portata della nostra comune osservazione], 4th edn. Boston: Samuel Hall, 1802. Traduzione pp. 18-34.

Pertanto la bontà di Dio si estende su tutta la faccia della terra. [...] Vediamo attorno a noi un grande numero di animali, tutti mirabilmente formati che vivono, sentono e si muovono come noi, che sono sensibili

alla fame e alla sete come noi, e che proprio come noi devono soddisfare i loro bisogni. [...] Nella costituzione degli animali vi è un tale incredibile miscuglio di delicatezza e forza, di piccolezza e grandezza che quanto più le consideriamo quante più ragioni scopriamo per ammirare il loro Creatore. [...]

Le bestie più forti non sono dotate di grande rapidità, la quale sarebbe inutile per loro dal momento che non hanno bisogno di rincorrere altri animali per scopi alimentari; al contrario, quelli la cui salvezza consiste nella fuga sono interamente formati per la velocità, senza la quale diverrebbero prede di ogni inseguitore e la loro razza sarebbe presto estinta.

Tutti gli animali sono formati dal loro Creatore per svolgere alcuni ruoli particolari. I più grandi sono pacifici, miti e inoffensivi; percorrono le pianure e le foreste senza danneggiare gli altri, e vivono dell'erba del campo o dei teneri rami degli alberi. Sicuri della propria forza, non scappano dalle altre creature né le attaccano. La Provvidenza divina ha aggiunto alla forza suprema anche le disposizioni più miti, senza le quali tali animali costituirebbero una vera minaccia per tutte le altre creature.

Tuttavia, al fine di evitare un aumento esagerato del numero di questi animali, oltre all'esiguo numero di piccoli a ogni parto, vi sono altre creature, in realtà meno forti, ma dotate di maggior agilità e astuzia, che amano mangiare le loro carni e normalmente li attaccano cogliendoli alla sprovvista, magari saltando fuori da qualche posto nascosto e balzando su di loro.

Tuttavia questa guerra non è condotta solo contro gli animali più grandi; vi è, inoltre, uno scontro più infido tra le classi inferiori dei bruti nel quale, tuttavia, i mezzi per mettersi in salvo sono maggior di quelli per distruggere, e i trucchi della preda per scappare più numerosi della arti possedute dall'inseguitore. Per tale ragione in genere gli animali che si alimentano di carne vivono una vita faticosa e di privazioni. Le loro prede hanno una tale varietà di metodi per scappare [...] che essi a volte passano lunghi periodi senza cibo; per questa ragione la Provvidenza ha dato loro una pazienza proporzionata alla durezza della loro condizione: la capacità di astinenza negli animali è proporzionata alla possibilità di procurarsi alimenti. I loro pasti sono, pertanto, pochi e incerti, lunghi digiuni e abbondante fame si succedono tra loro. Ma il forte nutrimento del loro cibo, quando procurato, il riposo che segue al violento esercizio e alla dura fame, provvede loro un forte temperamento per fronteggiare sia il pericolo sia lo sconforto e le incertezze a cui sono soggetti.

In questo Paese siamo fortunatamente liberi dagli animali selvaggi e spaventosi, pertanto, non prenderò in considerazione quelle bestie selvatiche che vagano per la foresta, terribilmente armate di artigli e denti per

la distruzione degli oggetti del loro furore o del loro appetito, che crescono in tane e in solitudine senza alcun aiuto da parte dell'essere umano o, piuttosto, contro tutti i suoi sforzi per distruggerli. Mi concentrerò, invece, su quelle creature che sono tutti i giorni sotto i nostri occhi e che, umili e pazienti, adempiono ai doveri propri della loro condizione, sempre disponibili a lavorare e appagate delle loro esistenze. Gran parte del nostro benessere presente dipende dal loro aiuto. Esse svolgono quei compiti faticosi che oltrepassano le nostre forze e che non potrebbero essere svolti senza di loro. Ciascuna di esse è destinata a provvedere alle nostre necessità o a servire al nostro agio. Tuttavia, generalmente le usiamo come cibo o per servirci della loro forza senza riflettere sulla bontà del Creatore che ci ha dato il dominio su di loro, la forza o la abilità per sottometerle, il diritto di usarle, di forzarle a obbedire e di usarle come ci aggrada. Questo potere è un dono di Dio, il quale ha impresso in tali creature la paura dell'uomo e ha conferito loro quelle disposizioni gentili e docili, senza le quali sarebbe impossibile soggiogarle.

Dal momento che questo potere deriva solo da Dio è imperdonabile abusarne. Molti, tuttavia, sono crudeli con gli animali e non paiono neppure accorgersi della miseria che, così facendo, segue dalle loro azioni e della colpevolezza che ne deriva; non si sentono neppure responsabili di alcun atto di arbitraria barbarie verso quelle creature formate per il loro vantaggio, poste sotto la loro autorità e affidate alle loro cure dal Padre comune della Creazione, la cui misericordia si estende su tutte le sue creature, e che pretende che tale autorità venga esercitata non solo con tenerezza ma anche secondo le regole della giustizia e della gratitudine.

Non si può pensare di avere il diritto di derubare le creature nostre compagne (perché tali esse sono) di quel poco di felicità di cui sono capaci di godere. Costituisce un'infrazione della giustizia naturale abusare e opprimere, aumentare, attraverso la nostra barbarie, il peso della schiavitù dei nostri servitori più fedeli ed economici, che lavorano duramente e impiegano tutte le loro energie nel servirci.

Se la tradizione non avesse dato al leone il titolo di Re degli Animali, la ragione l'avrebbe dato al *Cavallo*, la cui nobile ed elegante struttura è un insieme di forza, bellezza e velocità. A differenza del leone, ovvero il tiranno capace solo di divorare e terrorizzare gli animali, il cavallo non è mai dannoso per le altre creature, non possiede alcuna qualità negativa ma ne ha, invece, molte positive. È frugale nel suo cibo, generoso nelle sue disposizioni, brioso nel suo servizio all'uomo; la sua disponibilità nell'imparare e la sua gentilezza sono ineguagliabili, e forse contribuisce più di qualsiasi altro animale alle nostre comodità e agiatezze. [...]

La saggezza e la bontà del nostro Creatore possono essere ugualmente riconosciute nei compagni più umili della creazione, quegli esseri viventi che strisciano sulla terra (Gn 1,28) i quali, sebbene evitati e considerati privi di valore da molti, dichiarano la gloria di Dio e meritano la nostra più seria attenzione. Perché, sicuramente, se non è parso indegno a Dio il crearli, non possono certamente essere per noi troppo insignificanti. Se considerati con la dovuta attenzione ci offrono, invero, motivi di meraviglia senza fine. [...]

La stessa potenza che creò l'uomo formò anche gli *Insetti*; anche loro sono oggetto della cura della Provvidenza, la quale ha preparato il nutrimento a loro proprio, dandogli uno stesso diritto ai frutti della terra: "a tutto ciò", dice Dio, "che si muove sulla terra ed ha in sé un soffio di vita, io do ogni erba verde per nutrimento" (Gn 1,30). [...]

Siamo razionali e virtuosi nella misura in cui riconosciamo e adoriamo Dio in tutte le cose; e tra i numerosi atti di gratitudine che dobbiamo a Lui, c'è anche lo studio delle perfezioni e delle bellezze della creazione. [...] Se impariamo a riflettervi sopra correttamente, la natura, in tutte le sue parti e in ogni creatura, ci impartirà utili lezioni.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

[http://www.qmulreligionandliterature.co.uk/journal/issues/21\(2002\).pdf](http://www.qmulreligionandliterature.co.uk/journal/issues/21(2002).pdf).

<http://db.theclergydatabase.org.uk> (accessed October 2018).

Online Library of Liberty (OLL). http://oll.libertyfund.org/titles/clarkson-the-history-of-the-abolition-of-the-african-slave-trade-vol-1?q=primatt#Clarkson_0591-01_68 (accessed October 2018).

Allan, David. 1998. "An Eighteenth-Century Lancashire Minister on Animal Sentience: Richard Dean's Essay on the Future Life of Brute Creatures". 94: 31-63.

Allen, Colin, and Marc Bekoff. 1997. *Species of Mind: the Philosophy and Biology of Cognitive Ethology*. Cambridge, MA: MIT Press.

Anonimo. 1761. *Clemency to Brutes: the Substance of Two Sermons Preached on a Shrove-Sunday, with a Particular View to Dissuade from That Species of Cruelty Annually Practised in England, the Throwing at Cocks*. London: R. and J. Dodsley.

Baier, Annet C. 1991. *A Progress of Sentiments: Reflection on Hume's Treatise*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Bentham, Jeremy. 1843. *The Works of Jeremy Bentham*, vols. I-XI, edited by John Bowring. Edinburgh: William Tait.

——— (1789) 1998. *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*. Torino: UTET.

Bianchi, Enzo. 1997. *Uomini e animali visti dai padri della chiesa*. Magnano (Biella): Qiqajon.

Bormolini, Guidalberto. 2014. *I santi e gli animali*. Firenze: Lef.

Bougeant, Guillaume Hyacinthe. 1739. *Amusement philosophique sur les langages des bêtes*. Paris: Gisse, Bordelet & Ganeau.

Callanan, John J. 2015. "Mandeville on Pride and Animal Nature". In *Bernard de Mandeville's Tropology of Paradoxes: Morals, Politics, Economics, and Therapy*, edited by Edmundo Balsemão Pires and Joaquim Braga, 125-36. Dordrecht: Springer.

Castignone, Silvana. 2002. "Natura umana e natura animale nella filosofia di David Hume". *Materiali per una storia della cultura giuridica* 33 (2): 401-10.

- Clarkson, Thomas. 1808. *The History of the Rise, Progress, and Accomplishment of the Abolition of the African Slave-Trade by the British Parliament*, vols. I-II. London: R. Taylor & Co.
- Dean, Richard. 1767. *An Essay on the Future Life of Brutes, Introduced with Observations upon EVIL, Its Nature, and Origin*, vols. I-II. Manchester: J. Harrop.
- De Benedetti, Paolo. 1999. *E l'asina disse ... L'uomo e gli animali secondo la sapienza di Israele*. Magnano (Biella): Qiqajon.
- Descartes, René. (1637) 1969. *Discorso sul metodo*, in Id., *Opere*, vol. I. Bari: Laterza.
- Drabble, Margaret, and Jenny Stringer. 1998. *Dizionario Oxford della letteratura inglese*, traduzione di Vanni De Simone. Roma: Gremese.
- Eco, Umberto. 2010. "Sull'anima delle bestie". In *Animalia*, a cura di Ivano Dionigi, 67-86. Milano: BUR.
- Evans, Edward Payson. (1906) 2006. *The Criminal Prosecution and Capital Punishment of Animals*. Clark, NJ: The Lawbook Exchange Ltd.
- Garrett, Aaron. 2000. *Animal Rights and Souls in the Eighteenth Century*. Bristol: Thoemmes Press.
- . 2007. "Francis Hutcheson and the Origin of Animal Rights". *Journal of the History of Philosophy* 45: 243-65.
- . 2011. "Animals and Ethics in the History of Modern Philosophy". In *The Oxford Handbook of Animal Ethics*, edited by Tom L. Beauchamp and R.G. Frey. New York: Oxford University Press.
- Granger, James. 1772. *An Apology for the Brute Creation, or Abuse of Animals Censured*. London: T. Davies.
- Harwood, Dix. (1928) 2002. *Dix Harwood's Love for Animals and How It Developed in Great Britain*, edited by Rod Preece and David Fraser. Lewiston, NY: The Edwin Mellen Press.
- Hildrop, John. 1742. *Free Thoughts upon the Brute Creation. Or, an Examination of Father Bougeani's Philosophical Amusement, &c. In Two Letters to a Lady*. London: R. Minors Bookseller and Stationer.
- Hume, David. (1751) 1971a. "Ricerca sui principi della morale". In Id., *Opere*. Bari: Laterza.
- . (1748) 1971b. "Ricerca sull'intelletto umano". In Id., *Opere*. Bari: Laterza.
- . (1740) 1971c. "Trattato sulla natura umana". In Id., *Opere*. Bari: Laterza.
- Hutcheson, Francis. 1755. *A System of Moral Philosophy in Three Books*. Glasgow: Foulis.
- Jones, Deborah. (2010) 2013. *Animali e pensiero cristiano*, traduzione di Alma Massaro. Bologna: Dehoniane.
- Lindsey, Theophilus. 1782. *The Apology of Theophilus Lindsey, M.A., on Resigning the Vicarage of Catterick, Yorkshire*. London: J. Johnson.
- Locke, John. (1693) 1934. *Pensieri sulla educazione*, a cura di Antonio Marcuzzi. Torino: Paravia.
- . (1690) 2006. *Saggio sull'intelletto umano*. Bari: Laterza.

- Lovejoy, Arthur. (1936) 1966. *La grande catena dell'essere*. Milano: Edigraf.
- Malcolm, J.P., ed. 1805. *Letters Between Rev. James Granger and Many of the Most Eminent Literary Men of His Time*. London: Longman.
- Malcolmson, Robert W. 1973. *Popular Recreations in English Society 1700-1850*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mandeville, Bernard. (1729) 2002. *La favola delle api*. Bari: Laterza.
- Marcialis, Maria Teresa. 1993. "L'animale e l'immaginario filosofico tra Sei e Settecento". In *Lo specchio oscuro*, a cura di Luisella Battaglia. Torino: Satyagraha.
- Monthly Review or Literary Journal*. 1754.
- Nichols, John. 1822. *Illustrations of the Literary History of the Eighteenth Century Consisting of Authentic Memories and Original Letters of Eminent Persons; and Intended as a Sequel to the Literary Anecdotes*, vol. IV. London: Nichols.
- Perkins, David. 2002. "Religion and Animal Rights in the Romantic Era". In *The Fountain Light: Studies in Romanticism and Religion*, edited by Robert J. Barth. New York: Fordham University Press.
- . 2005. *Romanticism and Animal Rights*. New York: Cambridge University Press.
- Pluche, Noël-Antoine. 1749-1751. *Spectacle de la nature, ou Entretiens sur les particularités de l'Histoire Naturelle qui ont paru les plus propres à rendre les jeunes Gens curieux, et à leur former l'esprit*. Paris: Veuve Estienne.
- Preece, Rod. 2002. *Awe for the Tiger, Love for the Lamb: a Chronicle of Sensibility to Animals*. New York: Routledge.
- . 2003. "Darwinism, Christianity, and the Great Vivisection Debate". *Journal of the History of Ideas* 64 (3): 399-419.
- Primatt, Humphry. 1776. *A Dissertation on the Duty of Mercy and Sin of Cruelty to Brute Animals*. London: R. Hett.
- Ritvo, Harret. 1987. *The Animal Estate: the English and Other Creatures in the Victorian Age*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Ryder, Richard D. (1989) 2000. *Animal Revolution: Changing Attitudes towards Speciesism*. Oxford: Berg.
- Scott, Russell. 1825. *The Monthly Repository of Theology and General Literature*. London: Paternoster-Row.
- Shaftesbury. (1711) 2007. "Saggio sulla virtù o merito". In Id., *Scritti morali e politici*, a cura di Angela Taraborrelli. Torino: UTET.
- Singer, Peter. [1975] 2009. *Liberazione animale*. Milano: il Saggiatore.
- Speake, Jennifer. 2015. *The Oxford Dictionary of Proverbs*. Oxford: Oxford University Press.
- The London Magazine: and Monthly Chronologer*. 1743.
- The Monthly Repository of Theology and General Literature*. 1825.
- Thomas, D.O. 2002. "Preface and Introduction to John Disney's Diary". *Enlightenment and Dissent* 21.
- Thomas, Keith. (1983) 1994. *L'uomo e la natura. Dallo sfruttamento all'estetica dell'ambiente 1500-1800*. Torino: Einaudi.

- Thomson, James. 1826. *Le stagioni*, a cura di Patrizio Muschi. Firenze: Mulini.
- Toogood, John. 1794. *A Discourse on the Wisdom and Goodness of God in the Formation of Man*. Sherborne: Goadby and Lerpiniere.
- [1782?]. *The Country Clergyman's Shrovetide Gift to His Parishioners: Taken Chiefly from Dr. Primatt's Dissertation on the Duty of Mercy, and Sin of Cruelty to Brutes*. Sherborne: Goadby.
- [1792]. *The Book of Nature: a Discourse on Some of Those Instances of the Power, Wisdom, and Goodness of God, Which Are within the Reach of Common Observation*. Sherborne: Goadby, Lerpiniere, and Langdon.
- Turner, Ernest Sackville. (1964) 1992. *All Heaven in a Rage*. West Sussex: Fontwell.
- Turner, James. 1980. *Reckoning with the Beast: Animals, Pain, and Humanity in the Victorian Mind*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Willey, Basil. (1940) 1972. *The Eighteenth Century Background*. London: Penguin Books.
- Wolloch, Nathaniel. 2013. "Adam Smith's Economic and Ethical Consideration of Animals". *History of the Human Science* 26 (3).
- 2006. "The Status of Animals in Schottish Enlightenment Philosophy". *The Journal of Scottish Philosophy* 4 (1).