

LA TUTELA DEGLI ANIMALI: CONFRONTO FRA OCCIDENTE ED ORIENTE

Marco Seghesio

Dottore di ricerca in “Diritto comparato e processi d’integrazione” presso il Dipartimento di Scienze Politiche “Jean Monnet” della Università della Campania, “Luigi Vanvitelli

La maniera d’intendere l’animale in Asia, in particolar modo in India, differisce grandemente da quella propria della tradizione occidentale. In India, infatti, la communis opinio, ispirata dalle locali tradizioni filosofiche, ha storicamente favorito il principio per cui tutti gli esseri viventi sono ritenuti meritevoli di rispetto; sicché, è biasimato l’uso della violenza tanto contro l’animale quanto contro l’uomo. In Occidente, invece, con talune rare eccezioni, gli animali sono stati generalmente considerati in posizione subalterna rispetto agli uomini, al punto che non è mai stata loro conferita soggettività giuridica, limitandosi sempre a considerarli come oggetti d’un diritto altrui. Di conseguenza, nella tradizione giuridica occidentale, lo sfruttamento istituzionalizzato degli animali è stato ed è, per la maggior parte, considerato lecito ed accettabile.

Il presente articolo mira ad analizzare le conseguenze che tale differenza di prospettive ha avuto sull’evoluzione del diritto in materia e quali spunti possono essere offerti ai fautori occidentali dei diritti degli animali, al fine di meglio perseguire i loro scopi.

The way animals are considered in Asia, in particular in India, greatly differs from the way animals are considered in the West. In India, in fact, the communis opinio, inspired by the local philosophical traditions, has historically been in favour of recognising all living beings as worthy of respect and in deploring the practice of violence against animals as well as men. In the West, on the other hand, except for few rare exceptions, animals have generally been held to be inferior to men, so much so that they have never been considered subjects of rights, but rather objects of someone else’s rights. As a result, in the West, most practices of institutional exploitation of animals are currently accepted and performed.

This article aims at analysing the consequences these different perspectives have had on the development of the law on the subject, and what inspiration may be taken by Western advocates of animal rights, in order for them to best further their goals.

Sommario:

1. Introduzione
2. L’animale in Occidente
3. L’animale in Oriente
4. Critiche al sistema indiano
5. Conclusioni

1. Introduzione

Lo scopo del presente articolo è il sottolineare quali siano le differenze nella percezione dell'animale fra l'Occidente e l'Oriente; infatti, malgrado uno dei fini fondamentali di tutti gli ordinamenti sia il controllo della violenza al suo interno – in ogni diritto, infatti, è possibile trovare regole che reprimano i fenomeni della percossa e della lesione¹ –, i destinatari di tale protezione mutano secondo il sistema considerato². Di conseguenza, un'analisi del tema della tutela dei diritti degli animali deve necessariamente tener conto del ruolo che ciascuna società loro tradizionalmente assegna. Dopotutto, com'è noto, diritto e cultura si influenzano vicendevolmente e ben si può affermare che «*le leggi rappresentino, in un certo senso, la formulazione prescrittiva della morale e dell'etica di un popolo*»³.

A differenza dei sistemi occidentali, infatti, talune filosofie orientali si curano non solo di normare il fenomeno della violenza, bensì si sospingono oltre, trattando anche del desiderio di fare violenza. Gandhi, per esempio, scrisse che «*la non-violenza è la legge della nostra specie, così come la violenza è la legge della bestia. Lo spirito giace dormiente nell'animale ed esso non conosce alcuna legge se non quella della prestanza fisica. La dignità dell'uomo richiede l'obbedienza ad una legge superiore – alla forza dello spirito*»⁴. Il termine indù che egli adopera, *ahimsā*, è solitamente tradotto come “non-violenza”; eppure, esso ha una connotazione più positiva. Questo termine deriva infatti dalla radice sanscrita “*han*” che significa “uccidere”, preceduta dal prefisso “*a-*” che indica negazione; sicché, letteralmente, significherebbe “privo di ogni desiderio di uccidere”⁵.

¹ Così, per esempio, nel diritto romano si trova il delitto d'*iniuria* e nel *common law*, sin dalle origini, è presente l'azione di *trespass to the person*.

² Infatti, le valutazioni etiche intorno a quali condotte siano meritevoli e quali, invece, biasimevoli mutano sia in chiave diatopica fra diversi ordinamenti sia, all'interno dello stesso ordinamento, in chiave diacronica; sicché, ciò che è oggi accettabile, domani può divenir deplorabile e viceversa (al proposito, si veda, per esempio, DE ANCA, *Investing with values: Ethical investment vs. Islamic investment*, in FAHIM – PORZIO (a cura di), *Islamic Banking and Finance in the European Union*, Cheltenham, 2010, 130 ss.).

³ KENNEDY, *Towards Legal Rights for the Environment: A Study of Progress*, in *Irish Student Law Review*, vol. 6, 1998, 86.

⁴ EASWARAN, *Gandhi the Man*, Berkeley, 1978, 154.

⁵ FOLEY - WILSON, *Non-violence and the Rule of Law*, in *Legal Service Bulletin*, vol. 8, 1983, 2.

2. L'animale in Occidente

Esaminando il sistema statunitense, ch'è generalmente considerato all'avanguardia in tema di diritti umani, è possibile notare come gli animali godano di poche tutele. Infatti negli Stati Uniti, che pur sono stati patria di un fervente movimento animalista⁶, gli animali sono ancora frequentemente adoperati per il beneficio degli uomini.

Certo, esistono delle regole finalizzate alla repressione dei maltrattamenti, ma la loro base teorica si rinviene nel potere di polizia di ogni singolo Stato, vale a dire il potere di imporre restrizioni ragionevoli sulla proprietà o sulla libertà di un soggetto al fine di proteggere la salute, la sicurezza, la morale o il benessere generale della comunità⁷.

Da ciò palesemente emerge come un animale sia pur sempre considerato l'oggetto di un diritto altrui e come la repressione degli abusi non discenda dall'attribuzione, da parte dell'ordinamento, di un valore intrinseco all'incolumità d'un animale. Le ragioni di quest'approccio sono principalmente storiche: infatti, nel *common law* tradizionale, gli animali non godevano di alcuna protezione, se non come conseguenza indiretta della possibilità riconosciuta al proprietario di un qualsiasi bene di agire contro chi l'avesse danneggiato.

La criminalizzazione *per se* degli atti di abuso fu, così, una grande innovazione, sebbene, ad un'analisi più approfondita, non si tratti di un mutamento rivoluzionario: difatti, malgrado alcuni indici dimostrino un embrionale riconoscimento del fatto che pure gli animali⁸ siano esseri senzienti⁹, la maggior parte delle decisioni giurisprudenziali in tema di

⁶ Negli Stati Uniti sono attivi, per esempio, l'*Animal Liberation Front* (ALF) e l'associazione *People for the Ethical Treatment of Animals* (PETA). Inoltre, statunitensi sono pure numerosi studiosi che hanno approfondito il tema dei diritti degli animali, fra cui, senza alcuna pretesa di esaustività, Henry Spira, fondatore del PETA, Steven M. Wise, Gary L. Francione, Tom Regan e Carol J. Adams.

⁷ Per un approfondimento sul tema, si veda il lemma "*police power*" nell'*Encyclopædia Britannica*, rivenibile all'indirizzo <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/467323/police-power>

⁸ Malgrado, poi, talvolta l'interpretazione giurisprudenziale di tali norme presenti alcune curiose peculiarità: per esempio, la Corte Suprema del Kansas, nel 1973, stabilì che, con riferimento alle norme contro i maltrattamenti, un gallo non era da considerarsi un animale. (*State v. Claiborne*, 211 Kan. 264, 505 P.2d 732 (1973)).

⁹ Si fa riferimento, per esempio, alla norma emanata dallo Stato del Colorado (Colo. Rev. Stat. § 18-9-202), che, insieme con altre condotte, punisce chiunque «tortur[i]», «torment[i]» o «crudelmente percuot[a]» un animale: si tratta, qui, di verbi che, solitamente, si riferiscono ad azioni aventi come vittime esseri senzienti. (CHANDOLA, *Dissecting American Animal*

maltrattamento d'animale inquadrano la problematica nell'ambito della tutela della pubblica moralità, che viene corrotta dal compimento di atti crudeli e barbari¹⁰. È possibile trovare, è vero, una sentenza¹¹ in cui si sostiene che le norme contro i maltrattamenti sono finalizzate a proteggere gli animali in quanto creature capaci di dolore e piacere tanto quanto gli esseri umani¹², ma essa più che un'eccezione costituisce un vero e proprio *hapax*.

Esaminando più nel dettaglio le norme che puniscono gli atti di abuso verso gli animali, si nota come queste eccettuino tutti quegli usi che l'uomo moderno, così come i suoi antenati, tradizionalmente ne fa: la macellazione per la produzione di cibo o di capi di abbigliamento, nonché lo sfruttamento a fini d'intrattenimento e di sperimentazione scientifica. Tutte queste condotte, per quanto causino sofferenza, non sono in alcun modo proibite. La questione, quindi, diventa quali atti siano da considerarsi biasimevoli; ed è solo la società che può fornire una risposta a questo quesito: è evidente, infatti, che persino l'uccisione possa, secondo i casi, costituire attività lecita. Per fare un esempio estremo, in *Church of Lukumi Babalu Aye v. City of Hialeah*¹³, la Corte Suprema degli Stati Uniti sostenne che un'ordinanza cittadina finalizzata alla proibizione dei sacrifici animali, che direttamente colpiva i riti celebrati dai fedeli della religione della santeria, non poteva essere giustificata alla luce delle norme contro il maltrattamento di animali, atteso che attività come la caccia, la pesca e l'uccisione di animali molesti erano permesse, aggiungendo che, poiché il provvedimento impugnato tutelava solo una ristrettissima percentuale fra gli animali presenti in città, esso era inteso a limitare l'esercizio della libertà religiosa di taluni cittadini¹⁴.

Più all'avanguardia appare, invece, la situazione in Austria, dove il

Protection Law: Healing the Wounds with Animal Rights and Eastern Enlightenment, in *Wisconsin Environmental Law Journal*, vol. 6, 2002, 5)

¹⁰ Si vedano, *ex multis*, *Commonwealth v. Higgins*, 277 Mass. 191, 194, 178 N.E. 536, 538 (Mass. 1931) e *State v. Porter*, 112 N.C. 887, 889, 16 S.E. 915, 916 (NC. 1893).

¹¹ *Stephens v. State*, 65 Miss. 329, 3 So. 458 (Miss. 1888).

¹² Nella sentenza, la Corte Suprema del Mississippi sostenne che «*la crudeltà verso gli animali [era] manifestazione di una natura crudele e corrotta, che tend[eva] inevitabilmente alla crudeltà verso l'uomo*», soggiungendo che gli esseri umani si sarebbero dovuti mostrar benevoli verso «le bestie» (in originale «*dumb brutes*»), senonaltro per apprendere la benevolenza nei confronti gli uni degli altri.

¹³ 508 U.S. 520, 113, S.Ct. 2217 (1993).

¹⁴ CHANDOLA, *op. cit.*, 12 ricorda come la sentenza citata sia stata oggetto di pregnanti critiche, poiché aveva mancato di considerare il fatto che la proibizione di sacrifici animali aveva fondamenti ben radicati nella tradizione secolare.

paragrafo 285a dell'*Allgemeines bürgerliches Gesetzbuch* (ABGB), introdotto nel 1988, sancisce come gli animali non siano cose¹⁵ e siano protetti da leggi apposite. La norma soggiunge, poi, come «*le disposizioni valide per le cose siano valide solo se non esistono disposizioni contrarie*¹⁶». Una previsione praticamente sovrapponibile è contenuta nel paragrafo 90a del *Bürgerliches Gesetzbuch* tedesco, introdotto nel 1990. In aggiunta a ciò, nel 2002, la Costituzione tedesca è stata riformata, con l'adozione del nuovo art. 20a, con cui si vincola lo Stato a «*tutelare le condizioni vitali della specie umana e degli altri animali*¹⁷».

Spostando, invece, lo sguardo sull'Italia, si può notare come le soluzioni giuridiche al problema in parola siano simili a quelle adottate negli Stati Uniti. Innanzitutto, ai sensi della novella del 2004, che ha parzialmente abrogato le norme previgenti sui maltrattamenti, inserendo nel Codice Penale gli articoli da 544-bis a 544-sexies, gli atti di abuso sono perseguiti in quanto offensivi del “sentimento per gli animali”, sicché, parrebbe, che l'animale sia un mero oggetto materiale del reato e non già il titolare di un interesse giuridicamente rilevante.

Va tuttavia precisato che, già prima della riforma, certa dottrina «*aveva evidenziato una mutata concezione del bene giuridico: si era riconosciuto, infatti, che gli animali possono essere anche portatori di diritti e di interessi protetti dalle norme giuridiche. Pur mantenendo quale oggetto diretto di tutela il sentimento comune di pietà verso gli animali, in considerazione della collocazione della norma nell'ambito delle «contravvenzioni concernenti la Polizia dei costumi», l'animale in sé considerato rappresentava, di tal guisa, il beneficiario riflesso di tale tutela*¹⁸». Una conseguenza di questa nuova concezione era il riconoscimento di tutela anche a quelle specie animali «*che tradizionalmente sono considerate meno*

¹⁵ Ossia, «*Tiere sind keine Sachen*», ancorché la norma taccia su che cosa, invece, essi siano.

¹⁶ CERINI, *Il diritto e gli animali: Note gius-privatistiche*, Torino, 2012, 63. Si veda anche LOMBARDI VALLAURI, *Testimonianze, tendenze, tensioni del diritto animale vigente*, in CASTIGNONE – LOMBARDI VALLAURI (a cura di), *La questione animale*, in *Trattato di biodiritto*, diretto da Rodotà – Zatti, Milano, 2012, 249 ss.

¹⁷ CERINI, *op. cit.*, 65. Dopotutto, in Germania, il tema della tutela dei diritti degli animali ha una lunga tradizione, essendo stato affrontato, per la prima volta, già nel 1933, con la *Tierschutzgesetz*, con cui si proibiva la crudeltà nei confronti degli animali, si predisponavano forme di tutela e si limitavano gli esperimenti sugli stessi. Per una breve analisi della norma, si rimanda a CERINI, *op. cit.*, 64.

¹⁸ Commento all'articolo 544-ter c.p. in RONCO - ARDIZZONE, *Codice penale ipertestuale. Commentario con banca dati di giurisprudenza e legislazione (2a edizione)*, Torino, 2007, 2193-2194.

*vicine all'uomo*¹⁹».

Può contristare che, a questo proposito, il legislatore non abbia fatto proprio quest'orientamento, presente anche in giurisprudenza²⁰, e non abbia apprestata una tutela diretta in favore degli animali, una scelta che taluni hanno criticato come giuridicamente anacronistica, malgrado vi siano voci minoritarie che, *«pur riconoscendo che il legislatore non ha abbandonato l'impostazione tradizionale, sottolinea[no] come nella riforma sia ravvisabile un velato riconoscimento della soggettività degli animali*²¹».

E, indipendentemente, dalla determinazione del bene giuridico tutelato dalle norme in parola si può notare come, anche in Italia, il legislatore non abbia deciso di proibire tutte le condotte che possano cagionare sofferenze all'animale, bensì abbia fatti salvi tutti quegli usi che ne sono tradizionalmente considerati accettabili, quand'anche questi possano, in ipotesi, condurre alla morte dello stesso; e, infatti, le norme incriminatrici che puniscono l'uccisione ed il maltrattamento contengono una clausola di illiceità speciale, da determinare alla luce di criteri extra-giuridici, vale a dire l'aver commesso il fatto per crudeltà o senza necessità. Così, la dottrina rileva *«che il discrimine tra comportamenti leciti e condotte penalmente rilevanti è determinato dalla coscienza sociale che giustifica, sulla scorta del fine perseguito, determinate azioni*²²».

Ed è necessario, a questo punto, menzionare anche l'articolo 19-ter delle disposizioni di coordinamento del codice penale (rubricato "Leggi speciali in materia di animali") che statuisce *«[I]e disposizioni del titolo IX bis del libro II del codice penale non si applicano ai casi previsti dalle leggi speciali in materia di caccia, di pesca, di allevamento, di trasporto, di macellazione degli animali, di sperimentazione scientifica sugli stessi, di attività circense,*

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Per esempio, nella sentenza 20.05.1997, n. 5584, la Suprema Corte aveva precisato che *«[s]ono punibili ex art 727 cp non soltanto quei comportamenti che offendono il comune sentimento di pietà e mitezza verso gli animali [...], ma anche quelle condotte che [...] incidono sulla sensibilità dell'animale, producendo un dolore, pur se tali condotte non siano accompagnate dalla volontà di infierire sugli animali ma siano determinate da condizioni oggettive di abbandono od incuria»*. E nella sentenza 27.10.2000, n. 11056, essa aveva statuito che *«il reato di cui all'art. 727 c.p. tutela gli animali in quanto autonomi esseri viventi, dotati di sensibilità psico-fisica, capaci di sentire il dolore, soprattutto quello della mancanza di attenzione ed amore legato all'abbandono»*.

²¹ RONCO - ARDIZZONE, *op. cit.*, 2193-2194.

²² *Ibid.* Per una (breve e disimpegnata) analisi del requisito della necessità, sia permesso citare SEGHEGIO, *Tanto va la gatta al lardo che ci lascia lo zampino*, in CAVALIERI – COLOMBO (a cura di), *Il massimario. Proverbi annotati di diritto comparato. Liber amicorum in onore di Gabriele Crespi Reghizzi*, Milano, 2013, 237 ss.

*di giardini zoologici, nonché dalle altre leggi speciali in materia di animali. Le disposizioni del titolo IX bis del libro II del codice penale non si applicano altresì alle manifestazioni storiche e culturali autorizzate dalla regione competente».*²³

Va, tuttavia, rilevato come, in tempi più recenti, il Parlamento si sia mostrato maggiormente attento al tema dei diritti degli animali, in linea anche con l'art. 13 del *Trattato sul funzionamento dell'Unione europea*, come modificato dal *Trattato di Lisbona*, in cui gli animali sono definiti come «*esseri senzienti*», delle cui esigenze in tema di benessere gli Stati e l'Unione sono vincolati a tenere pienamente conto²⁴. È possibile, in questa sede, citare l'art. 31 della Legge 29 luglio 2010, n. 120, *Disposizioni in materia di sicurezza stradale*, il cui primo comma permette l'uso di sirena e lampeggiante «*ai conducenti delle autoambulanze, dei mezzi di soccorso anche per il recupero degli animali o di vigilanza zoofila, nell'espletamento dei servizi urgenti di istituto*», ed il cui secondo comma sancisce che «*l'utente della strada, in caso di incidente comunque ricollegabile al suo comportamento, da cui derivi danno a uno o più animali d'affezione, da reddito o protetti, ha l'obbligo di fermarsi e di porre in atto ogni misura idonea ad assicurare un tempestivo intervento di soccorso agli animali che abbiano subito il danno*».

Al medesimo spirito s'ispira altresì una serie di atti approvati dal Senato nella seduta del 30 aprile 2015²⁵, mediante cui s'impegna il Governo a promuovere una serie d'iniziative finalizzate a dare attuazione agli impegni, assunti a livello internazionale, in tema di tutela del benessere animale. Si

²³ Criticando tale disposizione il Vallauri scrive che «*[l]a legge, faciens candida de nigris (Ovidio), trasforma la quasi totalità delle uccisioni ontologiche e dei maltrattamenti ontologici in non uccisioni giuridiche e in non maltrattamenti giuridici: la caccia non è uccisione né maltrattamento, la pesca idem, gli allevamenti intensivi non sono maltrattamenti, la macellazione non è né maltrattamento né uccisione, la vivisezione idem. C'è scontro frontale tra diritto e ontologia. E anche tra diritto e ragionevolezza: tutti gli interventi distruttivi sugli animali devono, in quanto previsti dalle leggi speciali, presumersi aureolati di "necessità" ».* VALLAURI, *La questione animale come questione filosofica – giuridica*, in *Rivista di filosofia del diritto*, 2014, 259.

²⁴ Nel rispetto, tuttavia, delle «*disposizioni legislative o amministrative e [del]le consuetudini degli Stati membri per quanto riguarda, in particolare, i riti religiosi, le tradizioni culturali e il patrimonio regionale*». Per un più approfondito esame della tutela dei diritti degli animali nel diritto europeo si veda ADINOLFI, *Il trattamento degli animali del diritto dell'UE*, in *Scritti per Luigi Lombardi Vallauri*, Padova, 2016, 19 ss.

²⁵ Mozione 1/00239 presentata da Paola Taverna, mozione 1-00267 presentata da Monica Cirinnà, mozione 1-00397 presentata da Serenella Fucksia, ordine del giorno 9/1-00239/1 presentato da Carlo Giovanardi e ordine del giorno 9/1-00239/2 presentato da Elena Fattori.

mira a promuovere, per esempio, la diffusione *«di metodologie alternative alla sperimentazione animale con la finalità di abbandonare progressivamente l'uso degli animali a fini scientifici fino alla completa sostituzione²⁶»*, ed a rendere maggiormente incisiva la repressione dei *«reati contro il sentimento animale, inasprendo le pene personali e pecuniarie previste ed implementando sistemi di controllo più efficaci²⁷»*, intervento da affiancarsi ad un rafforzamento *«[dell']attuale Nucleo Investigativo per i Reati in Danno degli animali del Corpo forestale dello Stato e nel caso di fusione con altri corpi di mantenerne la struttura e le competenze, incentivando la lotta alla criminalità nella gestione del randagismo²⁸»*.

Non si può, tuttavia, non notare come tali interventi procedano in maniera disordinata e non siano frutto di un'opera sistematica di riforma²⁹.

A questo punto, però, appare utile un breve *excursus* storico, al fine di comprendere come, ancor oggi, certe forme di sfruttamento istituzionale siano percepite come naturali, malgrado le sofferenze da esse inflitte; quest'approccio, infatti, affonda le sue radici nella filosofia greca e nella tradizione giudeo-cristiana.

Il Genesi, in ciò, è particolarmente icastico: dopo gli animali, il Signore creò l'uomo a sua immagine e somiglianza, conferendogli la signoria sul resto del cosmo. E, beneducendo Adamo ed Eva, Dio disse loro *«crescete e moltiplicate e riempite la terra, e rendetevela soggetta, e dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e sopra ogni animale che si muove sulla terra³⁰»*. Prendendo invece in considerazione il Nuovo Testamento, anche nell'episodio dell'esorcismo dell'indemoniato gadareno³¹ appare evidente come la vita animale sia meno degna di tutela rispetto a quella umana, poiché Gesù, cacciati i demoni dal corpo del geraseno, permise loro d'insediarsi in alcuni maiali che stavano pascolando nei pressi, cosicché *«gli spiriti immondi uscirono ed entrarono nei porci e il branco si precipitò dal*

²⁶ Mozione 1/00239.

²⁷ Mozione 1-00397. Successivamente, la mozione impegna il Governo altresì *«ad adottare misure volte a disincentivare negli spettacoli pubblici, in particolare quelli circensi, l'utilizzo di animali, qualora questi ultimi siano costretti ad attività contrarie alla propria natura, in totale negazione alle proprie caratteristiche etologiche»*.

²⁸ Ordine del giorno 9/1-00239/2.

²⁹ Ad onor del vero, vi sarebbe un disegno di legge, il 2122 del 2009, portante nuove norme, volte a regolare in maniera sistematica il tema di cui si tratta, ma di esso non è ancora nemmeno iniziato l'esame in Commissione.

³⁰ Genesi 1:24-28.

³¹ Descritto, adoperando indistintamente l'etnonimo "gadareno" e "geraseno", in Marco 5:1-20, in Matteo 8:28-34 ed in Luca 8:26-39.

*burrone nel mare; erano circa duemila e affogarono uno dopo l'altro nel mare*³²».

Nella filosofia greca, poi, Platone riteneva che solo certi uomini possedessero anime imperiture e che negli schiavi, nei bambini e negli animali non risiedesse che un'anima mortale³³. E nonostante la sensibilità di Pitagora, ch'era vegetariano ed avocava un comportamento benevolo verso gli animali³⁴, fu invece la concezione aristotelica della superiorità dell'uomo e della mancanza di doveri verso le bestie a prevalere nella Grecia antica e nel resto del mondo occidentale.³⁵ Infatti, la visione aristotelica del mondo collocava l'uomo alla sommità della gerarchia, destinato ad essere servito dal resto delle creature inferiori, incapaci, secondo il filosofo, di ragione ed emozioni³⁶.

Le opinioni di Platone e di Aristotele furono riprese dal Cristianesimo, che pose l'uomo al centro dell'universo, riservando a lui solo il dono d'un'anima eterna. E, sebbene questa religione abbia, attraverso i suoi precetti, favorito la nascita di un *milieu* culturale favorevole affinché potessero avere luogo varie riforme che avrebbero condotto ad una società maggiormente benevola, gli animali non furono presi in considerazione. Sant'Agostino, per esempio, sosteneva che questi ultimi erano esseri irrazionali, che non avrebbero potuto costituire oggetto di valutazioni morali³⁷; e, avendo ristretto la proibizione d'uccidere del Decalogo solo a coloro che avessero avuto la facoltà di ragionare, il Santo dichiarò che gli animali non potevano essere tutelati dal quinto comandamento. San Tommaso d'Aquino, invece, non contemplava gli animali nel suo schema etico, se non per riconoscere che colui che fosse stato compassionevole nei loro confronti era, probabilmente, più facile alla pietà verso i suoi simili. Ed anche costui riteneva che solo gli uomini, e non gli animali, possedessero un'anima capace di sopravvivere alla morte³⁸.

Pure la compassione mostrata da San Francesco d'Assisi, peraltro,

³² Marco 5:13.

³³ WISE, *Rattling the Cage: Toward Legal Rights for Animals*, New York, 2000, 12.

³⁴ Come riporta Diana Cerini, «[l]a posizione pitagorica si legava alla convinzione di una pantacondizione, da parte di esseri umani e non umani, all'Anima del Mondo» (CERINI, *op. cit.*, 10). Parimenti, per Anassagora, sia l'anima dell'uomo che quella dell'animale condividevano un'origine divina (CERINI, *op. cit.*, 11).

³⁵ SINGER, *Animal Liberation*, 2002, New York, 195 ss.

³⁶ WISE, *op. cit.*, 14.

³⁷ WISE, *op. cit.*, 18-19.

³⁸ SINGER, *op. cit.*, 202-203 e HALLIGAN, *The Environmental Policy of Saint Thomas Aquinas*, in *Environmental Law*, vol. 19, 1989, 780-781.

assomigliava maggiormente a quella d'un conservazionista che non a quella d'una persona genuinamente convinta del valore intrinseco della vita d'un animale³⁹.

Così, ancora oggi, nel Catechismo della Chiesa Cattolica i paragrafi da 2415 a 2418, concernenti il dovere del fedele di rispettare l'integrità della creazione, confermano la posizione subalterna degli animali nei confronti dell'uomo⁴⁰ e reputano moralmente lecito lo sfruttamento dei primi per il bene del secondo⁴¹ – persino le sperimentazioni mediche e scientifiche sono fatte salve, purché *«rimang[ano] entro limiti ragionevoli e contribuisca[no] a curare o salvare vite umane»*⁴². L'unica concessione presente è contenuta nel paragrafo 2418, che indica come *«contrario alla dignità umana [il] far soffrire inutilmente gli animali e [il] disporre indiscriminatamente della loro vita»*. Tuttavia, il riferimento riguarda esclusivamente la dignità umana: quella animale non è mai presa in considerazione.

Nemmeno l'affermazione dell'Umanesimo, accompagnata dall'evoluzione del pensiero scientifico, condusse ad un miglioramento della condizione animale; infatti, i pensatori, esaltando le qualità dell'uomo ed il suo intelletto, perpetuarono l'idea che esso fosse un essere speciale, superiore rispetto a tutti gli altri. Cartesio stabilì, per esempio, il precedente per cui gli animali non erano che automi privi di anima e coscienza. E, nel corso del XVII secolo, si andò anche diffondendo in Europa il fenomeno della vivisezione, giustificato dai molti scienziati che si definivano “cartesiani” proprio mediante il ricorso alla teoria del filosofo secondo cui un animale era simile ad un'entità meccanica⁴³.

Nel corso del XIX secolo, poi, Darwin scoperse la relazione di stretta parentela fra l'uomo e gli altri animali: le sue teorie non solo falsificarono l'idea che il primo fosse unico nella creazione, bensì chiarirono anche come

³⁹ SINGER, *op. cit.*, 204-205.

⁴⁰ Il paragrafo 2418 esplicitamente spiega come *«[sia] pure indegno dell'uomo spendere per gli animali somme che andrebbero destinate, prioritariamente, a sollevare la miseria degli uomini»*. E soggiunge che *«[s]i possono amare gli animali; ma non si devono far oggetto di quell'affetto che è dovuto soltanto alle persone»*.

⁴¹ Il canone 2415 chiarisce sin da subito che *«[g]li animali, come anche le piante e gli esseri inanimati, sono naturalmente destinati al bene comune dell'umanità passata, presente e futura»*. E ben più diretto è il successivo paragrafo 2417, dove s'asserisce che *«[è] dunque legittimo servirsi degli animali per provvedere al nutrimento o per confezionare indumenti [ed essi possono essere addomesticati, perché aiutino l'uomo nei suoi lavori e anche a ricrearsi negli svaghi]»*.

⁴² Paragrafo 2417.

⁴³ SINGER, *op. cit.*, 207 ss. e CERINI, *op. cit.*, 11 ss.

egli si fosse evoluto da altri animali⁴⁴. E, piú ancora, in tempi recenti, il progresso tecnologico applicato alle neuroscienze, ha permesso di dimostrare in maniera incontrovertibile, mediante l'uso della tomografia, come gli animali siano in grado di percepire dolore e di provare altresí «una gamma assai articolata di sentimenti e sensazioni⁴⁵», cosicché è possibile qualificarli come esseri senzienti, «ossia capaci di provare emozioni e sentimenti e di soffrire fisicamente e psicologicamente⁴⁶». Tuttavia, malgrado l'uso del metodo scientifico abbia permesso di revocare in dubbio le nozioni filosofico-religiose esistenti non vi è, finora, stato un sensibile cambiamento nella percezione e nello status giuridico degli animali. A riprova di ciò, si può notare come, ancora oggi, nell'Occidente moderno, siano molto diffuse sia pratiche d'allevamento intensivo sia forme di sperimentazione animale. E, malgrado gli sforzi degli attivisti, le tutele offerte dalla Legge continuano ad essere limitate.⁴⁷

Da questo rapido *excursus* emerge chiaramente come sia radicata, nella società occidentale, l'idea che lo sfruttamento degli animali sia moralmente lecito e non vi sia una tradizione filosofica ben sviluppata che abbracci il valore intrinseco della vita non-umana⁴⁸.

Ed è proprio contro questa concezione che debbono scontrarsi gli animalisti, perché, com'è ovvio, una società in cui sia concesso d'infliggere patimento, purché esso sia utile – e ciò, di conseguenza, sia proibito solo se superfluo –, non può dirsi rispettosa degli animali. E, in relazione a ciò, tre sono stati gli approcci adottati dai militanti.

Il primo assume il nome di animalismo, in Inglese *animal welfarism*; i sostenitori di questo movimento si impegnano affinché siano diminuiti quanto piú possibile i casi in cui sia possibile cagionar dolore agli animali. Il miglioramento delle condizioni di vita di questi ultimi sarebbe, perciò,

⁴⁴ WISE, *How Nonhuman Animals Were Trapped in a Nonexistent Universe*, in *Animal Law*, vol. 1, 1995, 41.

⁴⁵ CERINI, *op. cit.*, 14.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ CHANDOLA, *op. cit.*, 20.

⁴⁸ Sono presenti, è vero, eccezioni: Pitagora era vegetariano, così come Seneca e, con loro, Plutarco, che scrisse contro il maltrattamento degli animali. Piú avanti, anche Leonardo da Vinci, Voltaire, Georgio Bernardo Shaw e Leone Tolstoj furono vegetariani. E Bentham osservò che, considerando gli interessi degli animali, la questione non poteva essere se essi ragionassero, bensí se soffrissero; dello studioso inglese si può, inoltre, citare l'*Introduction to Morals and Legislation*, dove l'autore lamenta come gli animali, trascurati dai giuristi antichi, oggi si trovino degradati allo status di cose (CERINI, *op. cit.*, 35). Tuttavia, come detto, si tratta di opinioni che non hanno mai realmente intaccato la concezione filosofico-religiosa che considera gli animali inferiori.

raggiunto minimizzando la sofferenza superflua: il problema palese, qui, sta nel fatto che non vi sia una definizione univoca di “superfluità” e che, sulla base dell’interpretazione adottata, possano giustificarsi un numero indeterminato di attività⁴⁹.

Piú estrema è la posizione dei fautori dei diritti degli animali, in Inglese chiamati *animal rights advocates*, i quali auspicano non solo la diminuzione delle sofferenze causate dall’uomo, bensí direttamente l’abolizione di tutte le forme di sfruttamento istituzionale. Per ottenere ciò, è tuttavia necessario modificare lo status degli animali loro conferendo personalità giuridica, poiché, essendo attualmente considerati meri oggetti del diritto, è permesso alla società di farne uso come mezzi verso un fine⁵⁰.

Una posizione ibrida fra quelle appena descritte è quella adottata dai cosiddetti neoanimalisti, in Inglese *new welfarists*, i quali perseguono riforme animaliste – ovvero sia, la graduale riduzione dei patimenti superflui –, nell’ottica di giungere gradualmente all’eliminazione di tutte le forme di sfruttamento istituzionale⁵¹.

Vi sono tensioni e forti critiche vicendevoli fra i sostenitori delle due visioni piú recenti qui citate; i neoanimalisti ritengono che l’approccio dei fautori dei diritti degli animali sia utopico e manicheo e che, nel lungo periodo, non otterrà alcun risultato perché la società è ancora troppo dipendente dagli animali, per accettarne la fine dello sfruttamento istituzionale. I secondi, invece, ritengono il neoanimalismo una teoria fallace, perché, sostengono, «*combattere per migliori condizioni di vita per gli animali senza revocare in dubbio il loro status di beni equivale al chiedere catene meno gravose per gli schiavi*»⁵² ed aggiungono che anche gruppi ben affermati che seguono questa ideologia, come il PETA, hanno fallito nei loro obiettivi.

Tuttavia, indipendentemente dalle differenze che affliggono il movimento animalista, se davvero si vogliono migliorare le condizioni di vita degli animali, appare evidente come sia necessaria, prima di tutto, un’operazione culturale che miri a radicare nella società una nuova concezione dell’animale, una posizione che ne riconosca la capacità di soffrire e ne

⁴⁹ VERCHICK, *New Species of Rights. A Review Essay*, in *California Law Review*, vol. 89, 2001, 210 ss.

⁵⁰ VERCHICK, *op. cit.*, 213 ss.

⁵¹ FRANCIONE, *Rain Without Thunder: The Ideology of the Animal Rights Movement*, Philadelphia, 141 ss.

⁵² CHANDOLA, *op. cit.*, 16. Per una puntuale critica del movimento animalista, si rimanda a FOX, *On the Necessary Suffering of Nonhuman Animals*, in *Animal Law*, vol. 3, 1997, 25 ss.

protegga la vita ed il benessere stimandoli valori intrinsecamente meritevoli di tutela.

Un tentativo di ciò, per esempio, è stato rappresentato dalla *Dichiarazione universale dei diritti dell'animale* dell'UNESCO, sottoscritta a Parigi il 15 ottobre 1975 ed ispirata al principio del rispetto nei confronti di tutte le specie viventi. In questo, il preambolo è particolarmente esplicito, riconoscendo «*che ogni animale ha dei diritti*»; nei successivi articoli, poi, tali diritti sono enucleati. Particolarmente importanti sono il diritto alla vita⁵³, all'assenza di sofferenza ed al benessere fisico e psichico⁵⁴. Ciononostante, la Dichiarazione continua a contemplare come permissibili talune forme di sfruttamento istuzionale degli animali, come, per esempio, lo sfruttamento come forza lavoro e l'allevamento e l'uccisione a fini di alimentazione umana⁵⁵. Tuttavia, la Dichiarazione ebbe scarsissima rilevanza, sotto il profilo pratico, perché non fu successivamente trasfusa in alcuno strumento internazionale vincolante⁵⁶.

3. L'animale in Oriente

Come appena esaminato, manca all'interno della tradizione Occidentale una visione che riconosca alla vita animale la stessa dignità di quella umana e questo ha ostacolato i tentativi di ottenere un miglioramento delle loro condizioni di vita. In talune filosofie orientali, invece, una simile percezione è presente, soprattutto se si guarda al subcontinente indiano. È in questa zona, infatti, che storicamente si sono sviluppati l'Induismo, il Giainismo ed il Buddismo, dottrine che assegnano grande valore alla pratica della non-violenza, ovverosia l'*ahimsā*, già citata di passata nell'introduzione.

Brevemente, l'Induismo è una filosofia che comincia a svilupparsi nel corso del II millennio a.C., quando nel subcontinente indiano giunse la popolazione ariana. La sintesi del loro sistema di pensiero con le pratiche dei popoli che già occupavano l'area contribuì a generare quell'insieme di concetti e di nozioni che sono oggi conosciuti, appunto, sotto il nome di Induismo⁵⁷. Col tempo, i suoi precetti fondamentali furono consolidati in

⁵³ L'articolo 11, sotto questo profilo, è lapidario: ogni atto che, senza necessità, cagioni la morte di un animale è definito come *biocidio*, ossia un crimine contro la vita.

⁵⁴ CERINI, *op. cit.*, 21 ss.

⁵⁵ A tal fine, si vedano gli artt. 7 e 9.

⁵⁶ CERINI, *op. cit.*, 38.

⁵⁷ Per un approfondimento sull'affascinante tema, si rimanda al lemma "Induismo"

quattro testi sacri, chiamati Veda, ritenuti «*rivelazioni divine dall'autorità religiosa indiscutibile*⁵⁸», cui furono affiancati «*i relativi testi liturgici (Brāhmaṇa) e i trattati filosofici (Aranyaka e Upaniṣad)*» e, successivamente, altri testi contenenti le prescrizioni per il fedele che volesse esser virtuoso, conosciute sotto il nome di *dharma* e racchiuse in *dharmasūtra* e *dharmasāstra*⁵⁹.

Il concetto della non-violenza compare frequentemente in queste opere; *ex multis*, si possono citare lo *Yajurveda* – dove esso appare per la prima volta in due motti molto pregnanti: il primo auspica che tutti gli esseri viventi possano guardarsi vicendevolmente cogli occhi d'un amico⁶⁰ ed il secondo vieta di ferire qualsiasi creatura, che viva sulla terra, nell'aria o nell'acqua⁶¹ –, la *Chāndogyopaniṣad*⁶² – all'interno della quale, nuovamente, si proibisce la violenza contro “tutte le creature”, aggiungendo che chi si conformi alla pratica dell'*ahiṃsā* potrà liberarsi dal ciclo della reincarnazione – e, infine, la *Manusmṛti*, uno dei principali *dharmasāstra* – in cui si riconosce che «*in nessun modo si può avere carne senza far del male a esseri viventi, e uccidere un essere vivente non porta in cielo: per questo bisogna evitare la carne*⁶³».

Parimenti, il Buddismo insegna che tutte le creature sono eguali nel desiderio di evitare la sofferenza e che le differenze fra uomini ed animali non sono importanti; al *bodhisattva* – colui che ambisce a raggiungere l'illuminazione – si insegna, in primo luogo, che il più elementare dovere è quello di agire col massimo rispetto per la vita, la dignità e i desideri di tutti gli esseri animati. Inoltre, si caldeggia anche l'astensione dal consumo di carne e non è, anzi, inusuale che un *bodhisattva* sacrifichi la propria vita per quella di un animale: un racconto, frequentemente citato, narra di un *bodhisattva* che si offrì per nutrire una tigre esausta ed affamata che aveva appena figliato⁶⁴.

nell'Enciclopedia Treccani, rinvenibile all'indirizzo
<http://www.treccani.it/enciclopedia/induismo/>

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ ANNOUSSAMY, *Le droit indien en marche*, Parigi, 2001, 27 ss.

⁶⁰ Nella traduzione inglese, così è reso: «*[m]ay all beings look at me with a friendly eye. May I do likewise, and may we all look on each other with the eyes of a friend*» (*Yajurveda* 36:18).

⁶¹ Nella versione inglese, quest'ordine viene così presentato: «*[d]o not injure the beings living on the earth, in the air and in the water*» (menzionato in SUBRAMANIASWAMI, *Loving Ganeśa: Hinduism's Endearing Elephant-faced God*, Delhi, 1998, 436).

⁶² *Chāndogyopaniṣad* 8.15.1.

⁶³ *Manusmṛti* 5.48.

⁶⁴ GOODKIN, *The Evolution of Animal Rights*, in *Columbia Human Rights Law Review*,

Ma è forse il Giainismo che adotta le posizioni più estreme; questa filosofia estende l'*ahimsā* a tutte le forme di vita, includendo fra i beneficiari della pratica della non-violenza anche le piante, mirando, nei limiti del possibile, a non causar loro danno⁶⁵. In una corrente del Giainismo, definita *śvetāmbara* (ovverosia, “vestiti di bianco”), i monaci e le monache indossano un fazzoletto sopra alla bocca, spazzano il cammino che debbono percorrere e filtrano l’acqua da bere, per evitare di nuocere a qualsiasi animale, non importa quanto piccolo. I laici, invece, seguono i precetti dell'*ahimsā*, ma in maniera meno pervasiva⁶⁶. Ancor più rigorosa è la corrente definita *digambara* (ovverosia, “vestiti di cielo”), i cui asceti rifiutano il concetto di proprietà e non indossano alcun abito⁶⁷. Indipendentemente dalla setta di appartenenza, tuttavia, tutti i Giainisti sono vegetariani. E, malgrado il loro numero esiguo, a un dipresso quattro milioni in tutto il mondo alla fine del XX secolo, le loro convinzioni così radicate in tema di *ahimsā* e di vegetarianismo hanno avuto un profondo impatto sulla società indiana, grandemente influenzando, per esempio, il pensiero di Gandhi⁶⁸.

E, in generale, questa condivisione di valori ha profondamente influenzato la cultura dell’India, sicché, sin da tempi remoti, queste esortazioni sono state generalmente seguite dai consociati. E taluni sovrani, a dirittura, promulgarono norme a tutela degli animali secoli prima rispetto all’Occidente.

Il più celebre fra questi monarchi fu probabilmente Aśoka, che regnò nel corso del III secolo a.C.; costui, discendente dalla dinastia Maurya, era conosciuto come un signore aggressivo e brutale che, combattendo, giunse a conquistare la gran parte del subcontinente indiano. Secondo la leggenda buddista, a séguito di una battaglia particolarmente sanguinosa, camminando fra i cadaveri dei soldati, sentì il peso delle sue colpe; si convertì, quindi, al Buddismo ed abbracciò la pratica dell'*ahimsā*, divenendo un re illuminato e tollerante⁶⁹. Assunse, quindi, il nome di *Piyadasi*, ovverosia “il pietoso” in lingua *pāli*, e fece collocare numerosi pilastri in ogni parte del suo impero, contenenti «*editi intorno alla vita civile e religiosa dei sudditi*], in cui si dettavano] principi di tolleranza nei confronti di tutte le religioni e [si

vol. 18, 1986-1987, 283

⁶⁵ http://www.treccani.it/enciclopedia/jainismo_%28Enciclopedia-Italiana%29/

⁶⁶ ELLWOOD (a cura di), *The Encyclopaedia of World Religions*, New York, 2009, 229.

⁶⁷ <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/163129/Digambara>

⁶⁸ ELLWOOD, *op. cit.*, 229.

⁶⁹ http://www.treccani.it/enciclopedia/ashoka_%28Dizionario-di-Storia%29/

raccomandava] il rispetto per tutti gli esseri viventi⁷⁰».

In uno di questi editti, Aśoka dispose che fosse scritto «*la sua sacra maestà Aśoka desidera che tutti gli esseri viventi abbiano sicurezza della propria esistenza, per cui gli uomini debbono esercitare il proprio autocontrollo e non prendere con la forza ciò che è posseduto da altri. Tutti debbono godere della pace dello spirito in virtù della coesistenza e non della mutua interferenza e recriminazione⁷¹».* Malgrado egli non bandì mai completamente l'uccisione degli animali, non solo rinunziò alla caccia, ma incoraggiò il vegetarianismo, raccomandò il trattamento compassionevole di tutti gli esseri viventi e bandì il macello di taluni animali⁷². E, dalle parole del suo quinto editto, emerge come sia stato il primo a istituire cliniche veterinarie ed a fondare rifugî.

Ma non fu certo il solo: Harsha Vardhana, un altro monarca buddista, che governò un vasto territorio nel nord dell'India dal 606 al 647 d.C.⁷³, rese obbligatorio il vegetarianismo, proibendo, pare, il macello di animali⁷⁴. Così come i due sovrani indù del Kashmir, Gopaditya e Meghavahana, che, intorno alla metà del I millennio d.C., disapprovarono l'uccisione di qualsivoglia essere vivente, quindi anche degli animali. E, infine, si ritiene comunemente che Kumarapala, che regnò sul Gujarat nel corso del XII secolo, ispirato dai principî gianisti, proibì l'uccisione degli animali e creò dei tribunali speciali per reprimerne i maltrattamenti⁷⁵.

E, in tempi piú recenti, la filosofia gandhiana ha ripreso queste idee e le ha rielaborate all'interno della dottrina del *satyagraha*, ovvero «*la teoria etico-politica elaborata dal Mahatma⁷⁶».* Come già detto, «*l'espressione è tradotta di solito come "resistenza passiva", ma il suo significato letterale è "insistenza per la verità"⁷⁷».*

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ Citato da Subedi, in traduzione inglese, come: «*His sacred Majesty Aśoka desires that all living beings should have security of existence for which men should exercise self-control and not to take by force what others possess. All should enjoy peace of mind by co-existence and not by mutual interference and recrimination*». (SUBEDI, *Are the Principles of Human Right "Western" Ideas? An Analysis of the Claim of the Asian Concept of Human Rights from the Perspective of Hinduism*, in *California Western International Law Journal*, vol. 30, 1999-2000, 59).

⁷² THAPAR, *Aśoka and the Decline of the Mauryas*, Delhi, 1997, 70.

⁷³ <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/256065/Harsha>

⁷⁴ LODRICK, *Sacred Cows, Sacred Places: Origins and Survival of Animal Homes in India*, Berkeley, 1981, 62.

⁷⁵ LODRICK, *op. cit.*, 63.

⁷⁶ <http://www.treccani.it/enciclopedia/satyagraha/>

⁷⁷ *Ibid.*

Il *satyagrahi* aderisce ad undici precetti, fra cui la non-violenza e la continenza nel mangiare e nel bere; quest'ultimo requisito impone sia la sottoposizione a periodici digiuni sia il rifiuto di consumare carne. Quanto, invece, alla non-violenza, malgrado le proprie idee radicali, Gandhi non avocava una proibizione assoluta dell'uso della forza, bensì egli tracciava il discrimine al livello della necessità; in altre parole, la brutalità superflua era da evitare. Sicché, per il *Mahātmā*, talvolta l'uso della forza fisica era lecito, come nel caso di quegli animali che si fossero rivelati dannosi per le messi, la cui uccisione era permessa. In ciò, in effetti, Gandhi si poneva in contrasto còlla dottrina giainista, per cui persino la distruzione degli insetti per proteggere i raccolti era peccaminosa⁷⁸. Egli, invece, scriveva «*se io desidero essere un agricoltore e vivere nella giungla, dovrò adoprare la quantità minima di violenza necessaria per proteggere i miei campi. Dovrò uccidere scimmie, uccelli ed insetti, che consumano i miei raccolti. [...] Permettere che le messi vadano distrutte dagli animali nel nome dell'ahimsa quando il paese sia afflitto da una carestia è di certo un peccato. Bene e male sono termini relativi*⁷⁹».

In conclusione, emerge come il rispetto verso tutte le forme di vita non sia mai stato legato esclusivamente al volere di certuni sovrani, bensì sia sempre stato frutto di un'opinione sociale ben radicata e condivisa; ancora oggi, oltre alla pratica dell'astensione dall'uccisione di animali, molti Indiani, soprattutto Gianisti, esprimono la loro compassione verso ogni essere vivente costruendo rifugî per loro; questi si chiamano *pinjrapole* – il primo dei quali, come già menzionato, fu voluto da Aśoka – e, oggi, sono gestiti da singoli individui, da fondazioni, da organizzazioni religiose nonché da *charitable trusts*.

4. Critiche al sistema indiano

Nonostante la particolare sollecitudine verso ogni creatura che informa una gran parte della cultura locale, in India son purtuttavia presenti serie

⁷⁸ MURRAY, *A Jurisprudence of Nonviolence*, in *Connecticut Public Interest Law Journal*, vol. 9, 2009-2010, 70-71.

⁷⁹ Ossia, nella sua versione originale, «*if I wish to be an agriculturist and stay in the jungle, I will have to minimum unavoidable violence in order to protect my fields. I will have to kill monkeys, birds and insects which eat up my crops. [...] To allow crops to be eaten up by animals in the name of ahimsa while there is a famine in the land is certainly a sin. Evil and good are relative terms*». (GANDHI, *Religion v. No Religion*, Harijan, 9 giugno 1946).

incongruenze. Da un lato, infatti, è pur vero che essa può vantare il primato di Paese col maggior numero di vegetariani nel mondo; però, dall'altro, vi sono ancora presenti forme di sfruttamento istituzionale che, talora, rivaleggiano con quando accade in Occidente.

Le ragioni per cui l'ideale filosofico-religioso della non-violenza non abbia avuto un maggiore impatto sulle scelte del legislatore in tema di tutela degli animali sono varie.

Un primo fattore è rappresentato dal fatto che, malgrado la diffusione del valore dell'*ahimsā*, vi erano all'interno dell'Induismo stesso delle credenze e delle pratiche contrastanti, che, talvolta, legittimavano o, a dirittura, richiedevano l'uccisione di animali; per esempio, sono ancora celebrati riti vedici che richiedono un sacrificio. E lo stesso Buddismo successivamente sviluppò delle giustificazioni per il consumo della carne⁸⁰. Solo il Giainismo ha persistito, con risolutezza, nel condannare l'uccisione di un essere vivente in ogni circostanza.

Inoltre, all'interno del pensiero induista, vi è un'ambivalenza di fondo. Da un lato, infatti, vi si ritiene che tutte le forme di vita abbiano un'anima e siano degne di considerazione etica (sicché, in favore di tutti dev'essere praticata la non-violenza); dall'altro, però, gli animali sono percepiti come inferiori rispetto all'uomo, essendo frequentemente ripetuto nei varî testi sacri che una persona che abbia accumulato un *karman* negativo si reincarnerà in un animale. Allo stesso modo, inoltre, nel Buddismo tutte le creature sono considerate compagni di viaggio nel *samsāra*⁸¹, dal che consegue la necessità di esercitare compassione nei confronti di ogni essere vivente; tuttavia, la rinascita in un animale è considerata il segno di una condotta non virtuosa nella vita precedente, essendo il mondo umano superiore a quello animale⁸².

Successivamente, l'invasione musulmana e il susseguente dominio coloniale britannico hanno introdotto nuove idee filosofiche, che hanno di certo arricchito la cultura indiana, ma che hanno anche diluito le locali credenze relative alla santità di tutti gli esseri viventi. L'Islam, per esempio, condivideva con le altre religioni monoteistiche una visione antropocentrica

⁸⁰ CHANDOLA, *op. cit.*, 26.

⁸¹ Si tratta di un «[c]oncetto chiave delle religioni e filosofie indiane, designa il ciclo delle rinascite opposto all'uscita da questo (mokṣa o nirvāṇa)». (http://www.treccani.it/enciclopedia/samsara_%28Dizionario-di-filosofia%29/).

⁸² http://www.paulwaldau.com/uploads/1/1/9/6/1196393/00_text_animals_encyclopedia_of_religion_2005.pdf (bozza del lemma "Animals" redatta da Paul Waldau e successivamente pubblicata in JONES (a cura di), *Encyclopedia of Religion, 2nd Edition*, New York, 2005).

del mondo e, malgrado molti imperatori musulmani abbiano permesso agli Indú di rispettare le proprie tradizioni, essi non modificarono mai il proprio approccio verso l'animale.

Parimenti, gli Inglesi non solo consumavano carne, ma consideravano anche la caccia come un passatempo e per taluni Indiani, che percepivano la cultura inglese come superiore alla propria, la tentazione di adottare i costumi dei colonizzatori, fra cui l'abbandono del vegetarianismo, era molto forte. Così, per coloro che si convertivano al Cristianesimo, la scelta di mangiare carne era vista come uno degli indici esterni dell'effettivo abbandono della loro religione originaria.

E, infine, anche oggi, con l'americanizzazione del Paese e la diffusione di catene commerciali quali McDonald's, la percezione del valore della vita animale è andata ulteriormente affievolendosi, senza contare che, talvolta, gli stessi gruppi che avocano a favore di norme più stringenti contro i maltrattamenti sono visti come una minaccia alla laicità dello Stato, in conseguenza dell'origine religiosa dei loro convincimenti; e nemmeno coloro che hanno tentato un approccio maggiormente secolare nei confronti del problema hanno finora avuto particolare successo⁸³.

Eppure, nonostante la presenza di forme di sfruttamento istituzionale⁸⁴, sotto certi aspetti le norme che tutelano gli animali in India sono più avanzate di quelle presenti in Occidente. Per esempio, in conseguenza del *Wildlife Protection Act*, 1972, è stata proibita la caccia agli animali selvatici, ad eccezione di alcune specie considerate parassitarie, come i ratti, i topi ed i corvi. Fuori di questi casi, la venagione è permessa in via d'eccezione e

⁸³ CHANDOLA, *op. cit.*, 27.

⁸⁴ Accanto agli articoli 428 e 429 del Codice Penale, che prevedono e puniscono l'uccisione ed il danneggiamento di taluni animali e solo in quanto beni di proprietà altrui, il *Prevention of Cruelty to Animals Act*, 1960, contiene norme volte alla repressione degli atti di maltrattamento *per se*. L'articolo 11 di tale legge proibisce, per esempio, il calciare ed il percuotere un animale, nonché il torturare ed il causare sofferenze superflue («*unnecessary pain or suffering*»), nonché l'adibizione degli animali a compiti per cui sono inadatti («*employs [...] for any purpose any animal which [...] is unfit to be so employed*»), dal che si deduce che, fuori di questi casi, sia gli atti che cagionino pena sia lo sfruttamento degli animali siano attività lecite. Inoltre, sono esplicitamente fatti salvi, ai sensi del terzo comma, lettera (e) dell'articolo 11, tutti gli atti finalizzati alla produzione di cibo per la popolazione, salvo che essi siano accompagnati dall'inflizione di dolore non necessario, nonché, ai sensi del successivo articolo 14, tutte le attività di sperimentazione scientifica («*nothing contained in this Act shall render unlawful the performance of experiments[...] on animals for the purpose of advancement by new discovery of physiological knowledge or of knowledge which will be useful for saving or for prolonging life or alleviating suffering or for combating any disease, whether of human beings, animals or plants*»).

dietro autorizzazione della Pubblica Amministrazione: secondo il tipo di animale, si richiede che la preda sia divenuta pericolosa per la vita umana, o sia afflitta da una ferita o malattia di tale gravità da escluderne ogni possibilità di guarigione (per le specie ricomprese nell'allegato I) o anche, alternativamente, che sia divenuta dannosa per la proprietà (per le altre specie). La Pubblica Amministrazione può altresì concedere il beneplacito alla caccia per fini di istruzione, di ricerca scientifica, di gestione scientifica – che la legge definisce come «*il trasferimento di fauna selvatica ad un habitat alternativo o la gestione della popolazione animale, senza[, però, la] possibilità di uccidere, avvelenare o distruggere capi di bestiame*» –, di raccolta di campioni per zoo, musei e simili istituzioni, nonché, infine, per la preparazione di antifidici.

Ed un interessante innovazione è stata introdotta dal quarantaduesimo emendamento alla Costituzione indiana, approvato con il *Constitution (Forty-second Amendment) Act*, 1976, che ha inserito, fra gli altri, l'articolo 51-A, in cui sono elencati i doveri fondamentali di tutti i cittadini indiani fra cui, appunto, l'obbligo «*di tutelare [...] la fauna selvatica, e di aver compassione per le creature viventi*⁸⁵». E questa previsione, insieme col precedente articolo 48-A della Costituzione, che impegna anche lo Stato a tutelare gli animali selvatici, è stata recentemente invocata dall'Alta Corte del Kerala per dirimere una controversia.

Il caso⁸⁶ era semplice: il Governo federale aveva emanato un atto amministrativo con cui si proibiva l'esibizione e l'addestramento di taluni animali all'interno dei circhi; gli attori avevano impugnato il detto provvedimento, asserendo che esso violava l'articolo 19(g) della Costituzione, che costituzionalizza il diritto di poter praticare la professione liberamente scelta. L'Alta Corte non accolse l'argomentazione, asserendo che, all'interno dei circhi, gli animali sono costretti ad eseguire innaturali acrobazie, essendo alloggiati in strette gabbie, nonché sottoposti a maltrattamenti e ad una vita indecorosa, il che viola i valori accolti dalla Costituzione. Inoltre, la corte sostenne che gli animali «*sono esseri viventi aventi diritto ad una esistenza dignitosa ed a trattamenti umani senza crudeltà e torture*», aggiungendo che «*tutti gli animali, eccetto i meno sviluppati, esibiscono un certo grado di intelligenza*» e riconobbero che «*molti considerano la vita di umani ed animali come altrettanto degna di*

⁸⁵ L'articolo 51-A(g) statuisce «*it shall be the duty of every citizen of India [...] to protect and improve the natural environment including forests, lakes, rivers and wild life, and to have compassion for living creatures*».

⁸⁶ *N.R. Nair and Ors. v. Union Of India and Ors.*, AIR 2000 Ker 340.

valore e che gli interessi dei secondi dovrebbero contare altrettanto», concludendo che, «pertanto, non è solo nostro dovere fondamento il mostrare compassione nei loro confronti, bensì anche il riconoscere ed il proteggere i loro diritti⁸⁷».

Senza possibilità di fraintendimento, poi, la corte concluse la sentenza scrivendo che «il riconoscimento di diritti non dovrebbe essere limitato agli esseri umani, bensì dovrebbe essere esteso a tutti gli animali, smantellando il muro giuridico che separa gli esseri umani da un lato e gli animali dall'altro. Mentre il diritto attualmente protegge gli animali selvatici dall'estinzione, agli animali non sono riconosciuti diritti, un anacronismo che deve cambiare⁸⁸».

La sentenza fu successivamente impugnata innanzi alla Corte Suprema⁸⁹, ma il ricorso fu respinto.

È opportuno, infine, aggiungere che l'articolo 51-A(g) deve essere letto tenendo a mente l'istituto tipicamente indiano della *public interest litigation*, vale a dire «[un']azion[e] intentat[a] nell'interesse pubblico, che, negli ultimi anni, ha assunto un'importanza tale nella dinamica complessiva della tutela dei diritti fondamentali da poter essere considerata una delle vie principali di innovazione nel sistema giuridico indiano⁹⁰». Questo particolare tipo di controversie si è diffuso grazie all'attivismo della Corte Suprema, che si è espressa in maniera estensiva sul tema della legittimazione attiva, rendendo possibile «il “representative standing”, vale a dire la legittimazione ad agire in giudizio di ONG o singoli individui non direttamente danneggiati, che possono rappresentare interessi collettivi e che dispongono della cultura e delle risorse necessarie⁹¹».

⁸⁷ Ossia, nella sua versione originale, «*though not homo sapiens, they are also beings entitled to dignified existences and humane treatment sans cruelty and torture. [...] All animals except the very lowest exhibit some degree of intelligent behaviour; ranging from learned responses to complex reasoning. Many believe that the lives of humans and animals are equally valuable and that their interests should count equally. [...] Therefore, it is not only our fundamental duty to show compassion to our animal friends, but also to recognise and protect their rights*».

⁸⁸ Ossia, «*in our considered opinion legal rights shall not be the exclusive preserve of the humans which has to be extended beyond people thereby dismantling the thick legal wall with humans all on one side and all non-human animals on the other side. While the law currently protects wild life and endangered species from extinction, animals are denied rights, an anachronism which must necessarily change*».

⁸⁹ N.R. Nair and Ors. v. Union of India and Ors., AIR 2001 SC 2337.

⁹⁰ FRANCAVILLA, *Il diritto nell'India contemporanea. Sistemi tradizionali, modelli occidentali e globalizzazione*, Torino, 2010, 87.

⁹¹ FRANCAVILLA, *op. cit.*, 88. Sul tema delle *public interest litigations*, si veda anche

Sicché è data ai singoli individui ed alle varie associazioni animaliste la possibilità di agire in giudizio per chiedere il rispetto della dignità degli animali⁹².

5. Conclusioni

Riprendendo in estrema sintesi le considerazioni fin qui svolte, si può affermare che nel subcontinente indiano, a differenza di quanto accade in Occidente, è innegabile che l'animale in quanto tale sia ritenuto meritevole di tutela in base ad una stabile e radicata tradizione, malgrado le condizioni concrete degli animali in India si discostino, talora sensibilmente, da quanto predicato dalle varie filosofie nonviolente e dalla Costituzione medesima.

Ed è proprio l'assenza di un simile approccio culturale che gli animalisti occidentali dovrebbero, innanzitutto, affrontare.

Infatti, se il loro scopo è il porre termine a tutte le forme di sfruttamento istituzionale degli animali, essi dovranno necessariamente cominciare dal gettare le basi di un autonomo sostrato filosofico su cui far successivamente poggiare le riforme perseguite.

Difatti, giacché, come *supra* notato, «*il discrimine tra comportamenti leciti e condotte penalmente rilevanti è determinato dalla coscienza sociale che giustifica, sulla scorta del fine perseguito, determinate azioni*⁹³», è, in primo luogo, operando a livello di *Zeitgeist* che i fautori dei diritti degli animali possono iniziare a costruire una nuova etica in cui questi ultimi siano considerati soggetti del diritto, o, comunque, portatori di interessi giuridicamente tutelati.

Dopotutto, senza una salda tradizione di rispetto del valore intrinseco della vita d'un animale, il movimento per i loro diritti non potrà non incontrare seri ostacoli e gravi difficoltà sul proprio percorso.

Tale operazione è resa viepiù complessa dal fatto che il sistema di

PETTERUTTI, *Il sistema giudiziario indiano ed il controllo dei conti pubblici*, in AMIRANTE - DECARO - PFÖSTL (a cura di) *La Costituzione dell'Unione Indiana. Profili introduttivi*, Torino, 2013, 160.

⁹² *Ex multis*, si può citare, per esempio, il caso *Maneka Gandhi v. Union Territory of Delhi and Ors.*, ILR 1995 Delhi 49, riguardante le condizioni inumane ed antigiuridiche che erano prevalenti in un macello di Delhi ed il caso *People for Animals Dehra Dun, Dehradun and Ors. v. State of Uttarakhand and Ors.* deciso dall'Alta Corte dell'Uttarakhand in data 19.11.2011 e riguardante la possibilità di uccidere animali non già per produrre cibo bensì per celebrare taluni riti religiosi che comprendono forme di sacrificio.

⁹³ RONCO - ARDIZZONE, *op. cit.*, 2193-2194.

protezione occidentale si fonda sul concetto di diritto soggettivo (estraneo alla tradizione indù che si basa, invece, sul concetto di dovere, rappresentato dal *dharmā*⁹⁴), la cui estensione al mondo animale è ancora lontana dal sentire comune e dalle elaborazioni dei giuristi.⁹⁵

Ciò detto, tuttavia, neppure la radicata presenza di modelli di comportamento e norme sociali può garantire il raggiungimento degli obiettivi che gli animalisti si prefiggono, se essa non è, altresì, accompagnata da una certa stabilità culturale.

Il caso dell'India è, qui, esemplare: infatti, nonostante la presenza di diverse filosofie che predicano la nonviolenza anche in favore degli animali, divisioni interne ed influenze straniere hanno, col tempo, determinato un indebolimento del concetto di santità della vita animale.⁹⁶

Quindi, l'esperienza indiana, ancorché siano necessari taluni adattamenti legati alla diversità di *milieu*, rappresenta un plausibile modello di riferimento per gli animalisti occidentali, nel senso che, come da essa dimostrato, il fine di tutelare la vita dell'animale può essere raggiunto più facilmente, non tanto passando attraverso un modello giuridico quanto più attraverso il previo riconoscimento di un modello etico-religioso, all'interno del quale ogni vita sia considerata meritevole di tutela.⁹⁷

Ed è proprio questo che i fautori occidentali dei diritti degli animali dovrebbero fare: cercare di favorire lo sviluppo di un'etica in cui anche la vita animale abbia un valore intrinseco.⁹⁸

Una volta che tale obiettivo sia stato raggiunto, il diritto certamente seguirà.⁹⁹

⁹⁴ In tema di *dharmā* si rimanda a FRANCAVILLA, *The Roots of Hindu Jurisprudence*, Torino, 2006, 35 e ss. e SEGHEISIO, *Hindu Code I. Legge, consuetudine, e tradizione nel diritto matrimoniale indù*, Tricase, 2016, 9 e ss.

⁹⁵ Si veda, GASPARI, *La dicotomia "persona - cosa" e gli animali*, in *Trattato di biodiritto*, cit., 295ss.

⁹⁶ CHANDOLA, *op. cit.*, 29.

⁹⁷ Un approccio di questo tipo, nel sistema indù tradizionale, appare del resto inevitabile, dal momento che, in tale ordinamento, il diritto è funzione dell'ordine cosmico che regge tutto il creato e da cui, oltre ad esso, traggono origine tutte le manifestazioni dell'esperienza umana e che può essere conosciuto solo attraverso lo studio di testi di natura filosofico religiosa, interpretati con l'ausilio di saggi. Il *dharmā* infatti si presenta come l'insieme di norme che l'uomo deve seguire per mantenere tale ordine cosmico. Si veda, SEGHEISIO, *op. ult. cit.*, 10-11.

⁹⁸ MAZZONI, *La questione dei diritti degli animali*, in *Trattato di biodiritto*, cit., 281 ss.

⁹⁹ RESCIGNO, *L'inserimento della dignità animale in costituzione: uno scenario di "fantadiritto"?*, in *Trattato di biodiritto*, cit., 267 ss.