

IL PRINCIPIO DI BENEFICENZA E LA CATTIVITÀ NELLA RICERCA ANIMALE

MARCO TUONO

Dipartimento di Psicologia
Università degli studi eCampus
marco.tuono@ecampus.it

ABSTRACT

In the present work we propose a partial application of the Belmont Report to animal research, based on a meaning of beneficence according to which the right to life must be guaranteed to animals undergoing experimentation, even once this has ended. We will also analyze what role captivity can play in animal research, referring in particular to the involvement of non-human primates.

KEYWORDS

Animal research, Belmont Report, beneficence, autonomy, captivity.

INTRODUZIONE

Nel campo della riflessione etica in merito alla sperimentazione animale le conoscenze scientifiche si intersecano di continuo con quelle filosofiche, le prime offrendo alle seconde un reticolato di casi nei quali le teorizzazioni dovranno districarsi; mentre le riflessioni offrono uno sfondo concettuale a partire dal quale leggere e filtrare la stessa casistica.¹ La casistica della sperimentazione animale riguarda l'ampia gamma di tipologie animali impiegati nella ricerca, assieme alle variazioni all'interno della cattività (se il soggetto è da solo o ha accesso ai conspecifici, di quanto spazio dispone, ecc.), fino a toccare il che cosa ne sarà degli animali una volta terminata la sperimentazione - se la loro vita verrà terminata o se continueranno a vivere, traslati in una nuova struttura, diversa da quella nella quale è avvenuta la sperimentazione. Riferendoci alle riflessioni filosofiche moderna e contemporanea, questo composito insieme di posizione propone due polarità, la prima delle quali (Cartesio, il quale, per ovvi motivi non

¹ Si pensi all'insistere di P. Singer sull'allargamento della nozione di "persona", nella quale egli fa rientrare individui non appartenenti alla specie umana. Cfr. Id., *Practical Ethics*, Cambridge Un. P., Cambridge 1979.

si pronuncia sulla sperimentazione animale, anche se questa, viste le sue premesse, sarebbe accolta e pressoché illimitata) ritiene insignificanti gli animali, mentre per la seconda questi devono essere oggetto di altrettanta considerazione di quanta si deve agli esseri umani (in particolare T. Regan²). Le posizioni intermedie tra i poli rappresentano sovente una contaminazione tra punti di vista, finendo quindi con l'attribuire nella pratica una rilevanza etica - importante ma non assoluta - agli animali.

GLI ANIMALI CONSIDERATI A PARTIRE DALL'OTTICA UMANA

Iniziamo la nostra disamina partendo da Cartesio in quanto egli ha proposto dei ragionamenti che, implicitamente, andranno poi a sostanziare delle posizioni che, dagli anni settanta circa del Novecento in avanti, troveranno ampio credito nell'etica animale. Per la filosofia cartesiana, gli animali non sono coscienti e dunque debbono essere considerati come degli automi e, dal rilievo esperienziale del loro movimento, non dobbiamo ricavare la prova che siano coscienti, così come dal fatto di compiere determinate azioni nel sonno noi non dobbiamo ricavare di essere svegli.³ Alle manifestazioni esterne non corrisponde quindi una caratteristica interna - ovvero il possesso della coscienza: questo ragionamento è perfettamente in linea con la frattura ontologica a cui Cartesio consegna la realtà: da una parte vi è il pensiero, lo specifico dell'uomo, e, dall'altra, vi è l'estensione. I ragionamenti che hanno origine con Cartesio conducono a separare la manifestazione della sofferenza (*res extensa*) dallo stato dalla sofferenza (prerogativa esclusiva della *res cogitans*). Tale dualismo - il quale esclude che gli animali propriamente soffrano - trova certamente la sua unica giustificazione nell'impostazione cartesiana, e permane finché questo viene ribadito (anche in forme implicite) dagli epigoni del pensatore. Il chiedere quale base abbia la sofferenza visibile è una domanda moderna, che ha nel pensiero del filosofo francese la propria radice; una volta venuta meno la forza argomentativa di tale pensiero - e ricompattati quindi tra loro l'esterno e l'interno, la manifestazione e lo stato (a vario titolo) mentale - si apre uno spazio adeguato per la comprensione della soggettività animale. Riassumendo con altri termini: il distinguere tra "funzione" ed "interesse" (che in chiave etica diventa il diritto alla prosecuzione di un qualcosa) è un procedere moderno: per avere un interesse verso qualcosa occorre prima dimostrare di essere in possesso di una determinata capacità. Ecco dunque che per avere un interesse alla vita - ed il conseguente diritto a continuare in essa - il soggetto deve almeno dimostrare di essere cosciente.

² T. Regan, *I diritti animali*, Garzanti, Milano 1990.

³ Cartesio, *Meditationes de prima philosophia* (1641), tr. it. *Meditazioni metafisiche*, I, Bompiani, Milano 2001, p. 151.

LA CONSIDERAZIONE ETICA INDIRETTA DEGLI ANIMALI

Un passo in avanti nei confronti di Cartesio viene compiuto dalle formulazioni etiche “indirette”, ovvero che riflettono sul comportamento etico da tenere nei confronti degli animali spinti dalle potenziali ripercussioni sugli esseri umani. Agli animali spetta quindi una certa considerazione morale, perché altrimenti l'uomo pagherebbe uno scotto per la mancata etica dell'animale. La dissimmetria tra umani ed animali è propria di questo intendere: pensiamo, per citare il caso paradigmatico, a Kant: gli esseri umani sono dei fini in sé, in virtù della loro razionalità e della corrispettiva autonomia. Secondo il filosofo l'uomo è razionale, e quindi autonomo, in quanto agisce prescindendo dagli elementi e dalle inclinazioni sensibili: ecco che solo all'uomo spetta la razionalità, mentre l'animale è determinato dall'istinto, ecc. Eppure questa differenza, pur marcata, non fa venir meno dei doveri verso gli animali; facendo soffrire gratuitamente un animale, per esempio, l'uomo mancherebbe verso se stesso, rendendosi attore di un comportamento in contrasto con la propria essenza ed umanità. Punto zero della considerazione etica moderna riguardo agli animali, quello kantiano, proprio in quanto approccio iniziale, non poteva non presentare un piano avente al centro l'essere umano.⁴ L'etica animale, tuttavia, nei suoi sviluppi si sposta progressivamente dalla centratura sull'uomo (che però non viene universalmente abbandonata dagli autori) a modelli che hanno nell'animale il proprio focus. Un caso emblematico è quello dell'implementazione del lavoro di J. Rawls⁵ in chiave di etica animale: questa rappresenta un ruolo di cerniera tra la considerazione indiretta degli animali (che appunto non è presente nella disamina rawlsiana) e quella che invece ha come proprio focus gli stessi animali. Un prosecutore del lavoro del filosofo americano ha infatti introdotto la possibilità che l'uomo possa anche scegliere di essere un animale, aprendo il campo a tutta una serie di interrogativi che chiamano in causa sia l'etica animale che la sperimentazione animale. Ma facciamo un passo indietro per focalizzarci sulla proposta dell'autore. Il contrattualismo di Rawls si articola in due elementi, nei quali egli organizza un esperimento mentale: la “posizione originaria”, che precede la società vera e propria, ed il “velo d'ignoranza”, ovvero la condizione di possibilità della stessa posizione originaria. Con la prima si intende un esperimento mentale secondo il quale, per poter arrivare ad una società giusta, gli individui devono stipulare un accordo unanime che, per essere efficace, deve escludere ogni conoscenza in merito al ruolo ed alle connotazioni (appartenenza sessuale, livello di intelligenza, convinzioni religiose, ecc.) che ciascuno assumerà nella società. Escludendo quindi le caratterizzazioni estreme – poiché giudicate scarsamente convenienti – si

4 Sulla persistenza, ed inevitabilità, di un certo antropomorfismo si veda: S. Pollo, *La morale della natura*, Laterza, Roma-Bari 2008.

5 J. Rawls, *A Theory of Justice. Original edition*, Harvard Un. P., Harvard 1971.

avrà un livellamento delle grandi diseguglianze, con il risultato di ottenere una società giusta. Rawls è avvicinabile, se non a Cartesio, a Kant, poiché siamo ancora in presenza di un pensatore nel quale non v'è spazio per la formulazione di qualcosa come una prospettiva avente al centro gli animali. Gli individui, secondo Rawls, sono caratterizzati dalla razionalità e hanno la tendenza a difendere i propri interessi particolari: con ciò ogni punto di vista, per così dire, animale non trova alcuna possibilità di sussistere. Non è mancato, tuttavia, un tentativo di estendere la filosofia rawlsiana anche agli animali, annoverando questi all'interno delle possibilità fra le quali scegliere nella posizione originaria.⁶ Potendo scegliere la condizione animale, abbiamo così un'introduzione del punto di vista degli animali di che cosa sia l'etica di una società. Va detto però che la nozione di giustizia è tra le più difficili da attribuirsi agli animali e che, quindi, al lavoro di Garner dev'essere riconosciuta una valenza ben più esortativa che contenutistica.

IL BENESSERE ANIMALE: IL METODO DELLE 3R

La considerazione etica degli animali impiegati nella ricerca scientifica inizia con William Russel e Rex Burch, i quali nel 1959 propongono il metodo delle 3R.⁷ Tre principi guida devono ispirare la ricerca con animali: 1) "replacement": realizzare dei metodi alternativi, ove possibile, all'uso di animali e di prodotti ricavati da animali. Sono esempi di replacement le simulazioni al computer ed i test *in vitro*; 2) "reduction": ridurre il numero di animali coinvolti in un esperimento (anche nella modalità di più dati raccolti sullo stesso animale); 3) "refinement": migliorare le condizioni degli animali oggetto della ricerca. Questo modello ha il merito di aver costituito l'origine della riflessione sull'etica della ricerca animale; in quanto documento apripista, per così dire, è poi stato criticato da più versanti. Una critica radicale del metodo delle 3R proviene da L. Marino, la quale imputa detto metodo di conservatorismo,⁸ cioè di non riuscire a modificare lo status quo quanto all'impiego degli animali nella ricerca.⁹ Questo risultato pratico si deve alla discriminazione portata avanti dalle 3R con il privilegiare l'essere umano rispetto agli animali (adottando la "*scala naturae*")¹⁰ ed impiegando essi quali mezzi in vista di scopi. L'autrice ritiene che si possa

6 Cfr. R. Garner, *A Theory of Justice for Animals: Animal Rights in a Nonideal World*, Oxford University Press, 2013.

7 W. Russell, R. Burch, *The Principles of Humane Experimental Technique*, Methuen, London 1959.

8 "Welfare fits into existing viewpoints rather than changing them." (L. Marino, "Commentary. A Belmont Report for Animals? Rights or Welfare?", *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics* (2020), 29, pp. 67-70, p. 69).

9 *Ivi*, p. 68

10 *Ivi*, p. 67.

guadagnare una corretta considerazione etica degli animali solamente spingendo sul riconoscimento legale della loro “personalità”, dalla quale deriverebbero quindi “libertà” e “integrità” corporee.¹¹ Da parte nostra, riteniamo che l'accusa di lasciare tutto sommato inalterata la sperimentazione animale sia corretta dal punto di vista teorico, poiché tale metodo non si pone quegli interrogativi (ad esempio, se sia etica la ricerca animale) che lo porterebbero ad un radicale ripensamento. Al netto delle implementazioni e dei miglioramenti proposti al metodo delle 3r,¹² esso risulta infatti manchevole proprio per quanto attiene alla sua premessa, ci riferiamo al dare per scontato la sussistenza della ricerca animale (senza oltretutto operare delle distinzioni al suo interno). Le 3r riguardano infatti il *come* la ricerca debba essere portata avanti, ma non prendono in considerazione la domanda sul *perché* debba esservi qualcosa come la ricerca animale, né quali distinzioni sia possibile riscontrare all'interno di essa. La ricerca animale viene quindi protratta, in forme attenuate, ma essa, nelle intenzioni dei proponenti le 3r, non è destinata ad esaurirsi.

L'UTILITARISMO

La prospettiva utilitarista ritiene che l'etica sia applicabile agli individui senzienti, capaci di provare dolore, e quindi, mediante questa concezione gli animali rientrano a pieno titolo nel perimetro dell'etica.¹³ Collegare l'etica con la sola capacità senziente conduce tuttavia a delle posizioni controintuitive, se non a dei veri e propri cortocircuiti. Vediamo meglio. Mediante l'espressione “capacità senziente” si intende comprendere un insieme di stadi, che vanno da differenti soglie del dolore - variabili in intensità - fino ad abbracciare la percezione di sé propria dei soggetti. Ebbene, detti stadi sono rubricati secondo una gerarchia che colloca al proprio vertice il possesso di una coscienza tale da permettere al soggetto di concepirsi come proiettato nel futuro, mentre gli altri livelli sono occupati da forme di coscienza più rudimentali e, inoltre, dal variare delle gradazioni del dolore. Volgendo il tutto in chiave etica, hanno diritto alla vita soltanto quei soggetti che sono in grado di percepire il proprio futuro, altrimenti per essi vi è il solo diritto a non soffrire. Ne deriva che il diritto al veder continuare la propria vita è attribuibile, nella cornice teorica dell'utilitarismo, ad una fetta molto esigua degli animali utilizzati nella sperimentazione. Eppure, a questo intendere può essere mossa una critica, ispirata al principio di beneficenza quale emerge dal BR. Vediamo meglio: guardando al possesso della capacità

11 *Ivi*, p. 68.

12 “Welfare fits into existing viewpoints rather than changing them.” (*Ivi*, p. 69).

13 J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Moral and Legislation* (1789), Batoche, Kitchener 2000, tr. it. *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, UTET, Torino 1998, in partic. si vedano le pp. 420-421.

senziente di base, gli animali possono disporre del diritto alla vita, cioè a non essere uccisi, per esempio una volta che risultassero inservibili ai fini dell'esperimento che li veda coinvolti. Con ciò il "diritto alla vita" - ora giustificato a partire dal principio di beneficenza espresso dal BR - si traduce concretamente nel destinare gli animali ad altra struttura all'interno della quale possano terminare la loro esistenza. Il diritto avente come focus la vita stessa degli animali impiegati nelle sperimentazioni è tale da non prevedere stadi intermedi di applicazione, ed è pertanto un diritto pieno, che non può essere bilanciato con altre considerazioni (per esempio di ordine utilitaristico, come potrebbero essere dei presunti benefici per gli esseri umani). Per quanto concerne il diritto a non soffrire, occorre riconoscere che esso può bilanciarsi con altri argomenti, ed è proprio la prospettiva utilitarista - che mostra in questo caso, se non la propria ambivalenza almeno la propria duttilità ad avere al centro il continuo soppesare gli interessi diversi che vi sono negli animali senzienti (o tra animali e "persone").¹⁴

Delle distinzioni che non siano nette, ma sfumate, sono però possibili anche senza adoperare un procedimento utilitarista. Alcuni autori attribuiscono infatti all'essere umano una priorità etica nei confronti dell'animale: il primo infatti non può essere trattato come un mezzo in vista di un fine, mentre il secondo sì.¹⁵ Da questa differenza deriva che la ricerca sugli animali viene giustificata - poiché appunto portatrice di vantaggi agli esseri umani - a patto però che si verifichino alcune condizioni,¹⁶ su tutte la continuazione della vita dei soggetti impiegati nella ricerca. Quest'ultimo non è pertanto un punto di vista miope rispetto agli interessi propri degli animali; interessi che, anzi, vengono valorizzati ben oltre quanto sono disposti a concedere altri autori aventi un'ottica meno centrata sull'essere umano.¹⁷

L'ESTENSIONE DEL BELMONT REPORT AGLI ANIMALI

Ferdowsian *et al.* portano avanti una concezione oggettiva dell'etica, per la quale non è possibile giustificare la preferenza data all'uomo rispetto agli animali nella ricerca scientifica. L'essere umano non può dunque continuare ad avere quel trattamento privilegiato che lo fa beneficiare dei risultati della ricerca condotta sugli animali. Con ciò l'uguaglianza di status etico tra esseri umani ed animali è affermata, ed essa trova la sua concretizzazione nell'estensione dei principi sanciti nel Belmont Report (che d'ora innanzi si riporta con BR) agli stessi

14 A. Cochrane, "Do animals have an interest in liberty?", *Political studies*, 2009; 57(3), pp. 660-679.

15 *Ivi*, *passim*.

16 D. DeGrazia, J. Sebo, "Necessary Conditions for Morally Responsible Animal Research", *CQHE* (2015), 24, pp. 420-430.

17 *Ibid.* Ci preme però riconoscere che in questo importante lavoro sia manchevole la giustificazione della preferenza per l'uomo.

animali.¹⁸ Gli autori rilevano che la formulazione dell'autonomia presente nel BR si divide in due tipologie distinte: l'autodeterminazione (o, possiamo dire, l'autonomia-di) e l'autonomia ridotta (o autonomia-da, cioè rispetto alle ingerenze esterne). È la seconda versione dell'autonomia a reggere il peso argomentativo del discorso degli autori - in questo modo l'autonomia assume una curvatura molto vicina alla beneficenza:

Autonomy [...] is both a capacity for self-rule, and an ability to protect or further one's own interests. As a result it is intimately related to vulnerability. Subjects who lack autonomy lack the ability to adequately represent their own interests, which makes them vulnerable to exploitation and harm.¹⁹

Nel tentativo di estendere i principi del BR agli animali, viene proposta l'adozione di strumenti (consenso informato, decisionmakers, l'esprimere il dissenso) per compensare la privazione di autonomia - di quanto abbiamo chiamato autonomia-di - sul calco dell'autonomia uscente dal BR. Gli autori sottolineano che alcune condizioni tipiche della sperimentazione con animali, fra cui occorre richiamare la cattività,²⁰ sono tali da impedire l'espressione di un qualche consenso informato e dunque configurano un danno agli stessi animali (e proprio sulla cattività verterà una nostra critica alla pur condivisibile proposta degli autori).

Di altro avviso sono B. Aguilera e D. Wendler, i quali avanzano una prospettiva basata sugli interessi dei vari animali.²¹ La categoria degli animali è anzitutto troppo ampia²² da non permettere che si giunga ad un'unica soluzione etica, valevole per tutte le distinzioni riscontrabili al suo interno (come invece fanno Ferdowsian e colleghi). Una discriminante fra gli "animali" si ottiene adottando la distinzione tra interessi biologici ed esperienziali,²³ che riposa, in ultima istanza, sulla capacità di provare dolore. Ma che una certa categoria animale abbia una soglia del dolore analoga a quella propria dell'essere umano non significa che debba esservi una piena identificazione tra le due. Aguilera e Wendler rilevano, molto opportunamente (e del tutto coerentemente con il loro riferirsi agli "interessi esperienziali"), che una analoga circostanza suscita reazioni dissimili tra specie diverse, e questo avviene in quanto tali risposte si basano su

18 H. Ferdowsian *et al.*, "A Belmont Report for Animals?", *CQHE*, 2020; 29, pp. 19-37.

19 *Ivi*, p. 23.

20 *Ivi*, pp. 24-25.

21 B. Aguilera, D. Wendel, "Commentary: Should the Belmont Report Be Extended to Animal Research", *CQHE*, 2020; 29, pp. 58-66.

22 Su questo tema si veda per es. J. Derrida, il quale contesta l'uso di un concetto così ampio come quello di "animali", reo, a suo avviso, di misconoscere le differenze interne (Cfr. Id., "The Animal that Therefore I am (More to follow)", *Critical Inquiry*, Winter 2002, 28 (2), pp. 369-418.

23 B. Aguilera, D. Wendel, "Commentary: Should the Belmont Report Be Extended to Animal Research", *cit.*, p. 61.

diversi interessi²⁴ e nell'uomo e negli animali.²⁵ Il caso della cattività è emblematico, a detta degli autori, di tale disimmetria, ed il mettere in luce ciò rappresenta, a nostro avviso, un passo in avanti che questi autori compiono rispetto al lavoro, pur largamente apprezzabile, di Ferdowsian e colleghi.

B.E. Rollin e M.S. Hyckey - oltre al merito di tematizzare la carenza, retaggio del positivismo novecentesco, di giustificazione etica della ricerca animale, che porta questa a focalizzarsi sui regolamenti ed a registrare il sentire diffuso, senza cercare di raggiungere le motivazioni etiche soggiacenti - hanno la lucidità di operare un tentativo di adattamento dei principi del BR, in particolare la beneficenza, alle soggettività animali, tenendo conto delle barriere che pur vi sono tra umani ed animali, e fra queste dobbiamo richiamare la nostra mancanza di accesso al punto di vista animale.²⁶ Ma i cortocircuiti non vanno in un'unica direzione: l'impossibilità di ricavare il consenso informato dagli animali, o di fungere da sostituti delle loro intenzioni, si deve ad un'incapacità reciproca - cognitiva, dal lato animale, ed immaginativa dell'altro punto di vista, per quanto attiene al versante umano.²⁷ Queste difficoltà sono tutt'altro che transitorie, tenendo conto del fatto che l'ampia maggioranza degli animali impiegati nella ricerca scientifica è rappresentata da topi.

UN BILANCIO SUL BELMONT REPORT: AUTONOMIA E BENEFICENZA

Liberiamo il campo da un equivoco, per il quale è stata rilevata la mancanza di una definizione della vulnerabilità nel BR,²⁸ e ciò parrebbe quindi avere delle ripercussioni sul principio della beneficenza; il punto è però un altro: in che cosa consista la vulnerabilità non è stato precisato, poiché abbiamo di essa una comprensione prerazionale (emotiva e quasi istintuale).²⁹ Per poter fare un bilancio dell'applicazione dei principi del BR agli animali occorre prima considerare come tali principi si articolino all'interno del documento originario e quali obbiettivi esso cerchi di raggiungere con riferimento agli esseri umani. In primo luogo, dobbiamo precisare che delle letture che potremmo definire non filologiche del BR hanno posto in essere una contrapposizione tra i principi della

²⁴ *Ivi*, p. 64.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ B.E. Rollin, M.S. Hyckey, "Commentary: On the Moral Foundations of Animal Welfare", *CQHE*, 2020, 29, pp. 54-57, p. 55.

²⁷ *Ibid.* Un aspetto fondamentale dell'articolo in questione è l'analisi di che cosa debba intendersi per "telos" degli animali, telos che sarebbe opportuno svolgere in chiave antiutilitarista.

²⁸ "The concept of vulnerability is widely used but not well-defined in ethical guidelines. The Belmont Report, like many other statements, guidelines and codes for research ethics, does not define *vulnerability*." (H. Fredowsian *et al.*, "A Belmont Report for Animals", cit., p. 29).

²⁹ Cfr. F. Tuorlo, "On Moral Nose", *CQHE* (2022), pp. 1-10.

beneficenza e dell'autonomia, mostrando di preferire di gran lunga la seconda, anche a scapito della prima.³⁰ La beneficenza può altresì essere caratterizzata come una libertà-da: una libertà rispetto alle intromissioni che provengono dall'ambiente; ecco che, riferendoci agli esseri umani, occorre riconoscere quale esemplificazione della libertà-da il non essere privati della libertà di circolazione. La libertà-di è, a sua volta, la possibilità di determinare la propria esistenza: questa libertà-di è stata sovente intesa come "autodeterminazione" nella letteratura. È a partire da come si intendono libertà-di e libertà-da, ovvero da quale rapporto si ritiene corretto instaurare tra di esse, che si finisce per interpretare il BR in un verso o in un altro. All'interno del BR, vi è una subordinazione dei principi ad uno fra essi: è il principio di beneficenza a reggere l'impalcatura teorico-pratica dell'intero documento. Gli altri principi sono subordinati alla beneficenza, al punto che possiamo spingerci a dire che, in fondo, non si tratta altro che di specificazioni della beneficenza stessa. Quando il BR affronta gli strumenti attraverso i quali garantire i soggetti aventi un'autonomia ridotta, è chiaro che ciò non viene fatto avendo soltanto in mente il ripristino della libertà-di. Al contrario, è in quanto si intende preservare la libertà-da che non possono far parte di una ricerca scientifica coloro che non possano disporre di determinate capacità (chi, ad esempio, non è in grado di comprendere che cosa comporta il far parte della ricerca, quali conseguenze ciò abbia sulla sua corporeità e salute, ecc.). Tutto ciò è del resto facilmente comprensibile, basti pensare alla genesi stessa del BR, il quale, tentando di porre un argine a sperimentazioni compiute su soggetti del tutto inermi, non poteva certo avere in mente, in prima battuta, l'autodeterminazione di questi, quanto piuttosto il fatto che non fosse recato loro del danno (come appunto previsto dal principio della beneficenza). L'attitudine di fondo del BR è anzitutto difensiva, essendo rivolta alla protezione dell'integrità del soggetto (della sua stessa corporeità).

Un autore come Singer, in alcune fasi della sua riflessione sull'etica animale, inverte il procedimento che è proprio del BR, sostenendo che laddove non sia presente l'autocoscienza (nel lessico che abbiamo impiegato possiamo dire: laddove non vi è libertà-di), non sussisterebbe neppure un diritto alla libertà-da,³¹ e quindi alla stessa vita. Ciò significa che, senza autocoscienza, non sussiste un diritto alla vita: il diritto alla prosecuzione della vita passa infatti dal percepirsi come proiettati nel tempo, ma ciò è possibile soltanto a quegli esseri senzienti in possesso di un certo grado di coscienza. E questo ragionamento vale sia nel campo umano³² che in quello animale: è noto che per Singer non tutti gli esseri

30 M. Mori, *Aborto e morale. Capire un nuovo diritto*, Einaudi, Torino 2008. Questa lettura insiste eccessivamente sulla libertà-di, a scapito della libertà-da.

31 G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995.

32 Ci riferiamo ancora ai "casi marginali"; si veda: P. Singer, *Practical Ethics*, cit.

umani sono persone, mentre vi sono delle persone che non appartengono gli esseri umani (grandi scimmie, cetacei, ecc.).

LA CATTIVITÀ

Molto spesso la cattività viene considerata lesiva del punto di vista animale e viene pertanto fortemente contrastata. Per intendere detto fenomeno, e per comprendere il ruolo che una cattività che rispetti determinati paletti etici può avere proprio all'interno della sperimentazione animale, occorrono diverse distinzioni. Parlare genericamente di cattività non è infatti bastevole, in quanto il concetto racchiude al suo interno svariate sfaccettature - che dipendono sia dalle tipologie degli animali che si impiegano che dalla finalità con la quale la cattività viene realizzata. Dando ascolto a Regan, la cattività in quanto tale è lesiva del diritto alla libertà degli animali, e quindi essa è una pratica che dev'essere prontamente abbandonata.³³ Un'obiezione a questo argomento proviene da delle semplici constatazioni di ordine empirico: vi sono degli animali che non potrebbero vivere in libertà una volta abbandonato lo stato di cattività; questa permette all'animale una vita più lunga (dal punto di vista statistico) ed una salute complessiva migliore, per l'accesso al cibo, degli animali che si trovano in natura. "Aprire le gabbie"³⁴ non può dunque essere ritenuta una modalità attraverso la quale ottenere il parere (il "consenso informato") di un dato animale sulla cattività che lo riguarda, semplicemente perché l'animale potrebbe addirittura evitare di uscire dalla gabbia, intimorito dall'esterno. Inoltre, un numero ingente di animali nasce in condizioni di cattività, e questo ci porta a riproporre l'argomento appena espresso. Ma con questi rilievi non abbiamo certamente concluso la riflessione sulla cattività; al contrario. La cattività, com'è ovvio, non priva l'animale del diritto alla vita (essa non rappresenta, nella versione che preciseremo, una negazione della libertà-da), ma dobbiamo precisare che - a determinate condizioni - non lo priva, come a breve vedremo, neppure delle libertà-di (ovvero della sua autonomia, sempre per usare la terminologia del BR). Un merito della filosofia di Singer è quello di ravvisare un *continuum* fra forme di vita - che egli registra attraverso la categoria di "persone". Che vi sia questo *continuum*, che siano possibili delle intersezioni fra specie distinte, è, ad un tempo, la premessa ed il portato dell'evoluzione delle specie e del fatto che questa dev'essere correttamente intesa come non avvenuta una volta per tutte, e quindi come aperta. Ebbene, proprio queste caratteristiche dell'apertura e, dunque, della "libertà"³⁵ dell'evoluzione medesima possono essere riscontrate all'interno della cattività. Ci

³³ T. Regan, *i diritti animali*, cit.

³⁴ T. Regan, *Empty Cages. Facing the Challenge of Animal Rights*, Rowman & Littlefield, Maryland 2004, tr. it. *Gabbie vuote. La sfida dei diritti animali*, Sonda, Casale Monferrato 2009.

³⁵ H. Jonas, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, Einaudi, Torino 2017.

riferiamo al caso di un gruppo di scimmie alle prese con l'elaborazione del lutto a seguito della morte di un membro del clan: le scimmie dimostrano di possedere delle dinamiche di elaborazione del lutto che sono prossime a quanto gli antropologi descrivono come "cultura": avviene infatti la copertura della testa della salma, successivamente al disporsi attorno ad essa.³⁶ Ebbene, vogliamo sottolineare questi comportamenti in quanto permettono un avvicinamento tra primati non umani (legati alla natura) e primati umani (fautori della cultura). Rimarchiamo che tutto ciò si realizza all'interno della cattività - di una cattività però tale da garantire l'accesso ai conspecifici e la possibilità di un movimento adeguato: il fenomeno ora descritto è, a nostro avviso, della massima rilevanza in quanto esso potrebbe rappresentare sia la circostanza di un attraversamento di specie - o di compenetrazione tra specie - che di evoluzione autonoma di una specie, che quindi è capace di raggiungere determinate performance, pur trovandosi nella cornice della cattività. La cattività può essere dunque compatibile con il raggiungimento delle specificità proprie di determinati animali, ma non solo: essa è altresì funzionale a dei balzi in avanti, ci si permetta l'espressione, di una specie. L'evoluzione stessa di una particolare specie di primati rimane così garantita nella sua costitutiva apertura; quanto abbiamo detto non comporta che tali primati - capaci di elaborazione del lutto e di messa in atto di ritualità - abbiamo raggiunto lo stadio della piena umanità. Tra specie distinte sono possibili delle convergenze, delle contaminazioni; inoltre, possono anche intervenire delle traiettorie parallele, in questo caso il rito del lutto compare sia negli uomini che nei primati - mantenendo però tale ciascuna categoria. L'evoluzione non dev'essere intesa come un processo lineare (dalle scimmie all'uomo); smettendo di guardare all'essere umano come al termine ultimo di un processo evolutivo stabilito, abbiamo che sono possibili, ed il caso poc'anzi descritto lo dimostra, dei percorsi evolutivi comuni nei quali, accanto a delle convergenze, permangono delle differenze. E questo in ragione proprio dell'apertura, della non definitività dell'evoluzione (ma, a questo punto, sarebbe meglio parlare di evoluzioni al plurale). Tutto ciò rende inopportuno concepire l'evoluzione attraverso la figura della linea retta, alla quale corrisponde l'essere umano come termine ultimo sul quale gli altri primati dovrebbero modellarsi,³⁷ allo stesso modo in cui "Il paese industrialmente più avanzato non fa che mostrare al meno sviluppato l'immagine

³⁶ J.R. Anderson, "Responses to Death and Dying: Primates and other Mammals", *Primates*, 2020, 61, pp. 1-7.

³⁷ "L'anatomia dell'uomo è una chiave per l'anatomia della scimmia. Ciò che nelle specie animali inferiori accenna a qualcosa di superiore può essere compreso solo se la forma superiore è già conosciuta. L'economia borghese fornisce quindi la chiave di quella antica ecc. In nessun caso però procedendo al modo degli economisti, che cancellano tutte le differenze storiche e in tutte le forme della società vedono la società borghese". (K. Marx, *Introduzione alla critica dell'economia politica*, Quodlibet, Macerata 2010, p. 12).

del suo avvenire.”³⁸ In virtù della mancanza di conclusività dei processi evolutivi, occorre piuttosto ridescrivere il ruolo delle forme di vita che, per coloro che ragionano nei termini di una evoluzione rettilinea (ed unica), sono collocabili in secondo piano (e quindi i primati rispetto all’uomo). Ebbene, i primati in esame non sono destinati a ripercorrere le tracce, per così dire, dell’essere umano; al contrario, essi possono raggiungere una propria evoluzione – com’è infatti accaduto, se pensiamo soltanto che umani ed altri primati odierni hanno un antenato in comune, e che quindi le scimmie che oggi possiamo osservare sono tali in virtù di una evoluzione che non ha seguito passo passo quella umana, ma ne ha configurato delle deviazioni, anatomiche, neurologiche, ecc. I primati non umani, evolutivamente parlando, si trovano nella posizione del servo della dialettica hegeliana:³⁹ per quanto egli parta da una posizione sottodeterminata rispetto al padrone, durante gli accadimenti storici finisce per ottenere un ruolo proprio che lo porterà a scalzare lo stesso padrone. Da parte nostra, non intendiamo sostenere che i primati andranno a scavalcare quel vertice evolutivo che sarebbe osservabile nell’uomo – ciò non sarebbe altro che richiamarsi ad una concezione ingenua e daccapo lineare, meccanicistica, dell’evoluzione. Si intende invece sostenere che i primati possiedono delle specifiche dinamiche di interazione (tra loro e con l’ambiente) che, in quanto tali, sono generative di spinte evolutive inedite e sorprendenti in quanto non identificabili a priori. In questo modo è, allora, da intendersi il fenomeno del “lutto” interno ai primati di cui trattavamo poc’anzi, nel quale è quindi in atto una circostanza evolutiva spontanea, cioè non necessariamente assimilabile a quelle tipiche dell’essere umano. Sempre focalizzandoci sulla ritualità del lutto nei primati, pensiamo vi sia chi possa rimanere colpito dalla somiglianza della manifestazione tra uomo e primati – ma allo stupore occorre far seguire la riflessione. Ebbene, che vi siano delle zone intermedie tra uomo e primati (ed animali) è qualcosa di documentato in varie direzioni: non ci riferiamo soltanto e in prima istanza al piano anatomico, ma, in sede di filosofia morale, dobbiamo anzitutto tenere a mente, ad esempio, quella zona grigia che ha fatto estendere a P. Singer il concetto di persona e, altresì, alla comune capacità di provare dolore che ha consentito una virata decisamente significativa per gli studi sull’etica animale. Che vi sia tale capacità comune di avvertire il dolore fra gli esseri senzienti, non significa che le differenze siano da livellare: il dolore infatti differisce pur sempre quanto all’intensità e, se è certamente vero che non possiamo costitutivamente raggiungere una

³⁸ K. Marx, *Prefazione alla prima edizione a Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, tr. it. *Il capitale. Critica dell’economia politica*, Newton, Roma 1996, pp. 41-43, p. 42. La differenza tra uomo ed animale viene riscontrata da Marx nella progettualità, presente nel primo e manchevole nel secondo (*Il capitale*, cit., p. 146, ma si vedano anche le pp. 148-149); questo argomento viene poi ripreso da G. Lukács, *Ästhetik I. Die Eigenart des Ästhetischen* (1973), tr. it. *Estetica*, Vol. 1, Einaudi, Torino 1975, pp. 5-6.

³⁹ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito* (1807), Bompiani, Milano 2000, pp. 283-291.

comprensione piena del punto di vista degli altri animali, ecc., è da considerare che possiamo comprendere diversi livelli di dolore attraverso i dati che ci sono offerti dalle neuroscienze e dalle stesse sperimentazioni in laboratorio che sono avvenute nell'arco dei decenni. Ecco che stabilire delle differenze tra esseri senzienti non significa riprodurre l'argomento dell'antropocentrismo (anche se, nei fatti, l'essere umano presenta una capacità di avvertire il dolore maggiore). Come, d'altro canto, chiedere che all'etica animale si applichi l'approccio principialista del BR non significa avere un punto di vista antropocentrico: il cuore del BR risiede infatti nella beneficenza e proprio questo principio ci permette di guadagnare una elaborazione in grado di compiere dei passi in avanti rispetto alla sola considerazione relativa al provare dolore.

CONCLUSIONE

Per concludere, riteniamo che il BR sia parzialmente applicabile alla ricerca animale, utilizzando in particolar modo il principio di beneficenza: ciò è infatti in linea con lo stesso documento originario, del quale la beneficenza è il pilastro vero e proprio. Una fonte di confusione può essere quella che si affatica nella ricostruzione di altri principi del BR (l'autonomia, la cui ricostruzione può però talvolta realizzarsi, e, ancor più problematica, la giustizia), mentre basterebbe intendere correttamente il ruolo giocato dalla beneficenza all'interno del BR. Inoltre, abbiamo mostrato come un certo modo di intendere la cattività - quando questa permette l'accesso ai conspecifici e spazi adeguati di movimento - non configuri né una privazione della beneficenza né una lesione dell'autonomia dei primati coinvolti nella ricerca animale.