



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

**DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA,
PEDAGOGIA E PSICOLOGIA APPLICATA**

CORSO DI LAUREA IN FILOSOFIA

**ETICA ANIMALE E SCELTA VEGETARIANA
NELLA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORANEA**

Relatore:

Ch.mo Prof. Giovanni Gurisatti

Laureanda:

Sofia Tomei

Matricola n. 2002448

ANNO ACCADEMICO 2023- 2024

INDICE

INTRODUZIONE	1
CAPITOLO I - Carnismo e cultura della carne	3
1. <i>La domesticazione</i>	3
2. <i>Dove sono gli animali?</i>	4
3. <i>Carnismo: lo stato delle cose</i>	6
CAPITOLO II - L'inclusione degli animali nell'etica	10
1. <i>Cartesio: l'animale macchina</i>	10
1.1 <i>Reazioni all'ipotesi cartesiana</i>	11
2. <i>I primi passi del dibattito</i>	13
2.1. <i>Jeremy Bentham e la benevolenza</i>	13
2.2. <i>L'ipotesi darwiniana e l'estensione dell'etica</i>	14
3. <i>Arthur Schopenhauer: Volontà e compassione</i>	15
3.1. <i>La gerarchia del vivente</i>	15
3.2. <i>La ragione</i>	17
3.3. <i>La compassione</i>	20
3.3.1. <i>Il vegetarianesimo come "askesis"</i>	23
CAPITOLO III - Etica animale nel XX secolo: l'antispecismo	26
1. <i>L'etica animale come movimento sociale</i>	26
2. <i>Peter Singer ed il principio morale di eguale considerazione degli interessi</i>	27
2.1. <i>Lo specismo</i>	28
2.2. <i>Il vegetarianesimo come boicottaggio</i>	31
3. <i>Tom Regan e la teoria del valore inerente</i>	33
3.1. <i>Il vegetarianesimo come obbligo morale</i>	35
4. <i>Etica animale contemporanea: welfarismo e abolizionismo</i>	38
CONCLUSIONE	40
BIBLIOGRAFIA	42
SITOGRAFIA	45

INTRODUZIONE

Una tematica che ha assunto crescente rilevanza nella riflessione filosofica è quella riguardante l'estensione dell'etica agli animali. Questo lavoro si propone di esplorare il percorso intrapreso dalla filosofia moderna e contemporanea nel considerare gli animali come soggetti morali, con un'attenzione particolare rivolta ai principi etici alla base della scelta vegetariana.

La prima parte dell'elaborato getta le basi per la comprensione del contesto socioculturale che ha sostenuto la pratica del consumo di carne nel corso della storia. L'obiettivo è quello di offrire un quadro sintetico delle relazioni dell'uomo con gli animali, dall'inizio di questo rapporto fino alla contemporaneità. Si analizza quindi l'interdipendenza tra gli esseri umani e gli animali, risultato di una relazione coevolutiva sfociata nella domesticazione. Viene poi sottolineato come, nonostante gli animali svolgano un ruolo significativo nella vita umana, la loro pervasiva presenza spesso sfugga alla percezione, determinando le scelte alimentari fino a far percepire il consumo di carne come naturale e non storicamente e culturalmente condizionato. Il capitolo infine mette in luce le significative trasformazioni subite dall'industria alimentare nel Novecento, le quali hanno aumentato la produzione alimentare a scapito del benessere degli animali.

Il secondo capitolo si concentra sulle prospettive di Cartesio, Bentham e Schopenhauer. Cartesio riserva il principio spirituale esclusivamente all'uomo, in quanto pensante, considerando quindi gli animali come macchine poiché privi di razionalità. È a partire dalla contestazione dell'ipotesi cartesiana che si muovono i primi passi del dibattito riguardante la riflessione etica nei confronti degli animali. Jeremy Bentham si distingue per la sua sensibilità nei confronti degli animali sostenendo la necessità di riconoscere loro alcuni diritti sulla base della loro capacità di provare piacere e dolore. La seconda si conclude con l'analisi del pensiero di Arthur Schopenhauer, il quale critica la visione kantiana e cartesiana, che riduce gli animali a entità senza coscienza, affermando invece un'identità essenziale tra uomo e animale, la cui differenza principale risiede nel grado della facoltà conoscitiva. Schopenhauer individua nella compassione (*Mitleid*) la base della moralità ed enfatizza la pietà incondizionata verso gli animali come autenticamente etica.

L'ultima parte dell'elaborato tratta l'etica animale contemporanea, sottolineando come essa abbia quale suo obiettivo principale la promozione di un cambiamento sociale radicale,

finalizzato al miglioramento dell'atteggiamento umano verso gli animali non umani. Peter Singer, in base ai principi del consequenzialismo utilitarista, individua nella sofferenza il criterio chiave per stabilire chi meriti considerazione morale, enfatizzando l'importanza della scelta vegetariana nella lotta per la liberazione animale. Tom Regan sancisce un'uguaglianza assoluta tra umani e animali, in quanto entrambi sono soggetti-di-una-vita: questa prospettiva afferma l'obbligo morale della scelta vegetariana e dell'impegno attivo nella rivoluzione culturale dell'atteggiamento dell'uomo nei confronti degli animali.

CAPITOLO I

CARNISMO E CULTURA DELLA CARNE

1. *La domesticazione*

Pensare la storia umana senza includere gli animali significa ipotizzare uno scenario in cui l'essere umano come lo conosciamo oggi, con la sua costituzione biologica e le sue pratiche di vita, non esiste.

La forma di vita umana, così come è oggi, è strettamente intrecciata alle vite di molte specie animali. [...] Gli esseri umani, cioè, sono tali perché nel corso della loro evoluzione biologica e della loro storia hanno interagito con gli animali, mangiandoli, allevandoli, usandoli per vari scopi e intrattenendo anche relazioni affettive con essi. Siamo umani grazie agli animali.¹

Se l'interdipendenza delle specie viventi l'una dall'altra è un fatto, nelle relazioni degli umani con le altre specie è individuabile una particolarità: la pratica della domesticazione. Simone Pollo definisce la domesticazione come quella pratica che «consiste nella modificazione dei tratti somatici degli animali per ottenere gli scopi desiderati, come una maggiore produzione di latte da parte delle vacche, comportamenti utili in un cane per governare un gregge o una maggiore docilità in un ratto da laboratorio».² È plausibile che la domesticazione non abbia avuto inizio per una decisione consapevole, ma sia piuttosto frutto di una relazione di tipo coevolutivo.³ Infatti, la trasformazione dei tratti degli elementi in relazione al fine di un adattamento reciproco non è un fenomeno limitato alle interazioni umane con le altre specie. Dunque, è probabile che alla base della massiccia presenza degli animali per fini umani ci sia un contatto casuale che ha «generato, altrettanto accidentalmente, una relazione che si è stabilizzata in quanto vantaggiosa per entrambe le specie».⁴

¹ S. Pollo, *Umani e animali: questioni di etica*, Carocci, Roma, 2016, pp. 16-17.

² *Ivi*, p. 18.

³ Il sistema di mutue interazioni che caratterizza gli esseri viventi implica che gli organismi che sono in relazione si modifichino vicendevolmente in una sorta di adattamento reciproco. Le relazioni di questo tipo sono riconducibili al concetto di coevoluzione. Esse possono essere di tipo antagonistico (relazione preda-predatore) o mutualistico (adattamento per una reciproca convenienza).

⁴ S. Pollo, *Umani e animali*, cit., p. 19.

Non è stata solo la tendenza di alcuni animali ad avvicinarsi agli esseri umani (come nel caso dei cani) a rendere possibile la loro domesticazione: anche alcune caratteristiche e peculiarità dell'*homo sapiens* hanno svolto un ruolo centrale nell'instaurazione di rapporti di interdipendenza tra uomo e animale. La possibilità di relazionarsi con gli animali implica il possesso di determinate capacità che consideriamo oggi come qualcosa di naturale negli esseri umani, ma che in realtà non sono altro che il risultato della selezione in base a necessità dell'evoluzione biologica: i più antichi progenitori dell'*homo sapiens* erano probabilmente frugivori, e non possedevano le caratteristiche tipiche dei predatori carnivori. La predazione efficace e sistematica, quindi, divenne possibile solo grazie allo sviluppo delle facoltà cognitive che consentirono da un lato una comprensione tra individui della stessa specie per coordinarsi come gruppo di cacciatori e, dall'altro lato, una comprensione tra specie diverse per anticipare i comportamenti delle prede. Gli individui più abili in questo senso hanno avuto maggiori probabilità di sopravvivenza, diventando cacciatori più competenti e allevatori più efficienti, e hanno trasmesso queste caratteristiche alla loro progenie di generazione in generazione fino a quando la capacità di comprendere gli animali non è diventata una caratteristica stabile dell'essere umano, diffusa quasi universalmente. Considerando l'ampia diffusione e l'importanza dell'interazione con gli animali nella vita umana, questa capacità è diventata un tratto distintivo della nostra natura: essere umani significa essere in grado di comprendere gli altri animali.⁵

2. Dove sono gli animali?

Gli animali svolgono un ruolo fondamentale nella vita umana, che va oltre un semplice aspetto contingente o occasionale: la loro presenza ha influenzato il processo di civilizzazione e ha plasmato le capacità cognitive.⁶ Gli animali si nascondono nella gran parte degli oggetti e delle pratiche della nostra quotidianità, ma la percezione della maggioranza delle persone che abitano nelle società industrializzate relega l'utilizzo degli animali all'alimentazione e alla sperimentazione di farmaci. Anche in questi casi, tuttavia, manca nell'opinione comune la percezione dell'entità di questa presenza. Secondo le stime FAO, nel 2020 le tonnellate di carne prodotte nel mondo erano 337 milioni (più di 65 milioni in Europa); quelle di pesce, crostacei

⁵ Cfr. *ivi*, pp. 20-22.

⁶ Cfr. *ivi*, p. 23.

e molluschi erano 179 milioni (più di 18 milioni in Europa)⁷. Nell'Unione Europea nel 2017 gli animali utilizzati nella sperimentazione sono stati 9,58 milioni.⁸

Nonostante la sua pervasività nella quotidianità dell'uomo, la presenza degli animali è in gran parte nascosta: possiamo trascorrere la nostra intera vita senza mai incontrare gli animali che diventeranno il nostro cibo. La mancanza di contatti diretti permette di trasformare la questione riguardante il modo in cui gli animali sono trattati in un problema astratto.

Non li vediamo perché non dobbiamo vederli. Come in ogni ideologia violenta, la popolazione deve essere protetta dal contatto diretto con le vittime del sistema, per timore che inizi a mettere in dubbio il sistema stesso o la propria partecipazione ad esso.⁹

La tradizionale immagine della piccola fattoria familiare è spesso rappresentativa di un'epoca passata: oggi gli animali sono principalmente tenuti in regime di reclusione intensiva fin dalla nascita, fino a quando non vengono inviati al macello. In quanto impianti produttivi, i CAFOs¹⁰ sono progettati con l'unico scopo di realizzare i prodotti con minimo costo e massimo profitto. A tal fine, nei CAFOs gli animali diventano meri oggetti di produzione, il cui benessere viene inevitabilmente sacrificato in favore del profitto, poiché risulta più vantaggioso produrre animali in grandi quantità e scartare quelli che muoiono prematuramente, anziché fornire loro un adeguato livello di cura.¹¹

La crescente consapevolezza riguardo la violenza degli allevamenti contemporanei ha portato molte persone a scegliere di astenersi dal sostenere un'industria che è in contrasto con i loro principi fondamentali di giustizia e compassione. In risposta a questa tendenza, l'industria ha offerto alle persone la possibilità di consumare prodotti di animali "allevati umanamente". Tuttavia, la nozione stessa dei prodotti di carne "umani" è, di fatto, irrazionale. Nonostante dispongano di maggior spazio per il movimento, gli "animali felici" dell'industria carnistica umana sono comunque sottoposti a pratiche dolorose – come la separazione delle madri dai loro

⁷ Cfr. FAO, *Statistical Yearbook 2022*, Food and Agriculture Organization of the United Nation, Roma, 2022, pp. 179-183.

⁸ Cfr. Commissione Europea, *Relazione 2019 sulle statistiche relative all'uso di animali a fini scientifici negli Stati membri dell'Unione europea nel periodo 2015-2017*, Bruxelles, 2020, p. 8.

⁹ M. Joy, *Perché amiamo i cani, mangiamo i maiali e indossiamo le mucche: un'introduzione al carnismo e un processo alla cultura della carne e alla sua industria*, trad. it. di A. Massaro e P. Sobbrino, Sonda, Milano, 2022, p. 46.

¹⁰ CAFO: *Concentrated Animal Feeding Operation*, talvolta detto allevamento intensivo.

¹¹ Cfr. *ivi*, p. 45.

piccoli poche ore dopo la nascita nella produzione dei latticini – e alla fine la maggior parte di loro finisce nei macelli.¹²

3. *Carnismo: lo stato delle cose*

Non sorprende che, storicamente, quasi tutti sembrano aver accettato che mangiare gli animali è un dato di fatto. [...] Ma risalendo indietro nel tempo per quanto le testimonianze lo consentono, gli esseri umani hanno sempre espresso ambivalenza sulla violenza e l'uccisione che mangiare gli animali comportava.¹³

L'etica in base alla quale gli interessi degli animali e degli allevatori si sovrapponevano, diventata obsoleta con la comparsa dell'agricoltura industriale, era radicata nel principio del *mangiare avendone cura*. La cura per gli animali addomesticati non era basata sulla morale, ma derivava dalle necessità economiche intrinseche all'allevamento, per cui prendersi cura degli animali rappresentava un investimento vantaggioso. Questo investimento, però, aveva un costo che includeva castrazione, dissanguamento e mutilazione di animali vivi, marchiatura, separazione dei piccoli dalla madre e macellazione. Agli animali si assicurava custodia solo in cambio del loro sacrificio.¹⁴

Mentre nei primi anni del Novecento quasi tutti gli animali venivano allevati ancora in ranch e fattorie, dai primi anni Trenta personalità quali Arthur Perdue e John Tyson¹⁵ fecero il loro ingresso nell'industria avicola e contribuirono allo sviluppo dell'incipiente settore zootecnico industriale moderno. Una serie di innovazioni vennero introdotte nell'allevamento di polli: l'uso del mais ibrido per la produzione di mangime economico, la cui distribuzione fu in poco tempo affidata ad alimentatori automatizzati; l'introduzione del debeccaggio (anch'esso automatizzato poco dopo) e la manipolazione della crescita dei polli attraverso il controllo della luce e della ventilazione. Agli anni Quaranta risale l'introduzione di antibiotici nel mangime

¹² Si vedano: S. Montuschi, *La morte bio non esiste*, in "Essere Animali", 2016, <https://www.essereanimali.org/2016/02/morte-bio-non-esiste/> e J. Chait, *Is Organic Livestock Production More Humane?*, in "Live About", 2019, <https://www.liveabout.com/is-organic-livestock-production-more-humane-2538119> (quest'ultimo per la situazione nel contesto statunitense).

¹³ J. S. Foer, *Se niente importa: perché mangiamo gli animali?*, trad. it. di I. A. Piccinini, Guanda, Milano, 2017, p. 112.

¹⁴ Cfr. *ivi*, pp.112-114.

¹⁵ John Tyson e Arthur Perdue furono i fondatori di quelle che oggi sono la seconda e la terza aziende produttrici di polli broiler negli Stati Uniti, Tyson Foods e Perdue Farms.

destinato ai polli, con l'obiettivo di promuovere la loro crescita e ridurre l'incidenza delle malattie dovute alla reclusione. Ogni aspetto della vita dei polli fu soggetto a manipolazione per aumentare la produzione alimentare e ridurre i costi: la genetica dei polli, il loro mangime e l'ambiente in cui vivevano avevano tutti il fine di ottenere quantità eccezionali di uova o carne. Per comprendere la situazione attuale degli animali è significativo mettere in evidenza che essa ha subito notevoli cambiamenti in termini di quantità e qualità. Questi cambiamenti non sono stati influenzati solo da spostamenti nell'atteggiamento ideologico, ma anche e soprattutto dal progresso dei sistemi di distruzione su larga scala sempre più efficienti e automatizzati. Le modifiche genetiche nei polli e negli altri animali da profitto hanno influenzato profondamente l'allevamento. L'uso di farmaci e la reclusione non sono più semplicemente strumenti utili a massimizzare i profitti, ma sono diventati necessari alla sopravvivenza degli animali, ormai incapaci di mantenersi sani.¹⁶

Sterili respingenti di sicurezza hanno sostituito i pascoli, sistemi di confinamento intensivi su più strati sono sorti dove un tempo c'erano stalle e granai, e animali frutto di tecniche di manipolazione genetica – volatili che non sono in grado di volare, maiali che non sopravviverebbero all'aperto, tacchini incapaci di riprodursi naturalmente – hanno sostituito le figure familiari che un tempo affollavano l'aia.¹⁷

Il vegetarianismo è considerato dalla gran parte delle persone come un atteggiamento derivato da una scelta etica: vegetariano non è semplicemente chi non mangia carne, ma qualcuno che aderisce ad una dieta proprio perché abbraccia una determinata dottrina e vive secondo una serie di principi.

È utile a questo proposito fare riferimento al pensiero di Michel Foucault che, in particolare nell'*Ermeneutica del soggetto*, sviluppa una filosofia pratica come cura di sé in cui afferma «la necessità che il soggetto si modifichi, si trasformi, cambi posizione, divenga cioè, in una certa misura e fino a un certo punto, altro da sé, per avere il diritto di accedere alla verità. [...] Non può esserci verità senza una conversione o una trasformazione del soggetto».¹⁸ La saggezza svolge la sua funzione etopoietica attraverso un costante esame della propria condotta, che mira a plasmare il sé come soggetto etico. L'idea di fondo è quella di «fare della propria vita», cioè

¹⁶ Cfr. *ivi*, pp. 116-119.

¹⁷ *Ivi*, p.119.

¹⁸ M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, trad. it. di M. Bertani, a cura di F. Gros, Feltrinelli, Milano, 2003, p. 17.

del proprio modo di essere e di agire, «l'oggetto di una *techne*, fare pertanto della propria vita un'opera – un'opera che sia bella e buona, come dev'essere tutto ciò che viene prodotto da una buona *techne*, da una *techne* razionale». ¹⁹ La formazione di sé come opera d'arte richiede secondo Foucault la realizzazione di una relazione dinamica tra *ethos* e corpo, poiché «per diventare attiva la virtù deve necessariamente passare attraverso il corpo». ²⁰ Questa prospettiva è evidenziata dalla sua analisi degli aspetti corporei dell'*askesis* greco-romana, la quale si differenzia significativamente dall'ascesi cristiana: mentre quest'ultima implica la ricerca volontaria di sofferenze per una purificazione morale e religiosa del corpo ai fini dell'unione mistica con Dio, l'*askesis* greco-romana si propone di conquistare e costituire il sé *attraverso* il corpo, rendendo l'*ethos* indipendente e imperturbabile, contrapponendosi così alla prospettiva cristiana di mortificazione del corpo. Il paradigma dell'*askesis*, inteso come esercizio, disciplina, pratica e stile di vita, conduce all'adozione – accanto alla meditazione – di pratiche di astinenza, focalizzate in particolare sulla corporeità e incentrate sul concetto di *diaita*. ²¹ Queste pratiche includono esercizi di purificazione, autocontrollo e resistenza agli agenti esterni che mirano alla *atarassia*, così come regimi salutari, alimentari, sessuali e atletici. In questa prospettiva, anche l'austerità alimentare ha l'obiettivo di plasmare la condotta del sé psicosomatico attraverso l'*ethos*. In questo contesto, la scelta vegetariana può essere pienamente compresa come un aspetto autoetopoietico della *diaita*, in quanto similmente al controllo del piacere sessuale per la carne umana, la gestione del piacere alimentare associato alla carne animale rappresenterebbe un ambito utile alla formazione etica del soggetto. ²²

Dunque, mentre il vegetarianismo è una pratica associata ad una determinata dottrina e serie di principi, in riferimento a chiunque non adotti una dieta vegetariana si utilizza il termine «mangiatore di carne»: un tale appellativo ha l'effetto di separare l'atto di consumare carne dai principi e dalle credenze personali di un individuo, implicando che chi consuma carne lo faccia al di fuori di un sistema di valori. Non consideriamo il consumo di carne alla stessa stregua del vegetarianismo, ovvero come una scelta basata su idee e principi determinati. Il mangiar carne è percepito come un comportamento dato per scontato, naturale. Tuttavia, Melanie Joy

¹⁹ M. Foucault, *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, trad. it. di L. Guarino, Feltrinelli, Milano, 1984, p. 17.

²⁰ M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 382.

²¹ *Diaita* in greco significa “dieta”, intesa come regime, disciplina, comportamento metodico, modo di vivere.

²² Cfr. M. Foucault, *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, trad. it. di L. Guarino, Feltrinelli, Milano, 1984, pp. 107-112.

sottolinea che nell'ambito dei paesi industrializzati, quella di mangiare carne non è una necessità, ma una scelta:

Il carnismo è quel sistema di credenze che ci condiziona nel mangiare certi animali. [...]

Sia «carnivoro» sia «onnivoro» sono termini che descrivono la costituzione biologica di un individuo e non le sue scelte filosofiche. In buona parte del mondo le persone mangiano carne non perché ne hanno bisogno ma poiché scelgono di farlo, e le loro scelte derivano sempre da credenze.²³

L'invisibilità del carnismo fa sì che le scelte non appaiano come tali. Quando un'ideologia è radicata diventa sostanzialmente invisibile, cioè tende a passare inosservata: l'invisibilità del carnismo è il motivo per cui le decisioni prese sulla base del suo sistema valoriale sembrano essere del tutto naturali e non sono percepite come scelte. Riflettendo in modo imparziale sul consumo di carne possiamo renderci conto che esso è influenzato principalmente dalle nostre preferenze culinarie anziché dalle nostre inclinazioni naturali e biologiche.²⁴

²³ M. Joy, *Perché amiamo i cani, mangiamo i maiali e indossiamo le mucche*, cit., p. 37.

²⁴ Cfr. *ivi*, pp. 40-42.

CAPITOLO II

L'INCLUSIONE DEGLI ANIMALI NELL'ETICA

1. *Cartesio: l'animale-macchina*

Nel XVII secolo il meccanicismo, secondo cui il mondo andava compreso attraverso l'applicazione di principi meccanici e leggi fisiche, emerse come modello predominante di spiegazione della realtà. Nel meccanicismo l'universo era equiparato ad una macchina, la cui funzionalità era regolata dal movimento coordinato delle sue singole componenti. I fenomeni naturali erano da considerarsi basati su leggi universali, oggettive e immutabili che definivano le relazioni tra le diverse parti della realtà.

Cartesio applicò il modello meccanicista alla sua ricerca sull'essenza umana e sul funzionamento degli organismi. Egli considerava la materia (*res extensa*) come una caratteristica comune a tutti gli esseri viventi, mentre riservava il principio spirituale (*res cogitans*) unicamente all'uomo, in quanto capace di pensare. In accordo con questa impostazione, egli non riconosceva alcun principio spirituale negli animali, considerandoli essenzialmente come macchine; riteneva infatti che tutti gli organismi viventi fossero fondamentalmente delle macchine: l'elemento distintivo dell'essere umano andava individuato proprio nel possesso della sostanza pensante, poiché anche il corpo dell'uomo, dal punto di vista meramente fisiologico, funzionava come una macchina. Il fatto che gli animali non fossero in grado di parlare era per Cartesio dimostrativo della mancanza di un principio spirituale: l'incapacità di adempiere ad una funzione che richiedeva secondo il filosofo una minima dose di ragione evidenziava come le azioni degli animali derivassero solamente dalla disposizione naturale dei loro organi.¹ Nella sua analisi Giuseppe Barreca afferma l'inevitabilità di una tale conclusione all'interno del sistema cartesiano:

¹ Cfr. R. Descartes, *Discorso sul metodo*, a cura di G. de Lucia, Armando Edizioni, Roma, 2007, pp. 155-158.

Una volta stabilito che l'uomo si caratterizza come l'essere vivente più perfetto, in virtù della coesistenza in lui di due soli principi, quali la *res cogitans* e la *res extensa*, per Descartes è impossibile ammettere negli animali la medesima composizione. Egli non poteva perciò assegnare loro l'anima, se non al prezzo, per lui teoreticamente insostenibile, di equipararli all'essere umano.²

1.1. Reazioni all'ipotesi cartesiana

Nell'opera *L'uomo macchina* Julien Offray de La Mettrie affermava che gli stati mentali e gli stati fisiologici negli individui fossero legati, e negava perciò l'esistenza di un principio spirituale di origine metafisica. Questa tesi si basava sull'osservazione che le facoltà generalmente associate al principio spirituale, quali ragione e volontà, subiscono un deterioramento, similmente alle parti organiche. La Mettrie, attingendo alle ricerche scientifiche e all'osservazione empirica, riprese quindi il modello cartesiano di spiegazione della realtà, sottolineando tuttavia come quest'ultimo sfociasse nell'errore quando postulava una differenza di essenza tra uomini ed animali, poiché era evidente la loro comune natura meccanica. La Mettrie affermava l'inutilità dell'ipotesi dell'anima a fronte del fatto che il corpo (sia umano che non) funzionava secondo modalità simili a quelle di un orologio: la superiorità dell'essere umano rispetto agli animali risiedeva soltanto nell'organizzazione più efficiente del meccanismo. Inoltre, La Mettrie osservò come le capacità intellettuali umane non fossero innate, ma fossero il risultato di un lungo processo di apprendimento: non si poteva dunque escludere un eventuale sviluppo di tali facoltà anche in altre specie animali.³

Un altro pensatore che si pose in netto contrasto con l'ipotesi dell'animale macchina fu l'esponente del sensismo Étienne Bonnot de Condillac. In accordo con la corrente cui apparteneva, nel *Trattato sugli animali* Condillac affermava la similitudine di uomo e animale a fronte del fatto che entrambi agiscono sulla base delle sensazioni, seppur in modalità più o meno efficaci. Tutti gli esseri viventi, posti di fronte ad un bisogno, riflettono al fine di determinare la strategia più efficace per giungere alla sua soddisfazione. Questo processo, denominato da Condillac "invenzione", consente di automatizzare la risposta futura a bisogni

² Cfr. G. Barreca, *Commento al "Discorso sul metodo"*, in G. Barreca (a cura di), *Animali non umani: responsabilità e diritti: un percorso storico-filosofico*, Edizioni Unicopli, Milano, 2003, p. 152.

³ Cfr. G. Barreca, *Commento a "L'uomo macchina"*, in G. Barreca (a cura di), *Animali non umani*, cit., p. 171.

simili, eliminando la necessità di ulteriori riflessioni e permettendo di concentrarsi su obiettivi non strettamente legati alla sopravvivenza. La distinzione tra uomo e animali risiede principalmente nella vasta gamma e diversità dei bisogni umani: questa diversificazione permette all'uomo di sviluppare un meccanismo di invenzione altamente versatile, che velocizza notevolmente le risposte immediate a una vasta gamma di necessità. Di conseguenza, l'uomo era in grado di indirizzare la riflessione verso attività molto più sofisticate, come il ragionamento o lo sviluppo del linguaggio.⁴

Tra gli oppositori del modello meccanicista e del sistema cartesiano troviamo anche l'empirista scozzese David Hume. Gli empiristi sostenevano che non si potesse conoscere nulla al di fuori di quanto era derivato dall'esperienza sensoriale e dall'osservazione diretta del mondo esterno, e promuovevano dunque lo scetticismo nei riguardi dell'affermazione di conoscenze innate o preesistenti nella mente umana. Affidandosi all'osservazione sperimentale nella sua analisi della natura umana, Hume giunse alla conclusione che la ragione non è un mezzo infallibile di origine divina, ma il risultato di una serie di esperienze e abitudini. Il filosofo riteneva che una medesima struttura fosse osservabile anche negli animali, i quali

Procedono da un ragionamento che non è in sé differente, né fondato su principi differenti, da ciò che appare nella natura umana. In primo luogo è necessario che ci sia qualche impressione immediatamente presente alla loro memoria o ai sensi, allo scopo di fondare il loro giudizio. Dal tono della voce un cane inferisce l'ira del suo padrone, e prevede la punizione che lo aspetta. E da una certa sensazione riguardo al suo odore, giudica che la selvaggina non è troppo lontana. In secondo luogo, ciò che inferisce dall'impressione presente si fonda sull'esperienza e sulla sua osservazione del congiungimento di oggetti in esempi passati. Come voi variate questa esperienza, così lui varia i suoi ragionamenti.⁵

Hume ripropose la connessione biologica tra esseri umani e animali che era stata negata dal meccanicismo: alla luce di considerazioni basate sull'esperienza sensibile risultava probabile che, data la somiglianza dei comportamenti esterni degli animali e degli umani, i processi cognitivi animali fossero uguali a quelli dell'uomo, benché generalmente in quest'ultimo tali processi raggiungessero livelli di efficienza superiori.⁶

⁴ Cfr. G. Barreca, *Commento al "Trattato sugli animali"*, in G. Barreca (a cura di), *Animali non umani*, cit., pp. 172-173.

⁵ D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, trad. it. di P. Guglielmoni, Bompiani, Milano, 2001, p. 365.

⁶ Cfr. G. Barreca, *Commento al "Trattato sulla natura umana"*, cit., p. 175.

È la rassomiglianza fra le azioni esterne con degli animali e le nostre, infatti, che ci consente di giudicare che le loro azioni interne somiglino alle nostre; e lo stesso principio di ragionamento, portato un passo avanti, ci permetterà di concludere che, essendo le nostre azioni interne simili fra loro, anche le cause da cui derivano devono rassomigliarsi.⁷

La continuità animale-uomo non è il solo motivo per cui la riflessione humane arriva a sostenere l'esigenza di osservare determinate prescrizioni etiche nei confronti degli animali: Hume ha sviluppato un approccio all'etica che individua la base per la formazione dei giudizi morali non nella ragione ma nei sentimenti, in particolare nella simpatia, la quale «possiede una portata universale, in quanto è connaturata a tutti gli esseri viventi e regola i rapporti non solo tra uomini e animali, ma altresì tra gli animali stessi».⁸

2. I primi passi del dibattito

Nel tardo XVIII secolo eventi quali la Rivoluzione Americana e la Rivoluzione Francese avevano aperto la strada al dibattito per cui gruppi di esseri umani precedentemente emarginati, tra cui donne e schiavi, dovessero ottenere diritti come la libertà e la proprietà, che fino a quel momento erano stati loro negati. In un contesto in cui un numero sempre maggiore individui vedeva la promozione dei propri diritti, mosse i suoi primi passi anche il dibattito riguardo all'etica e ai diritti degli animali.

2.1. Jeremy Bentham e la benevolenza

Uno dei pensatori che si distinse per la sua sensibilità verso il tema del rispetto per gli animali fu l'utilitarista Jeremy Bentham, le cui ipotesi erano il risultato della critica condotta dai numerosi pensatori che nel corso del XVIII secolo si erano opposti alla teoria cartesiana dell'animale-macchina. Bentham sostiene la necessità di riconoscere alcuni diritti anche agli animali in virtù del loro possesso di sensibilità, ovvero della loro capacità di sperimentare

⁷ D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, cit., p. 363.

⁸ G. Barreca, *Commento al "Trattato sulla natura umana"*, cit., p. 177.

emozioni come piacere e dolore.⁹ Secondo Bentham gli interessi degli animali sono stati trascurati dai giuristi antichi, che li hanno «degradati alla classe delle cose».¹⁰

Nonostante egli sostenga che, come affermano i principi dell'utilitarismo, qualsiasi atto di violenza perpetrato su un essere senziente rappresenti un comportamento profondamente immorale, quella di Bentham non è tuttavia una riflessione atta alla creazione di un diritto assoluto alla vita per gli animali: gli esseri umani possono ancora uccidere gli animali, sia per procurarsi cibo che per difendersi da situazioni pericolose. La posizione di Bentham è piuttosto tesa all'assunzione di un atteggiamento di benevolenza nei confronti degli animali non umani.¹¹

2.2. *L'ipotesi darwiniana e l'estensione dell'etica*

Lo stretto legame tra razionalità e moralità era la causa della tradizionale circoscrizione dell'etica occidentale ai soli esseri umani: un tale sistema di pensiero giustificava la non rilevanza morale degli animali e ne permetteva lo sfruttamento.

L'avvento dell'evoluzionismo ha amplificato la discussione sull'etica nei confronti degli animali: l'ipotesi di Darwin, il quale suggerisce che la specie umana abbia seguito gli stessi processi evolutivi delle altre specie, indebolisce notevolmente la convinzione umana di supremazia sulla natura. Le ripercussioni scientifiche del darwinismo comportano dunque la necessità di una riconsiderazione profonda dei valori morali: l'enfaticizzazione delle affinità biologiche tra esseri umani e animali implica la possibilità di estendere non solo alcune norme etiche ai non umani, ma l'etica stessa. Secondo Darwin, anche l'impulso morale è influenzato dalle leggi dell'evoluzione: esso si è sviluppato in forme più avanzate nella specie umana poiché la natura lo ha selezionato come vantaggioso per la sopravvivenza della specie, ma non è completamente assente negli animali. Nella riflessione darwiniana l'impulso morale è considerato l'evoluzione degli istinti di appartenenza al branco, consolidati prima nei confronti di individui del nucleo familiare ed in seguito estesi all'intera umanità.¹²

⁹ Cfr. G. Barreca, *Introduzione. Estendere il cerchio dell'etica*, in G. Barreca (a cura di), *Animali non umani*, cit., pp. 7-9.

¹⁰ J. Bentham, *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, trad. it. di Stefania di Pietro, a cura di Eugenio Lecaldano, Unione tipografico-editrice torinese, Torino, 1998, pp. 420-421.

¹¹ Cfr. G. Barreca, *Introduzione. Estendere il cerchio dell'etica*, cit., p. 9.

¹² Cfr. *ivi*, pp. 9-11.

3. Arthur Schopenhauer: Volontà e compassione

Schopenhauer fu il primo grande filosofo ad accogliere all'interno del suo sistema una riflessione etica nei confronti dell'animale, includendo nella morale un atteggiamento di carità, compassione, comprensione e giustizia per l'animale.

La filosofia di Schopenhauer, per il valore che dà alla volontà come qualcosa che riguarda tutto il vivente, non promuove un atteggiamento antropocentrico né egocentrico: Schopenhauer invita al *Mitleid*, alla compassione, non solo nei confronti degli altri uomini ma anche nei confronti degli animali. La prospettiva schopenhaueriana, in contrasto con quella cartesiana e kantiana, suggerisce che il tormento inflitto agli animali non dovrebbe essere meno offensivo per la morale di quello inflitto agli esseri umani, nei confronti dei quali la crudeltà è totalmente esclusa da qualsiasi accettabilità di tipo giuridico ed etico.

3.1. La gerarchia del vivente

Sarebbe particolarmente riduttivo parlare del sistema di Schopenhauer come di una struttura che stabilisce la differenza tra uomini e animali considerando l'uomo come universo omogeneo e gli animali come universo omogeneo, senza tenere conto delle differenze interne alle due categorie. Schopenhauer considera il livello dell'intelligenza, delle forme affettive ed emotive e dei comportamenti estremamente differenziato negli animali, tanto che si potrebbe costruire una sorta di piramide che vede alla sua base gli esseri più elementari ed al suo apice i primati. Allo stesso modo tra gli umani esistono una infinità di differenze e di intelligenze: alla base della piramide ci saranno dunque gli uomini comuni, considerati da Schopenhauer come intermedi tra mondo umano e mondo animale, mentre al suo apice si trovano coloro che si distolgono dal condizionamento della loro propria animalità (artisti, poeti, filosofi).¹³

Schopenhauer descrive il mondo animale differenziandolo anzitutto dal mondo inorganico e quello vegetale sulla base del grado di movimento autonomo, distinguendo i tre moventi fondamentali di causa, stimolo e motivo:

¹³ Cfr. G. Gurisatti, *L'animale che dunque non sono. Filosofia pratica e pratica della filosofia come est-etica dell'esistenza*, Mimesis Edizioni, Milano, 2016, pp. 57-58. Si veda A. Schopenhauer, *Sulla libertà di volere*, in Id., *I due problemi fondamentali dell'etica*, a cura di S. Giametta, Bompiani, Milano, 2019, p. 185.

a) Tutti i movimenti che possiamo ipotizzare nel mondo inorganico non possono che essere movimenti dettati dalla causalità fisica diretta. L'unico elemento movente della pietra, ad esempio, non può che essere una causa diretta rispetto cui la pietra è passiva e risponde esclusivamente secondo una logica meccanica (spinta-risposta passiva alla spinta).

b) Nel caso dei vegetali il rapporto con gli stimoli fisico-chimici di derivazione ambientale quali luce, acqua e composizione del terreno produce esiti molto più diversificati e talvolta imprevedibili rispetto al caso della pietra. Tuttavia, i movimenti attribuibili alle piante come la crescita dei rampicanti, l'apertura e la chiusura dei fiori e la rotazione dei girasoli sono soltanto risposte agli stimoli: le piante non hanno la capacità di posizionarsi autonomamente nell'ambiente per andare alla ricerca del nutrimento e del giusto ambiente in cui crescere.

c) Per quanto riguarda il mondo animale, non si parla più di sola causa (inorganico), né di solo stimolo (vegetali), ma di motivi: anche l'animale più infimo ha un minimo di coscienza che gli permette di muoversi volontariamente. Il movente che caratterizza il mondo animale è la capacità di rappresentarsi nel proprio ambiente e di perseguire degli scopi tramite il movimento. Se c'è coscienza, anche minima, allora c'è un minimo di strategia di ricerca del nutrimento, del partner, della difesa, e così via.

La distinzione da compiere a questo punto è quella tra l'impulso a dirigersi verso la soddisfazione del bisogno e la conoscenza, ovvero la capacità di mediare l'impulso stesso. Più ci si avvicina ai piedi della gerarchia, più la risposta ad uno stimolo esterno sarà automatica, mentre man mano che si sale nella gerarchia del vivente, la separazione tra l'impulso, la conoscenza del problema e la liberazione dell'impulso è più mediata. La capacità di gestire, trattenere ed elaborare i propri impulsi per avere un rapporto mediato con essi e con l'ambiente nell'animale non raggiungerà mai il totale distacco, che è possibile solo nell'uomo.¹⁴

Il terzo elemento di differenziazione introdotto da Schopenhauer è quello dell'individualità del carattere. Schopenhauer afferma che la personalità individuale che si può individuare in maniera molto ridotta all'interno di determinati gruppi animali, in cui a predominare è il carattere della specie, è invece la caratteristica principale dell'uomo, in cui la differenza somatica o caratteriale individuale primeggia sull'impronta di specie. Affermare che animale e uomo si differenziano in base alla maggiore o minore adesione all'impronta di specie non impedisce comunque di mantenere aperta l'idea che anche l'animale possieda, benché in misura

¹⁴ Cfr. *ivi*, pp.62-63. Si veda A. Schopenhauer, *Metafisica della natura*, a cura di I. Volpicelli, Laterza, Roma-Bari, 1993, pp. 64-65.

limitata, una propria “personalità” che si manifesta attraverso una forma, fisionomia e motricità distintive non solo rispetto agli altri animali di diverse specie, ma anche tra gli individui della stessa specie o branco. Il grado di individualità del carattere costituisce un criterio di differenziazione anche tra gli uomini: Schopenhauer critica infatti la mancanza di individualità della maggior parte degli uomini, sottolineandone la prevedibilità e banalità; egli è molto determinata nella sua critica all’antropocentrismo: «Anche dal punto di vista del carattere – e mantenendo la dis-continuità e in-differenza di fondo tra uomini e animali –, c’è concettualmente più distanza tra un genio e un “uomo comune”, che tra un “uomo comune” e un orango». ¹⁵ Nel genio e nel saggio la personalità è distintiva e individuale, mentre scendendo verso la base della piramide umana l’impronta diventa sempre più comune, ordinaria e generica, sempre più simile alle caratteristiche degli animali.

3.2. *La ragione*

Il *Fondamento della morale* contiene l’attacco di Schopenhauer all’ipotesi di impronta cartesiana dominante nella filosofia occidentale secondo la quale fra uomo e animale sussisterebbe «una differenza assoluta e radicale». ¹⁶ Alla tradizione kantiana e cartesiana che riduce gli animali a cose inanimate senza coscienza di se stesse, ¹⁷ Schopenhauer oppone il concetto fondamentale del suo sistema:

Nell’uomo e nell’animale ciò che è essenziale e principale è identico, e che ciò che li distingue non sta nell’elemento primario, nel principio, nell’archetipo, nell’essenza intima, nel nucleo dei due fenomeni, che nell’uno e nell’altro è la volontà dell’individuo. ¹⁸

L’uomo viene spodestato dal ruolo di despota del mondo grazie all’affermazione dell’identità essenziale con l’animale. L’unica distinzione che Schopenhauer ammette riguarda il grado della facoltà conoscitiva, che solo nell’uomo, grazie all’aggiunta della facoltà di formare concetti astratti, raggiunge la completezza: la discontinuità tra uomo e animale è individuabile in una facoltà intellettuale del tutto speciale, che non si presenta come esterna all’intelletto ma come una sua componente mutata. La ragione non può essere identificata con

¹⁵ *Ivi*, p. 66.

¹⁶ A. Schopenhauer, *Sul fondamento della morale*, in Id., *I due problemi fondamentali dell’etica*, a cura di S. Giametta, Bompiani, Milano, 2019, p. 659.

¹⁷ Cfr. *ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*.

l'intelletto che l'uomo condivide con gli animali: essa contiene i concetti, le rappresentazioni astratte in contrasto con quelle intuitive (stabilite nel qui-e-ora, nella contingenza della vita quotidiana, nella dimensione della non riflessione e dell'azione istintiva scatenata dalle pulsioni). La ragione costituisce una presa di posizione rispetto al mondo circostante, un distacco atto all'astrazione dell'ambiente che è presupposto di alcuni comportamenti propriamente umani:

a) Dimostrazione della capacità dell'uomo di astrarre dalla sua contingenza pulsionale/istintiva desiderante, è la sua capacità di avere un rapporto non solo fisico-contingente con il tempo:¹⁹ l'animale non rappresenta le cose in una scansione temporale volutamente organizzata (distinguendo tra passato, presente e futuro), e perciò non ha la facoltà effettiva di produrre intenzionalmente delle immagini possibili del futuro, così come non ha la capacità di produrre volutamente dei ricordi identificabili nel passato. L'animale è completamente immerso nella dimensione del presente. Anche l'uomo vive nella dimensione del presente, del qui-e-ora, ma al contempo egli riesce a produrre astrazioni, a distaccarsi dal suo essere immerso nella temporalità in modo da organizzarla in categorie: quella del futuro, di un passato e di un presente di cui è consapevole.

b) Solo nell'uomo esiste un'autentica memoria:²⁰ anche negli animali più intelligenti, la memoria è sempre riducibile ad una dimensione intuitiva, non è mai memoria organizzata o coscienza coerente del passato, ma è «semplice successione di presenti, nessuno dei quali esiste come futuro prima della sua comparsa e come passato dopo la sua scomparsa, fatto che costituisce invece il tratto distintivo della coscienza umana».²¹

c) Soltanto l'uomo è in grado di rappresentare quell'irrepresentabile che è la morte.²² Certamente l'animale fugge, teme la morte, prova paura quando si accalca con altri animali che urlano e spingono verso il macello, ma soltanto come conseguenza del suo istinto di conservazione. L'uomo al contrario può figurare in termini astratti e oggettivi la possibilità

¹⁹ Cfr. A. Schopenhauer, *Supplementi al "Mondo come volontà e rappresentazione"*, trad. it. di A. Vigliani in Id., *Il mondo come volontà e rappresentazione*, trad. it. di N. Palanga, G. Riconda, A. Vigliani, a cura di A. Vigliani, introd. di G. Vattimo, Mondadori, Milano, 1989, pp. 811-812.

²⁰ Cfr. G. Gurisatti, *L'animale che dunque non sono*, cit. p. 81. Si veda A. Schopenhauer, *Scritti postumi*, a cura di F. Volpi, vol. III: *I manoscritti berlinesi 1818-1830*, a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano, 2004, p. 729.

²¹ A. Schopenhauer, *Supplementi al "Mondo come volontà e rappresentazione"*, cit., p. 811.

²² Cfr. *Ibidem*.

della morte, a cui «si avvicina ogni giorno con pienezza di coscienza»;²³ gli animali possono conoscere la morte solo nel momento in cui essa arriva, quando già non ci sono più. L'uomo è in grado di accedere in qualsiasi momento al pensiero della morte, ponendosi il problema non solo quando è in pericolo, ed inserendola in un contesto temporale.

d) L'animale è incapace di ridere e piangere. Soltanto l'uomo può ridere poiché tale azione necessita di una mediazione atta a percepire un'incongruenza tra concetto e oggetto reale.²⁴ Parimenti, il pianto non è conseguenza del dolore immediato ma della sua rappresentazione.²⁵

e) A differenza dell'animale, l'uomo ha la capacità di simulare, dissimulare, ingannare e mentire,²⁶ ovvero è in grado di compiere atti che presuppongono una presa di posizione rispetto a se stesso, al suo corpo, alla sua mimica.²⁷

Per Schopenhauer, la distinzione fondamentale tra uomini e animali non risiede nell'uso teoretico della ragione, bensì nella sua applicazione pratica: ciò che differenzia profondamente la coscienza umana da quella animale sono la *Umsicht* (circospezione, avvedutezza, prudenza) e la *Besonnenheit* (ponderazione, accortezza, ragionevolezza, saggezza) che derivano dalla riflessione.²⁸ Sul piano etico, la ragione consiste nella capacità specificamente umana di distanziarsi dal momento presente e dalla propria situazione in quel momento, liberandosi dalla storditezza animale per agire riflessivamente nei confronti di se stessi, degli altri e del mondo. La ragione dunque permette all'uomo «di operare meditatamente, secondo piani, e con circospezione, nel bene come nel male. Quello che poi egli fa, lo fa con piena conoscenza di sé».²⁹ Essere un animale implica per Schopenhauer il vivere esclusivamente sotto la guida delle rappresentazioni intuitive, esattamente come la maggioranza degli uomini comuni. Viceversa,

²³ A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, trad. it. di N. Palanga, G. Riconda, A. Vigliani, a cura di A. Vigliani, introd. di G. Vattimo, Mondadori, Milano, 1989, p. 78.

²⁴ Cfr. A. Schopenhauer, *Supplementi al "Mondo come volontà e rappresentazione"*, cit., p. 852.

²⁵ Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., pp. 528-529.

²⁶ Cfr. G. Gurisatti, *L'animale che dunque non sono*, cit. pp. 82-83.

²⁷ Anche un animale può dissimulare: per esempio, un cane, per farsi portare a passeggio, potrebbe prendere in bocca il guinzaglio, ad imitazione del segnale usato solitamente dal padrone. In questa sorta di *mimesis*, l'animale compie dei gesti rituali e simulatori che esprimono i suoi desideri: la finzione, tuttavia, implicherebbe che il cane compisse quei gesti non per soddisfare un suo desiderio, ma solo per far contento il padrone. La *mimesis* che associamo al comportamento animale non presuppone un vero e proprio inganno, ma è identificabile con delle forme di ritualizzazione del comportamento.

²⁸ Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., pp. 76-77.

²⁹ A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., p. 710.

essere un uomo completo significa «sdoppiare la propria stessa vita – porsi sia al suo centro che alla sua periferia –, rifletterla in uno specchio ragionevole e meditativo, per ottenere, nei confronti della stessa, quiete, serenità, tranquillità – insomma libertà e felicità».³⁰ La felicità dell'animale (e dell'uomo comune) nel presente è una felicità ottusa e inconsapevole, priva di libertà: l'animale non si pone il problema etico; al contrario l'uomo «è sempre esposto al travaglio – e al pericolo – della faticosa conquista della propria tranquillità, libertà e felicità.»³¹ Mentre l'animale è costretto nella sua illibertà e inconsapevolezza, all'uomo è riservato il privilegio della libertà di scelta tra una vita “comune”, per molti aspetti simile a quella animale, o da uomo compiuto.³² Nondimeno dalla scelta dell'uomo di governare saggiamente se stesso possono trarre vantaggio anche gli animali: solo tramite il governo dell'animale che reca in sé l'uomo può infatti scegliere di essere responsabile nei confronti degli animali fuori di sé. Una scelta, questa, che gli uomini comuni faticano a praticare, proprio perché legati all'istinto animale.

3.3. *La compassione*

Nella sua riflessione etica Schopenhauer si concentra sulla questione del comportamento morale nei confronti degli animali, operando la sua analisi sul piano fenomenologico e comportamentale:

Per trovare il fondamento dell'etica non rimane altra via che quella empirica, cioè il ricercare se si diano in genere azioni a cui possiamo attribuire un autentico valore morale, e che saranno le azioni di giustizia spontanea, di pura carità e di vera nobiltà d'animo.³³

Schopenhauer individua nell'egoismo il principio dell'immoralità: la motivazione profonda di ogni comportamento morale risiede nell'altruismo, il cui culmine, l'altruismo assoluto e non reversibile, è incarnato dalla compassione (*Mitleid*).³⁴ Chi adotta un atteggiamento altruista comprende che in tutti i fenomeni, che siano piante, animali o esseri umani, l'essenza è la medesima. La massima espressione della moralità si raggiunge quando colui che agisce lo fa con compassione nei confronti dell'altro, identificandosi e riconoscendosi in esso. Il con-patire

³⁰ G. Gurisatti, *L'animale che dunque non sono*, cit., p. 88.

³¹ *Ibidem*.

³² Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., pp. 423-424.

³³ A. Schopenhauer, *Sul Fondamento della morale*, cit., p. 555.

³⁴ Cfr. *ivi*, p. 629.

(*Mit-Leiden*) «presuppone necessariamente che io, di fronte al suo [dell'Altro] male in quanto tale, soffra addirittura insieme con lui, senta il suo male come di solito solo il mio, e perciò voglia immediatamente il suo bene, come di solito solo il mio».³⁵

Per Schopenhauer l'apertura morale deve essere libera da ogni pregiudizio antropocentrico, e deve estendersi ad ogni forma di alterità. L'atto morale assume un valore etico e metafisico tanto maggiore quanto più il suo oggetto si discosta dall'essere umano. In questa prospettiva, la pietà incondizionata nei confronti degli animali è considerata da Schopenhauer come autenticamente etica e metafisicamente più significativa rispetto a quella rivolta agli esseri umani, poiché rappresenta la prova empirica di un agire etico genuinamente altruista.³⁶

L'atto morale è un atto di *responsabilità pura, gratuita, se non addirittura in perdita*, immune da ogni logica di reciprocità ed economia [...] Autenticamente e veramente morale è quell'atto che si *ex-pone* a volere solo il bene dell'Altro.³⁷

Questa prospettiva è inconciliabile con il sistema kantiano, fondato sull'aspettativa egoistica di reciprocità da parte di un altro uomo dotato di *logos*, che è oggetto di diritti solo in quanto può essere soggetto di doveri. È questa divergenza che porta Schopenhauer ad individuare nella questione animale la falla del sistema etico kantiano, poiché ne evidenzia l'egoantropocentrismo intrinseco. In contrapposizione al principio antropocentrico del “non fare agli altri quello che non vuoi venga fatto a te” di Kant, Schopenhauer propone il principio allocentrico del “non nuocere a nessuno, anzi, per quanto puoi, aiuta tutti”.³⁸

La forza d'impulsione morale da me stabilita si conferma come quella autentica anche per il fatto di prendere sotto la sua protezione altresì *gli animali*, ai quali si provvede tanto male negli altri sistemi morali europei. La presunzione che gli animali non abbiano diritti, la pretesa che il nostro agire nei loro riguardi sia privo di significato morale o, come si dice nel linguaggio di quella morale, che verso gli animali non si diano doveri, è nient'altro che una rivoltante brutalità e barbarie dell'Occidente.³⁹

L'etica di Schopenhauer nei confronti dell'alterità animale è fondata sul *Mitleid*, inteso come con-patire, che consiste nell'impulso spontaneo a evitare di infliggere dolore all'altro e, anzi, a percepire la sua sofferenza come propria. Per Schopenhauer, chi prova compassione verso gli

³⁵ *Ivi*, p. 585.

³⁶ Cfr. G. Gurisatti, *L'animale che dunque non sono*, cit. p. 92.

³⁷ *Ivi*, pp. 92-93.

³⁸ Cfr. *ivi*, pp. 93-95.

³⁹ A. Schopenhauer, *Sul fondamento della morale*, cit., p. 655.

animali e le loro sofferenze riconosce un'identità metafisica tra l'animale e se stesso. Questa concezione è riconducibile al mantra sanscrito del *tat twam asi*, "tu sei questo".⁴⁰ Schopenhauer precisa tuttavia che «il limite tra me e l'Altro [è] sì dis-continuo, ma invalicabile»:⁴¹ l'identificazione con l'altro non può darsi di fatto, ma avviene attraverso la mediazione della conoscenza e della rappresentazione. La partecipazione non dovrebbe quindi essere interpretata come un ritorno all'egoismo radicale di tipo kantiano, in base alla quale salvando la "pelle" dell'animale salvo pur sempre la *mia* "pelle":

Poiché però io non sto *dentro la pelle dell'altro*, solo per mezzo della *conoscenza* che ho di lui, ossia della rappresentazione di lui nella mia mente, posso identificarmi con lui fino al punto che il mio atto dichiara soppressa quella differenza.⁴²

L'egoismo immorale viene meno grazie al *Mitleid*, che attiva la *pietas* in modo così immediato da spingere Schopenhauer a definirlo «grande mistero dell'etica».⁴³ Seguendo un tale ragionamento, tuttavia, si confinerebbe la compassione radicale nei confronti degli animali soltanto alla sfera di una intuizione "mistica", inarrivabile per la maggioranza degli uomini.

All'atteggiamento "mistico" estremo sostenuto da Schopenhauer nel *Fondamento della morale*, si potrebbe tuttavia contrapporre il modello stoico dell'*askesis*, in cui la «libertà faticosamente raggiunta si pone al servizio, non della rinuncia a sé, ma della autocostruzione di sé».⁴⁴ In questa prospettiva etica sono *Umsicht* e *Besonnenheit*, risultato della ragione pratica, a permettere all'uomo di riconoscersi nell'animale: la ragione pratica conferisce all'uomo – in termini etici – una superiorità e dignità rispetto agli animali e al loro immoralismo. Questa superiorità – che non è né specista né antropocentrica – permetterebbe dunque all'uomo di trattare gli animali in modo giusto e razionale, indipendentemente dagli istinti. È il *non* essere animale che permette all'uomo di scendere consapevolmente dal proprio trono antropocentrico e di identificarsi riflessivamente – cioè saggiamente – con gli animali al di fuori di ogni logica di reciprocità. Se nell'ascesi mistica il *tat twam asi* è espressione di un'unità di uomo e animale

⁴⁰ Cfr. G. Gurisatti, *L'animale che dunque non sono*, cit. p. 98. Si veda A. Schopenhauer, *Sul fondamento della morale*, cit., p. 585.

⁴¹ *Ivi*, p. 99.

⁴² A. Schopenhauer, *Sul fondamento della morale*, cit., p. 585.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ G. Gurisatti, *L'animale che dunque non sono*, cit., p. 101.

in grado di annullare l'alterità, nell'*askesis* esso è dimostrazione della capacità dell'uomo di autogovernarsi quando si rapporta con l'animale, senza cancellare l'alterità.⁴⁵

3.3.1. *Il vegetarianesimo come "askesis"*

Senza dubbio, Schopenhauer si posiziona a favore di una prospettiva anticarnocentrica: il riconoscimento del diritto degli animali a non soffrire ed a non essere maltrattati, tuttavia, non implica automaticamente per essi un diritto assoluto e inalienabile alla vita, diversamente da quanto accade per l'uomo. La posizione anticarnocentrica schopenhaueriana pertanto non si traduce necessariamente nel vegetarianesimo, in quanto se un animale destinato al consumo fosse allevato in condizioni ottimali, l'uomo avrebbe per Schopenhauer il diritto di ucciderlo e di consumarlo. L'etica animalista di Schopenhauer incontra qui un elemento critico, poiché «l'anticarnocentrismo che ne deriva si rivela essere quantomeno relativo, cioè relativamente immorale».⁴⁶

La differenza intellettuale tra gli esseri umani e gli animali, che Schopenhauer comunque presuppone, giustifica l'assenza di una correlazione necessaria tra la zoofilia e il vegetarianesimo: egli sostiene infatti che «man mano che la conoscenza diviene più distinta e che la coscienza si eleva, cresce anche il tormento, che nell'uomo raggiunge quindi il grado più alto, e tanto più alto, quanto più l'uomo è intelligente».⁴⁷ Pertanto, la capacità inferiore degli animali di provare sofferenza rispetto agli esseri umani è direttamente proporzionale alla loro minore dotazione intellettuale.

Che del resto la pietà verso gli animali non debba spingersi fino a farci astenere, come fanno i brahmani, dall'alimentazione animale, si fonda sul fatto che in natura la capacità di soffrire va di pari passo con l'intelligenza, per cui l'uomo, privandosi dell'alimentazione animale, specie nel Nord, soffrirebbe più di come soffre l'animale per una morte rapida e sempre imprevista. [...] Invece, senza alimentazione animale, nel Nord la razza umana non potrebbe neanche sussistere. In base a questo stesso criterio l'uomo fa anche lavorare per sé l'animale, e solo se gli si impone uno sforzo eccessivo si trapassa nella crudeltà.⁴⁸

⁴⁵ Cfr. *ivi*, p. 102.

⁴⁶ *Ivi*, p. 103.

⁴⁷ A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., p. 439.

⁴⁸ A. Schopenhauer, *Sul fondamento della morale*, cit., p. 669.

Una tale impostazione porta a presupporre un diritto metafisico e morale per chi è più cosciente, e quindi più incline alla sofferenza, di nutrirsi di chi è meno cosciente quindi meno incline alla sofferenza. Viene dunque concesso all'uomo il diritto di uccidere l'animale – seppur cercando di causargli meno sofferenze possibili – in quanto a parità di condizioni il primo soffrirebbe di più del secondo. Schopenhauer quindi, pur fondando la sua intera morale sul *Mitleid*, si discosta notevolmente dalle conseguenze ascetiche derivate dal *tat twam asi* e respinge il vegetarianesimo: emergono qui le contraddizioni della soluzione ascetica, che per la sua intrinseca irrazionalità compromette l'integrità dell'intero sistema concettuale.

Ancora una volta il paradigma dell'*askesis* (esercizio, disciplina, pratica, stile di vita) può essere preso in considerazione come alternativa alla via dell'ascesi e della compassione come identificazione impulsiva: in questo contesto, il vegetarianesimo non è concepito come «misterioso impulso morale compassionevole rivolto all'Alterità, ma come risoluto esercizio e allenamento formativo, dieta spirituale [...] rivolta al Sé e inserita nel contesto razionale, ragionevole, pratico e – per lo meno potenzialmente – essoterico della cura di sé».⁴⁹ Il saggio asketico, storicamente individuabile nella figura dello stoico, grazie alla ragione pratica sviluppa un *ethos* specifico che gli consente di comportarsi spontaneamente in modo riflessivo e ponderato nei confronti di se stesso, degli altri e del mondo.⁵⁰ La vita del saggio si caratterizza come un incessante impegno mirato a raggiungere e preservare la libertà e la razionalità, obiettivo che viene ottenuto mediante la gestione consapevole degli istinti, dei bisogni e degli affetti appartenenti alla sua natura animale e irrazionale. Solo attraverso questo processo, il saggio può giungere alla felicità, che essendo stata conquistata razionalmente si distingue nettamente dalla felicità «ottusa» propria degli animali. Accade diversamente nel caso del santo ascetico, la cui felicità si manifesta a seguito del progressivo annullamento di sé che trova il suo apice nell'unione mistica con l'altro: in un tale contesto il vegetarianesimo diventa parte di tutte le pratiche ascetiche che Schopenhauer descrive come sforzi incessanti, penitenze e privazioni, anche estreme,⁵¹ finalizzate all'«annientamento intenzionale della volontà, che si ottiene rinunciando ai piaceri e andando in cerca delle sofferenze».⁵²

⁴⁹ G. Gurisatti, *L'animale che dunque non sono*, cit., p. 111.

⁵⁰ Cfr. A. Schopenhauer, *Sul fondamento della morale*, cit., p. 453.

⁵¹ Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., p. 548.

⁵² *Ivi*, pp. 548-549.

La prospettiva cambia notevolmente però nell'ambito dell'*askesis*, che come si è visto può essere equiparata al modello stoico, il quale per Schopenhauer

È veramente un tentativo prezioso e rispettabile di valersi della ragione, di questo grande privilegio dell'uomo, per un fine degno e salutare: per elevare la creatura umana al di sopra delle sofferenze e dei dolori che toccano in sorte a ogni vita.⁵³

Schopenhauer, pur non discutendo esplicitamente di *askesis*, riconosce che alla «dietetica dello spirito»⁵⁴ della saggezza potrebbe accompagnarsi un altrettanto significativo esercizio del corpo, il quale potrebbe eventualmente accogliere l'opzione vegetariana.⁵⁵ È infatti proprio nell'astensione razionale dal consumo di carne che il saggio può definitivamente confermare «la sua superiorità, dignità, indipendenza, libertà da tutto ciò che è bisogno del momento, istinto e impulso, affetto e passione, ambiente»:⁵⁶ il vegetarianesimo, in questa prospettiva, si inserisce nella logica dell'etica nei confronti degli animali, ma ancor più nella capacità dell'uomo di emanciparsi dai vincoli dei suoi bisogni biologici.

La ragione pratica, che Schopenhauer afferma essere ciò dà all'uomo una dignità maggiore rispetto all'animale,⁵⁷ se esercitata permette al saggio di dominare la propria natura animale. La responsabilità nei confronti degli altri, animali compresi, diventa per il saggio asketico, che non pratica il sacrificio ma si mostra rispettoso e responsabile nei confronti di ogni diversità, la chiave della sua capacità di redenzione: nel momento in cui estende il proprio rispetto agli animali, il saggio dimostra la sua autentica umanità.⁵⁸ Da questo punto di vista, la soggettività "saggia", pur essendo differente da quella animale (e dell'uomo comune), non può definirsi "antropocentrica", proprio in quanto rinuncia consapevolmente al proprio dominio sull'animale.

⁵³ *Ivi*, p. 150.

⁵⁴ A. Schopenhauer, *Supplementi al "Mondo come volontà e rappresentazione"*, cit., p. 937.

⁵⁵ Va precisato tuttavia che dal punto di vista storico lo stoicismo non sostiene il vegetarianesimo.

⁵⁶ G. Gurisatti, *L'animale che dunque non sono*, cit., p. 115.

⁵⁷ Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit, p. 710.

⁵⁸ Cfr. G. Gurisatti, *L'animale che dunque non sono*, p. 118.

CAPITOLO III

ETICA ANIMALE NEL XX SECOLO: L'ANTISPECISMO

1. *L'etica animale come movimento sociale*

L'etica animale contemporanea ha origine da una combinazione di cause storiche e influenze culturali, che sono solo parzialmente riconducibili alla filosofia accademica. Nella seconda metà del XX secolo si sviluppa un nuovo interesse per la questione animale, influenzato dai profondi cambiamenti politici e dalle richieste di trasformazione sociale nelle società occidentali. Le rivendicazioni di nuovi diritti civili e sociali contribuiscono alla diffusione del linguaggio dei diritti, portando la teorizzazione dei diritti animali a essere vista come parte dei processi di trasformazione sociale in corso. La democratizzazione delle società occidentali della seconda metà del XX secolo è uno dei fattori determinanti non solo per l'emergere dell'etica animale, ma anche per lo sviluppo dell'etica applicata nel suo complesso. Nello stesso periodo infatti la riflessione filosofica sull'etica comincia a integrare, accanto alle tradizionali discussioni teoriche, analisi specifiche di casi concreti che presentano nuovi problemi morali, come quelli riguardanti la bioetica, l'etica ambientale e l'etica animale.¹

L'etica animale, ovvero il campo di studio autonomo riguardante la considerazione dei dilemmi etici legati alle interazioni con gli animali, non mira solo al progresso intellettuale della disciplina: l'intento primario è di promuovere il cambiamento sociale radicale ed il miglioramento dell'atteggiamento umano nei confronti degli animali non umani. Tali argomentazioni sostengono l'egualitarismo radicale tra gli esseri umani e gli animali e affermano la necessità di cambiamenti sociali ispirati da queste tesi egualitariste. Autori come Peter Singer con *Liberazione animale* (1975) e Tom Regan con *I diritti animali* (1990) hanno denunciato l'ingiusta oppressione degli esseri umani nei confronti degli animali, affermando la necessità morale di agire con l'obiettivo di liberarli da questa oppressione, modificando il comportamento individuale ed intervenendo per provocare cambiamenti nella società.

Le caratteristiche dell'etica animale contemporanea possono essere delineate a partire da tre principi cardine:²

¹ Cfr. S. Pollo, *Umani e animali*, cit. pp. 47-55.

² Cfr. *ivi*, p. 50.

a) Seguendo l'approccio di Bentham, l'etica animale prevede che la condizione per attribuire uno status morale si basi esclusivamente sulla capacità di provare piacere e dolore, e non sull'uso della ragione o del linguaggio.

b) L'appartenenza di specie non è rilevante per il riconoscimento morale e giuridico. La discriminazione in base alla specie va posta sullo stesso piano di quella in base alla razza o al genere.

c) La questione del trattamento degli animali non può limitarsi alla sfera della condotta privata e della compassione individuale, ma deve coinvolgere la giustizia e l'etica pubbliche, al di là di interessi personali o inclinazioni soggettive.

L'amore, la simpatia o la compassione sono parziali e fallaci: possono farci trattare con rispetto e affetto il nostro animale domestico e non farci vedere la sofferenza del maiale la cui carne è nel nostro piatto. Al contrario, il ragionamento imparziale e distaccato ci può portare a riconoscere quali criteri garantiscano il rispetto.³

All'interno del movimento di liberazione degli animali contemporaneo emergono due posizioni distintive che, pur condividendo una prospettiva anti-anthropocentrica, elaborano due strategie diverse per promuovere i diritti degli animali: una è rappresentata da Peter Singer e l'altra da Tom Regan.

2. *Peter Singer ed il principio morale di eguale considerazione degli interessi*

In *Liberazione Animale* Singer richiama direttamente Bentham declinandone l'etica normativa utilitarista: egli afferma infatti che l'attribuzione ad un essere di diritti debba basarsi sulla sua capacità di soffrire, in quanto «se un essere soffre, non può esistere nessuna giustificazione morale per rifiutarsi di prendere in considerazione tale sofferenza. Quale che sia la natura dell'essere, il principio di eguaglianza richiede che la sua sofferenza venga valutata quanto l'analoga sofferenza [...] di ogni altro essere».⁴ La proposta di Singer individua dunque il criterio di differenziazione tra soggetti meritevoli di considerazione morale e soggetti che possono esserne esclusi nella capacità di sentire, e quindi di provare sofferenza.

³ *Ivi*, p. 59.

⁴ P. Singer, *Liberazione animale*, trad. it. di E. Ferreri, a cura di P. Cavalieri, Net, Milano, 2003, p. 24.

Il limite della sensibilità [...] costituisce l'unico confine plausibile per la considerazione degli interessi altrui. Tracciare questo confine tramite caratteristiche come l'intelligenza o la razionalità significherebbe agire in modo arbitrario.⁵

Singer struttura la sua riflessione morale secondo principi del consequenzialismo utilitarista. Questa prospettiva etica sostiene che un comportamento morale debba mirare a produrre il massimo beneficio complessivo, promuovendo e tutelando il maggior numero possibile di interessi tra quelli coinvolti in una determinata azione:⁶ in base a questi principi, qualsiasi interazione con gli animali contraria ai loro interessi non controbilanciata da un'adeguata quantità di interessi soddisfatti deve essere evitata.

Gli esquimesi, che vivono in un ambiente dove l'alternativa all'uccisione di animali è la morte per fame, potrebbero essere giustificati nell'affermare che il loro interesse a sopravvivere è superiore a quello degli animali che uccidono. Ma la maggior parte di noi non può difendere la propria dieta abituale in questo modo. I cittadini dei paesi industriali possono seguire facilmente una dieta adeguata priva di carne animale. Una ormai imponente letteratura medica indica che la carne animale non è necessaria per la salute o la longevità. Non si tratta nemmeno di un modo efficiente di produrre cibo, visto che la maggior parte degli animali consumati nelle società industriali vengono ingrassati con cereali e altri alimenti che potremmo consumare direttamente. [...] Gli animali non sono mangiati né per ragioni di salute né per incrementare le riserve di cibo. La loro carne è un lusso, e viene consumata solo perché alla gente piace il suo sapore.⁷

Considerando le attuali condizioni di vita nelle società economicamente più sviluppate, l'utilizzo degli animali a scopo alimentare per Singer non è moralmente giustificato in quanto la quantità di interessi compromessi nella produzione di alimenti di origine animale non è controbilanciata da un altrettanto beneficio dei consumatori.

2.1. *Lo specismo*

Lo specismo [...] è un pregiudizio o atteggiamento di prevenzione a favore degli interessi dei membri della propria specie e a sfavore di quelli dei membri di altre specie.⁸

⁵ *Ibidem*.

⁶ Cfr. P. Singer, *Etica pratica*, trad. it. di G. Ferranti, Liguori, Napoli 1989, pp. 23-24.

⁷ *Ivi*, p. 62.

⁸ P. Singer, *Liberazione animale*, cit., p. 22.

La maggior parte degli esseri umani permette – e sostiene attivamente con il proprio denaro – che si pratichino atti che comportano il sacrificio degli interessi più significativi di membri di altre specie a vantaggio della specie umana e dei suoi «più futili interessi»⁹. La maggior parte degli esseri umani è dunque specista in quanto è disposta a infliggere dolore ed ad uccidere gli animali, ma non farebbe altrettanto agli esseri umani:

La sola posizione irrimediabilmente specista è quella che cerca di far correre il confine del possesso del diritto alla vita esattamente parallelo al confine della nostra specie.¹⁰

Sperimentazioni, allevamento per fini alimentari ed uccisioni di animali a fine ludico o di spettacolarizzazione non devono secondo Singer essere considerati come fenomeni isolati: queste pratiche possono essere correttamente comprese solo se intese come manifestazioni dell'ideologia specista, ovvero alla luce degli atteggiamenti mentali che l'essere umano, come specie dominante, assume nei confronti degli altri animali.¹¹ Solo a partire dalla comprensione dell'ideologia specista e delle sue manifestazioni è possibile una radicale rottura ed un'autentica liberazione degli animali.

L'atteggiamento dell'uomo verso gli animali inizia a prendere forma fin dalla giovane età ed è ampiamente influenzato dal consumo di carne, che inizia da molto piccoli: questa abitudine viene adottata ben prima di essere in grado di comprendere che ciò che stiamo mangiando è il cadavere di un animale. L'atto di mangiare carne non è pertanto frutto di una scelta consapevole, informata e libera da pregiudizi, poiché si tratta di un comportamento radicato nella cultura e rinforzato fin dall'infanzia dalla pressione sociale. Singer osserva come molti bambini mostrano inizialmente un rifiuto nel consumare carne proveniente dagli animali: i bambini sono infatti naturalmente portati a provare amore per gli animali, ed accettano di mangiare solo a seguito dei persistenti sforzi dei genitori. L'amore dimostrato dai bambini è incoraggiato dalla società, che li esorta all'affetto per gli animali considerati da compagnia. Ciò risulta nel fatto che invece di mostrare un atteggiamento univoco, i bambini manifestano due atteggiamenti contrastanti, da una parte quello nei confronti degli animali da compagnia – protagonisti di fiabe e cartoni animati e riprodotti nei peluche – e dall'altra quello nei confronti degli animali da reddito.¹²

⁹ *Ivi*, p. 25.

¹⁰ *Ivi*, p. 34.

¹¹ Cfr. *ivi*, p. 195.

¹² Cfr. *ivi*, pp. 221-222.

Che dire degli animali che mangiamo? Una risposta a questo problema consiste nella semplice diversione. L'affetto del bambino viene diretto verso animali che non si mangiano: i cani, i gatti e i pochi altri animali che un bambino che vive in una città o nei sobborghi ha più probabilità di vedere. I suoi teneri giocattoli di pezza tendono ad essere orsacchiotti o leoni più che maiali o mucche. Quando si tratta degli animali d'allevamento nei libri illustrati, nei racconti e nei programmi televisivi, però, la diversione può trasformarsi in un deliberato tentativo di ingannare i bambini sulla natura delle moderne fattorie.¹³

I bambini possono trascorrere tutta la vita senza mai sfatare la visione idealizzata delle fattorie dipinta dai racconti: gli allevamenti non si trovano nelle città o nelle aree residenziali dove possono essere visti, quindi ciò che accade in essi è sconosciuto alla quasi totalità delle persone che si cibano quotidianamente dei loro prodotti; i media forniscono solo fugaci apparizioni degli allevamenti intensivi in rari servizi dedicati all'agricoltura o alla produzione alimentare.

Il risultato è che la maggior parte dell'«informazione» sugli animali d'allevamento ricavabile dalla televisione è costituita dalla pubblicità, che va da assurdi cartoni animati in cui i maiali vogliono essere trasformati in salsicce e i tonni cercano di farsi inscatolare, alle palesi menzogne sulle condizioni in cui vengono allevati i *broilers*.¹⁴

Prima dei recenti successi ottenuti dal movimento di liberazione animale ciò che accadeva nella ricerca sugli animali non era più conosciuto di quanto avvenisse negli allevamenti. Il pubblico non aveva accesso diretto ai laboratori, quindi le persone non erano consapevoli del fatto che la maggior parte degli esperimenti condotti su animali non veniva neppure resa pubblica e che quelli pubblicati erano spesso di scarsa rilevanza.

L'ignoranza, quindi, è la prima linea di difesa dello specista. Tuttavia essa è facilmente attaccabile da chiunque abbia il tempo e la determinazione per scoprire la verità. «Non dirmelo, mi rovineresti il pranzo» è l'abituale risposta ai tentativi di spiegare come in realtà quel pranzo sia stato prodotto.¹⁵

¹³ *Ivi*, p. 222.

¹⁴ *Ivi*, p. 224.

¹⁵ *Ivi*, p. 225.

2.2. *Il vegetarianesimo come boicottaggio*

Singer pone particolare attenzione alla questione del vegetarianesimo, sostenendo che nelle società economicamente avanzate nessuna forma di produzione alimentare che comporti la sofferenza e l'uccisione di esseri senzienti può essere giustificata. Gli interessi umani soddisfatti dal consumo di alimenti di origine animale non sono ritenuti sufficientemente significativi da bilanciare l'ingente quantità di sofferenza implicata nella produzione di tali alimenti. In linea con il paradigma utilitarista, secondo Singer il comportamento alimentare degli esseri umani dovrebbe essere guidato dal perseguimento delle migliori conseguenze, evitando così di causare sofferenza agli animali coinvolti nei processi di produzione alimentare.¹⁶

Diventare vegetariano non meramente un gesto simbolico. Non è neanche un tentativo di isolarsi dalle sgradevoli realtà del mondo, di mantenersi puri e senza responsabilità per la crudeltà e la carneficina che ci circondano. Diventare vegetariano è il passo più concreto ed efficace che si può compiere per porre fine tanto all'inflizione di sofferenze agli animali non umani quanto alla loro uccisione.¹⁷

Secondo Singer, fino a quando le persone saranno disposte ad acquistare i prodotti dell'allevamento intensivo, non ci potranno essere sviluppi significativi nel processo di liberazione animale. I metodi intensivi saranno utilizzati finché i prodotti venderanno: la quantità di animali allevati e abbattuti è influenzata dalla redditività del processo, la quale a sua volta è determinata dalla richiesta del prodotto. Una diminuzione della domanda si traduce in un abbassamento dei prezzi e di conseguenza dei profitti, con profitti più bassi, si riduce il numero di animali allevati e abbattuti. Per Singer «il vegetarianesimo è una forma di boicottaggio»,¹⁸ e l'obbligo morale di boicottare la carne degli allevamenti intensivi è inevitabile non soltanto per coloro che non accettano che venga ucciso un animale per soddisfare il proprio gusto, ma anche per chi si oppone esclusivamente all'inflizione di sofferenza.

Fintantoché non boicottiamo la carne, e tutti i prodotti delle fabbriche di animali, tutti noi, individualmente, contribuiamo al mantenimento, alla prosperità e alla crescita delle fattorie industriali e di tutte le altre crudeli pratiche in uso nell'allevamento degli animali per cibo.¹⁹

¹⁶ Cfr. S. Pollo, *Umani e animali*, cit., pp. 90-91.

¹⁷ P. Singer, *Liberazione animale*, cit., p. 172.

¹⁸ *Ivi*, p. 173.

¹⁹ *Ivi*, p. 173.

Singer ritiene che il boicottaggio rappresenti il modo più efficace per porre fine alla crudeltà nei confronti degli animali, quindi incoraggia coloro che abbracciano lo stile di vita vegetariano a sensibilizzare gli altri sulla brutalità degli allevamenti, di cui potrebbero non essere consapevoli, con l'intento di spingere il maggior numero possibile di individui a sostenere la causa. Egli enfatizza l'importanza dell'esempio e della testimonianza forniti da un comportamento alimentare vegetariano sulle altre persone, che potrebbero essere influenzate a rinunciare ai prodotti di origine animale.²⁰

L'adozione di una dieta vegetariana rappresenta per Singer un'ulteriore occasione di boicottaggio in quanto permette di confutare concretamente l'argomento comune – seppur erroneo – che sostiene la necessità dei metodi dell'allevamento industriale per fronteggiare la mancanza di cibo (in particolare di proteine) che riguarda milioni di persone in varie parti del mondo.²¹

In un metro quadrato di terreno fertile si può decidere di coltivare un alimento vegetale ad alto contenuto proteico oppure un raccolto destinato ad alimentare gli animali al fine di portarli alle dimensioni considerate adeguate per ucciderli e utilizzarli come cibo per gli esseri umani: i vegetali commestibili offrono un rendimento in proteine per di molto superiore rispetto alla carne, in quanto la produzione di una kilocaloria di carne di manzo o agnello richiede circa 100 volte più terreno rispetto alle alternative a base vegetale.²² Se il cibo sprecato dalla produzione animale nei paesi ricchi fosse invece distribuito in modo adeguato, sarebbe possibile eliminare sia la fame che la malnutrizione in tutto il mondo.

Gli alimenti vegetali esercitano una pressione di gran lunga minore non solo sull'utilizzo di terreni ma anche sulle risorse (ad esempio, per produrre 1 chilogrammo di carne di manzo occorrono 1451 litri d'acqua, mentre ne occorrono 397 litri per produrre un chilogrammo di piselli e solo 149 litri per produrre 1 chilogrammo di tofu),²³ e sull'ambiente in termini di emissioni di gas serra.²⁴

²⁰ Cfr. *ivi*, pp. 173-174.

²¹ Cfr. *ivi*, pp. 175-178.

²² Hannah Ritchie, *If the world adopted a plant-based diet we would reduce global agricultural land use from 4 to 1 billion hectares*, in "Our World in Data", 2021, <https://ourworldindata.org/land-use-diets>. Singer utilizza come fonte K. Akers, *A vegetarian sourcebook*, Putnam, New York, 1983, p. 91.

²³ Cfr. J. Poore, T. Nemecek, *Environmental Impacts of Food Production*, in "Our World in Data", 2018, <https://ourworldindata.org/environmental-impacts-of-food>.

²⁴ Cfr. *ibidem*.

Una tale analisi è utile anche alla risoluzione di una delle questioni che Singer ritiene centrali per suscitare l'interesse del pubblico nei confronti degli animali, ovvero la confutazione dell'«assunto che “gli esseri umani vengono prima”, e che nessun problema riguardante gli animali può essere comparabile, come seria questione morale o politica, ai problemi riguardanti gli umani».²⁵ Come evidenziato, coloro che affermano di preoccuparsi per il benessere degli esseri umani dovrebbero considerare di adottare uno stile di vita vegetariano per incrementare la disponibilità di cereali destinati a popolazioni bisognose, ridurre l'inquinamento e risparmiare acqua.²⁶

Chi adotta la strategia che qui suggerisco prende un impegno chiaro e pubblico a favore del movimento che si oppone allo sfruttamento degli animali. Il più urgente compito del movimento di liberazione animale è quello di persuadere quanta più gente possibile a prendere tale impegno, in modo che il boicottaggio si diffonda e si imponga all'attenzione.²⁷

3. Tom Regan e la teoria del valore inerente

Nella prospettiva teorica di Tom Regan l'idea di uguaglianza fra umani e animali viene declinata in modo ancora più netto che nella teoria di Singer: mentre l'utilitarismo consequenzialista di Singer ammette circostanze nelle quali alcuni interessi possano essere danneggiati per un maggiore beneficio complessivo (come ad esempio nel caso della sperimentazione), la prospettiva di Regan sancisce un'uguaglianza assoluta. Il possesso di

²⁵ *Ivi*, p. 227.

²⁶ Il preconcetto secondo cui «gli esseri umani vengono prima» è per Singer in se stesso una manifestazione di specismo, in quanto si basa in primo luogo sull'idea che gli animali abbiano minor importanza e in secondo luogo sull'assunto che, indipendentemente dalla loro capacità di soffrire, il loro dolore sia meno rilevante rispetto a quello umano. Tuttavia, il concetto di sofferenza è universale, e secondo il principio morale di eguale considerazione degli interessi l'importanza di prevenire la sofferenza e il dolore inutili non varia in base alla specie di appartenenza dell'individuo che sta soffrendo. Inoltre, Singer sottolinea che l'affermazione in questione non costituisce un autentico conflitto tra alternative incompatibili, poiché niente impedisce a chi si dedica alla risoluzione dei problemi che riguardano più direttamente l'uomo di sostenere il boicottaggio dei prodotti derivati dall'allevamento industriale.

²⁷ P. Singer, *Liberazione animale*, cit., p. 188.

desideri, memoria, interessi, e sentimenti di piacere e di dolore, attribuisce a un individuo – sia esso umano o non umano – lo status di «soggetto-di-una-vita»²⁸ e, pertanto, un valore inerente.

Il valore inerente degli individui deve essere compreso come concettualmente separato dal valore attribuito alle loro esperienze, in quanto non può essere misurato in base a queste ultime. Considerare gli agenti morali come dotati di un valore inerente implica vederli non solo come destinatari di esperienze – come ad esempio il soddisfacimento delle loro preferenze –, ma come entità distinte, irriducibili e incommensurabili rispetto ai valori di tali esperienze.²⁹ Il valore inerente rappresenta quindi un'unità chiusa e indivisibile, a cui non è possibile aggiungere o sottrarre nulla, e che nessuna circostanza contingente (quali salute, malattia, ricchezza o povertà) può aumentare o diminuire.

Primo: non si può considerare il valore inerente degli agenti morali come qualcosa che essi possano guadagnare grazie ai loro sforzi o perdere in virtù di ciò che fanno o non fanno. [...] Secondo: il valore inerente degli agenti morali non può aumentare o diminuire in relazione alla loro utilità ai fini degli interessi altrui. [...] Terzo: il valore inerente degli agenti morali è indipendente dal fatto che essi siano oggetto dell'interesse di altri; quanto a valore inerente, non ha alcuna importanza che una persona sia amata, rispettata, ammirata, o comunque apprezzata dagli altri.³⁰

Il criterio del soggetto-di-una-vita identifica uno status che è condiviso sia dagli agenti morali, ossia coloro che sono in grado di agire in conformità con le norme etiche (ad esempio, gli esseri umani adulti con uno sviluppo neurologico ordinario), sia dai pazienti morali, i quali sono privi di coscienza morale (animali, neonati, persone con disabilità intellettive), pertanto tale criterio «indica una somiglianza rilevante tra agenti e pazienti morali, e che rende intelligibile e non arbitraria l'attribuzione agli uni e agli altri di un uguale valore inerente».³¹

Il riconoscimento del valore inerente non implica una specifica conclusione riguardante il trattamento morale da riservare agli animali (e in generale ai soggetti-di-una-vita). Tali conclusioni si deducono dall'applicazione del principio di rispetto, secondo cui «dobbiamo trattare gli individui dotati di valore inerente in modi che rispettino il loro valore inerente».³² Non rispettare il valore inerente di un individuo significa trattarlo come un ricettacolo di

²⁸ T. Regan, *I diritti animali*, trad. it. di R. Rini, introd. di S. Veca, Garzanti, Milano, 1990, p. 331.

²⁹ Cfr. *ivi*, pp. 322-323.

³⁰ *Ivi*, p. 324.

³¹ *Ivi*, p. 335.

³² *Ivi*, p. 338.

esperienze dotate di valore o come se il suo valore dipendesse dalla sua utilità per gli interessi altrui, dunque un individuo non è rispettato quando viene danneggiato con l'intento di produrre le migliori conseguenze complessive per tutti coloro che sono influenzati dal risultato di quel trattamento. Nessuna violazione del diritto dei soggetti-di-una-vita a non essere danneggiato che abbia lo scopo di ottenere benefici è giustificata: Regan ritiene quindi che sia moralmente proibito ogni impiego di animali a scopo alimentare in quanto violerebbe i diritti fondamentali di individui dotati di valore inerente.³³

3.1. *Il vegetarianesimo come obbligo morale*

In determinate situazioni, Regan riconosce il diritto degli individui di agire in modo da evitare di trovarsi in una posizione svantaggiata, anche se ciò comportasse il danno ad altri individui. In quanto individuo possessore di un valore inerente, è infatti fondamentale che il soggetto-di-una-vita sia costantemente trattato con rispetto e non considerato meramente come un oggetto con valore solamente in relazione agli interessi altrui. Se un individuo con valore inerente limitasse la propria libertà di perseguire il benessere per evitare la diminuzione del benessere degli altri ciò rappresenterebbe una mancanza di rispetto per se stesso. Dal principio di rispetto Regan deriva dunque un altro principio, il principio di libertà:

Qualsiasi individuo innocente ha il diritto di agire in modo da evitare di trovarsi in una condizione di svantaggio anche se, facendolo, danneggia altri innocenti, a condizione che tutti gli individui coinvolti vengano trattati con rispetto e che non ricorrano considerazioni speciali.³⁴

Regan ammette che il suddetto principio potrebbe essere interpretato a favore dell'allevamento, poiché sembrerebbe consentire ad allevatori e consumatori di sostenere di essere liberi di allevare e consumare animali, in quanto non farlo li porrebbe in una condizione svantaggiata. Tuttavia, Regan afferma che in realtà tale argomento non rispetta i criteri stabiliti dal principio di libertà.³⁵ Per evidenziare la scorrettezza di tale ipotesi, Regan esamina alcune delle ragioni comunemente addotte dai sostenitori degli allevamenti:

a) In risposta a chi argomenta che astenersi dal consumo di carne significherebbe privarsi di certi piaceri gustativi, Regan sostiene che nessuno ha il diritto di consumare un alimento

³³ Cfr. S. Pollo, *Umani e animali*, cit., p. 91.

³⁴ T. Regan, *I diritti animali*, cit., p. 444.

³⁵ Cfr. *ivi*, pp. 446-447.

solamente perché lo trova gustoso o soddisfacente dal punto di vista culinario. Inoltre, egli afferma che esistono piatti gustosi che non includono carne, sicché le alternative poste da questo argomento – cucinare e mangiare carne da un lato e privarsi dei piaceri del palato e della soddisfazione culinaria dall'altro – non sono tali da escludersi a vicenda. In ogni caso, anche se dovesse essere considerato un danno rinunciare a cucinare e consumare carne, tale danno non può essere equiparato, a prima vista, a quello subito dagli animali. Gli animali cresciuti negli attuali allevamenti industriali, ad esempio, subiscono danni quotidiani non solo a causa delle sofferenze, ma anche a causa delle continue privazioni a cui sono sottoposti.³⁶ Regan riconosce anche la possibile obiezione secondo la quale la situazione cambierebbe se ci assicurassimo di consumare solo carne proveniente da animali allevati con metodi “umani”. Egli sottolinea che questa obiezione «sorvola, per ragioni di convenienza, su quel danno *prima facie* che, per noi come per gli animali in questione, è rappresentato dalla morte».³⁷ Pur sottolineando l'importanza di ridurre le sofferenze animali, per Regan è infatti essenziale riconoscere la morte come danno supremo e irreversibile, in quanto essa rappresenta la perdita definitiva che elimina ogni opportunità di soddisfazione. Questo è vero sia quando la morte è un processo lento e doloroso che quando è rapida e indolore poiché, una morte prematura non è nell'interesse della vittima, sia essa umana o animale, indipendentemente dalla consapevolezza della propria mortalità o dal desiderio di continuare a vivere. Poiché il danno derivante da una morte prematura è indipendente dal dolore che essa comporta, le questioni etiche relative, ad esempio, all'uccisione di animali per il consumo alimentare e all'uso scientifico non riguardano solo il modo “umano” di ucciderli.³⁸

b) All'argomento secondo cui il consumo di carne è radicato nelle nostre abitudini culturali e individuali, e che smettere di mangiarla comporterebbe una dolorosa privazione e notevoli disagi, Regan risponde che l'abitudine o la comodità nel compiere un'azione non giustifica la moralità di tale azione se essa danneggia individui innocenti per convenienza.³⁹

c) Un'altra obiezione riguarda il fatto che la carne è nutriente e che smettere di consumarla potrebbe compromettere la propria salute. Regan sostiene che se diventare vegetariani implicasse il rischio di compromettere la propria salute, una tale scelta porterebbe in una

³⁶ Cfr. *ivi*, pp. 448-450.

³⁷ *Ivi*, p. 450.

³⁸ Cfr. *ivi*, pp. 171-172.

³⁹ Cfr. *ivi*, p. 453.

posizione di svantaggio: in questo caso, il principio di libertà potrebbe essere invocato a sostegno della moralità del consumo di carne. Tuttavia, ammettere che una dieta salutare debba necessariamente includere la carne sarebbe errato, in quanto tutti gli aminoacidi essenziali alla salute umana possono essere facilmente assunti senza dover consumare carne.⁴⁰

d) Regan esamina alcune considerazioni di natura economica, le quali tengono conto degli interessi di coloro che sono coinvolti nell'industria alimentare. Un'obiezione potrebbe sostenere che molte persone, come gli allevatori e i proprietari di industrie legate alla produzione di prodotti animali, hanno forti interessi economici nella continuazione dell'allevamento di animali, poiché la qualità della loro vita e quella dei loro dipendenti è legata al commercio di carne e altri prodotti animali. Regan afferma che anche se coloro la cui qualità di vita è attualmente collegata alla prosperità dell'industria animale dovessero sperimentare un peggioramento della loro situazione a seguito della fine delle loro attività, il carattere volontario della loro partecipazione a questo settore implica che essi hanno rinunciato al diritto di non subire conseguenze negative in caso di fallimento dell'impresa. Il principio di libertà include, infatti, la clausola delle «considerazioni speciali»,⁴¹ che si applica anche alla partecipazione volontaria a attività competitive, tra cui l'impresa commerciale. I consumatori non hanno dunque il dovere morale di acquistare i prodotti degli allevatori.⁴² In risposta all'altra obiezione di carattere economico secondo cui gli animali allevati dall'uomo, in quanto proprietà legale, possono essere trattati a piacere dai loro proprietari, Regan risponde contestando la concezione stessa degli animali come proprietà.⁴³

L'allevamento degli animali, nella sua forma attuale, è ingiusto poiché non tratta gli animali con il rispetto che meritano in base al loro valore inerente e li considera come risorse il cui valore è determinato solo in relazione agli interessi umani. Questa pratica è per Regan moralmente errata non solo quando implica condizioni di costrizione e confinamento, come nelle aziende di tipo industriale, ma anche quando riserva agli animali un trattamento più "umano", poiché comunque prevede che le loro vite debbano terminare prematuramente per soddisfare gli interessi umani. Coloro che, acquistando carne, supportano l'attuale pratica dell'allevamento hanno perciò l'obbligo morale di smettere di farlo.

⁴⁰ Cfr. *ivi*, p. 452.

⁴¹ *Ivi*, p. 444.

⁴² Cfr. *ivi*, pp. 454-457.

⁴³ Cfr. *ivi*, p. 466.

Nella prospettiva di Regan, ogni individuo ha il dovere di evitare l'acquisto dei prodotti di un'industria che viola i diritti di altri poiché essa provoca la violazione sistematica dei diritti degli animali. Regan afferma che nessun risultato diverso dalla completa eliminazione dell'allevamento a scopo commerciale degli animali potrà essere considerato accettabile. Inoltre, Regan sostiene che per adempiere al proprio dovere morale non sia sufficiente astenersi individualmente dal consumo di carne, ma sia essenziale impegnarsi nella promozione di una rivoluzione culturale del modo in cui la nostra società considera gli animali allevati dall'uomo e il trattamento loro riservato:

Il nostro compito può, quindi, venir formulato in questi termini: contribuire a educare coloro che attualmente sostengono l'industria degli animali, affinché si rendano conto delle implicazioni del loro sostegno; contribuire ad accreditare l'opinione secondo cui questa industria, così come la conosciamo, viola i diritti degli animali; e, se necessario, lavorare perché la forza della legge costringa questa industria a operare i cambiamenti necessari. [...] Accontentarsi di astenersi personalmente dalle carni vorrebbe dire diventare un elemento del problema, anziché un elemento della soluzione.⁴⁴

4. *Etica animale contemporanea: welfarismo e abolizionismo*

Le posizioni di Singer e Regan presentano una distanza teorica che permette di identificare i due pensatori con due diverse versioni dell'etica animale, la concezione welfarista nel caso di Singer e quella abolizionista nel caso di Regan. Singer propone una teoria che, in determinate circostanze, ammette pratiche di utilizzo degli animali, purché si preservi il loro benessere, mentre Regan sostiene che ogni pratica che non rispetta il valore inerente degli animali debba essere vietata poiché viola i loro diritti come soggetti-di-una-vita.⁴⁵ L'utilitarismo, a giudizio di Regan, tratta gli individui come ricettacoli privi di una un'identità definita. Questo approccio non tiene conto del valore inerente e dell'irripetibilità di ciascuna individualità, poiché ognuna di esse viene valutata solamente nel contesto più ampio del bilancio complessivo della società tra piaceri e dolori in entrata o in uscita.⁴⁶

Nonostante questa differenza teorica, entrambi gli approcci condividono un orientamento verso l'affermazione di un egualitarismo radicale tra esseri umani e animali. In Singer,

⁴⁴ *Ivi*, p. 475.

⁴⁵ Cfr. S. Pollo, *Umani e animali*, cit., pp. 64-65.

⁴⁶ Cfr. G. Barreca, *Introduzione. Estendere il cerchio dell'etica*, cit., pp. 19-25.

l'uguaglianza riguarda gli interessi (approccio welfarista), mentre in Regan è rivolta agli individui (approccio abolizionista). La delineazione della questione dell'etica delle relazioni con gli animali sulla base dell'uguaglianza «qualifica l'etica animale come un'etica della liberazione animale»: ⁴⁷ gli animali, che dovrebbero essere trattati alla stregua degli esseri umani, sono vittime di violenze, abusi e privazioni di libertà; per correggere queste ingiustizie, gli animali devono essere liberati attraverso l'abolizione delle pratiche che le causano.

La liberazione animale è un compito che, a livello individuale, dovrebbe darsi ogni agente moralmente scrupoloso e che, a livello collettivo, dovrebbe essere assunta come obiettivo di una società autenticamente giusta. ⁴⁸

⁴⁷ S. Pollo, *Umani e animali*, cit., p. 65.

⁴⁸ *Ibidem*.

CONCLUSIONE

L'obiettivo di questo lavoro è stato quello di analizzare il percorso intrapreso dall'etica animale nella filosofia moderna e contemporanea.

È emerso come, nonostante gli animali abbiano svolto un ruolo significativo nella vita umana fin dalle sue origini, la loro pervasiva presenza spesso sfugge alla percezione, a causa della tendenza dell'industria carnistica a nascondere il proprio operato. Sono state poi messe in luce le innovazioni del settore zootecnico industriale – quali la distribuzione di cibo tramite alimentatori automatizzati, il debeccaggio, la manipolazione della crescita attraverso il controllo della luce e della ventilazione, l'introduzione di antibiotici – introdotte nel Novecento con il fine di ottenere quantità eccezionali di carne e derivati, a scapito però degli animali, che diventano oggetti di produzione il cui benessere viene sacrificato in favore del profitto. La mancanza di contatti con i CAFOs porta la gran parte delle persone a considerare la questione degli animali come un problema astratto, condizionando le scelte alimentari fino a far percepire il consumo di carne come naturale e non arbitrario.

Attraverso l'analisi dei pensieri di Cartesio, Bentham e Schopenhauer si sono tracciate le tappe dei primi passi del dibattito riguardante l'inclusione degli animali nella considerazione morale. A partire dalla contestazione dell'ipotesi cartesiana dell'animale-macchina e dall'evoluzionismo di Darwin si riconosce una continuità tra umani e animali e si apre la possibilità dell'estensione a questi ultimi dell'etica. Arthur Schopenhauer integra la riflessione etica nei confronti degli animali nel suo sistema, individuando nella compassione la base della moralità ed affermando come l'atto morale nei confronti dell'animale sia autenticamente etico in quanto immune da ogni logica di reciprocità. All'atteggiamento "mistico" estremo sostenuto da Schopenhauer, è stato contrapposto il paradigma dell'*askesis*, in cui la ragione pratica conferisce all'uomo una superiorità morale rispetto agli animali, che gli permette di rapportarsi in modo giusto e razionale, indipendentemente dagli istinti: il vegetarianesimo, in questa prospettiva, si inserisce nella logica dell'etica nei confronti degli animali, ma ancor più nella capacità dell'uomo di emanciparsi dai vincoli dei suoi bisogni biologici.

È emerso infine come l'etica animale contemporanea si sia sviluppata da una combinazione di cause storiche e influenze culturali legate ai cambiamenti politici e sociali che della seconda metà del XX secolo. Di particolare rilevanza per le riflessioni contemporanee è il concetto di specismo, ovvero il pregiudizio a favore degli interessi della propria specie a discapito di altre,

il quale si manifesta non solo nelle pratiche alimentari, ma anche attraverso le sperimentazioni e l'utilizzo di animali a scopo ludico. All'interno del movimento di liberazione degli animali contemporaneo, emergono due posizioni distinte rappresentate da Peter Singer e Tom Regan, entrambe con una prospettiva anti-antropocentrica, ma che elaborano strategie diverse per promuovere i diritti degli animali.

Peter Singer, in base ai principi del consequenzialismo utilitarista, sostiene che il comportamento morale debba tutelare il maggior numero possibile di interessi tra quelli coinvolti in una determinata azione: considerando le attuali condizioni di vita nelle società occidentali, l'utilizzo degli animali a scopo alimentare non è quindi moralmente giustificato in quanto la quantità di interessi compromessi nella produzione di alimenti di origine animale non è controbilanciata da un'adeguata quantità di interessi soddisfatti. Nella riflessione welfarista di Singer il vegetarianesimo è identificato come una forma di boicottaggio all'interno della lotta per la liberazione animale. L'uguaglianza radicale sostenuta da Regan si basa sul fatto che sia umani che animali possiedono un valore inerente indipendente dalle loro esperienze. La prospettiva abolizionista di Regan afferma dunque l'obbligatorietà morale della scelta vegetariana poiché l'industria zootecnica provoca la violazione sistematica dei diritti di cui gli animali godono in quanto soggetti-di-una-vita.

BIBLIOGRAFIA

- BARRECA, G. *Animali non umani: responsabilità e diritti: un percorso storico-filosofico*, Milano, Edizioni Unicopli, 2003.
- BENTHAM, J. *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, trad. it. di S. di Pietro, a cura di Eugenio Lecaldano, UTET, Torino, 1998.
- COMMISSIONE EUROPEA *Relazione 2019 sulle statistiche relative all'uso di animali a fini scientifici negli Stati membri dell'Unione europea nel periodo 2015-2017*, Bruxelles, 2020.
- DESCARTES, R. *Discorso sul metodo*, a cura di G. de Lucia, Armando, Roma, 2007.
- FAO *Statistical Yearbook 2022*, Food and Agriculture Organization of the United Nation, Roma, 2022.
- FOER, J. S. *Se niente importa: perché mangiamo gli animali?*, trad. it. di I. A. Piccinini, Milano, Guanda, 2017.
- FOUCAULT, M. *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, trad. it. di M. Bertani, a cura di F. Gros, Feltrinelli, Milano, 2003.
- FOUCAULT, M. *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, trad. it. di L. Guarino, Feltrinelli, Milano, 1984.

- GURISATTI, G. *L'animale che dunque non sono. Filosofia pratica e pratica della filosofia come estetica dell'esistenza*, Mimesis, Milano-Udine, 2016.
- HUME, D. *Trattato sulla natura umana*, trad. it. di P. Guglielmoni, Bompiani, Milano, 2001.
- JOY, M. *Perché amiamo i cani, mangiamo i maiali e indossiamo le mucche: un'introduzione al carnismo e un processo alla cultura della carne e alla sua industria*, trad. it di A. Massaro e P. Sobbrino, Sonda, Milano, 2022.
- POLLO, S. *Umani e animali: questioni di etica*, Carocci, Roma, 2016.
- REGAN, T. *I diritti animali*, trad. it. di R. Rini, introd. di S. Veca, Garzanti, Milano, 1990.
- SCHOPENHAUER, A. *Il mondo come volontà e rappresentazione*, trad. it. di N. Palanga, G. Riconda, A. Vigliani, a cura di A. Vigliani, introd. di G. Vattimo, Mondadori, Milano, 1989, pp. 29-576.
- SCHOPENHAUER, A. *Supplementi al "Mondo come volontà e rappresentazione"*, trad. it. di A. Vigliani in Id., *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., pp. 733-1582.

- SCHOPENHAUER, A. *Sulla libertà di volere*, in Id., *I due problemi fondamentali dell'etica*, a cura di S. Giametta, Bompiani, Milano, 2019, pp. 126-349.
- SCHOPENHAUER, A. *Sul fondamento della morale*, in Id., *I due problemi fondamentali dell'etica*, cit., pp. 350-735.
- SINGER, P. *Liberazione animale*, trad. it. di E. Ferreri, a cura di P. Cavalieri, Net, Milano, 2003.
- SINGER, P. *Etica pratica*, trad. it. di G. Ferranti, Liguori, Napoli 1989.

SITOGRAFIA

- CHAIT, J. *Is Organic Livestock Production More Humane?*, in “Live About”, 2019, <https://www.liveabout.com/is-organic-livestock-production-more-humane-2538119>.
- MONTUSCHI, S. *La morte bio non esiste*, in “Essere animali”, 2016, <https://www.essereanimali.org/2016/02/morte-bio-non-esiste/>.
- POORE, J., NEMECEK, T. *Environmental Impacts of Food Production*, in “Our World in Data”, 2018, <https://ourworldindata.org/environmental-impacts-of-food>.
- RITCHIE, H. *If the world adopted a plant-based diet we would reduce global agricultural land use from 4 to 1 billion hectares*, in “Our World in Data”, 2021, <https://ourworldindata.org/land-use-diets>.