

Los retos de la Filosofía en el siglo XXI

**Actas del I Congreso internacional de la
Red española de Filosofía**

Volumen XVII

© Red española de Filosofía (REF)
Paseo Senda del Rey 7, 28040 Madrid
<http://redfilosofia.es>
© Publicacions de la Universitat de València (PUV)
Arts Gràfiques 13, 46010 València
<http://puv.uv.es>
Primera edición: octubre 2015
ISBN: 978-84-370-9680-3

Los retos de la Filosofía en el siglo XXI

Actas del I Congreso internacional de la Red española de Filosofía

Coordinación general

Antonio CAMPILLO y Delia MANZANERO

Coordinación de los volúmenes

Juan Manuel ARAGUÉS, Txetxu AUSÍN, Fernando BRONCANO, Antonio CAMPILLO, Neus CAMPILLO, Cinta CANTERLA, Cristina CORREDOR, Jesús M. DÍAZ, Catia FARIA, Anacleto FERRER, Delia MANZANERO, Félix GARCÍA MORIYÓN, María José GUERRA, Asunción HERRERA, Joan B. LLINARES, José Luis MORENO PESTAÑA, Carlos MOYA, Eze PAEZ, Jorge RIECHMANN, Roberto RODRÍGUEZ ARAMAYO, Concha ROLDÁN, Antolín SÁNCHEZ CUERVO, Javier SAN MARTÍN, Marta TAFALLA, Pedro Jesús TERUEL y Luis VEGA

Volumen XVII

Simposio 10

**Intervención en la Naturaleza: el conflicto entre la consideración
moral de los animales y la ética ambiental**

Coordinación

Catia FARIA y Eze PAEZ
Universitat Pompeu Fabra

Publicacions de la Universitat de València

València, 2015

ÍNDICE

	Páginas
Biología del bienestar y desvalor natural: de la filosofía de la biología a la ética aplicada <i>Oscar HORTA</i>	7-13
Dinámica de poblaciones y sus implicaciones para la ética de la gestión ambiental <i>Catia FARIA</i>	15-24
Entre la no intervención y la intervención negativa: crítica a la posición ecologista <i>Eze PAEZ</i>	25-36
Una aproximación bibliográfica a la cuestión de la intervención en la naturaleza <i>Daniel DORADO ALFARO</i>	37-42
<i>Goodbye Meat Eaters. ¿Solución final o la lucha continúa?</i> <i>Ernesto CASTRO CÓRDOBA</i>	43-53
Acerca del control demográfico de los animales. Dos dilemas <i>Ángel LONGUEIRA MONELOS</i>	55-60

Biología del bienestar y desvalor natural: de la filosofía de la biología a la ética aplicada

Oscar HORTA

Universidade de Santiago de Compostela

1. Introducción

Hace cerca de dos décadas se acuñó el término “biología del bienestar” para nombrar a la investigación acerca de las proporciones de sufrimiento frente a bienestar positivo en los ecosistemas y para considerar, en un sentido práctico, las posibles formas de intervención a nuestro alcance para la reducción del desvalor en el mundo natural (Ng 1995). Sin embargo, esta área de investigación ha permanecido básicamente inexplorada, tanto en biología como en filosofía de la biología. Con todo, la atención creciente dada a la cuestión de la consideración moral de los animales ha llevado a que en años recientes en la literatura filosófica sobre este tema se haya suscitado un interés cada vez mayor por el desarrollo efectivo de una biología del bienestar. Tal interés ha ido de la mano de un cuestionamiento progresivo de la que puede ser descrita como la visión idealizada o idílica de la naturaleza, según la cual el desvalor sufrido en esta por los seres sintientes es mínimo o considerablemente más reducido que el valor del que pueden disfrutar (Sapontzis 1987; Olivier 1993; Kirkwood & Sainsbury 1996; Bonnardel 1996; Bovenkerk et al. 2003; Clement 2003; Cowen 2003; Fink 2005; Hadley 2006; Morris & Thornhill 2006; Nussbaum, 2006; Simmons 2009; Palmer 2010; Donaldson & Kymlicka 2011; Cunha 2011; Longueira Monelos 2011; Torres Aldave 2011; Dorado 2012; Faria 2012; 2013; Horta 2013; Cunha & Garmendia 2013; Sözmen 2013; Bruers 2014).

En este texto se examinarán las razones por las que esto tiene lugar, y el modo en el que esto supone que los estudios en filosofía de la biología son relevantes en ética aplicada. La sección 2 explicará muy brevemente el motivo por el cual la visión idílica de la naturaleza es incorrecta. La sección 3 presentará las condiciones que se dan en el mundo natural que suponen que en la naturaleza la supervivencia de los organismos vivos sea mínima en relación a la muerte prematura: existencia de entidades replicantes y recursos limitados, junto a la no acaparación en exclusiva de estos. Estos factores acaban resultando en un contexto en el que se favorece la maximización de la transmisión de la información evolutiva. La sección 4 explicará por qué en tal contexto puede surgir la sintiencia, y por qué las propias condiciones que hacen esta posible llevan a que las experiencias negativas prevalezcan sobre las positivas. La sección 5 concluye indicando que todo esto nos da razones para reflexionar sobre nuestras razones a favor de actuar en favor de los animales en la naturaleza, con el objeto de reducir, en lugar de aumentar, los daños que sufren. Con este fin es necesario fomentar el desarrollo de lo que se ha venido en llamar una biología del bienestar, que estudie la situación de los animales en la naturaleza y los modos en los que esta puede empeorar o mejorar desde el punto de vista de su bienestar y sufrimiento.

2. La visión idílica de la naturaleza

Las consideraciones relativas a cómo hemos de actuar se encuentran fortísimamente influidas por la que podemos caracterizar como la visión idílica de la naturaleza. Conforme a ella, se piensa que el valor presente en la naturaleza excede en mucho al posible desvalor que se da en ella (véase por ejemplo Rolston 1992; Hettinger 1994). En concreto, esta visión se aplica al caso de los animales sintientes que viven en entornos salvajes. La visión idílica consiste en la creencia de que el entorno natural es un lugar ideal para que estos animales desarrollen sus vidas, que por lo tanto se asume que normalmente son buenas (Balcombe 2006). Asume que el sufrimiento y los demás daños que los animales padecen en la naturaleza son muy reducidos, o que, en todo caso, se ven compensados por todas las cosas positivas que también viven.

Esta es una creencia muy extendida. Sin ninguna duda, ha habido quienes a lo largo de la historia la han rechazado de forma muy clara (véase por ejemplo Mill 1904 [1874], 7-33; Gould 1982; Dawkins 1995; Darwin 2007 [1860], 431-432), pero en general puede decirse que tradicionalmente ha contado con bastante respaldo.

Pese a esto, la visión idílica de la naturaleza se encuentra equivocada. En la naturaleza el sufrimiento excede amplísimamente al bienestar positivo. La inmensa mayoría de los animales que vienen al mundo en la naturaleza mueren poco después de maneras que muy habitualmente son dolorosas, y sin tener prácticamente oportunidades para el disfrute. La causa fundamental por la que ello ocurre consiste en la bajísima tasa de supervivencia existente entre la práctica totalidad de los animales. Esto se debe a que casi todos los animales se reproducen trayendo al mundo un número de crías muy alto. Una rata puede dar a luz a lo largo de su vida a centenares de crías. Una rana, a muchos miles. Un pez, a varios millones. Y si la población permanece estable sobreviven solamente dos (uno por cada progenitor). El resto muere poco después, de hambre, matados por otros animales o de otras maneras, que normalmente son muy dolorosas. Como sus vidas son muy cortas, no tienen realmente tiempo de tener muchas experiencias positivas que compensen el dolor de sus muertes prematuras. Y las tasas de supervivencia tan bajas que se pueden observar en la naturaleza no favorecen que

se reduzca el número de animales que viene al mundo, sino lo contrario: que este aumente (Pianka 1970; Sagoff 1984; Ng 1995; Clarke & Ng 2006; Colyvan 2008; Horta 2013).

Hay otras formas de sufrimiento no vinculadas a la proporción de individuos que vienen al mundo, pues también los adultos que han sobrevivido a las primeras etapas de su vida sufren por toda una serie de causas (sobre esto véase en particular Tomasik 2014). Sufren cuando no tienen lo necesario para vivir adecuadamente –por hambre, sed, malnutrición, condiciones ambientales...–; cuando son dañados por otros agentes –enfermedades, parasitismo, agresiones por parte de otros animales...–; por otros motivos –accidentes, estrés...–. Pero lo que determina fundamentalmente la proporción entre sufrimiento y bienestar es la proporción citada entre seres sintientes que existen y seres que sufren y mueren.

3. Factores determinantes de la prevalencia del sufrimiento

¿Cuáles son las razones por las que el sufrimiento es tan significativamente alto en la naturaleza? ¿Podría haber sido de otra manera? Estas preguntas no están más allá de nuestra comprensión, sino que pueden ser respondidas considerando algunas evidencias básicas en relación al desarrollo de la historia natural. De hecho, las razones que prevalecen para hacer que el desvalor haya prevalecido en la naturaleza no son específicas del rumbo concreto que ha seguido la evolución en nuestro planeta. Por el contrario, serían susceptibles de ser aplicables en cualquier contexto en el que se diesen ciertas condiciones muy generales. Estas son las siguientes:

Replicación autopoietica. Esto es, la posibilidad de continuidad y multiplicación de entidades con variaciones entre sí (aunque los replicantes no son directamente seleccionados, los fenotipos que determinan sí lo son).

Disponibilidad de recursos limitada. Esto sucede si hay recursos cuya disponibilidad permite mantener a algunas entidades replicantes, pero no a todas.

Escenario no post-darwiniano. Este podemos caracterizarlo como aquel en el que no se da una acaparación total de recursos por entidades que no compiten. Esto es, es un escenario donde la competición de recursos conforme a una descripción darwiniana está presente. El motivo fundamental por el que este tiene lugar es por la mortalidad de las entidades replicantes.

Podemos discutir sobre si en el mundo natural las entidades replicantes son los organismos vivos o sus genes (o genotipos), y sobre si los recursos son únicamente los presentes en los flujos de energía y nutrientes o también ciertos modos de acceder a estos. Pero la respuesta que demos a esta cuestión no es aquí importante. Lo relevante es que la combinación de estos factores, entendidos del modo concreto en que lo hagamos, tiene consecuencias para los distintos organismos. Ello se debe a que la presencia de replicación y limitación de recursos da lugar a una competición por estos últimos. Dado que existe la replicación, y dado que esta es imperfecta, aparecen continuamente entidades nuevas para participar en tal competición. La única forma de evitar esta sería que alguna entidad (o entidades) pudiese en un momento dado haber acaparado el conjunto de los recursos y frenar así los procesos de replicación. Pero que algo así pueda darse en un contexto darwiniano, de manera que pueda revertir este, parece muy improbable.

Al diferenciarse los distintos organismos y sus genotipos mediante la replicación

imperfecta, sucederá que los organismos acabarán estando equipados de forma diferente para poder hacerse con los recursos que requieren. Aquellos que obtengan los recursos suficientes para su reproducción posibilitarán que haya más entidades futuras como ellas. Esto es lo que determina la selección de información genética en la historia natural.

Así, tal selección de la información genética transmitida por los organismos a sus descendientes no es, contra lo que se supone popularmente, aquella que garantiza que los individuos que la poseen estén mejor capacitados para enfrentarse a los desafíos que se encontrarán en su medio natural. Por el contrario, es aquella que maximiza la propia transmisión de tal información genética.

Ahora bien, la transmisión de dicha información depende del número de supervivientes con tal información. En un contexto de recursos finitos y condiciones a menudo adversas esto proporciona el marco propicio para el surgimiento de estrategias reproductivas que maximizan el número de portadores de tal información que vienen al mundo. Este número excede ampliamente al de aquellos que tienen éxito en llegar a la madurez reproductiva y transmitir tal información, en línea con lo dicho en el apartado anterior.

4. Por qué las razones evolutivas para el surgimiento de la sintiencia favorecen muchísimo más la presencia de sufrimiento que la de experiencias positivas

Un organismo puede actuar de formas que favorezcan más a la transmisión de su información genética. En un contexto competitivo como el que acabamos de ver, si tales modos de actuar aparecen, los organismos que los manifiesten tendrán más éxito a la hora de transmitir tal información. Ello supone que la información genética que posibilita tales conductas tenderá a difundirse. De manera que cuando dichos comportamientos aparecen en la historia evolutiva, serán favorecidos y tenderán a seguir presentes. Así, una tendencia a comer será normalmente favorecida en lugar de una tendencia a morir de hambre.

De este modo, aquellas características de los organismos que promuevan comportamientos beneficiosos para que su información pase a siguientes generaciones tenderán a permanecer. Esto explica la razón para el surgimiento en la historia evolutiva de la posesión de experiencias positivas o negativas. Esta consiste en su potencial de motivar conductas complejas (Ng 1996; Damásio 1999, 23-25; Denton et. al 2009). Las experiencias positivas motivan en dirección a favorecer la presencia de lo que las causa, mientras que las negativas motivan para evitar lo que las ocasiona. Así, las experiencias positivas, tanto en términos de estados afectivos positivos concretos como de satisfacción general a mayor plazo, pueden darse cuando un individuo dispone de los recursos necesarios y condiciones favorables para satisfacer una serie de necesidades e intereses y reproducirse. Y las experiencias negativas surgen en situaciones en las que esto no es así. Esto supone que los individuos sintientes que no sobreviven no solo no consiguen que su material genético se transmita. También sufren y carecen de la posibilidad de tener experiencias positivas.

Ahora bien, hemos visto en el punto anterior que el número de organismos que vienen al mundo es mucho mayor del de aquellos que podrían ser mantenidos con los recursos existentes. Esto sucede igualmente si consideramos no el conjunto de los seres vivos, sino el de los animales sintientes. Esto, en combinación con lo que hemos visto en el anterior párrafo, supone que el número de individuos que no sobreviven en relación al número de competidores totales condicionará decisivamente la proporción total de bienestar y sufrimiento global. Es por esto por lo que sucede que entre la abrumadora mayoría de los

animales prevalecen estrategias que favorecen un potencial biótico muy alto. Esto maximiza el número de nuevos individuos que vienen al mundo, minimizando para ello la inversión parental y la capacitación para enfrentándose a los retos que su entorno. El número de animales sintientes que vienen al mundo excede en varios órdenes de magnitud al de aquellos que consiguen llegar a estar alguna vez en condiciones favorables para satisfacer sus necesidades e intereses. Lo marcado de tal asimetría hace difícilmente plausible que otras supuestas formas de valor en la naturaleza aparte del bienestar positivo puedan compensar el desvalor ocasionado por magnitudes tan vastas de sufrimiento.

Esto es, efectivamente, lo que sucede en el mundo natural. Y como hemos visto, no se debe a factores fortuitos. Dadas las condiciones presentadas arriba, podemos concluir que en un contexto como el que se ha dado nuestra historia evolutiva muy difícilmente podrían las cosas haber sucedido de manera distinta.

5. Ética aplicada y biología del bienestar

Todo esto supone que desde la perspectiva de la ética animal la importancia del fomento del desarrollo de la biología del bienestar no puede ser subestimada. Existen distintas formas de intervención benigna plenamente plausibles a nuestra disposición que podrían reducir el desequilibrio entre sufrimiento y bienestar, aunque solo fuese en una cierta medida. Estas cuestiones pueden ser dejadas de lado, obviamente, si se rechaza que los intereses de los animales no humanos sean tenidos en cuenta. Pero los argumentos a favor de la consideración moral de los animales sintientes son sólidos y llevan a concluir que ninguna de las posiciones éticas hoy en día aceptadas de manera más mayoritaria puede ser realmente consistente con su rechazo (para un examen de las distintas defensas de esta idea y de los argumentos en su contra véase Sapontzis 1987; Pluhar 1995; Cavalieri 2001; Horta 2010). De este modo, parece que la búsqueda de formas de ayudar a los animales en los entornos naturales, obrando de modos que reduzcan, en lugar de acrecentar, los daños que sufren, se torna un problema enormemente importante en ética aplicada. De hecho, considerando la cantidad notable de desvalor del que estamos hablando, parece que tal tarea es de la mayor importancia.

Esto no implica que tengamos que ponernos ya a intervenir para mejorar la vida de los animales en el mundo salvaje del modo más intenso posible. Por el contrario, supone la necesidad de difundir las razones por las cuales la situación de los animales en la naturaleza nos debe importar (que a día de hoy permanecen mayormente ignoradas), así como de investigar más la cuestión para ver de qué maneras podría ser posible ayudar a los animales sin tener un impacto negativo. En definitiva, de considerar lo que nos puede decir la filosofía de la biología acerca del desvalor natural y, en consecuencia, de llevar a cabo una reflexión desde la ética aplicada acerca de las razones que tenemos para actuar en favor de los animales sintientes. Esto pasa por impulsar el desarrollo de una biología del bienestar con una motivación aplicada que nos permita obtener los conocimientos adecuados para que tal acción sea exitosa.

Referencias

- Balcombe, Jonathan P. (2006) *Pleasurable Kingdom: Animals and the Nature of Feeling Good*, London & New York: Macmillan.
- Bonnardel, Yves (1996) “Contre l’apartheid des espèces: À propos de la prédation et de l’opposition entre écologie et libération animale”, *Les Cahiers Antispécistes*, 14, http://www.cahiers-antispécistes.org/article.php3?id_article=103.
- Bovenkerk, Bernice; Stafleu, Frans; Tramper, Ronno; Vorstenbosch, Jan & Brom, Frans W. A. (2003) “To Act or Not to Act? Sheltering Animals from the Wild: a Pluralistic Account of a Conflict between Animal and Environmental Ethics”, *Ethics, Place and Environment*, 6, 13-26.
- Bruers, Stijn (2014) *Born Free and Equal? On the Ethical Consistency of Animal Equality*, Gent: LAP Lambert Academic Publishing.
- Cavalieri, Paola (2001) *The Animal Question: Why Nonhuman Animals Deserve Human Rights*, Oxford: Oxford University Press.
- Clarke, Matthew & Ng, Yew-Kwang (2006) “Population Dynamics and Animal Welfare: Issues Raised by the Culling of Kangaroos in Puckapunyal”, *Social Choice and Welfare*, 27, 407-422.
- Clement, Grace (2003) “The Ethic of Care and the Problem of Wild Animals”, *Between the Species*, 10/3, <http://digitalcommons.calpoly.edu/bts/vol113/iss3/2/> [accessed on 10 November 2011].
- Colyvan, Mark (2008) “Population Ecology”, in Sarkar, Sahotra & Plutynski, Anya (eds.) *A Companion to the Philosophy of Biology*, Wiley-Blackwell, 301-320.
- Cowen, Tyler (2003) “Policing Nature”, *Environmental Ethics*, 25, 169-182.
- Cunha, Luciano Carlos (2011) “O princípio da beneficência e os animais não-humanos: uma discussão sobre o problema da predação e outros danos naturais”, *Ágora: Papeles de Filosofia*, 30, 99-131.
- Cunha, Luciano C. & Garmendia, Gabriel (2013) “Por que os danos naturais deveriam ser considerados de igual importância moral?”, *Synesis*, 5, 32-53.
- Damáσιο, António R. (1999) *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*, San Diego: Harcourt.
- Darwin, Charles (2007 [1860]) “Charles Darwin to Asa Gray, May 22nd 1860”, in Darwin, Francis (ed.), *The Life and Letters of Charles Darwin*, vol. II, Middleton: The Echo Company, pp. 431-432.
- Dawkins, Richard (1995) “God’s Utility Function”, *Scientific American*, 273, 80-85.
- Denton, Derek A.; McKinley, Michael J.; Farrell, Michael, & Egan, Gary F. (2009) “The Role of Primordial Emotions in the Evolutionary Origin of Consciousness”, *Consciousness and Cognition*, 18, 500-514.
- Donaldson, Sue & Kymlicka, Will (2011) *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights*, New York: Oxford University Press.
- Dorado, Daniel (2012) “Una aproximación bibliográfica al problema del mal en la naturaleza”, *Revista de Bioética y Derecho*, 26, 55-59.
- Faria, Catia (2012) “Muerte entre las flores: el conflicto entre el ecologismo y la defensa de los animales no humanos”, *Viento Sur*, 125, 67-76.
- Faria, Catia (2013) “Differential Obligations towards Others in Need”, *Astrolabio*, 15, 242-246.
- Fink, Charles K. (2005) “The Predation Argument”, *Between the Species*, 13/5,

- <http://digitalcommons.calpoly.edu/bts/vol13/iss5/3/>.
- Gould, Stephen J. (1982) "Nonmoral Nature", *Natural History*, 91, 19-26.
- Hadley, John (2006) "The Duty to Aid Nonhuman Animals in Dire Need", *Journal of Applied Philosophy*, 23, 445-451.
- Hettinger, Ned (1994) "Valuing Predation in Rolston's Environmental Ethics: Bambi Lovers Versus Tree Huggers", *Environmental Ethics*, 16, 3-20.
- Horta, Oscar (2010) "What Is Speciesism?" *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 23, 243-266.
- Horta, Oscar (2013) "Zoopolis, Intervention, and the State or Nature", *Law, Ethics and Philosophy*, 1, 113-25.
- Kirkwood, James K. & Sainsbury, Anthony W. (1996) "Ethics of Interventions for the Welfare of Free-living Wild Animals", *Animal Welfare*, 5, 235-243.
- Longueira Monelos, Ángel (2011) "El sufrimiento animal y la extinción", *Ágora: Papeles de Filosofía*, 30, 43-56.
- Mill, John Stuart (1904 [1874]) *On Nature*, in *Nature, The Utility of Religion and Theism*, London: Rationalist Press, 7-33.
- Morris, Michael C. & Thornhill, Richard H. (2006) "Animal Liberationist Responses to Non-Anthropogenic Animal Suffering", *Worldviews*, 10, 355-379.
- Ng, Yew-Kwang (1995) "Towards Welfare Biology: Evolutionary Economics of Animal Consciousness and Suffering", *Biology and Philosophy*, 10, 255-285.
- Ng, Yew-Kwang (1996) "Complex Niches Favour Rational Species", *Journal of Theoretical Biology*, 179, 303-311.
- Nussbaum, Martha C. (2006) *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership* (Cambridge: Harvard University Press).
- Olivier, David (1993) "Pourquoi je ne suis pas écologiste", *Les Cahiers Antispécistes*, 14, <http://www.cahiers-antispecistes.org/spip.php?article52>.
- Palmer, Clare (2010) *Animal Ethics in Context*, New York: Columbia University Press.
- Pianka, Eric R. (1970) "On r- and K-selection", *The American Naturalist*, 104, 592-597.
- Pluhar, Evelyn B. (1995) *Beyond Prejudice: The Moral Significance of Human and Nonhuman Animals*, Durham: Duke University Press.
- Rolston III, Holmes (1992) "Disvalues in Nature", *The Monist*, 75, 250-278.
- Sagoff, Mark (1984) "Animal Liberation and Environmental Ethics: Bad Marriage, Quick Divorce", *Osgoode Hall Law Journal*, 22, 297-307.
- Sapontzis, Steve F. (1987) *Morals, Reason, and Animals*, Philadelphia: Temple University Press.
- Simmons, Aaron (2009) "Animals, Predators, the Right to Life and the Duty to Save Lives", *Ethics & the Environment*, 14, 15-27.
- Stearns, Stephen C. (1992) *The Evolution of Life Histories*, Oxford: Oxford University Press.
- Sözmen, Beril I. (2013) "Harm in the Wild: Facing Non-Human Suffering in Nature", *Ethical Theory and Moral Practice*, 16, 1075-1088.
- Tomasik, Brian (2014) "The Importance of Wild Animal Suffering", *Foundational Research Institute*, <http://foundational-research.org/publications/importance-of-wild-animal-suffering>.
- Torres Aldave, Mikel (2011) "De lobos y ovejas: ¿les debemos algo a los animales salvajes?", *Ágora: Papeles de Filosofía*, 30, 77-98.

Dinámica de poblaciones y sus implicaciones para la ética de la gestión ambiental

Catia FARIA

Universitat Pompeu Fabra

0. Introducción

Se cree habitualmente que los seres humanos no poseen ninguna obligación de prevenir o aliviar los daños que los animales padecen en la naturaleza. Lo que pasa en el medio natural no es de nuestra incumbencia moral. Esta idea, que ha sido referida en la literatura como la “intuición *laissez-faire*” (Palmer 2010), se asienta en dos asunciones fundamentales: (i) los animales salvajes llevan, en general, vidas con un alto nivel de bienestar (o, por lo menos, con un bienestar neto positivo), solamente amenazadas por interferencias humanas ocasionales, y (ii) sólo tenemos razones para ayudar a los animales en necesidad cuando ese estado de cosas está causado por la acción humana.

El objetivo de este artículo es disputar ambas asunciones. El trayecto argumentativo que seguiré será el siguiente. En la sección 1, basándome en datos empíricos de las ciencias naturales, y en concreto de la dinámica de poblaciones, mostraré como, en la naturaleza, el sufrimiento prevalece sobre el bienestar. Esto implica que una oposición a la intervención basada en (i) no está justificada. En la sección 2, examinaré (ii), argumentando que la magnitud del sufrimiento que existe en el medio salvaje nos da razones decisivas para prescribir la intervención desde cualquier perspectiva normativa que incluya el antiespecismo como una de sus premisas. El rechazo de estas dos asunciones tiene importantes consecuencias para la ética de la gestión ambiental. Estas serán analizadas en la sección 3.

Dada la predominancia del sufrimiento en el medio salvaje, y las razones que tenemos para ayudar a quienes se encuentran en necesidad, sin atender a su especie, una ética de la gestión ambiental deberá orientarse de forma prioritaria a la satisfacción de los intereses de los animales salvajes. Hay, sin embargo, diferentes formas de oponerse a esta conclusión. En ese sentido, la sección 4 examinará la hipótesis del valor neto positivo de las intervenciones ecologistas para los animales en la naturaleza. En la sección 5 se evaluará el intento de *reductio* del argumento antiespecista. Se concluirá que ninguna de las objeciones tiene éxito a la hora de fundar una base sólida para oponerse a intervenciones en la naturaleza beneficiosas para los animales. La sección 6 introducirá consideraciones prácticas adicionales que refuerzan esta conclusión.

1. Dinámica de poblaciones y la predominancia del sufrimiento sobre el bienestar

La dinámica de poblaciones proporciona datos clarificadores para la evaluación del bienestar de los animales salvajes, en la medida en que estudia las variaciones en las poblaciones a lo largo del tiempo y los procesos naturales que afectan esas variaciones. Es decir, nos dice cuántos animales nacen y cuántos de ellos no sobreviven. También nos dice en qué punto, en las vidas de los animales, la muerte ocurre y por qué. El tamaño de las poblaciones es afectado primariamente por el número de nacimientos y muertes que tienen lugar. Las poblaciones crecen cuando, de media, el número de animales que llega a la madurez y se reproduce con éxito supera el número de muertes juveniles. De modo inverso, las poblaciones disminuyen cuando el número de individuos que llega a la madurez sexual es menor que el necesario para reemplazar a la generación anterior. Las poblaciones se mantienen estables cuando la natalidad y la mortalidad están equilibradas, es decir, cuando el número de muertes es igual al número de nacimientos.

Consideremos el caso humano. El tamaño de la población humana actual es 40 veces superior al de hace 80 años. Eso significa que el número de seres humanos que se reproduce con éxito supera enormemente el número de seres humanos que mueren antes de alcanzar la edad adulta. Por el contrario, las poblaciones de animales que viven en la naturaleza, no obstante su gran potencial reproductivo, tienden a ser más o menos estables a lo largo del tiempo. La principal razón por la que esto ocurre es que, mientras que en el caso humano los índices de mortalidad han venido descendiendo de forma muy pronunciada, en lo que se refiere a la amplia mayoría de individuos no humanos que nacen en la naturaleza, su muerte tiene lugar antes de que estos alcancen la madurez sexual.

Este escenario es debido a las estrategias reproductivas seguidas por las diferentes especies y a cómo su crecimiento es limitado por distintos factores ecológicos, como el tamaño de la población y los recursos disponibles. Las dos estrategias reproductivas principales en la naturaleza son la selección-K y la selección-r (Pianka 1970). La selección-K consiste en maximizar el éxito reproductivo a través de una baja descendencia, a la que se dedica una gran inversión parental. Los animales que siguen esta estrategia (por ejemplo, los seres humanos, los grandes simios, los cetáceos y otros grandes mamíferos) exhiben, por tanto, altos índices de supervivencia. La mayoría de ellos llega a la madurez sexual y su población se estabiliza muy cerca de la capacidad de carga del ambiente (i.e., el número de animales sostenible por el ambiente dados los recursos disponibles, como agua, alimento, etc.).

Sin embargo, la mayoría de animales que vive en la naturaleza sigue una estrategia reproductiva diferente, la selección-r. Ésta consiste en maximizar la capacidad de la población

para reproducirse y sobrevivir a través de una gran cantidad de descendencia (llegando normalmente al crecimiento máximo de la población), con lo que sólo se dedica una inversión mínima al cuidado parental. Puesto que los recursos en la naturaleza (como el espacio y el alimento) son finitos, estas poblaciones de animales poseen niveles de supervivencia muy bajos, de modo que la mayoría de ellos muere poco después de nacer. Las ranas, por ejemplo, pueden poner miles de huevos, aunque de las crías que salen de ellos, de media, sobrevive sólo una por cada progenitor. Las restantes mueren. Peces e incluso pequeños mamíferos, como los ratones, son otros ejemplos. Sus cortas vidas no suelen contener experiencias positivas de ningún tipo y su muerte suele ser dolorosa, además de estar acompañada por otras experiencias negativas de miedo e intensa angustia. A su vez, los pocos animales que escapan a una muerte prematura padecen de forma sistemática múltiples daños producidos por agresiones de otros animales y por otras causas naturales, como hambrunas, enfermedades, condiciones climáticas extremas, parásitos, etc. Hay, pues, razones fuertes para creer que sus vidas sólo contienen sufrimiento o por lo menos que contienen mucho más sufrimiento que bienestar. Dado que la mayoría de los animales que vive en la naturaleza sigue esta estrategia, esto implica que, en el mejor de los casos, la mayoría de animales experimenta más sufrimiento que bienestar positivo en sus vidas. Por tanto, en agregado, el sufrimiento predomina enormemente sobre el bienestar en la naturaleza (Ng 1995; Horta 2010a, 2013; Tomasik 2014).

Así, la mayoría de los animales salvajes tiene vidas cortas y llenas de sufrimiento, y los restantes animales que viven en la naturaleza padecen daños sistemáticos a causa de múltiples eventos naturales. Por ello, cualquier posición contraria a la intervención en la naturaleza que obvie que en ella predomina el sufrimiento sobre el bienestar estará en mayor o menor medida comprometida con una visión idílica de la naturaleza y, en ese respecto, injustificada. Consecuentemente, la intuición “laissez-faire”, al presuponer tal visión, debe ser descartada.

2. La obligación de ayudar a quienes están en necesidad

Se podría defender, no obstante, que aunque la visión idílica de la naturaleza sea falsa, seguimos teniendo razones suficientes para conservar la intuición “laissez-faire” por otros motivos diferentes. Por ejemplo, si es el caso que no tenemos razones para aliviar una situación dañina para los animales que viven en la naturaleza cuando ésta no es resultado de la acción humana.

Sin embargo, en lo que toca a nuestras obligaciones morales hacia los demás seres humanos, pensamos habitualmente que si sus intereses son moralmente relevantes, no sólo hay razones para evitar causarles daño, sino también para prevenir o aliviar estados de cosas negativos para ellos siempre que esté en nuestro poder hacerlo. La intuición “laissez-faire” implica así la negación de esta idea, es decir, la negación de tal obligación con respecto a los animales que viven en la naturaleza. Tal intuición estará justificada pues, sólo en el caso de que o bien (i) sea cierto que, en general, sólo tenemos razones para aliviar el sufrimiento de los demás cuando éste está causado por la acción humana, o bien (ii) haya una diferencia moralmente relevante entre los intereses humanos y no humanos tal que la diferenciación en la consideración de sus intereses está justificada.

En primer lugar, la idea de que sólo tenemos razones para aliviar o prevenir el sufrimiento de los demás cuando éste está causado por los seres humanos es claramente incompatible con las prácticas habituales de ayudar a seres humanos en situación de necesidad provocada por

causas naturales. Para hacerla compatible deberíamos, pues, rehusar ayudar a esos individuos dado que su situación obedece a causas distintas de la acción de otros seres humanos. Tales circunstancias incluyen a seres humanos afectados por inanición, enfermedades u otros eventos naturales como terremotos o tsunamis. Sin embargo, difícilmente creeríamos justificado no ayudarles siempre que estuviera a nuestro alcance hacerlo, ya que estos individuos pueden ser dañados en igual medida por la acción humana que por eventos naturales. El origen del daño no es moralmente relevante, porque no afecta a la intensidad de las experiencias negativas sufridas por estos individuos. Sus intereses en no sufrir ese daño, por otra parte, sí que lo son. Hay dos formas como estos intereses deben ser atendidos. Una es absteniéndonos de causar daño a estos individuos directamente con nuestra acción y la otra es evitando que un daño tenga lugar cuando está en nuestro poder impedir que ocurra. Así, en la medida que sus intereses se ven frustrados en igual medida sea cual sea la causa de dicha frustración, no es cierto que sólo tengamos razones para evitar aquellos daños causados por la acción humana. Tenemos fuertes razones basadas en el bienestar de los demás para ayudarles siempre que éste se vea amenazado por diferentes eventos, tengan éstos su origen en causas naturales o en la agencia humana.

En segundo lugar, la diferencia de consideración y tratamiento entre humanos y no humanos en circunstancias similares estaría justificada sólo en el caso de que hubiera una diferencia moralmente relevante entre sus respectivos intereses. Esta diferenciación se ha intentado defender de diferentes formas. Muchos han afirmado que los seres humanos tienen determinadas capacidades cognitivas que no están presentes en los restantes animales (por ejemplo, la auto-consciencia) y que justificarían que ayudemos a unos, pero no a otros, en circunstancias similares. Sin embargo, como ha sido ampliamente argumentado en la literatura, para cualquier atributo al que apelemos se nos presentará la llamada “superposición de las especies” (v.g. Regan 1979; Pluhar 1995; Dombrowski 1997; Horta 2014). Es decir, será falso que todos los seres humanos exhiban el atributo en cuestión (por ejemplo, respecto de la auto-consciencia, ciertos individuos humanos con diversidad funcional intelectual) y será cierto que determinados animales no humanos lo posean (por ejemplo, los grandes simios). Desde otras posiciones se ha apelado no a propiedades individuales sino a ciertas relaciones que los seres humanos mantienen entre sí (por ejemplo, de afecto o de solidaridad) que están ausentes entre los seres humanos y los restantes animales. Pero, una vez más, esto no será cierto de todos los seres humanos. Seguirán existiendo algunos individuos que no cumplan con estas condiciones y a quienes no estaríamos dispuestos a dejar de ayudar, en caso de que lo necesitaran.

¿Cuál es, entonces, el atributo que estos individuos poseen y que les hace moralmente considerables? Independientemente de las relaciones que establecen y de las capacidades cognitivas que tienen, estos individuos son similarmente susceptibles de ser dañados o beneficiados por lo que les ocurre. Esto es posible dado que todos ellos son seres sintientes. Es decir, todos ellos tienen la capacidad para experimentar eventos de forma negativa (sufrir) y positiva (disfrutar) y, como tal, ser dañados o beneficiados por ellos. Así, lo que es moralmente relevante son los intereses en no sufrir y en disfrutar de los individuos y, a este respecto, no hay diferencia entre animales humanos y no humanos. Todos, independientemente de su especie, pueden ver sus intereses igualmente frustrados por lo que les ocurre y ver sus intereses atendidos con nuestra ayuda. El rechazo al especismo nos conduce pues, a extender nuestra ayuda a todos los animales en necesidad, incluyendo a los animales en la naturaleza.

Así, la intuición "laissez-faire", según la cual no debemos ayudar a los animales en la naturaleza, tampoco está justificada cuando se intenta fundamentar en la supuesta falta de razones para aliviar los daños causados por eventos naturales. Es falso que en general no tengamos tales razones. Asimismo, si tales razones son generadas por el bienestar humano, deben serlo también en igual medida por el bienestar no humano, ya que no es posible establecer una diferenciación moralmente relevante entre los intereses en no sufrir y disfrutar de unos y de otros. Así, las razones que tenemos para ayudar a unos son las mismas que tenemos para ayudar a los otros en igualdad de circunstancias. Dada la inexistencia de una justificación para sostener la intuición "laissez-faire", debe concluirse que los daños que los animales sufren en la naturaleza nos dan razones decisivas para actuar de modo a prevenirlos o aliviarlos, siempre que esté en nuestro poder hacerlo.

3. Implicaciones para la ética de la gestión ambiental

La conclusión a la que se ha llegado en la sección anterior tiene importantes implicaciones para la ética de la gestión ambiental. Actualmente, la gestión ambiental que se realiza es contraria a las intervenciones en la naturaleza basadas en el bienestar de los animales que allí habitan. En algunos casos se adopta la intuición "laissez-faire" —pero ésta está, como vimos, injustificada. En otros casos, sin embargo, se llevan a cabo intervenciones en la naturaleza, pero restringiendo la ayuda a animales que pertenecen a determinadas especies consideradas particularmente valiosas desde un punto de vista ecologista, como es el caso, por ejemplo, de algunas especies en peligro de extinción. En general, no sólo se desconsideran los intereses de la mayoría de individuos que padecen daños en el medio natural, sino que, de forma habitual, se interviene de formas que empeoran enormemente su situación. Esto ocurre cuando se inflige un daño a ciertos individuos de modo a promover determinados valores ecologistas. Ejemplos comunes incluyen el exterminio de herbívoros con el fin de proteger determinadas especies vegetales en un ecosistema o la erradicación de individuos híbridos con el objetivo de preservar una determinada especie animal autóctona. Prácticas, todas ellas, que discutiremos en detalle más abajo.

Ahora bien, este marco de intervención de carácter ecologista no puede ser sostenido desde una ética de la gestión ambiental. Dada la predominancia del sufrimiento en la naturaleza y nuestra obligación moral de ayudar a quienes se encuentran en necesidad, sin atender a su especie, la gestión ambiental debe orientarse de forma prioritaria a la satisfacción de los intereses de los animales salvajes. Una ética de la gestión ambiental basada en la plena consideración de los animales exigirá, pues, un nuevo marco de intervención basado en dos ejes fundamentales. Por una parte, el rechazo a infligir sufrimiento a los animales que viven en la naturaleza como medio para promover otros supuestos valores (como ocurre en los dos casos ejemplificados en el párrafo anterior). Por otra, realizar intervenciones positivas que ayuden a los animales en la naturaleza que se encuentren en necesidad, independientemente de la especie a la que pertenezcan.

4. ¿Tienen las intervenciones ecologistas un valor neto positivo?

Uno de los principales argumentos esgrimidos en contra de tales implicaciones sostiene que las actuales prácticas de gestión ambiental, aunque atenten contra los intereses de algunos animales, son, en realidad, beneficiosas para la mayoría. Es importante notar que esta posición no niega necesariamente la magnitud del sufrimiento en la naturaleza, sino que defiende precisamente que la preservación de los ecosistemas, de las especies o de la biodiversidad tiene un valor instrumental para su disminución.

La realidad, sin embargo, es contraria a esta idea. Consideremos el célebre caso de la llamada "especie invasora" de malvasías canela en España. Las malvasías canela coexisten con las autóctonas malvasías cabeciblanca y desempeñan funciones ecológicas similares. Sin embargo, se recomienda la erradicación de las primeras como forma de impedir la hibridación y así conservar los rasgos de las segundas. Evidentemente, en este caso, la preservación de la biodiversidad no tiene un valor instrumental para las vidas de los animales, ya que muchos animales son dañados y ninguno se ve favorecido por la intervención. Alguien podría pensar que la especie de malvasía cabeciblanca se ve, en sí, beneficiada. Sin embargo, las especies son entidades abstractas no conscientes que no pueden verse beneficiadas ni dañadas en ningún sentido que no sea el puramente metafórico. Sólo los individuos sintientes, con la capacidad para sufrir y disfrutar, pueden ser beneficiados o dañados por lo que les ocurre. Lo que aquí se busca es conservar la biodiversidad como un valor en sí mismo, independientemente de los daños o beneficios que de ello se deriven para las vidas de los animales sintientes.

Consideremos ahora el caso de los depredadores clave (*keystone predators*) cuya presencia es, a menudo tildada de indispensable para reducir el sufrimiento neto en la naturaleza. La idea es que la extinción de estos depredadores tendría efectos potencialmente desastrosos en el equilibrio del ecosistema, lo que a su vez causaría un gran daño a los animales sintientes que allí habitan. Esto llevaría a una superpoblación de herbívoros y así se generaría un mayor sufrimiento y muerte por inanición y enfermedades asociadas.

En primer lugar, no está claro que la depredación y la ecología del miedo como factor limitante de una población implique menos sufrimiento que la disponibilidad de recursos (Horta 2010b; Clinchy *et al* 2013) . Pero, sobre todo, el escenario planteado sólo parece inevitable en el actual modelo de gestión ambiental, caracterizado por no estar centrado en la satisfacción de los intereses de todos los animales. Incluso asumiendo que tales consecuencias fuesen esperables, se trata de sufrimiento que se puede prevenir o mitigar. Por ejemplo, utilizando mecanismos para el control poblacional de los herbívoros que no implicasen su muerte, como la esterilización y la contracepción (Lauber *Et al* 2007; Hartman *et al* 2013). O proporcionándoles alimento cuando sea necesario. Éste es, de hecho, el esfuerzo de gestión mínimo que exigiríamos si se tratara de seres humanos. Así, es falso que la muerte de herbívoros sea instrumentalmente necesaria para reducir el sufrimiento en la naturaleza. Como hemos visto, hay otras formas de hacerlo que implican un nivel de sufrimiento y muerte menores. Consecuentemente, una gestión ambiental ética deberá estar orientada a perseguir estas formas de intervención y no aquéllas.

5. Intento de *reductio ad absurdum* de la posición antiespecista

A menudo, se introduce el siguiente argumento por reducción al absurdo contra la posición antiespecista. Se afirma que una gestión ambiental ética, centrada en la consideración de los intereses de todos los animales implicaría satisfacer también los intereses de los animales invertebrados sintientes. Dado que, sostienen, esto es absurdo, “el sentido común” nos dice que el antiespecismo ha de ser incorrecto. De hecho, se afirma, el quienes se denominan antiespecistas no lo son verdaderamente, ya que desconsideran de forma injustificada a los animales invertebrados frente a los restantes animales sintientes.

Ante todo, es falso que el antiespecismo no esté preocupado con el sufrimiento de los animales invertebrados (v.g. Lockwood 2014). Para el antiespecismo todos los animales con la capacidad de sufrir y disfrutar satisfacen las condiciones necesarias y suficientes para tener intereses moralmente relevantes que deben ser tenidos en cuenta, incluyendo los invertebrados sintientes. Está claro que algunos invertebrados son sintientes y hay una probabilidad alta de que muchos otros lo sean también (Tomasik 2009). Dado el número elevado de animales invertebrados en el mundo, esto debería hacernos reflexionar, en vez de descartar sin más el problema apelando al sentido común. Actuar éticamente ha requerido a menudo romper con el sentido común: nuestra oposición en la actualidad a injusticias ampliamente aceptadas en el pasado es una muestra de ello. El antiespecismo no es una excepción.

Consideremos el caso de ciertos animales invertebrados respecto de los cuales la preponderancia de la evidencia apunta a que son sintientes, como las abejas (Koch 2008). Supongamos que tuviésemos los medios técnicos para desparasitar sin grandes costes a toda una población de abejas en un ecosistema dado. Alguien podría decir, quizás, que no tenemos tales medios, pero esa no sería la cuestión que aquí estamos discutiendo. Tampoco tenemos los medios para acabar con el cáncer, el SIDA, el Ébola y otras enfermedades mortales para los seres humanos. Sin embargo, tenemos claro que si los tuviésemos los emplearíamos para salvar vidas humanas. La cuestión radica en que en el momento en el que sea posible actuar en beneficio de los invertebrados no habría motivo para rehusar hacerlo. Siempre y cuando, como en los casos anteriores, ello sea posible sin causar un mal mayor. En definitiva, nuestra resistencia a tener en cuenta los intereses de los invertebrados obedece a una mera dificultad práctica de atender esos intereses y no a la falta de razones morales para llevar a cabo las intervenciones que lo harían posible.

En general, dado nuestro conocimiento científico y tecnológico actual, no disponemos de los medios para atender los intereses de la mayoría de los animales sintientes que viven en la naturaleza. Pero eso no significa que no haya que tenerlos en consideración. Lo que implica es, por una parte, abstenerse de todas aquellas acciones que, en vez de reducir el sufrimiento en la naturaleza, lo incrementan, como ocurre, por ejemplo, con la matanza de malvasías canela. Por otra parte, implica intervenir beneficiando a los animales que viven en la naturaleza, siempre que ello sea viable, como sucede ya en muchos casos. Esto se deberá llevar a cabo de forma prudente, sin que lo esperable sea que intervenir suponga un daño mayor que el que se pretende evitar o mitigar. Pero este es un debate práctico que apunta, eso sí, a la necesidad de continuar investigando sobre cómo beneficiar a los animales e intervenir en el futuro de manera más eficiente.

6. Conclusión

Hay multitud de casos de intervenciones llevadas a cabo para ayudar a los animales que viven en la naturaleza. Por ejemplo, en ciertos países es común proveer alimento adicional a animales en la naturaleza que se encuentran hambrientos por causa de un clima extremo o por escasez de recursos. En otros casos, las intervenciones son masivas, como la campaña europea de vacunación contra la rabia en zorros, que ha conseguido erradicar dicha enfermedad del continente, siendo un programa después replicado en distintos lugares del mundo (Comisión Europea 2002). El éxito de estas intervenciones sugiere que muchas otras son definitivamente viables. El problema consiste en que la ayuda normalmente se restringe a los animales que pertenecen a una especie amenazada, o sólo se lleva a cabo si hay riesgo de que su aflicción se extienda a los humanos. Sin embargo, como hemos visto, no hay razones que justifiquen tal restricción en la consideración de intereses similares. La intensidad del sufrimiento de un individuo no depende del tamaño poblacional de su especie ni de los riesgos que suponga para otros seres sintientes. Así que no parece que existan razones que no sean arbitrarias para excluir a la mayoría de los animales de ser ayudados de esta forma y hacerlo cada vez que esté en nuestro poder prevenir o aliviar los daños que padecen.

En este artículo se ha defendido que la llamada intuición “laissez-faire” según la cual no debemos intervenir en la naturaleza de modo a ayudar a los animales que allí viven está injustificada. Se ha mostrado como las dos asunciones en las que esta intuición reposa habitualmente están ellas mismas infundadas. En primer lugar, datos de la dinámica de poblaciones muestran que la visión idílica de la naturaleza es falsa. Lejos de ser una fuente de bienestar, la naturaleza es una fuente sistemática de muerte y sufrimiento para la amplia mayoría de animales. En segundo lugar, la idea de que sólo tenemos razones para ayudar a los demás si los daños que padecen son fruto de la acción humana es o bien altamente implausible respecto de las consecuencias que de ahí se derivan para el caso humano, o bien asienta en una diferenciación especista entre intereses humanos y no humanos similares. En cualquiera de los casos, debe ser rechazada.

Del reconocimiento de la predominancia del sufrimiento en la naturaleza y de nuestra obligación de aliviar el sufrimiento ajeno independientemente de la especie de los individuos afectados se siguen importantes consecuencias a nivel de gestión ambiental. Así, una ética de la gestión ambiental prescribirá abstenerse de todas aquellas prácticas que atentan contra el bienestar de los animales que viven en la naturaleza, así como ayudarles siempre que esté a nuestro alcance hacerlo. Asimismo, se ha mostrado que dos objeciones comunes a esta conclusión no funcionan. En primer lugar, es falso que las intervenciones ecologistas que atentan contra los intereses de los animales en la naturaleza sean netamente beneficiosas para ellos. Y, en segundo lugar, es falso que el problema de los invertebrados sintientes reduzca la posición antiespecista al absurdo. La dificultad práctica de atender los intereses de la mayoría de los animales que viven en la naturaleza no constituye una razón moral para oponerse a la intervención, sino apunta a la urgencia moral de desarrollar los medios que lo hagan posible en el futuro. Finalmente, se han señalado casos concretos de intervenciones exitosas en la naturaleza que muestran la clara viabilidad de una nueva ética de la gestión ambiental.

Bibliografía

Clinchy, Michael; Sheriff, Michael J.; Zanette, Liana Y. (2013) “Predator Induced Stress and The Ecology of Fear”, *Functional Ecology*, 27, 56-65.

Comisión Europea (2002), *The oral vaccination of foxes against rabies. Report of the Scientific Committee on Animal Health and Animal Welfare*, http://ec.europa.eu/food/fs/sc/scah/out80_en.pdf

Dombrowski, Daniel (1997) *Babies and beasts: The Argument from Marginal Cases*, Chicago: University of Illinois.

Hartman, Marthinus J.; Monnet, Eric; Kirberger, Robert M.; Venter, Leon J.; Bester, Lynette; Schulman, Martin L.; Serfontein, Tania; Fourie, Retha; Schoeman, Johan P. (2013), Laparoscopic Sterilization of the African Lioness (*Panthera leo*), *Veterinary Surgery*, 42 (5), 559–564.

Horta, Oscar (2010a) “Disvalue in nature and intervention”, *Pensata Animal*, 34.

Horta, Oscar (2010b) "The ethics of ecology of fear against the nonspeciesist paradigm: a shift in the aims of intervention in nature", *Between the Species*, 10, 163-187.

Horta, Oscar (2013) “Zoopolis, Intervention, and the State or Nature”, *Law, Ethics and Philosophy*, 1, 113-25.

Horta, Oscar (2014) "The scope of the argument from species overlap", *Journal of Applied Philosophy*, 31, 142-154.

Kosh, Christof (2008) “Exploring Consciousness through the Study of Bees”, en *Scientific American*, 26 de Noviembre de 2008, <http://www.scientificamerican.com/article/exploring-consciousness/>

Laubera, T. Bruce; Knutha, Barbara A. ; Tantillob, James A; Curtisb, Paul D. (2007), “The Role of Ethical Judgments Related to Wildlife Fertility Control”, *Society & Natural Resources: An International Journal*, 20 (2),119-133.

Lockwood, Jeffrey (2014) On Insect Suffering. Interview by Max Carpendale. *Essays on Reducing Suffering*. <http://reducing-suffering.org/wp-content/uploads/2014/10/lockwood-insect-suffering.pdf>

Ng, Yew-Kwang (1995) “Towards Welfare Biology: Evolutionary Economics of Animal Consciousness and Suffering”, *Biology and Philosophy*, 10, 255-285.

Palmer, Clare (2010) *Animal Ethics in Context*, New York: Columbia University Press.

Pianka, Eric R. (1970) "On r- and K-selection", *The American Naturalist*, 104, 592–597.

Pluhar, Evelyn B. (1995) *Beyond Prejudice: The Moral Significance of Human and Nonhuman Animals*, Durham: Duke University Press.

Regan, Tom (1979) "An examination and defense of one argument concerning animal rights", *Enquiry: An interdisciplinary Journal of Philosophy*, 22, 1-4, 189-219.

Tomasik, Brian (2014) "The Importance of Wild Animal Suffering", *Foundational Research Institute*, <http://foundational-research.org/publications/importance-of-wild-animal-suffering>.

Entre la no intervención y la intervención negativa

Crítica a la posición ecologista

Eze PAEZ

Universitat Pompeu Fabra

Los seres humanos tienen la capacidad para intervenir en la naturaleza. Esto es, pueden interferir en los procesos naturales o modificar los ecosistemas, alterando el curso de los acontecimientos que se seguirían de ellos en ausencia de acción humana. Dada esta capacidad de intervención, surge la pregunta acerca de si dicha interferencia se halla moralmente justificada y, en caso afirmativo, bajo qué circunstancias debe producirse o qué fines debe perseguir.

A este respecto podemos encontrar una discrepancia fundamental entre diferentes posiciones. En este artículo se evaluarán dos grandes grupos. Por una parte, encontramos a quienes sostienen que está justificado intervenir en la naturaleza para ayudar a los animales que allí viven (sección 1). Por otra parte, encontramos a quienes, principalmente asumiendo posiciones ecologistas, niegan que ello esté justificado e incluso afirman que sí lo estaría intervenir en ocasiones en que ello causaría un daño a los animales salvajes (sección 2). Las posiciones ecologistas asumen dos tesis: una axiológica y una acerca del resultado de nuestro balance de razones. Mostraré como ninguno de los argumentos de tres prominentes autores ecologistas —Albert Schweitzer, Paul W. Taylor y J. Baird Callicott— logra justificar la tesis axiológica (sección 3). Seguidamente, defenderé que, dadas sus implicaciones para los seres humanos, la tesis del balance resulta también inaceptable (sección 4). Concluyo que la posición ecologista debe ser rechazada y que las posiciones antiespecistas tienen razón al sostener que debemos intervenir en la naturaleza para ayudar a los animales que allí viven.

1. La posición antiespecista: intervenciones en beneficio de los animales en la naturaleza

De acuerdo con varios autores (vid., v.g., Sapontzis 1984, Ng 1995, Cowen 2003, Nussbaum 2006, Horta 2010a, McMahan 2010, Tomasik 2014), uno de los fines que justificaría intervenir en la naturaleza es ayudar a los animales no humanos que allí viven. Dicha ayuda puede consistir en impedir que padezcan un daño producido por causas naturales, o mitigándolo cuando no sea posible impedir que ocurra. También puede consistir en aportarles algún beneficio, contribuyendo así a que tengan vidas mejores. Se trataría, pues, de intervenciones *positivas* para estos animales. En efecto, a pesar de lo que comúnmente se cree, las vidas de los animales no humanos que habitan en la naturaleza dista mucho de la visión idílica que se tiene de ella. Como se detalla en otros capítulos de este volumen (vid. los textos de Faria y Horta, así como Horta 2010b), en la naturaleza los animales se hallan sujetos a una serie de daños graves y sistemáticos que provocan que la gran mayoría de ellos tenga vidas cortas y llenas de sufrimiento.

Es verdad que existen ciertos procesos naturales dañinos para los animales respecto de los cuales carecemos todavía de los medios para intervenir de manera efectiva. Este sería el caso de la estrategia reproductiva seguida por la mayor parte de animales (llamada selección *r*), consistente en maximizar el número de la progenie, siendo el cuidado parental invertido en ella prácticamente inexistente. Dado que de media sólo sobrevive una cría por progenitor, la consecuencia de este proceso es que una gran cantidad de individuos muere muy poco después de nacer, generalmente de manera muy dolorosa, sin apenas haber tenido experiencias positivas o habiendo tenido vidas sólo llenas de sufrimiento.

Más allá de todo ello, en la naturaleza, los individuos que sobreviven a la edad adulta se hallan expuestos de forma cotidiana a otros numerosos daños naturales, como el hambre y la sed, las inclemencias del tiempo, las enfermedades y los parásitos, o las heridas causadas por otros animales. Si bien éstos son daños respecto de los que no tenemos aún medios para intervenir a gran escala, sí tenemos el modo de intervenir a escala mediana o pequeña. En efecto, como se ha visto (Faria, en este volumen), es realmente posible ayudar (y, de hecho, ya se ayuda) a algunos de estos animales en necesidad. Por ejemplo, proporcionándoles agua y alimentos, o curándoles de sus heridas y enfermedades.

Que el objetivo de ayudar a los animales que viven en la naturaleza y que se hallan en necesidad justifica intervenir en los procesos naturales o modificar ecosistemas se sigue de rechazar el especismo. El especismo, en su vertiente antropocéntrica (Faria y Paez 2014), es un tipo de discriminación que consiste en dar un trato desfavorable a los intereses de un individuo por el mero hecho de no pertenecer a la especie humana (Horta 2010b). La mayoría de los animales salvajes son, al igual que muchos seres humanos, seres sintientes. Es decir, son individuos con la capacidad de sufrir y de disfrutar de lo ocurre en sus vidas y que, por lo tanto, poseen un bienestar propio. Muchas de nosotras no titubearíamos en afirmar que tendríamos razones decisivas para intervenir en la naturaleza cuando los individuos en necesidad fueran seres humanos. De hecho, esto es lo que hacemos en los casos en que, por ejemplo, son víctimas de desastres naturales. Dado que el especismo debe ser rechazado (vid., v.g., Pluhar 1995, Dunayer 2004), nuestra actitud frente a la situación de necesidad de los animales que viven en la naturaleza debería ser la misma que tendríamos en caso de que pudiéramos ayudar a seres humanos en circunstancias similares.

Así, desde una posición moral preocupada por los intereses de todos los animales sintientes, sean humanos o no, tenemos razones decisivas para intervenir en la naturaleza en beneficio de los animales que allí viven, cuando esté en nuestro poder hacerlo, y siempre y cuando no sea esperable que con ello causemos más sufrimiento que daño.

2. La posición ecologista: entre la no intervención y las intervenciones negativas

Desde el ecologismo, no obstante, se defiende una posición contraria a la anterior. Se sostiene que el fin de ayudar a los animales que viven en la naturaleza no nos proporciona razones —o, al menos, no nos proporciona razones siquiera suficientes— para intervenir en ella. Podríamos definir entonces esta posición acerca de la intervención en la naturaleza como aquella que sostiene que la persecución de ciertos fines típicamente ecologistas (como la conservación de especies o de ecosistemas, o la no interferencia en procesos naturales) puede justificar tanto la inflicción de un daño a seres sintientes no humanos (intervención *negativa*) como el no impedir que padezcan un mal (*no* realizar una intervención positiva).

Podemos analizar la posición ecologista acerca de la intervención en la naturaleza como una conjunción de dos tesis:

- (a) Una *tesis axiológica* sobre el tipo de cosas que son intrínsecamente valiosas, y
- (b) Una *tesis sobre el resultado del balance razones* cuando lo intrínsecamente valioso se ve afectado.

Respecto a la tesis axiológica, es preciso aclarar en qué sentido la conservación de especies o de ecosistemas, o la no interferencia en procesos naturales, son objetivos moralmente relevantes para el ecologismo. No se trata de que desde perspectivas ecologistas se promuevan estos objetivos porque se considere que ello es bueno para los seres humanos. En tal caso nos encontraríamos ante una teoría netamente antropocéntrica: la consecución de estos objetivos sólo sería un instrumento para alcanzar sus fines últimos, que serían la satisfacción de intereses humanos. Tampoco se trata de que el ecologismo sostenga (como habitualmente se cree) que hemos de conservar especies o ecosistemas, o evitar interferir en procesos naturales, porque considere que eso es bueno para los animales que viven en la naturaleza. Como se ha visto, dada la predominancia del sufrimiento en la naturaleza, la preocupación por los intereses de los individuos no humanos no justifica la no intervención, sino precisamente lo contrario: intervenir con el objetivo de ayudarles.

Para el ecologismo la conservación de especies o de ecosistemas, o permitir el transcurso de los procesos naturales, son objetivos últimos, y no instrumentos para conseguir algún fin ulterior. Esto es porque considera que la existencia de estas entidades o el transcurso de esos procesos son intrínsecamente valiosos, no simplemente valiosos en tanto que instrumentos adecuados para obtener otros resultados, como la promoción del bienestar de individuos sintientes.

Ello no implica que el ecologismo sea incompatible con creer que el bienestar de los individuos sintientes es intrínsecamente valioso. Ahora bien, y en relación con la tesis del balance de razones, sí implica que, en caso de que creamos que su promoción es un fin moralmente relevante, habrá de estar subordinado a los fines típicamente ecologistas. Por una parte, intervenir en la naturaleza para ayudar a los animales que allí viven supone siempre una

interferencia injustificada en procesos naturales, lo que nos da razones en contra de intervenir. Si se adopta una teoría moral ecologista, o bien éstas son nuestras únicas razones morales para actuar, o bien son siempre más fuertes que las razones derivadas del beneficio que la intervención tendría para los animales no humanos que recibirían nuestra ayuda.

Por otra parte, en ocasiones, respetar o promover lo que el ecologismo considera intrínsecamente valioso nos exige, en cambio, realizar ciertas intervenciones en los ecosistemas con el objetivo de restaurarlos a un estado anterior a intervenciones humanas que el ecologismo considera injustificadas. Este tipo de intervenciones que persiguen fines ecologistas son defendidas incluso cuando causan daño a los animales que viven en la naturaleza. Esto ocurre, entre otros casos, cuando desde el ecologismo se prescribe matar a ciertos animales no humanos (miembros de, así llamadas, *especies invasoras*) porque no pertenecen a especies autóctonas de un determinado ecosistema. También ocurre, por ejemplo, cuando desde el ecologismo se defiende emplear la llamada *ecología del miedo*, esto es, las relaciones bióticas que se establecen entre depredadores y presas, para lograr ciertos fines conservacionistas, incluida la preservación de especies vegetales (Horta 2010d, Faria 2012). Ello se lograría con la reintroducción de especies de depredadores en ecosistemas de los que habían desaparecido, con el sufrimiento que ello conllevaría para los otros animales que les servirían de presa.

En lo que sigue haré una crítica tanto de la tesis axiológica como de la tesis del balance de razones implicadas por el ecologismo. Mi objetivo es mostrar que tenemos razones para rechazarlas y, con ellas, la posición ecologista sobre la intervención en la naturaleza.

3. Crítica a la tesis axiológica de la posición ecologista

La tesis axiológica de una teoría moral se refiere a qué considera que es moralmente valioso como fin, por oposición a lo que es valioso de forma meramente derivada, en tanto que medio para alcanzar lo que se considera valioso en sentido último. Diferentes versiones de la posición ecologista defienden tesis axiológicas diferentes. La importancia de la tesis axiológica para estas diferentes versiones del ecologismo estriba en que éstas derivan directamente nuestras razones morales de aquello que consideran intrínsecamente valioso. Si descubriéramos que podemos no aceptar estas axiologías o, incluso, que tenemos que rechazarlas, se seguiría que podríamos también no aceptar las razones en contra de intervenciones positivas (y a favor de intervenciones negativas) que las diferentes versiones del ecologismo derivan de ellas.

Es plausible sostener que toda axiología debería incluir, al menos, aspectos del bienestar de los seres sintientes, v.g., cuánto bienestar existe en un estado cosas o cómo está distribuido. Esto se sigue de asumir la importancia moral de nuestro propio bienestar, y de reconocer que no atribuir una importancia semejante al bienestar de otros individuos sólo puede ser fruto de una restricción arbitraria. Sobre ello podemos construir diferentes posiciones normativas. Por ejemplo, podría sostenerse que de entre diferentes cursos de acción alternativos, debemos escoger aquél que produzca, en agregado, mayor bienestar positivo neto. Si, además, se incluyera la igualdad en nuestra axiología, se debería también tener en cuenta cómo el bienestar está distribuido entre los individuos afectados para identificar la alternativa mejor. Es decir, al menos una de las cosas que debería importarnos moralmente en sentido último es cuán buena o mala es la vida de los individuos sintientes y cómo éstos pueden ser afectados positiva o negativamente por nuestras acciones u omisiones.

En la medida que se introduzcan en una axiología elementos distintos al bienestar de los individuos, surge la posibilidad de que lo que debemos hacer moralmente no coincida con lo que es mejor en términos de agregación —o de distribución— de bienestar para los individuos sintientes afectados por nuestra decisión. Es decir, que las razones derivadas de esos otros valores distintos al bienestar pueden llegar a justificar el no proporcionar un beneficio a un individuo o justificar infligirle un daño, aun cuando lo contrario fuera lo moralmente exigible exclusivamente en términos de bienestar.

Cabe preguntarse qué argumentos existen, pues, para incluir en nuestra axiología elementos distintos al bienestar. Así, los defensores de la tesis axiológica deben mostrar:

- (a) En general, que tiene sentido que algo distinto al bienestar tenga valor intrínseco;
- (b) En particular, que entidades como las especies y los ecosistemas tienen valor intrínseco.

En lo que sigue evaluaré tres teorías axiológicas diferentes, de sendos autores ecologistas, así como las posiciones normativas que derivan de ellas.

3.1. Albert Schweitzer: la reverencia por la vida

Albert Schweitzer (1994) sostiene que todo organismo vivo posee *voluntad de vivir*. Esta voluntad de vivir consiste en:

- (a) la preferencia que todo organismo posee por continuar existiendo en vez de dejar de existir, y
- (b) los deseos de todo organismo de experimentar placer y de no experimentar sufrimiento.

Para Schweitzer, toda vida con voluntad de vivir es intrínsecamente valiosa y lo es de manera igualmente intensa. De aquí se sigue que los seres humanos tienen la obligación de procurar la satisfacción, e impedir la frustración, de los deseos que componen la voluntad de vivir. Asimismo, esta es una obligación que existe respecto de todo organismo vivo (pues todos tienen estos deseos) y que es igualmente fuerte respecto de todos ellos (pues todos son valiosos en la misma medida).

Esto explicaría por qué los organismos poseen valor intrínseco. Ahora bien, también permitiría explicar el valor intrínseco de las especies y de los ecosistemas. En la medida en que los organismos vivos son miembros de especies y de ecosistemas, el valor intrínseco de éstos es una función del valor intrínseco de sus miembros.

Como se ha visto, Schweitzer caracteriza la voluntad de vivir en términos de estados mentales, esto es, en términos de deseos. Si entendemos esta caracterización en su sentido estricto, entonces es falso que todos los organismos vivos tengan la voluntad de vivir. Esto es porque no todos los organismos vivos poseen la capacidad para tener estados mentales y, por lo tanto, no todos pueden poseer los deseos en que consiste esa voluntad. Sólo los individuos sintientes pueden, por ejemplo, desear experimentar placer o desear no experimentar sufrimiento. Esta forma de entender la tesis de Schweitzer es indistinguible de una axiología que sostenga que lo que importa es el bienestar de los individuos, y que crea que lo que contribuye al bienestar individual es la satisfacción de deseos, mientras que lo que detrae de él

es su frustración. Pero bajo esta forma de entender la posición de Schweitzer, de la consideración igual de la voluntad de vivir de los organismos no se pueden seguir razones morales en contra de intervenciones positivas para los animales que viven en la naturaleza, o razones a favor de intervenciones negativas. Al igual que ocurre con lo que denominamos la posición antiespecista, nuestra preocupación es con el bienestar de todos los individuos sintientes. Ello implica, de nuevo, que tenemos razones decisivas para intervenir en la naturaleza en ayuda de los no humanos sintientes que allí viven siempre que podamos y cuando el resultado esperable de nuestra intervención sea netamente beneficioso para ellos.

Ahora bien, podríamos entender que cuando Schweitzer caracteriza la voluntad de vivir está usando 'deseo' de modo meramente figurativo. Efectivamente, con el tiempo, se han seleccionado aquellos rasgos de los organismos vivos que mejoraban sus posibilidades de supervivencia para la reproducción lo que hace que, posean o no capacidad para tener estados mentales, respondan ante su entorno de forma favorable hacia ciertos estímulos y de forma aversiva respecto de otros. Ello hace inteligible la afirmación de que en un sentido laxo todos los organismos 'desean' vivir, o que 'desean' evitar lo que les va a producir un daño. Este es el mismo sentido como podemos afirmar que un río 'desea' desembocar en el mar. Pero se trata de un sentido distinto al que implica afirmar que poseen ciertos estados mentales cuya frustración o satisfacción va a tener un impacto sobre su bienestar. Como hemos visto esto sólo es verdad de los individuos sintientes. Dado el sentido figurativo en que, bajo esta interpretación, se emplearía el término 'deseo' resulta misterioso cómo podría ser que la voluntad de vivir fuera intrínsecamente valiosa.

Así, o bien entendemos que la voluntad de vivir está caracterizada mediante un uso figurativo de 'deseo', o bien entendemos que se hace un uso estricto del término. En el primer caso, podríamos atribuir a especies y ecosistemas valor intrínseco, como función del valor intrínseco de los organismos que son miembros de ellos. Sin embargo, no existe consideración alguna en apoyo de que la posesión de tales deseos haga que un organismo sea intrínsecamente valioso ni que, por tanto, lo sean también especies o ecosistemas.

En el segundo caso, sí existen tales consideraciones, aunque en relación sólo con los individuos sintientes, pues sólo ellos poseen deseos en el sentido estricto relevante a efectos del bienestar. No obstante, una posición así no permite sostener que especies y ecosistemas poseen valor intrínseco, sino sólo que poseen valor instrumental: son valiosos o disvaliosos en la medida que contribuyan positiva o negativamente al bienestar de los individuos que forman parte de ellos. Dada la predominancia del sufrimiento en la naturaleza, en relación con los ecosistemas ese valor instrumental es prevalentemente negativo.

3.2. Paul W. Taylor: el respeto por la naturaleza

Para Taylor (1986) toda entidad con bien, o bienestar, propio tiene un valor intrínseco (*inherent worth*) que debe ser respetado¹. Por una parte, que una entidad tenga bienestar propio implica que puede ser beneficiada o dañada por lo que le acontece. Por otra, que su

¹ Efectivamente, Taylor emplea la expresión 'inherent worth' (p.75). Sin embargo, con este término expresa un tipo de valor semejante al que me refiero con 'valor intrínseco': aquello que es valorado como fin, y no meramente como medio. Ocurre que este autor distingue entre lo que es valioso como fin de forma independiente a que exista un individuo consciente que lo valore de ese modo (*inherent worth*), de lo que es valioso de este modo sólo porque existe algún sujeto que así lo juzga (las variedades de *intrinsic value* e *inherent value*, pp.73-74).

valor intrínseco debe ser respetado implica que tenemos razones para no dañar a las entidades con bienestar propio y para no interferir en sus actividades.

Según este autor, los organismos son el tipo de entidad que posee bienestar propio, pues lo que les acontece puede ser bueno o malo para ellos (1986, p.61-62). De hecho, los organismos son los poseedores *primarios* de bienestar (p.71). De acuerdo con Taylor, lo bueno para un organismo, desde la perspectiva del propio organismo, es lo que promueve los objetivos a los que se orientan sus procesos internos y actividades externas. Por su parte, lo malo para un organismo, desde su propia perspectiva, es lo que frustra dichos objetivos. Ejemplos de tales procesos serían la adaptación al entorno, la preservación de la existencia del organismo o la perpetuación de su especie. Así, un organismo posee un alto nivel de bienestar, desde la propia perspectiva del organismo, cuando se ha adaptado con éxito a su entorno y cuando ha desarrollado las funciones biológicas normales antes de morir (pp.66-68).

De este modo, tenemos razones morales para no dañar a los organismos y para evitar interferir en sus actividades (p.72). Aunque, como se ha dicho, los organismos son los poseedores primarios de bienestar (o quienes poseen bienestar de manera *no derivada*), no son las únicas entidades de quienes éste puede predicarse. Los organismos forman poblaciones o comunidades que, en tanto que agrupaciones de portadores primarios de bienestar, son portadores *derivados* del mismo. Ello implica que también tenemos razones para no dañar a conjuntos de organismos, como las especies o los ecosistemas, y para evitar interferir en sus actividades.

Ahora bien, la posición de Taylor descansa sobre la tesis de que existe algo como la *perspectiva* propia de un organismo vivo, según la cual un evento puede ser bueno o malo para él. En sentido estricto, sin embargo, esto es falso de los organismos en general: no existe la perspectiva de un organismo no sintiente. Al carecer de un punto de vista subjetivo, y de la capacidad para estados mentales afectivos, no es posible que un evento del mundo le produzca experiencias de disfrute o de sufrimiento. De modo similar, tampoco es posible, en sentido estricto, que se establezca objetivos como contenido de deseos que puedan ser frustrados o satisfechos. Ciertamente, al igual que ocurría en el análisis de Schweitzer, podemos hacer un uso figurativo del lenguaje al hablar de la perspectiva de un organismo. En este caso, nuestra atribución de ‘objetivos’ a los organismos no sintientes (o a los procesos no conscientes de los organismos) sería, como antes, un atajo para referirnos al hecho de que dadas las condiciones en que se han seleccionado a lo largo del tiempo los rasgos de los individuos, éstos han desarrollado un conjunto de mecanismos de supervivencia y de reproducción. Sería verdad entonces que todos los organismos poseen ‘bienestar’ en este sentido.

Los organismos no sintientes, pues, sólo poseen ‘bienestar’ en el segundo sentido figurativo, pero no en un sentido estricto. Los organismos sintientes, por su parte, poseen bienestar en los dos sentidos. Ello resulta problemático. Como se ha sugerido antes, sería implausible sostener que el bienestar de los individuos, en sentido estricto, no es valioso y que, por tanto —asumiendo una posición normativa común a los diferentes autores que aquí se tratan— tenemos razones para promoverlo. Si, además, creemos que el ‘bienestar’ en sentido figurado de Taylor también es valioso, derivaremos de ello, también, razones para promoverlo. El problema estriba en que maximizar el bienestar en el sentido de Taylor es conceptualmente distinto de maximizar el bienestar en sentido estricto. Los objetivos de adaptación al entorno y desarrollo de las funciones reproductivas antes de la muerte son lógicamente independientes de la promoción del bienestar de un individuo. Además, en nuestro mundo, se trata de objetivos incompatibles. Lo que en agregado maximiza la

adaptación al entorno y el éxito reproductivo de los organismos son los procesos naturales responsables precisamente de que el sufrimiento predomine en la naturaleza.

Asumamos, a efectos argumentativos, que el ‘bienestar’ en el sentido figurado de Taylor posee importancia normativa. Puesto que respecto de los organismo sintientes, cada una de estas dos consideraciones (bienestar en sentido estricto y bienestar en sentido figurado) nos daría razones morales que apuntan en direcciones opuestas, es preciso determinar cuál posee mayor peso moral. Para ello, podemos pensar en cuál creeríamos que debería prevalecer en caso de que los organismos vivos en cuestión fueran seres humanos. O bien sostendríamos que el bienestar en sentido subjetivo cede siempre al bienestar en sentido de Taylor, o bien sostendríamos que este último carece de relevancia normativa.

Si no somos especistas, debemos extender esta conclusión también a aquellos casos en los que estamos considerando la situación de individuos sintientes no humanos. Estos son precisamente los casos en que consideramos si ayudar a los animales que viven en la naturaleza. Aunque fuera cierto que lo mejor que podríamos hacer es que ésta siga su curso, pues ello es lo que maximizaría en agregado el ‘bienestar’ de los organismos en sentido de Taylor, ello es incompatible con lo que es mejor para el bienestar, en sentido estricto, de los individuos sintientes. Así, seguiríamos teniendo razones decisivas para intervenir en la naturaleza con el objetivo de ayudarles, siempre que podamos, y siempre que el beneficio esperable sea netamente positivo. Las supuestas razones en contra basadas en el valor intrínseco de los organismos, o de conjuntos de organismos como las especies o los ecosistemas, o bien son siempre más débiles que las basadas en su bienestar en sentido estricto, o bien no existen.

3.3. J. Baird Callicott: el valor inherente de las comunidades bióticas

Hasta ahora, he empleado la expresión ‘valor intrínseco’ para referirme al valor que algo tiene como fin, por oposición al valor que puede tener como medio para alcanzar otras cosas que sí son valoradas como fines. En su obra, sin embargo, Callicott prefiere hablar de ‘valor inherente’ para referirse a una categoría axiológica con idénticas implicaciones normativas².

Callicott parte de la constatación de que los seres humanos poseemos una constitución afectiva con capacidad para sentimientos morales tales como la compasión, la lealtad o el patriotismo. Dada nuestra constitución afectiva, hay ciertos objetos que suscitan tales sentimientos, deviniendo así receptores de valor inherente. Mediante el proceso de selección natural, esta constitución de afectos ha sido estandarizada entre todos los miembros de nuestra especie, generando un “consenso de sentimientos” (1989, p.164). Es posible que no otorguemos valor inherente a algunas entidades, no porque no sean objetos adecuados de valor, sino simplemente por un fallo epistémico: desconocemos que poseen ciertos atributos, poseídos también por las entidades que consideramos inherentemente valiosas, que son precisamente los que los hacen objetos adecuados de valoración. Cuando esto ocurre, lo que por consistencia debemos hacer es incluirlos en el conjunto de entidades a las que otorgamos valor inherente. Así, por ejemplo, en un principio valoramos de forma inherente a los seres

² En realidad, Callicott distingue entre ‘valor intrínseco’ y ‘valor inherente’. Aunque ambos se refieren a la evaluación de algo como fin, el primero se diferencia por ser “objective and independent of all valuing consciousness” [objetivo e independiente de toda consciencia que valora] (1989, p.161), mientras que el segundo “is not independent of all valuing consciousness” [no es independiente de toda consciencia que valora] (ibid.). A efectos de mi argumentación, sin embargo, esta distinción carece de importancia.

humanos que forman parte de nuestra comunidad. Al descubrir que otros seres humanos, dadas las propiedades que comparten con los miembros de nuestra comunidad, también son objeto adecuado de nuestros sentimientos morales, lo correcto es asimismo otorgarles valor inherente.

De acuerdo con Callicott, si razonamos a partir de los hechos acerca de los que nos informa la ecología, deberemos reconocer que otras entidades son también objeto adecuado de nuestros sentimientos morales (1989, p.162-163). En primer lugar, las entidades no humanas naturales, en tanto que miembros, al igual que los seres humanos, de la misma comunidad biótica son objeto adecuado de los sentimientos de compasión o benevolencia.. En segundo lugar, la naturaleza entera, en tanto que gran comunidad biótica a la que pertenecemos, es objeto adecuado del sentimiento moral de lealtad.

Este argumento de extensión de nuestros sentimientos morales desde otros seres humanos a las comunidades bióticas y sus miembros asume que éstos últimos comparten con los primeros las propiedades relevantes a efectos de dichos sentimientos. Ciertamente, otros seres sintientes (sean humanos o no) son objeto adecuado de sentimientos como la compasión o la benevolencia porque poseen un bienestar propio. De este modo, tienen la capacidad para sufrir y para disfrutar con lo que acontece en sus vidas, con lo que pueden ser afectados positiva o negativamente por nuestras acciones. Lo moralmente adecuado es tener una disposición favorable a lo que es bueno para ellos y contraria a lo que les es perjudicial. Similarmente, comunidades de seres sintientes (sean humanos o no) pueden ser objeto adecuado de sentimientos como la lealtad. Las acciones que tengan consecuencias sobre toda la comunidad o parte de ella pueden impactar positiva o negativamente en los individuos sintientes que son sus miembros. Una disposición como la lealtad podría ser útil en la medida en que nos motive a actuar respecto de la comunidad de aquel modo que beneficie en mayor medida a quienes la integran.

Sin embargo, nada de eso es verdad acerca de las entidades no sintientes y las comunidades que podamos considerar que formen. Esto es porque no pueden ser beneficiadas o perjudicadas por nuestras acciones al tratarse de entidades que carecen de la capacidad para ser afectadas positiva o negativamente por lo que les acontece. Por todo ello, no se sigue, a pesar de Callicott, que las comunidades bióticas (y, por ende, especies o ecosistemas) y sus miembros no sintientes sean objeto adecuado de nuestros sentimientos morales y que, por lo tanto, debamos considerarlos también como inherentemente valiosos.

4. Crítica a la tesis del balance de razones

De la discusión en el apartado anterior se sigue que ninguno de los autores presentados logra desarrollar un argumento plausible a favor del valor intrínseco (o inherente) de las especies o de los ecosistemas. Bajo la asunción de que ningún otro argumento distinto a los presentados resultara persuasivo, podemos concluir que no tenemos razones para incluir a estas entidades como elementos básicos de nuestra axiología.

Es, en efecto, posible objetar que dicha asunción puede acabarse mostrando como injustificada. Ahora bien, incluso en ese caso ello no bastaría para apoyar la posición ecologista en contra de las intervenciones positivas y a favor de intervenciones negativas en la naturaleza. Además se requeriría que estuviera justificada una tesis independiente a estas diferentes axiologías —la tesis del balance de razones:

Tesis del balance: al menos en algunas ocasiones, las razones derivadas del valor de especies o ecosistemas son más fuertes que las razones derivadas de lo que es mejor para los seres sintientes a los que afectaría nuestra decisión. En estos casos, estaría justificado escoger una alternativa que es peor para los seres sintientes porque es la mejor para las especies o ecosistemas afectados.

Dado que el especismo es un prejuicio injustificado, la tesis del balance debe aplicarse sea cual sea la especie de los seres sintientes afectados, es decir, sean éstos humanos o no humanos. Para todos los casos en que creyéramos que el valor intrínseco de especies o de ecosistemas nos da razones decisivas en contra de ayudar a los animales que viven en la naturaleza, podríamos encontrar casos análogos cuyos individuos en situación de necesidad fueran seres humanos.

Rechazar el especismo y aceptar la tesis del balance nos lleva a concluir que en ninguno de esos casos los individuos deberían ser ayudados. Esto es claramente inaceptable respecto de los casos en que son seres humanos quienes necesitan de nuestra intervención. Puesto que nuestra consideración de los intereses de no humanos en situación similar debe ser la misma, las implicaciones que aceptar la tesis del balance tendría para ellos también deberían parecernos inaceptables. La única alternativa es, pues, rechazar también la tesis del balance.

5. Conclusión

La posición ecologista, tal y como la he definido, sostiene que la conservación de ciertas entidades naturales (como especies o ecosistemas) o la no interferencia en procesos naturales puede justificar tanto la inflicción de un daño a seres sintientes no humanos (intervención *negativa*) como el no impedir que padezcan un mal (*no* realizar una intervención positiva).

Si mi argumento es correcto, sin embargo, la posición ecologista no está justificada. En primer lugar, no tenemos razones para aceptar una axiología que, junto con diferentes aspectos del bienestar de los individuos sintientes, incorpore otras entidades como portadoras de valor intrínseco. En segundo lugar, aunque aceptáramos una axiología así, deberíamos rechazar la tesis de que, tras el balance de razones, las razones derivadas del valor de estas entidades puedan ser más fuertes que las razones derivadas del bienestar de los seres sintientes. Así, el mero objetivo de conservar especies o ecosistemas o de evitar la interferencia en procesos naturales no puede, en primer lugar, darnos razones siquiera suficientes para infligir un mal a seres sintientes y no puede, en segundo lugar, darnos razones siquiera suficientes en contra de impedir que les suceda un mal, o de mitigar un mal que les vaya a suceder.

Ahora bien, desde una posición antiespecista, preocupada por los intereses de todos los animales sintientes, sean humanos o no, lo que más importa es cómo el bienestar de éstos es afectado por nuestras acciones y omisiones. Esta posición implica que siempre tendremos razones decisivas en contra de llevar a cabo intervenciones negativas en la naturaleza, aquellas respecto de las que lo esperable es que supongan un perjuicio neto para los individuos no humanos afectados. De modo similar, implica que cuando podamos hacerlo, y siempre que lo esperable es que les causemos más beneficios que daños, tendremos razones decisivas para intervenir en la naturaleza con el objetivo de ayudar a los animales que allí viven.

Bibliografía

- Callicott, J. Baird (1989) “Intrinsic Value, Quantum Theory, and Environmental Ethics”, en J. Baird Callicott, *In Defense of the Land Ethic: Essays in Environmental Philosophy*, Albany: State University of New York Press.
- Cowen, Tyler (2003) “Policing Nature”, *Environmental Ethics*, 25, 169-182.
- Dunayer, Joan (2004) *Speciesism*, Derwood: Ryce.
- Faria, Catia (2012) “Muerte entre las flores: el conflicto entre el ecologismo y la defensa de los animales no humanos”, *Viento Sur*, 125, 67-76.
- Faria, Catia y Paez, Eze (2014) “Anthropocentrism and speciesism: conceptual and normative issues”, *Revista de Bioética y Derecho*, 32, 82-90.
- Horta, Oscar (2010a) “Disvalue in Nature and Intervention”, *Pensata Animal*, 34.
- Horta, Oscar (2010b) “Debunking the Idyllic View of Natural Processes: Population Dynamics and Suffering in the Wild”, *Télos*, 17, 73–88.
- Horta, Oscar (2010c) “What Is Speciesism?”, *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 23, 243-266.
- Horta, Oscar (2010d) “The Ethics of the Ecology of Fear against the Nonspeciesist Paradigm: A Shift in the Aims of Intervention in Nature”, *Between the Species*, 10, 163–187.
- McMahan, Jeff (2010) “The Meat Eaters”, *The New York Times*, 19 de septiembre de 2010, <http://opinionator.blogs.nytimes.com/2010/09/19/the-meat-eaters/>
- Ng, Yew-Kwang (1995) “Towards Welfare Biology: Evolutionary Economics of Animal Consciousness and Suffering”, *Biology and Philosophy*, 10 (3), 255–285.
- Nussbaum, Martha C. (2006) *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge: Harvard University Press.
- Pluhar, Evelyn B. (1995) *Beyond Prejudice: The Moral Significance of Human and Nonhuman Animals*, Durham: Duke University Press.
- Sapontzis, Stephen (1984). “Predation”, *Ethics and Animals*, 5, 27-38.
- Schweitzer, Albert (1994) *Civilization and Ethics*, en A. Naish (trad.) *Environmental Ethics: Readings in Theory and Application*, Boston: Jones and Bartlett.

Entre la no intervención y la intervención negativa...

Taylor, Paul W. (1986) *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*, Princeton: Princeton University Press.

Tomasik, Brian (2014) “The Importance of Wild Animal Suffering”, *Foundational Research Institute*, <http://foundational-research.org/publications/importance-of-wild-animal-suffering>

Una aproximación bibliográfica a la cuestión de la intervención en la naturaleza

Daniel DORADO ALFARO

Universidad Carlos III de Madrid

Introducción

A lo largo de las últimas décadas, toda una serie de autores ha comenzado a analizar, de manera crítica y desde las más variadas teorías éticas, la cuestión de la falta de consideración moral hacia los animales no humanos. Sin embargo, ha sido menos frecuente el análisis sobre cuestiones tales como los daños sistémicos que los animales que viven en sus hábitats naturales sufren por causas naturales, y la satisfacción de los intereses de dichos animales.

Pero el análisis de cuestiones es sumamente relevante. En función de las conclusiones a las que se llegue al respecto, deberá adoptarse una u otra postura sobre la visión de la naturaleza que debemos tener, así como sobre las consecuencias prácticas de dicha visión. En el caso de que el desvalor sufrido por los animales en sus hábitats naturales no resultara anecdótico en comparación con el valor experimentado, o bien si un número importante de animales que viven en sus hábitats naturales pudieran ser beneficiados —incluso predominando el valor—, habría motivos para considerar la posibilidad de intervenir en los ecosistemas si de tal manera se pudieran reducir los daños existentes en ellos. Pero en el caso de que si dicho valor sí resultara anecdótico en comparación con el valor, o bien si no fuera posible beneficiar a los animales que viven en sus hábitats naturales, existirían razones para rechazar dichas posibilidades de intervención.

A continuación se mencionan algunas de las obras más relevantes publicadas al respecto de las citadas cuestiones, lo cual servirá para conocer cuáles son las ideas defendidas, y cuáles los puntos de desacuerdo entre los diferentes autores.

Obras

Clark (1979) analiza la reducción planteada por David G. Ritchie, según la cual garantizar derechos naturales a los animales no humanos nos lleva a la conclusión de que debemos proteger a las presas de los depredadores. Considera que debemos defender a los animales no humanos de los peligros grandes e inusuales cuando podamos, pero no protegerlos de otros animales. Expone que los animales no humanos deben ser considerados “independientes”, empleando la terminología de Robert Nozick. Sostiene que los animales no humanos pueden tener derechos, incluyendo el derecho al bienestar, sin que eso implique conclusiones absurdas.

Gould (1982) explica que William Buckland consideraba que los depredadores incrementan el disfrute y reducen el dolor. Gould expone varios casos de desvalor en la naturaleza, en relación con el parasitismo. Mantiene que no existe respuesta a la pregunta de por qué existe sufrimiento en el mundo, sino que sencillamente es una consecuencia de la selección natural. Defiende que, puesto que la naturaleza no es moral, no puede derivarse ninguna teoría ética de la misma.

Sapontzis (1984) analiza la llamada “reducción de la depredación”, consistente en el siguiente razonamiento: los humanos están obligados a aliviar el sufrimiento evitable de los animales no humanos; los animales no humanos sufren cuando son depredados por otros; los humanos estarían obligados a prevenir la depredación; dicha obligación sería absurda; por lo tanto, los humanos no están obligados a aliviar el sufrimiento evitable de los animales no humanos. Sapontzis defiende que estamos moralmente obligados a prevenir la depredación cuando podemos hacerlo sin ocasionar tanto o más sufrimiento que el producido a causa de la depredación.

Sagoff (1984) defiende que garantizar los derechos de los animales no humanos debería llevar a concentrar esfuerzos en asegurar el bienestar básico de los animales en la naturaleza. Plantea que una posición favorable a los derechos de los animales debería incluir la gestión de los ecosistemas para beneficiar a los animales que viven en sus hábitats naturales. Expone que no es posible ser ecologista y defensor de los derechos de los animales, debido a los siguientes motivos: los ecologistas sacrifican las vidas de los animales individuales no humanos para preservar la autenticidad, integridad y complejidad de los ecosistemas, mientras que los defensores de los derechos de los animales sacrifican la autenticidad, integridad y complejidad de los ecosistemas para proteger los derechos y las vidas de los animales no humanos. Concluye que una ética basada en la apreciación de los animales no humanos no ayuda a comprender ni justificar una ética ambiental.

Næss (1991) considera que el desarrollo de la vida en la Tierra presupone claramente el proceso de morir. Afirma que, dado que está fuera de nuestro alcance eliminar por completo el sufrimiento extremo y prolongado, no es de valor práctico discutir su estatus ético, pero su existencia hace que la glorificación de la naturaleza resulte extraña. Defiende que el respeto por la dignidad de la naturaleza y la humildad propia no excluyen la interferencia planificada a gran escala, en la medida en que se busque reducir las condiciones de sufrimiento extremo y prolongado, tanto de humanos como de animales no humanos.

Rolston (1992) afirma que hay muchos desvalores en la naturaleza (depredación, parasitismo, egoísmo, aleatoriedad, ceguera, desastre, indiferencia, pérdida, lucha, sufrimiento y muerte), pero también existe valor, y una transformación del desvalor en valor. Expone que valoramos de manera errónea la naturaleza cuando restringimos el valor a la consciencia

humana. Defiende que el mundo que tenemos es el único posible de manera lógica y empírica, teniendo en cuenta las condiciones de la Tierra.

Dawkins (1995) plantea varios ejemplos que demuestran que la función de la utilidad de la vida es la supervivencia del ADN. Explica que la maximización de la supervivencia del ADN no está relacionada directamente con la felicidad. Mantiene que la cantidad total de sufrimiento en el mundo natural es enorme, y que el universo no tiene diseño ni propósito.

Ng (1995) emplea la economía evolutiva y la dinámica poblacional para responder a las siguientes cuestiones básicas en bienestar animal: ¿los animales de qué especies son capaces de experimentar bienestar?; ¿tienen bienestar positivo o negativo?; y ¿puede aumentar de manera importante su bienestar? Sostiene que los nichos más complejos benefician la evolución de las especies más racionales. Afirma que la economía evolutiva apoya la idea de que los individuos sintientes que mueren antes de reproducirse experimentan bienestar negativo. Explica que, en una situación de equilibrio, el bienestar puede ser incrementado sin sacrificar a los animales salvajes. Defiende que debemos intentar saber más sobre el sufrimiento de los animales no humanos para aliviar en el futuro el sufrimiento que experimentan los animales en sus hábitats naturales.

Kirkwood (1996) defiende que hay casos en los que se puede mejorar el bienestar de los animales que viven en sus hábitats naturales mediante intervenciones terapéuticas, pero no deben pasarse por alto las dificultades y consecuencias negativas posibles. Plantea que el tratamiento y la rehabilitación de los animales no humanos poseídos por humanos y de los animales que viven en sus hábitats naturales dañados por acciones humanas es consistente con las posiciones éticas que tienen en consideración el bienestar de los animales.

Cowen (2003) considera que las posiciones utilitarista, deontologista y holística apoyan pasos modestos para limitar o controlar las actividades de los depredadores. Sostiene que el axioma según el cual controlar la naturaleza es rechazable se contradice con otros axiomas posibles: que el bienestar de los animales no humanos importa, que los animales no humanos merecen consideración moral, y que la muerte dolorosa de un animal no humano es mala. Defiende que debemos tomar en serio la cuestión del control de los procesos naturales.

Hadley (2006) expone que la mayoría de filósofos morales aceptan que tenemos la obligación de ayudar a los extraños necesitados. Explica que los filósofos que extienden los derechos y obligaciones a los animales no humanos son menos explícitos sobre si tenemos deberes positivos hacia los animales que viven en sus hábitats naturales. Considera que nuestras obligaciones hacia los animales necesitados que viven en sus hábitats naturales no son básicamente diferentes de las que tenemos hacia los humanos extraños con diversidad funcional intelectual.

Nussbaum (2006) mantiene que las interrelaciones entre los animales no humanos son un problema para la existencia de un consenso sobre los derechos animales, ya que dichas interrelaciones no son generalmente armoniosas. Defiende que lo moralmente relevante es lo que ocurre a la víctima, y no quién realiza la acción perjudicial. Explica que tenemos menos responsabilidades con respecto a los animales depredados que con respecto a los animales domesticados, aunque quizá deberíamos proteger a los animales que pueden ser depredados, sin llevar a cabo intervenciones masivas. Afirma que la esterilización es preferible como método de control poblacional; pero, si no es posible, debemos actuar de la manera que provoque una muerte menos dolorosa.

Hettinger (2010) plantea que la belleza animal supone una razón estética importante para proteger la naturaleza. Sostiene que el mérito estético es un valor importante, y una base legítima para el trato diferencial, especialmente en el caso de los animales no humanos.

Considera que la belleza trágica de la depredación tiene un valor estético positivo que puede ser apreciado, pese al desvalor causado por el sufrimiento y la muerte de animales no humanos.

Horta (2010) analiza ejemplos de reintroducción de lobos en lugares donde ya no viven para crear una “ecología del miedo”. Plantea que las razones para llevar a cabo esta medida no son compatibles con una posición que rechace el especismo. Concluye que un abandono del especismo debería implicar un apoyo a las intervenciones en los ecosistemas para reducir los daños que los animales no humanos sufren, lo cual supone un conflicto con las posiciones ecologistas.

Donaldson y Kymlicka (2011) desarrollan una teoría política de la ciudadanía animal que divide a los animales no humanos en tres categorías: animales domesticados (animales compañeros y animales criados para comida), animales salvajes y animales liminales (animales adaptados a vivir entre humanos, sin estar bajo su cuidado). Plantean que los animales domesticados deberían ser ciudadanos, mientras que los animales salvajes deberían tener soberanía, y los animales liminales deberían ser tratados como residentes. Defienden que es aceptable intervenir en los hábitats de los animales salvajes si se defiende el valor de los animales soberanos de la autodeterminación. Sostienen que los animales liminales tienen ciertos derechos, pero no tan robustos como los de los ciudadanos.

Longueira Monelos (2011) considera preferible no existir, partiendo de un internismo de los intereses y de una axiología preferencialista antifrustracionista. Defiende que, *ceteris paribus*, la reducción histórica del número de animales (tanto humanos como no humanos) es, atendiendo a lo que es mejor para ellos, valiosa; y que, por lo tanto, debemos reducir su número sin infringir deberes relevantes.

Torres Aldave (2011) sostiene que el debate sobre nuestras obligaciones morales hacia los animales que viven en sus hábitats naturales no ha sido abordado de manera adecuada. Expone que tenemos razones para intervenir en la naturaleza con el objetivo de ayudar a los animales que sufren. Plantea que la posición utilitarista permite intervenir en la naturaleza cuando se consigue una mayor cantidad de bien agregado, si bien es dudoso que el utilitarismo sea adecuado en relación con la consideración moral de los animales. Concluye que es preferible una posición que reconozca derechos a los animales no humanos para abordar este problema.

Faria (2012) plantea que existe un conflicto de fondo entre el ecologismo y el rechazo del especismo, conflicto que se manifiesta en lo siguiente: quienes rechazan el especismo defienden tener en cuenta a los animales no humanos por ser individuos sintientes, mientras que los ecologistas defienden tener en cuenta a las entidades biológicas (especies y ecosistemas); quienes rechazan el especismo defienden intervenir en la naturaleza para beneficiar a los animales no humanos; y los ecologistas rechazan intervenir en la naturaleza para beneficiar a los animales no humanos, pero aceptan intervenir en los procesos naturales perjudicando a los animales no humanos en tanto que individuos.

Cunha y Trindade (2013) presentan argumentos a favor de la revaluación de la importancia moral de los daños naturales. Rechazan la visión idílica sobre la situación de los animales salvajes y los procesos relacionados, y defienden que el sufrimiento experimentado por esos animales debe ser moralmente considerado. Analizan los deberes relativos a la intervención en el medio natural.

Sözmen (2013) considera que, según la reducción del argumento del daño natural, no es una obligación aliviar el sufrimiento de los animales no humanos, porque ello implicaría intervenir en la naturaleza para proteger los intereses de los animales, algo que sería absurdo

según dicha reducción. Expone que es posible evitar tal reducción al formular la obligación con restricciones. Plantea que se debe intervenir solo cuando es posible, y siempre que sea razonable estimar que no se hará más daño que bien. Defiende que se debe rechazar la idea según la cual el sufrimiento y la muerte de animales no humanos difieren de manera suficiente del sufrimiento y la muerte de los humanos.

Conclusiones

Mediante la lectura de las citadas obras, podemos apreciar la existencia de varias investigaciones sobre la temática en la década de los 80 y 90, si bien la mayoría se publicó a partir de 2000.

El interés en la cuestión coincide en el tiempo con la mayor sofisticación en el campo de la ética animal que se produce principalmente a partir de la segunda mitad de la década de los 80. Los primeros autores trataban la cuestión la consideran como una más dentro del campo de la ética animal. Esto cambió con la publicación de los artículos de Yew-Kwang Ng, motivo a partir del cual el tema pasa a ser considerado de una especial relevancia.

Las posiciones defendidas al respecto desde la ética animal, de una parte, y desde la ética ambiental, de otra, son diferentes en diversos aspectos: en lo relativo a los sujetos de consideración moral, en lo relativo a las intervenciones humanas motivadas con propósitos ecologistas que provocan consecuencias negativas para los animales que viven en sus hábitats naturales, y en lo relativo a las intervenciones cuyo propósito es beneficiar a estos últimos.

Desde la ética animal se tiene en consideración moral a los individuos sintientes. Por su parte, desde la ética ambiental se tiene en consideración moral a todos los seres vivos o a los procesos naturales, de una manera ligada a posiciones antropocéntricas.

Desde la ética animal se rechazan las intervenciones humanas motivadas con propósitos ecologistas que provocan consecuencias negativas para los animales que viven en sus hábitats naturales, mientras que desde la ética ambiental se tiende a aceptar dichas intervenciones.

Y, en lo relativo a las intervenciones cuyo propósito es beneficiar a los animales que viven en sus hábitats naturales, desde la ética animal se tiende a aceptar tales intervenciones. Por su parte, desde la ética ambiental se tiende a rechazarlas.

En el momento actual se viene produciendo un consenso creciente entre los investigadores en el campo de la ética animal: la mayoría considera que predomina el desvalor en la naturaleza, que el rechazo del especismo debe llevar a beneficiar a los animales que viven en sus hábitats naturales, y que se debe seguir investigando al respecto de esta cuestión.

Asimismo, se puede apreciar que el interés en la cuestión ha influido fuera de círculos académicos. Se ha creado una organización que aborda estas cuestiones (Animal Ethics), y existen diversas páginas en redes sociales donde se debate al respecto.

Bibliografía

- Clark, Stephen R. L. (1979), "The rights of wild things", *Inquiry* 22 (1-4): 171-188.
- Cowen, Tyler (2003), "Policing nature", *Environmental Ethics* 25 (2): 169-182.
- Cunha, Luciano Carlos; Trindade, Gabriel Garmendia da (2013), "Por que os danos naturais deveriam ser considerados como de igual importância moral?" *Synesis* 5 (1): 32-53, <[http://seer.ucp.br/seer/index.php?journal=synesis&page=article&op=view&path\[\]=278](http://seer.ucp.br/seer/index.php?journal=synesis&page=article&op=view&path[]=278)> [consulta: 10 de febrero de 2014].
- Dawkins, Richard (1995), "God's utility function", *Scientific American* 247 (6): 80-85.
- Donaldson, Sue; Kymlicka, Will (2011), *Zoopolis: A political theory of animal rights*, Oxford University Press, New York.
- Faria, Catia (2012), "Muerte entre las flores: el conflicto entre el ecologismo y la defensa de los animales no humanos", *Viento Sur* 125: 67-76, <http://www.vientosur.info/IMG/pdf/VS125_C_Faria_Muerte_entre_flores.pdf> [consulta: 27 de febrero de 2014].
- Gould, Stephen Jay (1982), "Nonmoral nature", *Natural History* 91: 19-26.
- Hadley, John (2006), "The duty to aid nonhuman animals in dire need", *Journal of Applied Philosophy* 23 (4): 445-451.
- Hettinger, Ned (2010), "Animal beauty, ethics, and environmental preservation". *Environmental Ethics* 32 (2): 115-134.
- Horta, Oscar (2010), "The ethics of the ecology of fear against the nonspeciesist paradigm: A shift in the aims of intervention in nature", *Between the Species* 13 (10): 163-187, <<http://digitalcommons.calpoly.edu/bts/vol13/iss10/10/>> [consulta: 19 de febrero de 2014].
- Kirkwood, J. K.; Sainsbury, A. W. (1996), "Ethics of interventions for the welfare of free-living wild animals", *Animal Welfare* 5 (3): 235-243.
- Longueira Monelos, Ángel (2011), "El sufrimiento animal y la extinción", *Ágora: Papeles de filosofía* 30 (2): 43-56, <<http://hdl.handle.net/10347/7394>> [consulta: 30 de enero de 2014].
- Næss, Arne (1991), "Should we try to relieve clear cases of extreme suffering in nature?", *Pan Ecology* 6 (1): 1-5.
- Nussbaum, Martha C. (2006), *Frontiers of justice: Disability, nationality, species membership*, Harvard University Press, Cambridge.
- Ng, Yew-Kwang (1995), "Towards welfare biology: Evolutionary economics of animal consciousness and suffering", *Biology and Philosophy* 10 (4): 255-285.
- Rolston, Holmes, III (1992), "Disvalues in nature", *The Monist* 75 (2): 250-278.
- Sagoff, Mark (1984), "Animal liberation and environmental ethics: Bad marriage, quick divorce", *Osgoode Hall Law Journal* 22: 297-307, <<http://digitalcommons.osgoode.yorku.ca/ohlj/vol22/iss2/5>> [consulta: 22 de febrero de 2014].
- Sapontzis, Steve F. (1984), "Predation", *Ethics and Animals* 5 (2): 27-38, <<http://digitalcommons.calpoly.edu/ethicsandanimals/vol5/iss2/4/>> [consulta: 25 de febrero de 2014].
- Sözmen, Beril İdemen (2013), "Harm in the wild: Facing non-human suffering in nature", *Ethical Theory and Moral Practice* 16 (5): 1075-1088.
- Torres Aldave, Mikel (2011), "De lobos y ovejas: ¿les debemos algo a los animales salvajes?", *Ágora: Papeles de filosofía* 30 (2): 77-98, <<http://hdl.handle.net/10347/7397>> [consulta: 2 de febrero de 2014].

Goodbye Meat Eaters

¿Solución final o la lucha continúa?

Ernesto CASTRO CÓRDOBA

Universidad Complutense

Introducción

Desde que Jeff McMahan propusiera la extinción de las especies carnívoras como solución al problema del sufrimiento en estado salvaje de los animales, el debate sobre el alcance de esta iniciativa y los efectos previsibles derivados de semejante injerencia moral en la naturaleza se ha refinado notablemente, entrando en cuestiones que afectan a la relevancia de la propuesta, como el promedio de muertes que tienen lugar por depredación carnívora (excluyendo el parasitismo y los accidentes derivados del medio ambiente salvaje), junto a problemas filosóficos generales, como el papel que cumple cierto nivel de malestar en el florecimiento a largo plazo de los animales, asuntos que interpelan directamente las premisas normativas que suelen esgrimir quienes apuestan por erradicar el sufrimiento de la faz de la Tierra.

En esta ponencia vamos a abordar ambos temas: la pregunta por la pertinencia y la prioridad del exterminio de los carnívoros, hasta qué punto esterilizarlos indoloramente resulta más o menos efectivo que, pongamos, iniciar una campaña contra los parásitos o las inclemencias ambientales y climáticas del mundo natural, al mismo tiempo que propongo cuestionar las asunciones morales que manejan los filósofos analíticos favorables a la medida (y sus críticos también), abriendo el debate a argumentos —llamémoslos— continentales, traduciendo en argumentos y principios las intuiciones sobre el “estar al acecho y ser acechado” como determinación ontológica fundamental del animal o, traducido al lenguaje anglosajón, elemento formador del carácter, fuente de ventajas adaptativas y bienestar a largo plazo.

Las variantes del anti-especismo

Hay muchas razones para apreciar el bienestar de los animales, del mismo modo que hay muchísimas razones para hacerse vegano, desde las estrictamente dietéticas (si alguien no digiere los alimentos extraídos de la explotación animal, por ejemplo) hasta culinarios (pongamos que alguien considera asqueroso el sabor de la carne. El motivo psicológico de apreciación por el bienestar animal hegemónico a lo largo de la historia de la humanidad seguramente haya sido un motivo puramente estético que tiene que ver con la apreciación de la belleza o del carácter sublime de los procesos naturales, incluyendo dentro de los mismos, de manera tangencial, la realización biológica “en libertad” de los animales, situados de esta forma en un lugar a caballo entre lo sagrado y lo divino, nunca en lo moral o lo político, siguiendo una tradición aristotélica que se remonta hasta la adoración totémica del animal como *apolítico* y cuya última expresión, en el caso español, sería la defensa numinosa de la tauromaquia por parte de Gustavo Bueno en tanto que residuo de religión primaria, según la taxonomía del *filomat* ovetense. El problema de esta aproximación estética, como dicen los escolásticos, es que *de gustibus non est disputandum*. Los gustos tienen una validez que rara vez alcanza un nivel intersubjetivo. Y por mucho que Stendhal dijera que la belleza es una promesa de felicidad, entroncando con una tradición platónica que quiere hermanar lo bueno y lo bello, la lucha entre los dioses es inevitable —por utilizar la expresión que utilizaba Max Weber para hablar del conflicto entre jerarquías axiológicas de distinto tipo. Y hasta del mismo tipo. Sucede que Bambi, el ciervo de la película de dibujos animados, es bello, pero la muerte de su madre es sublime. Lo sublime, ya desde Kant, suele recabar una valoración estética superior a lo bello. La definición que ofrece Kant de lo bello y lo sublime, siguiendo a Burke, es la siguiente: la belleza pone en un libre juego las facultades de la sensibilidad y el entendimiento, mientras que lo sublime simplemente constata la ruptura inevitable entre la razón y las formas puras de la sensibilidad: el espacio y el tiempo. Este sería el argumento que utilizarían los defensores de la tauromaquia, por ejemplo. Y del mismo modo que el toreo tiene una dimensión estética ineludible, para nada reñida con su inmoralidad radical desde un punto de vista anti-especista, la performance que llevó a cabo hace unos años el artista Guillermo Vargas Habacuc, dejar morir de hambre a un perro en una feria de arte contemporáneo, también tiene su valor artístico y hasta etnológico con independencia de que pensemos razonablemente que Vargas Habacuc debería haber ido a la cárcel. Dicho brevemente: la belleza puede entrar en conflicto con la moralidad y la legalidad existente. La belleza puede entrar en conflicto con la moralidad y la legalidad existente.

También hay razones, que son las preponderantes entre las personas que dejan de comer carne, que tienen una predisposición favorable a apreciar el bienestar de los animales, especialmente entre los individuos de una generación que ahora mismo frisa los 30 años: razones de tipo ambiental y ecológico. Es bien sabido que producir un kilo de carne requiere una serie de kilos de vegetales que podrían ser destinados directamente para consumo humano, aunque no fueran esos mismos vegetales, sino lo que pudiera cultivarse sobre los terrenos dedicados ahora mismo al cultivo de forraje. Desde un punto de vista ecologista sería de hecho positivo que muchas parcelas que hasta ahora mismo se han destinado al cultivo de forraje se diversificaran en el cultivo de vegetales de consumo humano sería un duro golpe contra el monocultivo imperante que está acabando con la biodiversidad de los cultivos en muchas razones del planeta. Las razones biológicas fundamentales tienen que ver con la biodiversidad, con la complejidad y el equilibrio. Y el problema que tienen estos valores es que tienen un carácter holístico. Holístico quiere decir que uno se preocupa por el todo en

lugar de por las partes que lo componen. En este sentido una persona que sea ecologista puede apreciar a los depredadores carnívoros en tanto que especie. Sin embargo, le puede ser indiferente cual sea el grado de bienestar o de realización efectiva de las capacidades de cada león individual que compone la especie.

De aquí viene lo que muchos llaman el gran divorcio entre el movimiento de liberación animal y la ética ecológica. Para la mayor parte de las personas no especializadas en el tema, ecologismo y movimiento de liberación animal son la misma cosa, así que decir que se han divorciado puede sonar chocante. A nivel internacional la ruptura entre el movimiento de liberación animal y el movimiento ecologista, a nivel académico, es rotunda y total en la medida en que unos, los ecologistas, aprecian conjuntos holísticos tipo el medio ambiente, la biosfera, etcétera, mientras que las personas que se preocupan por el bienestar de los animales suelen asumir algún tipo de individualismo axiológico, en el sentido de que se preocupan por la realización y la satisfacción, por la puesta en práctica de las capacidades de los animales individuales. Ahí tenemos acusaciones mutuas entre el movimiento de liberación animal y el movimiento ecologista como Tom Reagan calificando de fascista ambiental a Aldo Leopold, uno de los padres del ecologismo, un cazador del siglo XIX que consideraba que todo aquello que redundaba en beneficio de la integridad, el equilibrio y la complejidad de un medio ambiente es bueno en términos ecológicos. Al hilo de los principios morales expuestos por Aldo Leopold en su *Ética de la tierra*, se promueven desde el movimiento ecologista medidas tales como control de poblaciones, inserción de carnívoros en parques naturales, como es el caso de los lobos en Yellowstone para controlar la sobrepoblación de alces, etcétera. Una serie de medidas que desde el punto de vista individualistas se consideran propiamente fascistas.

Hemos analizado los dos principales motivos para apreciar el bienestar animal desde un punto de vista histórico, más allá de las posiciones frívolas que parasitan de ellas. Pero desde un punto de vista estrictamente filosófico, la posición que da mucho más juego argumentativo, y me permite tirar del hilo hasta llegar a conclusiones aparentemente irrazonables, partiendo de premisas del sentido común, son las razones estrictamente morales del anti-especismo.

Hay tres formas de abordar nuestra relación con los animales desde un punto de vista moral. La primera de ellas sería la teoría del carácter de Kant, un autor especialmente conocido por su teoría del imperativo categórico, pero cuya obra más interesante, todavía por recuperar, son las Lecciones de ética donde él expone la transición entre sus estudios de antropología, donde sostiene aquella famosa frase de que el ser humano es un árbol torcido, y la imagen del trascendental que tiene del sujeto de decisiones que tiene en La crítica de la razón práctica. ¿Cuál es la mediación que existe entre el individuo sensible, sometido a pulsiones de todo tipo, y el sujeto racional capaz de extraer máximas de conducta a partir de principios universalizables que todo ser razonable seguiría en condiciones similares? Pues el elemento de transición en Kant es una teoría del carácter bastante parecida a la que expone Aristóteles o la que recuperan muchos sociólogos actuales como Richard Sennett. Sería lo siguiente: para realizar la transición entre lo sensible y lo trascendental hay que proponer algunas virtudes, como es la virtud de la magnificencia o la virtud de la aisthesis, que son al mismo tiempo factores de identidad personal. Y para Kant es un indicador de la persona que somos el cómo tratamos a los animales. El trato con los animales se convierte de este modo en una suerte de ensayo general del trato con los humanos. Aquel que trata mal, o es un hombre poco virtuoso en su relación con los animales, seguramente lo sea también en relación a los humanos.

Hay dos objeciones principales contra la teoría del carácter de Kant. En primer lugar, no es cierto que exista una identidad esférica y unívoca del ser humano de tal forma que, desde un

punto de vista meramente empírico y psicológico, uno pueda decir que el comportamiento de individuos en determinadas esferas morales influye en otras esferas de acción distintas, por la sencilla razón que los seres humanos, como los primates a caballo entre el chimpancé y el bonobo que somos, tenemos sesgos brutales que nos llevan a disociar ámbitos de acción o simplemente no ser consecuentes con nuestros propios principios morales, normalmente por la sencilla razón de no haber examinado honestamente las conclusiones que se derivan de los mismos. Voy a poner un ejemplo muy extremo: un nazi considera que ciertas personas, por el hecho de pertenecer a una determinada raza, están excluidos de la comunidad moral, y ello no implica que esa misma persona, en su trato con otros individuos de la raza aria, dignos según él de trato moral, no sea una buena persona. Esta disonancia cognitiva brutal que solemos mostrar se muestra hoy día en el tema de la dieta, que ya hemos tratado: para algunas personas, el almuerzo es un campo de batalla y el tipo de comida que uno elige comer cada día es una decisión de carácter moral, algo que muchas personas, simplemente por ignorancia o desconocimiento, sin necesidad de malicia intrínseca, ni siquiera se lo plantean. Hay por tanto un problema factual en la teoría de Kant, pero también un problema normativo: ¿por qué debería ser así? ¿Por qué el trato con los animales debería ser un factor de nuestra personalidad en lugar del trato, pongamos, con los símbolos nacionales, o el trato con entidades abstractas universalmente respetadas como pueden ser los dioses? ¿Por qué el trato con los animales es un indicador infalible del tipo de personas que somos y de cuales son nuestras virtudes y nuestra posición moral ante el mundo?

La respuesta a estas preguntas que plantea la teoría de Kant la ofrece otra teoría: la teoría de la simpatía de David Hume. Hume, otro filósofo muy conocido de la Ilustración escocesa, siguiendo una estrategia argumentativa muy típica de él, que consiste en reducir lo complejo a lo simple, analizar el todo a partir de las partes, viendo cual es el contenido exacto de las ideas a partir de las impresiones sensibles que están a su base, Hume, como digo, en su *Investigación sobre los principios de la moral*, sitúa las fuentes de la moral en los instintos de empatía y simpatía, el ponerse en el lugar del otro. Años después se demuestra de manera científica que los primates tenemos una serie de neuronas, conocidas popularmente como neuronas espejo, que nos permiten colocarnos en el lugar del otro. La teoría de Hume no es solo una explicación razonable en términos lógicos y psicológicos de cual es la fuente última de la moral, que en este sentido estaría por completo de acuerdo con la teoría de Darwin, la idea de que también es la sociabilidad y el encuentro reiterado con los otros, la socialización en comunidad lo que nos permite ponernos en el lugar del otro, y a partir de esta simpatía generar lazos que luego se articulan como deberes morales; esto no es solo una reconstrucción filosófica razonable sino que además está fundada empíricamente.

¿Cuál es el problema de esta teoría? En primer lugar, la mayor parte de nosotros tenemos una sensibilidad absolutamente atrofiada. Normalmente no extraemos conclusiones morales a partir de nuestras inclinaciones simpáticas, de carácter instintivo, lo que nos llevaría a establecer esferas de consideración moral que irían desde privilegiar a la familia hasta despreciar a una persona que se está muriendo, pongamos que en Filipinas, por el hecho de sernos absolutamente ajeno su sufrimiento en términos emocionales. La simpatía es corta de miras. Cuando salta por encima de las barreras geográficas, políticas e incluso de especie, suele estar bastante atrofiada y lejos de ser un indicador de virtuosidad moral, es justamente lo contrario. Por invertir los términos habituales del dicho de Terencio, podríamos contemplar el caso de una persona que aprecia más a un gato, por el hecho de ser su mascota, a pesar de pertenecer a otra especie, antes que a un vagabundo que no conoce personalmente. Esa capacidad empática más allá de nuestra especie revela en muchas ocasiones una sensibilidad

moral atrofiada.

Y el segundo problema es que, aunque Hume tenga razón y en términos puramente empíricos el origen último de nuestras facultades morales tenga que ver con la sociabilidad, el encuentro y el desencuentro, la empatía es un estado subjetivo que en el caso de los seres humanos depende de una realidad objetiva que nosotros atribuimos putativamente sobre el objeto que es causa de esa simpatía. Esto es, cuando nosotros apreciamos o sentimos simpatías, nos vemos vinculados empáticamente con algo, es porque suponemos que algo objetivamente valioso, que es lo que funda y en última instancia constituye el contenido proposicional de esa sensación, aunque tal sensación se revele posteriormente como una ficción proyectiva. Cuando apreciamos una obra de arte no nos quedamos en el "me gusta", sino que intentamos ir más allá y razonar cuales son las propiedades, ya sean objetivas o intersubjetivas, que hacen que Duchamp sea peor que Leonardo, por ejemplo. No solo nos quedamos en la emoción sino que intentamos examinar cual es el contenido proposicional porque así funciona nuestro mecanismo de justificación de las decisiones que tomamos y de nuestra posición ante el mundo.

La pregunta por el contenido proposicional que vehiculan nuestras emociones nos lleva a otra teoría moral (aquí se percibe el engarce lógico entre las distintas teorías que aquí examino), a saber: el utilitarismo sensocentrista. Según el utilitarismo sensocentrista, aquel elemento objetivo que despierta nuestra compasión es la capacidad de sufrir de los animales. Por eso tenemos simpatía y compasión por la cebrá que en el *National Geographic* aparece perseguida por un león, pero no así con el bosque que se quema en verano, otra imagen arquetípica de este tipo de documentales, aunque es más complejo de lo que parece (el de si los seres inanimados tienen intereses objetivos y deberían despertar nuestra compasión) y habrá que tratarlo en otra ocasión. El utilitarismo sensocentrista considera que la característica relevante en términos morales es la capacidad de sufrir, algo que todo el mundo acepta que tienen los animales, salvando los residuos cartesianos que todavía queden en nuestros días, pues es sabido que Descartes (y antes que él: Gómez Pereira) pensaba que los animales eran máquinas sin sensibilidad. Dicho sea esquemáticamente, la argumentación que justifica que nuestra comunidad moral no es solo una comunidad de seres humanos, sino también de seres sensibles y sintientes en general, es aquella que señala que dentro de las prácticas morales vigentes en nuestros días, como si fuera una suerte de *tu quoque* anti-especista, ya hallamos un trato moral favorable a individuos que, aún perteneciendo a nuestra especie, tienen propiedades cognitivas y fisiológicas que se salen de la norma estadística del adulto racional físicamente desarrollado. Los enfermos de Down, los niños pequeños y algunos ancianos no poseen las capacidades cognitivas que nosotros consideramos valiosa, y aquí nos apoyamos en una predicción clásica de Jeremy Bentham justo después de la Revolución Francesa, cuando todavía no se habían concedido derechos civiles a las mujeres: habrá una época donde lo importante para ser objeto de consideración moral no sea el sexo o la raza, ni siquiera la piel o la especie, sino la respuesta a la pregunta sobre la posibilidad de experimentar placer o sufrimiento. Basta con ser capaz de experimentar estas dos sensaciones físicas para pertenecer a una comunidad moral, no en tanto que agente moral, pues no se puede reclamar responsabilidad moral a los niños pequeños, por ejemplo, que carecen de agencia moral. Carecen de la responsabilidad moral absoluta que Kant atribuía sobre los adultos. De modo que un depredador carnívoro, que no sea agente moral y que por tanto no se pueda responsabilizar de sus actos, ello no quita que no pueda ser un paciente moral.

¿Cuales son los intereses vitales que están vinculados con esta capacidad de experimentar sufrimiento? Aquí es donde empieza la disputa. En primera instancia, se considera que el

principal interés que tiene un ser vivo es continuar en la existencia. Es una idea muy spinozista la de que el interés primero es la supervivencia, la permanencia en el ser, el conatus. La pregunta clave aquí es: ¿por qué deberíamos respetar esta inclinación? ¿Hasta qué punto la muerte es un mal objetivo para aquellos seres que carecen de una proyección de su identidad personal hacia el futuro y por tanto no pueden angustiarse ante la perspectiva de su propio fin, como parece ser el caso de las especies de menor capacidad cognitiva? Es muy conocida la argumentación de Epicuro, según la cual la muerte no es un mal porque no hay víctima. No hay daño porque cuando estás muerto ya no lo sientes, y cuando lo sientes no estás todavía muerto. La muerte, en tanto que estado que uno nunca llega a vivir, no supone daño alguno. Lo que puede ser un daño es la perspectiva, la proyección o la angustia ante la muerte. Y la muerte, por seguir con este mapa de ideas tan continental, en la línea de Heidegger y Derrida, es algo que se vive en comunidad. La muerte, como ser para la muerte, es siempre la muerte del otro. La pregunta, por tanto, es: ¿hasta qué punto una muerte indolora es un daño para seres como los animales que no tienen, según esta tradición filosófica, proyección angustiosa de su propio fin?

La respuesta arquetípica a esta pregunta proviene del marco conceptual de la teoría de las capacidades, que es una teoría desarrollada por filósofos como Martha Nussbaum. Nussbaum sostiene que se daña a un individuo cuando muere antes de tiempo porque no ha tenido tiempo para realizar su ciclo vital y consumir sus capacidades. Esta posición de Martha Nussbaum, que tiene mucho sentido en términos puramente biológicos, contiene sin embargo implicaciones bastante problemáticas cuando se aplica a los seres humanos. Si la unidad mínima de sentido moral es el ciclo vital, querer alargar el ciclo vital humano por encima de lo básico (reproducirse, mantener relaciones amistosas, etcétera) sería un gasto de recursos naturales absolutamente injustificable. No obstante, la teoría de las capacidades es una buena solución de compromiso ante la posición utilitarista más extrema, según la cual el mejor de los mundos es aquel en el que el sufrimiento ha quedado completamente extirpado, la idea de que el interés supremo que tienen los seres vivos no es permanecer en la existencia, sobrevivir o realizar las capacidades, cuanto evitar el dolor y buscar el placer. Y aquí de nuevo la pregunta importante es hasta qué punto evitar el dolor y buscar el placer son fines en sí mismos, y hasta qué punto se puede hacer una reducción analítica ulterior, de forma que el gesto de apartar la mano cuando uno toca algo ardiendo se pueda entender en términos de una adaptación al medio funcional respecto de la propia supervivencia. La presunción básica aquí es que aquellos animales cuya dotación cognitiva les predispone a evitar el dolor y buscar el placer son los que, en un nivel instintivo, van a estar más capacitados para responder ante la agresión de un depredador, por ejemplo, o simplemente asegurar su supervivencia y transmisión genética. De hecho, tan solo gracias a preferencias de segundo orden, individuos como los masoquistas y los cristianos pueden apreciar el sufrimiento y el dolor como medio para alcanzar placeres según ellos más elevados.

Animales domésticos y salvajes

Después de haber repasado cuales son los principales argumentos para defender una apreciación moral del bienestar animal, entramos de lleno en el tema que nos ocupa, que es la consideración moral de los animales salvajes, contrapuesta a la universal aceptación del valor (ya sea estético, ambiental o moral) de los animales domésticos. ¿Tenemos que preocuparnos solo por los animales domésticos, aquellos que estamos dañando directamente, o quizás los estamos privilegiando en exceso? Aquí encontramos un sesgo cognitivo brutal. La idea de que

el gatito de compañía, que es un mamífero, que tiene un parecido gestual y conductual bastante similar al nuestro, tiene un estatus moral superior a un pulpo, que a pesar de tener una mayor capacidad cognitiva, su aspecto y su conducta nos resulta por completo extraña. Los grandes privilegiados de la preocupación por los animales suelen ser precisamente los mamíferos, las grandes estrellas de la incipiente protección animal, no solo doméstica sino también salvaje. Es así relevante volver a plantearse si tenemos que preocuparnos solo por los animales que dependen directamente de nosotros, como es el caso de los animales de compañía y el ganado, o si también tenemos que tener en cuenta cuales son los intereses de los animales salvajes, y no solo en la relación que tenemos nosotros con ellos, que hasta el momento ha sido una relación de depredación, sino también la relación que hay entre los distintos animales.

Aquí los dos filósofos anti-especistas por antonomasia (Tom Regan y Peter Singer) muestran sus diferencias a la hora de extender el concepto de derechos animales a los salvajes más allá de la polis y de la sociedad humana. Como es sabido, Regan es el exponente de una ética deontológica conforme a la cual los animales tienen unos derechos que trascienden sus intereses inmediatos, mientras que la de Singer suele calificarse de posición utilitarista, según la cual lo que importa es la maximización del bienestar a nivel individual, sin necesidad de manejar el concepto de derecho. Las dos objeciones que plantean estos dos autores clásicos del movimiento de liberación animal contra las intervenciones en el estado de naturaleza, con el fin de impedir que el parásito devore al parasitado o el depredador al depredado, son dos: la objeción de la agencia y la objeción de tipo ambiental.

La objeción de la agencia vendría a decir lo siguiente. Tom Regan considera que los derechos son intereses valiosos susceptibles de ser protegidos y que en este sentido despiertan obligaciones sobre terceros. Estos terceros, en tanto que responsables, deben tener la capacidad de la agencia moral. Así pues, cuando el que viola un interés valioso no es un agente moral, no se ha producido la violación de un derecho sino un infortunio. Es una teoría algo abstrusa, así que voy a poner un ejemplo muy visible: estamos todos de acuerdo en que los habitantes de una población costera tienen el derecho moral putativo de seguir viviendo en esa región. Un derecho que seguramente no tenga otro rango constitucional que el derivado de la compra o el alquiler del terreno que ocupan. Imaginemos que tiene lugar un terremoto que destruye sus hogares y les impide regresar. Sería absurdo, según Regan, decir que el terremoto ha violado algún derecho. Por mucho derecho a la vida que tengamos, si se nos cae una piedra encima y nos mata, no se ha producido la violación de un derecho, sino a lo sumo un evento bastante desafortunado. Otro ejemplo: si yo dejara a un bebé, o a Juan Carlos I de España sin escopeta en medio de la sabana, a merced de los elefantes y el resto de ungulados que suele cazar, y fuera muerto a sus manos, salvo que haya alguna cláusula en la Constitución española, en principio no habría ningún derecho violado. Aunque parezca razonable identificar el derecho con la capacidad de agencia, ello no quita que, allí donde hay posibilidad de prevención de eventos desafortunados, sí haya correlativamente cierta responsabilidad para quien, pudiendo hacer algo, no hace nada. Por volver a nuestro ejemplo, si hubiera la posibilidad de predecir y evitar los terremotos, y la autoridad política de nuestra ciudad costera no tomara cartas en el asunto, el culpable y el responsable, en tanto que no ha predecido el infortunio, sería ese gobierno local. Del mismo modo, hay muchos autores que piensan que, dada nuestra incidencia ecológica en el planeta Tierra, que algunos consideran de una magnitud tal hoy día que podría hablarse perfectamente de un nuevo periodo geológico, el antropoceno, donde la principal fuerza ecológica y geológica es básicamente el sistema productivo humano, cuya huella ecológica a día de hoy supera el planeta y medio de consumo

anual. ((La huella ecológica es un cálculo aproximado de los costes que supone el mantenimiento de nuestro sistema productivo y según tales cálculos, los humanos hemos superado la capacidad de reposición del planeta desde 1988, de modo que hoy consumimos del orden de un planeta y medio anual, y se podría decir que estamos viviendo de las reservas.)) Puesto que somos los pilotos del planeta (esta es una analogía muy peligrosa por lo que comporta de teología, pero sea) también podemos y debemos ser los guardianes de "nuestros hermanos los animales", como reza el dicho. Ya que el deber tiene muchas veces que ver con el poder, con la capacidad de incidir en la configuración del medio ambiente, en este caso, los nichos ecológicos de cada especie, podría invertirse el dicho kantiano de que el poder viene implícito en el deber. Así pues, nosotros tendríamos el deber de evitar hechos desafortunados que ocurren a diario como es el caso de la depredación entre animales, lo cual no implica para nada retornar a un marco jurídico y político como el que describe Foucault en los primeros capítulos de Vigilar y castigar sobre el derecho monárquico pre-ilustrado, donde lo importante era visibilizar la autoridad máxima del rey como vicario divino y era habitual, dentro de esta afirmación del poder de Dios sobre el reino sensible, sacrificar públicamente a animales que habían entrado en contacto carnal con humanos (los archivos inquisitoriales están repletos de casos de zoofilia donde rige el principio de corresponsabilidad en la tentación por parte del humano y del animal). La propuesta no sería castigar a los animales por sus actos, en la medida en que tal castigo no tendría ninguna función disuasoria o rehabilitadora, y se entiende que nuestro marco jurídico ilustrado impone penas a los criminales dando por supuesta la capacidad de disuasión o de rehabilitación; la idea es establecer unas condiciones de prevención que eviten que, por utilizar un ejemplo que hemos utilizado en otras ocasiones, el león cace a la cebra.

La objeción que plantea Peter Singer es más bien técnica. Viene a señalar en qué medida caemos en el engaño prometeico, la fatal arrogancia de la que hablaba Hayek, cuando intentamos modificar equilibrios ecosistémicos, que tienen lugar de manera más o menos espontánea, recurriendo a intervenciones quirúrgicas, más propias de un ingeniero o de un burócrata que, conforme a la definición de Max Weber, quiere buscarle a cada cosa un lugar y un lugar para cada cosa. Así pues, a pesar de que los intereses de los animales sean valiosos y dignos de promoción, a pesar de que a priori tengamos casi el deber de intervenir en la naturaleza, esa intervención o injerencia, dada la falta de arrogancia del ser humano y nuestra ignorancia acerca de los mecanismos naturales, puede desencadenar procesos y resultados que escapen por completo de nuestro control y que pueden redundar finalmente en mayor sufrimiento animal que el que había antes de nuestra bienintencionada intervención. Como la naturaleza no es un juego de suma cero sino que podría calificarse como un equilibrio subóptimo, donde la mayor parte de los individuos animales tienen una vida inferior a la que contrafacticamente podrían tener, el cambio de uno de los factores que contribuye a generar ese equilibrio puede conducir a otro equilibrio aun peor para todas las partes, o al menos para alguna de ellas, cuya pérdida quizás no se vea compensada por el beneficio de los demás. ¿Qué respuesta cabe pergeñar contra esta objeción, que en último término es un recordatorio de nuestras limitaciones cognitivas y prácticas, una invitación a no querer jugar a ser dioses? La respuesta, de carácter pragmático y un tanto *ad hoc*, es que la disyuntiva ante la cual estamos ahora mismo no es la disyuntiva entre intervenir sobre la naturaleza y no hacerlo, sino entre intervenir siguiendo criterios morales o estrictamente económicos, incluyendo como económico el enfoque de autores como el marxista analítico John Roemer, que calcula las reservas que necesitarán las futuras generaciones para mantener un tren de vida como el nuestro o aun más costoso, una aproximación largoplacista, pero no obstante económica de la

naturaleza, haciendo un cálculo de costes a cuatro o cinco generaciones vista, de forma que se produzca cierta justicia intergeneracional. Frente a este criterio económico, el criterio que proponen los defensores de la ética ambiental es uno que privilegia estos conjuntos de carácter holista, propiciando la intervención en la repoblación de bosques, en la introducción de depredadores que controlen poblaciones, etcétera. Los dos experimentos más sintomáticos en este sentido son la reintroducción del lobo en el parque de Yellowstone. El último lobo autóctono del parque fue abatido en el año 1926 y entre 1926 y 1995 no hubo un solo lobo en la reserva natural, y fue entonces cuando el gobierno federal de Estados Unidos decide importar una serie de lobos de Canadá. A día de hoy la población de lobos en el parque está entorno a unos 150. El resultado es una ecología del miedo: los lobos no solo inciden en la medida en que cazan alces, sino que también generan un ambiente en el que los alces no se atreven a salir a terreno abierto, lo que inevitablemente termina incidiendo en su dieta y en última instancia en su supervivencia. El enfoque ecologista *mainstream* a día de hoy asume que cuanto mayor diversidad de especies, mayor biodiversidad, más valioso es el ecosistema. A modo de respuesta, el movimiento de liberación animal suele traer a colación el llamado Mere Addition Paradox de Derek Parfit, que viene a cuestionar la idea de que el número de seres vivos sea un valor a maximizar con independencia de la calidad de tales vidas. ¿Qué es preferible, se pregunta Parfit y con él el movimiento de liberación animal, muchos individuos infelices o unos pocos felices? La posición del anti-especismo es clara en este sentido.

Jeff McMahan y los carnívoros

Jeff McMahan seguramente sea el autor más famoso que ha defendido el exterminio de las especies carnívoras. El principal problema al que se enfrenta esta propuesta es cómo exterminar a una especie sin infringir daño a sus individuos. La propuesta confía en las posibilidades de una esterilización masiva indolora. La principal objeción entonces es la siguiente: una extensión masiva de los carnívoros conllevaría un aumento de la población de los herbívoros por encima de las posibilidades ecológicas del medio ambiente, lo que conlleva a la disminución drástica de los recursos naturales, lo que a su vez termina conllevando el sufrimiento por hambruna de esos mismos herbívoros a los que pretendíamos ayudar en primer lugar, con la mala pata de que el punto de llegada, en términos puramente utilitaristas, es peor que el de partida.

La cuestión polémica en este punto es que no está del todo claro que cuando se elimine la presión ambiental de los carnívoros los herbívoros necesariamente vayan a aumentar su población de manera extrema hasta alcanzar y rebasar las posibilidades de su entorno, destruyendo los recursos materiales sobre los que se basa su propia existencia. En el caso de los mamíferos superiores, cuya estrategia reproductiva privilegia tener pocas crías y cuidarlas durante un tiempo superior a la media, no está del todo claro que una situación posterior a la ya mencionada ecología del miedo incluya necesariamente un crecimiento exponencial de la prole. En Escocia, por ejemplo, el principal depredador local, el lobo, fue extinguido hacia el siglo XVIII, y desde entonces hasta ahora las crisis ecológicas derivadas de la relativa tranquilidad y comodidad comparativa de las especies que hasta ayer mismo eran sus presas no han sido tantas, aunque es cierto que alguna reciente ha llevado al parlamento escocés a plantear la reintroducción del lobo como mecanismo de corrección poblacional en las Highlands. El ejemplo escocés desmonta la premisa básica tanto del movimiento ecologista en sus momentos más delirantes de ingeniería ambiental como de la propuesta de McMahan, a saber: la depredación es el principal problema al que se enfrenta un animal en estado salvaje.

Y no es cierto. Un porcentaje muy pequeño de animales salvajes mueren por causas derivadas de la depredación, incluyendo la mencionada ecología del miedo antes mencionada. Habría que analizar con detalle las diferentes estrategias adaptativas que utilizan las diferentes especies dependiendo de su complejidad en términos sociales.

Dicho sea esquemáticamente, tenemos por un lado la estrategia K, que prioriza el cuidado sobre el número de crías, maximizando sus oportunidades individuales de supervivencia, y la estrategia r, que prioriza el número de crías sobre su cuidado, maximizando sus oportunidades colectivas de supervivencia. En un extremo del espectro tenemos a los insectos y en el otro el hijo chino único, siendo los primeros un ejemplo claro de la plaga que, en caso de no tener sobre sí mismos una presión ambiental muy fuerte, se reproducirían hasta agotar los recursos a su disposición. Si el problema, por tanto, no es tanto la depredación, que en el caso de los mamíferos, posiblemente el grupo animal mejor conocido por los que nos dedicamos a la moral aplicada a los animales, cuanto el frío, el hambre, los parásitos o una combinación de todos estos factores geográficos, climáticos y ambientales, entonces la pregunta es: ¿tenemos los recursos como para hacer de la Naturaleza un parque temático, un Reino terrenal hedonista? Los recursos para exterminar a los carnívoros parecen, a ojo de buen cubero, estar disponibles y en este sentido la propuesta de McMahan es una solución efectiva para un problema acuciante que conviene atajar cuanto antes mejor. Ahora bien, y para llegar a esta conclusión no se requiere de demasiadas investigaciones empíricas, lo que resulta evidente es que, quedaría el problema --por decirlo alegóricamente-- de que la naturaleza sigue siendo cruel incluso cuando no hay criminales de por medio.

No obstante conviene dejar claro la razón por la cual, desde el punto de vista especista, esta propuesta de Jeff McMahan resulta algo precipitada. En primer lugar están los que dicen que resulta antinatural tratar a los animales con mayor decencia que con la que ellos nos tratan a nosotros. Esta es una posición que acude a algunos lugares comunes de la vulgata nietzscheano-darwiniana según la cual la naturaleza es una lucha de todos contra todos sin cuartel donde la competencia y la supervivencia del más fuerte se impone por encima de todo. Ante esta objeción cabría responder simplemente preguntándonos por el tipo de estado natural al que se refiere el especista cuando habla de la moral como conducta antinatural. Porque si se está refiriendo a la naturaleza cifrada genéticamente, hay que recordar que los fenómenos de cooperación y ayuda mutua están bastante extendidos y se han analizado con detalle desde el siglo XIX, aunque es cierto que esta cooperación tiene en muchos casos un carácter instrumental, bajo el cual se esconde una competencia indirecta por los recursos. Sea como fuere, la imagen estereotipada de la naturaleza como una lucha sin cuartel no es del todo cierta. Si el especista, cuando habla de conducta antinatural, se refiere a la naturaleza humana, podríamos simplemente replicar que la naturaleza humana tiene un carácter moral ineludible. Aquí se plantea una cuestión ulterior sobre la génesis de esas capacidades cognitivas avanzadas que nos permiten desarrollar un código de buenas prácticas hacia los animales. Dicho sea en términos polémicos: nosotros tenemos un cerebro lo suficientemente desarrollado cognitivamente para alojar juicios de carácter moral porque nuestra especie obtuvo las proteínas necesarias a través del consumo de carne. Esto es cierto en términos filogenéticos (el conocido rasgo carroñero de los australopitecos) y para la mayor parte de las personas que no han crecido en familias veganas, también es cierto en términos ontogénicos. La réplica contra este juicio historicista, que quiere determinar la moral del presente a partir de las prácticas del pasado, como si la conducta de los hombres de las cavernas fuera alguna suerte de modelo a seguir, es bien rápida: hay que distinguir entre el valor axiológico de un proceso y el de su resultado. El valor que pueda tener el Estado de Israel es incomprensible

sin la ocurrencia del Holocausto, lo cual no compromete nuestro juicio sobre el propio Holocausto. Son instancias de valoración diferentes ante todo porque la creación de Israel responde a la lógica de la compensación. Sin entrar a valorar ahora un tema tan espinoso como Israel, la analogía que quiero establecer es que, del mismo modo que los sionistas no promueven la ocurrencia de diez, cien, mil Holocaustos ante la expectativa de ver multiplicados los países bajo la férula de Israel, pues un juicio compensatorio implica valorar de manera opuesta la compensación y la realidad previa compensada, así mismo, en el caso del consumo carroñero de nuestros antepasados, lo que tenemos es un juicio histórico sometido al principio del progreso: mirar hacia atrás no supone volver hacia atrás. El hecho de que nosotros nos comportáramos de manera especista, sexista o racista hasta hace dos días no compromete nuestra valoración de tal conducta a día de hoy. La propuesta de McMahan es, en conclusión una invitación a tomar las riendas del presente desde la lógica de una acción anti-especista a la altura de los medios técnicos disponibles. No es un punto de llegada sino de salida.

Acerca del control demográfico de los animales

Dos dilemas

Ángel LONGUEIRA MONELOS

Universidad de Santiago de Compostela

Introducción

A menudo se considera que el derecho a la libre reproducción es básico y que los estados deben limitarse a protegerlo. Leemos:

La decisión de tener hijos y cuándo tenerlos constituye uno de los asuntos más íntimos y personales que las personas afrontan a lo largo de sus vidas, que integra un ámbito esencial de la autodeterminación individual. *Los poderes públicos están obligados a no interferir en ese tipo de decisiones*, pero, también, deben establecer las condiciones para que se adopten de forma libre y responsable, poniendo al alcance de quienes lo precisen servicios de atención sanitaria, asesoramiento o información¹.

Sin embargo, creo que tenemos buenas razones para establecer medidas de control demográfico que incluyan límites legales a la reproducción. Lo defenderé en este breve artículo a partir de dos dilemas y de una serie de experimentos mentales.

Comenzaré tratando de establecer cuáles son los deberes que de hecho estamos dispuestos a aceptar. Me centraré primero en el caso de los seres humanos y, a continuación, en el de los animales no humanos.

¹ Preámbulo de la Ley Orgánica 2/2010, de 3 de marzo, de salud sexual y reproductiva y de la interrupción voluntaria del embarazo. La cursiva es mía.

El dilema reproductivo del bajo riesgo y la alta participación²

Supongamos los siguientes dos casos.

Caso 1:

María puede quedarse embarazada. Si se reproduce, tendrá un hijo con una vida extraordinaria.

¿María tiene la obligación de reproducirse?

Caso 2:

María puede quedarse embarazada. Si se reproduce, tendrá un hijo con una vida atroz.

¿María tiene la obligación de *no* reproducirse?

Muchos de nosotros ofrecemos respuestas asimétricas a estas dos cuestiones³. En el primer caso, María no tiene la obligación de reproducirse. Ella *pare*, ella *decide*. Saber que el hijo tendría una vida extraordinaria si naciese no es razón suficiente para que deba concebirlo. No obstante, en el segundo caso María tiene la obligación de *no* reproducirse porque la reproducción sólo es legítima si se cree fundamentalmente que la vida favorecerá al hijo.

Consideremos ahora un caso más complejo.

Caso mellizos:

María puede quedarse embarazada. Si se reproduce, nacerán mellizos. Uno de ellos tendrá una vida extraordinaria y el otro tendrá una vida atroz.

¿María tiene la obligación de *no* reproducirse?

Atendiendo a lo que he apuntado en los casos 1 y 2, sí. María *puede* no tener el hijo con la vida extraordinaria, pero *debe* abstenerse de tener el hijo con la vida atroz.

La respuesta al siguiente caso es análoga.

Caso trillizos:

María puede quedarse embarazada. Si se reproduce, nacerán trillizos. Dos de ellos tendrán vidas extraordinarias y el otro tendrá una vida atroz.

¿María tiene la obligación de *no* reproducirse?

Atendiendo a lo que ya se ha dicho, sí. María *puede* no tener a los hijos con las vidas extraordinarias, pero *debe* abstenerse de tener el hijo con la vida atroz.

Respondería lo mismo si en vez de trillizos fueran cuatrillizos, quintillizos, sextillizos, etcétera. María *puede* no tener a los hijos con las vidas extraordinarias –no importa cuántos sean–, pero *debe* abstenerse de tener el hijo con la vida atroz.

² El primer dilema que voy a exponer y los experimentos mentales que lo acompañan se discuten más detalladamente en “El dilema reproductivo del bajo riesgo y la alta participación”, un capítulo del libro *Entre vida y muerte*, Plaza y Valds, Madrid, 2015.

³ Cfr., McMahan, J. A., “Problems of Population Theory”, *Ethics*, 92, nº 1, octubre 1981; Narveson, J., “Utilitarianism and New Generations”, *Mind*, 76, enero 1967; Narveson J., “Moral Problems of Population”, *The Monist*, 57, nº 1, enero 1973; Parfit, Derek, *Razones y personas*, A. Machado Libros, Madrid, 2004, a partir de la página 671.

A partir de aquí, es fácil percatarse del tipo de caso extremo que asoma en el horizonte.

La máquina imperfecta de reproducción humana:

John puede usar una máquina para crear tantos individuos como quiera. Si quisiera producir millones o miles de millones, podría producirlos. Todos los individuos tendrían vidas extraordinarias, excepto uno, que tendría una vida atroz.
¿John tiene la obligación de no usar la máquina⁴?

Atendiendo a lo que se ha dicho, sí. John *puede* no crear los individuos con vidas extraordinarias, pero *debe* abstenerse de producir el individuo con la vida atroz.

La anterior es la primera conclusión relevante para el dilema reproductivo del bajo riesgo y la alta participación. La segunda conclusión relevante tiene que ver con el riesgo.

Riesgo en el campamento:

La pareja Smith está considerando la posibilidad de mandar a su hijo a un campamento. Si lo hace, aumentará *muy poco* la probabilidad de que a su hijo le ocurra algo terrible. Podría, por ejemplo, morir ahogado en el río mientras juega con los otros niños, pero sería *muy poco* probable. La probabilidad de que la experiencia fuera muy positiva para él sería, en cambio, muy alta.

¿La pareja Smith puede enviar a su hijo al campamento?

La mayor parte de nosotros diríamos que *sí*. Muy poca gente cree que sea incorrecto enviar a los niños a campamentos, aunque es cierto que son menos seguros que permanecer en casa jugando a la consola. Normalmente aceptamos que los padres pueden obligar a sus hijos a asumir riesgos muy pequeños si la recompensa es grande y muy probable. Esta es la segunda conclusión relevante para el dilema que voy a presentar a continuación.

El dilema reproductivo del bajo riesgo y la alta participación:

Hay diez millones de parejas en tu comunidad. Sólo uno de cada diez millones de niños nacidos tiene una vida atroz. El resto tiene vidas extraordinarias. Como eres una autoridad en materia reproductiva, *una pareja te pregunta en nombre de todas* si pueden reproducirse. Tras pensarlo, te das cuenta de que *es una situación como la de la máquina imperfecta de reproducción humana*. Si naciesen, muchos niños tendría vidas extraordinarias, pero uno tendría una vida atroz. Como se puede no tener a los niños que disfrutarían vidas extraordinarias, pero se debe no tener al niño que sufriría una vida atroz, les dices que NO pueden reproducirse.

Por supuesto, a los diez millones de parejas no les gusta tu decisión porque les parece injusta. Por eso, *cada pareja por separado* te pregunta si puede reproducirse. Tras pensarlo, te das cuenta de que ahora te enfrentas a *una situación como la del campamento*. El riesgo de que una pareja conciba a un niño con una vida atroz es muy bajo –1/10 000 000– y la posibilidad de que tenga una vida extraordinaria es muy alta. Como los padres pueden obligar a sus hijos a asumir riesgos muy pequeños si la recompensa es grande y muy probable, les dices que SÍ pueden reproducirse a todas las parejas.

⁴ Para que el caso de John se parezca más al de María, podemos suponer que uno de los efectos secundarios de usar la máquina es padecer durante nueve meses las sensaciones y experiencias propias de una embarazada.

Desde una cierta perspectiva, ninguna pareja puede reproducirse; desde otra, todas pueden.

Los dos cuernos del dilema se pueden expresar así: por una parte, debemos impedir que las parejas se reproduzcan para que no se dé el escenario que en el caso de la máquina imperfecta de reproducción humana consideramos peor; por otra parte, si no permitimos la reproducción, siendo coherentes con lo que se ha respondido en el caso del campamento, negamos un permiso que los padres tienen.

Lo que defiende en este punto es una tesis que pretende ser mediadora, reconociendo un cierto derecho a la reproducción e intentando promover el mejor escenario posible compatible con tal derecho. Mi propuesta ante casos como el anterior podría expresarse sintéticamente de la siguiente manera:

La exigencia legal de control demográfico: se debe limitar legalmente la libertad reproductiva si, y sólo si, es probable que reduzca el número futuro de individuos posibles con vidas atroces y es compatible con una cierta libertad reproductiva.

Supongamos que, si cada pareja pudiera tener solo un hijo, se reduciría el número de individuos con vidas atroces. Dado que esta restricción me parece compatible con la posibilidad de que las personas sigan llevando vidas lo suficientemente buenas y que, además, dicha restricción contribuye a lograr un mejor escenario, me parece razonable apelar a la exigencia legal de control demográfico y, efectivamente, prohibir que se tenga más de un hijo.

Defiendo, en definitiva, que el derecho debe limitar la libertad reproductiva. Las razones por las que el derecho debe ser el elemento que restrinja esta libertad es muy sencilla: es la mejor herramienta de la que disponemos para atar a grandes grupos humanos y obligarlos a aceptar determinadas alternativas; además, no hay ninguna otra manera de promover una mejor compatibilidad de resultados y derechos.

Me he centrado hasta ahora en el caso de los seres humanos, que son los que producen el derecho positivo capaz de establecer medidas de control demográfico, pero algo análogo sucede en el caso de los animales no humanos. La gran diferencia es que ellos no pueden ejercer ningún tipo de control demográfico sobre sí mismos, tarea que, por tanto, nos corresponde a nosotros. Las mismas razones que tenemos para evitar el incremento de individuos humanos con vidas atroces las tenemos para evitar el incremento de animales no humanos con vidas atroces.

Pese a que la posibilidad de implementar medidas de control demográfico despierta no pocas suspicacias en el caso de los seres humanos, hay una tendencia cada vez mayor a preocuparse por el crecimiento indiscriminado de las poblaciones de ciertos animales, en particular, por el aumento de los animales domésticos. Es fácil toparse con gente que defiende el deber de adoptar perros o gatos, y de esterilizarlos o castrarlos para evitar que las crías que no puedan ser acogidas sean condenadas al abandono y la intemperie. Es curioso que, en este caso, nos hayamos solidarizado primero con ciertos animales y no con los miembros de nuestra propia especie. También es notable que se desatiendan sistemáticamente los animales que habitan en la naturaleza bruta. Su lucha continúa por la supervivencia aboca a la inmensa mayoría a vidas miserables repletas de sufrimiento. No hay nada idílico en ser cazado, enfermar o nacer para morir en un breve espacio de tiempo.

Del mismo modo que hemos aceptado ejercer un cierto control demográfico sobre los animales domésticos, deberíamos ejercerlo sobre nosotros mismos y sobre los animales que habitan la naturaleza. Por desgracia, este último deber es el origen de un nuevo y complicado dilema.

El dilema del perjuicio pasivo (o el dilema tipo trolley de la reproducción)

Supongamos lo siguiente. En la comunidad de Humanos Concienciados nos encontramos con que:

- 1) se adopta la exigencia legal de control demográfico;
- 2) no hay un gran número de individuos;
- 3) y la mayor parte tienen vidas felices, aunque unos pocos tienen vidas atroces.

Esto es algo que puede suceder. Por el contrario, en la Otra Comunidad:

- 1) no se adopta la exigencia legal de control demográfico;
- 2) hay un enorme número de individuos;
- 3) y muchos tienen vidas atroces.

Imaginemos que la Otra Comunidad es el conjunto de los animales que viven en la naturaleza. Es obvio que los animales que viven en la naturaleza no van a adoptar la exigencia legal de control demográfico, que puede haber un grandísimo número de ellos y que muchos pueden tener vidas atroces. También es claro que para que sean efectivas las medidas de control demográfico de los animales se necesita un alto número de seres humanos que las apliquen. Cuantos más seres humanos dispuestos haya, más fácil será evitar el incremento incontrolado de las poblaciones animales. Y aquí es donde surge el dilema: cuanto mayor es el control demográfico que ejercen sobre sí mismos los Humanos Concienciados menor es el control que pueden ejercer sobre la Otra Comunidad. Detengámonos en el siguiente ejemplo concreto.

Si la comunidad de Humanos Concienciados continúa adoptando la exigencia legal de control demográfico –en adelante, ELCD–, nacerán diez millones de personas. Todas tendrán vidas extraordinarias, menos una, que tendrá una vida atroz. Entre todas, podrán evitar que nazcan diez millones de animales que tendrían vidas atroces.

En cambio, si los Humanos Concienciados no continúan adoptando la ELCD, nacerán veinte millones de personas. Todas tendrán vidas extraordinarias, menos dos, que tendrán vidas atroces. Entre todas, podrán evitar que nazcan veinte millones de animales que tendrían vidas atroces.

Este supuesto es el dilema del perjuicio pasivo: o bien *actuamos conforme al deber* que establece la ELCD y producimos *el peor resultado* o bien *infringimos el deber* que establece ELCD y producimos *el mejor resultado*.

Para que se comprenda mejor el dilema volvamos sobre un dilema tipo trolley clásico. Un tren desbocado está a punto de atropellar y matar a cinco personas que están atadas a una vía. Si se empuja a un transeúnte que camina ajeno a lo que sucede, será atropellado por el tren, que se detendrá antes de arrollar a las cinco personas atadas. Si no se empuja al transeúnte, *se actúa conforme al deber* de no matar, pero se consiente *el peor resultado*: mueren cinco personas; si se empuja al transeúnte, *se infringe el deber* de no matar, pero se produce *el*

mejor resultado: sólo muere una persona. En el caso de los Humanos Concienciados y la Otra Comunidad sucede algo análogo. Si se infringe la ELCD, se *empuja* a la existencia a una persona más con una vida atroz, pero se evita que nazcan diez millones de animales con vidas atroces. En cambios, si se actúa conforme a la ELCD, se respeta el deber pero el resultado es mucho peor.

El dilema del perjuicio pasivo puede producirse también entre comunidades humanas. Basta con suponer que la Otra Comunidad es también una comunidad humana que se niega a adoptar medidas de control demográfico. Si los Humanos Concienciados pueden ir convenciendo poco a poco a los miembros de la Otra Comunidad de que adopten medidas de control demográfico y sucede que cuantos más Humanos Concienciados hay, más miembros de la Otra Comunidad adoptan dichas medidas, entonces nos encontramos otra vez con el dilema expuesto.

Personalmente, no estoy a favor de de que se infrinjan la ELCD *en ningún caso, sean cuales sean las consecuencias* para el resto de los animales o de los seres humanos. La posibilidad de instrumentalizar a la descendencia para que realice una tarea, por noble que esta sea, me repugna, y no voy a considerarla una alternativa. Reconozco, de todos modos, que el dilema del perjuicio pasivo es genuino e irresoluble y que, por tanto, tenemos que abrazar la tensión intelectual y emocional a la que nos aboca.

Unas cuantas palabras finales

He comenzado presentando una serie de experimentos mentales que nos han conducido a dos dilemas en torno a la reproducción. También he sugerido una respuesta a ambos: ceñirse a la exigencia legal de control demográfico. Creo que lo que propongo puede ser aceptado, aunque no me cabe la menor duda de que habrá discrepancias al respecto. A lo que espero haber contribuido es a mostrar la necesidad de tomarse en serio la posibilidad de ejercer un cierto control demográfico sobre las poblaciones tanto humanas como animales.