

T E M I

L'etica animale

di Simone Pollo

Abstract - Nel XX secolo la moralità delle relazioni fra esseri umani e animali non-umani è stata fatta oggetto di sistematica analisi filosofica, sino a costituire una branca dell'etica applicata oggi nota come «Etica animale». Questo ramo della riflessione etico-filosofica si occupa di argomentare in favore dello status morale degli animali non umani e di analizzare le conseguenti responsabilità umane. Pur in una varietà di posizioni, le diverse elaborazioni teoriche di tale riflessione avanzano una comune richiesta di cambiamento delle relazioni fra umani e non, soprattutto per quanto riguarda l'uso di animali a fini alimentari e per la sperimentazione.

1. LO SPAZIO DELL'ETICA ANIMALE
 2. LA CRITICA DELLO SPECISMO
 3. STATUS MORALE, DOVERI INDIRECTI E ANTROPOCENTRISMO ETICO
 4. ESPANDERE IL CERCHIO: RAGIONI E SENTIMENTI MORALI
 5. L'ETICA ANIMALE IN PRATICA: SPERIMENTAZIONE E METODO DELLE 3 R
 6. IL BENESSERE ANIMALE
 7. CONCLUSIONE: GLI ANIMALI COME AGENTI
 8. CONCLUSIONI
- BIBLIOGRAFIA

1. LO SPAZIO DELL'ETICA ANIMALE

Nella seconda metà del XX secolo nascono e fioriscono numerose aree di riflessione e ricerca che vengono raccolte sotto la denominazione generale di «etica applicata». Con questa espressione si indica il progressivo incremento dell'attenzione dedicata dai filosofi morali a questioni di natura applicativa, come quelle relative agli inediti problemi morali sollevati dalle nuove tecnologie mediche, dagli effetti dei processi di industrializzazione sull'ambiente naturale e sulle generazioni future o, ancora, dalle nuove forme della comunicazione di massa. Nascono in questo periodo quelle aree di riflessione che oggi conosciamo sotto i nomi di «Bioetica» (Kuhse & Singer 1998; Lecaldano 2005), «Etica ambientale» (Bartolommei 1995; Jamieson 2001), «Etica delle generazioni future» (Pontara 1995; Sikora & Barry 1978), «Etica degli affari» (Frederick 1999) e così via (per un'ampia rassegna: Frey & Wellman 2005). Fra queste aree c'è anche quella che viene definita «Etica animale», ovvero sia la riflessione circa l'eventualità di includere nella sfera della considerazione morale gli animali non umani, sui criteri di tale inclusione e sui doveri e sulle responsabilità umane che ne derivano (Armstrong & Botzler 2003; Battaglia 1997; Cavalieri 1999; De Mori 2007; Hursthouse 2000).

L'etica animale, così intesa, rientra a pieno titolo nella famiglia delle etiche applicate e, tuttavia, presenta almeno due differenze peculiari rispetto ad altre aree di riflessione quali la bioetica e l'etica ambientale alle quali è spesso accostata (e talora unita ad esse in una definizione «ampia» di Bioetica: Lecaldano 2005). La prima distinzione riguarda le cause che l'hanno prodotta, la seconda la sua relativa novità. Anzitutto, volendo dare una ricostruzione storica del contesto che ha generato le diverse declinazioni dell'etica applicata, si può constatare che le altre sfere nascono generalmente come l'effetto di due cause con-

mitanti. Da un lato, infatti, lo sviluppo delle etiche applicate ha avuto luogo nel terreno fertile delle trasformazioni sociali che hanno caratterizzato le società occidentali negli anni Sessanta e Settanta dello scorso secolo. Il processo di democratizzazione della società e le lotte per i diritti civili di quegli anni hanno contribuito alla riflessione su quei nuovi diritti che caratterizzano, ad esempio, la bioetica umana nei campi della procreazione, della cura e della fine della vita (Lecaldano 2005, pp. 33-44). Il secondo fattore causale nella nascita delle etiche applicate è rappresentato dalle innovazioni tecnologiche che hanno sollevato problemi inediti per gli esseri umani, questioni cioè che le etiche tradizionali, del senso comune morale e della riflessione filosofica, erano impreparate a maneggiare. Tecnologie come, ad esempio, la fecondazione in vitro, il DNA ricombinante, le macchine per rianimazione hanno causato la nascita della riflessione bioetica. Allo stesso modo, la consapevolezza della difficile rimediabilità (o irrimediabilità) degli effetti sull'ambiente dei processi di industrializzazione e la presa di coscienza dell'inevitabile esaurirsi delle risorse naturali ha contribuito alla nascita dell'etica ambientale (Bartolommei 1995, pp. 22-25).

Rispetto a questo contesto l'etica animale sembrerebbe essere caratterizzata da alcune peculiarità. Se è vero, infatti, che il clima di trasformazione sociale e di rivendicazione di nuovi diritti ha rappresentato un terreno fertile anche per l'etica animale, fra le cause che ne hanno provocato la nascita non sembrano esservi sviluppi tecnologici o pratiche così innovative da suscitare problemi morali del tutto nuovi. È vero che certe modalità di allevamento intensivo raggiungono l'apice e il perfezionamento nel XX secolo ed è altrettanto vero che la sperimentazione su animali non umani conosce nella seconda metà del secolo scorso una diffusione non paragonabile ad alcuna epoca precedente. Si tratta sicuramente di elementi di novità che hanno favorito la nascita dell'etica animale, ma che in sé e per sé

non sollevano problemi morali del tutto inediti. Gli esseri umani, infatti, utilizzano gli animali non umani da migliaia di anni. Ad essere più precisi, anzi, si dovrebbe dire che la fortuna della specie *Homo sapiens* è stata costituita, in buona parte, dai vantaggi che sono derivati per gli esseri umani dalla domesticazione, dall'allevamento e dall'uso degli animali non umani. A ben vedere, la civilizzazione umana sembra essere caratterizzata in praticamente tutti i suoi aspetti dall'uso a fini umani degli animali non umani. Questo utilizzo non è solo quello dei processi di produzione degli alimenti o dei farmaci. La maggiore parte degli oggetti che ci circondano hanno in qualche punto della loro storia di produzione l'utilizzo, e spesso l'uccisione, di animali non umani (negli oggetti di uso quotidiano, ad esempio, sono molto spesso presenti prodotti chimici che sono stati testati su animali non umani).

La forma di vita umana così come la conosciamo è inestricabilmente connessa agli animali e al loro utilizzo. Questo fatto non è una novità: caratterizza, seppure in modi e gradi diversi, la vita umana da migliaia di anni. E in effetti, la riflessione sullo status morale degli animali non umani non nasce improvvisamente nella seconda metà del XX secolo. La questione animale, seppure in modo episodico e discontinuo, attraversa la storia della filosofia e alcuni autori del passato rappresentano antecedenti importanti per la discussione contemporanea (per un'escursione storica ragionata si veda Sorabji 1993). Tuttavia, il dibattito attuale, tanto per ampiezza quanto per la natura dei suoi contenuti, è sicuramente caratterizzato da quel carattere di novità che contraddistingue le altre etiche applicate. Se, però, nel caso di queste sono alcune tecnologie o pratiche inedite ad avere condotto la riflessione filosofica su terreni nuovi, nel caso dell'etica animale sembra essere accaduto piuttosto il contrario. La riflessione sullo status morale degli animali non umani nasce in modo

autonomo all'interno dell'etica filosofica e, in seguito, produce effetti nella società, contribuendo alla crescita dei movimenti di opinione per il riconoscimento dei diritti animali e all'elaborazione di norme a tutela degli animali utilizzati a scopi umani. La novità dell'etica animale, quindi, consiste soprattutto nel modo inedito con il quale un fatto antico, la relazione fra umani e non umani, viene tematizzata.

2. LA CRITICA DELLO SPECISMO

La novità del modo in cui la relazione fra umani e non risulta lampante se si prende in esame quello che – a buon diritto – può essere considerato il nodo teorico che più qualifica l'originalità dell'etica animale: la critica allo *specismo* (*Speciesism*). Con tale termine, coniato al principio degli anni Settanta del secolo scorso da Richard Ryder (cfr. Ryder 2000; 2001), si designa un «errore morale» analogo al razzismo o al sessismo, vale a dire la pretesa di operare distinzioni morali e giuridiche sulla base di un attributo irrilevante dal punto di vista morale e giuridico. Se «razza» e appartenenza di genere sono gli attributi impropriamente utilizzati da razzisti e sessisti, la specie è quello chiamato in causa dagli specisti. L'atteggiamento specista, più precisamente, è quello che ritiene che gli esseri umani godano di uno status morale superiore a quello degli animali non umani, solo perché umani (o, in una forma più radicale, che gli umani abbiano, in quanto umani, status morale, laddove i non umani non ne hanno affatto). Nella tradizione morale dell'Occidente le fonti dello specismo sono molte e diversificate. Fra le più influenti c'è sicuramente la concezione creazionista del mondo propria della tradizione religiosa giudaico-cristiana. Questa concezione afferma l'idea che l'essere umano sarebbe fatto di una pasta diversa dal resto degli esseri viventi, in quanto creato ad immagine e somiglianza della divinità. James Rachels in *Crea-*

ti dagli animali ha mostrato con chiarezza quali siano le ricadute su questa concezione della scoperta di Darwin circa i meccanismi dell'evoluzione per selezione naturale e della formazione delle specie (Rachels 1996). Il resoconto creazionista del mondo (e, quindi, la concezione della natura umana come separata dal resto del vivente) non è più sostenibile alla luce della spiegazione darwiniana e della mole di prove accumulate in suo favore (Coyne 2011; Dawkins 2010). L'implausibilità di tale resoconto rende priva di fondamento l'idea di una speciale dignità della vita umana, solo in quanto *umana*, e obbliga a ripensare la questione dello status morale di umani e non.

L'atteggiamento specista, tuttavia, può presentarsi in forme emendate e spurie. Si può sostenere, infatti, che a costituire il criterio discriminante per l'inclusione nella cerchia della considerazione morale non sia l'appartenenza alla specie umana in sé e per sé, bensì una qualche capacità che di fatto sarebbe posseduta solo dagli esseri umani. Versioni del genere sono quelle che, ad esempio, identificano il criterio per l'assegnazione di status morale con il possesso del linguaggio (Frey 1980) o di razionalità, intesa come una sofisticata capacità di coscienza di sé (Carruthers 1989). Apparentemente queste posizioni non assegnano valore morale alla specie e una loro eventuale critica dovrebbe concentrarsi, da un lato, sull'appropriatezza o meno di fare del linguaggio o della razionalità i criteri dello status morale e, dall'altro, sull'effettiva esclusività del possesso da parte degli esseri umani di tali capacità. In effetti, indipendentemente dall'opportunità di fare di linguaggio e/o razionalità il criterio dello status morale, chi sostenga posizioni del genere, per non cadere nuovamente nello specismo, deve essere preparato a sostenerne tutte le implicazioni.

Anzitutto, la cornice dell'evoluzionismo darwiniano mostra come le differenze nelle capacità possedute dalle diverse specie debbano essere considerate come differenze di grado

e non qualitative. Ciò significa che le capacità razionali e linguistiche umane sono certamente peculiari in quanto specie-specifiche (Ferretti 2007), ma analoghe o omologhe capacità di grado meno complesso sono presenti in altre specie. A fronte di questa osservazione si può anche affermare che solo il grado in cui quelle capacità sono possedute dagli esseri umani rappresenta lo standard per lo status morale. Tale posizione, tuttavia, deve confrontarsi con un'obiezione molto impegnativa. Se si identifica in un insieme standard di capacità razionali e/o linguistiche il criterio dello status morale e si mantiene, al tempo stesso, l'idea di irrilevanza morale della specie, si deve prendere atto che esistono esseri umani che, temporaneamente o permanentemente, non possiedono tali capacità, come ad esempio i neonati o chi sia affetto da disabilità cognitive di una certa gravità. Se lo status morale non è agganciato alla specie, ma a tali capacità, la conseguenza è che tali esseri umani ne sono privi. Questo argomento, detto «argomento dei casi marginali» – la cui formulazione più nota si deve a Peter Singer, anche se la denominazione si deve a un suo critico, Jan Narveson (per un rassegna sull'argomento: Dombrowski 1997), da un lato, mette alla prova tesi sullo status morale apparentemente non specie e, dall'altro, sottolinea l'inadeguatezza di criteri eccessivamente esigenti per lo status morale.

3. STATUS MORALE, DOVERI INDIRETTI E ANTROPOCENTRISMO ETICO

Sgombrato il campo dall'atteggiamento specista, la questione centrale per l'etica animale è, quindi, quella della argomentazione in merito ai criteri per l'assegnazione di status morale agli animali non umani. Una buona definizione di quello che significa la locuzione «status morale» è quella che afferma:

Avere status morale significa essere degni di considerazione morale, o avere un posto nella morale. Significa essere un'entità verso la quale gli agenti morali hanno, o pos-

sono avere, obbligazioni morali. Se un'entità possiede status morale, allora non possiamo trattarla semplicemente come ci pare; siamo moralmente obbligati, nelle nostre deliberazioni, a dare peso ai suoi bisogni, ai suoi interessi o al suo benessere. Inoltre, siamo moralmente obbligati a fare ciò, non solo perché proteggerla può essere di beneficio per noi o per altre persone, ma perché i suoi bisogni sono moralmente importanti di per sé (Warren 1997, p.3).

La precisazione finale in merito al fatto che avere status morale implichi avere importanza morale *di per sé* (quali che siano i criteri che definiscono lo status morale) ci aiuta a chiarificare meglio il modo in cui l'etica animale rappresenta una «novità» rispetto all'etica tradizionale. Non è, infatti, esatto affermare che nell'etica tradizionale siano presenti solo posizioni di totale indifferenza nei confronti degli animali non umani. Non è corretto non solo perché in passato alcuni pensatori hanno espresso posizioni simili alle teorie dell'etica animale contemporanea, assegnando importanza morale *di per sé* agli animali non umani. Non è corretto anche perché c'è un atteggiamento differente dalla totale indifferenza verso gli animali che possiamo riscontrare nel senso comune morale del passato (e dei giorni nostri) e in alcuni pensatori. Si tratta di quella posizione che va comunemente sotto il nome di «tesi dei doveri indiretti». La formulazione filosoficamente più autorevole di questa tesi è quella che si ritrova nell'opera di Immanuel Kant. Nell'etica di Kant non c'è spazio per l'idea che gli animali non umani meritino rispetto morale in virtù di qualche caratteristica che è loro propria. La moralità è qualcosa che riguarda solo gli esseri umani in quanto esseri razionali, fini in sé e, pertanto, dotati di una propria dignità. Eppure Kant, come riportato nelle *Lezioni di etica*, sostiene che il modo in cui trattiamo gli animali non è moralmente indifferente. Non è lecito, infatti, fare soffrire senza motivo un animale o mostrarci irrispettosi verso di esso se ha lavorato per noi tutta la vita, abbandonandolo nel mo-

mento in cui non sia più in grado di esserci utile. Queste azioni, però, sono moralmente disapprovabili non perché ledano la dignità propria di quell'animale. Sostiene Kant:

Poiché gli animali posseggono una natura analoga a quella degli uomini, osservando dei doveri verso di essi osserviamo dei doveri verso l'umanità, promuovendo con ciò i doveri che la riguardano. (...) Essendo dunque gli atti degli animali analoghi a quelli umani e derivando dagli stessi principi, in tanto noi abbiamo dei doveri verso di essi in quanto, osservando questi, noi promuoviamo quelli verso l'umanità (Kant 1998, p. 273).

Le responsabilità che – secondo Kant – avremmo nei confronti degli animali sono, quindi, un'articolazione dei doveri che abbiamo nei confronti dell'umanità e a questi sono strumentali. Per quanto possa rappresentare comunque una forma di allargamento della sfera della considerazione morale, la tesi dei doveri indiretti rappresenta indubbiamente una forma di *antropocentrismo etico*, ovvero una declinazione dell'idea che la moralità riguardi solamente gli esseri umani.

In merito all'antropocentrismo etico è necessaria una precisazione. Di questa idea, infatti, possiamo trovare due accezioni. La prima forma di antropocentrismo etico è quella che afferma che la moralità, come forma di vita e sistema di relazioni caratterizzate da concetti come «dovere», «diritto», «virtù» e/o da sentimenti morali, esiste solo perché ci sono gli esseri umani. Solo gli esseri umani, cioè, sarebbero «agenti morali». La seconda forma di antropocentrismo etico è quella che afferma che solo gli esseri umani meritano rispetto morale, ovvero solo gli esseri umani hanno status morale e sono «pazienti morali». L'etica tradizionale tende a dedurre la seconda forma dell'antropocentrismo etico dalla prima. In questo senso la tesi dei doveri indiretti formulata da Kant ne è un esempio chiarissimo. Alla distinzione fra le due forme di antropocentrismo etico va aggiunta un'ulteriore precisa-

zione. Se, infatti, la seconda forma dell'antropocentrismo è una tesi normativa sui doveri e le responsabilità degli agenti morali, la prima declinazione può, invece, essere considerata un'affermazione di ordine metaetico circa la natura e l'estensione della classe degli agenti morali.

L'etica animale contemporanea è principalmente focalizzata sulla confutazione della seconda forma di antropocentrismo e si impegna a mostrare come la classe dei pazienti morali si estenda oltre la specie umana, tralasciando la questione della natura degli agenti morali. Tuttavia, anche la prima forma di antropocentrismo etico può essere messa in discussione e, di fatto, è oggi criticata da una serie di approcci alla metaetica impegnati nell'impresa di naturalizzazione dell'etica e nel confronto con le scienze della vita, come l'etologia e le neuroscienze. Di queste diremo in conclusione. Occupiamoci ora della prima forma di antropocentrismo etico.

4. ESPANDERE IL CERCHIO: RAGIONI E SENTIMENTI MORALI

Una premessa è necessaria prima di esaminare la questione dello status morale degli animali non umani. Diverse teorie legano lo status morale a differenti capacità, ma non entriamo nel merito della questione dell'effettivo possesso delle capacità di senienza e cognizione degli animali non umani. Stabilire quali animali posseggano le capacità in oggetto è ovviamente una questione empirica che non può essere elusa. In generale si può affermare che non è più sostenibile una posizione – che potremmo definire cartesiana – che nega qualsiasi capacità mentale agli animali non umani (a sostegno di questa tesi si veda un testo classico: Griffin 1999). Negare che molte specie non umane abbiano capacità mentali è una forma di «cecità» pregiudiziale di fronte a dati scientifici inconfutabili (Rollin 2011).

La questione, quindi, non è *se* gli animali non umani abbiano una mente, ma *quale* mente abbiano (Jamieson 2002).

Fatta questa premessa, va detto che il panorama delle teorie dell'etica animale è estremamente variegato e non è possibile pretendere di darne un resoconto esaustivo. Qui possiamo limitarci a fornire alcune coordinate per tracciarne una mappa. Anche i modi per elaborare questa mappa sono molteplici. Un modo efficace, ad esempio, può consistere nel distinguere fra teorie che si concentrano direttamente sull'argomentazione in favore dello status morale degli animali non umani, sottolineando il peso morale degli interessi e dei diritti di cui i non umani sarebbero portatori, e approcci che si focalizzano maggiormente sul riconoscimento del carattere moralmente significativo delle relazioni fra umani e non e sull'articolazione della responsabilità umana. Questa mappa distingue fra una «etica della liberazione» e una «etica della responsabilità umana» (Battaglia 1997, p. 35-57). Qui, tuttavia, seguiremo una diversa distinzione, che ricalca in parte quella appena enunciata, ma adotta un criterio differente. Anzitutto ci sono gli approcci che ritengono che lo status morale degli animali non umani derivi principalmente da una corretta articolazione del ragionamento morale. Si tratta di teorie che potremmo definire «razionaliste», che, da un lato, individuano il cuore delle capacità degli agenti morali in qualche tipo di facoltà razionale e, dall'altro, ritengono che un uso appropriato di tale capacità conduca a un ampliamento della sfera di considerazione morale, sino ad includere gli animali non umani. Dall'altra parte, invece, si colloca una diversa famiglia di approcci all'etica animale. Si tratta di una famiglia dai tratti più variegati e meno facilmente etichettabili. In generale, si può dire che si tratta di quelle concezioni che sostengono l'estensione della sfera di considerazione morale a partire da un'attività riflessiva sulle emozioni provate dagli agenti morali umani (e

condivise con gli animali non umani) e sulle relazioni che intercorrono fra umani e non umani.

Nella prima famiglia occupano un posto di primo piano le teorie elaborate dai due principali esponenti dell'etica animale: Peter Singer e Tom Regan. Singer, specialmente con *Liberazione animale* (2003) ed *Etica pratica* (1989), e Regan, con *I diritti animali* (1990), hanno dato i contributi che hanno avviato il dibattito teorico dell'etica animale e rappresentano, ancora oggi, punti di riferimento imprescindibili. Si tratta di teorie di natura diversa: quella di Singer è consequenzialista e utilitarista, mentre quella di Regan è una teoria dei diritti di stampo deontologico. Entrambe, però, sono accomunate dal carattere razionalista.

Per quanto riguarda Singer, un passaggio molto famoso della prefazione alla prima edizione di *Liberazione animale* chiarisce perfettamente la natura razionalista del suo approccio. Invitato con la moglie a prendere un tè da una signora zoofila, ma piuttosto ingenua, davanti alla perplessità della sua ospite circa il suo scarso interesse per gli animali da compagnia, Singer provò a chiarire la natura del suo lavoro teorico e il fatto che:

[...]non eravamo particolarmente “interessati” agli animali. Nessuno di noi due aveva mai avuto la grande passione che molti hanno per cani, gatti o cavalli. Noi non “amavamo” gli animali: semplicemente volevamo che venissero trattati come gli esseri sensibili e indipendenti che sono, e non come mezzi per i fini umani – come era stato trattato il maiale la cui carne era adesso nei panini della nostra ospite (Singer 2003, p. 10).

Questo passaggio non chiarisce solo le motivazioni che hanno portato Singer a intraprendere la propria elaborazione teorica nell'ambito dell'etica animale, ma offre una delucidazione importante sul carattere della teoria. Il processo di espansione del cerchio della considerazione morale, infatti, trova il suo motore nella ragione, vale a dire in un ragionamento morale che applica rigorosamente il principio di eguaglianza in chiave antispecista e af-

ferma l'irrelevanza dell'identità del «possessore» degli interessi («un interesse è un interesse, di chiunque esso sia», Singer 1989, p. 29).

Di diversa natura è la posizione di Tom Regan: si tratta, infatti, di una teoria dei diritti di stampo deontologico (che si richiama ad una concezione di tipo neo-kantiano). Questa teoria, espressa in *I diritti animali*, rappresenta una prospettiva alternativa all'utilitarismo di Singer, che viene esplicitamente criticato. Essa, tuttavia, con Singer, ha in comune la natura razionalista. Al centro dell'impianto teorico di Regan, infatti, c'è l'idea che alla base dell'estensione della comunità degli esseri che meritano rispetto morale ci sia un corretto uso del ragionamento morale. Le ragioni che ci portano a riconoscere negli esseri umani un «valore inerente» e, pertanto a considerarli pazienti morali portatori di diritti inalienabili devono essere estese anche agli animali non umani. Un corretto utilizzo delle capacità di ragionamento morale non può che portare a tale conclusione. Il riconoscimento del valore morale degli animali non umani è l'esito di un ragionamento morale appropriato, coerente e non viziato da pregiudizi (Regan 1990 pp. 188-201).

Negli esiti applicativi le teorie di Singer e Regan sono sostanzialmente identiche. Esse ritengono moralmente non giustificate pratiche come la sperimentazione su animali non umani e l'alimentazione con cibi la cui produzione implichi sofferenza e morte di animali non umani. Da un punto di vista teorico, tuttavia, sono profondamente differenti. Singer, infatti, è un utilitarista del tutto coerente che ritiene che queste conclusioni siano solo l'esito di un calcolo fra le sofferenze imposte da queste pratiche e gli effetti positivi che ci si attende da esse. Al contrario, Regan non ritiene in alcun modo rilevante qualsivoglia calcolo morale. Le ragioni per tutelare gli animali non umani dalle sofferenze e per proteggerne la vita dipende esclusivamente dalle caratteristiche che quegli stessi animali possie-

dono. Ciò significa che la protezione di ogni vita animale individuale deriva dal valore morale di quella singola vita, indipendentemente dal fatto che un suo uso possa, in alcuni casi, essere produttiva di benessere per un grande numero di altri individui. Nel mondo reale, così come è adesso, Singer e Regan giungono a conclusioni del tutto simili. Ciò, tuttavia, non significa che in altre condizioni di fatto le loro conclusioni potrebbero divergere, dal momento che Singer non sembra escludere che in determinate circostanze alcuni tipi di vita possano essere sacrificate in vista di un soverchiante beneficio complessivo.

Al di là delle differenze teoriche, le teorie di Singer e Regan sono entrambe casi paradigmatici dell'approccio razionalista alla questione animale. Esse ci chiedono di guardare alla questione del trattamento degli animali non umani da un punto di vista freddo e distaccato: quello del ragionamento morale. Date certe premesse, l'inclusione degli animali non umani nella cerchia della considerazione morale è una conseguenza necessaria di un corretto ragionamento. Da una diversa prospettiva, invece, muovono altri approcci che, con una certa dose di approssimazione, possiamo collocare nella famiglia del «sentimentalismo etico». Si tratta, cioè, di concezioni che non ritengono la ragione la capacità centrale della nostra vita morale e non la considerano, quindi, il motore di un possibile allargamento della considerazione morale oltre la specie umana. Di questa diversa modalità di intendere l'etica animale è un esempio importante il lavoro di Mary Midgley, presentato nel volume *Perché gli animali* (1985). La riflessione di Midgley parte da una riconsiderazione del tema dello specismo. L'atteggiamento specista, infatti, non può essere considerato esclusivamente come un errore del giudizio morale. La preferenza per i membri della propria specie è anche un comportamento che l'evoluzione ha consolidato negli esseri umani e in altre specie. Interpretare lo specismo esclusivamente come un errore del ragionamento morale

significa porsi da un punto di vista eccessivamente astratto sulle relazioni fra umani e non umani. Queste relazioni, infatti, sono anzitutto il frutto di una storia biologica e culturale (quale che sia il significato di questa distinzione) che non può essere ignorata. La posizione di Midgley non intende essere una giustificazione dello *status quo* delle relazioni fra umani e non. Al contrario, intende mettere in luce le possibilità di riforma di queste relazioni (e di espansione del cerchio), ma muovendo da un punto di vista differente. Questo punto di vista è quello di un sentimentalismo di derivazione humanea che, da un lato, prende atto delle parzialità insite nella natura umana (fra le quali una certa preferenza per la specie) e, dall'altro, riconosce nelle relazioni concrete e nella continuità fra le emozioni di umani e non il motore per un allargamento del cerchio della moralità. In questa prospettiva, quindi, l'estensione della moralità ai non umani non è direttamente il frutto di una deduzione razionale da principi primi di giustizia, ma un esercizio di ampliamento e perfezionamento di sentimenti e virtù morali già posseduti in contesti di relazione concreti con non umani (Baier 1998).

Un approccio sentimentalista, d'altra parte, sembra maggiormente in grado di catturare alcuni aspetti concreti delle relazioni fra umani e non che appaiono trascurati dalle concezioni di tipo razionalista. Ad esempio, i legami che si creano fra animali non umani e coloro che operano su di essi (sperimentatori, tecnici, operatori ecc.) hanno implicazioni morali significative (Herzog 2002). Al di là delle considerazioni più generali sulla liceità o meno dell'uso di animali non umani, infatti, è all'interno di queste relazioni che, al momento, prendono forma e possono eventualmente perfezionarsi le responsabilità umane nei confronti degli animali non umani nelle situazioni concrete di interazione.

5. L'ETICA ANIMALE IN PRATICA: SPERIMENTAZIONE E METODO DELLE 3 R

Questa attenzione alla realtà e alla concretezza degli effettivi contesti di interazione fra umani e non solleva un'ulteriore riflessione. L'articolazione che si è presentata, infatti, non esaurisce il panorama dell'etica animale, e non ne ricostruisce le sue molte sfumature, ma evidenzia piuttosto una questione cruciale, vale a dire quella delle «fonti» e delle modalità del cambiamento e della moralizzazione delle relazioni con gli animali non umani. Da un lato, abbiamo un approccio che enuncia il primato della teoria e del ragionamento morale e, dall'altro, uno che ritiene prioritario l'esercizio di sentimenti morali ben coltivati a partire da contesti di relazioni concrete. Al di là delle diversità teoriche, tutte le concezioni condividono l'idea che, appunto, il trattamento al quale gli animali non umani sono sottoposti da parte degli esseri umani non sia accettabile. Ci sono ovviamente diverse declinazioni rispetto al modo e al in cui debba realizzarsi questo cambiamento, ma non c'è controversia circa l'idea che un mutamento di queste relazioni sia moralmente richiesto.

Per quanto possano essere ben fondate e convincenti le argomentazioni e le riflessioni filosofiche sull'opportunità di estendere il cerchio della considerazione morale e di mutare le relazioni con i non umani, bisogna prendere atto che un radicale cambiamento di queste relazioni – se mai avverrà – non si verificherà in tempi brevi, ma necessariamente per gradi. Alla luce di questa considerazione, l'unico atteggiamento percorribile ed efficace nella «pratica dell'etica animale» sembra essere di natura «riformista». Si tratta, cioè, di fare scivolare in secondo piano affermazioni di principio e distinzioni fra orientamenti teorici e di operare concretamente nella realtà per migliorare le condizioni di vita degli animali non umani e diminuirne l'impiego.

Come si è detto al principio, sono pochi i settori della vita umana che, in un modo o nell'altro, non siano connessi all'utilizzo di animali non umani. I due ambiti di utilizzo che sono più evidenti e sono al centro dell'attenzione, sia dell'opinione pubblica sia della riflessione teorica, sono quelli dell'alimentazione e della sperimentazione biomedica. Ed è in questi settori che, talora, si è assistito a riforme significative. Qui prenderemo in esame più dettagliatamente il caso della sperimentazione biomedica. Lasciamo in secondo piano la questione di una maggiore problematicità per la valutazione morale della sperimentazione (almeno in alcune circostanze) rispetto all'alimentazione (una distinzione, peraltro, di per sé rifiutata da molti esponenti dell'etica animale: cfr. Regan 1990, pp. 486-526). In un contesto come quello delle società industrializzate, infatti, l'alimentazione con prodotti che non implicano l'uccisione e la sofferenza di animali non umani è una possibilità facilmente accessibile e – quale che sia lo sfondo teorico di riferimento – appare difficilmente sostenibile giustificare le sofferenze degli animali coinvolti nell'industria alimentare per tutelare il «piacere del palato» degli umani (o anche i valori connessi alle cosiddette «tradizioni gastronomiche»). Al contrario, il caso della sperimentazione biomedica sembra più controverso, poiché l'equilibrio fra gli interessi in gioco è più complesso e articolato, se gli scopi della sperimentazione sono l'incremento delle conoscenze o la cura di malattie (umane, ma anche non umane). Così lasciamo anche in secondo piano la questione della reale attendibilità e utilità delle tecniche di sperimentazione, non perché non si tratti di una questione importante, ma perché è preliminare alla questione etica vera e propria. Il problema morale si pone solo se la sperimentazione sugli animali non umani ha una qualche utilità, ovvero sia soddisfa degli interessi reali (siano essi di conoscenza o di salute).

Nel «mondo reale», ad una certa distanza dalla riflessione teorica sullo status morale dei non umani, la questione dell'etica della sperimentazione animale non può ritenersi esaurita «a monte» determinandone l'accettabilità morale o meno alla luce di principi teorici generali. Attualmente l'etica della sperimentazione su animali non umani è anche – e forse soprattutto – una questione di analisi e riforma delle pratiche concrete di utilizzo degli animali non umani in laboratorio. In questa prospettiva, bisogna osservare che quello che attualmente può essere considerato il contributo forse più rilevante alla riforma concreta delle modalità di sperimentazione non proviene direttamente dall'ambito dell'etica filosofica animale e, anzi, ne preceda cronologicamente la nascita. Risale, infatti, al 1959 la pubblicazione da parte di William Russell, zoologo, e Rex Burch, microbiologo, del saggio *The principles of humane experimental technique* (Russell & Burch 1959). In questo saggio veniva presentato un metodo per la «umanizzazione» della pratica sperimentale: il cosiddetto *Metodo delle 3R*. Le «R» alle quali si fa riferimento sono, in buona sostanza, richieste che vengono avanzate nel momento in cui si tratta di elaborare un protocollo di ricerca scientifica. La prima R è quella del *Replacement*: se è possibile il modello animale deve essere sostituito con un modello non animale. La seconda R consiste nella *Reduction*: ridurre al numero minimo necessario gli animali sottoposti a procedura sperimentale, fatta salva l'attendibilità del dato. La terza e ultima R è quella del *Refinement*: migliorare le condizioni dell'animale al fine di tutelarne il benessere, prima, durante e dopo la procedura sperimentale.

Questo metodo conosce oggi un'ampia diffusione ed è incorporato in linee guida e normative. Ad esempio, la normativa europea (che è recepita nella legislazione italiana) indica come principi guida per l'elaborazione dei protocolli di ricerca biomedica le richieste delle

tre R rispetto a sostituzione, riduzione e raffinamento (i principi delle 3R sono menzionati esplicitamente all'art. 4: Unione Europea 2010; per un commento: Ricceri e Vitale, in corso di stampa) Questo metodo, d'altra parte, ha generato un ampio dibattito circa le metodologie scientifiche della sua messa in pratica e il modo di intendere concettualmente e operativamente le tre R e le relazioni fra di esse. Oggi, ad esempio, sono validati e in via di diffusione metodi alternativi che soddisfano la R relativa alla sostituzione per indagare la tossicità di sostanze su colture cellulari in vitro anziché su animali non umani. L'elaborazione di metodologie alternative non richiede unicamente uno sviluppo di tipo scientifico e biotecnologico, ma necessita di una più ampia riflessione su varie questioni epistemologiche e metodologiche, come, ad esempio, quelle connesse ai criteri per la validazione di un metodo alternativo in vitro e la sua comparazione con metodi tradizionali di sperimentazione su animali in vivo. Oltre a ciò è richiesta una riflessione morale diversa da quella dell'etica animale tradizionale (Fraser 1999). È necessaria, cioè, una riflessione etico-filosofica «dall'interno» del metodo delle 3R, che riguardi ad esempio la questione dell'accettabilità del rischio relativa alla sostituzione di metodi tradizionali con metodi in vitro o il modo di intendere la «riduzione» (che può essere considerata perseguita non solo all'interno di un singolo esperimento, ma anche a livelli sovra- ed extra-sperimentali: Zucco et al 2005, p. 24).

Un'analisi del genere, inoltre, è richiesta per affrontare alcuni conflitti che possono sorgere fra le tre R. *Replacement*, *Reduction* e *Refinement* non sono sempre tre passaggi consequenziali di una procedura lineare intrapresa dallo sperimentatore, che prima si pone la questione della sostituzione e, se questa non è possibile, impiega il minore numero possibile di animali e poi ne tutela le condizioni di vita. Ad esempio, un metodo come la raccolta

telemetrica dei dati (cioè per mezzo dell'impianto di un apparecchio nel corpo dell'animale) produce dati di buona qualità e consente di ridurre il numero di soggetti impiegati, ma è maggiormente rischioso per gli animali utilizzati e, pertanto, entra in conflitto con il *Refinement* (su questa e altre interazioni fra le 3R: de Boo et al 2005).

Un ulteriore ambito in cui sembra necessaria un'elaborazione etico-filosofica, oltre che tecnico-scientifica, è quello del *Refinement*, nella misura in cui tale nozione chiama in causa l'idea di «benessere animale» (in generale sul metodo delle 3 R e sulle questioni scientifiche e concettuali della sua applicazione si veda il *Report* del progetto europeo Anim.AI.See: Zucco et al. 2005).

6. IL BENESSERE ANIMALE

Il «benessere animale» è una nozione che è centrale per il *Refinement*, nella misura in cui le versioni più recenti di questa pratica sottolineano la necessità non solo di evitare dolore e stress all'animale nel corso della sperimentazione, ma anche di promuoverne attivamente il benessere nell'intero arco di vita (Buchanan Smith et al. 2005). In verità, il concetto di «benessere animale» precede la nascita del metodo delle 3R e ha un'applicazione ben più ampia. Attualmente, il benessere animale trova spazio in tutte le principali aree di interazione fra esseri umani e animali non umani: sperimentazione (come si è detto), allevamento e produzione animale, utilizzo degli animali nello spettacolo, in competizioni sportive ecc. Recentemente, inoltre, l'impegno alla tutela del benessere animale è entrato anche fra le responsabilità del medico veterinario stabilite dal codice deontologico dell'Ordine dei Veterinari in Italia (sull'etica in ambito veterinario: Rollin 2006). In generale, si può dire che la tutela del benessere animale rappresenti il fulcro di un atteggiamento riformista nei

confronti delle relazioni fra umani e non, dal momento che interviene in contesti in cui gli animali sono comunque utilizzati, ma mira a tutelarne gli interessi fondamentali. Proprio per questo motivo, tale nozione, oggetto di una vera e propria area di studio specialistica (detta *Animal Welfare Science*), è spesso contestata da teorici e attivisti che ritengono le politiche del benessere animale un comodo alibi per continuare a mantenere lo status quo di sfruttamento degli animali non umani. Per quanto questa osservazione possa cogliere nel segno rispetto ad alcuni usi meramente strumentali dell'idea di benessere animale, rimane il fatto che la sua diffusione e la sua messa in pratica rappresenta di fatto un miglioramento concreto delle condizioni di vita di animali che verrebbero comunque utilizzati a fini umani. Nell'ottica di una concezione inevitabilmente riformista delle relazioni fra umani e non, lavorare su questa nozione sembra essere indispensabile.

Come si è detto, la nozione di benessere animale è oggetto di studi specialistici raccolti sotto l'etichetta di «scienza del benessere animale». Tale denominazione, tuttavia, non deve trarre in inganno. L'elaborazione di tale nozione, la sua specificazione rispetto a particolari contesti e specie e la sua messa in pratica non richiedono solo un'analisi di carattere scientifico circa la biologia e l'etologia degli animali che sono coinvolti. Questa analisi è, ovviamente, fondamentale, ma non può fare a meno di essere accoppiata a un lavoro di analisi filosofica. Questa riguarda alcune nozioni centrali per la comprensione e l'articolazione dell'idea di benessere animale, come ad esempio le questioni epistemologiche che ruotano intorno al tema della «mente animale» (Pollo 2007). Dall'interazione di ricerca biologica ed etologica e lavoro filosofico è possibile aspettarsi un avanzamento e un perfezionamento della nozione di benessere animale, soprattutto rispetto ad alcune criticità che essa mostra nelle attuali definizioni e nel modo in cui queste sono applicate.

L'enunciazione di una di queste criticità consente di sollevare un punto di ordine più generale sul quale articolare una conclusione.

Senza scendere nel dettaglio delle diverse famiglie di teorie sul benessere animale (si veda in proposito: Duncan & Fraser 1997), si può rilevare come queste condividano un tratto comune. Esse, infatti, consistono eminentemente in catalogazioni di bisogni specie-specifici e oggettivi la cui soddisfazione rappresenta la promozione del benessere animale. Tale approccio, ovviamente, coglie il nucleo centrale di ciò in cui consiste il benessere di qualsiasi animale, essere umano incluso, dal momento che individua una serie di requisiti comuni a tutti gli appartenenti a una certa specie per accedere a condizioni minimali di benessere. A differenza delle idee sul benessere umano, tuttavia, le concezioni prevalenti circa quello non umano sottodeterminano (o ignorano del tutto) la dimensione individuale. Non hanno un ruolo centrale, cioè, idee come quella di «scelta», «temperamento», «personalità», che, invece, sono essenziali per comprendere in cosa consiste veramente il benessere di uno specifico individuo umano: tutti gli esseri umani hanno bisogno di un certo apporto calorico medio, ma alcuni ritengono essenziale al proprio benessere costruire modellini di navi, altri fare lunghi giri in moto, altri ancora comporre poesie. Le attuali concezioni del benessere animale e le strategie per la loro realizzazione pongono in secondo piano questo aspetto, che è in realtà centrale per la nostra comprensione e realizzazione dell'idea di benessere, nel momento in cui si tratta di esseri umani. Naturalmente si potrebbe rilevare che questa sottodeterminazione sia il risultato della necessità pratica di avere concezioni del benessere animale effettivamente realizzabili in contesti di applicazione, come i laboratori o gli allevamenti industriali, dove le esigenze di standardizzazione renderebbero inapplicabili concezioni del benessere fortemente tarate sulla dimensione individuale. Questa è

un'obiezione di ordine empirico che ha una sua plausibilità ma che, tuttavia, sembra rivelare un problema teorico più generale circa il modo in cui si considerano gli animali non umani. In conclusione cercheremo di dare conto di questo nodo.

7. CONCLUSIONE: GLI ANIMALI COME AGENTI

Le concezioni prevalenti del benessere tendono a ignorare la dimensione individuale e a considerarlo come una condizione che, sostanzialmente, viene «fornita» agli animali non umani da parte degli esseri umani che hanno relazioni con loro. Questo atteggiamento sottodetermina l'idea che gli animali non umani possano essere agenti individuali specifici e diversi l'uno dall'altro. La stessa distinzione, centrale per buona parte dell'etica animale, fra «agente morale» e «paziente morale» sembrerebbe in qualche modo rappresentativa di questo atteggiamento. L'etica animale nasce con l'istanza di allargare la sfera della considerazione morale oltre la specie umana, rifiutando l'idea che i soli agenti morali siano meritevoli di rispetto. Mantenere una rigida distinzione fra l'idea di agente e quella di paziente, tuttavia, appare inadeguato nella cornice di un'etica pienamente naturalizzata (per una discussione delle ragioni in favore del naturalismo in etica: Flanagan et al. 2008; Lecaldano 2010, pp. 17-44). Collocare le capacità morali umane in uno scenario biologico ed evolutivo ha conseguenze anche per la concezione dell'agente morale. Le capacità che rendono gli esseri umani agenti morali, infatti, sono parte dell'apparato biologico e, come tali, hanno una storia evolutiva. Ciò significa, anzitutto, che non esiste un «agente morale umano» definito una volta per tutte. La moralità è un fenomeno biologico e, quindi, storico e governato dai meccanismi dell'evoluzione. Ciò che noi oggi chiamiamo vita morale è il risultato di un processo storico iniziato dai nostri antenati le cui capacità cognitive e morali

erano differenti dalle nostre. In modo differente da noi quegli antenati erano agenti, ovvero sia capaci di comportamenti che presentavano quella che sembra una caratteristica essenziale di ciò che noi chiamiamo moralità, vale a dire una qualche forma di altruismo. Queste capacità e comportamenti, tuttavia, non sono esclusiva solo degli esseri umani. Come mostrano alcune ricerche etologiche (di cui il primatologo Frans de Waal è pioniere), in certe specie di animali non umani sono presenti quelli che lo stesso de Waal chiama i «mattoni da costruzione della moralità» (Flack & de Waal 2000). Primati non umani come gli scimpanzè (ma anche altre specie: Bekoff e Pierce 2010), sono capaci di condotta altruistica e in genere di comportamenti che non sono mossi dalla ricerca di un immediato soddisfacimento dell'interesse personale (de Waal 1997, 2008). Ricerche come quelle di de Waal e, in genere, una piena naturalizzazione dell'etica e la sua collocazione nello scenario darwiniano obbligano a ripensare la nozione di «agente morale» e a mettere in discussione una distinzione fra agenti e pazienti morali, in cui agli animali non umani tocca inevitabilmente e, nella migliore delle ipotesi, il ruolo di pazienti (Pollo 2008). Un ripensamento delle relazioni fra umani e non, quindi, non può arrestarsi al riconoscimento delle responsabilità umane verso gli animali non-umani, ma deve prendere atto e riflettere sulla natura particolare delle relazioni fra umani e non umani, potendo essere questi ultimi a loro volta, in qualche modo, protagonisti attivi sulla scena della moralità.

BIBLIOGRAFIA

- Armstrong S. & Botzler R.J., eds., (2003), *The Animal Ethics Reader*, Routledge, London.
- Baier A. (1998), «La nostra posizione nel mondo animale», in L. Battaglia, a cura di, *Etica e animali*, Liguori, Napoli, pp. 55-83.

- Bartolommei S. (1995), *Etica e natura. Una rivoluzione copernicana in etica?*, Laterza, Roma-Bari.
- Battaglia L. (1997), *Etica e diritti degli animali*, Laterza, Roma-Bari.
- Bekoff M. e Pierce J., (2010), *Giustizia selvaggia. La vita morale degli animali*, Dalai, Roma.
- Buchanan Smith H. et al (2005), «Harmonising the Definition of Refinement», *Animal Welfare*, XIV, pp. 379-384.
- Carruthers P. (1989), «Brute Experience», *The Journal of Philosophy*, LXXXVI, pp. 258-269.
- Cavalieri P. (1999), *La questione animale. Per una teoria allargata dei diritti umani*, Boringhieri, Torino.
- Coyne J.A. (2011), *Perché l'evoluzione è vera*, Codice, Torino.
- Dawkins R. (2010), *Il più grande spettacolo della terra. Perché Darwin aveva ragione*, Mondadori, Milano.
- De Boo M.J., Rennie A.E., Buchanan-Smith H.M., Hendriksen C.F.M., (2005), «The Interplay Between Replacement, Reduction and Refinement: Considerations Where the Three Rs interact», *Animal Welfare*, XIV, pp. 327-332.
- De Mori B. (2007), *Che cos'è la bioetica animale*, Carocci, Roma.
- De Waal (1997), *Naturalmente buoni. Il bene e il male nell'uomo e negli altri animali*, Garzanti, Milano.
- De Waal (2008), *Primati e filosofi. Evoluzione e moralità*, Garzanti, Milano.
- Dombrowski D.A. (1997), *Babies and Beasts: The Argument from Marginal Cases*, University of Illinois Press.

- Duncan I.J.H. & Fraser D. (1997) «Understanding animal welfare», in M.A. Appleby & B.O. Hughes, eds., *Animal Welfare*, CABI, Wallingford, pp. 19-31.
- Ferretti F. (2007), *Perché non siamo speciali. Mente, linguaggio e natura umana*, Laterza, Roma-Bari.
- Flack J. & de Waal F. (2000), «Any Animal Whatever. Darwinian Building Blocks of Morality», *Journal of Consciousness Studies*, VII, pp. 1-29.
- Flanagan O., Sarkissian H. e Wong D., (2008), «Naturalizing Ethics», in W. Sinnott-Armstrong (ed.), *Moral Psychology. Vol. 1. The Evolution of Morality: Adaptation and Innateness*, MIT Press, Cambridge, pp. 1-52.
- Fraser D. (1999), «Animal Ethics and Animal Welfare Science: Bridging the Two Cultures», *Applied Animal Behaviour Science*, LXV, pp. 171-189.
- Frederick R. (1999), *A Companion to Business Ethics*, Blackwell, Oxford.
- Frey R. (1980), *Interests and Rights. The Case Against Animals*, Clarendon Press, Oxford.
- Frey R. & Wellman C.H., eds., (2005), *A Companion to Applied Ethics*, Blackwell, Oxford
- Griffin D.R. (1999), *Menti animali*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Herzog H. (2002), «Ethical Aspects of Relationships between Humans and Research Animals», *ILAR Journal*, XLIII, 1, pp. 27-32.
- Hursthouse R. (2000), *Ethics, Humans and Other Animals. An Introduction with Readings*, Routledge, London.
- Jamieson D., ed., (2001), *A Companion to Environmental Philosophy*, Blackwell, Oxford.
- Jamieson D., (2002), «Science, Knowledge and Animal Minds», in Id., *Morality's Progress*, Oxford U.P., Oxford.
- Kant I. (1998), *Lezioni di etica*, Laterza, Roma-Bari.

- Kuhse H. & Singer P., eds., (1998), *A Companion to Bioethics*, Blackwell, Oxford.
- Lecaldano E. (2005, 2a ed), *Bioetica. Le scelte morali*, Laterza, Roma-Bari.
- Lecaldano E. (2010), *Prima lezione di filosofia morale*, Laterza, Roma-Bari.
- Midgley M. (1985), *Perché gli animali*, Feltrinelli, Milano».
- Pollo S. (2007), «Animal Welfare, Animal Minds and Animal Individuality», in A. Vitale, G. Laviola, A. Manciocco e W. Adriani, a cura di, *Human and non-human animals interaction: contextual, normative and applicative aspects*, Rapporti Istisan 7/40, Istituto Superiore di Sanità, Roma, pp. 95-101.
- Pollo S. (2008), «Pazienti e agenti. Considerazioni sullo status morale degli animali non umani», *Prometeo. Rivista trimestrale di scienza e storia*, XXVI, pp. 62-69.
- Pontara G. (1995), *Etica e generazioni future. Un'introduzione critica ai problemi filosofici*, Laterza, Roma-Bari.
- Rachels J. (1996), *Creati dagli animali. Implicazioni morali del darwinismo*, Edizioni di Comunità, Milano.
- Regan T. (1990), *I diritti animali*, Garzanti, Milano.
- Ricceri L. e Vitale A. (in corso di stampa), «The Law through the Eye of a Needle», *EM-BO Reports*.
- Rollin B. (2006, 2a ed.), *An Introduction to Veterinary Medical Ethics, Theory and Cases*, Blackwell, Oxford.
- Rollin B., (2011), *Il lamento inascoltato. La ricerca scientifica di fronte al dolore e alla coscienza animale*, Sonda, Casale Monferrato.
- Russell W.M.S. & Burch R.L., *The Principles of Humane Experimental Technique*, Methuen & Co., London.

- Ryder R.D. (2000, 2a ed), *Animal Revolution. Changing Attitudes Towards Speciesism*, Berg, Oxford.
- Ryder R. D.(2001), *Painism. A Modern Morality*, Centaur, Arundel.
- Sikora, R.I. & Barry B., eds., (1978), *Obligations to Future Generations*, Temple U.P., Philadelphia.
- Singer, P. (1989), *Etica pratica*, Liguori, Napoli.
- Singer, P. (2003, 2a ed.), *Liberazione animale*, Il Saggiatore, Milano.
- Sorabji, R. (1993), *Animal Minds and Human Morals. The Origins of the Western Debate*, Duckworth, London.
- Unione Europea (2010), *Direttiva 2010/63/UE del Parlamento europeo e del Consiglio, del 22 settembre 2010, sulla protezione degli animali utilizzati a fini scientifici Testo rilevante ai fini del SEE*, <http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=CELEX:32010L0063:IT:HTML>
- Warren M.A. (1997), *Moral Status. Obligations to persons and other living things*, Oxford U.P., Oxford.
- Zucco F. et al. (2005), *Alternative Methods in Animal Experimentation: Evaluating Scientific, Ethical and Social Issues in the 3Rs Context. Final Report and Recommendations*, http://ec.europa.eu/research/biosociety/pdf/anim_al_see_final_report.pdf

Aphex.it è un periodico elettronico, registrazione n/ ISSN 2036-9972. Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.aphex.it

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo

consenso di Aphex.it, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.aphex.it". Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page www.aphex.it o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.aphex.it dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo (redazione@aphex.it), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.

In caso di citazione su materiale cartaceo è possibile citare il materiale pubblicato su Aphex.it come una rivista cartacea, indicando il numero in cui è stato pubblicato l'articolo e l'anno di pubblicazione riportato anche nell'intestazione del pdf. Esempio: Autore, *Titolo*, <<www.aphex.it>>, 1 (2010).

