



 **MIMESIS / ETICA E BIOSCIENZE**

N. 6

Collana diretta da Franco Biasutti e Barbara de Mori





BERNARD E. ROLLIN
BARBARA DE MORI

GLI *ALTRI* ANIMALI

Scienza ed etica di fronte
al benessere animale

 MIMESIS

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: *Etica e bioscienze*, n. 6
Isbn: 9788857553818

© 2020 – MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383

Seconda ristampa.

INDICE

PREMESSA <i>di Bernard E. Rollin e Barbara de Mori</i>	9
---	---

INTRODUZIONE

SCONFIGGERE L'IDEOLOGIA <i>di Bernard E. Rollin</i>	15
SCIENZA ED ETICA PER CHI LAVORA CON GLI ANIMALI: UNA SFIDA <i>di Barbara de Mori</i>	29

PARTE PRIMA

SCIENZA, ETICA E BENESSERE ANIMALE
BERNARD E. ROLLIN

1. IL BENESSERE ANIMALE E I DIRITTI DEGLI ANIMALI COME "TENDENZA DELLA MAGGIORANZA"	45
2. L'ETICA VETERINARIA: COS'È E PERCHÉ È IMPORTANTE	67
3. EUTANASIA, STRESS MORALE E MALATTIE CRONICHE IN MEDICINA VETERINARIA	83
4. IL BENESSERE ANIMALE NEL MONDO	99

PARTE SECONDA

ETICA DEL BENESSERE ANIMALE: UN AMBITO DI STUDI INTEGRATO
BARBARA DE MORI

5. L'ETICA DEL BENESSERE ANIMALE E LA DEFINIZIONE SCIENTIFICA DI BENESSERE ANIMALE: L'INTRECCIO INCONSAPEVOLE	127
--	-----

6. COME VALUTARE LA “COMPONENTE ETICA” DEL BENESSERE ANIMALE? METODI E STRUMENTI	147
7. LA “COMPONENTE ETICA” DEL BENESSERE ANIMALE NELLA RICERCA. LE FRONTIERE ETICHE DEL PRINCIPIO DELLE TRE ERRE	175
8. ETICA, BENESSERE ANIMALE E CONSERVAZIONE DELLA BIODIVERSITÀ: TUTTE “FACCE” DELLA STESSA MEDAGLIA?	201
NOTA BIBLIOGRAFICA	223

Il miglior modo per contribuire al miglioramento del
benessere animale è attraverso l'educazione.



BERNARD E. ROLLIN, BARBARA DE MORI

PREMESSA

C'è soltanto un modo per risolvere questo problema: attraverso l'educazione di una nuova generazione di professionisti e ricercatori formati a concepire l'etica e la scienza come complementari.

Questo libro è dedicato agli *altri* animali e al loro benessere. Sono in corso grandi cambiamenti sul benessere degli animali e l'etica sociale. L'etica sociale del mondo occidentale ha subito negli ultimi cinquant'anni una rivoluzione senza precedenti nei riguardi del *rapporto* con gli altri animali. Il paradigma darwiniano ci offre senza dubbio lo sfondo entro cui articolare il ripensamento di questo rapporto, tuttavia, le contraddizioni persistono e si moltiplicano: viviamo in un mondo in cui la produttività degli animali d'allevamento è stata separata dal loro benessere e in cui la sofferenza prodotta dalla crudeltà deliberata è solo una parte infinitesimale della sofferenza animale.

Esattamente dalla complessità e dalle contraddizioni di questo rapporto trae origine il percorso di riflessione di questa raccolta di saggi, soffermandosi però ad esaminare le questioni proposte attraverso il filtro di alcuni protagonisti 'speciali': gli *addetti ai lavori*.

Gli addetti ai lavori sono le persone attorno alle quali si gioca la quotidianità del rapporto con milioni di animali: medici veterinari, biologi, ricercatori, *animal scientist*, *keeper* e tutte le persone coinvolte nel management e la cura degli animali che, a vario titolo, entrano in relazione con noi. Per chi si occupa di animali per professione è divenuto sempre più complesso gestire il proprio lavoro in armonia con le richieste della società e con la propria etica, sia individuale sia professionale.

Tutte le persone che lavorano con gli animali rappresentano i destinatari primi di questa raccolta di saggi, anche chi lavora con loro in momenti critici, come la macellazione, perché ciascuno con

la propria consapevolezza può fare molto per le *loro* vite, proteggendoli da inutili sofferenze, o dalla paura e dal disagio. Chiunque lavora con gli animali, se è disposto ad approfondire la propria consapevolezza, può fare la differenza per le loro vite.

C'è anche un altro destinatario privilegiato di questi saggi: *noi*, la società, tutti coloro che, con le proprie scelte quotidiane, contribuiscono a stabilire come sarà il lavoro di queste persone, influenzando direttamente sulla vita e il benessere delle varie "categorie" di animali, da allevamento, da compagnia, da sperimentazione, selvatici e così di seguito. Noi, che spesso sappiamo molto poco di cosa significa lavorare ogni giorno con gli animali, cosa significa dover prendere quotidianamente decisioni eticamente difficili per le loro vite e dover sopportare il peso delle contraddizioni delle nostre scelte.

Così, attraverso le pagine di questo libro, nell'incontro tra l'esperienza più che cinquantennale dagli Stati Uniti del padre dell'*etica veterinaria* nel Mondo e l'esperienza della realtà italiana ed europea nell'etica del benessere animale e della conservazione, si aprono spazi per riflettere da un'angolazione peculiare sulle molteplici questioni che riguardano il benessere degli animali, dal *moral distress* e il *decision making* di chi deve prendere decisioni sulla loro vita ogni giorno, alla ricerca, alla sfida della conservazione della biodiversità, all'obiettivo di una vita degna di essere vissuta per *loro*.

Sullo sfondo di queste riflessioni un tema che ricorre incessantemente: il rapporto tra scienza ed etica, all'insegna del ripensamento e della ridefinizione delle loro modalità di intersezione, a partire dall'idea che vi sia stata una precisa 'ideologia scientifica' a condizionare nel passato l'atteggiamento della comunità scientifica e di chi lavora con gli animali. Oggi gli scenari stanno mutando rapidamente e, come viene ribadito in questo volume, c'è soltanto un modo per risolvere definitivamente questo problema: attraverso l'educazione delle nuove generazioni di professionisti, formati a concepire l'etica e la scienza come complementari.

I saggi raccolti nella prima parte rappresentano alcuni dei più importanti risultati di un lavoro di riflessione cinquantennale che dalla realtà statunitense si è irradiato all'esterno e ha accompagnato la definizione nel mondo della *nuova etica sociale per gli animali*, muovendosi tra temi di più ampio respiro, come l'intreccio tra il concetto di benessere e

l'idea di diritti animali, e temi, come quello dell'eutanasia o dello stress morale, che più da vicino riguardano chi lavora con gli animali, a partire dalla professione medico veterinaria, coinvolta in prima linea nel processo di ripensamento del rapporto con loro. Tra le occasioni che hanno stimolato questi saggi, vi è stata anche la promozione dell'insegnamento dell'Etica veterinaria in Italia, durante un ciclo di conferenze che si è svolto in varie sedi nel primo decennio del Duemila. Alcuni saggi invece hanno visto la luce in funzione dei temi di questo volume, come quelli dedicati più da vicino alla questione del benessere animale.

Nella seconda parte viene presentato un tentativo di fare il punto su alcuni dei principali aspetti coinvolti nella riflessione sulla *Animal Welfare Ethics*, ossia sull'etica applicata alla questione del benessere animale. Nel fare questo, si cerca di stimolare nel lettore l'assunzione di uno sguardo competente in etica, richiesto *in primis* per chi si occupi per professione degli animali e debba quindi elaborare non solo competenze tecniche, ma anche una consapevole e coerente etica professionale. Dalla definizione del concetto di *ben-essere* animale alla sua applicazione nelle pratiche di gestione più diverse, la componente etica appare in tutta la sua rilevanza a condizionare le scelte operative, ad orientare gli interventi, a costruire i presupposti per processi trasparenti e ragionati nel campo delle decisioni che coinvolgono la vita di milioni di animali.

Per chi è interessato a prendere coscienza della complessità delle questioni etiche che riguardano la gestione della vita animale oggi, che sia il lettore generico e tuttavia motivato o che sia il lettore direttamente coinvolto, l'incontro tra etica e scienza che si profila in questa raccolta di saggi permette al lettore di approfondire la propria sensibilità morale e contribuire alla propria integrità professionale.

Alcuni dei materiali qui raccolti sono stati anticipati in seminari e conferenze, o sono comparsi in riviste e raccolte. Si ringraziano Curatori ed Editori per averne consentito l'utilizzo.

Un ringraziamento particolare va alle seguenti persone, per il contributo all'editing, l'attenta lettura e i preziosi consigli: Gianni Salis, Pierfrancesco Biasetti, Simona Normando, Mattia Sopelsa, Linda Ferrante, Daniela Florio.



INTRODUZIONE





BERNARD E. ROLLIN
SCONFIGGERE L'IDEOLOGIA

C'è una grave minaccia, ancora attuale, per il progresso della scienza nelle nostre società, una minaccia assai più insidiosa perché in gran parte non riconosciuta da quegli stessi appartenenti alla comunità scientifica che potrebbero neutralizzarla. Ci sono parecchie persone perspicaci all'interno di questa comunità che sono ben consapevoli dei vari pericoli che incombono per il progresso della scienza: la spaventosa ignoranza dell'opinione pubblica riguardo ai temi scientifici; la sciagurata rinascita di forme di «pensiero magico», che si riflette nel nuovo insorgere di un creazionismo ostile alla teoria dell'evoluzione, e nei miliardi di dollari spesi nei vari generi di prodotti della medicina «alternativa» che risultano privi di ogni fondamento empirico; la diffusione dei libri di criptozoologia, che vendono più di tutti i libri di biologia scientifica; e, come ho discusso altrove (Rollin, 1995b), l'onnipresente immaginario frankensteiniano, che condiziona le reazioni dell'opinione pubblica alle scoperte scientifiche in campo biotecnologico. Alla minaccia di cui parlerò in queste pagine, tuttavia, non è mai stata data l'attenzione che merita.

1. *“L'ideologia della scienza”*

Ci sono molti aneddoti che possono illustrare la natura di questa minaccia. Per esempio, potrei raccontare di quando, qualche anno prima dell'annuncio della clonazione della pecora Dolly, un ricercatore del *Roslin Institute* mi telefonò di sabato pomeriggio, chiedendomi di fare una chiacchierata a proposito dei risvolti etici della “ipotetica” clonazione di un animale. “Sei tu che paghi per la telefonata”, gli risposi, sentendomi come un personaggio di quei romanzi e film noir degli anni Quaranta. “Vai avanti!”, mi rispo-



se. Gli dissi che erano due i problemi principali: se la clonazione causa sofferenza all'animale e se crea dei pericoli a livello sociale, ecologico o sanitario. Ma la questione davvero importante, continuai, tirava in ballo quella che di solito chiamo «la Legge di Gresham applicata all'Etica» (Rollin, 1995b). La Legge di Gresham in economia afferma che “la moneta cattiva elimina dalla circolazione quella buona”. Allo stesso modo, “l'etica di cattiva qualità caccia dalla circolazione quella buona”. Dopo la Prima Guerra Mondiale, la valuta tedesca (il *Deutschemark*) era così svalutata che ne serviva una carriola per comprare un filone di pane. In questo tipo di situazione economica le persone ragionevoli pagavano i loro debiti in *Deutschemark* e non con l'oro, che cercavano semmai di mettere da parte. “Lo stesso accade in etica”, continuai. Ogni nuova tecnologia, sia essa il computer o le biotecnologie, crea un vuoto nell'etica sociale e delle ansie. “Quali effetti ci saranno per le nostre vite? Saranno effetti buoni o cattivi? Che cosa dobbiamo fare per controllare il fenomeno?”. Se gli scienziati non cercano di essere i primi a inaugurare una discussione razionale sull'argomento, il vuoto sarà colmato da predicatori di sciagure con interessi occulti, tipo Jeremy Rifkin. “Quindi,” gli dissi in conclusione, “questo è il vostro principale problema. Dovete fare in modo di educare le persone riguardo alla clonazione, aiutarle a ragionare sulla questione, altrimenti all'opinione pubblica verrà detto che ‘viola la volontà di Dio’, e a quel punto come potrete replicare razionalmente?”. Come sospettavo, fu come se la nostra conversazione non avesse mai avuto luogo! Alcuni anni dopo, Dolly fu annunciata all'improvviso a un'opinione pubblica completamente disinformata. Il *Time/Warner* fece un sondaggio una settimana dopo l'annuncio e il 75% degli intervistati affermava che la clonazione “viola la volontà di Dio”!

Oppure potrei raccontare di quando, nei primi anni Ottanta, mentre io e i miei colleghi stavamo completando la stesura dei concetti chiave della nostra proposta per una legislazione federale sugli animali da laboratorio e il deputato del Colorado Pat Schroeder aveva preso l'impegno di portarla al Congresso, ci venne detto dai funzionari governativi che avremmo avuto bisogno di fornire delle prove dettagliate per dimostrare la necessità di questa legislazione, poiché la comunità di medici ricercatori costituiva una

delle maggiori fonti di finanziamento per le casse delle campagne elettorali dei membri del Congresso, e questa lobbie affermava di occuparsi già del contenimento del dolore negli animali da ricerca. In poche parole, mi fu chiesto di provare che le cose non stavano così. Lo feci con una ricerca sulla letteratura esistente sull'analgesia degli animali da laboratorio, o, a dire il vero, sugli animali in generale. Che cosa trovai? Due articoli: uno che sosteneva che servivano degli articoli sull'argomento, l'altro che affermava che sappiamo poco, e quel poco che sappiamo è sull'aspirina e sulla morfina, e nient'altro. Se l'analgesia era davvero così praticata, dissi al Congresso, allora ci sarebbe dovuta essere stata una abbondante letteratura sugli aspetti sia teorici sia pratici in merito.

Sempre in quegli anni, poi, fui invitato dall'*American Association of Laboratory Animal Science (AALAS)* a discutere le mie ragioni a favore della necessità di porre dei vincoli legislativi alla ricerca con gli animali, nell'ambito di un gruppo di lavoro in cui erano presenti una mezza dozzina di eminenti medici veterinari che si occupavano di animali da laboratorio. Per illustrare i miei argomenti chiesi loro quale analgesico avrebbero adoperato per un ratto impiegato in un esperimento di rottura di un arto, assumendo che l'analgesia non avrebbe pregiudicato la raccolta dei dati. La risposta corale fu, in sostanza: "Come possiamo saperlo? Non siamo neanche sicuri che gli animali provino dolore!". Cinque anni dopo che le leggi furono approvate, telefonai a uno di questi veterinari, ricordandogli che adesso era *richiesto* che conoscesse la risposta alla mia domanda. Mi sciorinò alla cornetta la scelta tra cinque diversi trattamenti analgesici. Gli domandai: "Cinque anni fa eri agnostico sull'argomento, dove hai ottenuto queste informazioni?". "Dalle case farmaceutiche", mi rispose. Incuriosito, gli chiesi se le case farmaceutiche si fossero messe a lavorare sull'analgesia nei ratti. "No", mi rispose, "ma tutti gli analgesici umani sono testati sui ratti". E lo sapeva anche cinque anni prima, ma non pensava che fosse rilevante per rispondere alla mia domanda!

Ancora, potrei raccontare di quando, nel 2001, ero parte di un gruppo incaricato dall'*Organizzazione Mondiale della Sanità* di stabilire le linee guida per l'uso degli antibiotici nei mangimi animali, dal momento che il loro uso indiscriminato stava mettendo in pericolo la salute delle persone, favorendo l'insorgere di ceppi re-

sistenti. Mi fu chiesto di definire la dimensione etica del problema. Quando ebbi finito, chiesi se c'erano domande. Una veterinaria, che era il membro della *Food and Drug Administration* (FDA) incaricata di occuparsi della questione, balzò in piedi e mi disse: "Sono offesa!". "Da che cosa?", gli chiesi. "Dalla presenza di un dibattito etico a un convegno scientifico. L'etica qui non c'entra niente. Si tratta di un problema squisitamente scientifico!". Soffocando dentro di me una certa inclinazione a strangolarla, gli risposi serenamente: "Mi permetta di mostrarle che non è così. Mettiamo che io le dia finanziamenti di ricerca infiniti per determinare quando fermare o limitare l'uso degli antibiotici nei mangimi. Lei realizza la ricerca e scopre che l'uso corrente uccide o fa ammalare 1 persona su 500, o su 5.000, o su 50.000, o su 500.000, o su 5.000.000. Anche una volta che abbiamo questi dati, non sappiamo quando il rischio di malattia o di mortalità è tale da obbligarci a interrompere l'uso degli antibiotici. Si tratta di una decisione etica!". Dopo questa risposta, se ne stette buona per il resto della conferenza.

Questi aneddoti illustrano la forza di ciò che definisco «Ideologia della Scienza», o, anche, «Senso Comune della Scienza», perché è onnipresente nella scienza così come il senso comune ordinario lo è nella vita di tutti i giorni. Le ideologie operano in molte aree differenti della vita – religiose, politiche, sociologiche, economiche, etniche. Non dovrebbe quindi sorprendere che un'ideologia sia potuta emergere anche all'interno della scienza, che, dopo tutto, è la modalità di conoscenza prevalente nelle società occidentali sin dal Rinascimento.

La conoscenza ha avuto un posto speciale nel mondo fin dall'antichità. Tra i pre-socratici – o *physikoi* come ebbe a chiamarli Aristotele – ci si doveva a volte assoggettare senza titubanze a una vita dedicata alla conoscenza, come avveniva nel caso dei Pitagorici. E la prima riga della *Metafisica* di Aristotele – conosciuta anche come Filosofia Prima – afferma che "tutti gli uomini per natura desiderano conoscere". È proprio il *telos* degli uomini, l'umanità degli esseri umani, che consiste nell'esercitare le proprie funzioni cognitive, a separarci dal resto della creazione. Inevitabilmente, i grandi pensatori, come Aristotele, Bacon, Newton ed Einstein, sentirono la necessità di definire ciò che separava la legittima conoscenza empirica dalla conoscenza spuria, per custodire e difendere quella metodologia dall'invasione di falsi pretendenti alla conoscenza.

Così l'ideologia sottostante la scienza moderna (ovvero post-medievale) è cresciuta e si è evoluta assieme alla scienza stessa. E una componente importante – forse la *più* importante – di questa ideologia è una forte tendenza positivista, ancora imperante al giorno d'oggi, che ci porta a credere che la scienza debba essere basata su – e solo su – l'esperienza, dal momento che il tribunale dell'esperienza è l'universale e oggettivo giudice di ciò che davvero accade nel mondo.

Se si chiede a gran parte degli scienziati che cosa differenzia la scienza dalla religione, dalla metafisica speculativa o dallo sciamanesimo, risponderanno senza indugio che è la necessità di convalidare tutte le ipotesi attraverso l'esperienza, l'osservazione e la sperimentazione a fare la differenza. Questa componente dell'ideologia della scienza può essere ricondotta direttamente a Newton, il quale proclamava di “non formulare ipotesi” (“*hypotheses non fingo*”) e di operare direttamente a partire dall'esperienza (il fatto che Newton, in verità, *operasse* a partire da nozioni non osservabili come quelle di gravità o, più generalmente, di azione a distanza e di spazio e tempo assoluti, non bastò a fermarlo dalla proclamazione ideologica che non si dovesse fare così). E i membri della *Royal Society* apparentemente lo presero alla lettera e si misero a raccogliere dati su dati per i loro libri da quattro soldi, aspettandosi che così facendo potessero emergere delle scoperte scientifiche rivoluzionarie.

L'insistenza sull'esperienza come spina dorsale della scienza originatasi con Newton proseguì poi nel ventesimo secolo, dove raggiunse la sua articolazione filosofica più strutturata nel movimento riduzionista conosciuto come *positivismo logico*, una scuola di pensiero votata a espellere tutto ciò che non è verificabile dal regno della scienza, e, in alcune sue forme, a rendere la scienza assiomatica in modo che la sua derivazione dall'osservazione sia lineare. Un esempio classico, e al tempo stesso profondo, dell'intento riduzionista del positivismo si ritrova nel rifiuto da parte di Einstein dei concetti newtoniani di spazio e tempo assoluti, a partire dall'idea che non è possibile una loro verifica sperimentale. Un altro esempio di obiettivo polemico dei positivisti sono state le idee di Bergson (e di altri biologi) riguardo alla forza vitale (*élan vital*) che separava la dimensione della vita da quella della non-vita, o le

ipotesi dell'embriologo Driesch riguardo a «entelechie» in grado di spiegare la rigenerazione nelle stelle marine.

Nonostante il positivismo logico si fosse realizzato attraverso un'ampia e raffinata gamma di posizioni, il messaggio così come fu recepito dagli scienziati e così traferito agli studenti (me incluso) era più semplice e sosteneva che la scienza non aveva a che fare con enunciati non verificabili. La fortuna di questa tesi derivò anche dal fatto che un filosofo britannico, il positivista logico A.J. Ayer, avesse scritto un libro intitolato *Language, Truth, and Logic* (Ayer, 1946) che era facilmente leggibile, molto diffuso (per un libro di filosofia), e polemicamente aggressivo. Esso apparve per la prima volta nel 1936 ed è rimasto sempre in stampa da allora. Facile da leggere, critico nei confronti delle questioni di lana caprina della metafisica speculativa e di altri modi approssimativi e non fondati di conoscere, il libro fu adoperato a lungo nei corsi introduttivi di filosofia, e, in molti casi, rappresentava l'unico contatto con la filosofia che gli aspiranti giovani scienziati – ma anche quelli navigati – avevano.

Comunque sia, la richiesta positivista di una verifica empirica di tutti gli enunciati significativi divenne un pilastro dell'ideologia della scienza, dai tempi di Einstein a quelli presenti. Quando gli scienziati pensavano in termini filosofici a quello che stavano facendo, abbracciavano il semplicistico, ma per loro soddisfacente, positivismo che abbiamo descritto. Attraverso questo presupposto si potevano, in buona coscienza, rifiutare gli enunciati della religione, della metafisica, o altre asserzioni speculative, dichiarandoli non solo falsi e irrilevanti per la scienza, ma anche privi di significato. Solo ciò che poteva essere in teoria verificato (o falsificato) empiricamente era dotato di un significato. E «in teoria» significava «un giorno», considerati i progressi della tecnologia. Quindi l'enunciato «ci sono creature intelligenti su Marte» non poteva essere verificato o falsificato nel 1940, ma era comunque significativo, dato che era possibile pensare a una sua futura verifica – costruendo delle navicelle spaziali che arrivassero fino a Marte. E un enunciato di questo tipo era assai diverso, quindi, da «ci sono creature intelligenti nel Paradiso», poiché per quanto la nostra tecnologia possa essere migliorata, non sapremo mai come andare fino in Paradiso, non essendo un luogo fisico.

2. "L'ideologia della scienza" e le ricadute sull'etica e sugli animali

Che cosa ha a che fare tutto questo con l'etica e con gli animali? Molto, sembrerebbe. Il filosofo Ludwig Wittgenstein, che influenzò a lungo i positivisti logici, una volta ebbe a notare che, se si conduce un inventario di tutti i *fatti* nell'universo, non troveremo mai un *fatto* che ci dica che uccidere è sbagliato (Wittgenstein, 1965). In altre parole, l'etica non fa parte dell'*arredo* dell'universo scientifico. Non è possibile, neanche in teoria, testare l'enunciato «uccidere è sbagliato». Non è possibile nemmeno verificarlo o falsificarlo. Quindi, secondo Wittgenstein, da un punto di vista empirico e scientifico, i giudizi etici sono privi di significato. Da qui, si concludeva che l'etica è posta fuori della scienza, così come tutti i giudizi di valore e non di fatto. Lo slogan che io imparai nei corsi di scienze che seguivo negli anni Sessanta, e che è sopravvissuto fino al giorno d'oggi tanto da essere ancora insegnato in molti luoghi, è che «la scienza è esente dai valori» in generale e da quelli etici in particolare.

La negazione della rilevanza dell'etica nei confronti della scienza era insegnata esplicitamente e implicitamente. Per esempio, si poteva trovare esplicitamente affermata nei testi di scienza. Alla fine degli anni Ottanta, mentre stavo lavorando ad un libro sul dolore animale, diedi una scorsa ai manuali universitari di biologia, due dei quali adoperati da me e da un mio collega, in un corso di biologia in cui abbiamo insegnato assieme per venticinque anni, cercando di combinare biologia, filosofia e le questioni etiche che ne derivavano. Il *Keaton and Gould*, un manuale allora molto adoperato (Keaton e Gould, 1986), in quello che veniva chiamato dai miei colleghi "lo schiarimento di voce introduttivo", dopo il solito inchino nei confronti del metodo scientifico, un po' di storia e altre tematiche «leggere» e prima di arrivare al dunque con la descrizione della cellula e del ciclo di Krebs, affermava a piena voce che "la scienza non può formulare giudizi di valore (...) non può formulare giudizi morali" (Keaton e Gould, 1986). Allo stesso modo, il *Mader*, un altro famoso manuale di biologia, affermava che "la scienza non prende decisioni etiche o morali" (Mader, 1987). La versione standardizzata di queste affermazioni sostiene che al massimo la scienza può fornire i *fatti* rilevanti per compiere una scelta morale, ma non formula mai un giudizio di questo tipo.

Abbiamo detto che il positivismo logico alla base del rifiuto della legittimità dell'etica da parte dell'ideologia della scienza considerava la discussione morale come empiricamente priva di significato. Questo è solo una parte della storia. I pensatori positivisti si sentivano obbligati a cercare di spiegare come mai le persone razionali continuassero a compiere giudizi morali e discutere attorno a essi. La spiegazione che diedero è che quando le persone pronunciano delle asserzioni come «uccidere è sbagliato», che sembra essere un enunciato riguardo alla realtà, non stanno descrivendo alcunché. Semplicemente stanno «emotivizzando», dando espressione alla propria ripulsa nei confronti dell'uccisione. «Uccidere è sbagliato», piuttosto che descrivere uno stato di cose, in realtà *esprime* «uccidere, oddio!». E quando stiamo discutendo sull'uccidere, non stiamo argomentando (non più di come io e voi possiamo argomentare riguardo al fatto che ci piaccia o no il salame piccante), ma piuttosto stiamo altercando riguardo alle nostre opinioni. Un dibattito sulla legittimità della pena di morte non è altro che l'espressione della mia ripugnanza nei confronti di questa pena e l'espressione della vostra approvazione e ogni discussione sensata che possiamo compiere è limitata a questioni fattuali come quelle se la pena di morte possa o no essere un efficace deterrente contro l'omicidio.

Non è pertanto sorprendente che quando gli scienziati venivano trascinati nelle discussioni pubbliche sulle questioni etiche, si rivelavano tanto emotivi quanto i loro oppositori meno acculturati. La loro ideologia affermava che *si trattava di questioni emotive*, che la nozione di un'etica razionale era un ossimoro e che solo chi era in grado di produrre la risposta più toccante a livello emozionale «vinceva». Di conseguenza, tanto per fare un esempio, negli anni Settanta e Ottanta, nei dibattiti sulla moralità della ricerca sugli animali, gli scienziati o ignorarono completamente la faccenda o controbatterono alle critiche ricorrendo ad appelli emotivi riguardo alla salute dei bambini. In un film intitolato *Starò bene, dottore?* (la domanda posta da un bambino spaventato a un pediatra), girato da coloro che difendevano una ricerca priva di ogni vincolo, la risposta fornita era “sì, se *loro* ci faranno fare in pace quello che vogliamo con gli animali”. Il film era così stucchevole, atroce e sentimentalistico che quando fu pre-

sentato all'*American Association of Laboratory Animal Science* (AALAS) in una sezione di medicina veterinaria, quindi in un ambiente teoricamente favorevole, l'unico commento che ne uscì fu quello di un veterinario, che si disse "vergognato dall'essere associato a un film che è tarato più in basso delle peggiori schifezze anti-vivisezioniste!".

La mia tesi, quindi, è che l'onnipresente negazione ideologica della rilevanza dei valori in generale, e dell'etica in particolare, per la scienza, ha creato cecità tra gli scienziati riguardo alle questioni che preoccupano di più la società.

Ma non è tutto. Vi è un'altra componente importante dell'ideologia della scienza che si è armonizzata alla perfezione con la dicotomia tra fatti e valori. Si tratta della tesi positivista e comportamentista secondo cui la scienza non può legittimamente parlare di stati coscienti o di esperienze soggettive (John Watson, il padre del comportamentismo, arrivò quasi a dire che non abbiamo pensieri, pensiamo solo di averli!). Questa componente, rafforzandosi a vicenda con l'altra, è stata causa di un danno incalcolabile alla scienza, alla società e agli esseri moralmente rilevanti, dato il fallimento della scienza nell'affrontare le istanze dell'etica.

L'implicazione di questa seconda componente dell'ideologia scientifica è che gli scienziati devono essere agnostici riguardo agli stati soggettivi delle persone e degli animali. Ciò ha portato alla negazione scientifica della realtà del dolore, che a sua volta ha condotto alla pratica, diffusa almeno fino alla fine degli anni Ottanta, di effettuare operazioni di cardiocirurgia sui neonati adoperando farmaci che provocavano uno stato di paralisi e non di anestesia; oppure, alla mancata somministrazione di analgesici ai pazienti umani come veniva raccontato in un famoso articolo di Marks e Sacher (Marks e Sacher, 1973); o ancora, per lungo tempo, alla mancanza di interventi di controllo del dolore negli animali da laboratorio, con danno sia per gli animali sia per la ricerca. Una salutare iniezione di filosofia morale (così come di norme giuridiche) è stata necessaria per rettificare tutto questo. Ma il danno oramai era stato fatto oltre che agli animali anche alla scienza stessa, dato il mancato controllo delle variabili sperimentali legate al dolore e allo stress (ho dedicato a questi problemi alcuni capitoli del mio libro *Science and Ethics* – Rollin, 2006a).

Nel campo della ricerca sugli esseri umani gli abusi sono stati innumerevoli, dagli studi condotti all'istituto Tuskegee, alla morte di Jesse Gelsinger, dalle ricerche sulle radiazioni compiuti dal Dipartimento dell'Energia, al rilascio di microbi nelle metropolitane, fino a Willowbrook, e così via, tutti episodi avvenuti negli Stati Uniti. Gli scienziati hanno in tutti questi casi ottenuto come unico risultato l'imposizione di leggi draconiane da parte del governo federale, e l'obbligo di seguire codici di comportamento soggetti all'atteggiamento *politicamente corretto* (come il permesso alle donne incinte di fare domanda per diventare soggetti di ricerca; le discussioni riguardo al modo con cui chiamare gli indiani nei protocolli di ricerca – il governo insisteva perché fossero chiamati «Nativi Americani», fino a che non fu chiesto direttamente agli Indiani; l'obbligo di avere degli alcolisti nei comitati che valutano gli studi sugli alcolisti e così via). Il risultato, alla fine, è che i ricercatori guardano a queste regole soltanto come a degli ostacoli burocratici da aggirare, senza comprendere le questioni etiche che ci stanno dietro, creando in questo modo un'ulteriore ostilità nei confronti della ricerca!

Ritengo che buona parte delle ragioni per cui la società è passata dall'ingenuo ottimismo alla *Buck Rogers* degli anni Cinquanta e dall'adorazione «jetsoniana» per un futuro plasmato dalla scienza a uno scetticismo totale nei confronti di questa (chiaramente evidenziato da movimenti come quello della medicina alternativa, o del neofondamentalismo anti-darwiniano, o della reazione contro la tecnologia delle cellule staminali fino al rigetto su larga scala, specialmente in Europa, delle biotecnologie) sia dovuto alla Legge di Gresham applicata all'Etica che ho descritto in precedenza. L'assenza di scienziati in grado di mettere a tema i pericoli e le questioni etiche sollevate dalla ricerca scientifica ha fatto in modo che opportunisti, come i teologi, Rifkin e altri luddisti, colmassero il vuoto con pseudo argomenti sensazionalistici, non attinenti ai fatti, ma ben spendibili, come abbiamo visto a proposito di Dolly. Se la scienza non si impegnerà sempre più nel campo etico in modo serio, le forze delle tenebre, dell'irrazionalità e dell'anti-intellettualismo prevarranno, forze che già in situazioni normali si trovano sempre in agguato ai margini della società. George Gaskell ha mostrato in modo illuminante che gli europei tendono

a rigettare le biotecnologie per questioni di tipo morale, non per paura, come si riteneva (Gaskell, 1997).

Per come la vedo io, c'è soltanto un modo per risolvere questo problema: attraverso l'educazione di nuove generazioni di scienziati in grado di concepire l'etica e la scienza in modo complementare. Soltanto l'educazione può sradicare e soppiantare definitivamente l'ideologia. Quando lavoravo alla bozza delle leggi federali sugli animali da laboratorio, non pensavo tanto all'idea di creare una serie di regole burocratiche, o, come dicevo all'epoca, di mettere "un poliziotto in ogni laboratorio". Personalmente, non sono a favore di leggi repressive. Non guiderò mai la mia Harley-Davidson negli Stati Uniti dove esistono leggi che obblighino a portare il casco. Ma sono abbastanza un uomo degli anni Sessanta per comprendere la lezione di Martin Luther King e Lyndon Johnson: solo perché abbiamo troppe leggi in alcune aree non significa che ne abbiamo abbastanza in altre! Concepimmo così le nostre leggi nel modo in cui Wittgenstein vedeva la filosofia: come una scala per raggiungere un piano sopraelevato e che poi bisogna buttare via. Così come King si immaginava un mondo abbastanza tollerante da non aver bisogno di ufficiali dell'esercito e paracadutisti per scortare i bambini nelle scuole, io pensavo alle leggi come a uno strumento per obbligare i ricercatori a ragionare in termini etici, in modo che, alla fine, non ci sarebbe stato bisogno delle stesse leggi. E funzionò: dai due striminziti articoli sul dolore animale che trovai nel 1982, la letteratura sull'argomento è cresciuta tra i cinquemila e i diecimila articoli in venti anni! E i comitati etici per la sperimentazione animale si occupano regolarmente di questioni etiche. L'ideologia non è più onnipresente come lo era negli anni Settanta e Ottanta.

All'epoca, si badi bene, una differente proposta di legge era stata proposta dagli attivisti, il *Research Modernization Act*, che avrebbe provocato dei tagli federali alla ricerca di circa il 60% per cento, spostando i soldi nelle «ricerche alternative». In che cosa consistevano queste «ricerche alternative»? Come disse il principale proponente di questa legge si trattava di "cani di plastica che urlano quando li si taglia e sanguinano ketchup, in modo che gli scienziati possano essere lasciati liberi di fare i loro esperimenti". Questo è quello che può accadere quando si ignorano le questioni etiche.

I NIH sembrano aver in qualche modo afferrato la necessità di fornire un'educazione in etica rendendo obbligatori i corsi in scienza ed etica per le istituzioni dove gli studenti ricevono borse di studio. Per come la vedo io, sono stati obbligati a fare questo per via del crescente numero di casi di falsificazione dei dati, plagio e di ciò che è generalmente chiamato «condotta scientifica scorretta». Come feci notare a un membro dei NIH nei primi anni Ottanta, “non puoi insegnare agli studenti che la scienza è esente dai valori e in particolare dai valori etici, e poi condannarli perché non si comportano in modo etico!”.

Ho tenuto corsi di scienza ed etica con regolarità a partire dal 1976. Per più di vent'anni ho insegnato in un corso annuale di biologia assieme ad un biologo, in cui le questioni etiche e concettuali sollevate dalla scienza erano discusse come parte integrante della scienza che insegnavamo: come la torta e non come la ciliegina di guarnizione. Questo corso è stato un successo; a oggi, io e il mio collega riceviamo ancora lettere dai nostri studenti che sono diventati ricercatori, medici, accademici e che ci ringraziano per aver aperto loro gli occhi. Ho ottenuto lo stesso risultato dagli studenti a cui insegno nei corsi di specializzazione dei NIH e in altri corsi, e anche qualche responso positivo dai docenti!

Nonostante sia stato spesso accusato ferocemente di essere un nemico della scienza da quando iniziai ad occuparmi della questione degli animali da laboratorio, niente può essere più lontano dalla verità. Per quale motivo io, che amo la conoscenza più di ogni altra cosa eccetto la mia famiglia, potrei oppormi al modo migliore di conoscere che sia mai stato concepito? Mi attaccavano come un nemico della scienza quando affermavo la presenza di questioni etiche nella ricerca sugli animali. Paradossalmente, oggi, sono attaccato ferocemente da altri, compresi alcuni miei colleghi veterinari, per essere troppo a favore della scienza, dal momento che sono stato il coautore di un libro polemico nei confronti della medicina alternativa visto che questa non poggia su una solida base scientifica fondata sull'esperienza.

Ad ogni modo, l'unico sistema per sfuggire dalle ‘sabbie mobili’ in cui sta sprofondando il gradimento per la scienza, è di stabilire dei requisiti di formazione uniformi per tutti gli studenti universitari e per tutti i corsi scientifici (a troppe matricole si insegna ancora il

mantra che la “scienza è esente dai valori”). Potremo dirci soddisfatti soltanto quando l’esame delle questioni etiche presupposte e generate dal pensiero scientifico sarà diventata una *seconda natura* per gli scienziati, allo stesso modo della conoscenza della doppia elica o del ciclo di Krebs, e l’ideologia pericolosa che abbiamo descritto sarà stata definitivamente sconfitta. Varare leggi draconiane del tipo che si è visto discutendo a proposito della medicina umana può soltanto alienare i ricercatori. In particolar modo per le persone sagge, l’etica è qualcosa che sta *al di sopra* delle leggi.





BARBARA DE MORI

SCIENZA ED ETICA PER CHI LAVORA CON GLI ANIMALI: UNA SFIDA

1. *La nuova identità professionale di chi si occupa di animali*

Viviamo in un'epoca interessante per il *benessere animale*, in cui, almeno nelle società occidentali, sembra aver definitivamente preso forma, come ha sottolineato Rollin molte volte nel corso degli anni, una nuova "etica sociale per gli animali": sebbene, infatti, le varie società abbiano sempre avuto un'etica riguardo al modo di trattare gli animali, si trattava di un'etica minimalista che lasciava la gran parte delle questioni alla sfera personale. Oggi, invece, la questione del trattamento e del benessere degli animali è divenuta inderogabilmente una questione sociale: "Un interesse sociale generalizzato per la giustizia e per l'equità e un'enfasi sugli obblighi hanno condotto ad una nuova visione sociale del trattamento degli animali. La maggior parte delle persone ritiene che gli animali siano esseri senzienti, che quello che facciamo loro abbia importanza per loro e che essi siano capaci di avere un'ampia gamma di esperienze moralmente rilevanti" (Rollin, 1994, p. 246, e Capitolo 1).

In questo nuovo clima etico, la crescente fiducia che la società ripone nelle figure professionali che si occupano di benessere animale, rappresenta una grande opportunità e, al contempo una grande sfida. Chi lavora con gli animali, infatti, è costretto ogni giorno a prendere decisioni difficili, moralmente rilevanti, confrontandosi con i diversi interessi che sono in causa ogni volta che si tratta di decidere in merito al trattamento e alla vita di un essere vivente. L'agire professionale, in questo come in altri ambiti, impone di mediare sempre tra le conoscenze teoriche e gli obiettivi concreti delle proprie azioni. Per questo motivo e in virtù dei grandi cambiamenti che hanno investito il rapporto uomo-animale negli ultimi cinquant'anni, chi si occupa di "gestire" la vita animale, che sia il medico veterinario, il biologo, l'allevatore, il guardiano negli zoo,



l'*animal scientist*, il *curator*, tutto il personale accudente e così via, riveste oggi un ruolo sempre più delicato e complesso, al punto da aver acquisito una *nuova identità professionale*.

Questa nuova identità professionale passa senz'altro attraverso il definitivo superamento dell'"ideologia della scienza". Ma ha a che fare anche con le dinamiche dell'esercizio professionale quotidiano. Il medico veterinario, ad esempio, è stato riconosciuto come il "garante del rispetto delle leggi che mirano a salvaguardare il benessere degli animali, portavoce dei loro bisogni, punto di riferimento per tutti coloro che hanno a che fare con gli animali, sia da affezione sia da reddito" (CNB, 2001, Sintesi e Raccomandazioni, 1). In questa sua nuova identità, deve fare i conti con un cambiamento radicale: da un esercizio professionale orientato a soddisfare principalmente le esigenze della salute pubblica e del cliente – *client centred* –, il medico veterinario si trova oggi a dover focalizzare sempre più le sue attenzioni sulla salute e sul benessere del paziente animale – *patient centred* – (Capitolo 2). È necessario che il *nuovo* medico veterinario sia consapevole di questa nuova identità professionale che lo contraddistingue e degli importanti aspetti etici coinvolti in questo mutamento.

Questo non sempre è facile, non solo per il medico veterinario, ma anche, in genere, per tutti coloro che lavorano con gli animali. Di fronte ad una società che per lo più sottostima le sfide etiche cui è quotidianamente sottoposto chi si occupa di animali, è necessario oggi comprendere che cosa significhi davvero essere "*portavoce* dei bisogni degli animali" o "*punto di riferimento* per coloro che hanno a che fare con gli animali". Certo, c'è anche chi *fa male* il proprio lavoro e *fa del male* agli animali. In generale, tuttavia, la società fatica a comprendere quanto possa essere difficile per chi lavora con gli animali gestire il disagio psicologico e i conflitti etici che si creano tra le esigenze professionali, le esigenze degli animali e le richieste della società stessa o di chi è proprietario o, comunque, referente per l'animale. Prendiamo chi lavora nei canili o nei rifugi: come conciliare le esigenze di benessere degli animali con il motivo per cui vengono mantenuti in quelle strutture? Come conciliare la vocazione a prendersi cura degli animali con la necessità, molto spesso, di sopprimerli per motivi non legati alla loro salute e alla loro cura?

Lo stesso per chi lavora nei centri di recupero: come conciliare la propria vocazione professionale alla cura degli animali con il contatto quotidiano con la morte e la sofferenza di innumerevoli animali coinvolti in incidenti, maltrattamenti, incuria o simili? Ancora, prendiamo un guardiano, o un biologo impegnato nella salvaguardia di una specie, che sia in una struttura zoologica, in un parco naturale o in un'area protetta: le esigenze del singolo animale devono sempre essere messe a confronto con le esigenze di tutela delle specie, dei programmi di reintroduzione o delle esigenze di mantenimento degli equilibri delle popolazioni in natura oppure delle possibilità gestionali in ambiente controllato. Oppure, ancora, prendiamo chi lavora con gli animali da reddito: quanto conta un singolo animale in un contesto produttivo in cui il valore della sua vita è determinato solo su base economica? Con i grandi numeri che coinvolgono questi animali, in particolare, capita che il personale addetto si trovi in un vicolo cieco: "Non puoi provare compassione per loro. Non puoi e basta. Se lo fai e ti rifiuti di continuare c'è qualcun altro che prende il tuo posto". E così di seguito.

Chi si occupa di benessere animale oggi ha nuove responsabilità e si trova a dover mediare, ogni giorno, tra ciò che è meglio per l'animale e ciò che è davvero possibile fare, in base agli standard economici nel caso degli animali da reddito, o in base alla relazione di attaccamento e alle risorse economiche nel caso degli animali da affezione o, ancora, in base alle scelte più generali operate dalla società stessa, ad esempio in favore della salute umana nel caso degli animali impiegati nella ricerca.

Chi si prende cura degli animali deve quotidianamente trovare un equilibrio tra la propria propensione alla cura e al miglioramento della vita degli animali di cui si occupa e l'impotenza, spesso, di avere voce in capitolo per quella vita, poiché gli interessi individuali, o gli interessi sociali e gli interessi economici e gestionali coinvolti sono spesso in contrasto con quanto sarebbe nel miglior interesse dell'animale. Lo *stress morale* (Capitolo 3; de Mori 2019b), una vera e propria malattia professionale ancora poco riconosciuta nell'ambito delle professioni che si prendono cura degli animali, è provocato proprio dall'impossibilità di gestire il conflitto di doveri che si genera ogni giorno e dall'incapacità di trovare un accordo tra la propria vocazione e le tensioni morali che si presentano.

Ampliare le competenze, allora, e acquisire strumenti per affrontare le questioni etiche che si propongono a chi deve prendere decisioni in merito al benessere e alla vita degli animali diviene oggi un obiettivo importante.

2. L'educazione all'etica

Questo obiettivo passa attraverso l'*educazione* all'etica: solo attraverso l'educazione di nuove generazioni di ricercatori e professionisti abituati ad incorporare l'etica nel loro agire professionale è possibile superare definitivamente l'"ideologia della scienza" e affrontare con competenza e responsabilità le questioni morali che si pongono ogni giorno. Questo tipo di educazione ha come obiettivo non tanto quello di formare degli esperti di etica, quanto di permettere a chi ne ha bisogno di ragionare e affrontare le questioni morali attraverso metodi e strumenti che aiutino a prendere decisioni in maniera coerente e consapevole.

In generale, l'etica riguarda ciò che riteniamo giusto o sbagliato, buono o cattivo, equo o iniquo, e si occupa di chiarire come dovremmo agire. Si esprime al di là delle leggi e ne costituisce anzi, il presupposto e rappresenta il tentativo di fornire ragioni per i nostri giudizi e le nostre azioni. In questo senso, l'etica non è molto diversa dalle altre discipline scientifiche. Come queste, infatti, prevede un processo di analisi razionale, ponendo le domande corrette e cercando le risposte più appropriate. Come le altre discipline, altresì, prevede un processo continuo di revisione, sulla base di nuove informazioni e di nuovi approcci. Anch'essa, infine, è aperta al dibattito pubblico e a una discussione aperta.

Per chi si occupa di animali sono molteplici i benefici che possono derivare da questo tipo di educazione: l'etica, infatti, può aiutare ad accrescere la "sensibilità" morale individuale (la capacità di vedere i problemi morali – "non ci avevo mai pensato prima da questo punto di vista" –); può migliorare la capacità di affrontare i conflitti e, con questo, promuovere le qualità del carattere; può migliorare la capacità di giudizio e di argomentazione, contribuendo in tal modo ad accrescere il numero di scelte *buone* che ciascuno può produrre attraverso il proprio lavoro, e così via. In generale, l'educazione

all'etica permette di approfondire il punto di vista etico personale e di sviluppare le qualità umane e professionali, allena a "ragionare" e ad analizzare criticamente i problemi, contribuisce al progresso e alla maturità sociale, promuovendo l'equità e il rispetto dei diversi punti di vista e dei diversi interessi (Mephram, 2008).

Cosicché, garantendo una formazione continua sui temi etici durante gli anni di vita professionale, si può supporre di favorire l'acquisizione progressiva di una *competenza etica professionale* che permetta di comprendere ed affrontare in maniera appropriata le questioni legate al benessere animale.

Non sempre questo è possibile: la formazione in etica, ancora oggi, difficilmente viene inserita nei curricula scientifici e difficilmente viene proposta per gli ambiti professionali. Per fortuna la consapevolezza della sua importanza si sta diffondendo, soprattutto da parte delle nuove generazioni o di chi è già coinvolto in una attività professionale con gli animali, e così cresce l'esigenza di incorporarla nei percorsi di formazione e professionalizzazione. Se già da tempo si è avvertita la sua importanza in ambiti di formazione come quelli dedicati alla psicologia o alla medicina umana, più di recente si sta diffondendo anche nei settori che vedono coinvolti gli animali, dalla medicina veterinaria alla biologia e così via (Burden, Hall, 2006; Lewis, 2006; Magalhães-Sant'Ana *et al.*, 2014; Zemanova, 2017).

Acquisire un'educazione in etica significa, prima di tutto, impegnarsi a "scegliere bene e per il bene" di chi è coinvolto: chi lavora con gli animali deve essere pronto ad assumersi questa responsabilità e riflettere consapevolmente sulle proprie azioni, adottando un approccio "caso per caso" che lo porti a prendere decisioni eque e ad agire con *coerenza* e non secondo lo stato d'animo o l'impulso emotivo del momento. Di fronte ad un proprietario che chiede l'eutanasia del proprio animale da compagnia per motivi futili, non legati alla salute e al benessere dell'animale, il medico veterinario deve rifiutarsi di eseguire la richiesta sempre, allo stesso modo in tutti i casi simili, adottando misure adeguate per tutelare l'animale.

Applicare un test di "eticità" per le proprie decisioni può aiutare molto in questo: "stai trattando gli altri come vorresti essere trattato tu?", "saresti a tuo agio se il tuo ragionamento e la tua decisione fossero resi pubblici?", o, ancora, "saresti a tuo agio se i tuoi cari ti stessero osservando?". Rivolgere queste domande a sé stessi o a

chi è coinvolto nel prendere una decisione in merito alla vita di un animale può aiutare a capire se si è disposti ad essere coerenti e far valere le proprie scelte anche negli altri casi.

Nonostante questo, essere coerenti in etica può risultare molto difficile e spesso, senza accorgercene, ci comportiamo in modo profondamente incoerente. Ci indigniamo e protestiamo per i cani che vengono utilizzati nella sperimentazione animale, ma non esitiamo ad abbandonarli e a dimenticarli, nei canili, a vita o a lasciare che vengano soppressi. Ci indigniamo, spesso, per l'impiego di animali come topi e ratti nella ricerca in laboratorio, ma non esitiamo ad andare al supermercato ad acquistare il rodenticida per eliminarli come indesiderati se li troviamo nelle nostre case, procurando loro una morte molto dolorosa. Più in generale, difendiamo alcuni animali e ne dimentichiamo altri, amiamo i nostri pet e dedichiamo loro infinite cure e attenzioni e teniamo lontani, lasciandoli nell'oblio, bovini, suini, polli e così via. Eppure, anche loro sono esseri *senzienti* e le loro esigenze, spesso, sono molto simili a quelle degli animali che abbiamo scelto come *pet*.

Alle volte difendiamo principi o posizioni morali tra loro difficilmente conciliabili. Se un essere senziente *non umano*, ad esempio, è malato ad uno stato terminale ed in una condizione di grave dolore e sofferenza, generalmente riteniamo sia moralmente corretto procurargli una morte "dolce" per prevenire ulteriori sofferenze. Tuttavia, in molti Paesi, abbiamo ancora molte difficoltà ad ammettere la liceità morale di "lasciar morire" un essere senziente *umano* che sia malato ad uno stato terminale ed in una condizione di grave dolore e sofferenza, anche se abbia manifestato la propria volontà in tal senso.

C'è coerenza morale tra queste due posizioni? O, piuttosto, tendiamo ad assumerle come date, come parte del bagaglio culturale della società in cui viviamo, senza ulteriori approfondimenti critici? Quanto contano il contesto culturale e le nostre abitudini nell'influenzare le nostre scelte?

Coerenza e trasparenza possono costituire un valido aiuto per chi lavora con gli animali: invece di tacere gli abusi, le negligenze e il maltrattamento animale, l'impegno diviene quello di coinvolgere e responsabilizzare sempre più la società in merito al trattamento degli animali. Anche le professioni che lavorano con gli animali, e non solo quelle coinvolte nelle professioni di aiuto in ambito umano, possono

esercitare lo *speaking up*, il “parlare apertamente”: dichiarare apertamente quando qualcosa può compromettere la sicurezza del paziente ed è contrario al proprio operato professionale non vale più solamente in ambito umano, ma viene promosso sempre più come una strategia per difendere anche il benessere degli animali, se necessario contro le indicazioni di chi ne gestisce la vita (Hernandez *et al.*, 2018).

Di fatto, nell’ambito di chi lavora con gli animali, il timore di non soddisfare le aspettative dei familiari, del cliente, dell’azienda, delle istituzioni e così via, rappresenta una delle fonti più importanti di negligenza e trascuratezza del benessere degli animali. Rappresenta anche una delle fonti più importanti di stress morale, destinata nel tempo a deteriorare l’immagine di sé e l’autonomia decisionale e ad acuire il senso di violazione e di isolamento che spesso viene sperimentato nelle situazioni difficili con gli animali.

È necessario “parlare apertamente” quando gli animali d’allevamento, ad esempio, vengono caricati sui camion o sulle navi per il trasporto anche se non sono in condizioni di essere trasportati o se le condizioni di trasporto non sono idonee. O anche quando si sia testimoni di una carenza nella cura degli animali da laboratorio, o nello stordimento degli animali da reddito negli impianti di macellazione e così via.

Se, al contrario, viene lasciato ai *media* il compito di scoprire e denunciare gli abusi, l’opinione pubblica tenderà a reagire emotivamente e il discredito e il disagio per le professioni coinvolte sarà per lo più assicurato.

3. *Il disagio professionale e la nuova etica sociale per gli animali*

Lo stress morale e, in generale, i disagi cui sono sottoposte le professioni che lavorano con gli animali sono in crescita esponenziale, al pari della crescita di importanza degli animali nelle nostre società. Aumenta così il numero di suicidi e di disturbi del comportamento tra gli addetti ai lavori, di pari passo con l’aumento delle responsabilità: la professione medico veterinaria, ad esempio, è esposta al rischio di suicidio – *proportional mortality ratio* (PMR) – con una percentuale di diverse volte superiore rispetto alla popolazione generale (Platt *et al.*, 2010; Capitolo 2).

Certo, i medici veterinari e, in genere, coloro che si prendono cura degli animali, non sono le sole professioni ad avere a che fare con lo stress morale legato alle dinamiche della relazione di cura e alla conflittualità di doveri: anche in medicina umana e in ambito assistenziale, ad esempio, in particolare quando la relazione sia con categorie umane sensibili come gli anziani o gli infanti che hanno sempre bisogno di una figura di intermediazione, il disagio professionale e lo stress morale possono essere molto elevati (Hamric *et al.*, 2006). Tuttavia, nel contesto dello specifico rapporto che si instaura tra gli animali e chi si prende cura di loro, questa tipologia di stress ed altre correlate assumono toni ed intensità di natura peculiare.

In generale, le professioni che si dedicano agli animali a lungo sono state escluse dalla lista di coloro che operano in ambito sociale e assistenziale. Oggi, però, sembra quanto mai adeguato riconoscere anche per loro le problematiche e le patologie che coinvolgono chi è tradizionalmente implicato nel rapporto interpersonale di assistenza. Gli studi sul disagio professionale legato al servizio di assistenza hanno identificato diverse malattie e disagi professionali “invisibili”, come appunto lo stress morale, la cui diagnosi e cura rappresentano oggi un impegno di grande rilievo.

Nell’ambito delle professioni che si occupano di animali, tuttavia, solo di recente questi studi sono stati approfonditi (Kahler, 2015.). È così emerso che, oltre allo stress morale, ad esempio, anche la “fatica della compassione” – la *compassion fatigue* – e l’esaurimento – il *burnout* – rientrano tra le patologie sperimentate che da chi si occupa di animali, come esito perlopiù dell’esperienza prolungata dello stress morale (Figley, Roop, 2006; Hatch *et al.*, 2011). Secondo gli studi, la chiave per comprendere sia la *compassion fatigue* sia il *burnout* è data dal contatto frequente e reiterato con il disagio emozionale e dal coinvolgimento empatico che questo contatto inevitabilmente comporta. La fatica della compassione è direttamente legata al coinvolgimento empatico con gli animali e con il *loro* disagio e con una quotidianità lavorativa che, spesso, si discosta molto da quanto la società in genere immagina: “A nessuno piace sentir parlare di congelatori pieni di animali a cui è stata praticata l’eutanasia” – così scrive K. Galzka, parlando del lavoro quotidiano al centro di recupero per mammiferi

marini più importante al mondo, il *Marine Mammal Center* che si trova a *Sausalito*, in California. “Si tratta di una realtà scomoda, ma spesso coloro che si occupano di soccorrere gli animali non hanno altra scelta se non quella di uccidere animali malati o gravemente feriti, nel modo più umano possibile. Per questi professionisti e volontari, amministrare l'eutanasia è uno dei principali fattori che contribuiscono alla fatica della compassione: lo stress cronico che deriva da un'assistenza prolungata. La lotta contro questa fatica richiede una particolare cura di sé e la capacità di prendere le distanze, emotivamente, dai pazienti animali. Ma guardando negli occhi centinaia di creature in difficoltà, giorno dopo giorno, può diventare difficile” (Galzka, 2017).

Il ripetersi quotidiano del contatto con il disagio e la sofferenza degli animali, assieme alla sensazione che il lavoro non sia mai terminato, dato che ogni giorno si ripresentano nuovi casi simili, può portare all'esaurimento della propria capacità di provare empatia. Il *burnout* è caratterizzato da esaurimento emotivo, depersonalizzazione e, col tempo, una ridotta realizzazione lavorativa, che può portare ad esiti diversi: da chi prosegue ad esercitare il proprio lavoro cercando di praticare la distanza emotiva e di non rimanere più coinvolto a livello personale, a chi non trova altra soluzione se non abbandonare il proprio lavoro, sino a chi può arrivare all'esito più estremo: il suicidio. E, come si è detto, contrariamente a quanto si pensa, i tassi di suicidio tra le persone che lavorano con gli animali sono straordinariamente alti.

Chi si occupa di animali per professione è quindi da considerare, al pari delle altre professioni, “a rischio” e necessita di tutela e di monitoraggio anche sotto il profilo psico-emotivo e non solo sanitario. La prevenzione si attuerà anche per queste professioni attraverso la valutazione programmata, così come attraverso i servizi di assistenza psicologica, il *counseling* e la formazione in etica. L'acquisizione di competenze etiche, in particolare, oltre ad assistere nel processo decisionale, contribuisce a migliorare il *clima etico* nell'ambiente di lavoro, un altro fattore oltremodo importante nell'influenzare le situazioni di disagio professionale (Dzeng, Curtis, 2018).

Un altro fattore di fondamentale importanza nel determinare il disagio professionale in questo ambito (oltre al conflitto sperimentato tra il motivo di fondo per cui ci si occupa di animali, nella

maggior parte dei casi per prendersene cura e garantirne il benessere, e il contatto reiterato con la loro morte e l'eutanasia) riguarda la questione in merito al loro *valore* nelle nostre vite, la questione cioè del loro *status* morale. L'iniquo trattamento degli eguali entra prepotentemente nel lavoro quotidiano di chi si occupa di animali a determinare i contorni della discussione attorno al benessere e alla nuova etica sociale per gli animali, in relazione alle varie "categorie", da reddito, da sperimentazione, da affezione e così via.

Cosa determina, infatti, le scelte di gestione e di intervento per un animale da parte di chi è responsabile per la sua vita? La risposta sembra essere prima di tutto una: la categoria cui quell'animale appartiene, il suo valore, cioè, e l'importanza che gli viene attribuita nelle nostre vite, in altre parole il suo *status* morale. Qual è il valore, lo status morale di un animale da sperimentazione, a confronto con quello di un animale da compagnia? O ancora, quello di un animale da reddito a confronto con quello di un animale selvatico a rischio di estinzione?

A prescindere dalla categoria di appartenenza, se al singolo animale viene riconosciuto un qualche status morale, se gli viene attribuito, cioè, un valore di per sé, *intrinseco*, indipendente dal suo utilizzo, le scelte di intervento e di gestione saranno orientate in un certo modo: è il caso per eccellenza degli animali da affezione. Diversamente, se all'animale viene attribuito solo un valore *estrinseco*, un valore legato solo al suo impiego e alla sua funzione nelle nostre vite, la gestione e l'accesso alle cure avverranno in funzione di quel valore d'uso: qui il caso per eccellenza è quello degli animali da reddito.

E che dire di un identico animale in "contesti d'uso" differenti? Si pensi ad un animale come il coniglio: si tratta al contempo di un animale da compagnia, di un animale destinato al consumo alimentare, alla sperimentazione, all'allevamento da pelliccia, e così via. Qual è il suo status morale? Qual è il valore di un coniglio da allevamento, da caccia, da sperimentazione, rispetto a quello di un coniglio d'affezione? O rispetto ad un coniglio considerato come un *pest*, un animale invasivo e nocivo, come spesso avviene negli ambienti rurali? Eppure si tratta dello stesso animale.

Di fronte alla realtà animale, l'etica sociale mostra tutte le sue incertezze e le sue contraddizioni e chi lavora con gli animali

ne viene colpito a pieno. Certamente, abbiamo dato sempre più “voce” agli animali con cui ci relazioniamo, definendoli *esseri senzienti*. Ma, a seconda delle categorie in cui li inseriamo, continuiamo a riservare trattamenti non comparabili ad esseri senzienti altrimenti eguali tra loro e nelle loro esigenze. “L’iniquo trattamento degli eguali” – *the un-equal treatment of equals* – richiede una giustificazione morale. E le conseguenze di questo sono tutte sulle spalle degli addetti ai lavori, di coloro che hanno in carico la gestione delle vite di quegli “esseri senzienti”. La società, per lo più, non vuole vedere, non vuole sapere e delega alle figure professionali il carico morale di queste iniquità.

Per questo è necessario che chi lavora con gli animali acquisisca consapevolezza anche del proprio ruolo sociale, e non solo professionale, e sia preparato, il più possibile, a far fronte ai cambiamenti dell’etica sociale. Come per l’etica umana infatti, anche nell’ambito della nuova etica sociale per gli animali procediamo rielaborando le categorie esistenti in funzione dei nuovi scenari con cui via via ci confrontiamo (Capitolo 1). Che gli animali meritino considerazione morale così, a prescindere dal loro impiego, viene sostenuto da un numero sempre più considerevole di persone, per ragioni anche differenti, ma tutte convergenti nel riconoscere un qualche status morale, nonostante le contraddizioni, agli esseri senzienti con cui ci relazioniamo. Che sia per via del riconoscimento della capacità di soffrire, o per il fatto di possedere un valore intrinseco o un proprio *telos*, la maggior parte delle persone oggi, per lo meno nelle nostre società occidentali, è incline a non disconoscere di avere degli obblighi verso gli animali.

Come questi obblighi si declinino e con quanta forza vengano affermati dipende dalle diverse posizioni etiche: chi ritiene di avere solo doveri indiretti verso gli animali avrà un atteggiamento diverso rispetto a chi ritiene di avere degli obblighi diretti verso di loro, o chi ritiene che gli animali abbiano anche dei diritti e così via. Di fronte a tutto questo, ad ogni modo, chi si occupa per professione di animali non può che impegnarsi ad acquisire sempre più consapevolezza di sé e affinare il più possibile le proprie capacità critiche, prima di tutto in merito alla tutela e alla promozione del *benessere animale*, la chiave di volta per rendere in qualche modo efficace la *nuova etica sociale per gli animali*.

4. Etica e scienza di fronte al benessere animale

La questione del benessere animale ha assunto oggi un ruolo che non ha precedenti, dopo il lungo tempo in cui la ricerca aveva negato evidenza scientifica alle più comuni manifestazioni di sensitività e consapevolezza negli animali, evitando così di porsi interrogativi di carattere etico riguardo al loro impiego. La riappropriazione, da parte della comunità scientifica, di alcuni elementi chiave del sentire comune e della riflessione etica che lo esprime, come l'attenzione verso le emozioni e la sensitività degli animali o verso l'importanza di una vita dignitosa anche per loro, ha aperto la strada a nuovi percorsi, dove appare chiaro che la maggior parte delle questioni che sono oggetto di indagine sul tema del benessere animale ha una componente etica ben definita. Gli esempi sono molteplici, dalla questione del dolore e della sofferenza, alle malattie da "produzione", alla valutazione degli stati mentali e a tutto quell'insieme di approfondimenti che vengono definiti "*positive*" welfare, e così via (Capitolo 1).

Certo, la percezione sociale in merito alla capacità di sentire delle varie "categorie" di animali condiziona l'impegno e il trattamento che viene loro riservato. Basti pensare ai pesci e alle difficoltà ancora profonde nel riconoscere anche per loro un trattamento dignitoso, dovute prima di tutto alla distanza cognitiva tra noi e loro, per comprendere come le questioni di benessere siano profondamente influenzate, al contempo, dalla sensibilità dell'opinione pubblica e dai progressi della ricerca scientifica: solo se riconosciamo determinate capacità sensitive e cognitive, siamo disposti ad ammettere gli animali al "*club degli esseri senzienti*", al regno cioè della considerazione morale (Capitolo 7). Di fatto, non c'è ancora un accordo neppure sulla definizione di sensitività, *sentience*, e sulle caratteristiche essenziali affinché una specie possa essere classificata come senziente. Non sorprende quindi che, periodicamente, si verifichino accesi dibattiti sulla possibilità di considerare una determinata specie come senziente e quindi sulla necessità di garantirne il benessere (de Mori, Normando 2019).

Resta che, negli ultimi tempi, il benessere animale è sempre più al centro del dibattito non solo tra gli addetti ai lavori, ma anche all'interno dell'opinione pubblica. Il quadro, come scrive Rollin (Capitolo 4), "non è roseo": la quantità di sofferenza che gli ani-

mali provano nei vari luoghi del pianeta per via delle attività utili all'uomo è ancora molto elevata e molto lavoro c'è ancora da fare per progredire. Ma la strada è segnata: la nuova etica sociale per gli animali si diffonde sempre più nelle varie società del mondo e il ruolo di coloro che lavorano con gli animali diventa ogni giorno più cruciale per diminuire la sofferenza degli animali e promuovere il loro benessere. Il concetto di benessere animale, anche se vi è chi ritiene non sia appropriato per promuovere la causa animale (ad esempio, Bekoff, Pierce, 2016), è diventato il simbolo di un percorso in divenire, in cui impegno professionale e maturità sociale possono fare la differenza.

Ma cosa significa esattamente occuparsi di benessere animale? Cos'è il ben-essere animale? Rollin risponde in modo risoluto: "Quando ci poniamo una domanda riguardo al benessere di un animale, o di una persona, ci stiamo chiedendo in effetti *che cosa* dobbiamo a quell'animale (o a quella persona) e in *quale misura*". Il concetto di benessere animale, cioè, "è un concetto *etico*, cui la ricerca scientifica fornisce i dati di fatto rilevanti" (Capitolo 1, 5).

Che i due concetti "etica" e "benessere" si trovino affiancati quando si discute di cura e gestione degli animali, dagli animali da reddito agli animali da sperimentazione, da affezione o selvatici, non è, ancor oggi, di facile accettazione, in primo luogo per gli addetti ai lavori. Eppure è proprio attorno a questo connubio che si giocano gli aspetti più importanti della questione del benessere animale oggi. E da qui ha preso forma un vero e proprio ambito di riflessione che passa sotto il nome di *Etica del benessere animale – Animal Welfare Ethics* – cui sono dedicati i saggi di questa raccolta. Scienza ed etica si incontrano in modi determinanti sul terreno del benessere animale e questo è il *file rouge* che accompagna i contributi raccolti in questo volume, all'insegna della convinzione che "il miglior modo per contribuire al miglioramento del benessere animale è attraverso l'educazione".



PARTE PRIMA
SCIENZA, ETICA E BENESSERE ANIMALE
BERNARD E. ROLLIN



CAPITOLO 1

IL BENESSERE ANIMALE E I DIRITTI DEGLI ANIMALI COME “TENDENZA DELLA MAGGIORANZA”

Nel mondo occidentale si è assistito durante gli ultimi cinquant'anni a un avvincente susseguirsi di rivoluzioni nell'etica sociale. Fenomeni come il femminismo, il movimento per i diritti civili, l'ambientalismo, l'*affirmative action*, le unioni a difesa dei consumatori, l'attivismo pro e contro l'aborto, le rivendicazioni a favore dei diritti degli omosessuali, per i diritti dei bambini, il movimento studentesco, il pacifismo, i movimenti contro le biotecnologie hanno cambiato per sempre il modo di agire dei governi e delle istituzioni pubbliche. Lo stesso è accaduto anche nel mondo delle imprese private: per avere successo le aziende devono essere capaci di proiettare un'immagine che sia perfettamente in armonia con le nuove etiche sociali emergenti. È probabile, ad esempio, che il boicottaggio a partire da ragioni morali dei prodotti sudafricani sia stato determinante nella lotta all'apartheid, e che un simile rifiuto di acquistare alcuni prodotti agricoli abbia portato a un miglioramento importante nelle condizioni di vita dei lavoratori di questo settore negli Stati Uniti. È prassi per le maggiori aziende avere nei posti più visibili un congruo numero di dipendenti provenienti dalle minoranze, così come lo è per i produttori di liquori raccomandare nelle pubblicità il consumo moderato delle loro bevande. Le compagnie del tabacco oggi promuovono il messaggio che le sigarette uccidono e fanno un grande sfoggio del loro impegno in difesa delle donne vittime di violenza. Le aziende che estraggono il petrolio e abbattano le foreste spendono milioni (a volte anche miliardi) per persuadere l'opinione pubblica del loro impegno a favore dell'ambiente. La CNN sostiene in merito a questo che gli investimenti nell'economia “verde” crescono molto più velocemente di quelli tradizionali, e che l'impiego di manodopera minorile o di condizioni di lavoro opprimenti, quando vengono alla luce, possono letteralmente distruggere dalla sera alla mattina il mercato di un prodotto.

Non solo il successo economico è legato a doppio mandato all'etica sociale, ma lo sono anche, e più strettamente, l'autonomia e la libertà professionale. Ogni professione – sia essa nel campo medico, giuridico o in quello agricolo – è limitata, per quanto riguarda la libertà di perseguire i propri scopi, dall'etica sociale. È come se la società, in pratica, “dicesse” a quei professionisti che lavorano in un campo che la società stessa non è in grado di comprendere abbastanza da regolare con norme, “regolatevi da soli nel modo in cui vi *regoleremmo* noi se conoscessimo il vostro lavoro. Se ci accorgeremo che non lo avete fatto, allora vi *regoleremo* noi, anche senza capirci alcunché”. Tanto per fare un esempio su questo, alcuni anni fa il Congresso cominciò a preoccuparsi della eccessiva quantità di antibiotici adoperata nell'alimentazione degli animali da allevamento, e arrivò alla conclusione che i veterinari fossero i principali responsabili del problema. Il risultato fu che il Congresso arrivò molto vicino a proibire ai veterinari l'uso *off-label* dei medicinali, ossia fuori delle indicazioni terapeutiche previste: un provvedimento che avrebbe ucciso la medicina veterinaria per come la conosciamo. Tuttavia, grazie agli sforzi di un gruppo ben preparato di legislatori, questa proposta non divenne mai legge.

1. *L'evoluzione dell'attenzione sociale per gli animali negli Stati Uniti*

Uno dei maggiori temi di attenzione etica ad essersi sviluppato nelle ultime decadi è quello del trattamento degli animali utilizzati a vario modo nella società. È facile dimostrare l'esistenza di questa attenzione nell'immaginario dell'opinione pubblica: secondo la *National Cattlemen's Beef Association* degli Stati Uniti e i *National Institutes of Health* (quest'ultimi la fonte principale di finanziamento per la gran parte della ricerca biomedica negli U.S.A.), entrambi gruppi poco inclini a esagerare l'importanza dell'etica animale, già nei primi anni Novanta l'argomento principale delle lettere, delle telefonate, dei fax, delle email e delle comunicazioni personali ricevute dai membri del Congresso riguardava questioni connesse agli animali (McCarthy, comunicazione personale; NCBA, 1991).

Mentre trent'anni fa non si sarebbe trovata al Congresso alcuna proposta di legge pendente riguardo al benessere animale, in tempi recenti si sono viste ogni anno approvare dozzine di leggi di questo tipo, e ancora di più a livello dei singoli Stati, come spiegherò meglio (Douglas, comunicazione personale). Il contenuto di questi disegni di legge federale ha spaziato dalla prevenzione della duplicazione degli esperimenti che fanno uso degli animali, al tentativo di salvare i mammiferi marini dalle reti dei pescatori di tonno, fino al divieto di importazione dell'avorio e alla lotta al commercio dei pappagalli. Le leggi statali hanno posto sempre più restrizioni nell'uso, da parte della ricerca biomedica, di animali vivi o morti prelevati dai rifugi per gli animali abbandonati, e si sono focalizzate su altre miriadi di questioni legate al benessere animale. Otto stati e novanta contee degli Stati Uniti hanno abolito le trappole a tagliola (HSUS, 2003). Quando la Commissione per la Fauna Selvatica nominata dallo stato del Colorado non seguì la raccomandazione del Dipartimento della Fauna Selvatica riguardo all'abolizione della caccia primaverile all'orso (e sarebbe stato così permesso ai cacciatori di sparare alle madri durante l'allattamento, condannando i cuccioli a morire di fame), l'opinione pubblica mise fine a questa pratica attraverso un referendum popolare: il settanta per cento della popolazione del Colorado votò per rendere l'abolizione della caccia primaverile all'orso un *emendamento costituzionale* (Denver Post, 1994). In Ontario, il Ministero dell'ambiente, per andare incontro alle pressioni sociali, vietò lo stesso tipo di caccia con un decreto (Animal People, 1999). La California ha abolito la caccia al puma, e le agenzie statali per il controllo della pesca, analogamente, da tempo hanno preso di mira i programmi di cattura e rilascio (Laitenschloger *et al.*, 1985).

Gli addetti alla gestione della fauna selvatica hanno espresso preoccupazioni nei giornali accademici riguardo a questo "legiferare per referendum" partendo da motivi etici. Secondo il direttore dell'*American Quarter Horse Association*, il numero di proposte di legge statale riguardo al benessere dei cavalli raggiungeva già nel 1998 le dimensioni di un elenco telefonico. Le preoccupazioni per il benessere di questi animali da parte dell'opinione pubblica californiana confluirono in un disegno di legge per cui il macello di equini o il trasporto fuori dei confini per ragioni analoghe erano considerati crimini, e da lì a poco ne seguì l'abolizione dei macelli

equini in tutti gli Stati Uniti. Negli ordinamenti municipali sono passate ordinanze tanto disparate quanto l'abolizione di rodei, circhi e zoo fino alla protezione dei cani della prateria, e a Cambridge, nel Massachussets (una Mecca della biomedicina), sono in vigore le leggi più ferree al mondo riguardo alla ricerca sugli animali.

Ancora più sbalorditiva è proprio la proliferazione globale di leggi a protezione degli animali da laboratorio. Negli Stati Uniti, per esempio, due importanti leggi (*Animal Welfare Act* e *Health Research Act*, della cui stesura e difesa presso il Congresso sono in parte responsabile) per la regolamentazione del trattamento e della limitazione dell'uso degli animali nella ricerca furono approvate nel 1985, nonostante una vigorosa opposizione delle potentissime lobbies della medicina e della ricerca. Quest'opposizione impiegò costosi messaggi pubblicitari proposti a rotazione sui media, che affermavano che la salute umana e il progresso medico sarebbero stati compromessi dall'implementazione di una simile legislazione. Tra i vari mezzi impiegati in questa battaglia spiccava il film intitolato *Starò bene, dottore?*, di cui ho già detto (cfr. Introduzione). Grazie all'opinione pubblica, che non si lasciò impressionare da simili minacce, le leggi riguardo alla protezione degli animali da laboratorio passarono agilmente l'iter al Congresso e sono attualmente in vigore, a dispetto dei costi anche notevoli a carico del contribuente. Quando feci un discorso in favore di queste leggi di fronte al Congresso mostrai i risultati delle mie ricerche alla *Library of Congress*, da cui era saltato fuori che non vi erano articoli scientifici sull'analgesia degli animali da laboratorio, e soltanto due sugli animali in generale – uno dei quali arrivava alla conclusione che “abbiamo bisogno di articoli sull'argomento”. Oggi i miei colleghi anestesisti mi informano che ci sono tra i cinque e diecimila articoli sul tema, e un commisurato incremento dell'uso dell'analgesia. In modo altrettanto importante, queste leggi hanno tagliato le gambe all'ostinazione da parte dell'ideologia scienziata di negare la presenza di sensazioni e stati mentali negli animali (Rollin, 2006a).

Molti altri Paesi si sono mossi o si stanno muovendo in una direzione simile, nonostante il novanta per cento degli animali da laboratorio sia composto da ratti e topi, non proprio gli animali più teneri e amorevoli del mondo. Le ricerche sulle grandi scimmie sono state invece vietate ovunque.

Molti modi di utilizzare gli animali, poi, che sono stati considerati privi di fondamento da parte dell'opinione pubblica sono scomparsi senza l'intervento del legislatore. I test tossicologici dei cosmetici sugli animali sono spariti, e aziende come *Body Shop* hanno ottenuto una grande visibilità internazionale grazie al disconoscimento di questo genere di test. La produzione di uova negli allevamenti di galline ovaiole all'aperto è un'industria crescente nel mondo occidentale. La corsa dei levrieri negli Stati Uniti è in declino, in parte per ragioni legate al benessere animale (la comunità veterinaria dell'Indiana è stata in prima linea nelle battaglie per impedire che questo genere di gare si diffondesse nel proprio Stato). Gli zoo che erano poco più che prigioni per gli animali (regolamentati da norme che risalgono ai miei anni giovanili) sono quasi del tutto scomparsi, nonostante l'indubbia passione delle persone per l'osservazione degli animali. E, come il lavoro di Gaskell e del suo gruppo di ricerca ha dimostrato (Gaskell, 1997), il rifiuto dell'opinione pubblica europea verso l'ingegneria genetica non nasce, come spesso si crede, per ragioni di sicurezza, quanto per ragioni etiche, e in parte anche per ragioni di etica nei confronti degli animali. Ragioni simili (per esempio, la paura di far del male agli animali) hanno portato a vietare nell'Unione Europea la somministrazione della somatotropina (BST) negli allevamenti. Negli Stati Uniti rodei come lo *Houston Livestock Show* hanno vietato la presa dei vitelli al lazo, a dispetto dell'opposizione della *Professional Rodeo Cowboys Association* (i cui membri evitano sempre di mostrare alla televisione nazionale come avviene nello specifico questa pratica).

Inevitabilmente anche il settore agricolo si è trovato di fronte al vaglio severo, da parte dell'opinione pubblica, riguardo al modo in cui sono trattati gli animali. Addirittura si può sostenere che siano state soprattutto le preoccupazioni della società contemporanea riguardo al trattamento degli animali da allevamento ad aver aperto la strada per questo nuovo tipo di etica. Già nel 1965, la società britannica aveva preso consapevolezza dell'allarmante industrializzazione degli allevamenti istituendo la Commissione Brambell, un gruppo di scienziati guidati da Sir Roger Brambell, il quale sosteneva che ogni sistema di allevamento che non andasse incontro ai bisogni e alla natura degli animali era da considerare moralmente inaccettabile (Brambell, 1965). Nonostante

non abbiano mai raggiunto lo status di leggi, le raccomandazioni della Commissione Brambell hanno rappresentato un faro morale per l'etica sociale europea. Nel 1988 il parlamento svedese passò, praticamente senza opposizioni, ciò che il *New York Times* definì una "Carta dei Diritti" per gli animali da allevamento (*New York Times*, 1988), abolendo sul suolo svedese, attraverso stadi progressivi, il sistema di confinamento che domina ancora al giorno d'oggi la zootecnia ad esempio in Nord America. Gran parte dell'Europa del Nord si è mossa in questa direzione e l'Unione Europea altrettanto: le gabbie di gestazione, ad esempio, sono state eliminate dai Paesi dell'Unione nel 2011 (EU, 2011).

Nonostante gli Stati Uniti siano in ritardo per quanto riguarda le questioni legate all'allevamento, le cose si stanno muovendo rapidamente, con referendum promossi dalla *Humane Society of the United States* (HSUS) per l'abolizione delle gabbie di gestazione, delle gabbie di batteria e delle gabbie di isolamento per i vitelli. Nel mio lavoro ho ricevuto varie conferme di questa tendenza. Nel 2007, dopo due giorni di dibattito, convinsi *Smithfield Farms*, il più grande produttore di carne di suini al mondo, ad abbandonare gradualmente le gabbie di gestazione. Nel 2008, la *Pew Commission*, nella quale sedevo come patrocinatore del benessere degli animali da allevamento, chiese di abolire entro dieci anni le pratiche di allevamento intensivo che prevedono l'isolamento degli animali, per ragioni di benessere animale, rispetto dell'ambiente, salute dell'uomo e degli animali, nonché di giustizia sociale. Ancor più incredibilmente, sono riuscito a mediare un accordo tra la *Humane Society* degli Stati Uniti e la *Colorado Livestock Association* affinché sponsorizzassero entrambe il disegno di legge del Colorado riguardo al benessere degli animali da allevamento del 2008, nel quale era prevista l'abolizione delle gabbie di gestazione e delle gabbie di isolamento per i vitelli.

La comunità di allevatori negli Stati Uniti è rimasta molto indietro rispetto alle preoccupazioni della società. Onnipresente, nella discussione da parte dell'industria degli animali da allevamento sul benessere degli animali è un enorme errore concettuale, di portata tale da rendere vano ogni tentativo da parte di questa industria di venire incontro alle preoccupazioni sociali sempre più crescenti riguardo al trattamento degli animali. Quando si discute riguardo al

benessere degli animali da allevamento con i membri di quest'industria o con la *American Veterinary Medical Association* si è posti sempre di fronte alla solita risposta: il benessere animale è esclusivamente una faccenda di "scienza comprovata".

Chi ha fatto parte della *Pew Commission*, meglio conosciuta come la *National Commission on Industrial Farm Animal Production*, si è trovato invariabilmente di fronte a questo genere di risposta durante gli incontri coi rappresentanti dell'industria. L'obiettivo della commissione era studiare l'allevamento intensivo negli Stati Uniti (Pew Trusts, 2008; www.ncifap.org). Tanto per fare un esempio, una delle rappresentanti degli allevatori di suini, parlando di fronte a noi, rispose che sebbene molte persone nel suo settore fossero piuttosto "nervose" riguardo all'operato della Commissione, le loro ansie sarebbero state alleviate se tutte le conclusioni e le raccomandazioni fossero state basate su assunti a partire dalla "scienza comprovata". Sperando di metterla sulla giusta strada riguardo all'errore nel suo commento, e con lei gli altri numerosi delegati presenti, le risposi in questa maniera: "Signora, se noi della Commissione ci chiedessimo *come* allevare i suini in maniera intensiva, la scienza potrebbe certamente fornirci una risposta. Ma questa *non* è la domanda che la Commissione, o la società, si pone. Ciò che ci stiamo chiedendo è se *dovremmo* allevare i suini in maniera intensiva. E ai fini della risposta a questa domanda, la scienza non è rilevante". A giudicare dal suo "Uh?" di risposta, non riuscii a spiegarci bene.

2. Il benessere animale: una questione etica o economica?

Le domande riguardo al benessere animale sono almeno in parte domande su ciò che "dovremmo", domande, ovvero, riguardo a obbligazioni etiche. Il concetto di benessere animale è un concetto etico cui, una volta compreso, la scienza è in grado di fornire i dati di fatto rilevanti. Quando ci poniamo una domanda riguardo al benessere di un animale, o di una persona, ci stiamo chiedendo *che cosa* dobbiamo a quell'animale, e in *quale misura*.

Laddove all'interno di un documento chiamato Rapporto CAST, pubblicato per la prima volta dagli agronomi statunitensi all'inizio degli anni Ottanta del secolo scorso, era posta la questione

del benessere animale, si affermava che le condizioni necessarie e sufficienti per attribuire un benessere positivo a un animale erano rappresentate dalla sua produttività. Un animale produttivo era quindi un animale che godeva di un alto benessere, mentre un animale poco produttivo, al contrario, era un animale che godeva di uno scarso benessere (CAST, 1981).

Questa tesi è irta di problemi. Anzitutto, la produttività è una nozione economica predicata su un intero sistema operativo; il benessere, invece, è un predicato dei singoli animali. Un sistema operativo, come quello dell'allevamento in gabbia in massa delle galline ovaiole, può essere molto produttivo se le gabbie sono affollatissime, nonostante le singole galline non godano di molto benessere. Secondariamente, come vedremo, identificare la produttività col benessere è legittimo in qualche modo se sono applicate le tecniche di allevamento tradizionale, dove il produttore riesce ad avere buoni risultati se e solo se l'animale sta bene. Nell'allevamento industriale, invece, gli animali non sono posti nella nicchia o nell'ambiente loro consono e sono bersagliati da tecnologie – antibiotici, vaccini, integratori alimentari, ormoni, sistemi di areazione – attraverso cui diventano in grado di produrre più chili di carne o di latte senza morire. Senza questo genere di mezzi, gli animali non potrebbero essere così produttivi. Ritorniamo più avanti su questo contrasto tra allevamento tradizionale e approccio industriale all'allevamento.

Il punto chiave da ricordare qui è che anche se la definizione di benessere animale fornita dal Rapporto CAST non contemplasse questi problemi, sarebbe comunque una definizione di una tesi etica che, essenzialmente, sostiene: “Ciò che dobbiamo agli animali è semplicemente ciò che ci serve a creare del profitto”. Questo a sua volta implica che, per gli animali, stare bene equivale a ricevere acqua, cibo, e riparo – una tesi difesa dalle compagnie produttrici. Fin dai primi anni Ottanta del secolo scorso c'erano già dei difensori degli animali, e non solo, che adottavano un punto di vista etico completamente differente riguardo a ciò che è dovuto agli animali da allevamento. Le famose cinque libertà elaborate in Gran Bretagna dal *Farm Animal Welfare Council* (FAWC) negli anni Settanta (quindi prima del *Rapporto CAST*) portavano alla luce un'idea etica completamente diversa:

Il benessere di un animale include sia il suo stato mentale sia il suo stato fisico, e un alto benessere animale implica sia una buona forma fisica, sia la sensazione di sentirsi bene. Ogni animale utilizzato dall'uomo deve come minimo essere protetto dalla sofferenza non necessaria.

Noi crediamo che il benessere di un animale, sia in allevamento, sia durante il trasporto, al mercato, o al macello, debba essere considerato nei termini di "cinque libertà":

- 1) Libertà dalla fame e dalla sete – garantendo il libero accesso ad acqua fresca e a una alimentazione in grado di garantire la piena salute e il vigore fisico.
- 2) Libertà dal disagio – fornendo un ambiente appropriato che includa ripari e una confortevole area di riposo.
- 3) Libertà dal dolore, dalle ferite, e dalla malattia – garantendo la prevenzione, la diagnosi e cure tempestive.
- 4) Libertà di esprimere il proprio repertorio comportamentale – garantendo uno spazio adeguato, strutture adeguate e la compagnia di animali della propria specie.
- 5) Libertà dalla paura e dall'angoscia – assicurando condizioni di vita e di trattamento che evitino la sofferenza psichica.

Le due definizioni contengono chiaramente nozioni molto differenti riguardo ai nostri obblighi morali verso gli animali (e vi sono molte altre definizioni oltre a queste). Quale sia quella corretta non può essere deciso collezionando fatti o facendo esperimenti: è la cornice etica adottata, piuttosto, a determinare i principi generali della scienza del benessere animale.

Per chiarire: supponiamo di adottare il punto di vista per cui un animale sta bene quando è produttivo, come per il *Rapporto CAST*. Il ruolo della scienza del benessere in questo caso sarà quello di studiare quali cibi, ricoveri, temperature, e così via, sono più efficienti per produrre la maggiore quantità di carne, latte, o uova, ai costi più bassi – in larga parte ciò che la medicina veterinaria e le scienze animali fanno già oggi. D'altro canto, se si adotta il punto di vista del FAWC, l'efficienza sarà vincolata dalla necessità di tenere in considerazione il comportamento naturale dell'animale e i suoi stati mentali, preoccupandosi di minimizzare dolore, paura, disagio e angoscia – che non sono considerati fattori importanti dalla definizione di benessere data dal CAST, a meno che non abbiano un impatto negativo sulla produttività. In questo modo, la ricerca scientifica non determina direttamente il concetto di benessere; piuttosto, il concetto di benessere determina che cosa conta come scienza!

L'incapacità di riconoscere l'inevitabile componente etica del concetto di benessere animale conduce inesorabilmente alla situazione in cui gli esponenti delle varie posizioni sull'argomento parlano lingue diverse. Così i produttori ignorano le questioni legate al dolore animale, alla paura, l'angoscia, l'isolamento, le costrizioni, la cattiva qualità dell'aria, l'esclusione sociale e l'impoverimento dell'ambiente, fin tanto che questi fattori non intervengono negativamente sulla produzione. I difensori degli animali, d'altro canto, conferiscono il primato alle questioni precedenti e non si preoccupano affatto di quanto efficiente o produttivo possa essere un dato sistema di allevamento.

A questo punto sorge una domanda fondamentale. Se da una parte la nozione di benessere animale non può essere separata dalla sua componente etica e, dall'altra, le posizioni etiche delle persone riguardo agli obblighi che abbiamo nei confronti degli animali da reddito variano in uno spettro molto esteso, quale genere di etica dobbiamo preferire e adoperare per definire, con leggi e regolamenti, ciò che conta come "benessere animale"? Vediamo meglio.

3. La nuova etica sociale per gli animali

Qual è la natura del nuovo pensiero etico che sta emergendo e dando forma ai sensazionali cambiamenti sociali che abbiamo discusso? Nonostante la società abbia sempre avuto un'etica riguardo al modo di trattare gli animali, questa era minimalista, e lasciava gran parte delle decisioni alla sfera dell'etica personale piuttosto che a quella dell'etica sociale. Fin dai tempi della Bibbia, questa pur limitata etica sociale proibiva sia di infliggere dolore e sofferenza agli animali in maniera deliberata, voluta, sadica, anormale, immotivata o inutile, sia l'incuria portata agli eccessi, come lasciare gli animali privi di acqua e cibo. A partire dalla prima metà dell'Ottocento, questo tipo di proibizioni fu incorporato nelle leggi anti-crudeltà che entrarono a far parte della legislazione di tutte le società civilizzate (Leavitt, 1978). Ma anche in epoca biblica e medievale l'etica sociale si scagliava contro la crudeltà. Le proibizioni vetero testamentarie di aggioare assieme un bue e un asino, di mettere una museruola al bue quando faceva girare la macina per

il grano o di cuocere il vitello nel latte della madre, testimoniano la preoccupazione e la condanna verso ciò che la tradizione rabbinica chiama *tsaar baalei chaim*: la sofferenza degli esseri viventi. Nel medioevo, San Tommaso d'Aquino (Aquino, 1956), sebbene affermasse che gli animali, poiché non possedevano un'anima, non potevano godere di uno statuto morale particolare, proibì comunque la crudeltà nei loro confronti, poiché chi era crudele verso gli animali sarebbe inesorabilmente diventato crudele anche verso l'uomo, un'intuizione confermata da decenni di ricerche contemporanee (Ascione et al, 1999). Numerosi assassini seriali hanno infatti mostrato sin dalla prima infanzia comportamenti violenti nei confronti degli animali, così come molti giovani statunitensi che negli anni recenti hanno causato massacri nelle scuole.

Per la gran parte della storia umana, e fino a qualche decade fa, l'etica anti-crudeltà fu l'unico tipo di principio morale socialmente articolato riguardo al trattamento degli animali. Esclusa qualche voce fuori dal coro, emersa in seguito alla formulazione darwiniana dell'idea di continuità tra uomo e animali, nessuno aveva mai parlato di diritti degli animali, e la società non aveva concetti morali riguardo al trattamento animale che andassero oltre la questione della "crudeltà". La domanda che sorge spontanea è: che cosa è successo nell'ultima metà del secolo scorso, al punto da portare, da una parte, ad una disaffezione generalizzata verso la venerabile etica contro la crudeltà, considerata oramai insufficiente, e, dall'altra, al rafforzamento della legislazione anti-crudeltà, con gli atti di sadismo contro gli animali considerati un crimine in quasi quaranta Stati?

In uno studio commissionato dallo *United States Department of Agriculture* (USDA) per rispondere a questa domanda, ho elencato una serie di fattori sociali e concettuali (Rollin, 1995a):

1) *Mutamenti demografici, e conseguenti cambiamenti nel rapporto con gli animali*. Laddove al passaggio tra diciannovesimo e ventesimo secolo più della metà della popolazione lavorava nel settore della produzione agricola, al giorno d'oggi soltanto l'1,5% degli abitanti degli Stati Uniti è impiegato nel settore agricolo (AMC, 2003). Cento anni fa, chiedendo a un passante di campagna o anche di città cosa gli venisse in mente quando si diceva "animale", la risposta sarebbe stata senza dubbio "cavallo", "mucca", "cibo", "lavoro", e così via. Oggigiorno, invece, per

la maggior parte della popolazione la risposta è “cane”, “gatto”, “animale da compagnia”. Numerosi studi hanno dimostrato che quasi il 100% dei proprietari di animali da compagnia considera il proprio animale “un membro della famiglia” (The Acorn, 2002), e nessuno “una risorsa economica”. Gli avvocati divorzisti sanno bene che la questione della custodia del cane può essere tanto spinosa quanto quella della custodia dei bambini.

2) *Siamo passati attraverso un lungo periodo di ricerca etica e spirituale.* Nell’ultimo secolo la società ha progressivamente rivolto il suo “faro etico” su categorie umane tradizionalmente ignorate o addirittura oppresse dall’etica sociale – le persone di colore, le donne, i disabili, e altre minoranze. Questo stesso imperativo etico ha portato a focalizzare l’attenzione su come trattiamo il mondo naturale, l’ambiente e gli animali. Molti leader dell’attivismo a favore degli animali non a caso hanno un passato nei movimenti per i diritti civili, delle donne, degli omosessuali, dei bambini e dei lavoratori.

3) *I media hanno capito che “gli animali fanno vendere i giornali”.* È impossibile fare zapping alla televisione senza imbattersi in un bombardamento di programmi riguardanti gli animali, siano fiction o documentari (un giornalista del *New York Times* mi ha confermato che gli animali sono il tema più sfruttato dalla TV via cavo di New York City). Ad esempio, un episodio rimasto famoso per aver generato un’imponente esposizione mediatica aveva riguardato alcune balene intrappolate tra lastroni di ghiaccio e liberate da un rompighiaccio russo: come se qualcuno al Cremlino avesse capito che aiutare le balene era un modo veloce per guadagnare credito con l’opinione pubblica statunitense.

4) *Filosofi, scienziati, e celebrità hanno diffuso argomenti sensati e condivisibili sulla necessità di migliorare lo statuto morale degli animali.* (Singer, 1975; Rollin, 1981; Regan, 1983; Sapontzis, 1987).

5) *Il cambiamento nella natura dell’uso degli animali ha richiesto nuove categorie morali.* Per come la vedo io, sebbene tutte le ragioni elencate in precedenza possiedano un loro peso specifico, non sono in ogni caso tanto importanti quanto gli stupefacenti cambiamenti avvenuti dopo la Seconda Guerra Mondiale riguardo all’impiego degli animali. Questi cambiamenti hanno riguardato prima di tutto la natura dell’allevamento, e, in seconda istanza, l’uso sempre più massiccio degli animali nella ricerca e nella sperimentazione.

Praticamente per tutta la storia dell'umanità l'allevamento è stato tipicamente tradizionale, identificabile attraverso il termine *husbandry*. Questo termine deriva dall'antico norreno "hus/band", vincolato alla casa o alla famiglia, e nella pratica si traduceva nel lavorare duro per garantire agli animali l'ambiente più adatto a loro, in modo da venire incontro alle loro esigenze psicofisiche – esigenze che, seguendo Aristotele, ho chiamato *telos* (Rollin, 1981). Si massimizzava, infatti, in questo modo le probabilità che sopravvivessero e prosperassero: bisognava quindi dare loro cibo in periodi di scarsità, acqua durante la siccità, protezione dai predatori, cure mediche, assistenza durante la gravidanza e il parto, e così via. L'allevamento tradizionale era un contratto più o meno equo tra gli esseri umani e gli animali, con entrambe le parti che guadagnavano qualcosa dalla relazione. Quest'immagine dell'allevamento tradizionale è così potente che, quando il salmista vuole trovare una metafora per il rapporto ideale tra Dio e gli uomini, utilizza nel ventitreesimo salmo quella del Buon Pastore: "Il Signore è il mio pastore: non manco di nulla. Su pascoli erbosi mi fa riposare, ad acque tranquille mi conduce".

Non vogliamo niente di più da Dio che ciò che il Buon Pastore fornisce al gregge sotto la sua protezione. Nell'allevamento tradizionale, un allevatore non era in grado di prosperare se i suoi animali non prosperavano a loro volta, e in questo modo la produttività era collegata al benessere. Nell'allevamento tradizionale l'interesse personale garantiva di per sé il buon trattamento degli animali. Da questo punto di vista l'*husbandry* può essere paragonato alla pratica di mettere tasselli quadrati in buchi quadrati e tasselli tondi in buchi tondi, creando in questo modo il minimo attrito possibile. Non vi era bisogno di un'etica sociale che assicurasse il buon trattamento degli animali, bastava l'etica contro la crudeltà per far fronte ai sadici e agli psicopatici.

Dopo la Seconda Guerra Mondiale, questo stupendo contratto è stato infranto dagli esseri umani. Uno dei momenti più simbolico di questa rottura si può individuare nella nuova denominazione dei dipartimenti di "*Animal Husbandry*" ad esempio delle università statunitensi, che sono stati chiamati dipartimenti di "*Animal Science*". L'idea base non era più quella di "prendersi cura" degli animali, ma di "applicare metodi industriali per il loro allevamento", al fine di

incrementare l'efficienza e la produttività. Grazie alle "levigatrici" forniteci dalla tecnologia – ormoni, vaccini, antibiotici, sistemi di aerazione, meccanizzazione – possiamo oggi premere a forza tasselli quadrati in buchi rotondi e collocare gli animali in ambienti dove soffrono e dove vivono in condizioni che, tuttavia, sono irrilevanti ai fini della produzione. Se un allevatore del diciannovesimo secolo avesse provato a infilare 100.000 galline ovaiole in un singolo edificio, i suoi animali sarebbero morti tutti di malattia nel giro di un mese. Oggigiorno, una stabulazione del genere è la norma.

Questo nuovo approccio all'allevamento non è stato il prodotto della crudeltà o di un'indole malvagia, e neanche dell'insensibilità. È stato invece causato da ragioni perfettamente oneste, *prima facie* plausibili, che a loro volta sono state causate dagli stupefacenti cambiamenti e sconvolgimenti storici verificatisi dopo la Seconda Guerra Mondiale. In quegli anni gli scienziati esperti di agronomia e i membri del governo erano impegnati con tutte le energie a cercare modi per offrire alla popolazione cibo in abbondanza e a poco prezzo, per tutta una serie di motivi. Anzitutto, dopo il *Dust Bowl* e la *Grande Depressione*, molte persone negli Stati Uniti avevano abbandonato l'agricoltura. In secondo luogo, le previsioni per il futuro parlavano di un probabile allargamento dei territori urbani e suburbani a discapito dei terreni agricoli, con la conseguenza di una diminuzione generale della terra destinata alla produzione di cibo. Terzo, molte persone provenienti dalla campagna erano state inviate durante la guerra in aree urbane degli Stati Uniti e all'estero e in questo modo si era creata in loro una certa riluttanza a rientrare in un ambiente meno stimolante come le campagne: ricordate la canzone degli anni Quaranta "Come farai a tenerli buoni alla fattoria adesso che hanno visto Parigi?". Quarto, avendo fatto esperienza di che cosa fosse la fame durante la Grande Depressione, il consumatore americano aveva, per la prima volta nella storia, paura della scarsità di cibo. Quinto, le previsioni di un grande incremento della popolazione aumentavano le preoccupazioni a riguardo della disponibilità di cibo.

Se si pensa che a questi fattori si assommarono il rapido sviluppo, durante e dopo la Seconda Guerra Mondiale, di tutta una serie di tecnologie legate all'allevamento degli animali, nonché una fiorente fiducia nell'economia di scala, il passaggio ad un alleva-

mento di tipo industriale è forse da considerarsi come un evento inevitabile. Questo passaggio comportò però l'abbandono dalle tecniche di allevamento tradizionale e dei valori che vi stavano dietro – i valori industriali dell'efficienza e della produttività rimpiazzarono ed eclissarono i valori tradizionali dell'allevamento come “scelta di vita” e come *husbandry*.

Non voglio certamente mettere in dubbio che l'industrializzazione dell'agricoltura, compreso l'allevamento, abbia avuto come risultato un aumento della produttività. È altrettanto ovvio che anche le forme di allevamento tradizionale ancora esistenti hanno subito un cambiamento per via dall'avvento delle pratiche industriali. Un collega alla Colorado State University, specialista di bovini, sostiene che la cosa peggiore mai successa al suo Dipartimento è stato proprio il cambio di nome da “*Animal Husbandry*” a “*Animal Science*”. Nessun allevatore tradizionale si sarebbe mai sognato di dare da mangiare carne di pecora, scorie di allevamenti di pollame e polvere di cemento ai bovini, mentre queste “innovazioni” sono la norma secondo la mentalità industriale.

Dalla metà del ventesimo secolo si è iniziato anche ad impiegare su larga scala gli animali nella ricerca e nei test di tossicità. Anche in questo caso non vi erano stati precedenti nella storia, e si tratta anche qui di un fenomeno per il quale sono venuti a mancare i presupposti di equità dell'allevamento tradizionale.

Una piccola riflessione sullo sviluppo della ricerca su larga scala con gli animali e sull'allevamento tecnologico può spiegarci come mai queste innovazioni hanno condotto alla formulazione di una nuova etica sociale per gli animali. Queste innovazioni hanno portato a un modo radicalmente diverso di adoperare gli animali rispetto a quello che aveva caratterizzato la maggior parte della storia dell'umanità, e per questo nel mondo moderno dell'agricoltura e della ricerca con gli animali la tradizionale etica contro la crudeltà risulta sempre meno applicabile. Un esperimento mentale renderà quest'ultima affermazione evidente. Immaginate un diagramma a torta che rappresenti tutte le sofferenze di cui gli animali fanno esperienza per colpa degli uomini oggi. Qual è la percentuale di questa sofferenza derivante dalla crudeltà intenzionale del genere sanzionato dall'etica e dalle leggi anti-crudeltà? Quando pongo questa domanda al mio pubblico – sia esso formato

da scienziati, allevatori, difensori degli animali, o persone normali – ottengo sempre la stessa risposta: una frazione dell'uno per cento. Poche persone infatti si sono mai trovate di fronte ad atti di aperta e intenzionale crudeltà – e per fortuna.

D'altro canto, la gente ha realizzato che le ricerche scientifiche e biomediche, i test tossicologici, l'uso degli animali nella didattica, per la produzione di nuovi farmaci, ecc. produce molta più sofferenza di quella indotta dalla crudeltà. Questa sofferenza deriva dai vari stati patologici indotti per studio negli animali; da stati come il dolore, la paura, l'apatia acquisita e l'aggressività, indotti a fini di ricerca; dall'impiego di sostanze tossiche per gli studi sulla tossicità dei prodotti; da operazioni di chirurgia compiute per perfezionare nuove procedure. Inoltre, ulteriori sofferenze sono causate dal semplice modo in cui sono tenuti gli animali da laboratorio. A dire il vero, un membro importante della comunità di ricercatori biomedici, ad esempio, mi ha fatto notare che i disagi e le sofferenze patite dagli animali adoperati nella ricerca a causa di una stabulazione che è conveniente per noi, ma contraria alla loro natura – è il caso, per esempio, dei roditori, creature notturne che vivono in tane, i quali sono tenuti in gabbie di policarbonato illuminate artificialmente tutta la giornata – possono essere maggiori rispetto a quelle causate da protocolli di ricerca invasivi (Wolfe, comunicazione personale).

Va da sé che gli allevatori e i ricercatori non sono volutamente crudeli – sono motivati da intenzioni plausibili e oneste: curare le malattie, far progredire la conoscenza, garantire la sicurezza di un prodotto, fornire cibo in maniera abbondante e a basso prezzo. Nonostante questo, possono causare molta sofferenza negli animali di cui fanno uso. E la tradizionale etica contro la crudeltà e le leggi che la esprimono non hanno un vocabolario per etichettare questo genere di sofferenza, dal momento che i ricercatori non stanno malignamente e volontariamente cercando di danneggiare gli animali. Questo è del resto riconosciuto dal fatto che le leggi anti-crudeltà contemplano come eccezioni l'impiego degli animali nella scienza e le pratiche di allevamento standard. Per questi motivi si è reso necessario un nuovo insieme di concetti che andasse oltre la crudeltà e la compassione al fine di discutere le questioni associate con lo sviluppo della ricerca basata sugli animali e l'allevamento industriale.

La società si è resa conto presto delle nuove forme di sofferenza causate dall'allevamento industriale. Ma anche in questo caso, non si potevano automaticamente considerare i produttori come persone crudeli, nonostante l'allevamento industriale sia responsabile di almeno quattro nuove fonti di sofferenza degli animali:

1. Le malattie da produzione che derivano dai nuovi modi in cui gli animali sono allevati. Per esempio gli ascessi al fegato nei bovini dipendono anche dal modo in cui certi animali rispondono alla dieta intensa e povera di fibre fornita nelle mangiatoie da ingrasso (questa non è, ovviamente, l'unica causa degli ascessi al fegato). Nonostante una certa percentuale di animali si ammali e muoia, l'efficienza economica generale delle mangiatoie da ingrasso non è compromessa da un tipo di alimentazione come questo. L'idea stessa di un metodo di allevamento che comporti delle malattie "accettabili" non sarebbe pensabile nella tipologia tradizionale di allevamento.

2. L'approccio di scala previsto dall'allevamento intensivo e il piccolo margine di profitto legato a ogni singolo animale vanno contro il genere di attenzione individuale che contraddistingueva buona parte dell'allevamento tradizionale. Negli allevamenti di tipo caseario tradizionali di cinquanta anni fa si poteva tirare avanti con una mandria di cinquanta vacche. Oggi ne servono migliaia e negli Stati Uniti allevamenti nel genere possono avere anche diecimila animali.

3. Un'altra causa di sofferenza nell'allevamento industriale deriva dalle deprivazioni fisiche e psichiche cui sono sottoposti gli animali nelle gabbie di confinamento: mancanza di spazio, mancanza di compagnia per gli animali che sono abituati ad avere una vita sociale, incapacità di muoversi liberamente, noia, povertà dell'ambiente e così via. Dal momento che gli animali si sono evoluti per vivere in ambienti estensivi e ricchi di stimoli, e ora sono invece collocati in ambienti poveri e ristretti, deprivazioni di questo tipo sono inevitabili. Questo non era invece un problema nell'agricoltura tradizionale ed estensiva.

4. Nei sistemi di allevamento industriale i lavoratori possono anche non essere troppo "competenti", dato che "l'intelligenza" risiede nel sistema meccanizzato. Invece di essere come gli allevatori tradizionali, i lavoratori negli allevamenti intensivi di suini, ad esempio, sono operai pagati il minimo salariale, spesso ignoranti riguardo agli animali. E in questo modo spesso non hanno alcuna empatia o preoccupazione, nei loro confronti.

Queste fonti di sofferenza, come quelle legate alla sperimentazione, non sono colte nel vocabolario della crudeltà, e non sono né vietate, né riconosciute dalle leggi che si possono ricavare dall'etica contro la crudeltà. Inoltre, esse in genere non sussistono nell'allevamento tradizionale, basato sull'etica della *husbandry*. Dato che la vecchia etica contro la crudeltà non ha applicazioni in merito alla ricerca con gli animali e alle pratiche di allevamento intensivo, la società ha bisogno di nuovi concetti morali per esprimere le proprie preoccupazioni riguardo a questi nuovi impieghi. Ma i concetti morali non nascono *ex nihilo*.

Platone ci ha lasciato una lezione davvero importante riguardo al modo in cui cambiare la nostra etica. Se si desidera modificare le credenze etiche di un'altra persona – o della società – è meglio cercare di *suscitare il ricordo* piuttosto che *insegnare*, o, nella mia metafora legata alle arti marziali, adoperare il *judo* piuttosto che il *sumo*. In altre parole, se io e te non siamo d'accordo su qualche questione etica, è meglio se da parte mia provo a farti vedere che ciò che sto cercando di dimostrare è già implicito – sebbene ancora non evidente – nelle tue credenze. Non possiamo obbligare gli altri a credere a ciò in cui crediamo (*sumo*); possiamo, però, mostrare che le loro stesse assunzioni, se portate a trarre le debite conseguenze, possono condurre a conclusioni differenti da quelle che sostengono in questo momento (*judo*). Questo modo di ragionare è ben esemplificato nella storia statunitense del ventesimo secolo. Il proibizionismo è stato una forma di *sumo*, e non di *judo* – un tentativo di una minoranza di imporre con la forza ad una maggioranza una nuova morale riguardo al bere. Come tale, era predestinato al fallimento, tant'è che le persone bevevano *di più* durante il proibizionismo. Il contrario accadde con la legislazione sui diritti civili di Lyndon Johnson. Egli stesso, originario del sud degli Stati Uniti, comprese che i suoi compaesani non avrebbero avuto nulla da eccepire riguardo a queste due proposizioni:

1. Tutti gli esseri umani devono essere trattati equamente.
2. Tutti le persone di colore sono esseri umani.

Il punto era che non erano mai andati oltre traendone le ovvie conclusioni. *Se Johnson si fosse sbagliato a riguardo, se il suo scrivere a chiare lettere queste leggi non avesse in qualche modo "suscitato il ricordo" nelle persone, i diritti civili sarebbero stati inefficaci come il proibizionismo!*

Allo stesso modo, la società è stata posta di fronte alla necessità di elaborare nuove categorie e nuove leggi al fine di regolamentare l'uso degli animali nella scienza e nelle pratiche di allevamento, e di limitare la loro sofferenza. Del resto, la società occidentale è passata attraverso almeno cinquant'anni in cui ha esteso le proprie nozioni morali riguardanti l'*umano* a categorie che in precedenza erano state ignorate o considerate invisibili – donne, minoranze, disabili, bambini, persone del terzo mondo. Come abbiamo detto prima, i nuovi concetti etici non emergono *ex nihilo*. Di conseguenza, un modo plausibile e naturale per progredire in questo senso è andare avanti nella tendenza ad *estendere agli animali, modificandolo in maniera appropriata, il macchinario morale fin qui messo a punto per le persone*. Ed è proprio ciò che sta succedendo. La società ha preso parte delle categorie morali che adoperava per valutare il modo in cui le persone sono trattate e le sta modificando per renderle applicabili alle nuove questioni legate all'uso degli animali, in particolare nella scienza e negli allevamenti intensivi.

Quali aspetti della nostra etica per le persone vengono adoperati? Un aspetto, in effetti applicabile piuttosto bene agli animali, è legato al problema fondamentale di soppesare gli interessi dell'individuo rispetto al benessere collettivo. Società diverse hanno fornito risposte diverse a questo problema. Le società totalitarie scelgono di dare scarso interesse all'individuo, favorendo invece lo Stato o un'altra versione del benessere collettivo a scelta. All'altro estremo, gruppi anarchici come quelli delle comuni danno la preminenza all'individuo e scarso interesse al gruppo – e per questo motivo tendono ad avere un'esistenza piuttosto breve. Nelle nostre società si cerca di arrivare a un bilanciamento. Nonostante la maggior parte delle nostre decisioni siano prese in virtù del benessere collettivo, delle "barriere protettive" vengono elevate attorno agli individui per proteggere i loro interessi fondamentali, impedendo così di sacrificarli in nome della maggioranza. Proteggiamo, per esempio, le persone dall'essere messe a tacere anche se la maggioranza disapprova ciò che dicono; le proteggiamo dall'aver la loro proprietà espropriata senza una ricompensa anche quando un simile esproprio gioverebbe agli interessi della collettività; le proteggiamo dalla tortura anche se hanno messo una bomba in una scuola elementare e si rifiutano di dirci dov'è. In pratica, proteggiamo nei confronti del bene comune

quegli interessi della persona che consideriamo essenziali per la sua umanità, per la sua *natura umana*. Queste difese protettive di natura morale e legale si chiamano *diritti* e sono basati su assunzioni plausibili riguardo a ciò che è essenziale per poter essere *esseri* umani.

4. *I diritti animali come tendenza della maggioranza*

È a questa nozione che la società in generale sta guardando al fine di formulare le nuove nozioni morali necessarie per regolare il modo in cui sono trattati gli animali nel mondo odierno, dove la crudeltà non è il problema principale, bensì lo sono lodevoli interessi umani quali l'efficienza, la produttività, la conoscenza, il progresso medico, la sicurezza. La gente sta cercando di "alzare barriere protettive" attorno agli animali per proteggere i loro interessi e la loro natura dall'essere completamente cancellati dall'interesse collettivo, e si sta cercando di raggiungere questo obiettivo attraverso la legislazione. Nell'agricoltura tradizionale, tutto ciò accadeva naturalmente; nell'agricoltura intensiva, dove questo invece non è più automatico, la gente richiede che venga regolamentato.

È necessario sottolineare alcuni aspetti di quest'etica per comprendere, nella sua versione più diffusa, cosa cerca e *non* cerca di essere. Come *tendenza della maggioranza* (*mainstream*), non cerca di dare gli stessi diritti degli esseri umani agli animali. Dal momento che gli animali non hanno la stessa natura e gli stessi interessi degli esseri umani, i diritti umani non sono adatti agli animali. Gli animali, per esempio, non hanno una natura che richieda la libertà di parola, di religione o di disporre di forme di proprietà; di conseguenza, ascrivere a essi questi diritti sarebbe assurdo. D'altra parte, gli animali hanno una propria natura caratteristica, e andare contro gli interessi che conseguono da questa incide negativamente sugli animali così come andare contro la libertà di parola incide negativamente sugli esseri umani. L'obiettivo non è qui, per la società, di far sì che gli animali abbiano gli stessi diritti delle persone. Si tratta piuttosto di seguire l'intuizione propria del senso comune per cui "i pesci devono nuotare e gli uccelli devono volare", perché altrimenti soffrono.

Questa nuova etica è *conservatrice*, e non radicale, prevede un ritorno a quell'uso degli animali che richiedeva, e quindi implica-

va, il rispetto per la loro natura. È basata sull'intuizione che ciò che facciamo agli animali *ha un valore* per loro, allo stesso modo di ciò che facciamo agli esseri umani, e che, di conseguenza, dovremmo rispettare l'importanza di questo nel nostro modo di trattare gli animali così come facciamo anche per gli esseri umani. *E, dal momento che il rispetto per la natura degli umani non è più implicito così come lo era nell'allevamento tradizionale, la società richiede che esso venga incorporato nelle leggi.* Non a caso sempre più proposte di legge riguardo al benessere animale sono al vaglio dei governi dei singoli Stati degli Stati Uniti e anche le facoltà di diritto con un insegnamento di legislazione animale sono sempre più numerose.

Riguardo all'allevamento, le immagini pastorali di animali che pasciano liberamente per le praterie sono emblematiche. Come il Salmo XXIII indica, le persone che impiegano gli animali nelle varie attività utili all'uomo vogliono che vivano delle vite significative, e non delle esistenze fatte di dolore, disagio e frustrazione. È almeno in parte per questo motivo che l'allevamento intensivo fa di tutto per nascondere a un'opinione pubblica ingenua le proprie pratiche – attraverso pubblicità dove, per esempio, si fa sfoggio di “galline felici” o di “mucche spensierate”. Quando i profani scoprono la verità ne rimangono spesso scioccati. Ai tempi in cui facevo parte della *Pew Commission* alcuni dei miei colleghi videro per la prima volta che cosa erano le gabbie di gestazione: la maggior parte di loro era in lacrime e tutti erano adirati.

Così come il nostro rapporto con le persone è vincolato dal rispetto degli elementi basilari della natura umana, la gente vuole che un simile rispetto sia applicato anche agli animali. Anche gli animali hanno delle nature, ciò che seguendo Aristotele chiamo *telos* – “l'essere maiale del maiale”, “l'essere mucca della mucca”. Le scrofe sono “progettate” per muoversi sulla terra argillosa, non in gabbie di gestazione. Se ciò non accade più naturalmente, come avveniva nell'agricoltura tradizionale, la gente vuole che venga regolamentato. Questo è il senso dell'espressione “diritti animali” come *tendenza della maggioranza*.

Gli animali essendo proprietà non possono avere diritti legali in senso stretto. Ma un equivalente funzionale dei diritti può essere ottenuto limitando l'uso dei diritti di proprietà. Quando abbiamo preparato la bozza delle leggi federali per gli animali da laboratorio, non abbiamo

mai negato che gli animali impiegati nella ricerca fossero proprietà dei ricercatori. Abbiamo semplicemente messo dei vincoli al loro uso di questo tipo di proprietà. Posso essere il proprietario di una macchina, ma questo non significa che posso guidarla sui marciapiedi a folle velocità. Allo stesso modo, le nostre leggi affermano che se qualcuno deve causare dolore ad un animale durante una ricerca, deve fare in modo di ridurlo al minimo. Di conseguenza si può dire che gli animali da laboratorio possiedono il *diritto* di vedere il proprio dolore ridotto al minimo.

Nel caso degli animali da allevamento, la gente vuole che i loro interessi basilari e le loro nature, o *teloi*, siano rispettati dal sistema che li alleva. Dal momento che ciò non accade più naturalmente come succedeva nell'allevamento tradizionale, deve essere imposto dalla legislazione o dalle normative. Un sondaggio condotto già agli inizi del 2000 ha mostrato che il 75% degli intervistati voleva che vi fosse una legislazione in grado di garantire il benessere degli animali da reddito. Questo è ciò che io chiamo "diritti animali come tendenza della maggioranza". La codificazione di regole legali riguardo ad una forma di allevamento che rispetti il *telos* degli animali è il modo in cui si traduce l'interesse per il benessere animale quando le modalità di allevamento tradizionale vengono abbandonate.

Nel mondo odierno, la componente etica riguardo al benessere animale prescrive che il modo in cui alleviamo e adoperiamo gli animali debba includere il rispetto e la soddisfazione dei loro bisogni psicologici e della loro peculiare natura. È quindi essenziale che l'allevamento intensivo abbandoni gradualmente quei sistemi che causano sofferenza negli animali violandone la natura, e che li sostituisca con sistemi che invece la rispettino.

CAPITOLO 2

L'ETICA VETERINARIA: COS'È E PERCHÉ È IMPORTANTE

L'evoluzione dell'etica veterinaria ha seguito lo stesso corso dell'evoluzione dell'etica medica. Nel ventesimo secolo, sia la medicina umana sia la medicina veterinaria hanno fatto proprio quel meccanismo di pensiero che ho chiamato "ideologia della scienza". Questa ideologia è nata col positivismo, coll'intento di tracciare una chiara linea di demarcazione tra ciò che è scienza e ciò che non lo è: metafisica, religione e filosofia speculativa. In questo modo, per esempio, nel diciannovesimo secolo fu eliminata dalla biologia la nozione di *élan vital*, di forza vitale. Sfortunatamente, in questo modo si è finito per decretare che "la scienza è esente dai valori, e in particolare da quelli etici". L'idea era che, poiché la scienza ha a che fare soltanto coi fatti e non esistono fatti empirici in etica, la scienza è esente da preoccupazioni etiche. In questo modo, almeno fino alla seconda parte del ventesimo secolo, l'etica nella medicina umana e veterinaria è stata essenzialmente una forma di galateo professionale, che aveva a che fare con questioni come il tetto massimo delle parcelle, la gestione degli d'affari e la pubblicità. Come ho mostrato nella mia prima pubblicazione di etica veterinaria, *Updating Veterinary Ethics* (Rollin, 1978), i cosiddetti *principi di etica veterinaria* contenuti nel *Codice Etico* dell'*American Veterinary Medical Association* si soffermavano su dozzine di questioni connesse con la pubblicità e altre banalità simili, come, per esempio, se le cartoline di auguri per Natale ai clienti fossero una forma di promozione o no, ma non dicevano alcunché, ad esempio, riguardo alla liceità di praticare l'eutanasia su un animale per il solo interesse del proprietario.

Durante la metà degli anni Settanta del secolo scorso diventò chiaro ad alcuni membri della comunità veterinaria che l'atteggiamento della società nei confronti degli animali stava cambiando, in particolare nei confronti degli animali da com-

pagnia. Arrivati agli anni Ottanta, la medicina veterinaria si era trasformata da un'attività professionale principalmente al servizio dell'allevamento a una professione medica focalizzata prevalentemente sugli animali da compagnia. Già nel 1982, per esempio, i proprietari di animali da compagnia spendevano più di 100.000 dollari in terapie contro il cancro presso il *Colorado State University Cancer Center*. Nel 1978, il primo corso di etica veterinaria al mondo, tenuto da me e dall'eminente ricercatore veterinario e chirurgo Harry Gorman, divenne una parte obbligatoria del curriculum degli studenti di medicina veterinaria della *Colorado State University*. Ed è oggi oramai sempre più chiaro agli educatori in questo campo che è imperativo per i giovani studenti acquisire almeno una rudimentale capacità di muoversi all'interno della "geografia logica" dell'etica per rimanere al passo con le richieste della società. Molti veterinari e scienziati credono tuttora, per esempio, che l'etica sia semplicemente una questione di opinione personale.

1. *La geografia dell'etica*

Tanto per cominciare, è essenziale distinguere tra Etica₁ ed Etica₂. Etica₁ è l'insieme delle credenze riguardo a ciò che è giusto o sbagliato, buono o cattivo, equo o iniquo, credenze che tutte le persone acquisiscono dalla società in cui crescono. Si impara l'Etica₁ da una molteplicità di fonti – i genitori, gli amici, la religione, i media, gli insegnanti, e così via. Per la maggior parte delle persone, questi diversi insegnamenti sono raccolti a casaccio in un "armadio a muro" mentale senza essere mai esaminati nel dettaglio o messi alla prova. E le possibilità che formino un insieme coerente sono scarse: prendiamo per esempio ciò che i genitori ci insegnano riguardo all'etica sessuale e confrontiamolo con quello che apprendiamo dagli amici, dai compagni di stanza all'università e dai film.

Etica₂, al contrario, è lo studio sistematico e il vaglio dell'Etica₁ e il suo obiettivo è quello di rispondere a domande riguardo alla coerenza delle nostre credenze morali, al perché dobbiamo averle, se c'è un modo coerente per sostenere alcune tesi etiche piuttosto che altre, come giustificare l'Etica₁ e i suoi enunciati, e così via.

Uno impara a padroneggiare l'Etica₂ dai filosofi, dal momento che la filosofia è quel ramo della conoscenza il cui scopo è esaminare criticamente ciò che diamo per scontato.

È necessario fornire delle distinzioni ulteriori. Nell'Etica₁ possiamo distinguere tre sottoinsiemi – l'etica sociale, l'etica personale e l'etica professionale. Dopo una breve riflessione possiamo capire che, se vogliamo evitare che il mondo sia caotico e anarchico, un luogo dove, per dirla con Hobbes, la vita è feroce, brutale e molto breve, vi devono essere delle nozioni etiche che vincolino ciascun membro della società. Queste compongono ciò che possiamo chiamare *etica sociale* e il suo riflesso si può trovare nel sistema legale. Immaginiamo uno studente universitario marziano che debba scrivere una tesina riguardo all'etica sociale degli Stati Uniti e che abbia abbastanza carburante soltanto per una visita di sei ore. Dove dovrebbe concentrare i propri sforzi? La cosa più saggia da fare per lui sarebbe esaminare il sistema legale e la Costituzione che ne è alla base. Da qui sarebbe in grado di farsi una buona idea generale di ciò che la società vede come giusto e sbagliato.

Fortunatamente per la libertà che gli esseri umani sembrano tenere in alta considerazione, l'etica sociale non vincola tutte le scelte morali. Gran parte di queste sono lasciate all'etica individuale, le credenze personali delle singole persone riguardo a ciò che è giusto e sbagliato, buono e cattivo. Nelle democrazie occidentali questioni cariche di implicazioni etiche come ciò che si mangia e si legge, o i tipi di istituzioni di carità che si decide di sostenere, sono lasciate all'etica personale, con la clausola che l'etica sociale scavalca l'etica personale nelle questioni di interesse generale.

Sia l'etica sociale che quella individuale evolvono nel tempo. Negli anni Cinquanta del secolo scorso, per esempio, negli Stati Uniti l'etica sociale proibiva l'aborto, l'omosessualità, la pornografia, e permetteva la discriminazione istituzionalizzata delle persone di colore, nonché la massima discrezione nell'uso di sanzioni disciplinari da parte dei genitori nei confronti dei loro figli, mentre era una faccenda di etica personale decidere a chi vendere o affittare i propri immobili. Tutto questo è cambiato: l'aborto e i gusti sessuali fanno parte dell'etica personale (con l'eccezione dello stupro e delle molestie ai bambini), mentre l'affitto e la vendita degli immobili sono diventate questioni di etica sociale (tipicamente, le questioni

si spostano dall'etica personale a quella sociale quando sembrano generare ingiustizia e iniquità se lasciate nell'ambito individuale). Come vedremo, il trattamento degli animali, un tempo caso paradigmatico di ciò che ricade nell'etica personale, sta sempre più diventando una questione di carattere sociale.

Che cos'è invece l'etica professionale? Una professione è un sottoinsieme della società che svolge un lavoro ritenuto socialmente essenziale e che richiede delle abilità e delle conoscenze specialistiche: il diritto, la medicina, la medicina veterinaria, la finanza. Restia ad approfondire i metodi attraverso cui la professione svolge la propria funzione, la società in pratica dice ai professionisti: "Regolatevi da soli nel modo in cui noi vi regoleremmo se capissimo nel dettaglio che cosa fate. Se non lo farete, vi sanzioneremo con una legislazione draconiana". Non rispettare questo avvertimento comporta il rischio di perdere gran parte della propria autonomia, come è accaduto per il mondo della finanza negli Stati Uniti dopo lo scandalo del fallimento della *Enron*.

Alcuni anni fa, il Congresso espresse preoccupazione di fronte all'eccessivo uso di antibiotici nell'allevamento, che erano adoperati come stimolanti della crescita e come un modo per mascherare i problemi conseguenti all'abbandono delle tecniche tradizionali di allevamento. La preoccupazione nasceva dal fatto che un simile abuso stava portando all'evoluzione di pericolosi patogeni resistenti agli antibiotici. Quando divenne chiaro che i medici veterinari erano in parte responsabili di questo abuso, il Congresso prese in considerazione l'ipotesi di revocare il loro privilegio di adoperare i medicinali in modo *off-label*, ossia al di fuori delle indicazioni terapeutiche previste. Se non fosse stata ritirata la proposta, la medicina veterinaria avrebbe subito un colpo mortale, dal momento che essa dipende in modo importante dall'impiego *off-label* di molti farmaci concepiti per gli esseri umani.

Ogni area dell'etica è soggetta a essere scrutinata dalla ragione, altrimenti non si potrebbero compiere progressi morali. Per esempio, l'etica sociale degli Stati Uniti fu criticata dal movimento dei diritti civili, poiché la segregazione era logicamente inconsistente coi principi fondamentali della democrazia statunitense. In particolare, Martin Luther King e Lyndon Johnson misero a frutto il detto di Platone secondo cui, come si è visto, nell'affrontare le questioni



etiche con gli adulti non si può insegnare, si può soltanto *suscitare il ricordo*. Johnson in particolare, come ho già sottolineato (cfr. Capitolo 1), realizzò che la gran parte degli Statunitensi, anche quelli del sud, avrebbero accettato le seguenti due premesse:

- 1) Tutti gli esseri umani devono essere trattati in modo equo.
- 2) Le persone di colore sono esseri umani.

Solo che non traevano la conclusione logica che le persone di colore devono essere trattate in modo equo. Quando ciò fu scritto “a chiare lettere” nella legislazione, lo fecero.

Allo stesso modo, nonostante la maggior parte delle persone non lo comprenda, anche l'etica personale è soggetto allo scrutinio della ragione. Si può chiedere a una platea quante persone sono cristiane, facendo alzare la mano destra. Si può chiedere alla stessa platea quante persone sono relativiste morali (persone ovvero che credono che il bene e il male vari in base alle credenze sociali e individuali) facendo alzare la sinistra. Invariabilmente si rimane sempre stupiti dalla quantità di persone con entrambe le mani alzate, incapaci di comprendere che non si può coerentemente essere cristiani e relativisti morali, dal momento che il Cristianesimo impegna ad accettare delle tesi morali assolute, proprio ciò che è negato dal relativismo.

Infine, anche l'etica professionale può essere sottoposta a scrutinio da parte della ragione, come accadde quando il Congresso era sul punto di sanzionare i medici veterinari per il loro indiscriminato uso di antibiotici nonostante l'obbligo di proteggere la salute pubblica.

Sia i singoli veterinari (in tutti i campi dell'attività pratica), sia l'intera professione veterinaria si trovano di fronte a innumerevoli questioni etiche che devono essere affrontate e risolte. Ma prima che si possa affrontarle è necessario comprenderne la natura problematica, identificando tutte le componenti etiche rilevanti, così come in medicina si deve fare la diagnosi prima di passare alla terapia. E identificare tutte le componenti etiche rilevanti di una situazione non è sempre facile, dal momento che non percepiamo soltanto coi nostri organi di senso, ma anche coi nostri pregiudizi, e con le nostre credenze, teorie e aspettative.

Il famoso effetto Rosenthal in psicologia fornisce un chiaro esempio scientifico di questo fenomeno. Si disse ad alcuni ricercatori che studiavano il comportamento dei ratti, che i ratti bianchi con cui da lì a poco avrebbero cominciato a lavorare erano un



ceppo speciale di roditori molto intelligenti. Negli studi che seguirono, i ricercatori scoprirono che i ratti intelligenti ottenevano risultati migliori nelle prove di apprendimento. Ma si trattava in realtà di ratti normali – la loro superiore intelligenza era il frutto delle aspettative dei ricercatori.

Come altro esempio, prendiamo il caso di uno studente che debba analizzare per la prima volta una radiografia. Il radiologo indica quella che dice essere una frattura, ma lo studente vede soltanto una macchia di chiaro e scuro, sebbene la sua retina sia stimolata allo stesso modo di quella del radiologo. Ma a mano a mano che la sua conoscenza della radiologia aumenta, lo studente *vede* diversamente, nonostante gli stimoli retinici siano gli stessi di prima.

Un caso esemplare di cecità nei confronti della dimensione etica di una situazione da parte dei medici veterinari accadde qualche anno fa. Un uomo portò alla clinica della scuola veterinaria un piccolo cane in coma a causa di una ferita alla testa. Ammise senza problemi, anzi, se ne vantava, di aver colpito il cane sul capo con una pentola perché abbaïava troppo. Quando si era accorto che il cane non riprendeva conoscenza, di fronte alla moglie sconvolta, aveva portato il cane dal suo medico veterinario, il quale gli aveva detto di portarlo all'ospedale della scuola veterinaria. Il cane morì, e sul suo corpo fu compiuta dall'insegnante di patologia un'autopsia di fronte agli studenti.

Per caso, uno degli studenti di quel corso era una guardia zoofila, che aveva il dovere di investigare nei confronti dei casi di sospettata crudeltà. Col permesso dell'insegnante, lo studente copiò dalla cartella clinica il nome del cliente e iniziò le indagini sul caso, telefonando al suo numero di casa e parlando con la moglie. Il cliente si arrabbiò e si lamentò sia col suo veterinario, sia col clinico della scuola che si era occupato del cane, sostenendo che il suo diritto alla privacy era stato violato. Entrambi, a loro volta, erano furiosi con lo studente, il quale era invece spaventato e, temendo risvolti negativi sulla sua carriera accademica e professionale, cercò aiuto.

Che genere di conflitti e problemi morali sono sollevati da un caso del genere? All'inizio, a causa della loro inadeguata preparazione etica, il veterinario privato, il clinico della scuola veterinaria e anche alcuni degli amministratori prestarono attenzione soltanto a una questione – il tradimento da parte dello studente del rapporto

confidenziale tra veterinario e cliente. E mentre la questione andava avanti, gli amministratori si interessarono anche del coinvolgimento del patologo che aveva “tradito” il cliente rivelandone l'identità. Soltanto dopo molte discussioni con un filosofo morale, col patologo e con lo studente, le varie parti si resero conto che c'erano di mezzo anche altre questioni concomitanti.

Anzitutto, c'era una questione legata al benessere animale: non dovrebbe essere permesso a un cliente di colpire a morte un animale impunemente. Inoltre, esiste un obbligo sociale e morale di riportare i crimini alle autorità, lo stesso tipo di obbligo morale (che adesso è anche un obbligo legale nella medicina umana e veterinaria) che esiste per i professionisti di ambito medico di riportare alle autorità i casi sospetti di abuso su minore. Come terza questione, c'era il problema morale (e legale) di capire se si potesse invocare il segreto professionale all'interno di un ospedale in cui si svolgono attività pubbliche di insegnamento, dove è chiaro a tutti che i casi saranno discussi con gli studenti come parte del loro apprendistato. Infine, il patologo sottolineò che la scuola, come istituzione di insegnamento di medicina veterinaria, aveva un forte obbligo morale di non passare sotto silenzio ciò che la società, nel suo complesso, riconosce come immorale e illegale.

Alcuni veterinari argomentarono che il patologo aveva agito correttamente rivelando il nome del cliente, ma che lo studente non avrebbe dovuto fare alcunché, una volta scoperta l'identità. Lo studente replicò affermando che come pubblico ufficiale aveva pronunciato un giuramento (un obbligo morale) di far rispettare la legge. Alcuni veterinari sostennero che se il segreto professionale non è osservato in maniera rigorosa, chi abusa degli animali non li porterà più in clinica. Una controversia si sviluppò anche sul fatto che il clinico della scuola, al suo ritorno presso la clinica, aveva minacciato di ritorsioni lo studente, sebbene in maniera velata. Altri si preoccuparono del fatto che il veterinario privato non fosse stato informato degli sviluppi della situazione in modo da poter decidere come intervenire. Fu inoltre sollevato il problema del conflitto di interessi presente nell'essere uno studente di medicina veterinaria e, al contempo, una guardia zoofila.

Alla fine la questione, almeno in vista di eventuali casi simili in futuro, fu risolta dall'Università, che emanò un decreto formale in cui si

asseriva che i casi sospetti di abuso di questo tipo sarebbero stati automaticamente riferiti dalla scuola alle autorità governative. Una delle caratteristiche rilevanti di questo caso è il suo grande valore istruttivo nel dimostrare quanto può essere complesso un singolo problema etico.

Come fa un veterinario ad assicurarsi di aver colto tutti gli aspetti moralmente rilevanti di una situazione? Un approccio eccellente alla questione è quello di avere un gamma estesa e variegata di persone con cui discutere le situazioni che sembrano essere eticamente "cariche". Per esempio, supponiamo di essere di fronte a una situazione dove c'è il sospetto che vi sia una questione legata al benessere animale che però non si è in grado di analizzare nello specifico. Avere un attivista dei diritti animali come partner di conversazione ci permetterà di far emergere il nocciolo problematico. La maggior parte di noi tende a farsi amici persone che condividono i nostri modi di vedere le cose, e questo è particolarmente vero per i veterinari che, da studenti, sono fisicamente isolati dal resto dell'università dove sono educati. Un esempio estremo di questa situazione è un veterinario che mi confessò di trovarsi a proprio agio soltanto in compagnia di veterinari che abbiano frequentato l'università nel Midwest Statunitense tra il 1964 e il 1968!

Per quanto possa essere ideale una situazione di dialogo del genere, è difficile che si verifichi. Si può quindi sviluppare un sistema euristico per aiutare i medici veterinari a individuare tutti gli aspetti eticamente rilevanti di un caso. Questo significa riflettere sugli elementi eticamente rilevanti della pratica veterinaria e applicare i protocolli che se ne ricavano alle situazioni che sorgono.

I veterinari hanno degli obblighi morali verso gli animali, i clienti, i colleghi, la propria professione, la società in generale, se stessi e i propri datori di lavoro. Le situazioni eticamente cariche nascono quando una o più combinazioni di questi obblighi deve essere soppesata di fronte ad altre combinazioni. In qualsivoglia situazione si possa verificare, i veterinari dovrebbero considerare ciascuno di questi vettori etici e vedere se si applicano al caso che hanno di fronte. In questo modo, è possibile massimizzare le possibilità di non trascurare qualche importante fattore morale, come è accaduto all'inizio del caso del cane colpito con una padella. Una lista variegata di problemi etici che possono capitare a un veterinario compare nella mia colonna mensile sul *Canadian Veterinary Journal*, che ho curato a partire dal 1990.

Di gran lunga i casi più difficili che si possono verificare riguardano gli obblighi morali nei confronti degli animali, dal momento che l'etica sociale praticamente non dice nulla riguardo al modo di trattare gli animali, con l'eccezione della proibizione delle forme di crudeltà perverse e deliberate. Eppure, la questione degli obblighi morali di un veterinario nei confronti degli animali è così importante per la medicina veterinaria tanto da poterla considerare "la Questione Fondamentale dell'Etica Veterinaria". Il problema, ovviamente, è a chi è dovuto l'obbligo fondamentale di un veterinario, se al paziente o all'animale. Secondo il "Modello del Meccanico", l'animale è come un'autovettura: il meccanico non ha alcun obbligo nei confronti della macchina, e la ripara oppure no sulla base del volere del proprietario. Secondo il "Modello del Pediatra", nonostante sia il proprietario a saldare il conto, l'obbligo morale fondamentale del clinico è nei confronti del paziente, così come quello del pediatra è nei confronti del bambino. Quando questa dicotomia è posta di fronte ai veterinari, la stragrande maggioranza sostiene di professare il Modello del Pediatra come ideale morale. Nonostante gli animali siano una proprietà, il crescente interesse sociale nei confronti della questione del benessere animale sta producendo sempre più vincoli riguardo a quello che possiamo fare loro, come sancito dalle leggi sugli animali da laboratorio negli Stati Uniti e sugli animali da laboratorio e da allevamento in Europa.

Lasciando stare per il momento gli obblighi verso gli animali, come si affrontano le questioni etiche che coinvolgono le persone, assumendo che si sia compiuta la "diagnosi" di tutti gli aspetti etici pertinenti? Nel più semplice dei casi, la risposta è dettata dall'etica sociale, la quale proibisce il furto, la rapina, l'omicidio, e così via; in questo modo, per esempio, strangolare un cliente antipatico, per quanto possa essere un'opzione seducente, non è fattibile. Nella maggior parte dei casi, però, le questioni etiche cui è sottoposto un veterinario non sono così semplici.

Alcuni casi sono semplici, se la risposta proviene direttamente dai principi cui teniamo di più nella nostra etica personale. Molti di noi, per esempio, avendo bisogno di un nuovo paio di borse da sella per la propria Harley, potrebbero essere fuggacemente tentati dall'idea di gonfiare il conto di un cliente sfacciatamente ricco. Ma la maggior parte, allo stesso modo, scaccerebbe in un attimo questo pensiero,

data la sua natura iniqua e contraria ai principi fondamentali della nostra etica personale, così come restituiremmo un orecchino con un diamante se fosse stato lasciato nel nostro ufficio da una cliente.

Tutti noi diventiamo adulti accumulando una scatola di attrezzi di principi morali nella nostra Etica₁ – non mentire, non rubare, fai la carità, aiuta gli altri, mantieni la tua parola, non offendere i sentimenti altrui, e così via. Nelle situazioni normali semplicemente li tiriamo fuori, come mi accade sempre quando sono tentato di annullare un invito a cena all'ultimo minuto per guardare una partita di football. In questi casi uno pensa: “No, ho detto che andavo. Ho dato la mia parola”, nonostante possa desiderare di non averlo fatto!

Le difficoltà nascono quando una data situazione comporta due principi contraddittori. Il principio che ci ordina “non mentire” può spesso entrare in conflitto col principio “non offendere i sentimenti delle persone”, come per esempio quando un'amica ha un nuovo vestito, un naso rifatto o ha cambiato marito e ci chiede: “ma ti piace?” O come quando si è avvicinati da un mendicante e si è posti di fronte al conflitto tra gli imperativi “aiuta i bisognosi” e “non incoraggiare la mancanza di intraprendenza”. In questi casi di conflittualità tra principi, c'è il bisogno di appellarsi ad un principio gerarchicamente superiore in modo da soppesare la questione. Ed è qui che si trova il compito principale di una teoria etica.

La costruzione di teorie etiche di questo tipo ha occupato i filosofi da Platone fino a oggi. Le teorie etiche tendono a dividersi in due gruppi principali. Quelle che si focalizzano sul bene e sul male, ovvero sugli *esiti* delle azioni, e quelle che si focalizzano invece sul giusto e sullo sbagliato, o sul dovere, ovvero, sulle *qualità intrinseche delle azioni*. Le prime sono chiamate teorie *conseguenzialiste*, o *teleologiche* (dal greco antico *telos*, “risultato”, “esito”, o “scopo”). Le seconde sono chiamate teorie *deontologiche* (dal greco antico *deontos*, “necessità”, od “obbligo”). Le teorie deontologiche più comuni sono basate sulla teologia, per cui una certa azione è obbligatoria perché voluta così da Dio. La teoria consequenzialista più conosciuta è l'*utilitarismo*. Storicamente ha avuto numerose applicazioni, la più famosa delle quali è associata ai filosofi del diciannovesimo secolo Jeremy Bentham e John Stuart Mill. Nella sua versione più semplice l'utilitarismo sostiene che ci si deve comportare in una data situazione in modo da produrre la più grande felicità per

il più grande numero, laddove la *felicità* è definita in termini di piacere e assenza di dolore. I principi secondo l'utilitarismo sono generalizzazioni riguardo i corsi di azioni che tendono a produrre più felicità che infelicità. In situazione dove i principi sono in conflitto, la decisione si prende calcolando qual è il corso di azioni che in teoria è in grado di produrre la maggiore felicità. Così nel caso banale di un orrendo taglio di capelli per cui un'amica ci chieda se ci piace, raccontare una "piccola bugia innocente" non produrrà alcun male, mentre invece dire la verità probabilmente causerà ostilità e sensazioni spiacevoli, ed è per questo un'azione non incoraggiata.

Questo tipo di teoria ha molti problemi, che però vanno oltre lo scopo di questa discussione. L'unico fattore rilevante qui è che l'adesione a questo tipo di teoria risolve i conflitti tra principi fondamentali fornendo una regola gerarchicamente superiore per la deliberazione.

2. La domanda fondamentale dell'etica veterinaria e il benessere animale

La Domanda Fondamentale dell'Etica Veterinaria è diventata sempre più importante per i veterinari da quando la società è diventata sempre più attenta riguardo alle questioni di benessere animale. Quest'attenzione è resa palese da molti indizi – almeno il novanta per cento delle persone negli Stati Uniti sostiene che gli animali hanno diritti; il Congresso ha ricevuto sollecitazioni riguardo a questioni legate agli animali più che su ogni altro tema; nonostante le minacce della comunità dei ricercatori, che sostenevano che la legislazione a protezione degli animali avrebbe messo in pericolo la salute dei bambini, due leggi di questo tipo sono passate nel 1985, obbligando i veterinari ad assicurare il benessere degli animali da laboratorio; la caccia primaverile agli orsi e l'uso di tagliole di acciaio sono state abolite con referendum; le gare di corsa coi levrieri sono quasi del tutto scomparse; le ditte produttrici di cosmetici che non effettuano esperimenti sugli animali sono aumentate esponenzialmente; gli zoo-prigione sono sempre meno numerosi; 2.100 emendamenti riguardanti questioni di benessere animale sono stati inseriti nella legislazione dei singoli stati solo nel 2004; leggi e referendum sono stati avanzati per abolire le gabbie di isolamento per

i vitelli, le gabbie di gestazione per i suini e le batterie per i polli in tutti gli Stati Uniti; la compagnia *Smithfield Farms*, la più grande nel campo dell'allevamento di suini in tutto il mondo ha abolito l'uso delle gabbie di gestazione dopo aver preso coscienza delle preoccupazioni morali dell'opinione pubblica; più di novanta facoltà di diritto hanno oggi un insegnamento di legislazione sugli animali.

Perché la società sta dedicando così tanta attenzione al trattamento degli animali, e quale forma prende questa attenzione?

Storicamente, come ho già sottolineato (cfr. Capitolo 1), sia le leggi a protezione degli animali sia l'etica sociale che ne formava il contenuto erano estremamente riscaldate, e proibivano in sostanza la crudeltà deliberata, voluta, sadica, perversa, estemporanea, inutile e non essenziale per "le necessità dell'uomo", oppure forme altrettanto smodate di negligenza. Questo tipo di etica si ritrova nella Bibbia, e nel pensiero medievale, laddove San Tommaso d'Aquino afferma che, nonostante gli animali non siano direttamente moralmente rilevanti, è proibita la crudeltà nei loro confronti, poiché chi è crudele nei confronti degli animali diventerà inesorabilmente crudele nei confronti dell'uomo, un'intuizione sostenuta oggi dalle ricerche contemporanee sull'argomento. A partire all'incirca dal diciannovesimo secolo, le leggi anti-crudeltà erano state codificate nei sistemi legali della maggior parte delle società occidentali.

La domanda allora, che sorge spontanea, è perché, se l'etica e le leggi contro la crudeltà sono bastate per gran parte della storia umana, oggi non bastino più e si avverta invece la necessità di una nuova etica e di una nuova legislazione. Nel Capitolo 1 ho identificato cinque fattori per rispondere a questa domanda: i mutamenti demografici e i conseguenti cambiamenti nel rapporto con gli animali; il clima favorevole per la ricerca etica; l'attenzione dei media per gli animali; la diffusione di argomenti sensati e condivisibili sulla necessità di migliorare lo statuto morale degli animali; la necessità di nuove categorie morali legata ai cambiamenti nel modo di utilizzare gli animali da parte dell'uomo. È quest'ultimo il fattore quello più importante e decisivo.

Come abbiamo visto, tradizionalmente l'impiego principale degli animali da parte della società risiedeva nel comparto agricolo – come fonti di cibo, vestiti, locomozione, e energia. La chiave per il successo risiedeva nel buon uso delle pratiche di allevamento

tradizionale: in pratica, lavorare duro per garantire agli animali un ambiente il più possibile favorevole, in modo da venire incontro alle loro nature psicofisiche (che, con Aristotele, potremmo chiamare *telos*), e massimizzando, in questo modo, le probabilità che sopravvivessero e prosperassero. L'allevamento tradizionale era un contratto più o meno equo tra esseri umani e animali, con entrambe le parti che guadagnavano qualcosa dalla relazione. Il benessere degli animali era ottenuto grazie alla più potente delle motivazioni, l'interesse personale, e l'etica anti-crudeltà era tutto ciò che serviva per avere a che fare con quei pochi sadici e psicopatici che rimanevano indifferenti nei confronti di questo movente.

L'avvento dell'allevamento intensivo, basato sull'applicazione di metodi industriali alla produzione degli animali, ha rotto questo antico contratto. La tecnologia fornisce oggi mezzi – ormoni, vaccini, antibiotici, sistemi di aerazione, meccanizzazione – attraverso cui è possibile collocare gli animali in ambienti dove la sofferenza non intacca più la produzione. Allo stesso tempo, gli animali sono oggi adoperati su larga scala nella ricerca e nella sperimentazione, con un altro notevole aumento delle loro sofferenze.

La quantità delle sofferenze che derivano da questi impieghi supera in volume quella prodotta dalla crudeltà deliberata, storicamente l'unico tipo di atteggiamento proibito dalle leggi riguardanti gli animali. Queste leggi non coprono i nuovi impieghi degli animali, e non possono essere adattate per regolamentare le questioni etiche legate alle trappole a tagliola, alle gabbie di gestazione, agli esperimenti tossicologici. Queste pratiche, infatti, ricadono “nell'amministrazione delle umane necessità”, come un giudice ebbe a metterla, e non sono quindi considerate attinenti con la crudeltà. Per questo motivo è necessaria una nuova etica che, come abbiamo visto, è basta sulla nozione di diritti. Oggi, la logica di questa nozione sta venendo applicata anche agli animali – la società desidera assicurare che i loro interessi basilari, che discendono dal *telos*, non siano scavalcati: che gli animali da allevamento vivano delle vite degne di essere vissute, e che gli animali da laboratorio possano usufruire dell'analgesia.

Diritti espliciti nei confronti degli animali non sono possibili dal punto di vista giuridico, dato lo statuto legale degli animali come proprietà, che sarebbe possibile modificare negli Stati Uniti

soltanto attraverso un emendamento costituzionale (molti studiosi di legge stanno lavorando alla questione). Ma la stessa funzione dei diritti è possibile ottenerla restringendo il modo attraverso cui gli animali, concepiti come proprietà, possono essere adoperati. La proliferazione di leggi riguardo agli animali è da vedersi, pertanto, come uno sforzo per migliorare il loro benessere di fronte a modalità di utilizzo che sono storicamente senza precedenti, e va inserito in quel processo che ho chiamato “i diritti animali come un fenomeno *di convenzione*”.

Nonostante la medicina veterinaria nel suo insieme abbia sostenuto di essere l'arbitro sociale per la questione del benessere animale, essa non è stata in grado di fornire una leadership riguardo a questo tema, dal momento che ha concepito la questione come un problema di “scienza consolidata”, non riuscendo a comprendere che il concetto di benessere animale è anche un concetto etico – che cosa dobbiamo agli animali che adoperiamo, e in quale misura.

I problemi di benessere animale sono, infatti, almeno in parte problemi di “doveri”, problemi di obblighi etici. Ho accennato nel Capitolo 1 a due diversi modi di concepire la nozione di benessere animale, quello che si ritrova nel *Rapporto CAST*, e quello delle “cinque libertà” elaborate in Gran Bretagna dal *Farm Animal Welfare Council* (FAWC). Oggigiorno la componente etica nella nozione di benessere animale è fornita dalla nuova etica sociale per gli animali di cui abbiamo parlato in precedenza. Nel mondo odierno, il benessere animale è definito a partire dalle richieste della società di riconoscere i “diritti animali”.

I singoli veterinari hanno fornito un contributo impareggiabile alle questioni di benessere animale, ma la medicina veterinaria nel suo insieme continua a tracciare una dicotomia netta tra “benessere animale” e “diritti animali”, identificando questi ultimi con un radicale abolizionismo di ogni uso degli animali. Ma è possibile accettare l'uso degli animali e credere allo stesso tempo che questi abbiano dei diritti, com'è possibile negare i diritti ed essere allo stesso tempo un abolizionista (come Peter Singer).

Le questioni principali cui si trova di fronte la medicina veterinaria sono questioni etiche e queste, a loro volta, coinvolgono in particolare lo statuto morale degli animali. L'insieme di queste questioni include:

– Mettersi alla testa del movimento di riforma dell'allevamento intensivo.

– Incrementare il valore degli animali da compagnia che vengono uccisi da veterinari negligenti. Nonostante la medicina veterinaria glorifichi il “valore infinito” del “vincolo tra essere umano e animale da compagnia”, continua a pretendere che questi animali abbiano un valore che è quello del mercato – di norma non più di cento dollari, o giù di lì.

– Assumere una posizione forte contro i metodi non comprovati della “medicina alternativa” che possono danneggiare gli animali direttamente o indirettamente, sostituendosi a pratiche comprovate.

– Mettersi alla testa del movimento di riforma degli usi problematici degli animali, come gli spettacoli di cavalli, le corse di cavalli, e i rodeo.

– Prendere una posizione riguardo alle “malattie da produzione”, che rappresentano la percentuale maggiore di malattie degli animali allevati per il consumo alimentare. Queste malattie non sarebbero un problema se non esistesse il sistema produttivo che le ha prodotte.

– Fare pressioni sull'American Kennel Club affinché non sia più permesso diffondere le malattie genetiche nei cani derivanti dagli standard di alcune razze.

Ci sono molte ragioni per cui la medicina veterinaria non è ancora stata in grado di porsi alla testa di questi movimenti. La principale è che, nonostante l'etica veterinaria si sia sviluppata come un campo piuttosto complesso di studi (c'è persino una *Society of Veterinary Ethics*), l'insegnamento di questa disciplina non si è ancora consolidato nelle scuole di medicina veterinaria. Dato il rapido incremento dell'interesse della società riguardo al modo in cui sono trattati gli animali, una maggiore attenzione all'etica veterinaria nella formazione è invece essenziale.



CAPITOLO 3

EUTANASIA, STRESS MORALE E MALATTIE CRONICHE IN MEDICINA VETERINARIA

Gli studi recenti confermano ciò che per lungo tempo è stato sostenuto sulla base di prove aneddotiche: il numero di suicidi tra i veterinari è il più alto tra quello di tutte le altre categorie di professionisti. Negli anni Ottanta del secolo scorso ho potuto identificare anche tra i membri della *Humane Society*, o i volontari dei rifugi per animali, il personale di laboratorio e i veterinari, un problema, così diffuso anche tra chi lavora nell'ambito medico e assistenziale con le persone, da meritare un nome proprio: "stress morale". Lo stress morale è una forma di stress unica e perniciosa che non può essere alleviata dai normali sistemi adoperati per gestire lo stress. Sorge tra le tipologie di persone che ho menzionato, il cui lavoro è funzionale alla promozione del benessere degli animali. Non ci sono dubbi che le persone che lavorano o fanno volontariato nei ricoveri per animali lo fanno perché amano gli animali. Pure, troppe volte la loro mansione principale è quella di uccidere gatti e cani abbandonati. Anche molti tecnici nei laboratori di ricerca scelgono questo lavoro per amore degli animali, sebbene la loro routine quotidiana finisca spesso per includere la loro uccisione, o la partecipazione ad esperimenti che provocano dolore, angoscia, malattie e altri stati negativi. Altrettanto certo è che la larga maggioranza dei veterinari sceglie questa professione col fine di curare le malattie, alleviare il dolore e le sofferenze e ricercare un'alta qualità di vita per gli animali. Pure, storicamente, i veterinari di animali da compagnia, così come i lavoratori della *Humane Society*, devono spesso uccidere animali per assecondare i loro clienti, ciò che è stato chiamato "eutanasia di comodo".

Questa situazione crea uno "stress morale" in questi gruppi di persone (Rollin, 1987a). Questo genere di stress nasce dal conflitto estremo tra le ragioni per cui si sceglie di lavorare con gli animali e quello che si finisce per fare. Come ho detto, i metodi tradizionali

per alleviare lo stress non sono applicabili in questi casi. Se si è stressati per via delle normali cause che generano questo stato psicofisico, i comuni sistemi di gestione dello stress sono molto utili – le tecniche di rilassamento, per esempio, o anche farsi una bella chiacchierata cogli amici e coi famigliari. Ma ciò non è possibile per lo stress morale. Come mi disse una donna che lavorava in un rifugio: “A cena ho cercato di spiegare a mio marito che avevo ucciso un cane affettuosissimo durante la giornata. Come risposta si è messo le mani sugli orecchi, dicendomi che non ne voleva sapere niente”. Gli effetti a lungo termine di questo stress possono portare al deterioramento della salute e del benessere psicofisico, alla caduta in qualche dipendenza, al divorzio, e anche, come mi è capitato di essere testimone in alcuni casi, al suicidio.

1. *Stress Morale ed “eutanasia di comodo”*

Mi resi conto del peso dello stress morale sui veterinari specializzati negli animali da compagnia nei primi anni Ottanta, quando presi parte ai lavori di un gruppo che tenne un simposio sulla questione del dolore per la perdita nei clienti proprietari di animali da compagnia, sponsorizzato in maniera collegiale dall'*Animal Medical Center* e dal *Columbia University College of Physicians and Surgeons*. Durante il primo giro di discussione, un veterinario si alzò in piedi e disse: “Se non sapessi come fare a gestire il dolore dei clienti, non potrei mai fare questo lavoro. Ciò di cui ho bisogno è sapere come fare a gestire il mio di dolore, quando mi si chiede di continuo di uccidere animali in salute!”.

L'eutanasia di comodo è stata per lungo tempo la questione etica principale connessa al lavoro dei veterinari specializzati negli animali da compagnia. Immaginatevi l'impatto psicologico della costante richiesta di uccidere animali in salute per ragioni di comodo: il cane oramai è troppo vecchio per correre con me; ho ridipinto casa e il colore del pelo del cane non si abbina con quello che ho scelto per le pareti; è più economico comprare un altro cane quando torno dalle vacanze che pagare le spese per il suo viaggio; non voglio spendere tutti quei soldi per curare il cane, mi costa di meno comprarne un altro. Non dovrebbe meravigliare che il benessere

mentale dei veterinari e l'amore verso il loro lavoro ne escano a pezzi. Nelle democrazie occidentali ciò che siamo, la nostra identità personale, è intrinsecamente collegata a ciò che facciamo, al nostro lavoro. La grande maggioranza dei veterinari, in particolare i veterinari specializzati negli animali da compagnia, ma anche i veterinari negli altri campi, vedono la loro ragione d'essere come professionisti nel prendersi cura della salute, del benessere e della felicità degli animali. Quando i veterinari specializzati negli animali da compagnia si trovano, ancora oggi, di fronte alle continue richieste di praticare l'eutanasia di comodo, a volte nei confronti di animali su cui hanno speso molte energie in passato per salvarli da qualche malattia, non dovrebbe meravigliare che subiscano gli effetti dello stress morale e perdano l'amore nei confronti del loro lavoro.

A parziale compensazione dello stress morale generato dalle richieste di eutanasia di comodo vi è però quello che è stato chiamato "il dono dell'eutanasia". Mentre i medici, per lo più, non sono autorizzati ad aiutare i pazienti che stanno soffrendo in modo profondo a terminare le loro sofferenze assistendoli nell'eutanasia, i veterinari sono più fortunati da questo punto di vista, in quanto possono porre fine al dolore dei propri pazienti donando loro una morte serena.

Come testimoniato dal grande movimento internazionale in favore del suicidio assistito – le leggi in Belgio, in Olanda e in Oregon, il lavoro del Dott. Kevorkian, gli appelli per una morte dignitosa – dovrebbe essere chiaro che molti se non tutti tra i pazienti umani temono più della morte il dolore, la sofferenza e il degrado causato dal dolore.

È stato il riconoscimento di questa differenza che ha portato all'organizzazione di una memorabile conferenza sull'eutanasia ancora nel 1980 a New York, sponsorizzata collegialmente dal *Columbia University College of Physicians and Surgeons*, e dall'*Animal Medical Center*, un ospedale veterinario molto importante. Le idee degli organizzatori (incluse quelle del sottoscritto) erano che gli effetti dell'eutanasia come ultima spiaggia per alleviare il dolore erano ben riconosciuti dalla medicina veterinaria, ma non dalla medicina umana. Ciò era chiaro dal fatto che, ancora oggi in molti Paesi, una persona che non opti per l'eutanasia di fronte a un animale in preda alla sofferenza viene considerato colpevole a livello sociale, allo stesso modo di una persona che aiuti la propria nonna

malata, che lo implora di morire, a terminare la propria esistenza (Rollin, 1987b). Gli organizzatori pensavano che, dal momento che gli animali da compagnia sono sempre più visti come “membri della famiglia” e sempre meno come animali solo per il profitto come gli animali da allevamento, l’imperativo morale di porre fine alle sofferenze potesse essere allargato anche alla medicina umana.

Col senno di poi, avremmo dovuto aspettarci che le nostre speranze sarebbero state destinate a essere spazzate via. L’approvazione sociale nei confronti dell’eutanasia per gli animali proveniva non soltanto dal loro nuovo e accresciuto statuto morale, ma dal fatto che possono essere rimpiazzati. Non si era ancora arrivati alla situazione odierna, con il moltiplicarsi delle tecniche di cura a disposizione nell’ambito della medicina veterinaria e la maggiore volontà sociale di spendere soldi per i propri animali da compagnia. Allo stesso modo, nella medicina umana, le considerazioni riguardo alla qualità della vita non erano ancora così diffuse.

L’assimilazione della medicina alla scienza nei primi anni del ventesimo secolo a seguito della pubblicazione del *Rapporto Flexner* non fu priva di costi. La medicina divenne “biologia applicata” o “scienza biomedica”, e in questo modo certi aspetti chiave delle tecniche di cura tradizionale furono persi. Per esempio, i medici attribuirono la scoperta di sistemi razionali per il trattamento di determinate malattie come il cancro alla misurazione empirica di determinati parametri oggettivi. Alcune di queste misurazioni comprendevano l’aumento della durata della vita dovuta alle cure, senza includere, però, alcun metro di valutazione della qualità della vita. In questo modo, se è vero che la chemioterapia o le terapia a base di radiazioni prolungano in molti casi la vita, la medicina non si chiede a proposito “a quale costo?”. Considerazioni di tipo qualitativo, connesse all’esperienza soggettiva del paziente, così facendo diventarono invisibili agli occhi della medicina scientifica, che si basava sull’assunzione che “una vita più lunga è sempre meglio”, poiché si tratta di una vittoria sulla malattia.

La dimensione sociale, culturale, personale e morale di una persona – tutte caratteristiche essenziali – divenne allo stesso tempo irrilevante per le finalità del medico, qualcosa di mistico o di metafisico, e per questo posto oltre i suoi compiti. Troppo spesso il medico finiva in questo modo per considerare la malattia come un

malfunzionamento del corpo, e non sentiva il bisogno di essere qualcosa di più di uno scienziato competente ed educato. È stato scritto molto riguardo alla tendenza dei medici a dimenticarsi che i pazienti sono persone, e alla loro abitudine di chiamarli con locuzioni come “il rene nella stanza 422”, “l’osteosarcoma”, “il vecchio rompiscatole”. Ciò che è interessante per la medicina come scienza sono le caratteristiche ripetibili e universali dei corpi, non l’individualità delle persone. Gli ospedali e il vestiario da corsia sopprimono anche le manifestazioni esterne dell’unicità individuale.

Le “cure palliative” furono messe nel dimenticatoio dallo zelo di mantenere in vita. Due esempi renderanno chiaro questo punto. Nel 1972, gli psichiatri Mark e Sacher furono chiamati presso lo *Sloan-Kettering Center* per un consulto su una “epidemia di pazzia”, manifestatasi con l’esplosione di comportamenti emotivi ed estremi da parte dei pazienti (Mark e Sacher, 1972). Gli psichiatri realizzarono ben presto che la questione non era legata tanto alla pazzia, quanto ad una risposta da parte dei pazienti ai tremendi dolori provocati dal cancro che non venivano alleviati. Ancora nel 1991 si è scoperto che, nonostante il 90% del dolore provocato dalle malattie tumorali possa essere gestito con le modalità disponibili, soltanto l’80% è effettivamente lenito (Ferrell e Rhiner, 1991). Sulla stessa linea, il concetto di *hospice care*, nato per salvaguardare la qualità della vita dei pazienti, è stato sviluppato interamente dagli infermieri e non dai medici. Come mi disse un infermiere decano, “i medici si preoccupano delle cure, gli infermieri di prendersi cura”. Se il dolore era considerato dalla scienza come un fenomeno irreali, che speranze c’erano che altre conseguenze delle terapie, come la perdita di dignità, fossero prese in considerazione?

Con uno scherzo del destino, negli ultimi trent’anni la medicina veterinaria, invece di trasmettere la pratica dell’eutanasia alla medicina umana, ha assimilato alcuni degli aspetti più perniciosi di quest’ultima. In particolare, a mano a mano che gli animali sono diventati “membri della famiglia”, la riluttanza a praticare l’eutanasia è cominciata a penetrare nella pratica della medicina veterinaria.

Alcuni studi sono stati condotti sulla percentuale dei proprietari di animali da compagnia che considerano il proprio animale un “membro della famiglia”. Gli studi che propongono i numeri più bassi propendono per l’88%, quelli che propongono i numeri più alti

per il 98%. Per quanto si possa discutere riguardo all'accuratezza di questi sondaggi, è indubitabile che questo modo di guardare ai propri animali da compagnia è dominante nella società moderna. Ogni scuola di veterinaria e ogni clinica importante annovera tra il personale degli psicologi per gestire il dolore dei clienti che hanno perso il proprio compagno di vita. Sempre più le persone alla domanda "avete dei figli?" rispondono dicendo "no, abbiamo dei cani".

Gli animali da compagnia, nel mondo di oggi, ci danno amore e qualcuno da amare, e lo fanno generosamente, con lealtà, fiducia, e una devozione priva di limiti. In un libro, la cui lettura dovrebbe essere obbligatoria per chiunque lavori cogli animali, l'autore Jon Katz ha raccontato quella che chiama la *New York dei cani*, basandosi sulle proprie esperienze personali nelle periferie del New Jersey. Qui leggiamo di un cane che ha guidato mano nella mano una donna ad affrontare la sua battaglia persa contro il cancro; del "Club delle Cinofile Divorziate", un gruppo di donne unite dal fatto di essere divorziate e di amare i cani; di un cane che permette a un giovane proveniente dal ghetto di sfogare la propria rabbia e insicurezza; di un professionista di successo con una famiglia e molti amici, il cui unico modo per gestire lo stress è quello di fare lunghe camminate col proprio Labrador. Ponendo la questione se abbiamo il diritto di aspettarci così tanto dai nostri animali, Katz ci racconta quanto essi ci diano e come lo facciano in maniera a volte anche eroica.

I nostri animali da compagnia sono diventati fonte di compagnia e affetto per gli anziani e per le persone sole e un modo per penetrare il terrificante guscio che circonda i bambini affetti da malattie mentali. Essi forniscono il conforto dell'affetto anche alla persona più asociale e sono un'inesauribile sorgente di amore puro e gratuito.

L'aumento delle relazioni basate su un amore profondo cogli animali è il frutto di una gamma di condizioni convergenti e mutualmente rinforzantesi. Anzitutto, probabilmente fin dall'avvento dell'uso su larga scala dell'automobile, è scomparsa la famiglia estesa formata da persone di più generazioni che vivevano sotto lo stesso tetto. All'inizio del ventesimo secolo, quando all'incirca la metà degli statunitensi produceva cibo per sé e per l'altra metà, le aziende agricole erano generalmente di proprietà di famiglie estese. L'assicurazione sociale per gli anziani era la propria famiglia, e non la società nel suo intero. La possibilità di spostarsi con più facilità

ha fatto venire meno la necessità di mantenere questo modello di famiglia, e allo stesso tempo ha contribuito alla formazione dell'idea che sia la società e non la famiglia a dover garantire pensione, cure mediche e strutture per le persone anziane.

La famiglia estesa tradizionale ha subito un ulteriore scossone con la concentrazione del settore agricolo in poche mani, l'avvento dell'industrializzazione, e la migrazione verso le città che è seguita al fenomeno del *Dust Bowl* durante la Grande Depressione e la Seconda Guerra Mondiale. La vita cittadina tende ad erodere il senso di comunità, dando luogo a quello che i tedeschi chiamano *Gesellschaft* al posto della *Gemeinschaft*, miscugli casuali invece che composti ordinati, e in questa maniera si è diffusa la solitudine. Allo stesso modo, a partire dagli anni Sessanta, nel momento in cui l'egoismo e la realizzazione personale sono diventati dei valori fondanti della società, la percentuale dei divorzi ha iniziato ad aumentare. La medicina, al contempo, è stata in grado di aumentare l'età media di vita, e sempre più persone vivono a lungo dopo la morte dei loro coniugi, conducendo vite solitarie non potendo più ricorrere alle garanzie della famiglia estesa.

Se ci si pensa, in effetti, sono molti gli anziani che vivono da soli, le persone divorziate che vivono da sole, e, ancor più tragicamente, i bambini il cui unico genitore deve lavorare. Dato che la maggior parte dei lavori migliori si trova in città, la maggior parte delle persone vive in città o in appartamenti posti nelle periferie. E a New York City, per esempio, si può essere più soli che nel rurale Wyoming. Il Cow Boy che ha bisogno di passare un po' di tempo con un amico è separato dal proprio vicino soltanto da una distanza fisica, mentre una persona in città potrebbe anche non avere conoscenti o non avere nessun caro nelle vicinanze. Privati dello spazio fisico, le persone creano in questo modo delle distanze psichiche tra sé stessi e gli altri. In questo genere di situazione, si può finire (e solitamente accade proprio così) a vivere per anni a venti centimetri di distanza dai propri vicini di appartamento senza aver mai scambiato una frase con loro. Basta vedere un gruppo di newyorchesi in ascensore: la regola dice di rimanere più lontani possibile l'uno dall'altro, studiando il soffitto. Cercare il contatto visivo può essere interpretato come una sfida, o come un'avance sessuale, e quindi è evitato. Semplicemente si finisce per farsi sempre gli affari propri,

scavalcando gli ubriachi stesi sui marciapiedi, e ci si ripete il mantra “fregatene”, perché è utile alla sopravvivenza.

Ma gli esseri umani hanno bisogno di amore, compagnia, supporto emotivo e hanno bisogno che gli altri abbiano bisogno di loro. In un mondo come questo, gli animali da compagnia possono essere la salvezza mentale e spirituale di una persona sola. Del resto un animale è qualcuno da abbracciare, e che a sua volta ti abbraccerà; è qualcuno con cui giocare, e con cui farsi una risata; con cui allenarsi e fare una passeggiata assieme; con cui condividere i giorni migliori, e con cui piangere in quelli più brutti. Per un bambino, un cane può essere un compagno di giochi, un amico, e qualcuno con cui parlare. Il cane è inoltre un protettore: una fotografia indimenticabile mostra un bambino di sei anni che risponde al citofono durante la notte stringendo il collare del proprio Alano.

Per molte persone anziane, il cane (o il gatto) è un motivo per alzarsi la mattina, uscire di casa, mettersi il cappotto e fare un giro al parco (“Sai, Fido voleva vedere i suoi amici!”), per andare a fare la spesa, lamentarsi, sentirsi responsabili di qualcuno, ma anche necessari per qualcuno. Gli animali da compagnia, nel mondo odierno, ci permettono di amare ed esseri amati, e lo fanno infallibilmente, con lealtà, garbo, e devozione illimitata.

Ma un cane è più di questo. A New York, e in altre città altrettanto grandi, fredde e spietate, un cane è un lubrificante sociale. Non ci si parla in città di questo tipo, almeno che non si sia accompagnati da un cane. È incredibile come passeggiare con un cane faccia crollare le barriere con gli altri. Uno dei più straordinari fenomeni sociali cui ho partecipato è stato quello dei “cinofili” dell’*Upper West Side* di Manhattan. Si trattava di persone che portavano a spasso il cane più o meno alla stessa ora, alla mattina e alla sera, al *Riverside Park*. Dato che si era tutti proprietari di cani, e ci trovavamo là per uno scopo comune, non c’erano sospetti tra noi, ed era facile e spontaneo cominciare una conversazione con un perfetto sconosciuto. Tra noi solitamente non ci si conosceva per nome – eravamo “il Padrone di Rosso”, “la Proprietaria di Helga”, “il Signore di Fido”. Ma i nomi non erano importanti. Ciò che importava è che cominciammo a diventare amici grazie alla magia di condividere un legame con gli animali, animali che non conoscendo le regole di comportamento di New York non si facevano tanti problemi a giocare tra loro.

2. Una nuova fonte di Stress Morale: il “rifiuto di praticare l'eutanasia”

Sia stata una causa o un effetto, o entrambi, di questo incremento del valore affettivo degli animali da compagnia, negli ultimi quarant'anni si è assistito a una incredibile esplosione in termini numerici dei veterinari specializzati in questo settore. Gli ospedali veterinari oggi dispongono dei più complessi sistemi di diagnostica e cura disponibili per la medicina umana: terapie a base di radiazioni, chirurgia dei trapianti, operazioni a cuore aperto, TAC, acceleratori, cellule staminali, immunoterapia, dialisi, e molte altre cure costose per il trattamento delle malattie animali. E le spese per questo genere di terapie non paiono destare molte preoccupazioni, se non sembrare addirittura irrilevanti per la maggior parte dei proprietari degli animali da compagnia.

Per quanto lodevole possa essere questo cambiamento di atteggiamento nei confronti degli animali, esso ha creato una nuova fonte di stress morale per i veterinari. Se essi, infatti, erano già posti di fronte allo stress morale derivato dalle richieste di praticare l'eutanasia di convenienza, accanto a questo si è adesso aggiunta una nuova fonte di stress, quella dei clienti che rifiutano di praticare l'eutanasia su un animale, e sono disposti a spendere per lui qualsiasi cifra, anche sacrificandone la qualità della vita. In questo modo, non è raro che nella stessa giornata un veterinario si trovi di fronte alla richiesta di praticare l'eutanasia per convenienza su un animale in salute e, subito dopo, sia posto di fronte a un animale sofferente a causa di una malattia cronica il cui padrone si rifiuta, nonostante i consigli, di interrompere le cure e praticare l'eutanasia. In maniera paradossale, il miglioramento dello statuto morale degli animali da compagnia ha peggiorato la situazione dei veterinari, aumentandone le cause di stress.

Dato lo statuto legale degli animali come proprietà, sia nel caso in cui l'eutanasia richiesta sia moralmente ingiustificata, sia nel caso in cui ad essere moralmente ingiustificato sia il rifiuto di interrompere le cure, il veterinario si trova nella brutta situazione di sapere che cosa sarebbe bene fare, senza poter rendere effettivo il proprio giudizio. A questo problema, si aggiunge la questione del rapporto tra veterinari specialisti e generalisti. Un veterinario specialista, in-

fatti, spesso cercherà di fare tutto ciò che è nelle proprie possibilità, senza però avere un rapporto diretto col cliente in modo da poterlo consigliare quando non ci sono più speranze. Risulta utile, quindi, che un generalista rimanga disponibile anche dopo l'intervento dello specialista, per controbilanciarne il suo zelo sicuramente ben intenzionato, ma spesso eccessivo.

Inoltre, viviamo in una società dove il paternalismo medico è diventato una parolaccia, e l'autonomia del cliente e del paziente è slogan alla moda (personalmente credo che il paternalismo non sia sempre necessariamente sbagliato, data l'ignoranza media da parte dell'opinione pubblica nei confronti della scienza e della medicina – l'autonomia richiede, infatti, padronanza della materia). Nonostante questo, un elemento di paternalismo è ancora diffuso, e può essere adoperato in maniera positiva dai veterinari.

Mi sto riferendo all'*Autorità d'Esculapio*, l'autorevolezza posseduta da medici e veterinari grazie alla loro professione (Rollin, 2002). Era questa Autorità d'Esculapio che permetteva al medico di Hitler di rimproverarlo riguardo alla sua dieta, laddove chiunque altro sarebbe stato fucilato sul posto. Mettere al servizio dell'animale quest'autorità per porre termine alle sue sofferenze è, a mio avviso, non solo permissibile, ma anche obbligatorio. Quando i clienti chiedono "che cosa farebbe lei dottore, se fosse il suo cane?" si stanno appellando alla vostra Autorità d'Esculapio. Respingo pertanto fermamente la tesi, a volte in voga nei circoli veterinari, per cui un professionista non dovrebbe mai consigliare l'eutanasia, per timore che il cliente possa poi incolparlo di aver "ucciso" il suo amato animale. È parte del lavoro del veterinario, come difensore degli animali, di non considerarsi esonerato dal dover affrontare questioni difficili come questa.

Connessa in maniera inestricabile con l'autorità di proporre la necessità dell'eutanasia per alleviare la sofferenza è la questione di spiegare ai clienti alcune differenze fondamentali riguardo alla vita mentale degli animali e degli uomini, differenze che possono comportare implicazioni radicalmente distinte per la qualità della vita. Il pensiero umano è connesso in maniera irriducibile al linguaggio, che ci permette l'accesso a modalità di pensiero cui gli animali non sono in grado di accedere. Gli esseri umani possono pensare in termini molto astratti (come nella matematica e nella

logica); in termini negativi (“non ci sono draghi nella biblioteca”); in termini condizionali (“se piove, faremo le cerimonie di laurea al chiuso”); in termini futuri (“mi piacerebbe andare a vivere in Islanda quando sarò in pensione”); in termini universali (“tutti i triangoli hanno tre lati”); in termini fittizi (come quando si scrive un romanzo); in termini controfattuali (“se Darwin non avesse scoperto la teoria dell’evoluzione per selezione naturale, qualcun altro al posto suo lo avrebbe fatto”). Questi modi di pensare sono resi possibili dalla capacità di strutturare il pensiero in maniera linguistica, che a sua volta permette alla sintassi di trascendere il livello del pensiero radicato nell’esperienza immediata.

Avendo contribuito, con il mio lavoro, a rendere nuovamente significativo, dopo un lungo periodo di oblio, parlare del dolore, del disagio e delle emozioni degli animali, non voglio certamente negare la ricchezza e la rilevanza morale della vita mentale degli animali. C’è però una grande differenza tra un animale e un essere umano posto di fronte a una malattia capace di portare alla morte, nonostante gli strumenti terapeutici offerti dalla medicina possano in questi casi convergere. Il pensiero umano è tale da essere in grado di valutare gli obiettivi di lungo termine e prepararsi per questo ad affrontare esperienze negative nel breve termine. Gli esempi abbondano: molti di noi evitano di mangiare certi cibi allo scopo di abbassare la pressione sanguigna o per avere un bell’aspetto in costume da bagno. Mandiamo a memoria interi tomi di informazioni noiose al solo scopo di essere ammessi al corso di laurea di medicina veterinaria. Ci sottoponiamo ai forti dolori legati alla chirurgia plastica per avere un aspetto migliore. E, allo stesso modo, ci sottoponiamo alla chemioterapia, alla radioterapia, alla dialisi, ai trapianti, e così via, per prolungare la qualità e la durata temporale della nostra vita, in alcuni casi anche soltanto per riuscire a vedere i nostri figli laurearsi, per portare a termine il lavoro di una vita, o raggiungere qualche altro scopo di questo tipo.

Nel caso degli animali, però, non abbiamo alcuna prova, empirica o concettuale, di trovarci di fronte alla capacità di comparare i benefici e le possibilità future con la miseria del presente. Avere la credenza che “la mia angoscia e il mio dolore attuali, derivanti dalla nausea della chemioterapia, o da qualche altro genere di terapia invasiva, valgano la possibilità di allungare la mia esistenza” è

qualcosa di assiomatico per la mente umana. Ma la riflessione ci rivela che un pensiero di questo tipo necessita di concetti temporali e astratti, come quello di “futuri possibili”, e della capacità di poter effettuare una comparazione tra questi; è richiesto inoltre il concetto di morte, definito efficacemente da Heidegger come la capacità di afferrare “la possibilità dell’impossibilità del proprio essere”; l’abilità di comprendere quali possono essere le sofferenze da affrontare, e così via. Tutto ciò richiede la capacità di pensare attraverso controfattuali e nella modalità “se/allora”: se io non faccio X, allora accadrà Y. Questo modo di pensare richiede la possibilità di padroneggiare una semantica e di essere in grado di combinare significati attraverso le regole della sintassi.

Per trattare i nostri compagni animali in maniera morale e con rispetto dobbiamo aver presente i loro limiti cognitivi. Di capitale importanza è l’improbabile eventualità che siano in grado di comprendere i concetti di “vita” o di “morte” in sé stessi e privilegiarli di fronte al dolore e al piacere. Per la mente animale, esiste soltanto la qualità della vita, ovvero il contenuto delle proprie esperienze, che può essere piacevole o spiacevole in una vasta gamma di modi, se l’animale è annoiato o impegnato, spaventato o non spaventato, solo o in compagnia, addolorato o no, affamato o no, assetato o no, e così via. Non abbiamo alcuna ragione di credere che un animale possa comprendere la possibilità che la propria durata di vita possa essere prolungata e neanche che sia capace di barattare le proprie presenti sofferenze per questo.

Questo, a sua volta, implica che si debba cercare di capire il più possibile che cosa l’animale stia sperando. Un animale non è in grado di scegliere tra essere curato per il cancro e le sofferenze che questo comporta; non può scegliere di perdere un arto per fermare la metastasi. Dobbiamo tenere a mente che un animale è il suo dolore, dal momento che è incapace di prevedere o anche *sperare* che il dolore cessi. Di conseguenza, quando siamo messi di fronte a una malattia capace di uccidere i nostri animali, non è assiomatico che si debba cercare di curarli quale che sia il costo qualitativo in termini di esperienze negative che queste terapie comportano. Per il proprietario, la sofferenza legata alla terapia può essere un piccolo prezzo da pagare affinché il proprio compagno viva ancora, ma l’animale da parte sua non comprende e non è in grado di dare un

valore a questa “vita in più”, figuriamoci alle sofferenze che questa comporta (chiaramente una cura per malattie o ferite minori può essere giustificata invece dalla certezza reale che l’animale godrà di una lunga e piacevole vita dopo il trattamento). Il proprietario, certamente, può essere ignorante in merito alle differenze tra la mente umana e quella animale, e scegliere la *possibilità* di estendere la vita del proprio animale a dispetto dei costi in termini di qualità della vita. È a questo punto che un veterinario moralmente responsabile deve vestire i panni del difensore degli animali e fare le veci dei suoi pazienti per i loro interessi.

Con questo, ovviamente, non sto negando che gli animali possano avere aspettative a breve termine riguardo al futuro. Questa capacità è esemplificata dal gatto che aspetta fuori della tana del topo – poiché si aspetta che la sua preda prima o poi esca – o dal cane che siede di fronte alla porta in attesa dell’ora della passeggiata. Queste limitate anticipazioni del futuro possono essere spiegate attraverso l’apprendimento per associazione. Ciò che io sto negando è che gli animali possano concepire la possibilità di accettare una grande sofferenza ora in cambio della *possibilità* di allungare la propria esistenza. Non abbiamo alcuna ragione per credere che un animale possa cogliere tutto ciò.

All’inizio della relazione tra il veterinario e il cliente dovrebbero essere immediatamente introdotte alcune considerazioni riguardo alla qualità della vita, senza aspettare che il trattamento venga terminato. A questo proposito, è utile ricordare il detto di Platone secondo cui, quando si fa etica con persone adulte, è meglio *suscitare il ricordo* che insegnare. Per questo motivo, il cliente, che dopotutto conosce l’animale meglio del veterinario, dovrebbe essere incoraggiato fin dall’inizio a riflettere sulla qualità di vita del proprio animale.

Raccomanderei pertanto che all’inizio del trattamento il veterinario chieda al cliente di scrivere una lista, il più lunga possibile, di ciò che rende l’animale felice o infelice, e di come sia possibile accorgersene. Questa lista, da aggiungere alla cartella clinica, può servire a ricordare al proprietario, laddove la terapia stia prendendo una brutta piega e l’emotività rischi di avere la meglio sull’obiettività, quali sono i criteri che ha stabilito per valutare la qualità di vita dell’animale. Ho adoperato questo metodo

con un mio amico che mi chiese di valutare quando era giunto il momento per praticare l'eutanasia evitando ogni compromesso tra le possibilità di cura e la qualità di vita dell'animale. Qualche tempo più tardi mi ringraziò, dicendomi che se non avesse avuto quelle note scritte quando ancora l'animale stava bene, avrebbe finito per tentare ogni genere di cura anche a dispetto della qualità di vita dell'animale. Senza dubbio, mi disse, la sua cocciutaggine avrebbe distorto la sua percezione, cosa che non è potuta succedere grazie alle osservazioni che aveva raccolto in precedenza, e che non potevano essere ignorate. Un dialogo di questo tipo, sebbene complicato, difficile, e ricco di emozioni, può essere d'aiuto sia per l'animale, sia per il proprietario e il veterinario.

Una questione etica superiore riguardo al fatto di porre fine alla vita degli animali da compagnia è stata generata dalla comparsa degli ospizi per animali. Sotto molti punti di vista, si tratta di un fenomeno positivo. Molti proprietari non hanno il tempo o la capacità di fornire le cure regolari richieste da un animale affetto da una malattia cronica o terminale. Un ospizio per gli animali può intervenire proprio per offrire questo genere di servizi. Dal momento, però, che l'ospizio incassa un compenso fin tanto che l'animale è ricoverato, può accadere che in alcune di questi istituti si cerchi di tenere in vita l'animale il più possibile, scansando ogni considerazione legata alla qualità della vita. Ho sentito a proposito svariati aneddoti riguardo a veterinari che assecondavano la riluttanza dei proprietari a praticare l'eutanasia sui propri animali proponendo ogni genere di "terapia alternativa" priva di fondamento empirico e teorico. Questo genere di comportamento può spingersi fino a recarsi in Messico per acquistare un medicinale contro il cancro come il *Laetrile*, dichiarato privo di ogni qualità terapeutica negli Stati Uniti, per assecondare le speranze dei propri clienti, aumentando allo stesso tempo i propri guadagni.

Sfortunatamente questo non è un problema che riguarda soltanto gli ospizi, ma può nascere anche in tutti quei casi in cui i clienti non vogliono arrendersi e il veterinario ha delle remore ad imporre l'eutanasia come metodo di contenimento del dolore e della sofferenza. In questi casi dobbiamo tenere a mente che, in un senso preciso del termine, non esiste alcuna medicina alternativa: c'è, da una parte, una medicina che ha dalla sua prove scientifiche, e, dall'altra, pra-

tiche di vario tipo che non hanno alcuna prova di questo tipo, o che addirittura possono essere vere soltanto se i capisaldi della chimica moderna sono falsi, come l'omeopatia. Di fronte alla domanda "che danno possono fare queste terapie alternative se sono inutili?" risponderei in maniera piuttosto diretta: possono solleticare i nostri pii desideri, prolungando così in maniera non necessaria le sofferenze degli animali. Più a lungo si va in cerca di rimedi inutili, più a lungo l'animale va incontro a una qualità negativa della vita, e più a lungo il veterinario può subire lo stress morale.

Riassumendo, l'eutanasia è una lama a doppio taglio nella pratica della medicina veterinaria. È un potente – e in definitiva il *più* potente – strumento per porre termine al dolore e alle sofferenze di un animale. Le richieste di praticarla per la convenienza del cliente sono biasimevoli dal punto di vista morale, provocano un grande stress morale per i veterinari coscienti, e vanno contro quelli che sono gli scopi della pratica veterinaria di alleviare il dolore e massimizzare la salute degli animali e la loro qualità di vita. Altrettanto biasimevole e stressante per i veterinari, tuttavia, è la situazione in cui l'eutanasia non sia accettata laddove gli animali siano in una condizione di dolore, sofferenza, disagio, e infelicità. Trovare il sentiero giusto in questo campo minato può diventare pertanto il compito etico più importante per il veterinario cosciente che si occupa di animali da compagnia.



CAPITOLO 4

IL BENESSERE ANIMALE NEL MONDO

1. Il benessere animale nella tradizione Occidentale

Prima di considerare il concetto di benessere animale da una prospettiva internazionale, è necessario esaminare le sue caratteristiche principali presso le attuali società democratiche. Data la grande propagazione di idee e tendenze dall'Europa e dagli Stati Uniti al resto del mondo, si può essere certi che qualunque concetto di benessere animale diventi dominante in Occidente, finirà per diffondersi anche nel resto del mondo. Circa un decennio fa, l'ambasciatore cinese diede una dimostrazione di questo, dichiarando che era necessario per la Cina, che non ha mai avuto una tradizione di questo tipo, comprendere e operare in accordo con gli ideali occidentali di benessere animale, data la natura sempre più globale dei commerci. Alcuni anni prima, in Nuova Zelanda, era stata promossa una cattedra in benessere animale perché l'Unione Europea stava prendendo in considerazione l'ipotesi di boicottare i prodotti di origine animale di quel Paese, a causa delle politiche applicate in caso di uragani, tornado, inondazioni e altri disastri naturali: lasciare a se stessi gli animali, in modo da assicurare la sopravvivenza e la riproduzione degli esemplari "più adatti" per l'allevamento.

Nell'Antico Testamento, con un'unica eccezione, si trova poco che possa essere definito un'etica animale. Tuttavia, quest'eccezione è alla base di un'idea fondamentale. L'allevamento si sviluppò a partire dall'addomesticamento circa 13.000 anni fa. Il quadro tradizionale dello sviluppo delle civiltà umane a partire da società di cacciatori e raccoglitori implica invariabilmente la scoperta dell'agricoltura, ovvero l'addomesticamento degli animali e la coltivazione. Ciò rendeva stabile per gli esseri umani l'approvvigionamento di cibo tanto quanto lo potevano permettere i capricci della natura – inondazioni, periodi di siccità, uragani, tifoni, ondate di caldo

o freddo estremo, incendi, ecc. L'uso degli animali, in particolare, permise il successo dell'agricoltura, dal momento che essi fornivano forza lavoro e locomozione, oltre a cibo, tessuti e fertilizzanti.

Nella storia del pensiero occidentale, eccetto qualche sporadica eccezione, ci fu sempre scarsa attenzione per ciò che oggi chiamiamo "benessere animale". Ci furono sicuramente coloro che predicarono il vegetarianismo, ma il più delle volte ciò dipendeva da teorie religiose e metafisiche come la reincarnazione. La reincarnazione, di fatto, fornisce il fondamento etico per gran parte dei vegetariani dell'antichità. Esempi a proposito possono essere trovati nella tradizione pitagorica, sebbene, per ragioni che non conosciamo, Pitagora comandò ai suoi seguaci di astenersi anche dai fagioli. Tra gli antichi, Plutarco fu sicuramente un'eccezione, poiché sostenne ragioni morali esplicite per l'astensione dal consumo di carne – che prevede invariabilmente l'uccisione di un animale, privato in questo modo della vita e dei suoi piaceri.

Col tempo si arrivò a quello che è stato chiamato "l'antico patto" cogli animali: una forte relazione simbiotica rimasta sostanzialmente immutata per migliaia di anni. Gli esseri umani scelsero gli animali più adatti per essere allevati e ne modellarono ulteriormente temperamento e capacità produttive tramite gli incroci e la selezione artificiale. Questi animali includevano la mucca – soprannominata da Calvin Shwabe la "madre della razza umana" – la pecora, la capra, il cavallo, il cane, i diversi tipi di pollame e di uccelli domestici, il maiale e altre specie in grado di essere addomesticate. Gli animali fornivano cibo e tessuti – carne, latte, lana, cuoio – e la forza necessaria per trainare carri, aratri e trasportare persone; e all'occasione erano, come nel caso di cavalli ed elefanti, anche armamenti. A mano a mano che le tecniche di allevamento e di gestione degli animali progredivano, aumentava la produttività.

Gli esseri umani beneficiavano di questo stato di cose, ma anche gli animali, che vedevano soddisfatte con regolarità le proprie necessità. Nacque così, come ho già sottolineato (cfr. Capitolo 1), il concetto di *husbandry*, applicazione e articolazione pratica del contratto simbiotico. "*Husbandry*" è una parola che deriva dall'antico norreno "*hus*" e "*bond*": gli animali erano in *legame* (*bond*) colla propria *casa familiare* (*hus*). L'essenza dell'allevamento era così la cura. Gli esseri umani collocavano gli animali

nell'ambiente ideale perché potessero sopravvivere e prosperare, l'ambiente per cui erano stati selezionati e si erano evoluti. E, in aggiunta, gli esseri umani fornivano a essi nutrimenti, acqua, riparo, protezione dalla predazione, le cure mediche disponibili, assistenza nel parto, cibo durante le carestie, acqua durante le siccità, ambienti sicuri e comodi.

Alla fine, ciò che nacque dalla necessità e dal buon senso si articolò nei termini di un obbligo morale inestricabilmente legato all'interesse personale. Nella storia di Noè, apprendiamo per esempio che mentre Dio si preoccupa della sopravvivenza della specie umana, gli esseri umani si preoccupano della sopravvivenza degli animali. L'etica dell'*husbandry* s'incontra in effetti in tutta la Bibbia. Gli animali devono riposarsi durante il Sabato come gli esseri umani. Non si deve cuocere il vitello nel latte della madre (perché il nostro animo non diventi insensibile). Ed è possibile violare il Sabato al fine di salvare un animale. I proverbi ci dicono che "l'uomo saggio si prende cura dei suoi animali". E il Vecchio Testamento è pieno di ingiunzioni contro la crudeltà verso gli animali, come nella strana storia di Balaam che picchia il suo asino e viene rimproverato dall'animale che ottiene la parola dalla grazia di Dio.

Ma non c'è luogo dove il potente messaggio dell'etica dell'*husbandry* è espresso meglio che nel ventitreesimo salmo. Qui, di fronte al compito di trovare una metafora adatta per descrivere la relazione ideale di Dio con gli esseri umani, il salmista invoca il buon pastore:

Il Signore è il mio pastore: non manco di nulla. Su pascoli erbosi mi fa riposare, ad acque tranquille mi conduce.

Non cerchiamo più da Dio ciò che il buon pastore fornisce ai suoi animali. Prendiamo per esempio la vita di un agnello nell'antica Giudea. Senza un pastore, l'animale non sarebbe stato in grado di trovare con facilità foraggio o acqua, non sarebbe sopravvissuto alla moltitudine dei predatori che la Bibbia ci dice si aggirassero per la terra – leoni, sciacalli, iene, uccelli da preda e cani randagi. Sotto l'egida del pastore, l'agnello viveva invece bene e al sicuro. In cambio, gli animali fornivano i loro prodotti e a volte le loro vite, ma fin tanto che vivevano, vivevano bene. E anche l'uccisione doveva essere il più possibile indolore, attraver-

so un coltello affilato impugnato da una persona ben addestrata. L'uccisione rituale degli animali, nell'antichità, era una morte ben più pietosa che la bastonatura; e, soprattutto, era il modo più umano di uccidere un animale disponibile al tempo.

La metafora del Buon Pastore è impressa nella mente occidentale. Dagli inizi del Cristianesimo fino a oggi, Gesù è raffigurato sia come pastore, sia come agnello, nella pittura, nella scultura, nella letteratura, nella poesia, nel canto, nonché nei sermoni. I ministri del culto sono chiamati pastori. E quando Platone discute del governo ideale nella Repubblica, impiega nuovamente la metafora pastore/gregge: il governante è al suo popolo come il pastore è al suo gregge. Il pastore, se deve essere pastore, esiste per proteggere, preservare e fare buon uso delle sue pecore; ogni ricompensa che gli viene offerta è di fatto un salario. Lo stesso accade per il governante: e ciò mostra nuovamente il potere del concetto di *husbandry* sulla nostra mente.

La singolare bellezza dell'*husbandry* risiedeva nel suo essere allo stesso tempo un'ideologia etica e prudenziale. Era prudenziale poiché la mancata osservazione delle sue regole conduceva inesorabilmente alla rovina il proprietario degli animali. Non nutrire, non dissetare, non proteggere dai predatori, non rispettare i bisogni e le caratteristiche fisiche, biologiche e fisiologiche degli animali, ciò che Aristotele chiamava il loro *telos*, faceva sì che i tuoi animali non sopravvivessero e prosperassero, e quindi nemmeno tu. Non conoscere e rispettare i bisogni e le nature degli animali aveva lo stesso effetto. In effetti, anche Aristotele, la cui visione del mondo era totalmente gerarchica e poneva gli esseri umani al vertice, riconosceva implicitamente la natura contrattuale dell'allevamento quando affermava che, sebbene il ruolo degli animali fosse quello di servire l'essere umano, gli animali domestici erano in questo modo "protetti". La punizione più terribile per un allevatore – intaccare il suo interesse personale – ovviava alla necessità di una dettagliata esposizione etica delle regole morali per l'allevamento: e, del resto, chiunque non si curi del proprio interesse non sarà certo impressionato da argomenti di tipo morale o legale! Per questa ragione si trova così poco di scritto sull'etica degli animali, e ancor meno di codificato nel diritto prima del ventesimo secolo: la maggior parte di ciò che veniva specificato era volto a sanzionare i casi di crudeltà

manifesta, deliberata, sadica, come il ferire un animale senza scopo o per piacere perverso, o negargli acqua e cibo. Allo stesso tempo, però, come cercherò di sottolineare più avanti, non tutte le culture tracciano questa equivalenza tra l'interesse personale e il trattamento adeguato degli animali.

L'Antico Testamento, oltre a promuovere l'*husbandry*, forniva anche una giustificazione per il trattamento umano degli animali, proponendo anche degli esempi espliciti. Per esempio, si poteva violare il Sabato per salvare un animale o alleviare le sue sofferenze. L'ingiunzione contro il consumo contemporaneo di latte e carne era studiata per evitare di ottundere la nostra sensibilità nei confronti degli animali. E, ironia della sorte, anche se oggi la macellazione kosher è vista come un'atrocità – perché implica il taglio della gola e il dissanguamento dell'animale – all'epoca in cui fu formulata era un'alternativa molto più umana del picchiare a morte l'animale.

2. La rivoluzione del XX secolo

Abbiamo così sostenuto che lo sviluppo dell'allevamento animale basato sull'*husbandry* sia stato un presupposto per lo sviluppo della civiltà e della cultura, a sua volta un presupposto per lo sviluppo dell'industria e della tecnologia. E in ciò risiede sicuramente uno dei paradossi più grandi della storia umana: perché l'*husbandry* creò in questo modo le condizioni per il proprio superamento! Come Thomas Hobbes ebbe modo di notare, “il tempo libero è la madre della filosofia”, e, in senso lato, anche della scienza e della tecnologia. E sicuramente la sicurezza nell'approvvigionamento alimentare, almeno per una parte della popolazione, è un presupposto del tempo libero.

La giustificazione più formidabile e inoppugnabile per l'efficacia dell'*husbandry* era l'interesse personale. Se si falliva nel proprio ruolo di allevatore, non solo gli animali perdevano il loro benessere, ma non riuscivano neanche a produrre ai loro livelli migliori, si ammalavano e non si riproducevano. Ciò a sua volta comportava la perdita della propria fonte di sostentamento e una diminuzione della qualità di vita per gli agricoltori. Dal momento che né l'etica, né le leggi propongono incentivi per agire che siano anche lontanamente

assimilabili all'interesse personale, durante l'era della *husbandry* non si svilupparono né un'etica animale né leggi ad essa collegate.

L'unica eccezione a quest'ultima affermazione era il divieto di infliggere intenzionalmente, in maniera sadica e senza scopo, dolore e sofferenza agli animali, ovvero il divieto della crudeltà deliberata, che fu formulato in maniera compiuta nel Medioevo da San Tommaso d'Aquino. Egli sostenne che, mancando gli animali di un'anima immortale, non avevano uno statuto morale (l'Aquinate non ha mai spiegato la logica alla base del collegamento tra statuto morale e possesso di un'anima immortale). Ciò che Tommaso d'Aquino riconobbe però – e fu confermato nel XX secolo – era che la crudeltà contro gli animali era un sintomo di psicopatìa, un punto ribadito da numerose ricerche psicologiche. Solo per questa ragione, piuttosto che per il riconoscimento del fatto che gli animali possono soffrire, la crudeltà nei loro confronti era proibita.

A partire dal XVIII secolo, dapprima in Gran Bretagna, le leggi contro la crudeltà vennero gradualmente adottate dalle società civili. Stranamente, queste leggi vennero applicate in modo abbastanza discontinuo, principalmente agli individui che manifestavano segni di devianza. Da un punto di vista culturale, molte pratiche che erano esempi paradigmatici di crudeltà erano (e sono tuttora) ritenute accettabili. In Spagna, per esempio, esistono ancora molti esempi di crudeltà ritualizzata. Quello più famoso è ovviamente la corrida, che è molto lontana dall'essere la magnifica tradizione elogiata da Ernest Hemingway, ma è piuttosto un orrendo e patetico massacro. Nel *toro de la vega*, poi, una folla di uomini tortura un toro a morte con le lance. Un'altra tradizione consisteva nel far cadere una capra dal campanile di una chiesa; se l'animale sopravviveva, veniva poi annegato. E così via. Simili pratiche, santificate dalla tradizione, esistono in tutta Europa. In Danimarca, gli atti di bestialità sono stati vietati soltanto nel 2015. Nelle Isole Faeroer, ogni anno viene praticata una tradizione atroce, in base alla quale le balene vengono spinte in una baia e massacrate (coi piccoli ancora non nati estratti dai corpi delle madri e uccisi) fino a quando la baia non diventa rossa di sangue. In alcune parti della Gran Bretagna, resiste la tradizione della caccia alla volpe, con persone a cavallo e branchi di segugi che inseguono la volpe finché l'animale non viene fatto a pezzi dai cani.

Il Nord America non è esente da simili tradizioni. In Pennsylvania, per esempio, esistono delle competizioni di “tiro al piccione” in cui si liberano dei piccioni addomesticati come bersagli per il tiro, e chi colpisce più piccioni vince un premio. Nell’area occidentale degli Stati Uniti vi sono poi delle gare di tiro ai cani della prateria. L’uso di sostanze chimiche e di strumenti per causare dolore alle zampe del cavallo *Tennessee Walking* quando toccano terra, in modo da obbligarlo ad alzarle velocemente, ha così indignato l’opinione pubblica americana da divenire oggetto di una legge federale – sebbene continui ad essere praticato, principalmente negli stati del Sud. Nell’Ovest, durante l’inverno, la gente cerca di stanare gruppi di serpenti a sonagli che si radunano in una palla per scaldarsi e versa benzina su di loro, dandogli fuoco. I cosiddetti “rodeo messicani” presentano un evento chiamato “cavallo che inciampa”. E così via.

È difficile comprendere come la società possa tollerare simili attività data la crescente preoccupazione riguardo a come vengono trattati gli animali. Per essere onesti, esistono parecchi movimenti contro queste attività – contro le corride, per esempio, in Spagna. Sembra che tali crudeli tradizioni culturali siano in qualche modo santificate dalla loro storia, e non evocano la stessa repulsione di un singolo atto sadico, forse perché temiamo i sadici solitari, ma non temiamo le attività di gruppo radicate nella tradizione.

Ma per quanto eclatanti possano essere gli atti di sadismo contro gli animali, questi non reggono il paragone con la sofferenza risultante da attività svolte con motivazioni socialmente accettabili.

Come ho sottolineato nel Capitolo 1, dopo la seconda guerra mondiale vi è stato un significativo aumento nell’uso degli animali da parte della scienza, sia nella ricerca sia nei test di sicurezza ed efficacia dei prodotti. Sebbene la Gran Bretagna avesse una tradizione legislativa a riguardo risalente al XIX secolo, in particolare a partire dalle leggi del 1878 (che Charles Darwin contribuì a scrivere), nessuna regolamentazione in merito era ancora in vigore negli Stati Uniti. Almeno fino alla metà degli anni Sessanta, una buona parte della ricerca e dei test sugli animali avevano comportato una grande quantità di sofferenza per gli animali, quando alcuni casi di furti di cani poi venduti ai laboratori spinsero alla stesura dell’*Animal Welfare Act* del 1966. Questa legge regolamentò la compraven-

dita degli animali, ma ripudiava esplicitamente ogni controllo sulla “progettazione e conduzione della ricerca”.

Fu solo nel 1985, con il passaggio di un nuovo emendamento alla legge sul benessere degli animali, che il controllo del dolore e dello stress durante la ricerca divenne soggetto a regolamentazione. Come principale artefice di questo emendamento, dimostrai al Congresso che nessuna procedura di controllo del dolore veniva normalmente utilizzata nella ricerca nonostante le affermazioni contrarie da parte della comunità di ricerca.

Ma il cambiamento più drammatico riguardo all’uso degli animali nel XX secolo è stato nell’allevamento. L’antico patto era assolutamente sostenibile, ma non resse all’avvento dell’industrializzazione. L’*husbandry* nasceva dalla necessità, e dal momento stesso in cui questa svanì, il contratto fu rotto. La rivoluzione industriale ha permesso agli agricoltori di produrre più di quanto necessario alla sopravvivenza. L’industrializzazione dei trasporti ha permesso agli allevatori di accedere a mercati ben più lontani di quelli locali. I valori tradizionali agricoli della custodia della terra, dell’agricoltura come stile di vita, e dell’*husbandry* sono stati soppiantati rapidamente dai valori capitalistici dell’efficienza e della produttività, inaugurando una visione tecnologica dell’allevamento mai vista prima.

Come ho già sottolineato con una metafora, la chiave di successo dell’*husbandry* consisteva nell’apporre tessere quadrate in fori quadrati, tesse rotonde in fori rotondi, creando in questo modo il minor attrito possibile. Questo, come si è detto, assicurava un buon benessere agli animali. La tecnologia – le “levigatrici tecnologiche” – hanno permesso di inserire a forza tessere rotonde in fori quadrati, tessere quadrate in fori rotondi, in modo da rendere gli animali più produttivi anche senza rispettare il loro benessere. Queste “levigatrici” includono gli antibiotici, i sistemi di ventilazione e i vaccini senza di cui gli animali, oltre a essere infelici, si ammalerebbero e morirebbero cessando quindi di essere produttivi.

Visto che l’*husbandry* è stato l’approccio dominante all’agricoltura in Occidente per oltre 12.000 anni, è sorprendente quanto rapidamente sia stato soppiantato dall’approccio industriale. A partire dagli inizi del XX secolo, praticamente tutte le pratiche di allevamento – a eccezione del comparto della carne bovina e ovina – sono

diventate progressivamente industrializzate, lasciando da parte la preoccupazione per il benessere animale. Per esempio, nell'industria delle uova, pur muovendosi verso la loro eliminazione, si continua spesso a stipare gli animali in gabbie affollate, privandoli della capacità di esprimere i propri comportamenti naturali e soddisfare i bisogni dettati dal *telos*. I polli da carne, anche se non in gabbia, crescono in spazi terribilmente affollati in capannoni chiusi, incapaci di esprimere i propri comportamenti naturali. E s'incontra la stessa triste situazione in tutte le aree dell'allevamento industrializzato. Prendiamo, per esempio, l'industria lattiero-casearia, considerata un tempo come il caso paradigmatico dell'agricoltura bucolica e sostenibile, con gli animali che pascolano nei prati dando latte e fertilizzando il terreno col letame. Anche se l'industria desidera che i consumatori credano che questa situazione sussista ancora – l'industria casearia californiana pubblicizza annunci che affermano che il formaggio californiano proviene da “mucche felici” nei pascoli – la verità è radicalmente diversa. La stragrande maggioranza dei bovini da latte californiani passa la vita su terra e cemento, e non vede mai un filo d'erba. Falsità del genere sono così scandalose che l'associazione è stata citata in giudizio per pubblicità ingannevole.

Se prendiamo la realtà dei fatti, la vita delle bovine da latte non è piacevole. Assecondando un problema onnipresente nell'allevamento industriale, gli animali vengono selezionati esclusivamente per la produttività – nel caso delle bovine da latte, per la produzione di latte. Le bovine oggi producono da tre a quattro volte più latte rispetto a settant'anni fa. Nel 1957, una bovina da latte produceva in media tra 500 e 600 libbre di latte per lattazione. Dieci anni fa eravamo vicini alle 20.000 libbre (Colorado Dairy Facts, 2005; NASS; Milk production and Milk Cows, 2006). Solo dal 1995 al 2004, la produzione di latte per vacca è aumentata del 16%. Il risultato è un mucchio di latte che si regge sulle gambe, di conseguenza un'alta percentuale delle vacche statunitensi è cronicamente storpia (Nordlung, 2004) – alcune stime arrivano fino al 30% – e questi animali soffrono di gravi problemi riproduttivi. Mentre nell'agricoltura tradizionale una vacca può rimanere produttiva per 10 o anche 15 anni, oggi non dura molto più di due lattazioni, a causa dell'esaurimento metabolico e della sostituzione con capi più produttivi, alimentata negli Stati Uniti dall'uso della somatotropina per

accelerare ulteriormente la produttività. Tali animali innaturalmente produttivi soffrono di mastite, e, in alcune parti degli Stati Uniti, la risposta dell'industria a questo problema è stata quella di creare un altro amputando la coda senza anestesia per minimizzare la contaminazione da letame dei capezzoli. Tuttora praticata, è stato dimostrato che questa procedura non protegge dalla mastite e, personalmente, credo che lo stress e il dolore legati all'amputazione, sommati all'incapacità di scacciare le mosche, predispongano a un peggioramento delle mastiti. I vitelli sono separati dalla madre poco dopo la nascita, prima ancora di ricevere il colostro, creando un disagio significativo. I vitelli maschi sono poi spediti all'ingrasso e al macello, generando stress e paura.

Gli allevamenti intensivi di suini, di proprietà di una manciata di aziende che producono l'85% della carne suina statunitense, sono anch'essi responsabili di gravi sofferenze che non si ritrovano negli allevamenti tradizionali. Sicuramente la pratica più eclatante di questo tipo di industria è stata sino a pochissimo tempo fa – dato che ora è progressivamente vietata – la stabulazione delle scrofe gravide in vani di gestazione: essenzialmente delle gabbie molto piccole. La dimensione *raccomandata* per tali vani, in cui la scrofa, può trascorrere la sua intera vita produttiva di circa quattro anni (con brevi eccezioni di cui diremo a breve), è di 3 piedi di altezza, 2 di larghezza e 7 di lunghezza: questo per un animale che può pesare 600 o più chili. E in realtà, quasi sempre, le gabbie sono più piccole. La scrofa non può alzarsi in piedi, girarsi, camminare o persino grattarsi la groppa. Nel caso di grandi scrofe non può nemmeno sdraiarsi per il lungo, ma deve rimanere con la schiena arcuata. Le eccezioni cui si alludeva in precedenza riguardano il periodo del parto – circa tre settimane – quando le scrofe sono trasferite in vani appositi. Lo spazio non è maggiore, ma è delimitato da una griglia in modo che i maialini possano essere allattati senza essere schiacciati dagli aggiustamenti posturali della madre.

In condizioni di allevamento estensivo, una scrofa costruirà un nido su una pendenza in modo che gli escrementi scivolino via, cercherà cibo in un'areale di un miglio e si alternerà con altre scrofe per vigilare sui lattonzoli in modo che tutte possano procurarsi da mangiare (Rollin 1995). Con la propria natura invece così piegata, la scrofa esibisce comportamenti bizzarri e devianti come mordere

compulsivamente le sbarre della gabbia; finisce per soffrire di problemi alle gambe e ai piedi, e lesioni che gli derivano dal giacere sul cemento in mezzo ai propri escrementi.

Questi esempi dovrebbero bastare per illustrare l'assenza di un buon benessere nelle condizioni di isolamento. Si potrebbe comunque proseguire con una lunga serie di questioni. In generale, tutti gli animali in condizioni di confinamento (a eccezione, negli Stati Uniti ad esempio – ma non è così in molti altri Paesi – dei bovini da carne, che conducono la maggior parte della loro vita al pascolo, e sono “rifiniti” a cereali nelle mangiatoie, in cui possono comunque manifestare gran parte dei loro comportamenti naturali), soffrono dello stesso insieme di limitazioni al loro benessere che non è invece presente nelle condizioni di husbandry:

1) Malattie da produzione – Per definizione, una malattia da produzione è una malattia che non esisterebbe o non costituirebbe una grave forma epidemica se non fosse per i metodi di produzione. Esempi sono gli ascessi epatici e ruminanti derivanti dall'alimentazione troppo ricca di cereali nei bovini. I danni causati dai capi che si ammalano sono in questo caso controbilanciati dall'acquisto di peso negli animali rimanenti. Altri esempi sono le mastiti ambientali e le malattie respiratorie nei bovini da latte. Esistono libri di testo sulle malattie da produzione e uno dei miei colleghi veterinari definisce tali malanni “la vergogna della medicina veterinaria”, perché la pratica medica dovrebbe lavorare per eliminare le condizioni patogene, piuttosto che trattarne i sintomi.

2) Diminuzione dei lavoratori esperti di animali – Nelle grandi produzioni industriali come gli allevamenti intensivi di suini i lavoratori non hanno una specializzazione e sono a volte migranti illegali con scarsa conoscenza degli animali. I produttori replicheranno a simili osservazioni dicendo che “l'intelligenza è nel sistema”, ma di fatto in questo modo la saggezza collettiva della husbandry è perduta, e il lavoro del pastore è trasformato in una serie di compiti meccanici a buon mercato.

3) Mancanza di attenzione individuale – Per l'allevamento tradizionale ogni animale ha un valore. Nell'allevamento intensivo, come mostrato precedentemente riguardo ai suini, gli individui hanno uno scarso valore. Quando ciò si va assommare al fatto che i lavoratori non sono più pastori, il risultato vien da sé.

4) Mancanza di attenzioni verso i bisogni determinati dalla natura fisiologica e psicologica degli animali – Come accennato in precedenza, le “levigatrici tecnologiche” ci permettono di tenere gli animali in condizioni che non ne rispettano la natura, separando in questo modo la loro produttività dal benessere.

Ciò che l'allevamento intensivo e di confinamento ha fatto è stato di distruggere ogni base etica nell'uso degli animali, in agricoltura e altrove. Il venerabile concetto di *husbandry* è stato sostanzialmente eliminato dall'allevamento industrializzato e di confinamento. L'unico imperativo rimasto è quello di mantenere gli animali vivi e produttivi – qualunque aspetto della loro natura e dei loro bisogni fisici o psicologici venga meno non ha importanza. La questione del benessere animale diventa per lo più irrilevante per il profitto. E, poiché irrilevante, è stata ignorata. Pertanto, l'imperativo pratico ed etico dell'allevamento tradizionale è diventato inutile: non esiste più una base etica per l'uso degli animali.

E anche se l'*husbandry* è oramai inutile per l'allevamento moderno, lo è anche il principio etico contro la crudeltà. La sofferenza causata dall'allevamento in confinamento non è sadica, e in questo modo non viene colta dal vocabolario che proibisce la crudeltà. Numerose azioni legali sono state intentate contro le gabbie di contenimento per i vitelli, ma non hanno portato a niente, perché lo scopo della gabbie non è quello di soddisfare degli impulsi sadici, ma, come affermò in un caso il giudice, di “provvedere alle necessità dell'essere umano”.

L'opinione pubblica nel Nord America e in Europa è rimasta in larga parte ignara dei grandi cambiamenti che hanno avuto luogo nell'allevamento fino ai primi anni Sessanta, quando la giornalista britannica Ruth Harrison ha pubblicato il fondamentale *Animal Machines*. Il libro, non a caso, suscitò un grande scalpore nell'opinione pubblica britannica, distruggendo il mito pervasivo che gli animali da fattoria fossero ben trattati e godessero di uno stile di vita bucolico. Gli animali al pascolo rappresentano un'immagine iconica nella mente degli europei e degli statunitensi, e l'indignazione da parte dell'opinione pubblica costrinse il governo a stabilire una commissione apposita per studiare la situazione negli allevamenti in Gran Bretagna: la commissione Brambell, guidata dal biologo Sir Rogers Brambell. Sebbene la commissione non avesse alcuna autorità di

modificare la situazione, essa divenne un faro morale per tutto il mondo. Il suo risultato più famoso fu la definizione del concetto di benessere animale a partire dalle Cinque Libertà articolate dal *Farm Animal Welfare Council* negli anni Settanta. Questo modo di pensare ha raggiunto il suo culmine in Europa con le leggi svedesi del 1989, che essenzialmente hanno abolito l'allevamento di confinamento come lo conosciamo in America del Nord, e hanno inserito nella Costituzione Svedese il "diritto di pascolare" del bestiame.

Dovrebbe essere chiaro da quanto già detto nei capitoli precedenti, che il concetto di benessere animale è "carico di valori", basato sull'etica e non solo su nozioni scientifiche e strettamente oggettive, nonostante il parere spesso contrario di scienziati e di addetti al lavoro, specialmente tra coloro che implementano l'allevamento di confinamento. Per esempio, durante i due anni a mezzo in cui ho servito nella Commissione *Pew* ho avuto regolarmente l'occasione di discutere del benessere animale con le varie parti interessate. E quando si discute del benessere degli animali da reddito coi gruppi industriali o con l'Associazione dei Medici Veterinari Statunitensi si riceve sempre la stessa risposta: il benessere animale è un fatto di "scienza consolidata".

In altre parole, come ho già sottolineato, il "benessere animale" non è un concetto che può derivare strettamente dalla raccolta dei dati. Se desideriamo conoscere il peso di un animale, lo posizioniamo su una bilancia. Ma se vogliamo dire che un animale o una persona è sovrappeso, facciamo invece riferimento – esplicitamente o implicitamente – a una serie di standard di valutazione basati sulla salute, sull'estetica o su qualsiasi altra cosa riteniamo utile per determinare quanto un essere umano o un animale *dovrebbe pesare*. Allo stesso modo, non possiamo costruire una macchina per misurare se l'animale gode di benessere, a meno che non ci mettiamo d'accordo prima riguardo a che cosa sia il benessere per quell'animale. O, per dirlo in modo che risulti evidente, la base etica di questo concetto. Quando ci poniamo la domanda sul benessere di un animale, in special modo ma non esclusivamente nei confronti degli animali direttamente gestiti dagli esseri umani, ci stiamo riferendo a ciò che crediamo sia dovuto all'animale da chi lo alleva e in che misura. E anche quando parliamo di animali che vivono liberi in natura, non quindi sotto la nostra custodia, porsi una domanda

riguardo al loro benessere è chiedersi se l'animale sta ottenendo ciò che crediamo debba ottenere – ciò che *si merita* – dati i suoi bisogni e la sua natura. È possibile fare esattamente le stesse considerazioni a proposito del benessere degli esseri umani. E, di conseguenza, il benessere animale è, almeno in parte, una *questione etica*.

Per dirlo nella maniera più chiara possibile: le questioni di benessere animale sono almeno in parte questioni sul “dovere”, sugli obblighi etici. Come ho già detto, il concetto di benessere animale è un concetto etico a cui – una volta compreso – la scienza porta i dati rilevanti. Quando ci poniamo domande riguardo al benessere di un animale – di una persona – ci stiamo chiedendo *che cosa* dobbiamo a quell'animale, e *in che modo*. Il documento conosciuto come il rapporto *CAST*, pubblicato per la prima volta dagli agronomi statunitensi nei primi anni Ottanta, cui ho già fatto riferimento nelle pagine precedenti, discuteva il benessere animale, affermando che le condizioni necessarie e sufficienti per attribuire un benessere positivo a un animale erano rappresentate dalla sua produttività. Un animale produttivo è un animale con un benessere positivo; un animale improduttivo è un animale con un benessere negativo (CAST, 1981).

Questa definizione, anche qui come ho già sottolineato, è irta di difficoltà. Anzitutto, la produttività è un concetto *economico* predicato di un'intera attività; il benessere, al contrario, è legato ai singoli animali. Un'attività, come l'allevamento delle galline ovaiole in gabbia, può essere molto redditizia se le gabbie sono sovraffollate, e le singole galline, in questo, non godono di un buon benessere. In secondo luogo, equiparare benessere e produttività è, in misura significativa, legittimo in condizioni di *husbandry*, laddove il produttore ha successo solo se gli animali stanno bene, e le tessere quadrate sono inserite in fori quadrati col minor attrito possibile (come quando i maiali vivono all'aperto). In condizioni industriali, tuttavia, gli animali non si adattano naturalmente alla nicchia o all'ambiente in cui sono tenuti, ma devono essere sottoposti all'azione delle “levigatrici tecnologiche” che consentano ai produttori di forzare tessere quadrate in fori rotondi.

Il punto chiave qui è che, se anche la definizione del rapporto CAST sul benessere animale non risentisse di queste difficoltà, rimane comunque una definizione *etica*. In sostanza dice “ciò che dobbiamo agli animali e fino a che punto è semplicemente ciò che

serve per far generare loro profitto”. Ciò a suo volta implica che gli animali stanno bene se hanno semplicemente cibo, acqua e riparo, qualcosa che a volte l’industria ha affermato.

Ho già presentato la definizione *FAWC* del benessere animale, che contrasta clamorosamente con la definizione che si ritrova nel rapporto *CAST*. Ovviamente, queste due differenti definizioni del benessere animale fanno capo a due diversi presupposti morali riguardo ai nostri obblighi verso gli animali (ed esistono anche un numero indefinito di altre definizioni). Quale delle due sia quella corretta non è qualcosa che può essere deciso ricercando i fatti o facendo esperimenti – ma quale cornice etica decidiamo di adottare *modellerà la nostra scienza del benessere animale*.

Per essere più chiari: supponiamo di sostenere la posizione per cui un animale sta bene quando è produttivo, come afferma il rapporto *CAST*. Il ruolo della scienza del benessere in questo caso sarà quello di studiare quali cibi, sistemazioni, temperatura, ecc. sono le più efficienti per produrre la maggior quantità di carne, latte o uova al minor costo possibile – ciò di cui a grandi linee si occupa la medicina veterinaria oggi. Dall’altra parte, se si accetta la definizione del benessere data dal *FAWC*, l’efficienza nella produzione sarà vincolata dalla necessità di garantire agli animali la possibilità di esibire comportamenti naturali, e di minimizzare il dolore, la paura, il disagio e la fatica – necessità che nella prospettiva del rapporto *CAST* sul benessere non hanno un ruolo se non sono collegate a una caduta della produttività. In questo senso, quindi, non è la scienza a determinare il concetto di benessere, ma piuttosto, il concetto di benessere a determinare che cosa conta come scienza!

L’incapacità di riconoscere l’ineluttabile componente etica nel concetto di benessere animale conduce inesorabilmente coloro che hanno punti di vista etici diversi tra loro a un dialogo tra sordi. Pertanto, i produttori ignorano le questioni relative al dolore, alla paura, all’angoscia, alla reclusione, alla mobilità ridotta, alla cattiva qualità dell’aria, all’isolamento sociale e all’impoverimento ambientale, a meno che uno di questi fattori abbia un impatto negativo sulla produzione. I difensori degli animali, dall’altra parte, danno un’importanza primaria a questi fattori e non si curano dell’efficienza o della produttività del sistema.

E qui sorge naturalmente, come ho già detto, una domanda cruciale.

Se il concetto di benessere animale, infatti, è inseparabile dalla sua componente etica, e i punti di vista etici delle persone riguardo agli obblighi relativi agli animali da allevamento variano su un ampio spettro, quale etica dovrà prevalere per definire ciò che, nelle leggi e nei regolamenti, varrà come “benessere animale”?

Come ho già sottolineato, è alla nozione di diritti che l'opinione pubblica si rivolge per definire la nuova morale riguardo agli animali nel mondo oggi, dove la crudeltà non è più il problema principale, ma lo sono obiettivi in astratto lodevoli, come l'efficienza, la produttività, la conoscenza, il progresso medico e la sicurezza dei prodotti. L'opinione pubblica sta cercando di “erigere difese protettive” attorno agli animali per proteggerne gli interessi ed evitare che vengano totalmente schiacciati, e per fare questo si sta rivolgendo ai parlamenti. Con l'allevamento tradizionale, gli interessi degli animali erano protetti automaticamente; nell'allevamento industriale, dove ciò invece non accade, le persone vogliono che sia stabilito per legge. Un sondaggio Gallup del 2003 condotto negli Stati Uniti indicava che il 70% degli intervistati voleva che fossero stabilite delle garanzie legislative per il benessere animale negli allevamenti, confermando questo quadro. E nel 2012, il numero di favorevoli era salito al 94% (Gallup, 2003, 2012).

Ma questo non è l'unico aspetto rilevante per costruire un'etica animale. Non si può sottovalutare fino a che punto il rispetto per la natura animale si sia storicamente radicato nel corso di circa 13.000 anni di allevamento tradizionale. Nelle canzoni e nella storia, nell'arte e nella letteratura, nelle storie per bambini e in quelle popolari, gli animali della fattoria che vivono in condizioni adatte alla loro natura biologica sono un'immagine iconica. Astrid Lindgren, quando ha promosso la legge svedese che ho menzionato prima, ha fatto notare a un collega che “i maiali devono vivere all'aria aperta”. Non c'è assolutamente alcuno straccio di prova per dimostrare che, nonostante i nostri sforzi erculei, abbiamo cambiato la natura delle galline ovaiole in modo che stiano bene in piccole gabbie, le scrofe in piccoli vani o le mucche sul cemento. Questa è la ragione per cui la maggior parte delle persone ritiene che le condizioni di allevamento industriale siano sbagliate. La nostra storia culturale non consente di accettare che gli animali vivano reclusi o che non debbano muoversi! In questo modo la nostra tradizione, vecchia di

millenni, lavora sinergicamente con la nostra etica per un allevamento che rispetti il *telos* degli animali.

Viviamo oggi in un mondo in cui la produttività degli animali d'allevamento è stata separata dal loro benessere. Viviamo in un mondo in cui ogni forma tradizionale di equità verso gli animali è stata capziosamente respinta. E viviamo in un mondo in cui la sofferenza prodotta dalla crudeltà intenzionale è solo una parte infinitesimale della sofferenza animale. Tutto ciò suscita il ricordo dell'etica che abbiamo descritto.

3. La "tutela" del benessere animale nelle altre culture

Abbiamo speso un po' di tempo a tracciare la storia, lo sviluppo e le basi concettuali dell'etica animale occidentale contemporanea. L'ho fatto per due motivi: in primo luogo, come indicato all'inizio della discussione, la nostra etica si diffonderà inevitabilmente al resto del mondo; in secondo luogo, credo si possa dimostrare che l'occidente giudaico-cristiano costituisca un'eccezione a causa della sua articolata etica della *husbandry*. Per quanto tenue fosse il concetto di benessere animale basato sulla *husbandry*, almeno esso si presentava in modo evidente.

Nonostante, invece, la credenza diffusa, basata sull'assunto popolare della "saggezza orientale", che in Asia vi siano opinioni molto più forti e radicate riguardo al benessere animale, ciò è vero solo in teoria, e certamente non nella pratica. Gandhi dovette spendersi molto per diffondere la nozione di *ahimsa* – il non causare alcun danno a qualsiasi essere vivente.

L'induismo è una religione molto antica, di circa 5000 anni. In quanto tale, comprende al suo interno una vasta gamma di tradizioni contrastanti. Mentre molti indù si astengono dal consumare carne, sia per la loro fede nella reincarnazione che per l'*ahimsa*, molti altri non lo fanno. Probabilmente la branca tradizionale più severa per il suo rispetto della vita animale è il Jainismo. Nella tradizione Jain, i praticanti più devoti coprono la loro bocca per non inalare gli insetti e spazzano il sentiero davanti a loro in modo da non uccidere nessun essere vivente. Il resto dell'induismo è piuttosto eterogeneo, a volte proibendo e a volte esaltando la caccia, i sacrifici animali e altre pratiche che violano l'*ahimsa*.

Nonostante la forte base teorica in merito al benessere animale, l'India, che è all'80% indù, mostra di fatto una pessima situazione. Un articolo del 2005 scritto da un ex preside di una scuola di Medicina veterinaria indiana e da due funzionari della Nuova Zelanda per il benessere animale lo chiarisce:

In Asia e in Estremo Oriente, il bestiame subisce gravi sofferenze a causa della malnutrizione, del sovraccarico e dei maltrattamenti. Al macello gli animali vengono spinti brutalmente e devono osservare la morte di altri animali; lo stordimento non è praticato (...). I paesi in via di sviluppo con un ricco patrimonio di tradizioni culturali e religiose non hanno protetto il bestiame dagli abusi (...). È una beffa che ciò accada nonostante la maggior parte delle religioni di questi paesi divinizzino gli animali (Rahamann et al, 597-8).

La maggior parte degli animali macellati – cento milioni di buoi e bufali – sono animali da tiro adoperati in assenza di una diffusa meccanizzazione. Più di due milioni di persone in India dipendono dall'energia fornita da questi animali per arare, tirare veicoli e trasportare merci. Nonostante la singolare importanza di questi animali per le attività agricole, non sono ben curati e vivono di stenti:

In India, a causa della stagione dei monsoni, è possibile arare la terra soltanto in determinati periodi dell'anno. Di conseguenza, più di 100 milioni di animali sono inattivi per 200 giorni all'anno, durante i quali sono malnutriti e diventano deboli, riducendo in questo modo la loro capacità di tiro. Ciò porta ad ulteriori maltrattamenti quando gli animali sono poi costretti a lavorare oltre le loro capacità. Nei giorni di lavoro, infatti, sono oberati, denutriti e maltrattati. Milioni di animali subiscono lesioni al collo e sono feriti dalle frustrate e dalla marchiatura. Ferratura e castrazione sono eseguite in modo primitivo, infliggendo sofferenze inutili. Gli attrezzi e i carri cui sono attaccati sono inefficienti, grezzi e gravosi (Rahamann et al, 598).

Viste le tradizioni religiose e culturali, ci si sarebbe aspettati in India qualcosa di simile alla buona etica della *husbandry*. Ma non è così per gli animali da tiro, e nemmeno per gli animali da produzione, nonostante il danno per l'interesse personale. Il seguente resoconto fornito dagli autori dipinge una descrizione indimenticabile delle sofferenze cui vanno incontro gli animali nei macelli in India:

In India, crudeltà verso gli animali avvengono in ogni fase della macellazione. Da cinque a otto milioni di vitelli bufalini sono uccisi subito dopo la nascita. Ottanta milioni di animali di grossa taglia trascorrono in vita da sette a dieci anni prima di essere macellati. Oltre 120 milioni di animali da carne e 500 milioni di capi di pol-lame subiscono sofferenze significative dal momento in cui sono spediti al macello fino alla loro morte. Il trasporto e i metodi di manipolazione sono grezzi e primitivi. Per raggiungere i macelli gli animali sono fatti camminare per lunghe distanze o trasportati dentro camion e treni sovraffollati. Durante il processo di macellazione sono sospinti brutalmente, e mentre aspettano il loro turno sono costretti a guardare gli altri animali che vengono uccisi. A causa di un'interpretazione errata di alcuni precetti religiosi vi è una resistenza nei confronti dello stordimento, e s'infligge in questo modo una sofferenza stupida e inutile.

La parte più riprovevole di questo processo è quella in cui gli animali sono condotti ai macelli. La lunghezza tipica del loro ultimo viaggio va dalle cento alle trecento miglia. Lo stato meridionale del Kerala è l'unica destinazione per tutti gli animali provenienti dal sud dell'India: circa un milione di animali all'anno sono condotti qui dopo un viaggio di duecento, trecento miglia, durante il quale perdono peso e sono costantemente picchiati. Questi animali in genere non ricevono cibo o acqua durante il viaggio. Gli animali – vecchi o giovani, grandi o piccoli che siano – sono legati a due a due o a quattro a quattro, in modo da ridurre il personale richiesto nel tragitto. In questo modo si moltiplicano le ferite e le fatiche per gli animali. Sono colpiti violentemente perché rimangano assieme a raggiungere i mercati e i macelli in tempo. È un spettacolo straziante vederli vacillare, cadere, ed essere frustati perché si rialzino. In un giorno di lavoro, un milione di animali da tiro può ricevere qualcosa tra i 10 e 20 milioni di colpi, assumendo una giornata lavorativa di cinque ore. Allo stesso modo, sofferenze futili sono inflitte agli animali che raggiungono il Kerala via camion: viaggiano tre o quattro giorni in spazi affollati, umidi e privi di ventilazione. Una volta raggiunto il macello sono soggetti a ulteriori crudeltà: sono uccisi davanti agli altri animali in attesa del loro turno, sospinti sulle piattaforme di macellazione da bastoni acuminati che vengono usati per colpire l'ano o la vagina. Per tenere sotto controllo i giovani bufali gli si rompe una gamba anteriore, che viene poi sollevata sul collo. I maiali sono uccisi a coltellate, i bovini colpendoli alla testa. Lo stordimento non è praticato, e sebbene siano stati fatti numerosi tentativi per migliorare il processo di abbattimento, ogni sforzo in questa direzione è stato bloccato per i motivi più svariati (Rahmann *et al.*, 2005, pp. 598-99).

In tutta onestà, l'abuso sugli animali diretti al macello è storicamente presente in ogni luogo. Ancora oggi, nei paesi islamici, gli animali che entrano nella catena di macellazione sono trattati molto male, nonostante il professato impegno per l'umanità della macellazione *Halal*. Molti animali dall'Australia e dalla Nuova Zelanda sono spediti nei paesi islamici via mare in condizioni terribili. E sebbene le procedure negli Stati Uniti non siano così orribili, i mezzi di trasporto verso i macelli hanno sempre gli animali stipati, sono insopportabilmente caldi in estate ed estremamente freddi in inverno e il trattamento durante il carico e lo scarico è spesso brutale.

Storicamente, la gestione dei macelli ha sempre lasciato molto a desiderare. Ci sono due spiegazioni psicologiche possibili per questo. In primo luogo, i macelli possono essere un polo di attrazione per un certo tipo di individui, poco sensibili. In secondo luogo, ma non meno importante, come hanno dimostrato numerosi studi, lavorare in un macello è estremamente stressante e disumanizzante. Se i lavoratori dei macelli fossero costantemente consapevoli che gli animali che gestiscono sono impauriti, disorientati, e soggetti a dolore e angoscia, la loro condizione diverrebbe insopportabile. In questo modo, sono costretti a sopprimere ogni empatia naturale e vedere gli animali rigorosamente come oggetti. Nondimeno, la situazione di insensibilità e brutalità che troviamo in India va ben oltre questa situazione, e mostra una cultura ignara persino dei principi basilari del benessere animale.

In India si può riscontrare una simile mancanza di preoccupazione verso il benessere animale in tutti gli altri ambiti di impiego degli animali, dall'intrattenimento (per esempio i circhi) alla conservazione della fauna selvatica, testimoniata anche dalla presenza di orrende forme di crudeltà ritualizzata anche contro animali almeno in teoria sacri, come le vacche. E questa enorme incongruenza tra la teoria e la pratica che sussiste in India si ritrova, similmente, in altri paesi asiatici.

Una situazione analoga la ritroviamo infatti nell'Asia buddista. Il Buddismo è nato originariamente dall'Induismo, e mantiene alcuni dei suoi concetti chiave, come la reincarnazione e un atteggiamento compassionevole per tutti gli esseri viventi. Una famosa citazione di Buddha è: "tutti gli esseri temono il pericolo, la vita è cara a tutti. Quando una persona riflette su questo, non uccide o provoca la

morte” (Buddha, *Dhammapada*, 129). Per questa ragione, la maggior parte della letteratura buddista predica l’astinenza dalla carne animale. In alcuni particolari passaggi, il divieto è annullato per i monaci itineranti che vivono di elemosine e non possono scegliere che cosa viene messo nelle loro ciotole. Ma in tal caso, il monaco non sta uccidendo o provocando la morte.

Per apprezzare la tensione tra teoria e pratica nel buddismo possiamo prendere come esempio la Thailandia, al 94% buddista. Nonostante la pratica del buddismo, 3800 dei 5000 elefanti asiatici presenti in Thailandia sono impiegati come attrazioni turistiche e addestrati con grande brutalità. Sempre in questa nazione, ci sono i “templi delle tigri” spacciati come centri per la conservazione, in cui gli animali sono drogati affinché possano essere avvicinati dai turisti, ed essere tormentati e presi in giro. I combattimenti tra animali sono comuni in Thailandia e sono persino consentiti dalla legge sulla crudeltà contro gli animali del 2014.

Il buddismo è piuttosto importante in Cina, così come il taoismo e il confucianesimo. Mentre il taoismo presta una certa attenzione nei confronti della crudeltà verso gli animali, il confucianesimo esprime scarsa preoccupazione per come sono trattati, almeno tenendo conto degli standard occidentali. La Cina in realtà mostra grandi abusi sugli animali, e non ci sono leggi che li proteggano. Il consumo di carne in Cina è più del doppio di quello degli Stati Uniti, e le pratiche di allevamento in fase di abolizione in Europa e in Nord America, come le gabbie di gestazione per le scrofe, sono la norma.

In Cina è comune cucinare gli animali da vivi e venderne la carne per la strada. Gli animali sono abitualmente maltrattati prima di essere cucinati. Come riporta un cuoco in un documentario su questa pratica, “peggio li tratti, più risulteranno saporiti. In questo modo il sangue si diffonde nella carne, dandole un buon sapore”. Anche i pesci sono comunemente fritti da vivi. Durante alcune festività tristemente note, i cani randagi sono catturati, picchiati, cucinati e anche spellati vivi. Dieci milioni di squali sono catturati ogni anno, le loro pinne sono prese per cucinare la “zuppa di pinne di squalo” e poi vengono gettati vivi di nuovo in mare.

La Cina è la più grande produttrice di pellicce al mondo. Allevamenti appositi tengono orsi in condizioni atroci per la produzione di bile, ingrediente adoperato nella medicina tradizionale. Negli zoo

cinesi è possibile comprare prede vive da dare da mangiare agli animali carnivori. I rinoceronti sono uccisi per il loro corno, impiegato come afrodisiaco. A quest'ultimo scopo c'è un grosso traffico di parti di animali in Cina – e questo spiega una barzelletta che mi capitò di sentire ad una conferenza: “Chi ha fatto di più per gli animali in Cina? Pfizer, commercializzando il Viagra”. I controlli sulla rabbia sono eseguiti da gruppi autorizzati dal governo che girano per le strade colpendo i cani a morte.

Non ci sono leggi sulla protezione degli animali in Cina. Il governo cinese sta da poco iniziando a considerare la possibilità di una legislazione di questo tipo (la globalizzazione e il commercio internazionale probabilmente accelereranno questo processo). La Cina ha comprato Smithfield, il più grande produttore di suini nel mondo, una compagnia che è stata all'avanguardia nel dismettere l'impiego delle gabbie da gestazione per le scrofe. I proprietari cinesi stanno lasciando ai manager statunitensi la decisione se continuare su questa strada.

In breve, c'è una notevole discrepanza tra l'ideologia religiosa e la sua pratica reale in Cina. Qualcosa di analogo avviene anche in Giappone, dove il 35% della popolazione professa il buddismo, e poco più della metà, invece, aderisce a una versione popolare dello shintoismo, che predica ben poco riguardo agli obblighi morali nei confronti degli animali. Anche qui, la pratica del buddismo non riesce a prevenire gli abusi sugli animali. In Giappone, infatti, esistono numerose forme di crudeltà verso gli animali. Sebbene i giapponesi nutrano una grande preoccupazione nei confronti dei propri animali domestici, gatti e cani indesiderati sono trattati in modo indecoroso. Su di essi si pratica l'eutanasia per soffocamento da anidride carbonica, un modo orrendo di morire. Il massacro annuale dei cetacei è noto in tutto il mondo.

L'allevamento industriale è stato importato in Giappone dall'Occidente alla fine del XIX secolo ed è il metodo principale per la produzione di cibo di origine animale. Il Giappone ha una legge sul benessere animale molto debole dal 2007 (rivista dal 2013), che si concentra quasi esclusivamente sugli animali da compagnia, nonostante tutti gli abusi enumerati in precedenza.

Storicamente, anche in America Latina il benessere animale non è una priorità, come del resto avviene nella maggior parte delle aree

del mondo in via di sviluppo, dove le cose sono ancora indietro anche per ciò che concerne il benessere degli esseri umani, come dimostrato da quanto accaduto per le Olimpiadi di Rio del 2016. Nondimeno, il benessere degli animali sta diventando una preoccupazione anche in Brasile. Dato che produce poco meno di un centinaio di milioni di animali da reddito all'anno, l'industria della carne brasiliana è consapevole del fatto che una cattiva manipolazione e trattamento prima della macellazione compromettono in modo significativo la qualità della carne. Un'importante nuova legge nazionale sul benessere animale è stata approvata negli anni '90, e singoli Stati e Municipalità hanno seguito l'esempio. Come si è visto altrove, in particolare in Spagna, anche in Brasile vi sono svariati eventi tradizionali dove si commettono crudeltà sugli animali. I rodeo sono piuttosto controversi in Brasile, e sono regolamentati da un veterinario incaricato di impedire che siano commesse crudeltà e di decidere quali eventi siano accettabili e quali no. Personalmente ho avuto modo di interagire con questo "zar" dei rodei, e sono piuttosto contento della sua decisione di eliminare la presa al laccio del vitello. Negli Stati Uniti, i rodeo non sono normalmente regolamentati per legge, sebbene alcuni Stati o Municipalità abbiano emanato talvolta delle leggi a proposito.

Vale la pena infine esaminare la situazione del benessere animale per quanto riguarda gli animali adoperati nella ricerca e nei test. Come ci si potrebbe aspettare da quanto abbiamo detto finora, anche qui l'Europa e gli Stati Uniti si trovano all'avanguardia.

Lo strumento fondamentale per applicare la legislazione statunitense dedicata alla protezione del benessere degli animali impiegati nella ricerca (di cui sono stato io stesso fautore, come ho già spiegato) è rappresentato dai Comitati locali per la cura e l'uso degli animali, che analizzano in prospettiva tutti gli impieghi degli animali proposti nella ricerca e nell'insegnamento, ispezionano le strutture e conducono il monitoraggio successivo all'approvazione per assicurare che la ricerca sia svolta come indicato nel protocollo sperimentale. Un sistema simile è adoperato in Australia, sebbene non sia basato su una legge nazionale, ma piuttosto su leggi statali. La Nuova Zelanda utilizza un sistema simile codificato nella legge federale. Il Canada non ha una legge federale operativa in tutte le province canadesi, ed è paradossale,

perché i primi comitati per la cura e l'uso degli animali sono nati con la politica del *Canada Council for Animal Care* nei confronti delle istituzioni che ricevevano finanziamenti per la ricerca (svariati anni fa ho fatto parte di un comitato congiunto USA-Canada che raccomandava di incorporare queste politiche nel sistema legislativo, proposta poi bocciata dal governo).

Inizialmente, le società occidentali che finanziavano la ricerca sugli animali erano attratte dai Paesi in via di sviluppo, dove le restrizioni alla ricerca erano minime. La creazione e lo sviluppo dell'*Association for Assessment and Accreditation of Laboratory Animal Care (AAALAC) International* ha in qualche modo permesso di regolare la ricerca sugli animali anche nel terzo mondo. Fuori dagli Stati Uniti e dall'Europa, la protezione degli animali impiegati nella ricerca è però francamente scarsa. La situazione è, da questo punto di vista, piuttosto scoraggiante. Come ho scritto in un altro articolo:

Ovviamente, ciò di cui c'è bisogno è una serie di norme che regolino tutte le ricerche in tutto il mondo. Eppure questo è chiaramente incompatibile con la sovranità nazionale, così come con l'ignoranza, spesso, degli scienziati riguardo alla scienza degli animali da laboratorio. Ciò che siamo riusciti a fare fino ad adesso è la *AAALAC International*, l'associazione americana per l'accreditamento della cura degli animali da laboratorio. *AAAALAC* accredita le strutture per gli animali da laboratorio utilizzando la *guida NIH per la cura e l'uso degli animali da laboratorio* – allo stesso modo di quanto già viene fatto nei laboratori statunitensi. Al momento *AAALAC* accredita 900 istituti di ricerca in tutto il mondo. In questo modo *AAALAC* cerca di porsi come agenzia in grado di standardizzare le strutture di ricerca, il benessere animale, e la sicurezza pubblica. Il problema principale è che quella di “benessere animale” è una nozione etica e *AAALAC* ne assume una definizione considerata invece auto-evidente. Ma non è così, e un grande lavoro di ricerca e analisi filosofica è richiesta per raggiungere (se mai ciò fosse possibile) un accordo su degli standard universalmente accettati. Se intendiamo veramente preoccuparci del benessere degli animali, faremmo bene a smettere di vederli esclusivamente in termini biochimici e meccanici, e dovremmo concentrarci piuttosto su ciò che essi *fanno*, sul loro modo di vivere; su ciò che Aristotele chiama il loro *telos*: l'essere maiale del maiale, l'essere cane del cane, e cercare in questo modo di venire incontro ai loro interessi (Rollin, 2016b).

In sostanza, la situazione del benessere degli animali nel mondo non è rosea. A causa di usi “legittimi” degli animali come l’allevamento industriale, la ricerca, i test, l’insegnamento della chirurgia, ecc. si provocano molte sofferenze. Quando si aggiungono a queste la miriade di casi di crudeltà ritualizzata cui ho brevemente accennato, il quadro diventa davvero triste. Anche nell’Europa settentrionale, probabilmente il miglior luogo al mondo per il benessere animale, resta ancora molto da fare. D’altra parte, in un mondo ancora caratterizzato dalla tratta degli esseri umani, dalla schiavitù, dalla tortura, dagli eccidi politici e ideologici, siamo probabilmente fortunati a notare dei progressi, *di qualunque tipo*, nel benessere degli animali. Ciò nonostante, sono fiducioso che questi progressi andranno avanti, e forse addirittura aumenteranno esponenzialmente.

Gli animali sono *innocenti*, e non hanno fatto nulla per meritare di soffrire. Per centinaia di anni la loro sofferenza è stata accresciuta da oltraggiose ideologie che affermavano che gli animali non sentono dolore, non hanno pensieri, sentimenti ed emozioni. Charles Darwin affermava in modo eloquente che se i tratti morfologici e fisiologici sono filogeneticamente continui, anche i tratti mentali lo devono essere, e ne forniva ampie dimostrazioni nei suoi scritti. L’ascendente del comportamentismo, un’ideologia che negava la coscienza agli animali (e anche alle persone), insieme al positivismo che negava la possibilità di conoscere i pensieri e i sentimenti degli animali è una nota negativa per il pensiero del XX secolo.

Il miglior modo per contribuire al miglioramento del benessere animale è attraverso l’educazione. Nella mia carriera, sono stato gratificato dal vedere questo fenomeno ripetersi più volte. È quindi essenziale fare pressione perché l’insegnamento dell’etica affianchi quello della scienza, dai primi stadi dell’insegnamento scientifico fino a quelli più avanzati.



PARTE SECONDA
ETICA DEL BENESSERE ANIMALE:
UN AMBITO DI STUDI INTEGRATO
BARBARA DE MORI



CAPITOLO 5
L'ETICA DEL BENESSERE ANIMALE
E LA DEFINIZIONE SCIENTIFICA
DI BENESSERE ANIMALE:
L'INTRECCIO INCONSAPEVOLE

Se è vero che il miglior modo per contribuire al miglioramento del benessere animale è attraverso l'educazione, lo è anche in merito al *significato* del concetto di benessere animale. Sembra infatti, come sottolinea anche Rollin, che l'incapacità di riconoscere l'inevitabile componente etica del concetto di benessere animale conduca inesorabilmente alla situazione in cui gli esponenti delle varie posizioni si trovano a parlare lingue diverse: “non possiamo costruire una macchina per misurare se un animale è in uno stato di benessere, a meno che non ci mettiamo d'accordo prima riguardo a che cosa sia il benessere per quell'animale”. Fare chiarezza su questo punto e ricostruire la storia contemporanea del *concetto* di benessere animale, pertanto, diventa importante per comprendere i diversi orientamenti e indirizzi d'azione odierni sia della comunità scientifica, o di chi lavora con gli animali, sia dell'opinione pubblica e della società in generale (Weary, Robbins, 2019).

Secondo Rollin ad esempio, come abbiamo visto, a prescindere dalle culture in cui si esprime, il concetto di benessere animale è inequivocabilmente “un concetto etico a cui – una volta compreso – la scienza fornisce i dati rilevanti”. Questa posizione, tuttavia, nella storia contemporanea del concetto di benessere animale, è tutt'altro che condivisa e il riconoscimento di una componente etica – o, addirittura, di una *natura* etica – del concetto di benessere animale è ancora molto discusso.

L'intera storia del *concetto* di benessere animale, da questo punto di vista, può essere letta come il susseguirsi di “intrecci per lo più inconsapevoli” tra le diverse definizioni che la comunità scientifica ha via via prodotto e le diverse prospettive formulate dalla riflessione etica. Per questo, oltre che di *Scienza del benessere animale* – *Animal Welfare Science*, oggi, si parla anche di *Etica del benessere*

animale – Animal Welfare Ethics, sia per focalizzare l'attenzione sull'intreccio tra etica e ricerca scientifica sul tema del benessere animale, sia per evidenziare gli aspetti squisitamente etici che sono via via entrati nella discussione in merito.

1. “Comunità etica” e “comunità scientifica” di fronte al benessere animale

Certamente, come abbiamo visto, il concetto di benessere animale, così come si è venuto definendo a partire dagli anni Sessanta del Novecento nella cultura occidentale, ha risentito di quanto è accaduto nel contesto sociale del secondo dopoguerra in merito alla definizione del concetto di *benessere umano*. Questo ha preso forma, negli anni Sessanta del Novecento, in relazione ai tentativi di mettere in atto politiche sociali che garantissero per tutti un livello minimo di accesso ai beni e alle risorse: tutti dovevano avere accesso ad una certa quantità di risorse. Nel tempo poi, nell'ottica di una maggior valorizzazione della libertà di scelta degli individui, quella concezione è stata messa in discussione e si sono fatte strada nuove concezioni ispirate al *well-being*, al ben-essere sul piano qualitativo e non solo quantitativo (Bono, de Mori 2011). Nuovi percorsi sono stati inaugurati che hanno posto in primo piano le capacità individuali, il modo in cui ciascuno, in maniera propria, fa uso delle risorse ed esprime il proprio *well-being*, valorizzando così la qualità e la dignità della vita dei singoli (A. Sen, 1985).

Non molto diversamente, se pure a partire da presupposti spesso differenti, è andata per l'ambito animale. Pure per gli animali, infatti, si è iniziato a parlare di *benessere* con l'intento di garantire degli standard minimi nelle condizioni di vita e di accesso alle risorse, attraverso parametri quantitativi adatti ad essere misurati attraverso metodiche standard. Poi, anche per gli animali, il modello del *Welfare* – il benessere quantitativo – ha iniziato ad essere messo in discussione e l'attenzione è stata progressivamente indirizzata verso la dimensione soggettiva e mentale del ben-essere, verso il *well-being* e la qualità di vita individuale. Sulle orme di quanto era accaduto in ambito umano, anche in ambito animale si

è iniziato a parlare di un approccio “delle capacità” (Nussbaum, 2006) e di una “vita degna” (FAWC, 2009), considerando l'importanza di valutare le diverse motivazioni verso le risorse e i modi in cui vengono utilizzate e non solamente la quantità messa a disposizione, e focalizzando l'attenzione via via sui singoli individui e non solo sulla specie o sul gruppo.

Naturalmente le cose non sono così semplici e i processi attraverso i quali il concetto di benessere è stato definito in ambito umano e in ambito animale non sono facilmente comparabili. Il concetto di benessere animale tuttavia, come si è visto nelle pagine di Rollin, si è venuto definendo, fondamentale, come il modo in cui la società contemporanea ha tentato di rispondere all'antico quesito in merito al trattamento che dobbiamo agli animali di cui ci serviamo.

Tuttavia, dopo la sua prima definizione ad opera della Commissione Brambell, col tempo sono state avanzate numerose definizioni scientifiche di benessere animale che si sono discostate anche in maniera significativa dal significato lessicale del termine. Nel processo di definizione scientifica del benessere, così, si è persa progressivamente la consapevolezza del legame tra aspetti scientifici e dinamiche culturali, tra “fatti” e “valori”, e si è perso altresì il riferimento al senso comune e al significato originario del termine, il ben-essere, lo stare bene, che riguarda uno stato generale di lungo periodo e contiene elementi intuitivamente essenziali nella vita degli animali.

In questo processo di “erosione”, come è stato definito (Staffleu *et al.* 1996), l'attenzione è stata progressivamente focalizzata sugli aspetti tecnici e puntuali del concetto di benessere animale, a discapito del quadro generale. Il benessere animale è stato “operazionalizzato” e identificato come un *continuum* tra un estremo negativo e un estremo positivo (Broom, 1991, 2017), permettendo lo sviluppo di una ricca e articolata ricerca scientifica sul benessere. Tuttavia, ha fatto scivolare in secondo piano quella componente squisitamente valutativa che esprime le nostre scelte riguardo a come impiegare i dati scientifici e a come trattare gli animali e che non può essere spiegata su basi scientifiche (Fraser, 2008).

Nel 1991, la stessa comunità scientifica, al suo interno, aveva iniziato a porsi il problema. In un articolo rimasto famoso, dal titolo *Etica e benessere animale: la connessione inestricabile*, J. Tannenbaum ricordava a tutta la comunità scientifica che la definizione di benes-

sere animale è congiunta in modo indissolubile con la definizione di valori condivisi (Tannembaum, 1991). Definiamo “scientificamente” il benessere animale sulla base dei valori che condividiamo riguardo a ciò che riteniamo importante nella vita degli animali.

I contributi di Tannembaum e di altri negli stessi anni (Fraser, 1995, 1999), in qualche modo, hanno segnato un momento di non ritorno nel cammino che, a partire più o meno dagli anni Settanta del Novecento, ha caratterizzato la ricerca scientifica sul benessere animale. Certo, chi ha posto il problema dello studio del benessere sul piano puramente scientifico non aveva in genere negato che fossero da tenere in considerazione le implicazioni di ordine etico, ma per molto tempo si è tentato di porre la definizione del benessere sul piano della salute e della produttività degli animali, evitando qualsiasi riferimento alle questioni di valore (Capitolo 1). Per questo, spesso, i ricercatori sono stati accusati di superficialità o di eccessiva prudenza, per il fatto di non essersi pronunciati chiaramente sui problemi etici legati al benessere animale.

Il modello scientifico, col tempo, ha mostrato diversi punti deboli: che dopo più di trent'anni di ricerca, ad esempio, la comunità scientifica non abbia ancora raggiunto una definizione condivisa di benessere animale sembra dipendere molto più dal fatto che i valori che condividiamo sulla vita animale sono tra loro molto diversi, che dal fatto che la comunità scientifica non sia in grado di produrre un modello condiviso (Fraser, 2008).

La scienza del benessere animale inoltre, in realtà, è una scienza “su commissione”: come avviene per gli studi sulla salute umana, ad esempio, ci interessiamo ad un problema di benessere animale solo quando viene commissionato il suo approfondimento, quando cioè emerge la necessità di prenderlo in considerazione e di assumersene la responsabilità. Altrimenti, come ricorda anche T. Grandin, una delle icone del benessere animale nel mondo, “il male diventa la normalità” (Grandin, 2010). Gli esempi sono numerosi. Prendiamo il pungolo elettrico: solo quando *decidiamo* che è sbagliato utilizzarlo per movimentare e controllare gli animali in allevamento e per il trasporto e la macellazione, mettiamo a punto strumenti scientifici per trovare delle alternative. Certo, la ricerca scientifica ci viene in aiuto per determinare cosa è sbagliato: le ricerche sulla capacità di provare dolore negli animali sono il presupposto per decidere che

l'utilizzo del pungolo elettrico è sbagliato. Ma da sola non basta. Oppure pensiamo alle gabbie da gestazione per le scrofe o alle gabbie singole per le galline ovaiole: comunità scientifica e addetti ai lavori si sono confrontati su queste pratiche solo quando la consapevolezza sociale ha accompagnato le evidenze scientifiche.

Di fatto, è la società che decide in merito al *livello* di benessere da assicurare agli animali: la ricerca scientifica può evidenziare che i suini hanno un bisogno etologico di avere a disposizione materiale per grufolare, ma metterglielo a disposizione, assumendoci i costi aggiuntivi (in termini sia economici sia gestionali) per questo è una decisione sociale e politica. La ricerca può mettere in evidenza i bisogni fisiologici e comportamentali di un animale come il coniglio, ma il livello di benessere che decidiamo di garantire a questo animale dipende dal fatto che si tratti di un coniglio da allevamento, da affezione, da sperimentazione, da pelliccia e così via. Garantiamo livelli di benessere molto diversi non solo ad animali diversi, ma anche ad un medesimo animale, a seconda del valore che quell'animale ha nelle nostre vite: il benessere di un coniglio da reddito o da sperimentazione non è lo stesso del benessere di un coniglio da affezione. Come già sottolineato (Introduzione), l'iniquo trattamento degli uguali è lo specchio delle incongruenze insite nelle nostre società riguardo alla componente etica del benessere animale.

Oggi, sempre più si afferma l'idea, anche all'interno della comunità scientifica, che il concetto di benessere animale esprima, al contempo, l'impegno e l'attenzione etica verso il trattamento animale. Come avevano scritto anche D.M. Weary e D. Fraser ancora nel 2004, "il benessere animale incorpora numerose variabili che possono essere indagate in maniera scientifica e oggettiva. Le nostre decisioni, tuttavia, circa quali variabili indagare e come soppesarle ed interpretarle in termini di benessere animale comportano dei giudizi, che dipendono dai nostri valori, su ciò che riteniamo sia desiderabile ed importante per la qualità di vita degli animali" (Fraser, Weary, 2004, pp. 55-56).

Oggi sempre più la ricerca scientifica ha iniziato ad aprire un dialogo con i valori etici espressi dalla società intorno alla vita animale, avviandosi a superare le forme perlomeno più conservative che hanno contraddistinto l'atteggiamento "scienziata" e divenen-

do un elemento chiave nel tradurre e rendere operative le richieste avanzate dalla società.

Certo, possiamo rinvenire diversi modi di esprimere l'attenzione etica riguardo al benessere animale, così come diversi approcci scientifici che sono stati impiegati per declinare tale attenzione. I vantaggi di questa interazione, tuttavia, sono indubitabili: da una parte, l'approfondimento delle conoscenze scientifiche in merito alle esigenze animali contribuisce a rendere più obiettivi ed efficaci i giudizi di valore, riducendo i rischi sia di un'interpretazione strumentale – rendendo gli animali mere “cose” a nostra disposizione – sia di un'interpretazione antropomorfizzante dell'alterità animale; dall'altra, la comprensione degli aspetti etici implicati nella questione del benessere animale contribuisce a rendere la ricerca scientifica più consapevole.

L'intera storia contemporanea del concetto di benessere animale, come si è detto, può essere letta come il susseguirsi di “intrecci per lo più inconsapevoli” tra le diverse definizioni scientifiche e le diverse prospettive etiche in merito.

2. *L'intreccio inconsapevole*

La storia del benessere animale è una storia complessa e articolata, di cui abbiamo visto anche nelle pagine precedenti (Capitolo 4). Senza dubbio, tuttavia, la storia contemporanea del benessere animale è iniziata nel momento in cui l'opinione pubblica, perlomeno nelle società del mondo occidentale, ha mostrato un interesse diffuso e sistematico per le condizioni di vita degli animali coinvolti nei nuovi impieghi, come gli allevamenti intensivi, che si sono diffusi a partire dal secondo dopoguerra, o la ricerca in laboratorio su scala globale. Cosicché, anche gli addetti ai lavori si sono trovati di fronte alla necessità di rispondere a questioni eticamente rilevanti in merito a quelle condizioni di vita, delineando così, caso per caso, *problemi* di benessere animale da risolvere.

È stato il Rapporto Brambell, nel 1965, ad offrire per la prima volta una definizione “scientifica” di benessere animale, entrata successivamente nella letteratura di riferimento, come abbiamo visto, con il nome di *cinque libertà* (FAWC 1979). Il rapporto

Brambell, tuttavia, ha rappresentato anche un baluardo etico a difesa degli animali e le cinque libertà, con il loro accento proprio sul concetto di libertà, hanno richiamato molti temi comuni all'etica animale e hanno incarnato il sentire comune e le responsabilità che la società esprimeva di fronte all'impiego degli animali. Dal Rapporto Brambell in poi, la ricerca sul benessere animale si è avviata a divenire tipicamente una ricerca su commissione proprio perché determinata dalla necessità di risolvere i problemi pratici e i conflitti etici che il trattamento degli animali pone a chi se ne occupa e a chi ne è interessato.

Di fatto, l'intera storia che è seguita al Rapporto Brambell rappresenta una progressiva revisione dei metodi di gestione degli animali. Il percorso è tutt'altro che concluso e molte sono ancora le cause di *mal-essere*, e non di *ben-essere*, per gli animali. Ma la direzione è segnata.

In questa storia, come è noto, sono state identificate almeno tre fasi "scientifiche" (Fraser 2008): una fase iniziale, che dura per tutti gli anni Settanta del Novecento, in cui l'influenza di un approccio quantitativo e "*value free*" al benessere ha senz'altro prevalso; una seconda fase, a partire dai primi anni Ottanta, che ha visto l'articolazione di quello che è stato definito l'approccio dei *feelings* e la comparsa sulla scena degli aspetti soggettivi del benessere; e una terza fase, tutt'ora in evoluzione, in cui il focus sul punto di vista animale e sugli indicatori animali e la considerazione dell'importanza degli aspetti positivi legati alla qualità di vita animale sembrano aver avviato, se pur faticosamente, un mutamento di prospettiva e un processo di revisione interna.

La storia contemporanea del benessere animale è stata contrassegnata anche da almeno tre fasi "etiche". Da una prima fase in cui il riferimento è stato quasi esclusivamente alla questione della sofferenza, progressivamente l'attenzione è stata spostata verso concetti come quelli di cura e vita buona, sino ad approdare alla valorizzazione dei concetti di capacità e di vita degna.

Le tre fasi, all'interno di entrambe le comunità, etica e scientifica, rappresentano un progressivo avvicinamento tra etica e scienza, con l'inserimento nel dibattito di elementi e istanze comuni via via più puntuali. Dall'idea originaria, esplicitata nel Rapporto Brambell, che gli animali, attraverso la tutela del benessere, debbano essere

protetti essenzialmente dalla sofferenza inutile, si passa progressivamente a focalizzare l'attenzione sulla regolamentazione del loro impiego, si inizia a superare il tabù nei confronti del mondo della soggettività animale e si afferma, anche all'interno della comunità scientifica, che gli animali di cui ci serviamo sono esseri *senzienti*. Si prosegue poi, lungo un tragitto tutt'ora in evoluzione, ad insistere non solo sulla tutela, ma anche sulla promozione delle condizioni di vita, inserendo anche concetti tipicamente provenienti dal dibattito etico sul benessere in ambito umano – come quelli di capacità o di qualità della vita – anche all'interno del dibattito sulla vita animale.

Attraverso la definizione di benessere animale proposta nel 2009 dal *Farm Animal Welfare Council*, la medesima Istituzione indipendente che aveva definito le cinque liberà nel 1979, come “vita degna di essere vissuta” (FAWC, 2009) e la considerazione degli aspetti cosiddetti *positivi* del benessere nei processi di valutazione, si inaugura un percorso in cui etica e scienza si trovano definitivamente a doversi confrontare su un terreno comune. Pure questo percorso risulta tutt'altro che lineare e tutt'altro che concluso. Nel loro complesso tuttavia, i percorsi indicati si intrecciano e restituiscono una storia contemporanea articolata e composita, in cui ricerca scientifica e riflessione etica si sono intrecciati a più riprese.

La storia del benessere animale è stata narrata anche in altro modo, a partire dall'identificazione di tre approcci *scientifici* al benessere che si sono tra loro alternati e sovrapposti di continuo, sulla base delle diverse aree di competenza di chi li ha elaborati e applicati (Fraser 2008). Il percorso può così essere letto come una lunga storia di alternanza tra un approccio basato sugli aspetti *fisiologico-funzionali* del benessere, un approccio basato sugli *stati mentali* e uno basato sulle *esigenze naturali*: si può dire che un animale sia in una condizione di benessere se è in salute ed è tutelato dalle malattie, oppure se *si sente* bene o, ancora, se può esprimere il suo repertorio comportamentale naturale. I tre approcci sono stati concepiti a lungo come mutualmente esclusivi: quando si può dire che le galline ovaiole godano di una condizione di benessere? Quando i parametri funzionali e le condizioni sanitarie sono buone? Quando il loro stato mentale è soddisfatto attraverso gli arricchimenti e altri tipi di stimoli, oppure quando possono manifestare i comportamenti tipici del loro repertorio etologico come razzolare e costruire il

nido? Oggi l'idea che si tratti di approcci esclusivi è stata progressivamente superata e sempre più ci si muove nella direzione di un approccio integrato, ma le difficoltà permangono, non da ultimo nei sistemi di valutazione.

Anche la riflessione etica ha avanzato nel tempo diversi approcci *etici* su cosa può significare il benessere per gli animali, che hanno corrispondenze precise con i tre approcci scientifici. È stato proposto, ad esempio, di focalizzare l'attenzione sulle preferenze e sul loro grado di soddisfazione, secondo una *teoria delle preferenze*; oppure è stato proposto di concentrarsi sull'integrità delle funzioni individuali e della vita biologica, e questa prospettiva è stata definita *perfezionismo*; o, ancora, si è diretta l'attenzione sulla quantità di esperienze piacevoli (di contro a quelle spiacevoli) che possono venire soddisfatte, secondo una *teoria edonistica* (Sandøe, Simonsen, 1992).

Di fatto, l'etica animale contemporanea ha prodotto due tipologie tra loro molto diverse di prospettive etiche in merito al benessere animale, l'una centrata su di un approccio abolizionista e per lo più lontano dalla realtà della gestione degli animali, l'altra aperta al dialogo e alla ricerca di punti di incontro con la realtà degli addetti ai lavori (Fraser 1999; de Mori, 2019). La prima tipologia ha contribuito in modo determinante ad alimentare la sfiducia da parte della comunità scientifica nella possibilità di trovare un punto di incontro tra ricerca scientifica e riflessione etica. La seconda tipologia, per converso, ha posto le basi per un dialogo e per evidenziare i punti di convergenza e l'impegno comune verso un obiettivo condiviso, quello di migliorare il trattamento degli animali.

Come spesso accade è stata la prima tipologia di approcci a lasciare maggiormente il segno nella comunità scientifica, ostacolando per lungo tempo il dialogo: troppo lontane dalla realtà e dalle dinamiche della gestione degli animali e alle grandi differenze e particolarità che contraddistinguono i vari settori, le prospettive teoriche del primo tipo sono state classificate dalla comunità scientifica come pensiero animalista ostile e nemico.

La comunità scientifica, a sua volta, e spesso per reazione, ha preteso di affrontare la questione del benessere animale astraendo dalla realtà delle dinamiche sociali che la caratterizzano, lontano dai valori e dalle istanze che la attraversano, contribuendo a pro-

pria volta a creare una frattura tra comunità scientifica e opinione pubblica, tra addetti ai lavori e società. Da una parte il tentativo di limitare la ricerca ad elementi fortemente circoscritti, come le dimensioni e il tipo di pavimentazioni, per evitare di mettere in discussione il sistema di gestione, dall'altra la pretesa di affrontare la questione del benessere animale eliminando in toto il sistema di riferimento, abolendo gli allevamenti, la sperimentazione e l'impiego degli animali *tout court*. Lungo questa direttrice, le due componenti essenziali della questione del benessere animale hanno approfondito il divario e scandito un solco duraturo.

Vi sono stati momenti in cui il contrasto è sembrato privo di soluzioni.

2.1. *La prima fase: "Ti misuro ma non ti comprendo"*

La prima fase, ad esempio, focalizzata sul tema della sofferenza, ha visto sorgere un contrasto insanabile tra approcci ai diritti e approcci al benessere. Eppure, come ha sottolineato anche Rollin, i diritti sono comparsi sulla scena per difendere, per lo più, le medesime istanze che si volevano difendere ricorrendo al riferimento al benessere animale. Solo che, di fronte ai nuovi metodi di sperimentazione e allevamento intensivo e alle nuove realtà di gestione degli animali, il riferimento al benessere non sembrava più sufficiente per porre delle *barriere protettive* all'impiego degli animali.

Così, da una parte il benessere si è avviato a divenire un concetto utilizzato solo all'interno della comunità scientifica, e dall'altra i diritti sono diventati il cavallo di battaglia del pensiero animalista (Regan, 1983). Eppure, parlare di diritti, anche in ambito umano, significa fare riferimento a bisogni fondamentali nella vita individuale, esattamente quello che veniva espresso quasi contemporaneamente attraverso la definizione di benessere animale nei termini delle cinque libertà (Webster, 2018). Oggi tendiamo a riconoscere anche agli animali il "diritto" di non soffrire inutilmente o di avere una vita degna di essere vissuta. Altrimenti condanniamo, anche scientificamente, i sistemi di gestione e sanzioniamo le realtà che non rispettano i requisiti minimi per garantire una vita degna: "le scrofe sono "progettate" per muoversi sulla terra argillosa, non nelle gabbie di gestazione. Se ciò non accade più naturalmente, come avveniva nell'agricoltura tradizionale, la gente vuole che sia messo

per iscritto nelle leggi. Questo è il significato di “diritti animali” come tendenza della maggioranza” (Capitolo 1).

Certo, le due posizioni hanno approfondito anche le differenze, prima fra tutte quella in merito alla liceità dell’impiego degli animali: la posizione “welfarista” ha sostenuto una sorta di compromesso tra posizioni deontologiche e consequenzialiste, accettando l’impiego degli animali, a patto che venga evitata la sofferenza inutile e vengano continuamente migliorati gli standard di benessere; la posizione basata sui diritti si è avviata invece a sostenere come non eticamente lecito qualsiasi impiego degli animali.

Sulla base di questa differenza, vi è chi ritiene le due posizioni come inconciliabili, ma vi è anche chi vede nel crescente impegno verso il miglioramento del benessere animale un cammino nella medesima direzione della promozione dei diritti animali.

La direzione, ad ogni modo, è indicata: all’insegna di una nuova responsabilità, dettata dai moderni metodi di allevamento ed impiego degli animali nei vari settori, è necessario stabilire regole sempre più aderenti alla biologia degli animali e ad una comprensione delle loro esigenze. È questa, *in nuce*, come abbiamo visto, la nuova etica sociale per gli animali: essa chiede che vengano progressivamente rivisti i parametri di gestione della vita animale all’insegna delle nostre responsabilità riguardo al loro impiego per le attività a noi utili. Lungo un percorso che mira ad adeguare le richieste di attenzione etica al progresso nelle conoscenze sulla complessità e sulle esigenze della vita animale, le persone esigono sempre più che nuovi valori vengano via via incorporati nelle pratiche di gestione degli animali.

Non mancano difficoltà ed esitazioni. L’inclinazione, ad esempio, a reperire criteri oggettivi per valutare il benessere animale ha portato a lungo ad enfatizzare alcuni aspetti a discapito di altri, a concentrare l’attenzione solo su alcuni parametri, così come ha contribuito ad alimentare l’idea che sia possibile un approccio al benessere senza fare riferimento a valori condivisi. Nonostante, infatti, il Rapporto Brambell avesse posto bene in evidenza le numerose problematiche relative alle condizioni di vita degli animali destinati all’allevamento, per tutti gli anni Settanta gli approcci scientifici al benessere si sono espressi in termini di “assenza di malessere”, ossia, sostanzialmente, di assenza di malattia, in accordo con la vi-

sione produttiva del benessere che ha contraddistinto quella fase. Pressoché qualsiasi considerazione in termini etologici del comportamento e dei bisogni era esclusa dalla valutazione del benessere animale, limitata alla misurazione quantitativa dei dati fisiologicamente significativi relativamente ai ritmi di crescita, produzione e riproduzione, o di resistenza alle malattie, degli animali coinvolti nell'allevamento o nella sperimentazione.

Lentamente, nel corso degli anni Ottanta e Novanta, ci si è mossi attraverso nuove definizioni che via via hanno testimoniato una comprensione più articolata della complessità della vita animale: si è passati da definizioni di benessere che insistevano sul grado di adattamento senza sofferenza, da parte degli animali, all'ambiente confinato a definizioni in cui iniziava a comparire il riferimento ai bisogni. La necessità per il suino di grufolare il terreno, ad esempio, anche se già disponibile in mangiatoia, come pure il razzolare del pollo, o l'attività esploratoria del topo, cominciavano ad essere presi in considerazione come espressione di un bisogno costitutivo connesso al comportamento di ricerca del cibo.

Lungo questa direttrice, si è progressivamente aperta la strada verso una considerazione del benessere in relazione non più e non solo ai parametri funzionali, bensì anche all'ambiente e alle condizioni di vita modificate dalle modalità di gestione. La capacità di "far fronte" – *to cope* – alle condizioni ambientali determinate dall'uomo (Broom 1991) veniva posta al centro dell'attenzione dei ricercatori impegnati ad indagare gli effetti delle condizioni artificiali di confinamento e gestione sull'adattamento e sui cosiddetti "bisogni naturali".

Attorno alla questione dei bisogni naturali la ricerca sul benessere si è confrontata a lungo, influenzata non solo dalle dinamiche gestionali, ma anche dal sentire comune e dalle inclinazioni culturali dell'opinione pubblica: rispetto all'idea bucolica degli animali da fattoria, la realtà di gestione intensiva degli animali da reddito o da sperimentazione appare infatti molto diversa e il concetto di bisogni *naturali* sembra per lo più inadeguato.

In verità, per lo più, le condizioni artificiali in cui poniamo gli animali nelle varie realtà di gestione li sottopongono ad una serie di sfide, sia ambientali sia comportamentali, che sono incompatibili coi loro bisogni naturali. Di fronte a queste sfide, il riferimento

alla natura e al comportamento naturale degli animali diviene insufficiente per determinare le condizioni di benessere. Vi possono essere comportamenti naturali che non svolgono più una funzione adattativa nei nuovi contesti di vita (ad esempio i comportamenti di difesa dai predatori) e vengono quindi, per così dire, abbandonati, e comportamenti che esprimono invece bisogni essenziali, che, se non vengono soddisfatti nelle nuove circostanze, possono determinare anche gravi situazioni di malessere, ad esempio non avere a disposizione materiale per il nido.

È in questa prospettiva che si colloca l'accento sul *telos* degli animali (Rollin, 1981, 2016). In una felice sintesi tra istanze etiche e conoscenze scientifiche, il recupero di una nozione antica come quella aristotelica di *telos* serve a riportare l'attenzione verso il senso comune: a prescindere dall'impiego che vogliamo fare degli animali che utilizziamo, i pesci devono nuotare, gli uccelli volare, i maiali grufolare e così via. Le condizioni di vita possono variare e i comportamenti e le esigenze possono subire modifiche, ma c'è un limite, rappresentato da ciò che è *normale* per un animale, da ciò che costituisce un bisogno essenziale, che, se non soddisfatto, può generare situazioni di disagio sia fisiologico sia psicologico, quando viene violata la *natura* di chi è coinvolto.

Il rispetto per il *telos* sarà allora il rispetto per i limiti imposti dalla natura degli animali. Che dire dei broiler ad esempio, i polli da ingrasso, o delle bovine da latte? Cosa abbiamo “sacrificato”, nella storia del benessere animale, per giungere a quei livelli di produzione?

2.2. La seconda fase: la cura e gli animali “senzienti”

Risalgono agli anni Ottanta le prime ricerche sull'utilità di introdurre i criteri di indagine economica relativi al comportamento dei consumatori umani nello studio del comportamento degli animali, per trarre indizi su cosa “vogliono” e quindi sulle loro esigenze *soggettive* (Dawkins, 1983). I ricercatori iniziano cioè a cogliere l'importanza di fare riferimento, nello studio del benessere, non solo a parametri oggettivi e misurabili, bensì anche al comportamento e agli stati soggettivi, mentali, come le emozioni, le percezioni e le sensazioni correlate alle risposte funzionali. Il percorso è solo indicato, ma, nella considerazione dei parametri di valutazione, si

inizia a comprendere che il benessere fisico non può essere distinto dalla condizione mentale di benessere, perché quando un animale è sofferente si *sentirà* anche sofferente, così che prendersi cura del suo stato mentale – del suo sentire – significa prendersi cura anche della sua salute fisica.

Ma gli animali allevati, o sperimentali, sono in grado di “sentire”? La comunità scientifica si è confrontata a lungo sul tema della sensibilità animale, con uno scarto temporale significativo rispetto all’opinione pubblica, che ha iniziato a parlare degli esseri *senzienti* senza essere ben consapevole del significato di quell’espressione, ma con l’idea di rivendicare rispetto per gli animali nelle nostre vite. Senza il sostegno della comunità scientifica, l’opinione pubblica si è mossa in modi spesso contraddittori, difendendo alcuni tipi di animali e dimenticandosi di altri, mentre la comunità scientifica approfondiva sempre più la distanza dal senso comune e, a volte, dal buon senso.

Oggi, con grande fatica, l’approccio scientifico e l’approccio sociale alla sensibilità animale hanno iniziato a ricomporsi e a tracciare una strada comune nell’impegno verso il benessere. Un passo decisivo, su questa strada, è stato rappresentato senz’altro dallo sviluppo, a partire dagli anni Ottanta, dell’approccio dei *feelings*, come alternativo all’approccio biologico-funzionale, in cui si fa riferimento agli stati soggettivi e alle sensazioni (o, più precisamente, agli stati affettivi – *affective states*) dell’animale e si inizia a parlare degli animali come esseri senzienti anche all’interno della comunità scientifica (Duncan, Petherick, 1991; Duncan 1993).

Senza dubbio, per gli operatori del settore, l’approccio dei *feelings* ha rappresentato una sfida difficile da affrontare: l’adozione di un procedimento di valutazione del benessere che, spostando l’attenzione dalla misurazione *oggettiva* dei parametri fisiologico-funzionali, portasse alla considerazione degli aspetti *soggettivi* delle condizioni di vita animale, ha determinato un profondo cambiamento di prospettiva (Bono, de Mori, 2011). Gli animali smettono di essere oggetti inanimati – senz’anima – di cartesiana memoria, e si avviano a divenire *qualcuno*, attraverso un difficile percorso in cui la ricerca scientifica inizia ad accettare di attribuire stati mentali agli animali e di impegnarsi ad “ascoltare la loro voce” (Dawkins, 2006).

Nel Rapporto Brambell era già stata riconosciuta la necessità di fare riferimento ai contenuti soggettivi della vita animale per un'adeguata comprensione dello stato di benessere, ma il suggerimento era stato a lungo ignorato, segnando profondamente gli indirizzi di ricerca sul benessere animale. Tramite il riferimento alla soggettività e agli stati mentali infatti, quel che viene a contare, prima di tutto, è che, a prescindere dal grado di consapevolezza, se un animale è *in grado* di sperimentare dolore e sofferenza o piacere e soddisfazione (e lo evidenzierà tramite le risposte comportamentali e le reazioni somatiche, vegetative e neurovegetative) la sua vita sarà differente dal *suo* punto di vista. A prescindere dal nostro giudizio in merito, la sua vita sarà migliore o peggiore *per lui*, a seconda delle emozioni e delle sensazioni che proverà.

L'approccio dei *feelings* pertanto, sin dalle sue prime formulazioni, ha posto le condizioni per spostare gradualmente il focus dal monitoraggio delle condizioni funzionali all'osservazione del comportamento, incorporando finalmente le ricerche etologiche negli studi sul benessere e andando progressivamente *oltre* gli approcci in cui ci si è occupati molto più delle condizioni *negative* di *distress*, "l'incapacità da parte degli animali di adattarsi all'ambiente in cui sono mantenuti", o di *discomfort* che delle condizioni *positive* di *comfort* e di gradimento, lasciando in secondo piano ciò che realmente conta per una vita all'insegna del benessere, una vita cioè *degn*a di essere vissuta.

L'etica animale si era già espressa in modo importante su questo punto: gli animali sono *soggetti di un vita* e sono per questo portatori di diritti (Regan, 1983). Ma è nella seconda fase della storia della riflessione etica sul benessere animale, caratterizzata soprattutto dal riferimento alla relazione di cura, che si apre la strada agli sviluppi più recenti nella ricerca sul benessere animale (Bono, de Mori 2011). Se è vero, infatti, che della relazione di cura si è parlato, per eccellenza, a proposito degli animali d'affezione, è altrettanto vero che la progressiva attenzione verso la qualità dell'interazione tra personale accudente e animali, dagli allevamenti, alle strutture zoologiche, ai laboratori di sperimentazione e così via, è un segno preciso di questo sguardo prospettico.

Il timore e la paura rappresentano elementi negativi nella vita degli animali tanto quanto il dolore e la sofferenza: vivere in uno

stato di paura persistente per la presenza e l'interazione con l'uomo può comportare conseguenze anche più gravi degli stati di malessere fisico e può incidere pesantemente non solo sul benessere, ma anche sulla salute degli animali. Il modo in cui il personale accudente, dai guardiani, agli allevatori, i produttori, il personale degli stabulari, dei centri di recupero, dei rifugi, interagisce con gli animali è determinante nel garantire un livello di benessere accettabile e sempre più numerosi sono gli studi in merito (Hemsworth, 2007).

Il personale accudente d'altro canto, nelle dinamiche di interazione, come accade con gli animali da compagnia, può andare incontro a stress morale, specialmente quando si instaura un rapporto stretto con gli animali che vengono accuditi. In generale, il legame tra persone e animali – *Human-animal bond* (HBA) – nei contesti lavorativi è sempre più al centro degli studi e delle attenzioni del legislatore, al fine di garantire la buona qualità di una componente così essenziale del benessere quotidiano degli animali.

La qualità e le dinamiche della relazione di accudimento sono state al centro delle riflessioni dell'“etica della cura” almeno a partire dagli anni Ottanta (Gilligan, 1982). Questa, col tempo, si è affermata come uno degli indirizzi di riflessione più importanti all'interno della comunità etica, provocando uno spostamento dell'attenzione dall'agente al *paziente* morale, in particolare il paziente *debole*, come lo sono gli anziani, i disabili, gli infanti, ma anche gli animali, e conferendo un primato alla relazione, attraverso le dinamiche del prendersi cura. Nel caso degli animali, la qualità dell'accudimento diventa cruciale per il benessere.

In un delicato equilibrio, dunque, tra gli estremi dell'antropomorfizzazione e della reificazione, l'attenzione alla relazione di cura non promuove più solo la prevenzione dal malessere e dalla sofferenza, bensì anche le condizioni di vita e di accudimento. La nuova etica degli animali chiede che venga promossa una qualche forma di *vita buona*, di vita degna di essere vissuta in quanto soddisfa le esigenze e le aspettative di chi è sotto la nostra responsabilità.

In questo processo, è proprio attorno al concetto di *vita degna* che si riassume la nuova fase della storia del benessere animale, di cui stiamo assistendo gli sviluppi e di cui le prossime generazioni conosceranno gli effetti.

2.3. La terza fase: una vita degna di essere vissuta e le frontiere "etiche" della ricerca scientifica sul benessere animale

Nel 2009 il *Farm Animal Welfare Council*, lo stesso organismo indipendente che aveva codificato, nel 1979, le Cinque libertà, propone una nuova definizione di benessere animale come "vita degna di essere vissuta". Si tratta di una definizione che segna una discontinuità con il passato, istituzionalizzando, per così dire, l'intreccio tra ricerca scientifica e istanze etiche e promuovendo una valutazione del benessere basata sugli *indicatori animali* (gli indicatori delle risposte degli animali alle condizioni di vita in cui si trovano), che garantisca agli animali almeno un livello di vita accettabile, degno appunto, e che tenga conto della "voce animale", del punto di vista di chi è coinvolto, che fino ad allora è stato pressoché invisibile.

Oggi, in generale, il ricorso agli indicatori *animal-based* per avere informazioni su come l'animale si sente e su come risponde alle condizioni di gestione rappresenta la chiave di volta per la valutazione del suo stato di benessere (Mellor, 2016). Lo sforzo di comprendere il punto di vista dell'animale, avvicinandolo nella sua individualità e identità e non più solo come un numero, comporta un impegno importante da parte dei ricercatori e, soprattutto, da parte del personale accudente e dei medici veterinari, cui è affidato il monitoraggio delle condizioni di benessere e tutte le decisioni importanti in merito alla sua gestione. Ma è uno sforzo essenziale, in grado di fare la differenza nella vita di ogni animale.

Come poi questa nuova definizione riesca ad attuare i propri intenti, riesca ad incarnare il sentire sociale e, al contempo, le esigenze del mondo dell'allevamento e della produzione, o della sperimentazione e così via, rappresenta una sfida sostanziale per tutti gli addetti ai lavori. Nondimeno, il cambiamento è significativo ed è la spia di un nuovo connubio tra sentire sociale e ricerca scientifica.

L'etica animale si era mossa nella medesima direzione, quando, con P. Van de Veer ad esempio, aveva affermato che "nessun essere senziente dovrebbe venire trattato in modo da rendere la sua vita non degna di essere vissuta" (Van de Veer, 1983, p. 155). La distinzione tra vita degna, vita non degna di essere vissuta e vita buona è alla base del nuovo approccio al benessere, in cui, almeno programmaticamente, gli animali diventano *soggetti della loro vita*, e la loro

vita deve essere valutata nel lungo periodo e non solo nel momento in cui viene effettuata la valutazione.

Il riferimento alla dignità evidenzia la necessità di considerare le condizioni di vita degli animali nel loro insieme, da una qualità povera, non accettabile, ad una qualità accettabile e degna, sino anche ad una qualità buona. Parlare di dignità della vita, per veicolare l'attenzione verso il trattamento degli animali, restituisce in maniera più organica il senso dell'impegno di tutta la comunità scientifica e di tutti gli operatori dei vari settori.

L'attenzione quasi esclusiva alla sofferenza lascia il posto, se pure cautamente, all'approfondimento degli aspetti *positivi* del benessere, come il piacere e il grado di soddisfazione. Il piacere e gli aspetti comportamentali ad esso connessi iniziano ad essere nominati e garantire una qualità accettabile nella vita degli animali acquisisce un valore scientifico e non solo morale (Kirkwood, 2007).

C'è voluto molto tempo, da parte della comunità scientifica, per ammettere che gli animali cercano non solo di evitare la sofferenza, ma anche di ottenere soddisfazione e piacere. Tuttavia, l'attenzione al lato "positivo" del benessere restituisce finalmente una visione più completa della realtà della loro vita, in cui il riferimento alla qualità e alla dignità funge da cartina di tornasole per una valutazione complessiva delle condizioni di gestione. L'impegno per il benessere animale da parte della comunità scientifica, in questo senso, non si esaurisce più nel garantire solo la protezione dalla sofferenza e dal dolore, ma impone progressivamente di garantire anche una qualità di vita accettabile, attraverso ad esempio la soddisfazione almeno di un certo grado di piacere e di aspettative (Bono, de Mori, 2005).

Anche la riflessione etica, come si è detto, a lungo aveva concentrato l'attenzione solo sulla questione della sofferenza. Eppure la soddisfazione e il piacere sono componenti altrettanto essenziali del valore intrinseco attribuito alle vite animali e ai soggetti di una vita di cui parla la riflessione etica degli anni Settanta e Ottanta. Dai tempi di J. Bentham, il padre dell'utilitarismo etico, che nell'Ottocento aveva affermato che "ciò che conta è la capacità di soffrire. Solo quando si inizia realmente a parlare di capacità e qualità per la vita degli animali, e di conseguenza, a distinguere tra una vita degna e una vita non degna di essere vissuta, dal pun-

to di vista di chi la vive, viene inaugurata una nuova fase anche nell'etica animale (Nussbaum, 2006).

La questione moralmente centrale diviene così quella di chiedersi come riconciliare tutte le forme di privazione, e non solo di sofferenza, cui sottoponiamo gli animali, con la consapevolezza, non solo culturale, ma anche scientifica, che gli animali hanno bisogno di soddisfare un certo grado di aspettative, di provare soddisfazione e piacere e non solo di non provare dolore e sofferenza.

Oggi, inderogabilmente, la ricerca sul benessere animale deve trovare il modo di incorporare anche gli aspetti positivi del benessere nella gestione della vita animale e nuovi approcci, come la valutazione qualitativa del comportamento (Wemesfelder, 2001), hanno assunto progressivamente un ruolo di rilievo. La valutazione qualitativa del comportamento, in particolare, ha restituito il senso di un approccio olistico al comportamento animale: non importa solo *quali* comportamenti vengono esibiti, ma anche *come* vengono esibiti. Un animale cammina, ma lo può fare in modo rilassato, agitato, o simili e per comprendere il punto di vista animale gli osservatori devono utilizzare appositi descrittori qualitativi del comportamento. E così di seguito. La finestra sul mondo interiore degli animali sembra essersi definitivamente aperta e gli indicatori del punto di vista animale indirizzano sempre più la ricerca sul benessere animale.

Certo, l'idea di una *vita degna* per gli animali rappresenta una sfida, che costringe a mettere profondamente in discussione i nostri stili di vita. Oggi, come ha sottolineato Rollin, continuiamo a vivere “in un mondo in cui la produttività degli animali d'allevamento è stata separata dal loro benessere. Viviamo in un mondo in cui ogni forma tradizionale di equità verso gli animali è stata respinta e in cui la sofferenza prodotta dalla crudeltà deliberata è solo una parte infinitesimale della sofferenza animale”.

Tuttavia, come aveva sottolineato D. Fraser ancora nel 1999, “la convergenza tra approcci scientifici e approcci filosofici [al benessere animale] può portare ad un ambito di studi più integrato e ad una maggior consapevolezza che né i dati empirici né la riflessione etica, da soli, possono rispondere alle questioni che riguardano una corretta relazione con gli animali non umani” (Fraser, 1999, p. 171). È in questo senso che il concetto di benessere animale, anche se vi

è chi ritiene non sia appropriato per promuovere la causa animale (Bekoff, Pierce 2016; Donaldson, Kymlika, 2016), è diventato il simbolo di un percorso in divenire, in cui impegno professionale e maturità sociale possono fare la differenza.

CAPITOLO 6

COME VALUTARE LA “COMPONENTE ETICA” DEL BENESSERE ANIMALE?

Metodi e strumenti

Oggi si parla di un benessere “unico” – *One Welfare* – per indicare un approccio coordinato e unificato sia al benessere animale sia al benessere umano (García Pinillos *et al.*, 2016): non solo la salute – *One Health* – è unica, ma anche il benessere è uno solo (Gibbs 2014).

Per questo, per affrontare i difficili problemi che si pongono ogni giorno in merito al benessere degli animali e per fare un passo avanti per gestire lo stress morale e promuovere la trasparenza nell’operato, gli addetti ai lavori hanno bisogno sempre più di strumenti adeguati anche per la valutazione etica, di una vera e propria “cassetta degli attrezzi” per le varie situazioni. Una nuova cultura del benessere animale in cui venga incorporata anche la valutazione etica può fare la differenza.

Nell’ambito dell’etica del benessere animale gli “attrezzi” finalizzati alla valutazione etica hanno progressivamente acquisito importanza e hanno iniziato a diffondersi. Una parte di questi è senz’altro costituita dalle varie teorie che l’etica animale ha prodotto nel tempo, le quali permettono di dare ragione dei diversi punti di vista e dei diversi valori che sono in gioco quando si parla di benessere animale (de Mori, 2007). Dal consequenzialismo (e l’utilitarismo come sua declinazione principale) al deontologismo, all’etica della cura, l’etica delle virtù e così via, la valutazione etica delle questioni coinvolte nel benessere degli animali dipende in modo importante da ciò che viene espresso nell’ambito di Etica 1 e poi elaborato attraverso le teorie etiche in Etica₂ (Capitolo 2).

In Etica₂, come ha già ricordato Rollin, per utilitarismo si intende un approccio che fa propria l’idea di agire “per il maggior bene possibile”, e in cui vengono valutate le *conseguenze* delle azioni (consequenzialismo utilitarista). Per deontologismo, invece, si intende la prospettiva per cui ciò che conta non sono le conseguenze, bensì le *intenzioni* con cui vengono perseguite le azioni, a partire da uno o più *doveri* di riferimento. L’etica della cura, poi, riconosce come

essenziale, nella relazione etica, l'asimmetricità e sottolinea il dovere di prendersi cura di chi è in un rapporto simmetrico con noi, ad esempio gli animali, per definire i contorni del trattamento eticamente corretto. L'etica delle virtù, infine, fa riferimento, anziché alle azioni, alle virtù del carattere, alle disposizioni delle persone: ciò che è moralmente corretto è ciò che promuove le virtù del carattere, quali la compassione, l'onestà, l'integrità e così di seguito. Queste teorie, e altre, definiscono i diversi punti di vista delle persone sul trattamento degli animali (Sandoe, Christiansen, 2008).

Un'altra parte degli strumenti disponibili per la valutazione etica tuttavia, altrettanto importante nell'ambito di Etica₂, è costituita da un insieme di metodi e strumenti ideati per affrontare, *nella pratica*, il processo decisionale in merito alle questioni etiche sul benessere animale. Questi spaziano dal *ragionamento etico in 5 step* alla *scatola di Potter*, dagli *alberi decisionali* alle *Matrici etiche*, al *Delfi etico* e altri. In generale, si ricorre sempre più a strumenti applicativi che permettano di affrontare in maniera organizzata il processo decisionale.

La valutazione etica, attraverso un processo standardizzato di analisi e revisione – un *ethical review process* (ERP) – può supportare gli addetti ai lavori sia nelle decisioni di ogni giorno, come quando il medico veterinario deve accompagnare il proprietario verso una scelta consapevole riguardo all'eutanasia del proprio animale d'affezione, sia nelle decisioni più complesse, come in merito alla valutazione dei protocolli di ricerca nell'ambito della sperimentazione animale, o alla valutazione del benessere degli animali da allevamento o degli animali selvatici in ambiente controllato.

L'impiego dell'ERP è in grado di fare la differenza per molti aspetti: se impariamo a “vedere” i problemi morali, se impariamo ad affrontare il *problem solving* in maniera organizzata e a non reagire solo sulla base delle pressioni esterne ed emotive, possiamo davvero contribuire a migliorare la vita degli animali. Buone decisioni etiche tendono a produrre buone conseguenze etiche: anziché programmare di *routine* la soppressione degli animali alla fine di un protocollo sperimentale perché “si fa sempre così”, si può valutare, quando possibile, di affidare gli animali ad un centro di recupero specializzato, applicando in modo accorto il Principio delle Tre Erre (Capitolo 7); anziché lasciare un animale malato o ferito in allevamento senza cure perché troppo costose rispetto al valore

economico dell'animale e perché l'animale a breve verrà soppresso, si può intervenire, coinvolgendo gli operatori in un processo partecipativo in cui venga discusso anche il discredito a livello sociale cui possono andare incontro se non lo fanno, e così via.

Non essere *proattivi*, agendo preventivamente, bensì solo *reattivi*, attendendo di essere costretti, magari per la pressione esercitata dalle reazioni dell'opinione pubblica o per le nuove disposizioni normative, ad intervenire nelle questioni etiche che riguardano il benessere animale può avere molti effetti negativi, che non si limitano alle sanzioni: gli esempi sono molteplici e continuano a susseguirsi.

La gestione degli animali “a terra” negli allevamenti di bovini ad esempio, gli animali che non possono essere trasportati al macello, ha portato discredito sia alla professione medico veterinaria sia agli allevatori quando sono stati i media e non gli addetti ai lavori a far emergere le irregolarità e il maltrattamento animale. I vari casi, poi, in cui sono le investigazioni nascoste all'interno dei laboratori di ricerca a portare alla luce irregolarità e maltrattamento degli animali da laboratorio, contribuiscono a gettare discredito sull'impegno e sulla qualità del lavoro del personale addetto alla cura degli animali. Ancora, l'eliminazione dei pulcini maschi nell'allevamento delle galline ovaiole, o mutilazioni come il taglio della coda senza anestesia dei suinetti appena nati, pratica comune in allevamento suinicolo per ovviare agli episodi di cannibalismo tra conspecifici che tendono a “mangiarsi la coda” tra di loro, hanno suscitato indignazione e discredito sul settore nei Paesi in cui sono divenute di dominio pubblico, facendo diminuire i guadagni e la credibilità e costringendo il settore a rivedere un “male diventato normale”.

L'ERP, pur con tutti i limiti di non avere una “soluzione pronta” e di non poter risolvere da sé i problemi, può contribuire a migliorare la consapevolezza etica di chi lavora con gli animali e, allo stesso tempo, il livello di trasparenza verso la società. Certo, l'ERP prevede lo sviluppo di una qualche capacità di ragionamento morale e si basa sull'educazione all'etica, la vera chiave di volta, come si è detto, assieme all'educazione scientifica, per fare progressi nel miglioramento del benessere animale. Non prevede, tuttavia, di formare esperti di etica, ma solo di assistere nelle scelte e nelle decisioni etiche e di contribuire allo sviluppo di una maggior sensibilità ai problemi morali.

1. L'ERP: imparare a "vedere" i problemi morali

L'educazione all'etica aiuta ad imparare ad applicare l'ERP. Ma come avviene un'educazione all'etica per le professioni che lavorano con gli animali? Al pari di quanto avviene nelle (altre) discipline scientifiche, la formazione in etica ha propri metodi e strumenti e si discute molto sui contenuti appropriati (Magalhães-Sant'Ana *et al.*, 2010). Quel che è importante è che questo tipo di formazione deve servire prima di tutto da stimolo ad imparare a "pensare eticamente", sviluppando capacità di ragionamento morale. Per evitare che "il male diventi la normalità", come ci dice T. Grandin, dobbiamo imparare a vedere i problemi morali e imparare a ragionare. A questo servono, ad esempio, le varie teorie etiche, come l'utilitarismo o il deontologismo, l'etica delle virtù o l'etica della cura.

Se il riferimento alle teorie, tuttavia, ci supporta nello sviluppo della sensibilità morale e della capacità di analizzare i vari punti di vista in merito alle questioni etiche, gli strumenti decisionali ci aiutano ad affrontare in maniera organizzata il *problem solving*, identificando i vari fattori in gioco, i vari portatori di interesse e le varie opzioni in campo prima di procedere a prendere una decisione, così "come in medicina si deve fare la diagnosi prima di passare alla terapia".

In questo modo, prima di tutto, l'educazione all'etica aiuta a contrastare il fenomeno di "rimozione etica" – *ethical fading* (Bazerman, Tenbrunsel, 2011): di fronte alle pressioni esterne e al carico emotivo del lavoro quotidiano, le questioni etiche tendono progressivamente a svanire, ad essere letteralmente cancellate dalla consapevolezza, alimentando una vera e propria *cecità etica* e il male può diventare la normalità.

Per imparare a vedere i problemi morali serve impegno e allenamento, come quando si studia radiologia: "a mano a mano che la conoscenza della radiologia aumenta, lo studente *vede* diversamente". Se non ci alleniamo, spesso non siamo neppure in grado di riconoscere la *presenza* di un problema morale.

In generale, è bene dirlo, è difficile che i problemi morali nascano attorno ai principi etici generali: tendiamo tutti ad essere d'accordo riguardo al principio "è moralmente sbagliato procurare sofferenza ad un animale". Il *problema morale* sorge nei casi particolari: quando utilizziamo il pungolo elettrico, o effettuiamo il taglio della coda sen-

za anestesia, causando dolore e sofferenza agli animali, non lo facciamo con intento sadico, ma perché ci hanno insegnato così, perché ci sembra normale e quindi non siamo neppure in grado di accorgerci che stiamo infrangendo un principio morale che ci siamo dati. I conflitti morali sorgono, per lo più, quando l'applicazione di un principio entra in conflitto con l'applicazione di un altro principio di riferimento. In medicina umana, dire la verità al paziente può essere difficile per il medico, specialmente se è consapevole che questo procurerà al paziente un grande disagio e, quindi, per il principio etico di beneficenza – fare il bene del paziente – può essere tentato di non farlo. Ma il medico ha il *dovere* di dire la verità e il paziente ha il *diritto* di sapere la verità sulla sua salute: il principio morale di autonomia del paziente è in conflitto con il principio di beneficenza da parte del medico. Oggi l'etica sociale ha sancito la priorità del principio di autonomia sul principio di beneficenza e quindi il paziente, dopo essere stato informato dal medico – che ha il dovere, prima di tutto morale, di farlo – firma un consenso informato, lo strumento giuridico che tutela (o dovrebbe tutelare) il principio morale di autonomia.

In medicina veterinaria poi, come ha sottolineato Rollin, i problemi morali si presentano spesso come un'autentica costellazione di doveri in conflitto: il conflitto sarà sempre almeno tra i doveri verso l'animale, i doveri verso il proprietario o colui che gestisce l'animale, i doveri verso la società in merito a quell'animale e al suo impiego, nonché il dovere verso se stessi di non venire meno alla propria professionalità, o il dovere verso i colleghi di mantenere un corretto standard morale nell'agire professionale e così via. Il dovere più importante, quello di tutelare e migliorare il benessere degli animali che gestiamo, spesso è in conflitto con una molteplicità di altri doveri.

I conflitti ci possono mettere molto in difficoltà: ci appaiono come insormontabili, paralizzanti e frustranti e, nelle situazioni in cui sono presenti, tendiamo a focalizzare l'attenzione su alcuni aspetti che ci coinvolgono più di altri e a trascurare componenti che possono invece essere di grande importanza per avere un quadro chiaro della situazione. Nel caso esposto da Rollin nel Capitolo 2, in merito ad un proprietario che porta in clinica veterinaria un piccolo cane che è stato preso a colpi in testa con una pentola perché abbaia troppo ed è poi deceduto, le persone coinvolte inizialmente hanno prestato attenzione soltanto a una questione, quella relativa al tradimento da

parte dello studente del rapporto confidenziale tra medico veterinario e cliente. Soltanto dopo la discussione etica sono progressivamente emersi anche gli altri aspetti eticamente rilevanti.

Le soluzioni dei conflitti, per lo più, sono più di una e la scelta, nella maggior parte dei casi, non potrà essere la migliore – the best solution – ma dovrà comunque essere una soluzione moralmente *accettabile*, dove l'enfasi deve essere posta sul grado di accettabilità: è accettabile, moralmente accettabile, lasciare un animale “a terra” in un allevamento, senza cure? Ed è accettabile invece se si tratta di un animale selvatico incontrato durante una camminata in un bosco?

Difficile rispondere: le pressioni esterne possono trarre in inganno o far perdere di vista il quadro d'insieme. È moralmente accettabile abbattere i lupi, nelle aree in cui sono stati reintrodotti, a causa dei loro attacchi al bestiame? Cosa conta di più? Il lupo come predatore che garantisce un equilibrio ecosistemico nell'ambiente in cui è presente, o l'attività umana di allevamento e gli animali domestici che rimangono vittime degli attacchi dei lupi?

Quel che conta è che non c'è quasi mai una sola risposta: a fare la differenza è il modo in cui arriviamo a quella risposta e alla decisione che ne consegue. Se vi arriviamo attraverso un processo ragionato e consapevole, in cui sentiamo la voce di tutti e identifichiamo in maniera chiara i problemi, valutiamo i pro e i contro delle varie opzioni, e *produciamo ragioni* eticamente accorte per le nostre scelte, possiamo garantire il valore etico delle nostre decisioni e delle nostre azioni. Come aveva sottolineato ancora nel 1930 David Ross, il padre dell'Intuizionismo morale contemporaneo, le azioni moralmente corrette si distinguono dalle azioni moralmente scorrette perché comportano un miglior bilanciamento tra elementi corretti ed eticamente accettabili ed elementi scorretti o non accettabili (Ross, 1930).

2. ERP: i metodi per il processo decisionale in etica

Produrre ragioni per le proprie scelte etiche significa questo: essere in grado di evidenziare il perché delle scelte, in un confronto ponderato tra i diversi punti di vista, i fattori in gioco e i diversi doveri in conflitto.

I metodi decisionali servono per facilitare questo processo: permettono di analizzare i singoli casi attraverso alcuni passaggi standardizzati, dall'identificazione del problema, attraverso l'esplicitazione dei dati e degli aspetti eticamente salienti, analizzando le alternative prima di selezionare quella che si ritiene essere la più accettabile.

I metodi decisionali, come il *ragionamento in 5 step*, hanno la funzione di collocare pragmaticamente i vari elementi in modo da semplificare il processo decisionale, organizzando le informazioni e le procedure e fornendo un supporto alla visualizzazione dei passaggi. Semplificano la realtà, certamente, ma servono per stimolare i processi di pensiero, allo scopo di focalizzare l'attenzione su ciò che è importante.

Il ragionamento etico in 5 step prevede più o meno i seguenti passaggi:

1. *individuare il problema morale*
2. *distinguere tra elementi tecnici e fattuali ed elementi propriamente etici e identificare i portatori di interesse;*
3. *esprimere la propria preferenza immediata per una soluzione, in base, ad esempio, alla propria etica individuale;*
4. *mettersi nei panni degli altri* e riconoscere e analizzare le *varie opzioni*, confrontando la propria posizione con altre soluzioni;
5. *Decisione ponderata*: individuare una qualche soluzione sulla base del passaggio 4 e confrontarla con il passaggio 3.

A questi passaggi se ne può aggiungere un sesto:

6. *Equilibrio riflessivo*: sottoporre la soluzione individuata al test di *universalizzabilità*, domandandosi se è possibile applicare la medesima decisione in modo coerente in futuro per i casi simili per gli aspetti rilevanti.

Il punto 1 invita ad iniziare cercando di “vedere” il problema – o, spesso, *i problemi*, da esaminare.

Nel caso, ancora, del proprietario del piccolo cane morto in clinica veterinaria, i problemi morali sono molteplici ed è necessario soffermarsi per identificarli chiaramente: oltre al tradimento del rapporto confidenziale, c'è un problema legato al benessere animale e alla mancata segnalazione dell'episodio di maltrattamento da parte del veterinario privato, un problema legato allo studente e al conflitto di interessi che lo aveva portato ad indagare sulla questione, e così via. Se il problema (o i problemi, appunto) non viene identificato accuratamente, non è possibile formulare una diagnosi, prima ancora di prescrivere una terapia adeguata.

Il punto 2 chiede di identificare in maniera chiara chi sono i portatori di interesse, i soggetti coinvolti e di distinguere in maniera efficace tra le diverse componenti del problema: oltre allo studente e al proprietario del cane, i portatori di interesse sono anche il veterinario privato, il clinico della scuola, la scuola stessa e, non da ultimo, lo stesso cane, anche se oramai deceduto. Le diverse componenti del problema, poi, sono rappresentate sia dalle informazioni relative all'evento sia dagli aspetti eticamente rilevanti: la preoccupazione dello studente, l'ira del proprietario, il maltrattamento animale, la conflittualità tra le diverse opinioni e così via. Gli elementi tecnici e fattuali e gli elementi eticamente rilevanti vanno distinti in due colonne separate.

Il punto 3, poi, dà voce al nostro punto di vista personale e alla componente emotiva dei processi decisionali, chiedendoci tuttavia di porla esplicitamente al vaglio della ragione. L'obiettivo è quello di incorporare il punto di vista personale e gli aspetti emozionali nel processo, neutralizzando, tuttavia, gli elementi di disturbo che solitamente sono legati alla distorsione provocata dalle pressioni esterne, dal grado di coinvolgimento e così via. Gli aspetti emozionali, in questo modo, trovano una loro giusta collocazione, senza essere ignorati nella loro importanza, ma evidenziati come *una parte* del processo di valutazione.

Nel caso in questione è abbastanza evidente come le reazioni immediate possano fungere da elemento di disturbo del processo di analisi: l'attenzione esclusiva al tradimento del rapporto confidenziale rischiava di far perdere di vista l'elemento centrale del problema morale, il maltrattamento dell'animale, così come rischiava di occultare il problema legato alle preoccupazioni dello studente.

Il punto 4 invita a svolgere il lavoro più importante dell'etica, quello di analizzare i vari punti di vista e le varie opzioni: attraverso il *role-playing*, il processo di "porsi nei panni degli altri", ci si confronta con le posizioni e le esigenze dei vari portatori d'interesse, tra i quali l'animale "senza voce" riveste un ruolo peculiare e richiede un'attenzione particolare. Nel caso in questione, è particolarmente evidente come questo lavoro sia indispensabile: i punti di vista sono molteplici e decisamente in conflitto tra di loro. Da una parte, il proprietario che "vede" solo il proprio diritto alla privacy, dall'altra, il clinico della scuola che non vede il disagio dello studente; ancora,

le persone coinvolte che sembrano non dare la giusta importanza al maltrattamento del cane e così via. Ci si confronta anche con le varie opzioni e con le relative conseguenze, valutando i *pro* e i *contro*, i costi e i benefici, delle varie ipotesi di soluzione. L'analisi costi-benefici rappresenta un aspetto importante del processo di valutazione etica e in alcuni contesti, come quello della sperimentazione animale ad esempio, diviene un requisito indispensabile per garantire l'eticità delle procedure scelte (Grimm, 2015).

Il punto 5 rappresenta l'esito atteso di un processo di ragionamento in etica: la soluzione proposta da parte dell'agente morale non è più costituita, infatti, dalla sua preferenza immediata, bensì da una soluzione ponderata elaborata attraverso il confronto con i diversi punti di vista e fornendo ragioni per le proprie scelte. Dopo aver considerato tutti gli aspetti del problema e i vari punti di vista, la clinica veterinaria è stata in grado di prendere la decisione, in futuro, di riferire alle autorità governative qualsiasi caso sospetto di maltrattamento animale.

Il punto 6, infine, pone l'accento sull'importanza della coerenza in etica: dobbiamo essere preparati ad “universalizzare” la nostra scelta, a farla valere cioè anche negli altri casi simili, almeno per gli aspetti rilevanti; altrimenti, dobbiamo chiederci *perché* non siamo disposti a farla valere anche negli altri casi. Il test di eticità aiuta molto in questo: “stai trattando gli altri come vorresti essere trattato tu?”, “saresti a tuo agio se il tuo ragionamento e la tua decisione fossero resi pubblici?”, “saresti a tuo agio se i tuoi cari ti stessero osservando?”. La clinica veterinaria ha universalizzato in maniera esemplare la propria decisione di rendere pubblici i casi di maltrattamento animale, prevedendo un apposito decreto per i casi simili che possano verificarsi in futuro.

I vantaggi nell'applicare un metodo come questo sono indubbi: favorendo la formulazione di una diagnosi corretta, è possibile prescrivere la terapia più appropriata. Un metodo come questo, inoltre, aiuta a porre “le domande corrette”, al fine di trovare le risposte più efficaci: domandarsi se via sia altro oltre la violazione del rapporto di confidenzialità permette di evitare di trascurare gli altri aspetti essenziali del caso.

Porre le domande appropriate, oltre a rendere possibile l'esplorazione della geografia morale della situazione, permette di esclu-

dere le soluzioni scorrette, riducendo progressivamente la gamma di opzioni possibili. Se inizialmente pareva che le soluzioni fossero più di una, tra cui punire lo studente, attraverso l'analisi etica sono state progressivamente eliminate le soluzioni non accettabili, pervenendo alla soluzione migliore, moralmente accettabile, date le circostanze, quale quella di non tacere i sospetti di maltrattamento in futuro. La normativa ci viene poi in aiuto, fornendo strumenti a supporto della decisione moralmente corretta.

Escludere le opzioni moralmente scorrette, lungi dal rappresentare un'appendice del processo di ragionamento etico, ne costituisce un aspetto determinante, attraverso lo sforzo di individuare nelle diverse situazioni ciò che è moralmente sbagliato, prima di procedere a decidere cosa scegliere e cosa fare. Di fronte al caso di un animale ucciso per maltrattamento, tra le diverse scelte possibili, quella di non fare nulla in nome del rapporto di confidenzialità sarà senz'altro moralmente sbagliata.

Certo, le situazioni di conflitto presenteranno comunque numerosi elementi di difficoltà: spesso i conflitti si verificano tra opzioni che sono tutte più o meno moralmente accettabili e, tuttavia, non possono essere soddisfatte tutte al medesimo tempo; oppure tra opzioni che manifestano allo stesso modo un certo grado di scorrettezza morale e così via. Il *problem solving* dovrà per questo cercare di produrre un buon argomento, pervenendo ad una decisione che cerchi di ottemperare il più possibile alle responsabilità morali in campo e che minimizzi la violazione dei diritti dei vari portatori di interessi.

Minimizzare la violazione dei "diritti" degli animali può essere particolarmente cruciale in determinate circostanze.

In generale, un buon argomento etico, in cui venga applicato un metodo di analisi in grado di esplicitare le premesse, esaminare le alternative e prendere una decisione eticamente *accettabile*, può fare la differenza nella vita degli animali. Gli animali da sperimentazione, ad esempio il topo, vengono manipolati, per lo più, su base giornaliera per effettuare i controlli e le procedure previste dai protocolli sperimentali: per il personale accudente è normale manipolare questi animali, non c'è nulla di sbagliato, ma per loro, per lo più, non è affatto normale, e per questo possono vivere in uno stato di ansia e paura, condizioni che possono essere peggiori

del dolore se protratte nel tempo. Insegnare al personale di laboratorio come addestrare gli animali ad essere manipolati e prevedere in maniera routinaria questa procedura all'interno dei protocolli può sembrare un impegno gravoso o, anche, una perdita di tempo. Eppure, un buon argomento può mostrare che i vantaggi nell'adozione di questo tipo di accorgimenti può rappresentare un vantaggio complessivo, sia per gli animali sia per la ricerca: l'addestramento può cambiare radicalmente le condizioni di benessere degli animali coinvolti, eliminando la paura e rendendo per loro familiare essere manipolati, producendo così dati più attendibili e contribuendo alla qualità complessiva della ricerca.

Lo stesso vale per gli animali da reddito in allevamento: il personale accudente può fare la differenza nella vita degli animali con cui interagisce tutti i giorni. L'addestramento e una gestione eticamente accettabile degli animali può cambiare le loro condizioni di benessere. Come ha scritto P. Hemsworth, che si è occupato da vicino di investigare la qualità della cura delle persone che si occupano degli animali da allevamento, “la discussione etica, utilizzando la scienza e altri strumenti che coinvolgono gli allevatori, le industrie dell'allevamento, le autorità e l'opinione pubblica, dovrebbe essere utilizzata per stabilire e garantire il livello di accettabilità delle competenze delle persone addette alla cura degli animali in tutto il mondo” (Hemsworth, 2007, p. 194).

2.1. La scatola di Potter nell'etica del benessere animale

La Scatola di Potter – *Potter Box* – deriva il suo nome dal suo ideatore, Ralph B. Potter, ed è stato uno dei primi strumenti teorici messi a punto negli anni Sessanta del secolo trascorso allo scopo di applicare un metodo di analisi in etica: risale al 1965 ed è stata originariamente impiegata nell'etica della comunicazione e delle relazioni pubbliche (Potter 1965, 1972), per poi essere rivisitata nell'ambito della *Business Ethics* (Watley, 2014). Con alcune modifiche è possibile applicarla anche all'etica del benessere animale (Normando, de Mori, 2019).

La scatola di Potter, come il ragionamento etico in 5 step, propone un approccio al processo decisionale attraverso alcuni passaggi consequenziali, ma risulta più complessa e meno intuitiva. Nella sua versione più recente, propone cinque passaggi (Watley,

2014): dopo aver invitato ad analizzare la situazione e ad identificare i portatori di interesse, corrispondente agli step 1 e 2 visti sopra, viene suggerito di procedere a specificare i doveri in campo, soppesandoli e valutandoli tramite il ricorso all'immaginazione morale e al *role-playing* e lavorando in funzione dell'universalizzabilità della soluzione proposta.

Le fasi decisive del processo di analisi proposto dalla Scatola di Potter riguardano l'invito ad identificare i doveri in campo e a valutarli comparativamente, per poi giungere alla valutazione finale. Tutto questo presuppone la capacità di accogliere il pluralismo morale come quadro di riferimento. Anche nel caso degli animali, come per la maggior parte dei problemi morali, le posizioni etiche sono differenti e le questioni eticamente rilevanti in merito al benessere animale dipendono anche (se non *soprattutto*) da quelle diverse posizioni.

Le condizioni di vita confinata in cui manteniamo gli animali in allevamento intensivo, ad esempio, generano una serie di problemi di malessere che si manifestano sia nelle risposte comportamentali, sia nelle prestazioni produttive e riproduttive. A fronte della richiesta (da parte non solo della società, ma anche degli addetti ai lavori, gli allevatori, i medici veterinari, il legislatore) di affrontare e risolvere almeno alcuni di questi problemi, si presentano diverse opzioni. Ad esempio, è possibile rivedere i criteri di allevamento e le modalità di gestione, oppure è possibile operare per il miglioramento genetico al fine di rendere gli animali più adatti alle nuove condizioni di vita; ancora, è possibile trovare compromessi tra le diverse opzioni, agendo sulla base di scelte ragionate e rispettose delle richieste avanzate dall'etica sociale.

Alla domanda se sia eticamente accettabile modificare geneticamente gli animali con l'obiettivo di ridurre il malessere animale è possibile rispondere in modo diverso. È possibile rispondere positivamente, ad esempio, sostenendo che potrebbe essere eticamente accettabile se permette agli animali di adattarsi all'ambiente in cui vivono. Oppure è possibile rispondere negativamente, sostenendo che non sarebbe eticamente accettabile, ad esempio, perché sarebbe meglio modificare le condizioni ambientali anziché gli animali, oppure perché, indipendentemente dalle condizioni ambientali, sarebbe inaccettabile ledere il diritto

ad una integrità genetica per gli animali coinvolti, oppure, ancora, perché modificare geneticamente gli animali, in generale, sarebbe eticamente scorretto, e così via. Sono diverse le prospettive etiche delle persone (e le teorie etiche che sono sottese) e i motivi per cui vengono espressi pareri positivi o negativi in merito alle questioni di benessere animale.

La necessità di identificare nel dettaglio i diversi approcci etici per i diversi casi, tuttavia, può rendere il processo di analisi difficoltoso e poco funzionale agli scopi decisionali. Per questo la Scatola di Potter propone di fare riferimento, anziché alle varie teorie etiche, ad una *lista* di doveri, per focalizzare l'attenzione direttamente sugli obblighi in campo, indipendentemente dalle prospettive etiche che le esprimono. Alcuni doveri infatti, nella vita delle persone adulte e sufficientemente mature, possono essere considerati come *intuitivamente* evidenti e validi, almeno in prima battuta (*prima facie*), sino a che non vengano soverchiati, nelle circostanze in esame, da altri doveri confliggenti (Ross 1930).

Lo schema rivisitato della Scatola di Potter prevede che vengano identificati i doveri in gioco a partire da dieci doveri fondamentali, che costituiscono un ampliamento della lista di sette doveri originariamente proposta da Ross (Audi, 2004):

- il dovere di non-maleficenza
- il dovere di beneficenza
- il dovere di auto-miglioramento
- il dovere di giustizia
- il dovere di risarcimento
- il dovere di gratitudine
- il dovere di mantenere le promesse e di dire il vero
- il dovere di rispettare la libertà, propria e altrui
- il dovere di agire in maniera virtuosa

Nel caso del cane deceduto per maltrattamento in clinica, il dovere di non maleficenza corrisponderà, ad esempio, al dovere di non inferire sullo studente, ma anche al dovere di non maltrattare gli animali, mentre il dovere di giustizia prevedrà di non tacere il maltrattamento sul cane coinvolto, il dovere di agire in maniera virtuosa chiederà di segnalare in futuro tutti i casi simili, il dovere di libertà di rispettare la libertà, appunto, dello studente di esercitare il suo ruolo di guardia zoofila e così di seguito.

Il pluralismo etico viene assicurato da questa lista di doveri sotto molteplici aspetti: sono inclusi infatti elementi che appartengono a tutte le principali prospettive etiche della cultura occidentale, contemplando dunque nel loro insieme gli aspetti salienti della nostra etica sociale. La lista dei doveri, opportunamente specificata, risulta pertanto sufficientemente esaustiva da includere ciò che è moralmente rilevante sia per l'etica individuale, sia per l'etica sociale e professionale.

I soggetti di doveri dovranno essere divisi in *attivi* e *passivi*: sono soggetti attivi, ad esempio, le persone adulte mature che potranno identificare i diversi doveri di cui sono portatori. Sono soggetti passivi i soggetti destinatari di doveri, come gli animali (Normando, de Mori, cit.).

La scatola di Potter dunque, rispetto al ragionamento in situazione, incorpora il richiamo alle diverse prospettive etiche nel processo di analisi, contribuendo a migliorare il giudizio e la qualità delle decisioni. Lo scopo è quello di trascurare il minor numero di variabili, evitando il fenomeno di rimozione etica e ricercando l'equilibrio riflessivo, il compromesso tra i vari doveri e interessi in gioco, come esito decisionale. Anche nel ragionamento in situazione è richiesto di mettersi nei panni degli altri, tuttavia qui viene proposto di farlo specificamente in relazione ai doveri in campo.

I diversi doveri *prima facie* che compongono la lista avranno un peso diverso nella comparazione e alcuni di loro verranno sovrachiarati, identificando così alcuni doveri finali che costituiranno il nucleo dell'esito decisionale: dopo aver discusso i vari punti di vista, il dovere di confidenzialità o il dovere di rispettare la libertà del cliente verranno sovrachiarati dal dovere di non tacere il maltrattamento, assieme al dovere di non-maleficenza verso lo studente, al dovere di beneficenza verso gli animali che possano essere vittima del medesimo tipo di episodi in futuro, al dovere di agire in maniera virtuosa, al dovere di giustizia e così via.

L'equilibrio riflessivo tra i vari doveri determinerà un giudizio moralmente accettabile nella misura in cui contribuirà a soddisfare il maggior numero possibile di doveri inclusi nella lista, riducendo così al minimo la loro esclusione dal processo di analisi.

A questo punto, il test di *universalizzabilità* rappresenta il banco di prova in vista dell'esito definitivo del processo. Se la decisione

che è stata identificata si ritiene di poterla far valere anche nelle altre circostanze simili (prima di tutto, per la “moralità” dei suoi contenuti), allora si potrà considerare di aver prodotto tramite l’equilibrio riflessivo il miglior risultato possibile date le circostanze e le informazioni in nostro possesso. Anche qui, il test di eticità può aiutare a controllare la qualità del processo. La decisione di segnalare in futuro tutti i casi sospetti di maltrattamento animale come *policy* della clinica veterinaria soddisfa pienamente il test di universalizzabilità per il caso esaminato.

La Scatola di Potter, come detto, risulta nel suo insieme meno intuitiva ed immediata rispetto ai passaggi del ragionamento in situazione, ma è in grado di assicurare in profondità il rigore morale nel processo decisionale.

3. Dalle matrici agli alberi decisionali, al Delfi etico: gli strumenti per l’ERP.

A prescindere dal metodo utilizzato per applicare l’ERP, il passaggio di analisi dedicato al *role playing*, il “mettersi nei panni degli altri”, e ad esplorare le opzioni possibili, è difficile e, a seconda della complessità del caso, richiede *strumenti* specifici, per poter essere affrontato in modo efficace.

3.1. “Mettersi nei panni degli altri” attraverso le Matrici etiche

Le Matrici etiche, ad esempio, sono state messe a punto direttamente per facilitare il *role-playing* e sono state indagate negli ultimi anni con sempre maggior interesse. Si tratta di uno strumento teorico ideato originariamente alla fine degli anni Novanta del secolo scorso (Mepham, 1996, 2000) con l’intento di fornire un’analisi dei principali aspetti etici implicati nelle nuove biotecnologie applicate all’agricoltura e agli animali da reddito. Le matrici etiche sono state successivamente approfondite e applicate in altri contesti, anche quello della conservazione degli animali selvatici (Biasetti, de Mori, 2019), rivelandosi uno strumento duttile e adatto sia a livello individuale sia a livello di gruppo, sia nei processi decisionali sia nei processi di revisione di protocolli, linee guida e così via. Seduti ad un tavolo di consultazione o nell’ambito di un gruppo di lavoro per identificare

linee guida in un determinato settore del benessere animale, oppure nell'ambito del lavoro di gruppo quotidiano, possono aiutare ad affrontare la discussione dei vari punti di vista con i clienti, con i proprietari degli animali, con chi in generale gestisce le loro vite. Altresì, si sono rivelate uno strumento utile per la formazione.

Di per sé non ci dicono come dovremmo decidere, ma ci aiutano a confrontare la situazione in esame con un quadro ideale in cui le esigenze e il rispetto dei vari portatori di interesse siano soddisfatti, al fine di comprendere le criticità da considerare nella fase decisionale. Permettono di analizzare l'impatto etico di una determinata situazione in relazione ai diversi portatori di interesse, favorendo l'assunzione, a turno, dei diversi punti di vista implicati e creando le condizioni per valutazioni anche su larga scala, come l'impatto dell'introduzione di nuove biotecnologie o la regolamentazione di determinati settori (Mephram, 2006). Sono costituite da una griglia in cui si incrociano linee verticali e orizzontali a formare un certo numero di caselle. Nelle caselle verticali vengono considerati i diversi portatori d'interesse, mentre nelle caselle in orizzontale, a partire da alcuni principi di riferimento, vengono formulate le loro specifiche declinazioni in relazione al rispetto dei diversi punti di vista.

I portatori d'interesse, che possono esseri umani o non-umani, animati o inanimati, come l'ambiente, non sono in numero definito: a seconda del caso in esame, è possibile inserirne quanti si ritenga necessario, a partire dal presupposto però che vengano considerati ciascuno di volta in volta per sé stessi, a prescindere dagli altri portatori d'interesse, nella loro rilevanza etica. La versione "standard" prevede l'identificazione di almeno quattro portatori d'interesse, il che comporta una discussione in merito a 12 caselle.

<i>Rispetto per:</i>	<i>Ben-Essere</i>	<i>Autonomia</i>	<i>Equità</i>
Portatore d'interesse 1			
Portatore d'interesse 2			
Portatore d'interesse 3			
Portatore d'interesse 4			

Tab. 1. Schema generale di una Matrice etica.

Le Matrici, come detto, permettono di discutere sia casi puntuali sia casi di portata più ampia. Immaginiamo di dover discutere un caso puntuale, ad esempio quello in cui si voglia decidere se procedere all'eutanasia di un animale anziano, che può avere anche problemi di salute, in una struttura zoologica. Dovremo considerare il punto di vista dell'animale, senz'altro, ma anche quello del personale accudente, del medico veterinario, del responsabile della struttura e, non da ultimo, dei visitatori e dell'opinione pubblica.

Oppure immaginiamo di discutere un caso di portata più ampia, come quello in merito alla possibilità di impiegare animali geneticamente modificati per il consumo alimentare (Millar, Tomkins, 2007). I portatori di interesse saranno rappresentati prima di tutto dai produttori, dai consumatori, ma anche dagli animali coinvolti, dall'ambiente e dalla società nel suo insieme, che include anche chi non consumerà questo tipo di alimenti. Per una buona analisi è fondamentale identificare correttamente i portatori di interesse che devono essere inclusi nella matrice.

<i>Rispetto per:</i>	Ben-Essere	Autonomia	Equità
Animale anziano			
Altri animali coinvolti			
Istituzione Zoologica			
Staff veterinario			
Staff dello zoo			
Visitatori			
Biodiversità			
Opinione Pubblica			

Tab. 2. Schema di una Matrice etica con i portatori di interesse.

L'approccio di analisi messo in atto attraverso le matrici è di tipo “principialistico”, con riferimento cioè ai principi etici condivisi sulla base della moralità diffusa, l'etica sociale, assunta come

punto di partenza della discussione: il principio di Ben-essere o beneficenza (*wellbeing*), di Autonomia (*autonomy*) e di Equità (*fairness* o *justice*). Questi principi esprimono le due principali tradizioni teoriche del pensiero etico occidentale, l'utilitarismo e il deontologismo, con l'aggiunta del riferimento alla "giustizia come equità", sulla base del contributo teorico offerto dal filosofo J. Rawls nella seconda metà del Novecento (Rawls, 1971). La giustizia come equità viene chiamata in causa per la sua importanza nelle nostre democrazie occidentali e fa riferimento all'idea che vi debba essere un accesso equo alle risorse, così come una loro equa distribuzione, dato che, come ha sostenuto Rawls, "la giustizia è la prima virtù delle istituzioni sociali".

Il principio di Ben-essere esprime il riferimento all'utilitarismo morale e, nel caso degli animali, ad esempio, viene declinato in relazione alla valutazione del loro stato di benessere. Confluiscono in questo principio due principi tradizionalmente applicati all'ambito della bioetica umana: il principio di non maleficenza e il principio di beneficenza (Beauchamp, Childress, 1985). Il rispetto per il principio di ben-essere sarà quindi il risultato di una valutazione sia di quanto la situazione in esame evita di recare danno sia di quanto contribuisce a portare un beneficio al portatore d'interesse implicato.

Il principio di Autonomia, invece, con chiaro riferimento al deontologismo, conferisce valore alla libertà e all'autonomia di scelta dei vari portatori d'interesse. Nel caso degli animali, prima di tutto, focalizza l'attenzione sulla libertà di espressione dei bisogni comportamentali.

Il principio di Equità chiede che vengano incorporati nella valutazione dell'accettabilità etica di una determinata situazione criteri di "giustizia", di giustizia cioè in senso morale, non solo legale, il che per gli animali, ad esempio, significa prenderli in considerazione come portatori di interesse in sé stessi, nel loro valore intrinseco, e non solo in relazione ad interessi esterni. Significa, altresì, considerare un diritto fondamentale, per ciascun portatore d'interesse, ad essere trattato in maniera equa.

Una matrice per il caso sopra indagato, ad esempio, in merito al cane deceduto per maltrattamento animale, prevederà almeno 7 portatori d'interesse e una discussione in merito a 21 caselle.

<i>Rispetto per:</i>	Ben-Essere	Autonomia	Equità
Cane	Ben-essere animale: non essere maltrattato	Libertà di esprimere i comportamenti specie-specifici: abbaire	Rispetto per il suo valore come individuo: diritto di essere trattato bene se qualcuno lo compra/adotta
Proprietario del cane	Ben-essere psicologico: vivere in una casa tranquilla. Benessere sociale e culturale: imparare a vivere con un cane	Essere libero di gestire il proprio animale e di difendere la propria Privacy	Rispetto per i suoi diritti come proprietario. Ricevere abbastanza informazioni sull'animale prima di comprarlo/ adottarlo.
Veterinari	Ben-essere economico e psicologico: non subire inconvenienti/ ritorsioni professionali a causa dell'accaduto	Libertà di praticare la propria professione nel rispetto delle leggi e dei codici deontologici	Diritto di gestire liberamente il rapporto con i clienti
Amministrazione dell'Ospedale della Scuola Veterinaria	Ben-essere economico: non subire ritorni economici sfavorevoli a causa della situazione	Diritto di prendere decisioni nel rispetto delle leggi	Diritto dei lavoratori e degli studenti di poter valutare tra il rispetto della riservatezza dei clienti e le norme stabilite dell'ospedale.
Clinico della Scuola	Ben-essere economico e psicologico: non subire inconvenienti/ ritorsioni professionali a causa dell'accaduto	Libertà accademica	Equo trattamento nell'esercizio della sua professione

Studente	Ben-essere psicologico: non essere maltrattato	Libertà di essere uno studente di veterinaria e membro della società	Equo trattamento nella sua educazione come veterinario, indipendentemente dalle sue idee. Diritto di esercitare i suoi doveri come pubblico ufficiale.
Società	Ben-essere sociale e culturale: i casi di maltrattamento degli animali devono essere puniti e scoraggiati.	Diritto che le istituzioni (come l'ospedale veterinario) non consentano nei loro regolamenti ciò che la società non consente (maltrattamenti).	Diritto di segnalare alle autorità competenti gli eventuali casi di violazione della legge (Diritto di denuncia)

Tab.3. Schema di una Matrice etica popolata.

La discussione di ogni cella potrà essere più o meno approfondita, a seconda del caso e degli obiettivi del processo di analisi, sino alla stesura di dettagliati documenti di sintesi.

Se correttamente applicate, le matrici etiche permettono di incorporare le teorie e i principi etici, che generalmente vengono percepiti come astratti, direttamente “sul campo”, mettendo in luce le differenti implicazioni di una particolare decisione. Aiutano chi deve prendere decisioni ad identificare i conflitti, evidenziando le aree di accordo e di disaccordo.

Certo, direttamente, non permettono di comporre il disaccordo. Di fronte ad una matrice popolata, tuttavia, avrò una mappa in grado di aiutarmi ad esplorare la geografia morale della situazione nel dettaglio, specialmente quando è complessa e articolata, per poi procedere a prendere una decisione.

3.2. *Gli alberi decisionali e la valutazione delle opzioni*

Le matrici hanno il vantaggio di permettere di analizzare la complessità attraverso i vari punti di vista in gioco. Per analizzare in

modo più diretto le varie opzioni disponibili e le loro conseguenze, si possono utilizzare gli *alberi decisionali*.

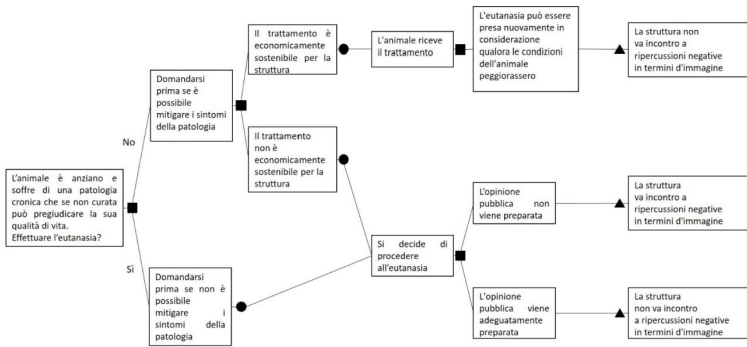
Gli alberi decisionali, come le matrici etiche, possono essere un valido aiuto per i professionisti coinvolti nel percorso di accompagnamento decisionale di chi è proprietario o referente degli animali, sia nel lavoro quotidiano, sia all'interno di tavoli di lavoro e gruppi di consultazione. Permettono di rappresentare graficamente le diverse opzioni disponibili e le loro conseguenze.

Si tratta di strumenti originariamente impiegati nell'ambito delle teorie economiche, ma che trovano sempre più impiego in tutti gli ambiti, come in etica, in cui sia necessario analizzare il processo decisionale attraverso una visualizzazione delle diverse opzioni e delle loro conseguenze. Incarnano un approccio consequenzialista in etica, attento alle conseguenze delle scelte e delle azioni. Gli esiti delle varie opzioni indagate in base alle conseguenze, potranno poi, alla fine, essere messi a confronto per arrivare ad una decisione ponderata.

Dopo aver identificato appropriatamente il problema da analizzare, dunque, il punto di forza degli alberi decisionali è quello di mettere i vari portatori di interesse nelle condizioni di decidere cosa fare attraverso l'analisi delle conseguenze delle possibili scelte. Nel caso della decisione in merito all'eutanasia di un animale anziano con una patologia cronica in un struttura zoologica, ad esempio, è possibile accompagnare chi deve prendere la decisione evidenziando le due opzioni disponibili, effettuarla o non effettuarla, indagando letteralmente prima il ramo corrispondente ad una scelta, effettuarla, poi il ramo corrispondente all'altra, non effettuarla.

Nel mentre viene sviluppata l'analisi di un ramo, non ci si confronta con l'altra opzione, bensì ci si “immerge” nel percorrere la ramificazione che consegue all'opzione che si sta valutando, allo scopo di valutare nel dettaglio le possibili conseguenze di ciascuna scelta. La quantità di dettagli e di opzioni che si decide di evidenziare nella costruzione dell'albero dipenderà dalle necessità e dal contesto decisionale, ma quel che è importante è fare in modo di distinguere, in maniera chiara, tra i nodi decisionali – che possono essere evidenziati tramite dei quadrati o dei rettangoli – e le conseguenze che sono determinate dalle varie opzioni che si generano da ciascun nodo decisionale – e che possono essere evidenziate disegnando dei cerchi. Alla fine, avremo diversi esiti decisionali (i vari *pay off*), per ogni

ramo corrispondente ai diversi nodi decisionali – che potranno essere rappresentati con dei triangoli –, distinguendo così, anche graficamente, i vari elementi che concorrono all’analisi della situazione. Nel caso in merito all’eutanasia di un animale anziano in una struttura zoológica, l’albero decisionale può essere sviluppato più o meno così:



Tab.4. Schema semplificato di un Albero decisionale in Etica.

Accompagnare nella scelta in merito all’eutanasia può essere utile anche con il proprietario di un animale d’affezione ed è un esempio tipico del supporto che gli alberi decisionali possono offrire ad un medico veterinario che lavori in una clinica per piccoli animali. In medicina veterinaria, rispetto all’ambito della medicina umana, per i “pazienti” animali è difficilmente applicabile il modello decisionale del *best Interest*, in base al quale le decisioni vengono (o dovrebbero essere) prese nell’esclusivo e miglior interesse del paziente. Il processo decisionale prevede sempre almeno tre attori e non due: oltre al medico e al paziente c’è il proprietario (o chi gestisce la vita dell’animale) e gli interessi in campo sono per lo più non coincidenti (Capitolo 2).

Spesso l’interesse in causa non è quello del paziente: se ciò è vero anche per gli animali d’affezione o per gli animali selvatici, lo è in primo luogo per gli animali da reddito e da sperimentazione. Gli interventi terapeutici non vengono applicati sulla base di un principio di equità, per cui gli standard di cura dovrebbero dipen-

dere esclusivamente dalla diagnosi clinica, bensì in virtù del valore attribuito a quell’animale e delle decisioni prese in accordo con il proprietario o di chi ne gestisce la vita.

Anche per le altre figure professionali coinvolte nella cura degli animali, per decidere come intervenire è necessario sempre mediare tra le diverse prospettive, tenendo conto delle variabili in gioco, come appunto il valore attribuito all’animale (il suo *status*), il suo impiego, il suo destino, i costi implicati nell’intervento di cura e così via. In generale, gli alberi decisionali richiedono di valutare sempre in maniera separata, ramo per ramo, tutte le variabili in gioco e le loro possibili conseguenze. Il loro utilizzo permette di condurre, almeno nelle intenzioni, alla decisione migliore, ad un compromesso cioè, per quanto si è detto sopra, moralmente accettabile, in cui gli interessi dell’animale siano stati tenuti in conto e non esclusivamente subordinati agli altri interessi in gioco.

Tenere conto degli interessi degli animali può essere cruciale per loro, come quando si deve valutare l’accettabilità di un protocollo di sperimentazione: l’analisi costi-benefici, l’*harm-benefit analysis* (HBA), richiesta dalle varie normative a protezione degli animali da laboratorio, può avvalersi in modo efficace dell’impiego degli alberi decisionali. Alla ricerca di una comparazione tra i danni – *harm* – richiesti agli animali e i presunti benefici – *benefits* – previsti per gli esseri umani, altri animali, l’ambiente, la società, allo scopo di determinare il grado di accettabilità di una procedura o di un protocollo, la HBA può ricorrere agli alberi decisionali per indagare le conseguenze delle varie opzioni, rendendo la valutazione, già di per sé molto complessa data la natura di ciò che viene richiesto di comparare (Grimm, 2014), più precisa e puntuale.

Gli alberi decisionali, in generale, possono concorrere a rendere precisa ed efficace l’individuazione dei risultati attesi, sia previsti sia imprevisi, delle varie opzioni, allo scopo di produrre un compromesso decisionale il più possibile accettabile sul piano etico.

3.3. *Il Delfi etico*

Anche lo strumento di analisi rappresentato dal Delfi etico, come le Matrici etiche, nasce con l’intento di favorire l’analisi dei diversi punti di vista, concentrando tuttavia l’attenzione direttamente sugli addetti ai lavori e sugli esperti.

Proposto inizialmente per caratterizzare e mappare le questioni etiche sollevate dall'utilizzo delle biotecnologie in campo alimentare (Millar, Thorstensen *et al.*, 2006), il Delfi etico, in maniera simile al Delfi tradizionale, è costituito da un processo partecipativo interattivo per lo scambio di punti di vista e lo sviluppo di argomentazioni sui temi etici (Millar, Thomkins *et al.*, 2006). Il Delfi etico, tuttavia, rispetto al metodo Delfi classico, si propone non tanto di ricercare un consenso generale tra i partecipanti in vista di azioni o sviluppi futuri, bensì di mettere in evidenza le aree di accordo e di disaccordo per evidenziare la diversità dei valori etici coinvolti nel processo decisionale (Cotton, 2014).

Lo strumento è basato sulla configurazione di un comitato virtuale dove lo scambio di idee viene condotto in forma anonima a distanza attraverso una serie di scambi di opinione mediante round successivi. L'anonimato dei partecipanti è fondamentale per il processo ed ha lo scopo di eliminare i rapporti di potere esterni e le influenze personali che potrebbero interferire nella discussione delle dimensioni etiche all'interno del comitato virtuale. Risulta particolarmente utile quando si vogliono raccogliere le opinioni, i diversi punti di vista e i giudizi di valore attorno ad una questione per cui non esiste consenso. L'interazione tra gli animali selvatici e i turisti nei centri in Africa o in Asia che offrono questa opportunità suscita sempre più discussioni (Moorhouse *et al.*, 2017) e ha bisogno di essere regolata anche sotto il profilo del benessere degli animali coinvolti: il Delfi etico rappresenta uno strumento molto utile per coinvolgere gli esperti in un processo partecipativo trasparente e anonimo che permetta di evitare il conflitto e di formulare raccomandazioni utili.

Anche quando sia necessario discutere in merito all'eradicazione di una malattia in un territorio tramite la soppressione di animali che perlopiù non sono direttamente malati, ma che possono essere portatori sani, una valutazione attenta, che venga effettuata in maniera strutturata attraverso il meccanismo proposto dal Delfi etico, può essere di aiuto per tutti, dall'opinione pubblica che può ricevere in questo modo una garanzia di equità e trasparenza, agli operatori che si trovassero a dover eseguire nel concreto le operazioni di soppressione, diminuendo così, se non eliminando, il carico morale di questo tipo di interventi, che contribuisce ad aumentare l'incidenza di malattie professionali come lo stress morale.

Il Delfi etico non include un riferimento esplicito alle teorie etiche, tuttavia, la dimensione etica della questione indagata emerge attraverso le dichiarazioni e le domande contenute nel questionario iniziale. Permette di migliorare la capacità di analisi e di giudizio e di affrontare in modo sistematico un problema complesso, come la definizione di linee guida per la valutazione del benessere animale in determinati ambiti.

Il Delfi etico, come quello tradizionale, di solito si sviluppa attorno a quattro fasi distinte (Linstone, Turoff, 1975):

- la prima fase è caratterizzata dalla esplorazione del tema in discussione, in cui ogni partecipante può fornire informazioni ulteriori;
- la seconda fase prevede di esplorare la visione del comitato virtuale, al fine di identificare se è possibile raggiungere l'accordo. Se si ottiene un significativo disaccordo, è prevista una terza fase;
- la terza fase, quindi, indaga le ragioni del disaccordo;
- l'ultima fase, la fase di valutazione finale, indipendentemente dal raggiungimento dell'accordo, raccoglie le valutazioni di tutti gli esperti.

Per la costruzione del questionario di partenza, sono possibili due approcci principali al Delfi, sia etico sia tradizionale: un approccio aperto e uno chiuso. Il questionario di partenza può proporre domande aperte o dichiarazioni in cui i partecipanti da sé definiscono e identificano i potenziali problemi da includere nei questionari successivi; oppure può fornire una serie di domande semi-strutturate e una serie di dichiarazioni già definite. A partire dallo scopo del processo è possibile valutare quale approccio risponda meglio alle esigenze dell'analisi: se è necessaria una mappatura della questione, si può optare per l'approccio aperto. Al contrario, se la necessità è quella di identificare delle posizioni ben precise all'interno della discussione, si può scegliere l'approccio chiuso.

Ancora, è possibile applicare una valutazione di tipo qualitativo o quantitativo alle risposte degli esperti. Nel caso in cui si debbano indagare i pro e i contro in merito alla questione indagata è possibile applicare una valutazione di tipo qualitativo; se invece è necessario pesare e misurare posizioni diverse è possibile proporre una valutazione di tipo quantitativo, in cui i partecipanti valutano i problemi in base a una scala di importanza già predisposta. È possibile anche incrociare i due tipi di valutazione.

Anche le questioni etiche, e non solo quelle scientifiche, in merito al benessere animale hanno bisogno sempre più di essere indaga-

te attraverso il confronto tra gli esperti e i professionisti coinvolti: mediante l'impiego di strumenti come il Delfi etico è possibile garantire in maniera concreta la sistematicità, assieme all'efficacia e alla trasparenza, del processo di analisi.

4. *La consulenza etica*

L'etica professionale e la responsabilità verso il benessere animale possono trovare nei metodi e negli strumenti qui accennati un loro punto d'incontro, coinvolgendo i vari portatori di interesse in un confronto che sia fecondo e costruttivo alla luce di principi etici condivisi, ma anche alla luce della possibilità di esplicitare – e non di negare o confondere – i conflitti e i diversi interessi in gioco.

Seduti ad un tavolo di consultazione, o in una riunione con il proprio gruppo di lavoro, o nei processi di valutazione e di revisione dei protocolli in un comitato etico, ma anche nel rapporto diretto con un cliente o con il proprietario di un animale o, ancora, come momento di riflessione individuale, questi strumenti possono fare la differenza. Possono fare la differenza anche nel processo di consulenza che dovrebbe accompagnare ogni decisione importante attorno al benessere e alla vita degli animali.

Di fatto, chi lavora con gli animali dovrà quasi sempre fornire un servizio di consulenza al proprietario o a chi ne gestisce la vita. Che si tratti del proprietario di un animale d'affezione per il medico veterinario, o di un allevatore per l'esperto di scienze animali, di una azienda farmaceutica per il ricercatore in campo sperimentale, di un gruppo di lavoro che deve identificare linee guida per la gestione degli animali selvatici nei centri di recupero e così via, il processo di consulenza decisionale troverà sempre precise applicazioni. Il ragionamento etico in 5 step permette di mettere in chiaro le dinamiche del caso e gli elementi in gioco, mentre, a seconda della complessità del caso, le matrici permettono di considerare nel dettaglio i vari punti di vista e gli alberi decisionali di valutare assieme le varie opzioni e le loro conseguenze. Il Delfi etico, poi, permette di costruire linee guida e raccomandazioni.

Indubbiamente la consulenza etica richiede capacità di mediazione e abilità comunicative (Boniolo, Sanchini, 2016). A partire

dall’ambito umano, numerosi sono stati gli studi nel tempo e gli approfondimenti in merito alle modalità e al significato della consulenza etica. La possibilità, tuttavia, di supportare il processo decisionale, impiegando strumenti specifici e standardizzati a partire dalle circostanze e dagli interlocutori, rappresenta una opportunità prima di tutto a disposizione del professionista, al fine di promuovere il miglior esito decisionale possibile, accompagnando in maniera equilibrata, senza eccessi, chi debba prendere decisioni in merito al benessere e alla vita degli animali (Yeates, Main, 2010).

L’accompagnamento, tuttavia, è sempre complesso: se influenzare troppo chi deve prendere decisioni è eticamente scorretto, lo è anche il suo contrario, lasciando cioè privi di assistenza professionale coloro che hanno il potere di decidere per la vita di un animale (Capitolo 2). Quando, tuttavia, il benessere degli animali è compromesso o rischia di esserlo, diviene un dovere prioritario quello di agire al fine di diminuire le condizioni di malessere o di migliorare le condizioni di benessere, rendendo il proprio intervento di consulenza efficace e incisivo, anche contro la volontà di chi decide o dovrebbe decidere per le loro vite (Hernandez *et al.*, 2018).

Per questi motivi, anche per sé stessi, nel proprio esercizio professionale, la consulenza etica è sempre più importante. Nel contesto di dinamiche profondamente caratterizzate da difficoltà e disagi emotivi, la consulenza etica può aiutare a far fronte allo stress morale e alle altre problematiche correlate, come il *burnout* (Fawcett, Mullan, 2018).

La consulenza etica, in generale, con l’intervento di esperti sia a livello individuale, sia a livello di comitati etici e di tavoli di consultazione, può servire per assistere direttamente i singoli professionisti o per intervenire nelle discussioni all’interno di tavoli di lavoro o di gruppi di discussione. Certo, per essere efficace il servizio di consulenza dovrà tenere conto sia del livello di competenza etica, sia del livello di coinvolgimento emozionale e di interesse autoreferenziale delle persone o degli enti coinvolti, ma non sarà mai da intendersi con funzione di supervisione: non si tratta infatti di un processo di valutazione, bensì di un processo di supporto, a tutela e garanzia.

Gli esempi possono essere molteplici. Pensiamo al lavoro in team, ad esempio all’interno di una clinica veterinaria, in cui il fatto di prevedere sedute di consultazione, con o senza la presenza di un esperto di consulenza etica, e momenti dedicati alla discussione

etica comune dei casi rilevanti può favorire l'adozione di procedure coerenti, migliorando il senso di appartenenza al gruppo e diminuendo il disagio emozionale e lo stress morale, oltreché la trasparenza nell'operato e nella comunicazione. Anche nell'ambito di un gruppo di esperti che debba fornire raccomandazioni in merito a questioni specifiche sul benessere animale, un servizio di consulenza etica può servire per identificare in maniera chiara le criticità e le responsabilità e, al contempo, può servire come supporto per i professionisti coinvolti, alle prese con le diverse forme di disagio emozionale ed etico che sempre più accompagnano le decisioni importanti in merito al benessere e alla vita degli animali.

CAPITOLO 7

LA “COMPONENTE ETICA” DEL BENESSERE ANIMALE NELLA RICERCA

I confini etici del Principio delle Tre Erre

Qualche tempo fa il *Wellcome Sanger Institute*, un Istituto di ricerca britannico tra i più grandi in campo genomico al mondo, ha annunciato in un comunicato stampa di voler chiudere la struttura all'interno dell'Istituto che è dedicata alla ricerca con gli animali da laboratorio (Helse, 2019). “L'Istituto Sanger sta progressivamente sviluppando l'impiego di metodologie alternative all'impiego degli animali per raggiungere i suoi obiettivi di ricerca – così si legge nel comunicato stampa – e questo ha portato ad una riduzione del numero di topi necessari per le ricerche sperimentali”.

La decisione ha suscitato diverse reazioni a livello internazionale, tipicamente di segno opposto, sottolineando, da una parte, che si tratta di un ottimo traguardo e di un importante passo verso la sostituzione integrale degli animali nella ricerca scientifica, dall'altra, che si tratta di un enorme sbaglio, che può portare solo a danneggiare la qualità della ricerca prodotta presso l'Istituto e a mettere a repentaglio la salute umana.

Anche negli Stati Uniti si fanno progetti per sostituire il modello animale, attraverso lo sviluppo di software avanzati in grado di determinare la tossicità di nuove sostanze con una grado di affidabilità e riproducibilità – come sostiene ad esempio T. Hartung, dell'Università Johns Hopkins nel Maryland e creatore con il suo team di un algoritmo dedicato – che può essere nettamente superiore al modello animale (Luechtefeld *et al.*, 2018). In India, il Consiglio per la ricerca medica (ICMR) ha chiesto con insistenza al governo di investire risorse per la creazione di centri di eccellenza per lo sviluppo di tecnologie alternative all'impiego degli animali (Swaminathan *et al.*, 2019).

Quando si parla di ricerca scientifica con gli animali, il dibattito è sempre molto acceso. L'attenzione, per lo più, viene concentrata sulla questione circa l'opportunità di continuare ad impiegare gli animali

per la ricerca sperimentale e ci si chiede se il miglioramento delle conoscenze, o della salute umana e animale, oggi, richieda ancora, necessariamente, il ricorso all'animale come modello di studio.

Questo dibattito, tuttavia, tende spesso ad offuscare un'altra questione di fondamentale importanza: quella relativa alla tutela e al benessere degli animali che vengono attualmente utilizzati, condizioni che sono importanti non solo nella fase di sperimentazione, ma anche in tutte le altre fasi della loro vita, dall'allevamento al trasporto alla stabulazione, sino alla manipolazione da parte del personale addetto.

La questione riguarda "l'impiego etico" degli animali per la ricerca e finisce con l'includere anche la questione più generale in merito alla liceità del loro impiego, imponendo una risposta "caso per caso": la liceità etica dipende da ogni singola ricerca e dalla necessità reale ed inderogabile di ricorrere al modello animale, così come dipende dalle condizioni di benessere che vengono realmente garantite agli animali coinvolti.

Di fatto, fino a che la comunità scientifica non sarà in grado di sostituire il modello animale e la società, in generale, non sarà in grado di ripensare, nel complesso, l'approccio culturale, e non solo scientifico, che sorregge l'impiego degli animali per la ricerca – ma anche l'impiego degli animali per la produzione intensiva di alimenti – la minimizzazione del disagio, del dolore e della sofferenza e il miglioramento del benessere degli animali utilizzati rimangono un obiettivo primario per poter parlare di un impiego eticamente consapevole degli animali nella ricerca.

Il 2019 è stato l'anno del sessantesimo anniversario del famoso approccio all'impiego etico degli animali nella ricerca promosso da W.M.S. Russell e R.L. Burch, il Principio delle Tre Erre. Ad oggi, in particolare da parte delle figure professionali coinvolte, sono ancora molto sottovalutate le possibilità applicative del Principio etico delle Tre Erre – *Replacement, Reduction, Refinement* (sostituzione, riduzione, perfezionamento) –, il quale rappresenta il punto di partenza e il terreno comune, oramai nella maggior parte dei Paesi del Mondo, per parlare di un impiego etico degli animali nella sperimentazione. Questo Principio, formulato per la prima volta nel 1959 (Russell, Burch, 1959), e incorporato oggi anche nella Direttiva Europea sulla sperimentazione animale (2010/63/EU), prescrive un'attenzione costante e mirata sia alla promozione di alternative

all’impiego degli animali sia alla tutela e al miglioramento delle condizioni di benessere di quegli animali che è necessario coinvolgere, in tutte le fasi della loro vita sperimentale.

Le Tre Erre hanno il compito di attribuire un valore morale “diretto” al dolore, alla sofferenza e al benessere degli animali coinvolti: il dolore, la sofferenza e il benessere degli animali importano di per sé e non in maniera “indiretta”, in relazione ad altri valori più importanti come la salute umana, ecc. Certo, la minimizzazione del dolore e della sofferenza è imprescindibile per poter discutere di un impiego etico degli animali, ma anche la promozione del benessere e delle condizioni di vita è altrettanto decisiva e fa appello, prima di tutto, alle buone pratiche e alla coscienza dei ricercatori.

Non solo la formazione tecnica, quindi, ma anche l’educazione culturale degli addetti ai lavori all’impiego del Principio delle Tre Erre è cruciale per tutelare nel complesso le condizioni di vita degli animali sperimentali. È cruciale anche per promuovere lo sviluppo di metodi alternativi all’impiego degli animali.

Formare ed educare le persone coinvolte ad applicare questo Principio significa prima di tutto approfondire in maniera capillare le sue potenzialità applicative. Spesso, infatti, queste potenzialità non vengono adeguatamente esplorate, limitandone enormemente la portata; la *riduzione*, ad esempio, non riguarda solo il numero degli animali, il *perfezionamento* non ha a che fare solo con il soddisfacimento degli obblighi minimi di carattere normativo e la *sostituzione* non si riferisce solo alla scelta di una alternativa completa al modello animale. Quali sono i “confini etici” delle Tre Erre?

Un aspetto ulteriore, inoltre, riguardo alle potenzialità applicative del Principio delle Tre Erre, viene spesso sottovalutato: a quali animali, infatti, si applica? Quali sono, di nuovo, i “confini etici” delle Tre Erre?

1. I confini di applicazione del Principio delle Tre Erre e la ‘componente etica’ del benessere animale nella ricerca

L’idea di porre attenzione alla ricerca di *alternative* – termine con cui solitamente viene sintetizzato l’intero approccio delle Tre Erre – nell’ambito dell’impiego degli animali per la ricerca scienti-

fica non era nuova. Era già stata espressa, ad esempio, da Marshall Hall nel 1831 nel suo *A Critical and Experimental Essay on the Circulation of the blood* (Hall, 1831). Nel lavoro di Russell e Burch, tuttavia, questa idea riceve una sua formulazione chiara e sistematica (nonostante gli autori non utilizzino mai il termine *alternative*).

Oggi questa idea, come accennato, rappresenta indubbiamente il punto di partenza, per gli addetti ai lavori, per una discussione in merito all'accettabilità etica dei protocolli di sperimentazione. Le Tre Erre esprimono la necessità di adoperarsi al fine di promuovere concretamente sia delle alternative all'impiego degli animali sia la riduzione e il perfezionamento nelle procedure. Per i ricercatori e per tutte le figure professionali direttamente coinvolte nella gestione degli animali sperimentali, che siano i medici veterinari o coloro che accudiscono gli animali e li manipolano quotidianamente, rappresentano davvero la 'componente etica' del benessere animale nella ricerca: esprimono la necessità di porsi con rispetto e responsabilità nei confronti del lavoro che viene svolto, partendo dal presupposto che scienza ed etica, in questo come in molti altri ambiti, devono dialogare in modo stretto e consapevole.

L'accettabilità etica di ogni protocollo di ricerca, così, dipenderà sia dalla reale impossibilità di prevedere delle alternative all'impiego degli animali per quelle specifiche ricerche che vengano previste dal protocollo proposto, sia dagli interventi messi in atto per minimizzare il dolore e la sofferenza e per massimizzare il benessere degli animali coinvolti, combinando l'attenzione per il benessere animale con la richiesta di realizzare una buona ricerca scientifica attuando le migliori pratiche.

In questa direzione, il significato del principio formulato da Russell e Burch si è progressivamente ampliato e approfondito (anche se, alle volte, il dettato originario proposto dai due ricercatori è stato male interpretato o sottovalutato, Tannenbaum, Bennett 2015), portando sempre più a focalizzare l'attenzione sul benessere animale nel suo complesso e non solamente sulla necessità di ridurre il dolore e la sofferenza degli animali impiegati. Certo, l'obiettivo di ridurre il dolore e la sofferenza, esaltandone la valenza etica e la necessità quindi di addurre in merito precise giustificazioni, rimane il primo obiettivo da perseguire, all'interno di una comunità scientifica che oggi progressivamente, sempre più, rivede le proprie posizioni in merito alla questione del dolore animale.

Nel processo che, a partire dagli anni Settanta del Novecento, infatti, ha progressivamente determinato un ritorno al senso comune e alla “riappropriazione della coscienza”, la comunità scientifica si è trovata costretta a porsi nuovi interrogativi, a partire dal dolore animale sino alla natura soggettiva della sofferenza e alle implicazioni etiche connesse. È in questa cornice di cambiamenti culturali che si colloca, soprattutto a partire dagli anni Ottanta del Novecento, il lento percorso di implementazione del Principio etico delle Tre Erre.

1.1. *Le potenzialità applicative delle Tre Erre*

Il lavoro di Russell e Burch, infatti, era rimasto per lo più invisibile per tutti gli anni Sessanta e Settanta del Novecento. Fu solo a partire dagli anni Ottanta che le Tre Erre da loro proposte iniziarono a trovare diffusione nella letteratura scientifica e nei dettati legislativi in merito alla sperimentazione animale. Il percorso è culminato, nel 1995, con una memorabile conferenza organizzata dalla *Humane Society* degli Stati Uniti (HSUS) in cui i due ricercatori, che si erano persi di vista per quasi quarant’anni, si ritrovarono, assieme ad altri scienziati provenienti da tutto il mondo, per celebrare e promuovere la diffusione dell’approccio prospettato nel 1959 (Balls *et al.*, 1995).

Da allora in avanti, le Tre Erre sono state progressivamente incluse nella normativa sulla sperimentazione animale, dapprima in Europa e poi, via via, in tutti i Paesi del Mondo. I dettati legislativi tuttavia, compresa la recente Direttiva Europea del 2010, quando citano le Tre Erre fanno riferimento, per lo più, ad una loro definizione minimale che, a tratti, si discosta anche significativamente dal dettato originario proposto da Russell e Burch (Tannenbaum, Bennett, *cit.*). Solitamente, infatti, vengono definite più o meno così: *sostituzione* del modello animale con altri modelli inanimati e procedure alternative; *riduzione* del numero di animali impiegati nei protocolli sperimentali; e *raffinamento* delle procedure sperimentali al fine di ridurre l’incidenza o l’invasività di procedure *inhumane* a carico degli animali che si è deciso di utilizzare. Le Tre Erre tuttavia, come detto, nel tempo sono state approfondite e ampliate di molto nelle loro potenzialità applicative (alle volte recuperando direttamente le potenzialità della definizione originaria di Russell e Burch) e se i ricercatori e le altre figure professionali coinvolte

non ricevono una formazione specifica in merito a questo approfondimento, il rischio è quello di sottostimare il senso dell'intero Principio (Schuppli *et al.*, 2004).

La prima Erre ad esempio, *Replacement*, se nella sua versione, per così dire, minimale suggerisce per ogni procedura proposta di cercare di identificare delle alternative all'impiego degli animali, in realtà comporta un'attenzione alla sostituzione in generale, che sia *completa* o *incompleta* (come avevano proposto originariamente già Russell e Burch): sostituzione di un metodo invasivo con uno meno invasivo, di una procedura che procura maggior distress con una che ne procura meno, sostituzione di un determinato modello animale con un altro (solitamente, si dice, con uno di grado inferiore nella scala dello sviluppo neurologico, ritornerò su questo), sostituzione di un protocollo con un altro che soddisfi maggiormente il principio delle Tre Erre nel suo complesso e così via. È responsabilità del singolo ricercatore rimanere costantemente aggiornato sui progressi della ricerca sulle metodiche alternative così come sulle metodiche che permettono una sostituzione parziale, di alcuni passaggi o di alcune procedure, migliorando il protocollo sperimentale anche nei termini delle altre due Erre.

Ridurre, poi, significa ridurre non solo il numero degli animali coinvolti, ma anche il numero degli esperimenti ritenuti necessari, o il numero delle replicazioni di un medesimo esperimento, ridurre il grado di dolore e sofferenza implicato dal protocollo sperimentale. Riduzione significa porre attenzione ai modi per ottenere un livello comparabile di informazioni da un minor numero di animali o per ottenere un maggior numero di informazioni dallo stesso numero di animali. Oggi *Reduction* viene definita come il minimo assoluto richiesto per raggiungere gli obiettivi dell'esperimento. La miglior riduzione verrà senz'altro ottenuta tramite la sostituzione, ma nel suo senso più specifico, riduzione comporta un'attenzione specifica a tutto ciò che può essere ridotto, dal numero di animali (ricorrendo in primo luogo ad una valida indagine statistica), al numero di esperimenti e di ripetizioni (evitando accuratamente le duplicazioni inutili), aumentando la quantità di informazioni che possono essere ricavate da un unico iter sperimentale così come da ogni singolo animale. Altresì, ridurre il grado di dolore e sofferenza comporta un'attenzione alle procedure anestesiolgiche e analgesiche, oltre

che alle procedure di manipolazione degli animali e alle metodiche previste per la soppressione, se necessario, una volta fissato il cosiddetto *end-point umanitario (infra)*.

Di fatto, la letteratura sulla Riduzione è proliferata in modo decisivo negli anni. Sono stati definiti, ad esempio, diversi livelli ai quali applicarla (de Boo, Hendriksen, 2005): a livello intra-sperimentale, a livello supra-sperimentale e a livello extra-sperimentale. A livello intra-sperimentale la riduzione si ottiene attraverso una definizione chiara degli obiettivi e della validità scientifica dello studio, attraverso il controllo delle variabili e una maggior precisione nel disegno dello studio, un’attenta analisi statistica, il ricorso a studi pilota o ad analisi retrospettive, il ricorso a metodi di sostituzione per determinate parti del progetto e così via. In un processo di costante revisione e aggiornamento, la riduzione si può applicare praticamente ad ogni step previsto dai singoli protocolli.

Si applicherà poi anche a livello più ampio, supra-sperimentale, lavorando sul setting operativo, insistendo sulla formazione e sull’addestramento del personale in ambiti come l’indagine statistica, la progettazione degli iter sperimentali, la ricerca bibliografica e l’aggiornamento della letteratura scientifica di riferimento, il miglioramento delle Linee Guida e della ricerca sulla variabilità sperimentale. Ancora, lavorando su una questione che, perlopiù, non viene considerata, quella del “surplus” degli animali sperimentali: di fronte ad un’offerta in esubero di animali che vengono riprodotti al solo fine di venire utilizzati per la ricerca, è necessario un impegno decisivo per ridurre lo “scarto” tra domanda e offerta nell’allevamento, prevedendo ad esempio di utilizzare sia maschi sia femmine (e non solo, ad esempio, le linee femminili) e intervenendo nella pianificazione mesa in atto dagli stabilimenti di riproduzione. Ulteriormente, la riduzione a livello supra-sperimentale può essere realizzata migliorando lo scambio dei dati e l’accesso ai data-base, affrontando per ogni protocollo, nel dettaglio, il tema dell’eventuale reimpiego degli animali, promuovendo gli studi longitudinali e così via.

Ad un livello ancora più ampio, extra-sperimentale, riduzione significherà insistere sull’armonizzazione delle Linee Guida e delle strategie di allevamento e di ricerca, sull’accesso ai dati e sulla condivisione dei risultati, sull’implementazione delle buone pratiche e

simili. Significherà anche, ulteriormente, condividere il medesimo gruppo di controllo per diversi trattamenti, con il vantaggio di rendere direttamente comparabili tra di loro i dati; oppure svolgere le ricerche facendo maggiormente riferimento ai dati che emergono dall'analisi clinica degli animali di proprietà; o, ancora, affrontare la difficile questione relativa all'eventuale re-impiego degli animali, comparando i pro e i contro in maniera accorta e non condizionata. In definitiva, ridurre significa davvero adoperarsi per il minimo assoluto richiesto per raggiungere gli obiettivi dell'esperimento.

Lungo questa direzione, la Riduzione si sovrappone progressivamente al perfezionamento – il *Refinement* – delle procedure sperimentali, il vero punto in cui direttamente può essere valutato e migliorato il benessere animale. Come spesso viene sottolineato, il perfezionamento inizia quando non possiamo far ricorso alle tecniche di sostituzione e quando ogni sforzo è stato compiuto per la riduzione e si propone, sempre più, come una valutazione complessiva delle condizioni di vita degli animali impiegati. *Refinement* viene così definito come “ogni metodo in grado di alleviare o minimizzare dolore, sofferenza e distress potenziali e di contribuire a migliorare il benessere di quegli animali che debbano ancora essere utilizzati, per tutta la durata della loro vita” (Buchanan-Smith *et al.*, 2005).

Dall'allevamento alla stabulazione, dalla manipolazione routinaria al vero e proprio intervento sperimentale, il raffinamento delle modalità di gestione e di interazione significa porre attenzione diretta al benessere animale. Se l'arricchimento ambientale ad esempio, da quello ludico-sensoriale a quello alimentare sino a quello sociale, opportunamente inserito, ha rappresentato via via un modo essenziale per migliorare le condizioni di benessere durante la stabulazione, altrettanto importante è l'attenzione alle modalità di interazione tra gli animali e gli operatori: la paura, ad esempio, non è meno importante del dolore e della sofferenza. Una formazione appropriata e specialistica del personale coinvolto diviene così altrettanto indispensabile del controllo delle condizioni fisiologiche e del soddisfacimento delle esigenze basilari. Un addestramento mirato, altresì, anche dell'animale può rappresentare un altro veicolo essenziale per migliorare il benessere, migliorando le procedure di manipolazione o le pratiche veterinarie routinarie.

L'addestramento – il *training* – è stato ed è tuttora fortemente sottovalutato nei suoi effetti di vasta portata sulle condizioni di vita degli animali da sperimentazione. L'addestramento degli animali può svolgere un ruolo importante nel rendere operativo il legame tra motivazione e interazione positiva con l'ambiente, per cui gli animali possono essere addestrati (attraverso le tecniche di rinforzo positivo) a trarre beneficio dalle loro interazioni con l'ambiente, facendo leva sia sul grado di motivazione legato all'espressione di un determinato comportamento sia sul grado di soddisfazione legato ad una certa ricompensa. Nelle pratiche veterinarie di routine ad esempio, come la somministrazione di farmaci o il prelievo di campioni di sangue (non solo negli animali da sperimentazione, ma anche da reddito o da zoo e così via), l'addestramento può avere numerosi effetti positivi, riducendo lo stress e la manipolazione cui l'animale viene sottoposto e aumentando il grado di familiarità con il personale accudente (ad esempio, Chilcott *et al.*, 2001).

Se durante le fasi di sperimentazione vera e propria, l'addestramento può aiutare l'animale ad imparare a cooperare volontariamente, permettendo di ridurre l'impiego della sedazione e il ricorso alla costrizione, durante la fase di stabulazione può invece aiutarlo ad aumentare la socializzazione e gli stimoli mentali, il controllo sull'ambiente e sugli eventi, nonché le occasioni di interazione con il personale, all'insegna di una relazione positiva di familiarizzazione e cura. Purtroppo, a dispetto dei dati oltremodo incoraggianti, le pratiche di training sono ancora poco impiegate nelle procedure di sperimentazione, rendendo particolarmente urgente comprendere che, a fronte di un “costo” aggiuntivo in termini di tempo e risorse abbastanza limitato, i benefici per gli animali così come per i risultati sperimentali sono così importanti da non poter più essere ignorati. L'analisi costi-benefici – HBA, che nel complesso affianca e sorregge l'intera applicazione del Principio delle Tre Erre ed è prescritta dalle varie normative (ad esempio, dall'articolo 38 della Direttiva Europea 2010/63/EU), può essere efficace anche riguardo a questi aspetti, in cui il costo aggiuntivo da parte del personale coinvolto si traduce direttamente in una riduzione dei costi richiesti all'animale (Brønstad *et al.*, 2016).

L'implementazione del perfezionamento costituisce un punto sempre più determinante per valutare la liceità etica di un deter-

minato protocollo sperimentale, a fronte di un'attenzione sempre più ampia al benessere degli animali utilizzati. I principali ostacoli alla sua applicazione possono risultare dalla mancanza di motivazione, dalla mancanza di risorse o di informazioni adeguate, da una mancata comprensione del suo significato e delle sue potenzialità o anche da una mancata comprensione dei bisogni specifici degli animali e delle particolarità legate al loro benessere e alla loro capacità di provare dolore e sofferenza.

Affinché venga applicato correttamente, il perfezionamento chiede ai ricercatori e al personale coinvolto di esercitare una mente aperta e disponibile a rivedere di continuo i protocolli, anche in fase esecutiva, alla luce della letteratura di riferimento e di nuove conoscenze, adottando un atteggiamento proattivo e aperto alla realizzazione delle buone pratiche. Altresì, chiede di approfondire le conoscenze sui bisogni fisiologici e comportamentali degli animali coinvolti, identificando ed eventualmente prevenendo con ogni sforzo gli effetti attesi, ma anche inattesi delle procedure previste. Ulteriormente, chiede di approfondire le conoscenze sulle manifestazioni di dolore e di sofferenza da parte degli animali e sulle modalità per alleviarle il più possibile, appellandosi tuttavia ad un principio etico di Precauzione, secondo cui è bene lasciare agli animali, in assenza di evidenza, il beneficio del dubbio. Infine, chiede di pubblicare e disseminare con precisione i dettagli relativi agli interventi di perfezionamento che vengono adottati all'interno di ogni singolo protocollo, ricordando di non dare per scontato che ciò che si fa di solito coincida con ciò che è meglio fare.

Il perfezionamento si applica anche alla definizione del *punto finale* – l'*end-point* – della fase sperimentale. L'*end-point sperimentale*, tradizionalmente identificato come il punto finale dell'esperimento (quando siano stati raggiunti gli obiettivi sperimentali), oggi, in maniera decisiva, deve essere messo in relazione con l'*end-point umanitario*, intendendo con questo una anticipazione e un perfezionamento del punto finale dell'esperimento. Si definisce infatti come *end-point umanitario* l'identificazione di un insieme predeterminato di segni fisiologici e comportamentali che viene scelto per stabilire quando un animale deve essere definitivamente rimosso dall'iter sperimentale (Hendriksen, Morton, 1999). Al manifestarsi dei

primi segni clinici o, meglio ancora, pre-clinici (o, ulteriormente, impiegando ad esempio *biomarker*) è possibile interrompere l'iter sperimentale, avendo stabilito preventivamente che a quello stadio i risultati sperimentali si possono considerare raggiunti. L'end-point umanitario rappresenta un'alternativa all'end-point sperimentale che permette ai ricercatori di evitare inutile dolore e sofferenza per gli animali. Per quanto sia stato proposto da tempo, tuttavia, fatica ancora ad essere applicato in maniera sistematica.

L'end-point umanitario non necessariamente coincide con la soppressione dell'animale, può semplicemente essere il momento in cui l'animale viene rimosso dall'esperimento o in cui si decide di interrompere qualsiasi fonte di dolore e sulla sofferenza, praticando ad esempio una ulteriore analgesia o la sedazione, senza più curarsi che questo possa interferire con i risultati sperimentali. Si può così definire, ulteriormente, come l'indicatore più precoce dell'insorgere di dolore e sofferenza (anche potenziale) che può essere impiegato per intervenire ponendo fine all'iter sperimentale. Gli animali rimossi dai protocolli sperimentali possono venire ricollocati in appositi centri di recupero e avviati ad un percorso di riabilitazione che può prevedere anche l'adozione. La riabilitazione degli animali sperimentali è una forma di perfezionamento oltremodo cruciale e la sua incentivazione (anche se non sempre è praticabile), pur a fronte di una significativa certa in merito da parte della comunità scientifica, viene sempre più premiata nella valutazione dei protocolli di ricerca. Molto controversa, invece, è la questione del loro eventuale reimpiego in altri protocolli sperimentali e le varie normative tendono ad affidare l'intera responsabilità delle decisioni riguardo il destino degli animali sperimentali ai medici veterinari.

Ad ogni modo, se deciso per tempo e inserito in modo chiaro e oggettivo nel protocollo, l'end-point umanitario rappresenta una forma di *refinement* oltremodo importante. Si tratterà però, sempre, di una scelta soggettiva da parte dell'equipe progettuale che, in scienza e coscienza, dovrà decidere se applicare questo strumento in maniera responsabile. Del resto, questo vale per tutte le forme di perfezionamento e, a ben vedere, per tutte le Erre, che potranno essere efficaci solo se i ricercatori e le altre figure coinvolte decideranno di applicarle in tutte le loro potenzialità.

Certo, come è stato più volte sottolineato, le tre Erre possono anche avere effetti negativi (Sandoe *et al.*, 2015): la validazione, ad esempio, di un metodo sostitutivo può portare ad un aumento del numero di animali impiegati nel breve periodo, mentre la presenza di un conspecifico, nelle specie sociali, può rappresentare un perfezionamento delle procedure, ma non contribuisce alla riduzione del numero degli animali. E così via. L'interazione tra le Tre Erre non è esente da criticità e il sistema di valori che esse veicolano non sempre è lineare (Anna *et al.* 2013).

Lo spazio etico definito dalle tre Erre, tuttavia, e dalla normativa di riferimento, è cruciale per gli animali, anche se poi spetta al personale coinvolto la decisione di applicare le tre Erre in modo responsabile e capillare. È stato così proposto di aggiungere anche altre due Erre, ossia Rispetto e Responsabilità, oppure di fare riferimento anche a Tre Esse – *good Science, good Sense, good Sensibility*, buona scienza, buon senso, buona sensibilità – con l'intenzione di valorizzare la necessità di unire le competenze tecniche e le conoscenze scientifiche con le capacità critiche e la coscienza etica, per impedire che la ricerca scientifica smarrisca il proprio senso. Lo spazio etico – i *confini etici* – delle Tre Erre, pur tra pregi e difetti, è essenziale per “dare voce” agli animali.

È essenziale anche per dare voce alle persone che lavorano con gli animali e che se ne prendono cura tutti i giorni: anche nell'ambito della ricerca in laboratorio, infatti, lo stress morale può determinare importanti disagi emozionali e professionali. L'applicazione coerente e puntuale delle Tre Erre può aiutare chi lavora con gli animali ad esprimere al meglio quella “cultura della cura” di cui sempre più si discute e che sempre dovrebbe accompagnare il rapporto tra animali e persone nei laboratori di ricerca. Una cultura della cura, in particolare, può contribuire a rendere oltremodo efficace il perfezionamento.

Di fatto, si tratta di una questione sempre più sentita soprattutto tra lo staff tecnico che si prende cura degli animali tutti i giorni e che può sviluppare con loro un rapporto non molto dissimile da quello che di solito viene sviluppato con gli animali da affezione. Questo può essere fonte di stress morale e può generare conflitti con le altre figure coinvolte, come i responsabili delle ricerche o il personale medico veterinario all'interno dei laboratori di ricerca. Gli studi in merito

alle dinamiche del rapporto tra persone e animali – *human animal bond* HAB – in laboratorio hanno progressivamente evidenziato la necessità di affrontare in maniera capillare questa questione (Friese *et al.*, 2019), ad esempio dando una “voce etica” al personale accudente all’interno degli organismi decisionali in merito agli animali, in modo da poter avere un ruolo che possa essere condiviso con le altre figure professionali (Herzog, 2002). In generale, la promozione di una cultura della cura è sempre più al centro di azioni congiunte internazionali e di una riflessione sistematica (Norecopa).

Questo è il quadro attorno alle potenzialità applicative delle Tre Erre. C’è tuttavia un altro aspetto cruciale che condiziona i confini etici del Principio delle Tre Erre: a quali animali, infatti, è destinato?

2. I “confini gerarchici” dell’applicazione del Principio delle Tre Erre

Si dice di solito che uno degli accorgimenti essenziali per poter dire di aver applicato le Tre Erre, in particolare la sostituzione, è non solo quello di sostituire per intero il modello animale con un modello alternativo, ma anche quello di coinvolgere nei protocolli sperimentali animali con uno sviluppo neurologico *il più possibile inferiore* (o, in maniera più o meno equivalente, animali con la minore capacità di provare dolore, sofferenza e distress). La domanda, tuttavia, sorge spontanea: inferiore a cosa? E chi stabilisce cosa sia inferiore a cosa? I confini del Principio delle Tre Erre, in questo caso, sono quelli tra evidenze scientifiche e scelte etiche. L’idea che un animale con uno sviluppo neurologico più distante *da noi* sia *inferiore* a noi o provi minor dolore e soffra meno si basa soprattutto su di un costrutto teorico che è alla base dell’intero rapporto che il mondo occidentale ha costruito con gli animali: la *scala gerarchica* (la *socio-zoological scale*, Arluke, Sanders 1996). La scala gerarchica crea una “discesa” gerarchica in base alla somiglianza con noi: noi siamo all’apice e gli animali progressivamente più distanti da noi lungo la scala gerarchica valgono meno e *soffrono meno*.

Le ricerche comparate, in realtà, mostrano sempre più che i circuiti legati al dolore e, in genere, alla sensibilità, non seguono in termini di intensità l’andamento della scala gerarchica. Un topo soffre “meno”

di uno scimpanzé? Potremo sostenere che sono differenti le capacità cognitive, di comprensione ed elaborazione degli accadimenti attorno a loro, ma non che il primo soffre meno del secondo. Spesso, infatti, come avevano già notato anche Russell e Burch, per un animale con uno sviluppo neurologico “inferiore”, il suo dolore e la sua sofferenza sono tutto ciò che prova: “Un animale inferiore è prigioniero dei propri stati d’animo. Il suo comportamento è in gran parte automatico, e sappiamo che anche noi stessi siamo più vulnerabili quando il nostro comportamento è più automatico [...] Lungi dal disprezzare gli animali di grado inferiore (come si usa definirli) per queste carenze, dovremmo a logica trattarli con particolare attenzione” (1959, 1992).

E che dire dei pesci? Soffrono “ancora meno” del topo? Forse perché sono “ancora più” diversi da noi? O ancora, che dire in merito ai cani e ai gatti: un topo soffre meno di loro?

La questione è complessa (per approfondirla, si può vedere, ad esempio, Broom 2015; Dawkins 2017), e sarebbe necessario riuscire a costruire una *scala della sensibilità* per riuscire ad affrontarla in maniera appropriata. Questo, tuttavia, è proprio ciò che non si riesce a fare: la comparazione tra le diverse specie e le loro capacità sensitive è soggetta a troppe variabili per poter rappresentare una guida efficace e sicura per effettuare la scelta, nel concreto, del “male minore”.

Per gli scopi del ragionamento che stiamo qui conducendo, ad ogni modo, è sufficiente quanto accennato per mettere in evidenza un fatto cruciale: a dispetto di quanto avevano suggerito gli stessi Russell e Burch, il Principio delle Tre Erre, per lo più, è stato interpretato ed inserito nei dettati normativi come una “declinazione” di una di queste due scale, o di una combinazione delle due, per cui il coinvolgimento di un animale con uno sviluppo neurologico inferiore (o un animale con una minore capacità di provare dolore e sofferenza) sembra rappresentare, come detto, una forma di sostituzione.

Da una parte, la base scientifica per applicare le Tre Erre si rifà agli studi sulla sensibilità animale, dall’altra la base culturale si rifà ad un costrutto che non tiene conto degli studi sulla sensibilità e, piuttosto, si riferisce ad un modello relazionale con il mondo animale basato sulla somiglianza – o la familiarità, come nel caso dei cani e dei gatti – con noi.

Certo, anche il dibattito più generale sulla sensibilità (e anche sulla coscienza animale) risente spesso di questa “confusione”: ad

oggi la comunità scientifica non è ancora riuscita a pervenire ad un definizione chiara ed univoca di sensitività animale e, ancor meno, di coscienza (Adamo, 2016b; de Mori, Normando, 2019).

La *Dichiarazione di Cambridge*, firmata a Cambridge il 7 Luglio 2012 da autorevoli neuroscienziati, neurofisiologi e studiosi della coscienza e della sensitività animale, ha voluto, programmaticamente, stabilire un punto fermo all'interno dei meandri di questa confusione. Secondo i numerosi scienziati firmatari della Dichiarazione di Cambridge, “l'assenza della neocorteccia non sembra rappresentare un impedimento per sperimentare sensitività da parte di un organismo. [...] Il peso delle prove indica che gli umani non sono gli unici a possedere i substrati che generano la coscienza. Gli animali non-umani, inclusi tutti i mammiferi e gli uccelli, e molte altre creature, compresi i polpi, possiedono anch'essi tali substrati neurologici” (Panksepp *et al.*, 2012).

La Dichiarazione di Cambridge ha così contribuito a ridefinire le caratteristiche del “*Club degli esseri senzienti*”, il club – o il *cerchio in espansione* – della considerazione morale: chi appartiene al Club, in quanto viene riconosciuto come *essere senziente*, diviene degno di attenzione morale, prima di tutto per la sua capacità di provare dolore e sofferenza. Ma chi appartiene a questo Club?

Oggi è sempre più chiaro che l'ammissione al Club degli esseri senzienti dipende molto più dalle nostre scelte di valore che dalle evidenze scientifiche e la stessa “lista” dei criteri che viene utilizzata dalla comunità scientifica per definire se un animale sia senziente viene continuamente ridiscussa (de Mori, Normando, cit.). Prendiamo il caso degli artropodi: oggi si discute molto, così come è stato per i pesci (di fatto, anche la discussione sui pesci è tutt'altro che conclusa, Brown, 2015), in merito alla possibilità di riconoscere anche per api, insetti, crostacei e così via, capacità legate alla sensitività (Adamo, 2016). Ma quante persone sarebbero disposte ad ammettere che i crostacei, le api e gli insetti sono esseri senzienti? E quali sarebbero le conseguenze di questa ammissione?

C'è poi un aspetto ulteriore: anche qualora le evidenze scientifiche fossero in grado di mostrare inequivocabilmente che certi animali, ad esempio i pesci, possiedono le caratteristiche per essere definiti senzienti, il loro trattamento tuttavia, in termini di attenzione etica e di tutela del benessere, non verrebbe per questo garantito. Un miglio-

ramento nel loro trattamento viene garantito solo quando è la società, in generale, ad ammettere anche loro, a pieno titolo, al Club.

I confini etici del Principio delle Tre Erre si modificano sensibilmente in base alla composizione del Club (Freelance, 2018). La vicenda legata ai polpi, inseriti nell'elenco degli animali meritevoli di protezione nell'ultima Direttiva Europea sulla sperimentazione del 2010, è esemplare in tal senso: forse che i polpi prima non erano senzienti? O forse che le ricerche non lo avevano già dimostrato in precedenza? Lo sono diventati solo da quando sono stati inseriti nella Direttiva europea?

Il dibattito scientifico fornisce i dati essenziali, ma solo quando l'etica sociale decide di tenere conto di quei dati, le condizioni di trattamento degli animali vengono modificate. E questo vale in generale, come abbiamo visto, per l'intera questione del benessere animale. Di fatto, riguardo alle Tre Erre, finora le vicende legate all'ammissione al Club si sono concluse con la maggioranza dei ricercatori impegnata a consigliare l'uso del Principio di Precauzione, agendo provvisoriamente *come se* la specie in questione fosse senziente per prendere decisioni sulla tutela del suo benessere. Il dibattito poi, di solito, si sposta verso specie progressivamente meno simili all'uomo e ricomincia il ciclo della scala gerarchica. È forse meglio, allora, interrompere questo ciclo, piuttosto che continuare a discutere su quali specie ammettere al Club (de Mori, Normando, cit.)?

3. I confini etici del Principio delle tre Erre nella ricerca con gli animali sul campo

La domanda sui confini etici del Principio delle Tre Erre coinvolge diverse questioni, da quella legata alle sue potenzialità applicative a quella legata alla composizione del Club degli animali senzienti, evidenziando in maniera chiara quanto importante sia l'educazione dei ricercatori e del personale coinvolto all'utilizzo di questo Principio.

Ma non basta: coinvolge anche una questione ulteriore. La ricerca in laboratorio rappresenta infatti l'ambito di applicazione tradizionale del Principio delle Tre Erre, tuttavia la ricerca con gli animali si può svolgere anche al di fuori dei laboratori, *sul campo*. E si può svolgere anche con *altri* animali, oltre a quelli da laboratorio.

Le Tre Erre, però, quando la ricerca si svolge sul campo e con queste altre tipologie di animali, spesso, o non vengono considerate o vengono considerate in modo molto meno stringente. Come mai? Dove finisce il confine etico di applicazione del Principio delle Tre Erre?

Quando la ricerca con gli animali si svolge al di fuori dei laboratori, per lo più, ha come obiettivi non tanto la salute e la biologia umana, quanto, direttamente, la salute e la biologia animale. Una percentuale di studi in merito si svolge anche in laboratorio, ma il numero di individui coinvolti negli studi al di fuori dei laboratori, *sul campo*, rappresenta una percentuale significativa del numero totale di animali utilizzati per la ricerca.

Questo tipo di ricerca può coinvolgere sia gli animali domestici, da compagnia o da allevamento, sia gli animali selvatici in ambiente controllato o a vita libera. Gli animali domestici da allevamento, ad esempio, possono essere utilizzati per la ricerca al fine di ottimizzare determinate strategie produttive o riproduttive o di migliorare gli aspetti nutrizionali e gestionali nelle realtà di allevamento (Granstrom, 2003).

In generale, se può sembrare più facile giustificare l'impiego degli animali per una ricerca che abbia come obiettivo direttamente la *loro* salute e biologia, e non i benefici indiretti per gli esseri umani, tuttavia le problematiche coinvolte non sono così diverse rispetto alle ricerche che si svolgono in funzione degli interessi umani. Gli animali utilizzati, infatti, rimangono un mezzo in funzione di un obiettivo di ricerca (quello di incrementare le conoscenze e la pratica a favore di altri animali rispetto a loro), e le motivazioni per la ricerca devono essere attentamente valutate e giustificate anche in questo contesto, per ogni singolo protocollo (cfr. Russow, Theran 2003).

Le Tre Erre, pertanto, sono essenziali anche in questi contesti: con gli animali da reddito, ad esempio, se applicate correttamente, possono suggerire di prestare adeguata attenzione alle condizioni di stabulazione e al numero di animali coinvolti, così come agli aspetti sanitari, all'assistenza veterinaria, alla formazione del personale addetto alla cura, secondo un approccio rispettoso, pure in questo caso, di tutte le potenzialità espresse dal Principio delle Tre Erre.

Anche gli animali da compagnia possono essere coinvolti nella ricerca sulla salute e la biologia animale al di fuori dei laboratori. Quando, ad esempio, vengono coinvolti negli studi clinici direttamente negli ospedali veterinari, sulla gestione del dolore acuto e

cronico, o negli studi sui protocolli vaccinali o sulle patologie oncologiche e simili, un alto numero di “pazienti” animali può essere studiato nelle dinamiche della vita reale (Hampshire, 2003). La ricerca, in questi casi, viene condotta in condizioni molto diverse rispetto a quelle che si incontrano in laboratorio e comporta numerose variabili aggiuntive che richiedono anch’esse un’applicazione accorta delle Tre Erre. Studi di questo genere, tuttavia, contribuiscono in maniera diretta a rendere efficace il Principio delle Tre Erre, promuovendo la riduzione del numero di animali coinvolti. Gli studi, infatti, vengono effettuati con soggetti sperimentali in cui le problematiche studiate rappresentano una casistica reale, non vengono indotte per gli scopi della ricerca, e dove il proprietario firma un consenso informato e partecipa agli studi con il proprio animale su base volontaria.

Gli animali da compagnia, e diverse tipologie di animali domestici, sono coinvolti anche negli interventi assistiti, la *pet therapy*, e possono venire impiegati in svariati interventi per l’assistenza terapeutica alle persone o per attività assistenziali di tipo ricreativo o educativo che prevedono l’interazione con gli animali. Anche in questo ambito è stato proposto di applicare il Principio delle Tre Erre, non solo quando vengano effettuati studi di efficacia sugli interventi, ma anche per definire, in generale, le modalità di intervento, valutando il numero di animali coinvolti, il numero di sedute previste, le modalità di interazione, l’incidenza dei fattori di stress per gli animali che sono legati all’interazione con persone con disabilità e così via (Simonato *et al.*, 2019).

Un ulteriore ambito di ricerca sperimentale che si svolge, per lo più (ci sono delle eccezioni), al di fuori dei laboratori è quello che vede coinvolti gli animali selvatici, che siano in ambiente controllato, come le strutture zoologiche, oppure a vita libera. In generale, un alto numero di animali selvatici viene coinvolto nella ricerca scientifica, allo scopo prima di tutto di promuovere la conservazione delle specie, raccogliendo dati utili in merito alla biologia, all’ecologia o alla salute della specie di appartenenza, o come indicatore della salute ambientale e simili. Per quanto le differenze tra ambiente controllato e vita libera siano anche molto significative, per gli scopi del ragionamento che si sta qui conducendo non è necessario tenerne conto, se non per alcuni aspetti (Hutchins,

Thompson, 2008; Minter, Collins 2013). A prescindere che si tratti di ambiente controllato o di vita libera, infatti, nell’ambito della ricerca con gli animali selvatici l’applicazione del Principio delle Tre Erre è oggi particolarmente carente e sporadica. Come mai?

Un fattore, più di tutto, sembra essere determinante. In questo ambito, infatti, i ricercatori, oltre ad avere a che fare con gli aspetti legati alla peculiarità delle condizioni di ricerca al di fuori dei laboratori, si devono confrontare anche con alcune specifiche difficoltà connesse alla giustificazione delle ricerche che vengono effettuate (de Mori, 2019c): cosa giustifica l’impiego degli animali nella ricerca in questo ambito, la sopravvivenza delle specie o dei singoli animali? Cosa ha maggior valore, i singoli animali o le specie e le popolazioni cui appartengono?

3.1. *Le Tre Erre nella ricerca sul campo con gli animali selvatici*

Nel 2016, *Biological Conservation*, ad esempio, un’importante rivista di settore, ha puntato direttamente il dito su questa questione, soprattutto in merito alla ricerca con gli animali a vita libera. In un contributo dal titolo significativo *Etica nel lavoro sul campo nella ricerca biologica*, i membri del comitato scientifico della rivista hanno argomentato riguardo al rifiuto di pubblicare alcuni contributi che, a loro parere, non avevano adeguatamente tenuto conto delle questioni etiche connesse all’impiego degli animali nelle ricerche effettuate sul campo:

Biological Conservation ha recentemente rifiutato di pubblicare un contributo perché abbiamo ritenuto l’uccisione di migliaia di vertebrati in un’area protetta come inappropriata e non necessaria [...] Da allora, un altro di noi si è rifiutato di fare la revisione di un altro contributo, sempre sulla base di valutazioni etiche. Questo secondo studio, in modo simile, prevedeva l’uccisione indiscriminata di centinaia di vertebrati in un’area protetta. In un terzo caso, un contributo è stato respinto perché i dati relativi alle pratiche di cattura e di rilascio mostravano un’elevata mortalità nei vertebrati selezionati per lo studio. Questi studi, nel loro insieme, intendevano dimostrare fenomeni già noti da altri studi in luoghi diversi. A nostro parere, questi studi hanno fornito scarse giustificazioni per procurare danni alle specie coinvolte, nell’ambito di ricerche che hanno semplicemente confermato fenomeni ben noti (Costello *et al.*, 2013).

Nell'ambito della ricerca con gli animali selvatici si è iniziato a parlare delle Tre Erre soprattutto a partire dalla fine degli anni Novanta del secolo scorso, in Australia e poi in Canada (Monamy, Gott, 2001; Griffin, Gauthier, 2004). Il suggerimento, tuttavia, non ha avuto l'effetto desiderato e, ad oggi, il coinvolgimento dei ricercatori in merito è per lo più sporadico (cfr. Lindsjö *et al.*, 2016; Wallace, Curzer, 2013). Sono ancora sporadici i comitati etici che si occupino direttamente di questioni legate alla sperimentazione con gli animali selvatici e scarso è il coinvolgimento di persone competenti. Sono sporadiche anche le Linee Guida che si occupino specificamente delle problematiche coinvolte nella ricerca in ambito conservazionistico e le Linee Guida sulla sperimentazione, focalizzate per lo più sugli animali da laboratorio, sono spesso inadeguate o insufficienti quando si voglia applicarle all'ambito degli animali selvatici, che sia in natura o in ambiente controllato.

Vi sono, ad ogni buon conto, centri dedicati alla promozione delle Tre Erre che stanno lentamente, ma progressivamente espandendo l'attenzione all'ambito della ricerca con gli animali selvatici. Vi sono anche alcuni comitati etici che hanno messo a punto appositi moduli per la presentazione di protocolli sperimentali che prevedono il coinvolgimento degli animali selvatici (Lindsjö *et al.*, cit.) In generale, tuttavia, si tratta di pochi casi e, per la maggior parte, i comitati etici e le linee guida, in Europa e nei vari Paesi del mondo, difficilmente considerano nel dettaglio i vari aspetti coinvolti nell'applicazione del Principio delle Tre Erre alla ricerca con gli animali selvatici.

Certo, le differenze tra l'ambito biomedico e l'ambito della conservazione sono significative (Sikes, Paul, 2013). Prima di tutto, a differenza della ricerca in laboratorio, la ricerca nell'ambito della conservazione tende ad avere effetti diretti sull'ambiente e sugli ecosistemi (specialmente quando si tratta di ricerca sugli animali a vita libera), di cui è necessario tenere conto quando si progetta uno studio. I portatori di interesse coinvolti, inoltre, possono essere molti di più rispetto alla ricerca biomedica, poiché, oltre agli esemplari utilizzati e ai ricercatori, sono interessati dall'attività di ricerca anche le specie e le popolazioni di appartenenza, l'ecosistema, le popolazioni umane locali (che, ad esempio, possono essere danneggiate dalle ricerche sugli ani-

mali nei territori in cui vivono) e così via. I conflitti tra portatori di interesse sono un elemento intrinseco delle dinamiche che coinvolgono la ricerca in ambito conservazionistico.

Che si tratti di ricerca di base o applicata, i due ambiti differiscono in modo essenziale anche in merito al ruolo giocato dall'impiego degli animali. Se nell'ambito biomedico, come detto, gli animali sono impiegati, per lo più, come modelli per la salute e la biologia umana, nell'ambito della conservazione gli animali coinvolti sono modelli per la loro stessa specie, con l'obiettivo di raccogliere dati utili in merito alla loro biologia, ecologia, salute e così via. Sono quindi i destinatari e, quasi sempre, anche i beneficiari della ricerca, per lo meno per quanto riguarda la specie di appartenenza.

La ricerca in laboratorio, poi, implica la manipolazione routinaria degli animali, mentre la ricerca con gli animali selvatici tende ad essere di tipo osservazionale. Qualora sia necessaria la manipolazione degli animali, ad esempio per marcarli e raccogliere campioni, questo può rappresentare una fonte di disagio molto significativa, dato che si tratta di animali che non sono abituati al contatto umano, rispetto agli animali da laboratorio, con cui è possibile, come abbiamo visto, applicare programmi di addestramento mirati in vista della manipolazione. L'addestramento, in effetti, viene effettuato, sempre più di frequente, anche con gli animali selvatici nelle strutture zoologiche, allo scopo di abituarli alle pratiche veterinarie, ma si tratta di condizioni specifiche che non sono applicabili agli animali selvatici in ambiente naturale (cfr., ad esempio, Hosey *et al.*, 2011). In ambiente naturale è necessario, soprattutto, l'addestramento del personale che effettua la ricerca e che ha a che fare con gli animali, ad esempio manipolandoli dopo la cattura (cfr., ad esempio, Lane, Jackson, 2013). Questo può fare la differenza per la vita degli animali coinvolti.

In generale, le condizioni standardizzate di laboratorio, con animali specificamente selezionati per ridurre la variabilità, sono molto diverse dalla ricerca con gli animali selvatici, in cui la variabilità genetica dei singoli animali si accompagna all'alta variabilità delle condizioni fisiologiche, delle risposte comportamentali, dell'ambiente di studio e così via. Anche per le persone coinvolte le condizioni di ricerca sono molto diverse: rispetto alle condizioni standardizzate di laboratorio, la ricerca sul campo (ma, in parte, anche in ambiente controllato) presenta tutta una serie di rischi, da

quelli zoonosici a quelli ambientali e a quelli legati alla cattura e all'interazione con animali non predisposti al contatto con l'uomo.

Ad oggi, dunque, rimane tra gli addetti ai lavori una certa diffidenza in merito alle Tre Erre per il fatto, sia che non sembra facile applicarle al di fuori dei laboratori, sia perché si continua, spesso, a credere che la salvaguardia delle specie e delle popolazioni sia un obiettivo di per sé giustificato, che non richiede di giustificare l'impiego di un certo numero di individui per la ricerca. La salvaguardia delle specie, tuttavia, può essere promossa anche attraverso la tutela del benessere degli animali coinvolti, senza sacrificare gli intenti conservazionistici: caso per caso, mediante il Principio delle Tre Erre, è possibile, se non superare, quanto meno affrontare, il conflitto tra individuo e specie prestando attenzione, al contempo, sia al benessere degli individui sia al benessere delle popolazioni e delle specie.

Pur accettando il dilemma tra individuo e specie come una componente strutturale della ricerca con gli animali selvatici, infatti, ogni singolo caso richiede di giustificare ulteriormente, nel dettaglio, l'impiego degli animali e le modalità di progettazione ed esecuzione degli studi. Richiede cioè che il benessere degli individui venga *considerato* e incluso nelle questioni da affrontare nella progettazione di uno studio, e che quindi venga adeguatamente giustificato se e come debba venire sacrificato, non che questo venga assunto a priori come *modus operandi*. L'irrinunciabilità, se così deve essere, di dare priorità al bene delle specie, anche procurando disagio e sofferenza agli individui, deve essere conciliata con l'irrinunciabilità di tutelare il loro benessere: il Principio delle Tre Erre è un modo per rendere concreta questa conciliazione.

Ogni volta che uno studio prevede di procurare danno agli individui per la salvaguardia della specie, dovrà giustificare adeguatamente questa scelta, sulla base di una accorta analisi costi-benefici (comparando in modo adeguato i benefici per la specie con i costi per gli animali), e dovrà poi impegnarsi ad applicare capillarmente il Principio delle Tre Erre, in modo, al contempo, da minimizzare i danni alle specie e agli ecosistemi e massimizzare la tutela del benessere degli animali coinvolti.

Dalla scelta dei metodi per il campionamento, ad esempio, alle tecniche di rilascio, al numero di animali coinvolti e di siti investigati, alla sostituzione di una procedura con una meno invasiva e così via,

pur mantenendo l'attenzione per la conservazione delle specie, attraverso le Tre Erre gli individui coinvolti possono avere una “voce” e trovare un modo concreto per essere tutelati e considerati.

Prendiamo la sostituzione: si discute se sia possibile sostituire il modello animale nell'ambito di una ricerca che ha gli animali come obiettivo di studio. Senz'altro, tuttavia, è possibile sostituire le tradizionali tecniche di prelievo dei campioni con tecniche meno invasive che evitino, ad esempio, la cattura degli individui. Così, si ricorre progressivamente a strumenti di indagine non invasivi come le fototrappole (telecamere in grado di realizzare sia foto sia filmati che possono venire posizionate e utilizzate per “catturare” immagini degli animali sul territorio o ovunque), o al prelievo di materiale genetico dall'acqua e dal suolo, o alla determinazione dei livelli di cortisolo degli esemplari studiati tramite il prelievo del pelo che rimane impigliato tra i rami degli alberi o simili; o, ancora, all'estrazione degli ormoni tiroidei dai campioni fecali e così via.

Ridurre il numero degli animali, poi, ha spesso un diverso significato nell'ambito della ricerca nella conservazione: il numero di animali generalmente coinvolti è già di per sé più basso rispetto alla ricerca biomedica. E può essere, data la variabilità dei soggetti, che ridurre ulteriormente il numero di animali non sia un'opzione per gli scopi della ricerca. È necessario, tuttavia, prestare molta attenzione anche a questo aspetto, applicando una corretta indagine statistica al disegno dello studio, per evitare di coinvolgere inutilmente animali solo perché il focus è sulla popolazione e sui dati estraibili dalla collezione di campioni.

La riduzione poi, non è solo quella del numero di animali, ma di tutto ciò che si può ridurre: come avviene anche in laboratorio, la riduzione oggi riguarda ogni aspetto delle procedure coinvolte che possa essere ridotto nella sua incidenza negativa sul benessere degli animali coinvolti nel protocollo di ricerca. Così, nell'ambito della ricerca con gli animali selvatici sul campo si può spaziare dalla riduzione del disagio per l'eventuale cattura e per le manipolazioni per raccogliere campioni, adottando tecniche appropriate, alla riduzione dei tempi di ricovero prima del rilascio e così via.

La riduzione, lungo questa via, si interseca, anche qui come avviene nell'ambito biomedico, con il perfezionamento delle tecniche e delle procedure, allo scopo di migliorare le condizioni di benes-

sere degli esemplari coinvolti e di intervenire sull'invasività del disegno sperimentale. Il perfezionamento, nell'ambito della ricerca con gli animali selvatici, si applicherà sia in ambiente controllato, migliorando ad esempio gli interventi di arricchimento ambientale e il training con gli animali, sia in ambiente naturale. In questo caso, ad esempio, può servire per migliorare le eventuali procedure di cattura e di manipolazione, evitando al contempo di danneggiare altre specie che possono rimanere catturate nelle trappole che non erano destinate a loro.

Il perfezionamento, poi, riguarda anche il miglioramento delle competenze e della collaborazione, nell'ambito di una ricerca che è per sua natura interdisciplinare: la collaborazione tra biologi e medici veterinari, in particolare, può contribuire di molto a migliorare il benessere degli animali. È importante, ad esempio, che i biologi facciano riferimento alla medicina veterinaria per valutare adeguatamente le conseguenze dei metodi di sedazione, o di marcatura e manipolazione, per gli animali che vengono poi rilasciati, o per pianificare adeguatamente le condizioni di stabulazione, o i programmi di arricchimento e di training, per gli animali mantenuti in ambiente controllato. Anche l'impiego delle sostanze chimiche utilizzate per la sedazione o per l'eventuale soppressione può essere perfezionato con l'aiuto dei medici veterinari e deve comunque essere gestito con attenzione e cautela, specialmente nella ricerca con gli animali a vita libera, dato che può interferire con altri animali o, anche, con le popolazioni umane locali, che si cibano ad esempio di animali selvatici (Cattet, 2013).

E così via: lo spazio di applicazione del principio delle Tre Erre nella ricerca con gli animali selvatici, per quanto peculiare, è nondimeno assai ampio e deve tenere conto sia degli effetti immediati sia di quelli più a lungo termine delle ricerche. In questo ambito, l'educazione delle figure professionali coinvolte e dei membri dei comitati etici deputati ad approvare i protocolli di ricerca all'applicazione e alla valutazione del Principio delle Tre Erre è particolarmente cruciale. Per questo, una Erre ulteriore dovrebbe venire aggiunta nel processo di valutazione etica: Rifiuto – *Refusal* – per stimolare i comitati e i ricercatori a rifiutare qualsiasi ipotesi di studio e qualsiasi protocollo in cui vengano proposte ricerche inutili e dannose per gli animali (Curtzer *et al.*, 2011).

Purtroppo, una adeguata educazione alla conoscenza del Principio delle Tre Erre spesso manca anche per la ricerca sperimentale in laboratorio. Solo personale consapevole e adeguatamente formato può applicare correttamente un Principio etico con ricadute pratiche immediate così importanti e i cui “confini” dipendono così tanto dalle nostre scelte sociali e culturali.



CAPITOLO 8

ETICA, BENESSERE ANIMALE E CONSERVAZIONE DELLA BIODIVERSITÀ: TUTTE “FACCE” DELLA STESSA MEDAGLIA?

Quando parliamo di benessere animale per lo più pensiamo agli animali da allevamento e da sperimentazione oppure agli animali da compagnia. Più raramente pensiamo agli animali selvatici e, se lo facciamo, è soprattutto per via degli esemplari mantenuti nelle strutture zoologiche o nei centri di recupero. Raramente consideriamo il benessere degli animali selvatici a vita libera e, nel caso, l'attenzione, come abbiamo visto, è limitata alle questioni legate alla ricerca sul campo.

Il riferimento al benessere animale, in realtà, riguarda in modo importante anche gli animali selvatici e coinvolge diverse considerazioni, cui spesso non prestiamo attenzione. Difficilmente, ad esempio, consideriamo aspetti di ampio respiro che influiscono sul benessere degli animali selvatici, come le attività umane legate all'inquinamento, o all'agricoltura, all'industria o ai trasporti, che feriscono o danneggiano pure innumerevoli animali domestici.

Anche la riflessione etica sul benessere animale raramente si è concentrata su questi aspetti. Eppure, l'impiego intenzionale degli animali, come quello che avviene nel consumo alimentare o nella sperimentazione, rappresenta solo una piccola parte degli effetti globali che abbiamo sul benessere degli animali (Fraser 2019; Fraser, MacRae, 2011).

Il benessere degli animali selvatici risente di una molteplicità di azioni legate ai nostri stili di vita. Certo, gli animali selvatici, specialmente quelli a vita libera, possono venire danneggiati anche da cause naturali che non hanno a che fare con l'azione dell'uomo. Tuttavia le conseguenze più significative riguardo al loro benessere hanno a che fare con gli effetti delle attività umane, che possono essere sia diretti sia indiretti, sia intenzionali sia non intenzionali. Sono effetti diretti e intenzionali quelli causati attraverso il traffico illegale degli innumerevoli esemplari venduti come pet, o soppressi

per le loro carni o per le loro parti, come pelli, ossa, zanne, corna, destinate al mercato della medicina tradizionale orientale o al mercato degli oggetti di lusso e dei trofei, un traffico che minaccia di estinzione un numero abnorme di specie selvatiche presenti sul Pianeta (Scheffers *et al.*, 2019). Sono effetti diretti, ma non intenzionali quelli provocati dall'uso delle automobili e, in genere, i mezzi di trasporto, che determinano il ferimento o la morte per collisione di un numero indefinito di animali, o quelli provocati dalla diffusione delle linee elettriche o delle telecomunicazioni (attraverso le torri di comunicazione ad esempio), che contribuiscono alla morte di un numero altrettanto indefinito di uccelli. Sono effetti indiretti, e probabilmente non intenzionali, quelli provocati dall'alterazione degli equilibri degli habitat naturali, come l'inquinamento o l'introduzione di specie aliene, non originarie dell'habitat in cui vengono inserite, come le nutrie, i cinghiali, i pesci siluro in Italia, i dromedari, le volpi rosse, le lepri in Australia e innumerevoli altre in giro per il Mondo, in grado di riprodursi a danno delle specie locali, autoctone, e di diventare invasive e dannose anche per noi.

I danni al benessere degli animali selvatici, in tutti questi casi, si intersecano con la perdita di biodiversità.

1. Conservazione della biodiversità e benessere degli animali selvatici: due facce della stessa medaglia?

La nostra viene sempre più spesso definita come l'era dell'Antropocene, ad indicare una nuova era geologica in cui l'impatto delle azioni umane sugli equilibri del pianeta è caratterizzato da un'incisività senza precedenti. Gli studiosi non sono ancora concordi, ma l'ipotesi cattura aspetti fondamentali della nostra presenza sul Pianeta in questa epoca. Come data di inizio di questa nuova era viene spesso proposto il 16 Luglio 1945, il giorno del test Trinity, la prima esplosione nucleare della storia umana, provocata negli Stati Uniti, in New Mexico.

Una delle caratteristiche più incisive di questa nuova epoca è senz'altro la drammatica perdita di *biodiversità*, al punto da portare gli studiosi a parlare di una *sesta estinzione di massa*, dopo l'ultima che ha determinato l'estinzione dei dinosauri (Barnosky *et al.*,

2011). Oggi la perdita di biodiversità (per quanto non sia del tutto chiaro tra gli studiosi che cosa esattamente si debba intendere con il termine biodiversità, MacLaurin, Sterelny, 2008) si stima avvenga al ritmo di tremila specie all'anno, sia animali sia vegetali, tre ogni ora – un ritmo di cento volte superiore al normale – ed è in larga parte conseguenza diretta, sia intenzionale, sia non intenzionale, dei nostri stili di vita, della nostra inclinazione a “trasformare” senza rispettare. Come ha sottolineato Daniel Goleman – che ai diversi tipi di intelligenza che ci caratterizzano, tra cui l'*intelligenza ecologica*, ha dedicato tutto il suo lavoro di psicologo – conduciamo le nostre vite senza pensare alle conseguenze delle nostre scelte per il pianeta (Goleman, 2005, 2009). Trascuriamo sistematicamente il legame che esiste tra le nostre decisioni quotidiane e il loro impatto sull'ambiente e sugli animali. Oggigiorno, purtroppo, gli effetti di questa “abitudine all'oblio” sono più che mai evidenti, ed è altrettanto evidente che il solo modo per garantire un futuro alla biodiversità del pianeta è di assumerci la responsabilità delle nostre azioni e cambiare i nostri comportamenti.

Tra le altre cose, assumerci questa responsabilità significa impegnarsi nella *conservazione* dell'ambiente e della sua biodiversità, ossia impegnarsi in tutto quell'insieme di attività che sono volte alla tutela e alla restaurazione degli ambienti naturali, degli ecosistemi, e della flora e della fauna selvatica. Rispetto alla *restaurazione* della natura, la conservazione prevede un approccio più marcatamente “interventista” e proattivo nella gestione delle risorse naturali e si discute molto in merito alla distinzione tra le due visioni (ad esempio, Minter, Corley, 2007).

Ad ogni modo, la conservazione della fauna selvatica, in particolare, comprende interventi di respiro e natura eterogenea, ma tutti guidati da un unico filo conduttore: quello della tutela degli animali a rischio di estinzione. Sono attività di conservazione della fauna selvatica la gestione di una specie in un parco nazionale e i programmi di riproduzione gestiti in aree *ex situ* come le strutture zoologiche e gli acquari, lo sono la costruzione di banche genetiche e le attività di educazione al rispetto dell'ambiente e alla promozione della conservazione della biodiversità.

La *biologia della conservazione* è la disciplina che più da vicino si occupa delle attività di conservazione. Pur essendo chiaramente

fondata su basi scientifiche, sulla biologia, e in particolare sull'ecologia, la biologia della conservazione è una disciplina con una fortissima impronta *pratica*, in cui il fine ultimo è l'*azione*, all'interno di contesti in cui sono presenti numerose variabili interconnesse tra loro e con un alto grado di incertezza. Per queste ragioni, la biologia della conservazione viene anche definita una "disciplina di crisi", una disciplina che, riprendendo la metafora di Michael Soulé, considerato il "padre" della biologia della conservazione, sta alla scienza biologica in un rapporto analogo a quello che la chirurgia intrattiene con la fisiologia, o addirittura la guerra all'arte politica: nelle discipline della crisi è necessario agire nel migliore dei modi possibili senza poter contare su un'informazione completa riguardo ai fatti e confrontandosi di continuo con numerose questioni etiche e valoriali (Soulé, 1985).

L'intreccio tra questioni etiche e scientifiche nell'ambito della conservazione è evidente e diretto: nelle parole sempre di Soulé, "le norme etiche sono una aspetto intrinseco della biologia della conservazione" (Soulé, cit., p. 727). La spinta medesima verso la promozione delle ricerche scientifiche nel campo della conservazione si è venuta costituendo progressivamente, a partire dalla fine dell'Ottocento, sulla base dell'interesse etico e della sensibilità sociale in merito ai grandi episodi di estinzione di specie animali come i bisonti in Nord America, decimati dalla caccia o, più in generale, il crescente numero di specie animali estinte o in pericolo di estinzione.

Con l'esplosione delle ricerche, a partire dagli anni Sessanta del Novecento, ha preso avvio il riconoscimento, per così dire, istituzionale della biologia della conservazione come ambito di studio multidisciplinare che si occupa dei problemi legati alla conservazione delle specie, delle popolazioni e degli ecosistemi che sono modificati e danneggiati dall'azione umana diretta e indiretta. E così prende avvio anche il legame costitutivo con le questioni etiche, come lo è "in tutte le discipline della crisi o orientate verso una missione pratica" (Soulé, cit., p. 727).

L'analogia con l'ambito disciplinare del benessere animale è qui immediata: tutte le discipline della crisi o orientate *verso una missione pratica*, come lo è il benessere animale, hanno un legame diretto con le questioni etiche. Anche qui tuttavia, come per l'ambito di ricerca Resta che la comunità scientifica a lungo ha faticato a riconoscere

un legame diretto tra scienza ed etica, tra ricerca e scelte di valore in merito alla conservazione della biodiversità (Meine *et al.*, 2006).

Eppure, le questioni etiche che sono coinvolte nella ricerca e nelle azioni legate alla conservazione della fauna selvatica sono innumerevoli e onnipresenti nelle decisioni quotidiane di chi fa ricerca sul campo, di chi si occupa degli animali o di chi è impegnato in azioni e istituzioni a favore della conservazione. Dalle grandi domande sul perché dovremmo impegnarci a salvaguardare le specie a rischio di estinzione, dato che anche i dinosauri si sono un tempo estinti per cause naturali, a domande più puntuali, in merito ad esempio alla reintroduzione delle specie nei loro habitat d'origine dove si sono estinte per l'azione dell'uomo, come l'orso o il lupo e, in genere, i grandi carnivori, o in merito alla gestione degli animali nelle strutture zoologiche o nei centri di recupero, l'etica della conservazione deve fare i conti con situazioni complesse e numerosi conflitti di interesse (Norton *et al.*, 1995). E deve di continuo avere uno sguardo orientato alla pratica e al *problem solving*, come è per l'ambito dell'etica del benessere animale.

In merito al benessere animale, la conservazione della fauna selvatica a lungo è stata considerata come un ambito di riflessione indipendente, se non in conflitto, rispetto al benessere animale, a motivo del suo concentrarsi, tradizionalmente, sulle specie e sulle popolazioni e non sul singolo individuo. Come ha scritto sempre Soulé, “conservazione e benessere animale sono concettualmente distinti [...] e devono rimanere politicamente separati” (Soulé, cit.).

A lungo è mancato il dialogo, all'interno della comunità scientifica, tra i due settori. L'intreccio, come si è accennato, è invece profondo e delicato (al punto da poter oggi essere considerati come “due facce” della stessa medaglia – Paquet, Darimont, 2010) e interseca numerose questioni eticamente rilevanti.

1.1. *L'intreccio tra conservazione e benessere degli animali selvatici*

Nel 2015 l'Associazione degli Zoo e degli Acquari nel Mondo – la *World Association of Zoos and Aquaria* (WAZA) –, approvava un documento dal titolo *Caring for Wildlife*, destinato a segnare una svolta decisiva, almeno in linea di principio, nelle strategie di gestione e conservazione della fauna selvatica negli zoo e ac-

quari di tutto il mondo. Il documento ha per oggetto il benessere animale (Mellor *et al.*, 2015).

Il benessere animale, così viene ribadito nel documento, diviene un punto cardine delle strategie di gestione degli animali in ambiente controllato. Se la conservazione, la ricerca e l'educazione sono gli altri pilastri attorno a cui si identifica oggi il lavoro di un moderno giardino zoologico, il benessere ne rappresenta un aspetto fondamentale: la ricerca sempre più deve essere indirizzata al servizio degli animali ospitati nelle strutture e quindi al loro benessere; la conservazione deve essere sempre più concepita come una conservazione *integrata*, in cui la sinergia tra le specie e gli individui – e il loro benessere – determina il successo delle azioni di conservazione; e l'educazione, infine, deve essere sempre più non solo educazione alla conservazione, ma anche educazione al rispetto e alla promozione delle condizioni di vita degli animali.

Il documento promosso dalla Waza, programmaticamente, ha voluto segnare un punto di svolta nei rapporti tra il mondo della conservazione e quello del benessere animale. Il benessere negli zoo, infatti, veniva tradizionalmente considerato per lo più in funzione dell'esibizione degli animali al pubblico o come strumento di gestione non tanto dei singoli individui, quanto delle specie e delle popolazioni. Questo accadeva ancor più nell'ambito della conservazione in ambiente naturale: il benessere dei singoli individui è stato spesso trascurato o considerato, per lo più, in funzione delle ricerche e delle azioni di conservazione delle specie.

L'abbattimento della giraffa Marius, nel 2014, allo Zoo di Copenaghen ha messo emblematicamente in evidenza la difficoltà, oggi, di considerare le questioni legate alla conservazione (che sia in ambiente controllato o in natura) indipendentemente dal benessere degli animali coinvolti. Marius era un giovane esemplare maschio di due anni, in perfetta salute, di una specie (*giraffa camelopardalis*) molto ben rappresentata geneticamente nel circuito degli zoo europei. È stato soppresso per motivi gestionali, in quanto ritenuto un individuo in sovrannumero in relazione alla sua popolazione di appartenenza. Il suo mantenimento in vita, così come quello di molti altri esemplari di specie animali nelle strutture zoologiche di tutto il mondo, non è stato ritenuto funzionale alla causa della conservazione, indipendentemente da considerazioni sul suo benessere di lungo periodo.

Il suo abbattimento, tuttavia, e la decisione da parte dello zoo di svolgere l'autopsia davanti ad alcuni "soci dello zoo" e poi di cibare i felini con i suoi resti, ha avuto l'effetto di mettere in discussione l'intera impresa a favore della conservazione promossa dalle strutture zoologiche nel mondo. Certo, si tratta di un caso a sé (nonostante la soppressione degli animali in sovrannumero avvenga normalmente in numerose strutture zoologiche nel mondo), che ha involontariamente catalizzato l'attenzione attorno alle svariate domande che l'opinione pubblica solleva sul perché gli animali selvatici vengono mantenuti e gestiti nelle strutture zoologiche (Ferrante, de Mori, 2018). Tuttavia, si tratta anche di un caso che ha posto bene in evidenza l'importanza, per chi si occupa di conservazione, di considerare non solo la tutela delle specie, ma anche il benessere di lungo periodo dei singoli animali coinvolti.

Anche in ambiente naturale, l'attenzione agli obiettivi di conservazione, sia nella ricerca sia nelle attività di gestione sul campo, può portare a trascurare sensibilmente il benessere degli individui coinvolti. La rivista *Biological Conservation* ad esempio, come ho già sottolineato (Capitolo 7), ha messo bene in evidenza la crucialità del problema in merito alla ricerca: in un contributo del 2016, scritto dalla redazione scientifica della rivista, veniva argomentata la scelta di rifiutare la pubblicazione di diversi studi sulla base del fatto, nelle loro parole, che "questi studi hanno fornito scarse giustificazioni per procurare danni alle specie coinvolte, nell'ambito di ricerche che hanno semplicemente confermato fenomeni ben noti" (Costello *et al.*, 2013).

Anche nelle attività di gestione sul campo, tuttavia, la questione è di grande complessità. Il *culling*, ad esempio, la soppressione mirata, non si pratica solo nelle strutture zoologiche. Quando una riserva, un'area protetta, o un parco naturale come abbiamo visto, questo è cruciale: come il Kruger Park, in Africa, devono fare i conti con un numero di animali di molto superiore al doppio della loro capacità di mantenimento in base alle risorse presenti, la scelta di non praticare il *culling* per mantenere sotto controllo le dimensioni delle popolazioni delle singole specie che sono in grado di sopravvivere in quell'ambiente, può trasformarsi nel suo opposto, con la morte di tutti, o la maggior parte, degli esemplari presenti, a causa della mancanza di risorse e della distruzione dell'equilibrio dell'ecosistema in cui vivono (Gordon, 2019).

Si tratta di un altro caso limite, ma diversi casi simili mettono in evidenza l'estrema difficoltà, talvolta, nel bilanciare l'attenzione verso gli obiettivi della conservazione con la tutela del benessere animale. Certo, tra gli estremi determinati da casi limite come quelli che riguardano il *culling*, vi sono in mezzo molti altri casi in cui, invece, qualcosa si può fare per mantenere un equilibrio tra i due obiettivi.

Il benessere degli animali selvatici, ad ogni modo, dipende anche da molti altri fattori, a partire dall'enorme espansione delle attività umane, di cui siamo responsabili in senso ampio e di cui è sempre più urgente che acquisiamo consapevolezza. Il commercio, sia legale sia illegale degli animali selvatici ad esempio, come accennato, rappresenta una sfida sia per il benessere animale sia per la conservazione delle specie di portata enorme: se il commercio legale è regolato dalla CITES, la Convenzione sul commercio internazionale delle specie minacciate di estinzione, che fu firmata ancora nel 1973, il commercio illegale è legato, per lo più, alla criminalità organizzata e ad un utilizzo senza scrupolo degli animali. Il commercio illegale, soprattutto, è oggi la causa di minaccia di estinzione per oltre il 18% delle specie di vertebrati (e di innumerevoli specie anche di invertebrati) sulla Terra e il prelievo degli esemplari avviene senza alcuno scrupolo e attenzione né per il loro benessere individuale né per la conservazione della specie cui appartengono (Scheffers *et al.*, cit.). Una recente campagna di sensibilizzazione promossa dall'Unione Europea degli Zoo e degli Acquari (EAZA), ha avuto per titolo "Le foreste silenziose" e l'obiettivo è stato quello di promuovere l'attenzione verso il prelievo indiscriminato di milioni di esemplari di uccelli canori dalle foreste del Sud Est Asiatico, al solo scopo di essere venduti nei mercati internazionali per il commercio soprattutto illegale degli uccelli per le gare canore, o il consumo alimentare, o la medicina tradizionale orientale, o l'utilizzo come animali da compagnia. Se questo commercio non avrà fine, a breve le foreste da cui vengono prelevati gli uccelli perderanno il loro canto e diventeranno, per questo, *silenziose* (EAZA, 2017-19).

Anche nel caso del tradizionale conflitto tra uomo e animali selvatici, sia il benessere degli animali coinvolti sia la conservazione delle specie possono essere a rischio: come abbiamo visto, dai grandi carnivori, come il lupo, la tigre, il leopardo, agli erbivori come l'elefante o l'ippopotamo, agli uccelli, i rettili, i mammiferi marini

e altri animali acquatici come i pescecani e così via, il conflitto è ovunque ed è determinato da diverse ragioni, alcune più antiche, come la competizione per le risorse e la minaccia degli attacchi all'uomo, altre più recenti, come l'enorme espansione delle attività umane e la presenza indesiderata di specie aliene invasive in luoghi diversi da quelli di origine (Nyhus, 2016). Gli interventi di gestione e prevenzione dei conflitti possono compromettere in modo importante il benessere degli animali coinvolti, quando ricorrono all'abbattimento o all'eradicazione di massa (spesso, tuttavia, si ricorre pure alla dispersione, utilizzando tecniche di disturbo sia visive sia acustiche che, per lo più, non sono dannose nel lungo periodo per gli esemplari coinvolti).

Vi sono anche altre pratiche legate ai programmi di conservazione che possono essere in contrasto con il benessere degli individui e che sono oggetto di discussione, ad esempio la soppressione degli individui appartenenti ad una specie per promuovere la sopravvivenza di un'altra, come nel caso delle specie aliene invasive. L'episodio legato agli scoiattoli rossi del Nord Italia è stato esemplare, in questo senso: tra la scelta di preservare lo scoiattolo rosso (*Sciurus vulgaris*), specie autoctona, eradicando lo scoiattolo grigio (*Sciurus carolinensis*), specie aliena, non originaria, importata dagli Stati Uniti, che sembrava minacciare la sopravvivenza dello scoiattolo rosso negli ambienti d'origine, e la scelta di lasciare libero corso alle dinamiche sul territorio tra le due specie, lo scontro è stato diretto. Da una parte, chi si opponeva all'uccisione di migliaia di individui colpevoli solo di avere "il mantello di colore grigio" anziché rosso, dall'altra i conservazionisti a sostegno della tutela di una specie autoctona (Bertolino, Genovesi, 2003).

La gestione delle specie aliene è un problema di grande diffusione e rilevanza in tutto il Mondo: si tratta di una vera e propria emergenza, in grado di portare all'estinzione un numero elevatissimo di specie autoctone e di alterare sensibilmente gli equilibri ecosistemici, nonché di inasprire le dinamiche, già peraltro critiche, del conflitto tra l'uomo e gli animali selvatici.

Oggi, di fronte ad un sentire sociale e ad un'opinione pubblica sempre più interessati alla protezione degli "esseri senzienti", è necessario che i professionisti coinvolti sia nel benessere animale sia nella conservazione della biodiversità considerino attentamente le

loro azioni e il loro approccio. Di fatto, la tradizionale separazione, se non reciproca diffidenza, tra chi si occupa di benessere animale e chi si occupa di conservazione ha portato, spesso, a trascurare i numerosi punti di contatto e a perdere di vista la visione d'insieme che sottende ai due ambiti (Fraser, 2010). Spesso, infatti, le questioni pratiche attorno sia al benessere sia alla conservazione degli animali selvatici nascono da una medesima causa, come nel caso dell'impiego dei pesticidi in agricoltura o nel caso degli interventi di gestione del patrimonio forestale e nella distruzione degli habitat, in cui sia gli individui sia le specie cui appartengono vengono danneggiati dalle azioni dell'uomo.

Nel corso del tempo, nell'ambito della conservazione si è iniziato a comprendere sempre più l'importanza di occuparsi del benessere degli individui in merito alla più ampia considerazione dell'ecologia di specie. Quando, ad esempio, ci si occupa della reintroduzione di una specie in natura, di fatto sono dei singoli individui, spesso allevati in ambiente controllato, che vengono reintrodotti e le reintroduzioni possono fallire se non si presta sufficiente attenzione al benessere degli individui reintrodotti. Quando vengono pianificati i progetti di reintroduzione, infatti, è necessario considerare non solo gli aspetti ecosistemici che verranno coinvolti, ma anche tutta quella gamma di adattamenti che i singoli animali devono possedere per poter sopravvivere e che determinano il loro benessere: dall'alimentazione alla resistenza alle malattie, al comportamento in ambiente naturale e così via (Harrington *et al.*, 2013). La sinergia tra interventi *ex situ*, al di fuori degli ambienti naturali, e *in situ*, nell'ambiente naturale, su questo punto, è totale e, spesso, sono le strutture zoologiche a mettere in campo le loro competenze in merito al benessere dei singoli individui che vengono riprodotti al loro interno al fine di rendere efficace un'azione di reintroduzione in natura.

I punti di contatto tra i due ambiti disciplinari del benessere e della conservazione, dunque, sono numerosi: entrambi gli ambiti di ricerca devono farsi interpreti dell'interesse sociale per gli animali e svolgono un tipo di ricerca che nasce da problemi pratici e che deve risolvere problemi pratici; entrambi presentano problemi concreti e pressanti che devono essere affrontati attraverso una precisa competenza e in cui le persone che lavorano in entrambi i casi fanno la differenza.

Entrambi, infine, condividono una implicita premessa etica per cui la protezione della vita animale ha un valore morale in sé.

Una maggiore collaborazione e contaminazione tra i due ambiti, dunque, può solo portare ad una migliore ricerca scientifica e ad una migliore soluzione dei problemi pratici e delle questioni etiche, potendo beneficiare dello scambio dei metodi e potendo sostenersi a vicenda nel condividere gli stessi problemi di dover essere “discipline della crisi” o comunque orientate verso una missione pratica.

In entrambi i casi, l’attenzione alle questioni etiche sottese rappresenta un aspetto sostanziale (Fraser, 2019).

2. *L’Etica tra Benessere e Conservazione degli animali selvatici: un’altra “faccia” della stessa medaglia?*

Le questioni etiche sembrano essere sottese ovunque quando ci si occupa di animali selvatici e di conservazione della biodiversità. Di fatto, la stessa *sesta estinzione di massa* sembra dipendere più di qualsiasi altra cosa da un problema di natura etica e sociologica: “l’eccezionalismo umano”, che è alla base degli svariati atteggiamenti antropocentrici verso l’ambiente e la biodiversità che caratterizzano le nostre società odierne, è la causa principale dell’estinzione della biodiversità nell’epoca dell’Antropocene. Questa forma di eccezionalismo non è in grado di assicurare la riuscita nel lungo periodo di nessun intervento conservazionistico e di nessun impegno verso il benessere animale che non preveda un ripensamento radicale dei nostri comportamenti e dei nostri valori sociali e culturali. Considerare non solo la componente scientifica, ma anche la componente etica delle questioni riguardanti sia il benessere sia la conservazione degli animali selvatici, è essenziale per affrontare i problemi nella loro interezza.

Per fortuna, sacrificare senza buoni motivi il benessere degli individui per il “bene” della specie o considerare, in generale, i singoli individui come privi di valore in sé e importanti solo in quanto parti di un ingranaggio più grande è sempre più in discussione tra chi lavora nell’ambito della conservazione. Sempre più, le figure professionali coinvolte sono interessate a tenere conto di tutte le *facce* della medaglia, considerando che sia le specie a rischio di estinzione sia i singoli animali in quanto esseri senzienti hanno un

valore etico di per sé, di cui uno non è superiore all'altro, ma andranno bilanciati tra loro caso per caso (Ramp, Bekoff, 2015).

Per questo, costruire e favorire un nuovo dialogo tra i due ambiti è considerato oggi decisivo. Nel 2010, ad esempio si è riunito un gruppo di scienziati e ricercatori ispirato dall'idea di sottolineare l'importanza di un approccio *etico* alla conservazione, attraverso cui sia possibile fare ricerca e gestire gli interventi di conservazione rispettando, al contempo, le specie e gli individui. Agendo in base al principio etico "prima di tutto non nuocere", è stata ribadita l'importanza di un approccio *compassionevole* alla conservazione, secondo l'idea di non fare del male agli animali "in nome della loro conservazione" (Bekoff, Ramp, 2013).

In realtà, si tratta di un insieme di approcci tra loro anche diversi, ma tutti accomunati dal riferimento all'importanza di identificare una comunità di ricercatori ispirati dall'idea di essere compassionevoli. Un approccio compassionevole alla conservazione significa, ad esempio, che sopprimere i singoli animali solo perché rappresentano un problema non è più considerata, quando possibile, come l'unica opzione disponibile, né in nome dei programmi di riproduzione in ambiente controllato (come è stato il caso di Marius), né nell'ambito degli interventi sul campo. I singoli animali contano per sé stessi e l'obiettivo è quello di considerare la possibilità di praticare soluzioni alternative, agendo in base al principio etico, come si è detto, secondo cui "prima di tutto è bene non nuocere".

Anche chi è contrario ad un approccio compassionevole alla conservazione, tuttavia, e a favore di un approccio, nelle intenzioni, più pragmatico, è sempre più incline a percorrere nuove strade (Hayward *et al.*, 2019). Di fatto, a prescindere dall'orientamento, sono diversi gli interventi alternativi che sono stati messi in campo con il tempo. Anziché abbattere gli orsi o i lupi nelle aree in cui entrano in conflitto con le attività umane, vengono proposti interventi alternativi come l'installazione di recinzioni elettrificate, l'impiego di cani da pastore adatti a tenere a distanza i predatori, e così via, alla ricerca di nuove forme di convivenza. Anziché catturare e sopprimere gli elefanti e i leopardi in India, o i ghepardi in Namibia perché minacciano i raccolti di tè o il bestiame, vengono coinvolte le popolazioni locali ed educate a modificare alcune abitudini chiave per rendere possibile la coesistenza. E così via, gli esempi possono essere molteplici (Wallach *et al.*, 2018).

Certo, quando si ha a che fare con le specie aliene, ad esempio, è difficile riuscire a trovare un equilibrio in nome di un approccio compassionevole. In generale, si discute animatamente, all'interno della comunità dei conservazionisti, se l'approccio compassionevole rappresenti un'opzione praticabile per gli interventi di conservazione. A suo tempo, già H. Rolston III, uno dei padri dell'etica ambientale, aveva sostenuto che il sentimento di compassione non è adeguato per affrontare le questioni coinvolte nella conservazione degli animali selvatici (Rolston 1985, 1992). E spesso viene ribadito che un approccio più pragmatico, focalizzato sulle conseguenze sia immediate sia di lungo periodo delle azioni di conservazione, continua a rappresentare la miglior opzione praticabile (Hampton *et al.*, 2018).

Se è compito degli addetti ai lavori, di chi si confronta ogni giorno sul campo con questi problemi, stabilire quanto un approccio compassionevole alla conservazione sia praticabile, resta l'importanza di mantenere una mente aperta a soluzioni alternative: "così si è sempre fatto" non è un buon principio etico per giustificare le scelte operative.

Certo, non tutte le specie possono essere salvate dall'estinzione e non tutti gli individui possono sopravvivere, ma la mancanza di riflessione etica su queste questioni può creare molti danni alla causa della conservazione.

2.1. *Etica della Conservazione: le ragioni e i valori per la conservazione*

Cosa ha valore nella conservazione: gli animali, le popolazioni, gli ecosistemi? E quali animali o specie hanno valore: tutti, alcuni più di altri? E che valore hanno? Il conflitto tra individui e specie, ma anche tra "specie e specie", si colloca alle radici dell'etica della conservazione e determina molte delle difficoltà intrinseche cui vanno incontro i ricercatori e le altre figure professionali nel loro lavoro quotidiano. Le scelte di priorità non possono essere determinate né solo sul piano tecnico, facendo riferimento solamente alle competenze scientifiche e ai dettagli tecnici, né solo sul piano teorico-concettuale, abbracciando una prospettiva teorica o un'altra.

L'etica della conservazione deve pertanto ricercare un equilibrio tra queste due componenti. Di fatto, la biologia della conservazione incorpora un riferimento costitutivo all'etica in almeno due modi

distinti: da una parte assume che la biodiversità abbia un valore positivo e che per questo debba essere protetta e conservata. E questo, in realtà, deve essere giustificato.

Dall'altra, ogni singolo intervento di conservazione richiede di fare scelte etiche importanti, dalla scelta in merito a quali portatori d'interesse coinvolgere, alla scelta in merito a quale livello di accettabilità stabilire riguardo alle azioni e alle risorse destinate a quell'intervento, a quali limiti fissare per il coinvolgimento dei singoli animali e così via. Come operare queste scelte nella pratica?

Per prima cosa, dunque, riflettere sulle questioni etiche nella conservazione è importante, come lo è in merito al benessere animale, per chiarire le *ragioni* a favore della conservazione della biodiversità, ragioni che devono essere tenute in considerazione soprattutto quando vengono messe a punto linee guida e politiche di intervento. Senza una riflessione di questo genere è difficile far valere l'importanza della conservazione della biodiversità quando venga messa in competizione con altri tipi di intervento. Le pratiche di conservazione, infatti, sono generalmente *costose* e sottraggono risorse ad altri interventi, dando così luce a conflitti morali di vario genere. Perché dovremmo investire sforzi e risorse per salvaguardare la biodiversità e proteggere le specie dall'estinzione, invece di sostenere ad esempio una popolazione locale nel suo sviluppo economico? Perché dovremmo intervenire per istituire una riserva o un'area protetta per ripristinare la biodiversità in territori dove le popolazioni locali svolgono attività di allevamento del bestiame o di utilizzo del legname delle foreste e altre tipologie di sostentamento che sono in contrasto con gli interventi conservazionistici?

Si dice spesso che gli effetti della crisi ambientale sono tali da costituire una ragione *evidente* e *sufficiente* per giustificare le pratiche di conservazione. Una simile posizione è sicuramente almeno in parte sensata, ma rischia di nascondere alcuni aspetti problematici legati alla conservazione che possono essere compresi e difesi soltanto evidenziando le ragioni connesse.

Gli argomenti più diffusi alla base delle ragioni per la conservazione possono essere divisi in due categorie. Da una parte si trovano argomenti di natura *strumentale*, che fanno leva principalmente sui danni per l'umanità derivanti dalla perdita di biodiversità del pianeta. Dall'altra vi sono argomenti basati sull'idea che gli ambienti

naturali e la biodiversità possiedano un *valore intrinseco*, un valore di per sé, alla stregua di quello che buona parte della filosofia morale da sempre attribuisce agli esseri umani, alle persone e, sempre più spesso, anche alle creature senzienti.

Alle ragioni di natura strumentale e a quelle basate sul valore intrinseco, poi, è possibile aggiungere una terza categoria di argomenti, questa volta connessi con l'idea della "fioritura" dell'essere umano, ovvero del pieno sviluppo delle sue capacità intellettuali, emozionali e morali. L'idea centrale alla base di questo genere di argomenti è che l'attività di conservazione sarebbe legittimata a partire dalla necessità di proteggere la natura come occasione di sviluppo dell'essere umano (Biasetti, de Mori, 2016).

Quel che risulta da questo tipo di riflessioni e, in generale, dal confronto tra le varie teorie prodotte in seno all'etica ambientale, a partire da quelle classiche (ad esempio, Leopold, 1949; Naess, 1973, Callicott, 1990), è che le ragioni e i valori coinvolti nella conservazione sono molteplici e che non vi può essere un unico argomento a sostegno di un'impresa collettiva come la salvaguardia della biodiversità.

Certo è che chi si è occupato di conservazione ha spesso trascurato di attribuire il giusto rilievo a quell'insieme di ragioni e di approcci teorici per la conservazione che fanno appello alla nostra fioritura. Se le ragioni economiche e strumentali possono contribuire a chiarire perché oggi impegnarsi a conservare la natura rappresenta un imperativo morale, l'appello alla fioritura dell'essere umano ci riconnette direttamente all'orizzonte di senso del discorso sulla conservazione come impresa collettiva (Biasetti, de Mori, 2016).

In armonia con quanto dichiarato dalla campagna mondiale *Love not loss* dell'*International Union for Conservation of Nature* (IUCN), ciò che oggi ci deve spingere ad impegnarci nella conservazione della biodiversità non è solo la minaccia dell'estinzione delle specie o della distruzione dell'ecosistema, bensì anche e soprattutto l'amore per la natura e per le nostre radici più intime. Come aveva sottolineato anche E. Wilson nel suo celebre *Biophilia* del 1984, riprendendo un concetto affermato anche da H. Fromm, una componente essenziale della natura umana, determinata dai nostri stessi geni, è la biofilia, "l'amore per la natura e per le altre forme di vita" (Wilson, 1984). Ed E. R. Louv, nel suo famoso saggio

L'ultimo bambino dei boschi, parlava di un vero e proprio “disturbo da deficit di natura” per indicare un insieme di manifestazioni comportamentali tipiche dei giovani che hanno perso il contatto con la natura e con l'ambiente circostante (Louv, 2005, p. 89).

2.2. Etica della conservazione: l'ERP e gli strumenti per la valutazione etica

Gli approcci teorici che sono stati sviluppati nell'ambito dell'etica ambientale e della conservazione e che contribuiscono a mettere a fuoco le ragioni per la conservazione, forniscono un importante quadro di riferimento, ma chi lavora sul campo, così come è per le questioni di benessere animale, ha bisogno, spesso, anche di strumenti pratici, di “attrezzi” come abbiamo visto (Capitolo 6), per affrontare le scelte etiche e i conflitti che sorgono negli interventi di conservazione.

Di fronte ad un intervento di reintroduzione, ad esempio, come fare per bilanciare l'attenzione per l'efficacia dell'intervento con la salvaguardia degli esemplari reintrodotti? O come fare, in una struttura zoologica, per decidere quando praticare l'eutanasia sugli esemplari anziani o malati?

Oltre a chiarire il quadro teorico di riferimento, il riferimento all'etica nella conservazione è necessario per orientare la riflessione verso il *problem solving*, impiegando metodi e strumenti che possano aiutare nel processo decisionale. È necessario, ad esempio, per mettere a fuoco quali sono i portatori d'interesse coinvolti e qual è il loro punto di vista, quali sono i bilanciamenti e i compromessi che devono essere attuati e così via. L'ERP, secondo un approccio procedurale alla valutazione etica, anche qui, come nell'ambito del benessere animale, può aiutare ad incorporare i principi e i valori nella pratica e a discutere appropriatamente, giungendo ad una “negoiazione” trasparente tra i portatori di interesse.

Prendiamo il caso di Marius: numerosissimi sono stati gli interventi e le cose dette, numerosissime sono state le riflessioni sui diversi valori in campo, sulle diverse prospettive abbracciate, consapevolmente o no, da chi ha avuto un ruolo decisionale in quel caso e anche da chi lo ha, in generale, sulla questione in merito alla gestione degli animali in sovrannumero nelle strutture zoologiche in Europa e nel

mondo (ad esempio, Asa, 2016; Browning, 2018). Ma come fare per prendere decisioni eticamente accettabili in questi casi?

Una corretta analisi etica della questione, dopo aver identificato il problema da valutare, suggerisce di approfondire le informazioni salienti e i punti critici. Di seguito, poi, come indicato nel ragionamento in 5 step, è necessario evidenziare i diversi portatori di interesse e le loro diverse posizioni: il direttore della struttura zoologica, lo staff, il circuito zoologico europeo, l'opinione pubblica, i visitatori dello zoo e, da ultimo, ma non per importanza, Marius e gli altri animali coinvolti nella scelta.

Bisogna poi esplorare le opzioni disponibili, almeno le principali: Marius avrebbe potuto non essere sacrificato e ricollocato in un'altra struttura? Avrebbe potuto essere sacrificato, ma senza il coinvolgimento di persone esterne come i soci dello zoo nella sua dissezione? Avrebbe potuto non essere mai nato se fosse stato applicato un programma di contraccezione e controllo delle nascite? E così di seguito.

Le matrici etiche e gli alberi decisionali possono essere un valido aiuto in casi come questi, per avere un quadro più chiaro e per orientare la riflessione. Una matrice etica sul caso di Marius può essere formulata evidenziando i diversi portatori di interesse e il rispetto per i principi di ben-essere, autonomia ed equità per ciascuno di essi, compreso Marius come si è detto, stakeholder senza voce.

Un albero decisionale può aiutare a “vedere” le diverse opzioni disponibili e le rispettive conseguenze, in merito a Marius e, in generale, in merito alla gestione degli animali in sovrannumero nelle strutture zoologiche (o anche, come abbiamo visto, in merito alla gestione degli animali anziani).

Come già sottolineato, è il processo a fare la differenza (Capitolo 6): in etica è importante prendere decisioni ragionate, riconducendo la componente emozionale all'interno di un quadro di analisi razionale. Il direttore della struttura zoologica ha ricevuto numerose minacce di morte, lo stesso diversi esponenti dello staff coinvolto: non è questa certamente la strada per esprimere una qualsiasi posizione eticamente accorta su questa questione.

L'ERP è prezioso per dirimere i conflitti etici tra conservazione e benessere degli animali sia in natura sia in ambiente controllato. Prendiamo il caso del rinoceronte bianco del Nord (*Ceratotherium simum cottoni*), funzionalmente estinto a causa del bracconag-

gio, delle guerre civili e della distruzione degli habitat (Saragusty, 2015). Il benessere di Najin e Fatu, gli unici due esemplari femmine di rinoceronte bianco del Nord rimasti vivi e custoditi in una riserva in Kenya, può essere tutelato a fianco degli interventi di conservazione che vengono attuati per preservare la specie (dal ricorso alle tecniche innovative di fecondazione assistita alla ricerca in laboratorio con le cellule staminali) anche attraverso una valutazione accorta dei pro e contro degli interventi e di tutti gli aspetti etici implicati. Utilizzando apposite check list è possibile applicare un processo di analisi del rischio “etico” puntuale e dettagliato, in grado di assicurare qualità e trasparenza all’intero processo.

Oppure, prendiamo il caso delle interazioni tra i turisti e gli animali selvatici, sia negli ambienti controllati come gli zoo o i santuari, sia nelle riserve nei luoghi d’origine: il conflitto tra benessere e conservazione è quanto mai evidente in questi casi e, in generale, questo tipo di interazioni è sempre più al centro di confronti e dibattiti accesi (Moorhouse, 2017). Se, da un lato, è vero che le interazioni possono sollecitare e rafforzare il nostro coinvolgimento e il nostro interesse per la conservazione, dall’altro è vero anche che possono comportare anche un costo elevato per gli animali coinvolti quando vengono separati dalle loro madri e dal loro gruppo sociale per poter interagire con le persone, come avviene con gli elefanti in Asia o con i cuccioli di leone in Africa (Wilson, Phillips, 2019).

Se ben pianificate tuttavia, ad esempio all’interno delle strutture zoologiche, le interazioni possono rappresentare anche un arricchimento per gli animali coinvolti e avere un contenuto educativo e di sensibilizzazione verso la conservazione della loro specie in natura. In tutti i casi, una valutazione etica della qualità delle interazioni, sulla base di un protocollo che includa, attraverso l’impiego delle matrici etiche, i diversi portatori di interesse e i diversi aspetti coinvolti, può contribuire a tutelare il benessere degli animali e a preservare il valore educativo verso la conservazione (de Mori *et al*, 2019).

Per le strutture zoologiche, in generale, la valutazione etica è sempre più importante e può contribuire a migliorare la loro reputazione e a garantire trasparenza al loro operato. Nello *Zoo Standards Review Groups’s Recommendation*, redatto dal Ministero dell’ambiente britannico ancora nel 1999 e aggiornato nel 2012, è esplicitamente indicato che le strutture zoologiche devono stabilire dei processi

di revisione etica, di pianificazione e di implementazione delle loro strategie per la conservazione, l'educazione e la ricerca (Zoo Standards Review Group, 1999, 2012). Un capitolo specifico è dedicato al processo di revisione etica che ogni zoo dovrebbe applicare: chi lavora nel campo della conservazione dovrebbe essere consapevole dell'importanza dell'etica e le ricerche con gli animali e le strategie di conservazione dovrebbero tenere in considerazione questo.

Le strutture zoologiche dovrebbero per questo dotarsi di specifici comitati etici, in grado di occuparsi, capillarmente, sia delle questioni legate alla ricerca con gli animali sia delle questioni più specificamente gestionali, come nel caso di Marius. Dovrebbero essere i comitati etici, prima di tutto, a garantire la liceità etica dell'impiego degli animali per ogni singolo protocollo anche nell'ambito della ricerca per scopi conservazionistici e non solo nell'ambito degli animali da laboratorio (Capitolo 7). La valutazione dovrebbe avvenire in merito, al benessere animale e al numero di animali coinvolti, alla necessità e alla tenuta del disegno dello studio o alle modalità con cui viene previsto di realizzarlo, quindi in merito all'applicazione del Principio delle Tre Erre e dell'analisi costi-benefici. La ricerca con gli animali selvatici, come abbiamo visto, solleva questioni etiche peculiari e, a differenza della ricerca in laboratorio, ha effetti diretti sull'ambiente e sugli ecosistemi, specialmente quando si tratta di ricerca sul campo, di cui i comitati etici devono conto quando valutano uno studio. I portatori d'interesse, inoltre, sono molti di più rispetto alla ricerca biomedica, poiché, oltre agli esemplari coinvolti e ai ricercatori, sono interessati dall'attività di ricerca anche le specie e le popolazioni di appartenenza, l'ecosistema, le popolazioni umane locali e così via. I conflitti tra portatori di interesse sono un elemento intrinseco delle dinamiche che coinvolgono la ricerca in ambito conservazionistico, così come è per il benessere animale.

Di fatto, i comitati etici che si occupano direttamente di questioni legate alla ricerca con gli animali selvatici sono ancora sporadici e scarso è il coinvolgimento di persone competenti. Sono ancora pochi anche i comitati etici che, in analogia con i comitati per l'etica clinica in ambito umano, si occupano delle problematiche gestionali nelle strutture zoologiche o nei centri di recupero o nei parchi e nelle riserve e, quando esistono, ad esempio in seno ad associazioni come l'EAZA o la WAZA, hanno compiti limitati.

Gli zoo, i parchi, i centri di recupero e tutti coloro che gestiscono animali nelle attività di conservazione, dovrebbero potersi riferire o avvalere sempre più in maniera capillare di un comitato etico in tutte le situazioni in cui l'utilizzo e la gestione degli animali possa essere in conflitto con il loro benessere. Dovrebbero essere trattate anche questioni riguardo alla valutazione delle procedure gestionali in ambiente controllato, come l'eutanasia e la soppressione, ma anche l'applicazione di procedure invasive e/o dolorose, ad esempio il *pinioning* (intervento effettuato sugli uccelli che consiste nel rimuovere chirurgicamente l'articolazione dell'ala più lontana dal corpo, per impedirne il volo), le politiche per i trasferimenti, per il controllo della riproduzione e per la soppressione degli esemplari in sovrannumero, la conformità delle politiche gestionali con gli obiettivi della conservazione e dell'educazione e così via (L. Ferrante, *Comunicazione personale*, 2014).

Dovrebbero essere trattate poi, anche questioni in merito allo stress morale e ai disagi professionali che anche in questo contesto si possono presentare alle persone che lavorano tutti i giorni a contatto con gli animali: anche con gli animali selvatici, in particolare nelle strutture zoologiche, ma pure nei centri di recupero, nei santuari o simili, il legame può essere molto intenso per i guardiani, o lo staff dedicato alla ricerca, al benessere o alle cure veterinarie, ed essere fonte di disagio e conflitti interni tra le varie figure professionali. Raramente viene considerato quanto possa essere professionalmente ed emotivamente difficile, ad esempio, gestire il contatto quotidiano con la sofferenza, la paura degli animali, o anche la necessità di praticare l'eutanasia, nei centri di recupero; o quanto possa essere difficile, nelle strutture zoologiche, gestire, in generale, il rapporto quotidiano con animali che, nonostante la continuità del contatto, sono comunque selvatici, e non domestici. Per questo, anche in questi contesti, come nell'ambito dei laboratori di ricerca, è importante dare voce, nelle decisioni che concernono gli animali, a tutte le figure professionali coinvolte. La qualità del rapporto con gli animali inoltre, come con gli animali da reddito o da laboratorio, può fare la differenza nella loro vita, anche in relazione ai visitatori e alle persone esterne che entrano in contatto con loro (Hosey, 2008).

Il ricorso capillare e sistematico ai comitati etici è probabile sarà una questione con cui il mondo dei conservazionisti dovrà confrontarsi, in un futuro prossimo, in maniera sempre più diretta. Senz'altro, è urgente che venga affrontata in modo trasparente e consapevole la questione in merito all'applicazione di un processo di valutazione etica, al fine di garantire in maniera adeguata la tutela e la promozione sia del benessere sia della conservazione degli animali coinvolti.



NOTA BIBLIOGRAFICA

- Acorn, The* (2002, 31 Gennaio). “Survey says pets are members of the family”.
- Adamo, S. A., (2016a). “Do insects feel pain? A question at the intersection of animal behaviour, philosophy and robotics”, in *Animal Behaviour*, 118, 75-79.
- Id. (2016b). “Consciousness explained or consciousness redefined?”, in *PNAS*, 113(27), p. 3812.
- Ali A., Cheng K.M. (1985). “Early egg production in genetically blind chickens in comparison with sighted controls”, in *Poultry Science*, 64, pp. 789-794.
- AMC: Agricultural Machinery Conference (2003, 5-7 Maggio). www.amconline.co.uk/ last accessed October 19th 2019.
- Animal People* (1999, Marzo).
- Anna I. Olsson S., Nuno Franco H., Weary D.M., Sandoe P. (2013). “The Three Rs Principle – Mind the ethical gap!”, in *ALTEX*, Proceedings 1/12, pp. 333-336.
- Arluke, A, Sanders C. R. (1996). *Regarding Animals*. Philadelphia: Temple University Press.
- Ascione, F. & Arkow P., eds (1999). *Child Abuse, Domestic Violence, and Animal Abuse*. West Lafayette, Indiana: Purdue University Press.
- Asa, C. (2016), “Weighing the options for limiting surplus animals”, in *Zoo Biology*, 35(3), pp. 183-186.
- Audi, R. (2004). *The Good in the Right: A Theory of Intuition and Intrinsic Value*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Ayer, A.J. (1946). *Language, Truth, and Logic*, London: Victor Gollancz.
- Balls M., Goldberg A. M., Fentem J. H., Broadhead C. L., Burch R. L., Festing M. F., ... and Van Zutphen B. F. (1995). “The three Rs: the way forward: the report and recommendations of ECVAM Workshop 11”, in *Alternatives to laboratory animals: ATLA*, 23(6), pp. 838-866.
- Barnosky A.D., Matzke N., Tomiya S., Wogan G. O.U., Swartz B., Quental T. B., Marshall C., McGuire J., Lindsley E., Maguire K.C., Mersey B., Ferrer E., “Has the Earth’s Sixth Mass Extinction Already Arrived?”, in *Nature*, 7336 (2011), 471, pp. 51-57.
- Barongi, R., Fiskén, F. A., Parker, M. & Gusset, M eds., (2015). *Committing to Conservation: The World Zoo and Aquarium Conservation Strategy*. Gland: WAZA Executive Office.
- Bazerman M.H., Tenbrunsel A. E. (2011). *Blind Spots: why we fail to do what’s right and what to do about it*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

- Beauchamp, T.L., Childress, J.F. (1985). *Principles of Biomedical Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Bekoff, M., Pierce, J. (2016). "Animal welfare cannot adequately protect non-human animals: the need for a science of animal well-being", in *Animal Sentience*, 67, pp. 1-4.
- Bekoff M., Ramp D. (2013). "Compassion in conservation: don't be cruel to be kind", *New Scientist*, 2974, pp. 26-27.
- Bertolino S., Genovesi P. (2003). "Spread and attempted eradication of the grey squirrel (*Sciurus carolinensis*) in Italy, and consequences for the red squirrel (*Sciurus vulgaris*) in Eurasia", in *Biological Conservation*, 109, pp. 351-358.
- Boniolo G., Sanchini V. (2016). *Ethical Counseling and Medical Decision-making in the Era of Personalized Medicine*. Springer International Publishing.
- Biasetti P., de Mori B. (2016). "A framework of values: reasons for conserving biodiversity and natural environments", in *Ethica&Politica/Ethics&Politics*, 18, 3, pp. 527-545.
- Id. (2019). "Le matrici etiche nella conservazione della biodiversità", in *Ethica&Politica/Ethics&Politics*, XXI, 1, pp. 233-254.
- Bono G., De Mori B. (2005). "Animals and Their Quality of Life: Considerations beyond welfare", in *Veterinary Research Communications*, 29 (Suppl. 2), 165-168.
- Id. (2011). *Il confine superabile. Animali e qualità della vita*. Roma: Carocci.
- Braithwaite V.A., Boulcott P. (2008). "Can Fish Suffer?" in Branson E.J. (edited by). *Fish Welfare*, Blackwell.
- Brambell, F.W.R. (1965). *Report of the Technical Committee to Enquire into the Welfare of Animals Kept under intense Livestock Husbandry Systems*. London: HMSO.
- Brønstad, A., Newcomer, C. E., Decelle, T., Everitt, J. I., Guillen, J. and Laber, K. (2016). "Current concepts of harm-benefit analysis of animal experiments – report from the AALAS-FELASA working group on harm-benefit analysis – part 1", in *Laboratory animals*, 50 (1 suppl.), pp1-20.
- Broom D.M. (1991). "Animal Welfare. Concepts and Measurement", in *Journal of Animal Science*, 69, pp. 4167-4175.
- Id. (2015). "Fish intelligence, sentience and ethics", in *Science and engineering ethics*, 18, n. 1, pp. 1-17.
- Id. (2017). "Animal Welfare in the European Union", Petition to the European Parliament 75/2017, Brussels, BE: European Parliament.
- Browning, H. (2018). "No Room at the Zoo: Management Euthanasia and Animal Welfare", in *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 31(4), pp. 483-498.
- Buchanan-Smith H.M., Rennie A.E., Vitale A., Pollo S., Prescott M.J., Morton D.B. (2005), "Harmonising the definition of refinement", in *Animal Welfare*, 14, pp. 379-384.
- Buddha. *Dhammadapada*. Disponibile press: www.buddhanet.net/pdf_file/scrndhamma.pdf
- Burden J. and Hall A. (2006). "Biology in the 21st Century: a new curriculum for school science", in *Journal of Biological Education* 40, pp. 6-10.

- Callicott J.B. (1989). *In Defense of the Land Ethic: Essays in Environmental Philosophy*, New York: SUNY Press.
- CAST: Council for Agricultural Science and Technology (1981, Novembre). *Scientific Aspects of the Welfare of Food Animals*, Report #91.
- Cattet M.R.L. (2013). "Falling through the Cracks: Shortcomings in the collaboration between biologists and veterinarians and their consequences for wildlife", in *ILAR*, 54, 1, pp. 33-40.
- Chilcott R.P., Stubbs B., Ashley Z. (2001). "Habituating pigs for in-pen, non-invasive biophysical skin analysis", in *Laboratory Animals*, 35, pp. 30-35.
- Costello M.J., Beard K.H., Corlett R.T., Cumming G.S., Devictor V., Loyola R., Maas B., Miller-Rushing A.J., Pakeman R., Primack R.B. (2016). "Field work ethics in biological research", in *Biological Conservation*, 203, pp. 268-271.
- Cotton, M. (2014). *Ethics and Technology Assessment: A Participatory Approach*. Verlag-Berlin: Springer.
- Curzer H.J., Wallace M., Perry G., Muhlberger P., Perry D. (2011). "Teaching wildlife research ethics: A progress report", in *Teaching Ethics*, 11, pp. 95-112.
- Darwin, C. (1969), *The Expression of Emotion in Man and Animals*. Westport, Connecticut: Greenwood Press.
- Davis, L. (1983). *Species Differences in Drug Disposition as Factors in Alleviation of Pain*. In Kitchell, R.L. & Erickson, H.H., eds. *Animal Pain: Perception and Alleviation*. Bethesda, Maryland: American Physiological Society, pp. 161-178.
- Dawkins, M.S. (1980). *Animal Suffering: The Science of Animal Welfare*. London: Chapman and Hall.
- Id. (1983). "Battery hens name their price: consumer demand theory and the measurement of ethological 'needs' ", in *Animal Behaviour*, 31, pp. 1195-1205.
- Id. (2006). "Through animal eyes: What behaviour tells us", in *Applied Animal Behaviour Science*, 100, pp. 4-10.
- Id. (2017). "Animal welfare with and without consciousness", in *Journal of Zoology*, 301, 1, pp. 1-10.
- de Boo J., Hendriksen C. (2005). "Reduction Strategies in Animal Research: A Review of Scientific Approaches at the Intra-experimental, Supra-experimental and Extra-experimental Levels", in *ATLA*, 33, pp. 369-377.
- de Mori B. (2007). *Che cos'è la bioetica animale*. Roma: Carocci.
- Id. (2019a). "Il benessere animale: un concetto 'etico' o 'scientifico'? Un dibattito ancora attuale", in *Notizie di Politeia*, XXXV, pp. 143-161.
- Id. (2019b). "Il moral distress dalla medicina umana alla medicina veterinaria: un'analisi comparativa", in *Medicina e Morale*, 3, pp. 265-280.
- Id. (2019c). "Animal testing: the ethical principle of the 3Rs from laboratories to "field" research with wild animals", in *Ethica&Politica/Ethics&Politics*, XXI, 3, accepted.
- De Mori B., Ferrante L., Florio D., Pollastri I., Normando S. (2019). "A Protocol for the Ethical Assessment of Wild Animal-Visitor Interactions (AVIP) Evaluating Animal Welfare, Education, and Conservation Outcomes", in *Animals*, 9, 487.

- De Mori B., Normando S. (2019). "Is 'History' repeating itself? The case of fish and arthropods' sentience and welfare", in *Ethica&Politica/Ethics&Politics*, XXI, 2, pp. 491-516.
- Denver Post (1994, 19 Giugno).
- Donaldson, S. and Kymlicka, W. (2016). "Linking animal ethics and animal welfare science", in *Animal Sentience*, 5, 1, pp. 1-4.
- Duncan I.J.H, Petherick J.C. (1991). "The implications of cognitive processes for animal welfare", in *Journal of Animal Science*, 69, pp. 5017-5022.
- Duncan, I. J. H. (1993). "Welfare has to do with what animals feel", in *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 6, pp. 8-14.
- Duncan, I.J.H. (1981). "Animal Rights – Animal Welfare: A Scientist's Assessment", in *Poultry Science*, 60, 490.
- Dzeng E., Curtis J.R. (2018). "Understanding ethical climate, moral distress and burnout: a novel tool and a conceptual framework", in *BMJ Quality and Safety*, 27, pp. 766-770.
- EAZA (2017-2019). "Silent Forest. Asian Songbirds Crisis", www.silentforest.eu/ last accessed October 19th 2019.
- EU: Health and Consumer Protection Directorate. (2001, 19 Giugno). "Welfare of Dogs". Luxembourg, dichiarazione stampa.
- Farm Animal Welfare Council (1979), "First Press Notice, 5/12.", London: MAFF.
- Farm Animal Welfare Council FAWC (2009). *Farm Animal Welfare in Great Britain: Past, Present and Future*, London, UK: FAWC.
- Fawcett A., Mullan S. (2018). "Managing Moral Distress in practice", in *In Practice*, 40, pp. 34-36.
- Ferrante L., de Mori B. (2018). "Conservazione ed Etica negli zoo dopo 'Marius'", in *Ethica&Politica/Ethics&Politics*, XX, 3, pp. 703-729.
- Ferrell, B.R. and Rhiner, M. (1991). "High-Tech Comfort: Ethical Issues in Cancer Pain Management for the 1990's", in *Journal of Clinical Ethics*, 2, pp. 108-115.
- Figley C.R., Roop R.G. (2006). *Compassion Fatigue in the Animal-Care Community*. Washington: Humane Society Press.
- Fraser, D. (1995). "Science, values and animal welfare: exploring the 'inextricable connection'", in *Animal welfare*, 4(2), pp. 103-117.
- Id. (1999). "Animal ethics and animal welfare science: bridging the two cultures", in *Applied Animal Behaviour Science*, 65, pp. 171-189.
- Id. (2008), *Understanding Animal Welfare: The Science in Its Cultural Context*, Oxford, UK: Wiley-Blackwell.
- D. Fraser (2010). "Toward a synthesis of conservation and animal welfare science", in *Animal Welfare*, 19, pp. 121-124.
- Id. (2019). "Why we need a new Ethic for animals", in *Journal of Applied Animal Ethics Research*, 1, 1, pp. 7-21.
- Fraser, D., Weary, D.M. (2004). "Quality of Life for Farm Animals: Linking Science, Ethics and Animal Welfare", in Benson, G.J., Rollin, B. (eds.), *The well-being of farm animals. Challenges and solutions*, Ames, IA: Blackwell, pp. 39-60.

- Freelance C.B. (2018). "To Regulate or Not to Regulate? The Future of Animal Ethics in Experimental Research with Insects", in *Science and engineering ethics*, pp. 1-22.
- Friese C., Nuyts N., Pardo-Guerra J. (2019). "Cultures of care? Animals and science in Britain", in *The British Journal of Sociology*. 10.1111/1468-4446.12706.
- Galazka K. (2017). "How animal rescuers are Burning out their empathy", in *Nautilus*, January 13th.
- Gallup polls. Disponibile presso: www.gallup.com last accessed October 19th 2019
- García Pinillos, R., Appleby, M.C., Manteca, X., Scott-Park, F., Smith, C. and Velarde, A. (2016). "One Welfare – a platform for improving human and animal welfare", in *Veterinary Record*, 179, pp. 412-413.
- Gaskell, G. (1997). "Europe Ambivalent on Biotechnology", in *Nature*, 387, pp. 845-847.
- Gibbs, E. P. J. (2014). "The Evolution of One Health: a Decade of Progress and Challenges for the Future", in *Veterinary Record*, 174, 4, pp. 85-91.
- Gilligan, C. (1982). *In a different voice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Goleman D. (2005). *Menzogna, autoinganno, illusione*. Milano: Rizzoli.
- Id. (2009). *Intelligenza ecologica*, Milano: Rizzoli.
- Gordon I.J. (2019). Adopting a utilitarian approach to culling wild animals for conservation in National Parks, in *Conservation Science and Practice*, 1, 10.
- Grandin, T. (2010). *Improving Animal Welfare: A Practical Approach*. Wallingford, Oxfordshire, UK: CABI Publishing.
- Granstrom D.E. (2003). "Agricultural (nonbiomedical) animal research outside the laboratory: A review of guidelines for institutional animal care and use committees", in *ILAR*, 44, pp. 206-210.
- Griffin G., Gauthier C. (2004). "Incorporation of the principles of the Three Rs in wildlife research", in *ATLA*, 32, suppl. 1, pp. 215-219.
- Grimm H. (2015). "Turning Apples into Oranges? The Harm-Benefit Analysis and How to Take Ethical Considerations into Account", in *ATLA*, 43, pp. 22-24.
- Hayward M.W., Callen A., Allen B.L. et al. (2019). "Deconstructing Compassionate Conservation", in *Conservation Biology*, 33 (4), pp. 760-768.
- Hall, M. (1831). *A critical and experimental essay on the circulation of the blood*. London.
- Hall, J.V., Brajer, V. & Lurmann, F.W. (2006). "The Health and Related Economic Benefits of Attaining Healthful Air in the San Joaquin Valley". California State University, Fullerton: Institute for Economic and Environmental Studies.
- Hampshire V.A. (2003). "Regulatory issues surrounding the use of companion animals in clinical investigations, trials, and studies", in *ILAR*, 44, pp. 191-196.
- Hampton J.O., Warburton B., Sandøe P. (2018). "Compassionate versus consequentialist conservation", in *Conservation Biology*, accepted 2018, pp. 1-25.
- Hamric A.B., Davis W., Childress M.D. (2006). "Moral distress in health-care providers: what is it and what can we do about it?", in *Pharos of Alpha Omega Alpha Honor Society*, 69, pp. 16-23.
- Hatch P.H. Winefield H.R., Christie B.A., Lievaart J.J. (2011). "Workplace stress, mental health and burnout of veterinarians in Australia", in *Australian Veterinary Journal*, 89 (11), pp. 460-468.

- Helse H. (2019). “Genomics Institute to close world-leading animal facility”, in *Nature*, 569, 612.
- Hemsworth P. (2007). “Ethical stockmanship”, in *Australian Veterinary Journal*, 85, pp. 194-200.
- Hendriksen C., Morton D. (eds.) (1999). *Humane endpoints in animal experiments for biomedical research*, RSM Press, London, UK.
- Hernandez E., Fawcett A., Brouwer E., Rau J., Turner P.V. (2018). “Speaking Up: Veterinary Ethical Responsibilities and Animal Welfare Issues in Everyday Practice”, in *Animals*, 8 (15), pp. 1-22.
- Herrmann, K., Pistollato, F., Stephens, M. (2019). “Beyond the 3Rs: Expanding the use of human-relevant replacement methods in biomedical research”, in *ALTEX – Alternatives to animal experimentation*, 36 (3), pp. 343-352.
- Herzog H. (2002). “Ethical Aspects of Relationships Between Humans and Research Animals”, in *ILAR Journal*, 43, 1, pp. 27-32.
- Hosey, G. (2008). “A preliminary model of human–animal relationships in the zoo”, in *Applied Animal Behaviour Science*, 109, pp. 105-127.
- Hosey G., Melfi V., Pankhurst S. (2011). *Zoo Animals: Behavior, Management and Welfare*, Oxford: Oxford University Press.
- HSUS: The Humane Society of the United States (2003). Disponibile presso: www.hsus.org/ace/12031 last accessed October 19th 2019
- Hutchins H.M., Thompson (2008). “Zoo and aquarium research: priority setting for the coming decades”, *Zoo Biology*, 27, pp. 488-497.
- IUCN, IUCN’s Commission on Education and Communication (CEC). www.iucn.org/commissions/commission-education-and-communication/cec-resources/love-not-loss last retrieved 19 October 2019.
- Kahler SC (2015). “Moral stress the top trigger in veterinarians’ compassion fatigue: veterinary social worker suggests redefining veterinarians’ ethical responsibility”, in *Journal of American Veterinary Medical Association*, 246(1), pp.16-18.
- Katz, J. (2003). *The New Work of Dogs: Tending to Life, Love and Family*. New York: Villard.
- Keeton, W.T. & Gould, J.L. (1986). *Biological Science*. New York: Norton.
- Kilgour, R. (1978). “The application of animal behavior and the humane care of farm animals”, in *Journal of Animal Science*, 46.
- Kirkwood, J.K (2007). “Quality of life: The heart of the matter”, in *Animal Welfare*, 16, pp. 1-179.
- Harrington L.A., Moehrenschrager A., Gelling M., Atkinson R.P.D., Hughes J., Macdonald D.W. (2013). “Conflicting and complementary ethics of animal welfare considerations in reintroductions, in *Conservation Biology*, 27, 3, pp. 486-500
- Laitenschloger, R. A. & Bowyer, R.T. (1985). “Wildlife Management by Referendum: When Professionals Fail to Communicate”, in *Wildlife Society Bulletin*, 13 (4), pp. 564-570.
- Lane J., Jackson V. (2013). “Human-wildlife interactions: The importance and benefits of effective training”, in *Animal Welfare*, 22, pp. 149-150.

- Leavitt, E.S. (1978). *Animals and their Legal Rights*. Washington, D.C.: Animal Welfare Institute.
- Lewis J (2006). "Bringing the real world into the biology curriculum", in *Journal of Biological Education*, 40, pp. 101-106.
- Leopold A. (1949). *A Sand County Almanac*, Oxford: Oxford University Press.
- Lindsjö J., Fahlman A., Törnqvist E. (2016). "Animal welfare from mouse to moose: implementing the principles of the 3rs in wildlife research", in *Journal of Wildlife Diseases*, 52, pp. 65-77.
- Linstone, H. A., & Turoff, M. (eds.) (1975). *The Delphi method: techniques and applications*. Reading, MA: Addison-Wesley Publishing Company.
- Louv E.R. (2005). *Last Child in the Woods: Saving Our Children from Nature-Deficit Disorder*, Algonquin Books.
- Luechtefeld T., Marsh D., Rowlands C., Hartung T. (2018). "Machine Learning of Toxicological Big Data Enables Read-Across Structure Activity Relationships (RASAR) Outperforming Animal Test Reproducibility", in *Toxicological Sciences*, 165(1), pp. 198-212.
- Lumb. W.V. (1963). *Small Animal Anesthesia*. Philadelphia: Lea & Febiger.
- Lumb. W.V & Jones, E.W. (1973). *Veterinary Anesthesia*. Philadelphia: Lea & Febiger.
- MacLaurin J., Sterelny K. (2008). *What is Biodiversity?*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mader, S. (1987). *Biology: Evolution, Diversity, and the Environment*. Dubuque, Iowa: W.M.C. Brown.
- Magalhães-Sant'Ana M., Lassen J., Millar K.M., Sandøe P., Olsson I.A.S (2014). Examining Why Ethics is Taught to Veterinary Students: A Qualitative Study of Veterinary Educators' Perspectives", in *Journal of Veterinary Medical Education*; 41: 350-357
- Magalhães-Sant'Ana M., Olsson I.A.S., Sandøe P., Millar K. (2010). "How ethics is taught by European veterinary faculties: A review of published literature and web resources". In *Global Food Security: Ethical and Legal Challenges*, Casabona C.M.R., San Epifanio L.E., Cirión A.E. (Eds.), Wageningen Academic Publishers: Wageningen, The Netherlands, pp. 441-446.
- Marks, R.M. & Sacher, E.J. (1973). "Undertreatment of Medical Inpatients with Narcotic Analgesics", in *Annals of Internal Medicine*, 78, pp. 173-181.
- Meij, S. L. (1960). *Mechanization in Agriculture*. Chicago: Quadrangle Books.
- Meine C., Soulé M., Noss R.F. (2006). "A Mission Driven Discipline": *The Growth of Conservation Biology*, in "Conservation Biology", 20, pp. 631-651.
- Mellor, D.J. (2016). "Updating animal welfare thinking: Moving beyond the 'Five Freedoms' to 'A Life worth Living'", in *Animals*, 6, 21, pp. 1-20.
- Mepham, B. (1996). "Ethical Analysis of Food Biotechnologies: An Evaluative Framework", in Mepham, B. (ed.). *Food Ethics*. London: Routledge.
- Id. (2000). "A Framework for the Analysis of Novel Foods: The Ethical Matrix", in *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 12.
- Id. (2008). *Bioethics: an introduction for the biosciences*, 2nd Edition. Oxford, UK: Oxford University Press.

- Mephram, B., Kaiser, M., Thorstensen, E., Tomkins, S., & Millar, K. (2006). *Ethical Matrix Manual*. The Hague: LEI.
- Millar, K., S. Tomkins, E. Thorstensen, B. Mephram, and M. Kaiser. (2006). *Ethical Delphi Manual*. The Hague: LEI.
- Millar, K., Thorstensen, E., Tomkins, S., Mephram, B., Kaiser, M. (2006). "Developing the Ethical Delphi", in *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 20, pp. 53-63.
- Millar, K., Tomkins, S. (2007). "Ethical Analysis of the Use of GM Fish: Emerging Issues for Aquaculture Development", in *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 20.
- Minteer B., Collins J. (2013). "Ecological ethics in captivity: Balancing values and responsibilities in zoo and aquarium research under rapid global change", in *ILAR*, 54 (2013), pp. 41-51.
- Minteer B.A., Corley E., (2007). *Conservation of Preservation? A Qualitative Study of the Conceptual Foundations of Natural Resource Management*, in "Journal of Agricultural and Environmental Studies", 20, pp. 307-330.
- Monamy V., Gott M. (2001). "Practical and ethical considerations for students conducting ecological research involving wildlife", in *Australian Ecology*, 26 (2001), pp. 293-300.
- Moorhouse T., D'Cruze N.C., MacDonald D.W. (2017). "Unethical use of wildlife in tourism: what's the problem, who is responsible and what can be done?", in *Journal of Sustainable Tourism*, 25, 4, pp. 505-516.
- Naess A. (1973). "The Shallow and the Deep. Long-range Ecology Movement", in *Inquiry*, 16.
- NCBA: National Cattlemen's Beef Association (1991). Denver, dichiarazione stampa.
- New York Times* (1988, 25 Ottobre). "Swedish Farm Animals Get a Bill of Rights", p.1.
- Newman, J.L. (1993). "Ethical Issues in Consultation", in *Journal of Counseling and Development*, 72, 148-156.
- Nyhus P.J. (2016). "Human-Wildlife Conflict and Coexistence", in *Annual Review of Environment and Resources*, 41, pp.143-171.
- Nordlund, K., Cook, N.B., Octzel, G.R. (2004). "Investigation Strategies for Laminitis Problem Herds", in *Journal of Dairy Science* 87: (E Suppl): E27-E35.
- Norecopa, The International Culture of Care Network, norecopa.no/more-resources/culture-of-care
- Normando S., de Mori B. (2019). "Should the cat (felis catus) be allowed to roam freely? A customized version of the Modified Potter Box?", in *Proceedings of the 2nd Annual Meeting of the European Veterinary Congress of Behavioural Medicine and Animal Welfare (EVCBMAW)*, Eindhoven, the Netherlands, 26th-28th September, p. 33.
- Norton, B.G., Hutchins M., Stevens E. F., Maple T. L. (Eds) (1995). *Ethics on the ark: zoos, animal welfare and wildlife conservation*, Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.
- Nussbaum, M. (2006). *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge, MA: The Belknap Press.

- Panksepp J., Reiss D., Edelman D., Van Swinderen B., Low P., Koch C. (2012). "The Cambridge declaration on consciousness", in *Francis Crick Memorial Conference on Consciousness in Human and Non-Human Animals, 2012*. fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf [Online] [Accessed 19 October 2019].
- Paquet P.C., Darimont C.T. (2010). "Wildlife conservation and animal welfare: two sides of the same coin?", in *Animal Welfare*, 19, pp. 177-190.
- Platt, B., Hawton, K., Simkin, S., Mellanby, R. J. (2010). "Systematic review of the prevalence of suicide in veterinary surgeons", in *Occupational Medicine*, 60, pp. 436-446.
- Potter, R.B. (1965). "The structure of certain American Christian responses to the nuclear dilemma, 1958-1963". Unpublished doctoral dissertation. Cambridge, MA: Harvard University.
- Id. (1972). "The logic of moral argument", in Deats, P. (Ed.), *Toward A Discipline of Social Ethics*: 93-114. Boston, MA: Boston University Press.
- Rahmann, S.A., Walker, L., Ricketts, W. (2005). "Global Perspectives on Animal Welfare: Asia, the Far East, and Oceania", in *Rev. sci.tech.off.int. Epiz.* 24(2) 597-610.
- Ramp D., Bekoff M. (2015), "Compassion as a practical and evolved ethic for conservation", *BioScience*, 65, pp. 323-327.
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Regan, T. (1983). *The Case for Animal Rights*. Berkeley: University of California Press.
- Right Tourism. Disponibile presso: www.right-tourism.org last accessed October 19th 2019.
- Rollin, B.E. (1978). "Updating Veterinary Medical Ethics", in *Journal of the American Veterinary Medical Association*, 173 (8), 15 Ottobre.
- Id. (1981, 1992, 2006b). *Animal Rights and Human Morality*. Buffalo NY: Prometheus Books.
- Id. (1987a). "Euthanasia and Moral Stress", in *Loss, Grief and Care* 1 (1).
- Id. (1987b). "The Rights of the Dying Person" in Kutscher A.H., Carr A.G., Kutscher L.G. (eds.). *Principles of Thanatology*. New York, Columbia University Press.
- Id. (1994). *L'ascesa delle grandi scimmie antropoidi. Estendere la comunità morale*, in Cavalieri P., Singer P. (a cura di), *Il progetto Grande Scimmia*, Teoria, Roma-Napoli.
- Id. (1995a). *Farm Animal Welfare: Social, Bioethical and Research Issues*. Ames, Iowa: Iowa State University Press.
- Id. (1995b). *The Frankenstein Syndrome: Ethical and Social Issues in the Genetic Engineering of Animals*. New York: Cambridge University Press.
- Id. (2002). "The Use and Abuse of Aesculapean Authority in Veterinary Medicine", in *Journal of the American Veterinary Association*, 220, (11).
- Id. (2006a). *Science and Ethics*. New York: Cambridge University Press.
- Id. (2006c). "Euthanasia and Quality of Life", in *Journal of the American Veterinary Medical Association*, 228 (7).

- Id. (2006d). *An Introduction to Veterinary Medical Ethics 2nd edition*. Ames, Iowa: Blackwell.
- Id. (2012.). "Preserving Quality of Life in Oncology", in *BSAVA Manual of Oncology*.
- Id. (2016a). *A New Basis for Animal Ethics: Telos and Common Sense*. Columbia, Mo: University of Missouri Press.
- Id. (2016b). "Animal Research". In Henk ten Have (ed.), *Encyclopedia of Global Bioethics*. London: Springer.
- Rollin, B.E. & Rollin, M. (2001). "Dogmatism and Catechisms: Ethics and Companion Animals", in *Anthrozoos* 14 (1).
- Rolston H. III (1985). "Duties to endangered species", in *Bioscience*, 35, 11, pp. 718-726.
- Id. (1992). "Ethical responsibilities towards wildlife", in *Journal of the American Veterinary Medical Association*, 200, pp. 618-622.
- Ross, W.D. 1930. *The Right and the Good*. Oxford: Clarendon.
- Rota Nodari S., de Mori B., Ferrante L., Bianchi A. (2019). "Participatory approach – Implementation of a toolkit for the evaluation of the welfare of animals kept in zoos", in *Proceedings of the X National Congress on Wildlife Research in Parks*, Bussolengo (VR) Italy, 4 – 7 October 2019.
- Russell, Burch (1959, 1992). *The principles of humane experimental technique*. Wheathampstead (UK): Universities Federation for Animal Welfare. Available at altweb.jhsph.edu/pubs/books/humane_exp/het-toc last accessed October 19th 2019.
- Russow L.M., Theran P. (2003). "Ethical issues concerning animal research outside the laboratory", in *ILAR*, 44 (2003), pp. 187-190.
- Sandoe P., Christiansen S.B. (2008). *Ethics of animal use*. Oxford: Blackwell.
- Sandøe P., Franco N.H., Lund T.B., Weary D.M., Olsson I.A.S. (2015). "Harms to Animals – Can We Agree on How Best to Limit Them?", in *ALTEX Proceedings*, 4, 1, pp. 28-32.
- Sandøe, P., Simonsen, H.B., (1992). "Assessing animal welfare: where does science end and philosophy begin?", in *Animal Welfare*, 1, pp. 257-267.
- Sapontzis, S. (1987). *Morals, Reason and Animals*. Philadelphia: Temple University Press.
- Saragusty, J., Diecke, S., Drukker, M., Durrant, B., Ben-Nun, I.F., Galli, C., Gëoritz, F., Hayashi, K., Hermes, R., Holtze, S., Johnson, S., Lazzari, G., Loi, P., Loring, J.F., Okita, K., Renfree, M.B., Seet, S., Voracek, T., Stejskal, J., Ryder, O., Hildebrandt, T.B. (2016). "Rewinding the Process of Mammalian Extinction", in *Zoo Biology*, 99, pp. 1-13.
- Scheffers B.R., Oliveira B.F., Lamb I., Edwards D.I. (2019). "Global wildlife trade across the tree of life", in *Science*, 366, pp. 71-76.
- Schuppli C.A., Fraser D., McDonald M. (2004). "Expanding the three Rs to meet new challenges in humane animal experimentation", in *ATLA*, 32(2004), pp. 525-532.
- Sen A. (1985). *Commodities and capabilities*. Amsterdam: North-Holland.
- Sikes R.S., Paul E. (2013). "Fundamental differences between wildlife and biomedical research", in *ILAR*, 54, 1, pp. 5-13.

- Simonato M., De Santis M., Contalbrigo L., de Mori B., Ravarotto L., Farina L. (2019). "The Three Rs as a framework for considering the ethics of animal assisted interventions", in *Society and Animals*, accepted.
- Singer, P. (1975). *Animal Liberation*. New York: New York Review Press.
- Smith J. A., Boyd K.M. (1991). *Lives in the Balance: The Ethics of Using Animals in Biomedical Research*. Oxford: Oxford University Press.
- Soulé M.E. (1985). *What is Conservation Biology?*, in "Bioscience" 35-11, reprinted in M.E. Soulé, *Collected Papers of Michael Soulé. Early Years in Modern Conservation Biology*, Washington DC: Island Press, 2014.
- Stafleu, F.R., Grommers, F.J. and Vorstenbosch, J. (1996). "Animal welfare: evolution and erosion of a moral concept", in *Animal Welfare*, 5, pp. 225-234.
- Suther, S. (1993, Aprile). "Are You an Animal Rightist?", in *Beef Today*.
- Swaminathan S., Kumar V., Kaul R. (2019). "Need for alternatives to animals in experimentation: An Indian perspective", in *Indian Journal of Medical Research*, 149, pp. 584-592.
- Tannenbaum, J. (1989). *Veterinary Ethics*. Baltimore: Williams and Wilkins.
- Id. (1991). "Ethics and animal welfare. The inextricable connection", in *Journal of American Veterinary Medical Association*, 198, 8, pp. 1360-1376.
- Tannenbaum J., Bennett B. T. (2015), "Russell and Burch's 3Rs then and now: The need for clarity in definition and purpose", in *Journal of the American Association for Laboratory Animal Science*, 54, 2, pp. 120-132.
- The Colorado Dairy Industry. (2005). *Quick Facts Based on 2005 Production. The European Parliament and the Council Directive 2010/63/EU of 22 September 2010 on the protection of animals used for scientific purposes*. [Online]. [Accessed 19 October 2019]. Available from: eur-lex.europa.eu/
- Tommaso d'Aquino (1956). *On the Truth of the Catholic Faith*. Providence New York: Doubleday.
- USDA/NASS. (2005). "Livestock".
- USDA/NASS. (2006). "Milk Production and Milk Cows".
- Van de Veer, D. (1983). "Interspecific justice and animal slaughter", in H.B. Miller, W.H. Williams (eds.), *Ethics and animals*, Clifton, NJ: Humana Press, pp. 147-164.
- Van Sickle, J. (2002, 15 Maggio). "Profits Slow Decline in Hog Farm Numbers", in *Natural Hog Farmer*.
- Wallace M.C., Curzer H.J. (2013). "Moral Problems and Perspectives for Ecological Field Research", in *ILAR*, 54, 1, pp. 1-4.
- Wallach, A. D., Bekoff, M., Batavia, C., Nelson, M. P., & Ramp, D. (2018). "Summoning compassion to address the challenges of conservation", in *Conservation Biology*, pp. 1-11.
- Wathley L.D. (2014). "Training in ethical judgement with a modified Potter Box", in *Business Ethics: A European Review*, 23, 1, pp. 1-14.
- Weary, D.M. and Robbins, J.A. (2019), "Understanding the multiple conceptions of animal welfare", *Animal Welfare*, 28, pp. 33-40.
- Webster J. (2016). "Animal Welfare: Freedoms, Dominions and "A Life Worth Living", in *Animals*, 6, 35, pp. 1-6.

- Wemesfelder, F. (2001). "Assessing the 'whole animal': a free-choice profiling approach", in *Animal Behaviour*, 62 (2), pp. 209-220.
- Wilson A., Phillips (2019). "Identification and evaluation of the welfare of African lion (*Panthera leo*) cubs used in wildlife tourism interaction facilities", in *Animals*, accepted, 2019.
- Wilson E. (1984). *Biophilia*. Cambridge: Harvard University Press.
- Wittgenstein, L. (1965). "Lecture on Ethics", in *Philosophical Review*, 74 (1), pp. 3-12.
- Yeates J. W., Main D. C. (2010). "The ethics of influencing clients", in *Journal of the American Veterinary Medical Association*, 237(3), pp. 263-267.
- Zemanova M. (2017). "More training in animal ethics needed for European biologists", in "Bioscience", 67, pp.301-05.
- Zoo Standards Review Group (1999) (2012). *Recommendations on Revised Secretary of State's Standards of Modern Zoo Practice*. Department of the Environment, Transport and the Regions, London.

ETICA E BIOSCIENZE

Collana diretta da *Franco Biasutti* e *Barbara De Mori*

1. Barbara De Mori, Paolo Zecchinato (a cura di), *Lo specchio e l'altro. La cura nel rapporto uomo animale*
2. Barbara De Mori, *E Darwin creò l'uomo. Il marchingeño morale*
3. Serena Cattaruzza e Barbara De Mori (a cura di), *Animali sulla soglia. Percorsi scientifico-filosofici nel mondo animale*
4. Irene Candelieri, *La cura nell'acqua. Una lettura critica della delfinoterapia*
5. Davide Montini Trotti, *Gli animali hanno diritti*, a cura di Gianluigi Ceruti

*Finito di stampare
nel mese di luglio 2020
da STARlog – Asti (AT)*