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 redunda 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 cebra 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 consumar 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 en 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 clausula 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 arrogancia del ser humano y nuestra ignorancia acerca de los mecanismos naturales, puede desencadenar procesos y resultados que escapan 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 contrafácticamente 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 cuanta 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 mas 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.