

Los retos de la Filosofía en el siglo XXI

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

Volumen XVIII

© 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 XVIII

Simposio 11: Animales: estética, ética y política

Coordinación

Asunción HERRERA GUEVARA
Universidad de Oviedo

Marta TAFALLA
Universitat Autònoma de Barcelona

Publicacions de la Universitat de València

València, 2015

ÍNDICE

	Páginas
Obligaciones frente a los animales salvajes <i>Ursula WOLF</i>	7-10
Aprendizaje e imitación de los no humanos: ecodiseño <i>Asunción HERRERA GUEVARA</i>	11-19
Sobre ciudadanía y propiedad. Un acercamiento a la discusión sobre el estatus moral y político de los animales no humanos en la sociedad contemporánea <i>Eduardo RINCÓN HIGUERA</i>	21-29
Relaciones de poder y comunidad animal <i>María del Valle BERNARDO RAMÍREZ</i>	31-38
El fracaso de los argumentos contra la intervención en la naturaleza <i>Mikel TORRES ALDAVE</i>	39-53
Dos ideas de Ferrater Mora sobre los animales. Existencialismo y ciencia <i>Carla Isabel VELÁSQUEZ GIRALDO</i>	55-59
Cognitive Enhancement: el debate más allá de los seres humanos <i>Olga CAMPOS SERENA</i>	61-69
Producción industrial de carne vs. Producción de traspato en los países en vías de desarrollo: Aspectos éticos, sociales y políticos <i>Xavier CASAS ROMA</i>	71-73
Ampliando los horizontes morales en clave de género: sobre la necesidad de superar la lógica de la dominación <i>Angélica VELASCO SELMA</i>	75-80
La liberación animal desde una perspectiva feminista <i>Jimena RODRÍGUEZ CARREÑO</i>	81-89
Animales no-humanos como co-creadores en las prácticas artísticas contemporáneas <i>Laura BENÍTEZ VALERO</i>	91-98

La literatura, una forma de audacia moral <i>Montserrat ESCARTÍN GUAL</i>	99-114
Un análisis ético y estético de los parques zoológicos <i>Marta TAFALLA</i>	115-129

Obligaciones frente a los animales salvajes

Ursula WOLF

Universität Mannheim

Tras unas explicaciones generales voy a abordar dos problemas: el primero, cómo tratar a los animales salvajes y semisalvajes; el segundo, si tenemos que intervenir si un animal hace sufrir a otro. En fin, mi propósito es hablar sobre los límites de la moral con respecto a los animales.

Frente a los animales que habitan en la sociedad humana no solo existen deberes negativos, es decir la prohibición de no causarles sufrimiento, sino que también tenemos deberes de cuidado. Parece más fácil y menos exigente la atención al bienestar de los animales que viven en libertad, pues aquí nuestros deberes en lo esencial parecen negativos. En general no cuesta nada no producir ningún sufrimiento a un animal salvaje. No obstante, queda un problema. La difusión de la humanidad tiene consecuencias para el mundo animal en general. Esta constelación es equiparable en parte a la del conflicto de intereses en el ámbito humano donde, más allá de la pregunta de las obligaciones morales individuales, topamos con cuestiones estructurales de distribución, es decir, con preguntas de justicia política. Supongo (y no voy a demostrar) que los animales tienen por igual un derecho moral a una situación de vida que garantice las condiciones fundamentales de su bienestar. Pero este derecho permanece abstracto y es primariamente negativo. Contiene el deber de ayuda solo cuando esta es posible sin dispendio para los actores humanos. Si aquí se dan exigencias que van más lejos, por ejemplo, porque un ser vive en condiciones bajo las cuales no puede disfrutar su bienestar, se trata entonces de exigencias frente al Estado o la comunidad. ¿Pero no tenemos también aquí deberes de cuidado? Pues hoy en día apenas existen animales que vivan de modo salvaje por entero. Por ejemplo, los zorros y los mapaches, lo mismo que muchas especies de aves, son animales urbanos, es decir, animales que prefieren el entorno humano porque les ofrece condiciones de vida más favorables. ¿No somos, pues, de alguna manera responsables del bienestar de estos animales, si pertenecen a la sociedad en sentido amplio?

Aquí hemos de distinguir consecuencias en dos planos que habrían de separarse con firmeza. La propagación de la humanidad conduce, por un lado, a la erradicación de especies enteras, o bien a la amenaza de exterminio, y, por otra parte, a que el entorno natural se pierda o destruya por entero en su condición originaria. Su salvación es el fin del *movimiento ecológico*. Es compatible con este, por ejemplo, la caza, a través de la cual es posible disminuir especies que tienden a desplazar a otras. Estos fines no son idénticos a los de la *protección de animales*, la cual reacciona ante otra consecuencia, ante la consecuencia de que, por la represión humana de la naturaleza, animales particulares padecen bajo el hambre, el estrés por causa del ruido, la falta de habitáculos u otras disminuciones de su estado de bienestar.

Tengo que restringirme aquí a las cuestiones éticas.

1. El problema de los animales salvajes

Animales semisalvajes (animales urbanos)

La coexistencia con animales urbanos en parte no es problemática y en parte plantea dificultades. Sucede lo segundo, por ejemplo, cuando se trata de animales de mayores dimensiones y/o potencialmente peligrosos, como los osos, o también cuando animales de una especie determinada aumentan tanto bajo condiciones especialmente favorables, lo que acarrea problemas higiénicos o de otro tipo, como ocurre, por ejemplo, con las ratas o las palomas.

Cuando estos animales representan un peligro serio para la vida o la salud de los hombres, matarlos es, sin duda, moralmente admisible, aunque sin producirles dolores o angustia. Cuando ellos resultan solo molestos, su trato en muchos casos es un problema estructural, que en el plano de la comunidad puede resolverse a través de medidas complacientes con los animales. Si *una* persona pone tela metálica en el balcón para evitar que aniden las palomas, eso no hace sino conducir a que las palomas se trasladen a las casas vecinas. En cambio, parece que promete éxito el que las ciudades coloquen nidos especiales para las palomas y, de vez en cuando, pongan en ellos comida con medios anticonceptivos. Este ejemplo habla a favor de que veamos aquí un problema estructural que ha de regularse políticamente.

Una pregunta es el trato hacia los animales urbanos en cuanto estos son molestos. Y la otra pregunta es si ellos, puesto que se han conectado con la comunidad humana, tienen derecho a que la comunidad les preste apoyo cuando sus condiciones de vida no son suficientes para su bienestar. En lo que se refiere a las consecuencias para los animales particulares, se podría argumentar ahora que la atención moral a los animales exige que, por ejemplo, los alimentemos, puesto que nosotros mismos hemos hecho que se agoten sus fuentes de alimentación. Pero se podría replicar a esto que nosotros no hemos invitado a los animales, sino que son ellos mismos los que han buscado estas condiciones.

Animales salvajes

Supongamos que hemos de apoyar a los animales urbanos cuando sus condiciones de vida son difíciles; en consecuencia, ¿por qué no habríamos de hacer lo mismo con animales salvajes que viven fuera de las colonias humanas? Está difundida la persuasión de que hemos de ayudar a un animal atropellado si pasamos junto a él, exactamente igual que se debe ayudar

a un hombre desconocido que está herido cuando lo encontramos de hecho. Para la obligación de ayuda en situaciones de aguda necesidad no es necesario que se dé ninguna obligación especial; más bien, basta para ello con la mera cercanía fáctica en el espacio. En cambio, no estamos confrontados de modo directo con los muchos individuos animales que sufren por el empeoramiento de sus condiciones de vida y, en definitiva, no es posible la supresión de las causas. Habríamos de reflexionar acerca de si, por más que no se den obligaciones individuales, sin embargo, existen deberes de la comunidad en orden de crear reservas u otras zonas de protección para animales salvajes.

2. Animales entre sí

Martha Nussbaum, en base al supuesto de que todos los animales tienen un derecho moral a que se tengan en cuenta las condiciones fundamentales de su bienestar, aborda la pregunta de si propiamente hemos de procurar poner fin al sufrimiento y a la angustia que los animales de rapiña infligen a los demás animales. Esta autora tiende por fin a un ideal del paraíso, al que podríamos aproximarnos si intentamos sustituir poco a poco lo natural por lo justo.

Por tanto, tal como Nussbaum toma en consideración, ¿hemos de intervenir cuando observamos cómo un animal produce a otro espanto y dolores, en concreto cuando un león desgarrar a una gacela, o un gato caza a un pájaro, o una marta anda a la caza de un ratón? Para acabar de pintar el paraíso de Nussbaum, habríamos de adoptar a los animales de nuestro entorno que pasan hambre, construirles establos con calefacción, protegerlos frente a los animales de rapiña, y custodiar también a los animales de rapiña en parques, aunque separados de los demás animales, alimentarlos con un sustituto de la carne y satisfacer su instinto de caza mediante juguetes adecuados. Se da pie a esta caricatura si se toma en serio la línea que apunta Nussbaum.

¿Cómo se llega a esta idea? El núcleo de la moral consiste en la idea de que los animales, en principio, tienen un *derecho* moral a las condiciones fundamentales de su bienestar. En ello está implicado que animales superiores tienen el derecho de no ser matados, y otros animales capaces de sufrir tienen el derecho de que no se les produzca ni dolor ni otros tipos de sufrimiento. Pero de ahí se derivan *deberes* individuales solamente cuando somos *nosotros* los que menoscabamos su bienestar. De ahí que, por ejemplo, la cuestión de darles comida en invierno todavía tenga sentido (aun cuando la respuesta a ella sea difícil), ya que nosotros en parte les hemos arrebatado de manera indirecta las fuentes de alimentación. Por el contrario, la protección frente a los animales de rapiña no tiene ningún sentido, pues los animales de rapiña no son actores morales y nosotros no somos responsables de su conducta, ni directa ni indirectamente. Las exigencias morales solo pueden formularse frente a actores morales. No hay ningún derecho simplemente a no sufrir. Todos los seres vivos sufren de tanto en tanto, aun cuando no existe un actor moral que les produzca algún sufrimiento.

3. Límites de la justicia

Eso está claro. Crea una dificultad permanente el hecho de que, de modo directo o indirecto, eliminamos las condiciones de vida de los animales. Aquí topamos con un límite, no de la moral, sino de la justicia. Las obligaciones morales del individuo están delimitadas de manera mucho más estrecha simplemente por el hecho de que cada actor tiene solo una vida, en la que puede hacer el intento de realizar su bienestar. Esa parece ser la auténtica explicación de por qué a la persona individual le asignamos en lo esencial deberes negativos y

solo deberes positivos que estén muy delimitados. Pero una persona, para que se le pueda reconocer un mínimo de decencia moral, tiene que cumplir *estos* deberes con independencia de la orientación de vida que ella tenga por lo demás. Cuánto peso se concede a la moral más allá de los deberes negativos, es decir, en qué medida nos empeñamos positivamente en el fomento de las condiciones morales, tarea que conduce a la política, ya no es una cuestión moral, sino una pregunta que cada persona debe decidir por sí misma en el marco de su propia orientación de la vida.

La motivación para llevar adelante la instalación de esa moral en el plano político surge, tal como muestran las grandes declaraciones de los derechos humanos, por la idea de la *fraternité*, unida con emociones, por el sentimiento de parentesco con todos los hombres, que podría extenderse a los seres capaces de sufrir. Sin embargo, esta motivación, a diferencia de la motivación por la compasión o el cuidado, no se refiere a la *reacción* ante situaciones de la vida sino al compromiso con el fomento de la moral como meta *activa* de la vida.

Nosotros, en cuanto nos entendemos moralmente, estamos obligados al respeto, a la ayuda, al cuidado en el contexto de nuestra vida; en cambio, el empeño por la realización política de las condiciones morales no puede considerarse obligatorio. O bien, se podría pensar que sea obligatoria una pequeña contribución por parte de las personas bien situadas según sus posibilidades (donar dinero, escribir algo, colaborar en una organización humanitaria o protectora de animales).

Para la disminución del gran sufrimiento animal que nosotros causamos se ganaría mucho si cumpliéramos por lo menos los más sencillos deberes negativos frente a aquellos animales con los que nos hallamos en una relación directa y (en la medida de lo exigible) también frente a aquellos que nosotros utilizamos de manera indirecta. Todo lo que vaya más allá de eso es, de hecho, difícil. La humanidad misma es una especie que necesita espacio y alimentación. Con los animales de otras especies no podemos llegar a ningún acuerdo sobre la distribución de los recursos. En la relación de las especies entre sí no puede superarse el estado de naturaleza. Aquí topamos con un límite de la moral y de la justicia. Pero tales límites se dan también en la moral y la justicia entre los hombres. Sin embargo, detrás del núcleo moral de la atención al bienestar de cada ser que siente no está el ideal de un mundo sano y salvo en un estado de felicidad general, sino solo la modesta idea de que se puede evitar por lo menos aquel sufrimiento que llega al mundo a través de los actores morales.

Aprendizaje e imitación de los no humanos: ecodiseño

Asunción HERRERA GUEVARA

Universidad de Oviedo

El capítulo *Aprendizaje e imitación de los no humanos: ecodiseño* constará de tres partes. Intentaré mostrar de manera general la importancia de la ética animalista en tres ámbitos de la razón práctica: la ética, la política y la estética. La propuesta hace hincapié en la necesidad de visionar la cuestión animalista en estos tres espacios claves de nuestra racionalidad. Apelando a la “unidad de la razón”, no debemos tan sólo quedarnos en una reflexión ética que acabe incluyendo a los animales no humanos en la comunidad moral. Es preciso, si queremos ser coherentes con el tema, extender la reflexión más allá de la ética. No se trata de un salto forzado. Pretendo mostrar la continuidad necesaria que debe darse, entre la ética, la política y la estética, cuando realizamos un planteamiento animalista.

Los animales no humanos en la ética

Nuestra cultura antropocéntrica ha delimitado sin ambages el lugar que los animales no humanos ocupan en nuestras vidas y en nuestra sociedad. El concepto *bienes semovientes* resume de manera magistral la inferioridad a la que han sido arrinconados los no humanos. En el DRAE un *bien semoviente* se define como lo que consiste en ganado de cualquier especie. En otros diccionarios se describe como un término jurídico que se refiere a aquella parte del patrimonio del sujeto del derecho, o un componente del mismo, que es capaz de moverse por sí solo.

Tradicionalmente tanto los animales en producción económica como los animales de labor pertenecían a la categoría de *bienes semovientes*. Mal que nos pese a algunos o a muchos, la definición del DRAE sigue intacta. Evidentemente, si vemos a los animales no humanos como un bien, no dejaremos de verlos como recursos, como bienes “a la mano”, bienes de nuestra propiedad con los que podemos mercadear. Este es el marco tradicional de nuestro imaginario o, con un concepto más filosófico, cabe afirmar que esta concepción del animal ha formado parte de “lo sabido y querido por todos”, de nuestra *Sittlichkeit* o eticidad. La caracterización del animal no humano como *bien semoviente* se ha considerado como algo normal, natural e incluso necesario. La asumida normalidad, naturalidad o necesidad esconde una clara evidencia: las normas sociales -y decidir cómo tratar a un ser vivo concreto es algo social- se construyen. No son naturales ni obedecen a ninguna ley natural de cuyo necesarismo no podamos escapar. ¿Acaso tratábamos igual que hoy en día a las personas con un problema psíquico severo en la Edad Media? ¿Más aún, tratábamos a los perros de igual forma a como los tratamos en el momento presente? Para muchas personas, incluso personas que no se consideran animalistas, su perro es un miembro más de la familia y como tal debe ser tratado: se le cuida, se le alimenta, se le cura etc.

Parece que tenemos claras evidencias de que nuestro trato con los animales no humanos ha ido cambiando a lo largo de los siglos. A pesar de ello, la definición de *bien semoviente* no ha sido modificada y, por supuesto, seguimos mercadeando con los animales no humanos, más aún, siguen siendo, para la mayoría, objeto de placer culinario. Nuestro comportamiento hacia los animales es un claro ejemplo, como dice Gary Francione, de que: “sufrimos algún tipo de ‘esquizofrenia moral’ en lo que concierne a los animales. Por un lado, afirmamos que nos tomamos seriamente el sufrimiento animal y que consideramos el sufrimiento innecesario como moralmente incorrecto. Por otra parte, el descomunal número de modos en que usamos a los no humanos -y el sufrimiento resultante- no puede ser considerado como necesario en ningún sentido coherente”¹.

Nuestra esquizofrenia nos lleva más lejos, podemos llegar a incluir a los animales no humanos dentro de nuestra comunidad moral y al mismo tiempo tratarlos como recursos a los que podemos usar para nuestro beneficio.

Peter Singer popularizó la teoría de la expansión del círculo de la moral. Singer caracteriza a la comunidad moral como un círculo que cada vez acoge a más miembros. Nuestra especie ha realizado un aprendizaje moral a lo largo de su historia y ha ido transformando los parámetros que nos permiten incluir a determinados individuos dentro de lo que llamamos comunidad moral. A los individuos que forman parte de la especie humana, por ejemplo, ya no se les exige unas determinadas capacidades cognitivas para ingresar en dicha comunidad.

Esta expansión del círculo ha ido pareja al cuestionamiento de nuestra superioridad, con otras palabras: expansión del círculo más rechazo del antropocentrismo -tanto del denominado por Pablo de Lora antropocentrismo por defecto como por exceso- han permitido teorizar sobre la inclusión del animal no humano dentro de la comunidad moral².

1 Francione, Gary, “Considerar seriamente la capacidad para sentir” en Herrera Guevara, Asunción (ed.), *De animales y hombres*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, p. 21.

2 De Lora, Pablo, *Justicia para los animales*, Alianza, Madrid, 2003, pp. 48-69.

Ahora bien, ¿qué criterio marca la entrada en la comunidad moral? Porque es evidente que utilizamos un criterio. Un bien semoviente como un robot ni se nos ocurre que forme parte de esta comunidad. Pero un caballo, considerado todavía por muchos como un bien semoviente, si pensamos, otros muchos, que debe formar parte de la comunidad moral.

Un abolicionista como Francione nos podría responder que la capacidad para sentir es el único criterio admisible. Marta Nussbaum como criterio esencial nos habla de las capacidades, aptitudes o fortalezas que poseen todos los seres vivos y que les permiten el desarrollo de sus vidas. Algo es malo o injusto si impide a una criatura viva poder realizar sus capacidades. Todo ser vivo por el hecho de estar dotado de capacidades innatas, que al desarrollarlas le permiten su florecimiento, pertenece a la comunidad moral, más aún, una sociedad es justa si permite la realización de las capacidades de los diferentes seres vivos. Será injusta en caso contrario. La comunidad moral de la que nos hablan Francione o Nussbaum es *interespecífica* y su concepción de la justicia también lo será.

En otras muchas teorías el criterio utilizado tiene que ver con la posible caracterización del “ser vivo” como *fin en sí mismo*, un ser con valor inherente. En palabras de Cortina: “La categoría básica para ser objeto de consideración moral es ahora la de *valor*, no la autonomía ni tampoco la de interés o capacidades [...] Según las teorías del valor inherente [...] el número de seres que merecen consideración moral [...] alcanza a todos aquellos que no tienen sólo un valor instrumental, que no valen sólo porque son útiles para otra cosa, sino que son valiosos en sí”³. Mientras que el concepto de valor inherente será el punto de apoyo de la teoría de los derechos morales de Tom Regan, Adela Cortina, critica estas teorías. Para Cortina son los seres humanos los que gozan de derechos anteriores a la formación del pacto político y, por lo tanto, cabría distinguir entre seres con valor inherente absoluto y seres con valor inherente relativo. El primer grupo estaría constituido por los seres humanos capaces de “reconocer si su vida es digna o indigna desde el reconocimiento que otros hacen de ella y desde su propia autoconciencia”⁴. El segundo grupo daría cabida a los animales no humanos cuyo valor interno no es absoluto: “Cuando entra en competencia con otros valores no es una carta de triunfo ante la cual los demás han de inclinar la cabeza, sino que es preciso ponderar los distintos valores en conflicto y optar”⁵.

¿Es necesario afirmar que el estatus moral de los animales es inferior al de los hombres para admitir un criterio de ponderación de diversas normas morales cuando estalla un conflicto? La filósofa Ursula Wolf responderá negativamente. La concepción moral desarrollada por Wolf pivota sobre la exigibilidad de unos derechos morales que se definen como límites de la acción y que se alejan de la concepción natural o metafísica de los derechos. Lo interesante para nosotros es si esos derechos morales se pueden extender a los animales no humanos. Ursula Wolf responderá afirmativamente: si reconocemos que otorgamos derechos morales a seres con capacidad de sentir y sufrir, en definitiva, seres que tienen un bienestar subjetivo, entonces la consideración moral se extiende a los animales no humanos. Eso sí, hemos de utilizar un criterio de ponderación ante el caso de conflictos morales. Tal criterio sólo podría ser el bienestar de los seres afectados por una situación y acción. Con este criterio de ponderación en mente podremos desbrozar las injusticias que cometemos con los no humanos, por ejemplo, en la cría intensiva o en la experimentación.

3 Cortina, Adela, *Las fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidad de los humanos*, Taurus, Madrid, 2009, p. 163.

4 Ibidem, p. 224.

5 Ibidem, p. 224.

Los diferentes autores que he citado presentan diversos enfoques, algunos más o menos cercanos pero con matices diferentes, otros con posturas claramente alejadas. A pesar de ello, lo que me gustaría resaltar es una de las consecuencias, desde mi punto de vista, de la inclusión de los animales no humanos en la comunidad moral. A saber, si pertenecen a nuestra comunidad moral, no podemos esperar que el trato hacia los animales dependa de nuestra benevolencia. Cualquier ser vivo que forma parte de esta comunidad tiene unos derechos y, al mismo tiempo, todos tenemos con respecto a terceros unos deberes.

Tradicionalmente se ha considerado que la relación entre humanos y animales era una cuestión ética, es decir, debería tratarse o resolverse dentro de una forma de vida, en el terreno de una ética de la vida buena. Pondré un ejemplo: si aceptásemos que uno de nuestros valores, dentro de nuestra vida buena, fuese la empatía hacia el sufrimiento de cualquier ser vivo, entonces bien pudiera ocurrir que los animales no humanos se beneficiaran de nuestro respeto y ayuda. Si por el contrario, este valor no perteneciera a nuestro mundo de la vida -hecho que se ha dado en numerosas ocasiones a lo largo de la historia-, los animales no lo iban a pasar nada bien.

Al pertenecer a la comunidad moral, la relación entre humanos y animales no es una mera relación ética de empatía, sino que estamos ante una relación moral de justicia.

Podemos simpatizar con la idea de que una forma de vida sensible al sufrimiento de los seres vivos (humanos y no humanos) es más deseable y razonable que la frialdad y la falta de empatía hacia los otros, pero ¿es igualmente lo más racional? Necesitaríamos una razón de justicia para incluir a los animales no humanos en el círculo de la moralidad⁶. Pocos autores, por no decir ninguno, desvinculan, hoy en día, una sociedad justa de una sociedad sin daño.

Tiene sentido ampliar el concepto de justicia, definiéndolo como *evitación del daño*, hasta incluir a los animales no humanos. Los ciudadanos que deliberan y argumentan, en nuestras actuales democracias, en búsqueda de la justicia están predispuestos hacia los otros favorablemente; utilizando una expresión de Adorno, estarían capacitados, en su búsqueda de lo justo, para percibir lo semejante en lo desemejante (*mimesis*). Esta facultad la desarrollaríamos tanto ante quienes se nos presentan como *alter ego* como ante los que se nos presentan como si fuesen nuestro *alter ego* (animales no humanos).

¿Qué es lo que nos asemeja a lo desemejante? La categoría de sufrimiento, la capacidad de sentir y expresar el dolor es lo semejante que encontramos en lo desemejante, en las criaturas no humanas. Es el momento de insistir en la necesidad de deliberar sobre este concepto de lo justo.

Una idea de Kant vuelve a dar en la diana: cuanto más humanos seamos más utilizaremos lo racional para extender lo moral, incluso extenderlo hacia lo *aparentemente* más desemejante, los animales no humanos.

Los animales no humanos en la política

Por el título del apartado, algún lector pudiera pensar que voy a entablar una discusión con el libro de Donaldson y Kymlicka *Zoopolis*⁷. No es este el caso, aunque en ocasiones pueda aludir a determinadas tesis del libro, no es el objetivo central de este apartado dialogar sobre

⁶ Al respecto de este tema cada vez hay más bibliografía véase entre otros De Lora, Pablo, *Justicia para los animales*, op. cit., Vilar, Gerard, “Los animales y el conocimiento de lo justo” en Tafalla, Marta (ed.), *Los derechos de los animales*, Idea Books, Barcelona, pp. 83-94; Cavalieri, Paola y Kymlicka, Will, “Expanding the Social Contract” en *Etica Animali*, vol. 8, 1996, pp. 5-33.

⁷ Donaldson, Sue and Kymlicka, Will, *Zoopolis*, Oxford University Press, New York, 2011.

Zoopolis. A pesar de ello, acepto una de las premisas centrales de dicha obra, a saber, hemos introducido animales en nuestra comunidad política, los hemos privado de otras formas de existencia y, por lo tanto, tenemos obligación de incluirlos en su justo término en nuestros acuerdos sociales y políticos. Los animales tienen derechos como miembros de esta comunidad. Incluso podríamos afirmar que tienen derechos diferenciales que van más allá de los derechos universales de todos los animales⁸.

El punto político del animalismo lo centraré en la educación. Me explico. Si rechazamos la caracterización del animal no humano como un bien semoviente y lo incluimos en nuestra comunidad, entonces es evidente que tenemos una responsabilidad moral y política hacia todos los seres vivos, incluidos los animales no humanos, que pertenecen a nuestra comunidad. En el ámbito político no sólo se debe proteger con leyes y derechos el bienestar de los animales, sino que también es, igualmente necesario, educar sobre las nuevas normas y castigar la vulneración de la ley.

Vayamos al primer punto: la necesidad de educar a la ciudadanía no sobre ética ecológica en general sino, sobremanera, sobre ética animalista. Una tarea que parece tan obvia ha encontrado y encuentra numerosos obstáculos en las democracias occidentales. ¿Por qué esta dificultad? Como intentaré mostrar, gran parte del problema reside en cómo entendemos uno de los principios básicos del estado moderno, a saber, su neutralidad valorativa.

El pensamiento liberal hace gala de uno de sus más importantes baluartes: la neutralidad valorativa del Estado. En un Estado democrático y de derecho la pluralidad de formas de vida es un principio central. El pensamiento político de Rawls explica claramente la importancia de asumir la premisa avalorativa del Estado. El Estado no asume ninguna doctrina comprensiva, ninguna idea de bien sino que la justicia del estado y de sus instituciones reside precisamente en su neutralidad y en buscar un consenso entrecruzado de doctrinas comprensivas y razonables. Hasta aquí estoy absolutamente de acuerdo con la tesis del liberalismo político. Pondré un ejemplo. Ante determinados temas de la microbiética como el aborto, la eutanasia o la investigación con células madres, exigimos como ciudadanos de un Estado democrático que el Estado no legisle utilizando argumentos que provengan de una concepción determinada de la vida buena o de una cosmovisión religiosa o metafísica concreta.

Algunos autores han querido quitar peso al principio liberal intentando mostrar que muchas versiones del liberalismo no son neutrales con respecto a la vida buena: “el liberalismo puede ser agnóstico en lo que respecta a la naturaleza de la vida buena, pero debe contener alguna concepción de los requisitos necesarios para la vida buena; como diría Rawls, debe tener una noción de bienes primarios”⁹. En esta misma línea de pensamiento, podemos afirmar que el discurso liberal no está exento de valores o virtudes, al menos, podríamos señalar cuatro: la tolerancia, la autocrítica, la moderación y la razonabilidad pública (destacada por Kymlicka).

⁸ No voy a entrar a discutir aquí si el modelo de ciudadanía, propuesto por Donaldson y Kymlicka, responde mejor que el modelo de la tutela a las responsabilidades morales que tenemos hacia los animales que viven en nuestra comunidad política. Evidentemente, los autores de *Zoopolis* cuestionan la competencia del modelo de la tutela. Este último ignoraría las capacidades reales de los animales y los trataría como seres pasivos y dependientes de los humanos. Apoyándose en teorías recientes sobre la discapacidad ciudadana, muestran que podemos repensar las capacidades que se le exige a la ciudadanía y, de este modo, ver cómo los animales tienen capacidad de tener un bien subjetivo y comunicarlo, capacidad de participar en la construcción de las normas y capacidad de consentir con las normas sociales.

⁹ Stephens, Piers H. G., “Green Liberalism: Nature, Agency and the Good”, *Environmental Politics*, 10/3, 2001, p. 4.

La estrategia seguida por otros autores como Andrew Dobson será mostrar que “tomarse la neutralidad en serio implica tener un Estado mucho más activo y normativamente auto-consciente de lo que podemos sospechar de buenas a primeras”¹⁰.

En conclusión, podríamos defender la neutralidad valorativa del Estado y, al mismo tiempo, reconocer que tal principio no significa ausencia de compromiso del Estado con ciertos valores que se han transformado en normas de justicia. Cuando el Estado educa en tolerancia o razonabilidad pública no estamos pensando que viola el principio de la neutralidad. Ahora bien, la pregunta que debemos formularnos a continuación es la siguiente: ¿cuando educamos, cuando el Estado educa, a través de sus instituciones, sobre ética animalista se está violentando el principio de la neutralidad valorativa? Para determinado pensamiento liberal este es el caso, ya que se estaría educando en valores. Desde mi posicionamiento, al igual que al educar en tolerancia no quebrantamos la neutralidad valorativa del Estado, tampoco lo hacemos al educar en ética animalista. Daré tres razones al respecto:

1º Partiendo de la idea de Hilary Putnam de que determinados valores se han transformado en normas, considero que los principios de la ética animalista se ven afectados por esta transformación. Putnam, por ejemplo, nos muestra como el valor de la solidaridad podría considerarse hoy en día como una norma de justicia, lo mismo le ocurriría a la tolerancia. Cuando decimos que un valor se transforma en norma estamos afirmando que concierne a nuestra idea de justicia y que, por lo tanto, no tiene que ver sólo con la idea de bien. Así, el trato que dispensamos a los animales no humanos no sería una mera forma de vida a elegir entre otras, sería una cuestión de justicia. Más aún si aceptamos que la noción de justicia hoy, como he mostrado en el apartado anterior, va unida tanto a la evitación del daño como a la noción de *justicia interespecífica*.

2º Otro argumento sería el aportado por Dobson al hablar de educación ecológica: si el Estado quiere realmente cumplir con su neutralidad valorativa, entonces es imprescindible que cuando eduque no sólo eduque en antropocentrismo sino también en ecocentrismo. En relación a la ética animalista, el Estado, pongamos por caso, no sólo debe educar en carnismo sino también en animalismo. Si no lo hace de este modo y, por contra, se centra en un solo enfoque, el Estado no sería neutral por omisión.

3º La neutralidad valorativa del Estado no significa, como pretenden algunos liberales, aceptar que determinados temas pertenecen a la esfera privada del individuo; estaríamos asumiendo la separación liberal tajante entre lo privado y lo público. El liberalismo más conservador asume que determinados tópicos entran en la esfera privada, y por lo tanto, están exentos de relaciones de poder y de dominio. En definitiva, en lo privado, a diferencia de lo público, no caben las relaciones políticas. Como ya nos mostró determinado feminismo, para avanzar socialmente ha sido necesario, en numerosas ocasiones, politizar lo que se consideraba privado. En el tema animalista, cierto liberalismo parece decirnos: si quieres ser un buen individuo y no acarrear sufrimiento innecesario a los animales no humanos, adelante, hazlo; pero educar en ética animalista parece que traspasa lo que sería una cuestión personal y privada: el trato que damos a nuestros animales. Esta separación es absolutamente falaz, el propio Estado intenta, cada vez más, normativizar nuestras relaciones con los animales no humanos: nos da normas y leyes. Por lo tanto, si el tema es un tema político y exige regulación, es absolutamente imprescindible que se eduque sobre ello.

10 Dobson, Andrew, *Ciudadanía y medio ambiente*, Proteus, Cánoves i Samalús, 2010, p. 205.

En conclusión, no sólo no se violenta la neutralidad valorativa del Estado cuando se educa en ética animalista, sino que si no educamos en animalismo es cuando quebrantaremos el principio de la neutralidad.

Los animales no humanos en la estética

Una vez incluidos, los animales no humanos, en nuestro espacio ético y político, cabe preguntarse si nuestro entorno urbano refleja tal asimilación e integración entre lo humano y lo no humano. Este contexto tiene relación con el término *zoopolis* acuñado por la geógrafa Jenifer Wolch y utilizado por Kymlicka en su última obra.

El concepto es empleado, por Wolch, para proyectar un entorno urbano “renaturalizado”, apto para hábitos de vida y políticas públicas que expresen una nueva consideración hacia los animales.

La configuración estética y arquitectónica también puede transmitirnos la idea de una Naturaleza donde la integración, entre el animal humano y no humano, se realice con respeto y admiración. Incluso podríamos pensar que si admiramos algo deberíamos aprender de ello e incluso imitarlo.

De este planteamiento se nutre el concepto de *ecodiseño*. La tesis inicial del *ecodiseño* se podría resumir brevemente: la naturaleza lleva perfeccionando sus sistemas desde hace millones de años, ¿por qué no analizar la naturaleza para encontrar soluciones a los problemas de hoy en día? Este es el fundamento de la biomímesis, en general, y del *ecodiseño* en particular. ¿Acaso, imitar a los no humanos no es una forma de aprender a integrarnos con ellos y respetarlos? Leonardo da Vinci ya desarrollaba sus diseños a partir de imágenes que tomaba de la naturaleza. En sus manuscritos podemos leer: “el ingenio humano nunca inventará nada más bello, ni más preparado, ni más económico que los inventos de la naturaleza, porque en sus inventos nada sobra, ni nada es superfluo”¹¹.

El *ecodiseño* y concretamente la biomimética son hoy en día un gran reto para los ingenieros y arquitectos. El concepto de diseño sostenible, para los defensores del *ecodiseño*, resulta insuficiente. La idea es tender hacia un ciclo de diseño en el que la palabra residuo no exista y los desechos de un proceso sean el alimento de otro. Janine Benyus señala que la naturaleza desarrolla un gran número de productos pero de una forma diferente a como lo hacen los humanos: no crea basura, utiliza todos los residuos de todos los procesos como entradas de otros nuevos¹². Para esta investigadora, los sistemas naturales se caracterizan por las siguientes propiedades: funcionan a partir de la luz, usan solamente la energía imprescindible, adecuan forma y función, lo reciclan todo, recompensan la cooperación, acumulan diversidad, contrarrestan los excesos desde el interior, utilizan la fuerza de los límites, aprenden de su contexto y cuidan de las generaciones futuras.

En la naturaleza se pueden encontrar numerosos procesos con estas características, por lo tanto, los biomiméticos siguen la evolución de estos procesos para encontrar la forma de imitarlos en el campo del diseño de objetos o incluso de edificios. Pondré varios ejemplos al respecto. En los bancos de peces no hay choques entre ellos, en esto consiste la nueva propuesta de Nissan que está desarrollando un robot, EPORO, antiobstáculos. Tractores de seis patas desarrollados por PlusTech, empleados en tareas forestales, están inspirados en las patas de los insectos. La Rosa de Jericó, dependiendo de las condiciones atmosféricas, se abre

11 Da Vinci, Leonardo, Manuscript RL 19115v; K/P 114r. Royal Library, Inglaterra, Castillo de Windsor.

12 Benyus, Janine M., *Biomímesis*, Tusquets, Barcelona, 2012.

cuando el ambiente es húmedo y se cierra cuando está seco; estás siendo fuente de inspiración para diseñar depósitos de captadores de agua. La forma sorprendentemente hidrodinámica del pez cofre amarillo ha servido de inspiración para el prototipo biónico de Mercedes Benz. El investigador Justine Barone ha desarrollado un bioplástico a partir de la queratina de las plumas de los pollos. Andrew Parker, investigador del Museo de Historia Natural de Londres y de la Universidad de Sydney, pretende inspirarse en el reptil moloc del desierto australiano para fabricar un dispositivo que permita a las personas recoger agua en el desierto. Y como último ejemplo, citaré el caso de una joven arquitecta asturiana que plantea aprovechar las formas de semillas y plantas para realizar nuevos cerramientos de edificios. Se busca una mayor eficiencia y un mejor rendimiento en la construcción utilizando envolventes como los que la naturaleza genera, fruto de una total interacción con el entorno.

A pesar de encontrar grandes defensores, entre los investigadores, de la biomimética es necesario reconocer la lentitud y las dificultades con las que se encuentra esta rama biotecnológica: su elevado coste y la lentitud en sus investigaciones no casan nada bien con la celeridad y la búsqueda de grandes beneficios de nuestra actual industria.

En este planteamiento inicial me asaltan dos dudas. Por un lado, si en este afán imitador de la naturaleza y de los animales no humanos llegamos a instrumentalizar lo que, en principio, deseamos imitar; por otro lado, me gustaría reafirmarme en mi convencimiento de que estamos ante una tecnología sustentable y en armonía con el resto de los seres vivos.

Lo primero que deberíamos exigir a la investigación biomimética, para que esta no llegase a instrumentalizar a los animales no humanos y fuese realmente una tecnología sustentable, sería que se centrara en proyectos realmente útiles en el fin de alcanzar un mayor equilibrio, respeto e integración con la naturaleza. No podemos dejar de percibir ciertas investigaciones más como un proyecto de marketing comercial que como un proyecto de ética ecológica o ética animalista.

Como propone el investigador español Ferreira, cabe distinguir tres formas incrementales de intensidad ecológica en el diseño: diseño verde, ecodiseño y diseño sostenible:

El diseño verde está centrado en un producto en concreto, incorpora algún material reciclado o considera la reducción de consumos energéticos. Es el primer paso en dirección a la sostenibilidad. El ecodiseño adopta la perspectiva del ciclo de vida del producto. Se trata de una visión más amplia que toca no sólo aspectos del diseño sino de todas las operaciones y procesos relacionados con el producto. Como evolución del ecodiseño se presenta el diseño sostenible que añade al primero las necesidades de los usuarios, ética y equidad; por tanto incorpora la perspectiva social¹³.

Más aún, podríamos definir un nuevo estadio, el diseño natural, un paso desde la sostenibilidad a la preservación: “Añade al diseño sostenible el papel de la naturaleza como actor principal del proceso”¹⁴.

En definitiva esta última caracterización del diseño sí podría enmarcarse en las líneas más exigentes de una propuesta de ética ecológica o ética animalista respetando las dos exigencias antes mencionadas: ausencia de mera instrumentalización del animal no humano y respuesta a las reales necesidades de los humanos.

13 Herrera Guevara, Asunción y Rubio, Ramón, “Introducción a un diseño natural como respuesta ética al diseño sostenible de productos”, septiembre, 2008.

14 Ibidem.

Tal vez el intento de repensar la ética, la política y la estética desde planteamientos animalistas sea excesivamente ambicioso, puede que sí, pero por esto mismo me gustaría acabar recordando unas palabras de Kierkegaard: “Si el resultado alcanzado podrá llenar o no de júbilo al mundo, es algo que no se sabe de antemano, pues no logrará tal conocimiento hasta que el acto haya sido consumado, y con todo, no será esto lo que le convertirá en héroe, sino el haber sido capaz de empezar”¹⁵.

Bibliografía

- Benyus, Janine (2012), *Biomímesis*, Tusquets, Barcelona.
- Cavalieri, Paola and Kymlicka, Will (1996), “Expanding the Social Contract” en *Ética Animal*, vol. 8.
- Cortina, Adela (2009), *Las fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidad de los humanos*, Taurus, Madrid.
- Da Vinci, Leonardo, *Manuscript RL 19115v; K/P 114r*. Royal Library, Inglaterra.
- De Lora, Pablo (2003), *Justicia para los animales*, Alianza, Madrid.
- Donaldson, Sue and Kymlicka, Will (2011), *Zoopolis*, Oxford University Press, New York.
- Dobson, Andrew (2010), *Ciudadanía y medio ambiente*, Proteus, Cánoves i Samalús.
- Francione, Gary (2007), “Considerar seriamente la capacidad para sentir” en Herrera Guevara, Asunción (editora) (2007), *De animales y hombres*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Kierkegaard, Sören (1987), *Temor y temblor*, Tecnos, Madrid.
- Stephens, Piers (2001), “Green Liberalism: Nature, Agency and the Good”, *Environmental Politics*, 10/3.
- Tafalla, Marta (editora) (2004), *Los derechos de los animales*, Idea Books, Barcelona.

15 Kierkegaard, Sören, (Johannes de Silentio), *Temor y temblor*, Tecnos, Madrid, 1987, p. 53.

Sobre ciudadanía y propiedad

Un acercamiento a la discusión sobre el estatus moral y político de los animales no humanos en la sociedad contemporánea

Eduardo RINCÓN HIGUERA

Universidad Minuto de Dios (Bogotá-Colombia)
Universidad Autónoma de Madrid (Doctorado en Filosofía)

La discusión sobre el reconocimiento del estatus moral de los animales tiene su punto de partida, en el mundo contemporáneo, con la *Liberación Animal* de Peter Singer, quien en 1975 basándose en argumentos utilitaristas clásicos llama la atención sobre la necesidad de incluir a los animales dentro de la deliberación de la comunidad moral. Seguidamente, Tom Regan se suma al debate sobre la base de un enfoque kantiano ampliado reivindicando la figura del individuo e inaugurando el enfoque de derechos para los animales. En el umbral entre la teoría moral y la teoría política, el liberalismo de Nussbaum abre una nueva senda de discusión, una “segunda ola”, al incluir a los animales no humanos dentro de los principios de justicia y en el marco de una comunidad política. Problematicando lo anterior, surge una “tercera ola” de la ética animal, comandada por Kymlicka y Francione, que se instalan en lo político y legislativo abriendo sendos debates sobre el concepto ciudadanía para los animales, en el primer caso, y la crítica al concepto de propiedad y bien mueble como el estatus predominante de los animales en las legislaciones modernas.

En el contexto de esos debates, esta ponencia tiene como objetivo reconstruir el camino ético que lleva a la actual discusión política sobre la posibilidad de atribuirle un estatus de ciudadanía a los animales y la reforma de su estatus político: el animal ya no entendido como cosa propiedad de alguien más, sino como individuo sintiente, con capacidades, intereses y sujeto-de-su-propia-vida para mostrar de manera panorámica los conceptos filosóficos subyacentes a dicha discusión y el arsenal argumentativo que tiene influencia en los distintos campos de acción del animalismo contemporáneo, configurado como una moralidad emergente en tanto nueva forma de relación con la alteridad.

El utilitarismo de Bentham es la primera teoría ética contemporánea que incluye a los animales dentro de la consideración de la moral, sobre la base de su sintiencia y la posesión de intereses. Es clásico ya el pasaje de Bentham en su *Introducción a los principios de la moral y la legislación* de 1780:

¡Ojalá! Llegue el día en el que el resto de la creación viva adquiera aquellos derechos que sólo la mano de la tiranía pudo sustraerle. Los franceses han descubierto ya que la negrura de la piel no es ninguna razón para entregar a un ser humano con total desamparo al capricho de un atormentador. Quizás un día se llegará a conocer que el número de patas, el pelo de la piel, o la terminación del hueso sacro tampoco son una razón para confiar a un ser sensible a este destino. ¿Qué otra cosa habría de constituir la línea insuperable? ¿Es la capacidad de entender o quizá la capacidad de hablar? Un caballo o un perro desarrollado por completo es incomparablemente más inteligente o comunicativo que un bebé humano de un día, de una semana, e incluso de un mes. Y si la cosa no fuera así, ¿qué importaría? La pregunta no es: ¿pueden pensar?, ¿pueden hablar?, sino: ¿pueden sufrir? (Bentham, 1970, p. 283).

Con este pasaje, retomado por Singer en *Liberación Animal*, se inaugura la pregunta por el criterio que haría de un ser alguien digno de consideración moral, y las razones por la cuales provocarle dolor a un ser con esa característica sería una acción inmoral. La novedad del utilitarismo frente a otras teorías éticas radica en el criterio de inclusión de un ser como objeto de la moral: ya no se trata de un requisito cognitivo o de especie, sino de un criterio fáctico como la sintiencia, lo que amplía el espectro de los seres considerables. Así las cosas, que un ser sea sintiente lo hace merecedor de consideración moral. No obstante, de allí no se desprende que los animales tengan derechos o que tengamos deberes u obligaciones con ellos. La sintiencia es el criterio mínimo sobre la base del cual juzgamos la moralidad o inmoralidad de la acción en coherencia con el principio utilitarista de maximización del placer y reducción del dolor.

No obstante, allí nos encontramos ya con el primer tropiezo del enfoque utilitarista. Singer ubica el criterio de la sintiencia como un criterio ético para deliberar y hacer un juicio sobre la moralidad del trato hacia un animal. Gracias a ello, incluye a los animales dentro del ejercicio de deliberación utilizando el ‘principio de igual consideración de intereses’ cuyo punto de partida es el interés compartido de todos los seres sintientes por no sentir dolor. Dicho principio indica que, a la hora de deliberar sobre la moralidad de una acción, el interés del animal de no sentir dolor debe ser tenido en cuenta, y en ello en una perspectiva ética de corte universalista que supone que mis propios intereses no pueden, sólo por ser míos, contar más que los intereses de cualquier otro. El objetivo es maximizar los intereses de los afectados. Así las cosas, las decisiones deberían tomarse bajo el principio de igual consideración de intereses, lo que evidenciará choques y dilemas que harán apremiante la argumentación en ética.

Sin embargo, el tropiezo radica en que la exigencia de maximización utilitarista del placer requiere evaluar la totalidad del placer obtenido en la acción, por lo que el bien colectivo tiene prelación frente al individual. Para el utilitarismo, el fin de la acción es aquello sobre lo cual se construye la moral. El fin es la disminución del sufrimiento o dolor y la maximización del placer o dicha: la dicha o el sufrimiento total, no individual: “la acción recta desde el punto de vista moral es aquella que *en conjunto* eleva al máximo los intereses de los afectados” (Wolf, 2014, p. 49). Se trata no de una ética deontológica basada en un sistema de normas, ni de una ética de la virtud basada en las motivaciones del agente, sino de una ética

consecuencialista, que empieza con los fines de la acción y convierte a los juicios éticos en guía de la práctica: los fines de la acción son la base de la corrección moral de la acción.

En línea con lo anterior, para el utilitarismo el *contenido* de la moral es la maximización del interés total de los seres con intereses, no la maximización del interés individual. Ello resulta problemático sobre todo si tenemos en cuenta la senda de conflicto de intereses que se abre en el ejercicio de la racionalidad práctica al tratar de argumentar a favor de una acción. El individuo sería solamente un portador de placer y dolor, en tanto ser sintiente con intereses, pero no un límite para la acción del otro. Para el caso de la ética animal, la consecuencia inmediata de un enfoque como este es la posibilidad de justificar moralmente que un individuo pueda ser sacrificado en aras de la dicha o la utilidad general, un argumento extendido en lo que respecta a la experimentación con animales no humanos. Dicho de otra manera, un individuo puede ser sacrificado en beneficio del otro, siempre y cuando se evite al máximo infligir dolor innecesario y ello contribuya al beneficio y la dicha colectiva. Hay una clara orientación hacia la utilidad general prescindiendo de los límites individuales. Queda entonces excluida la posibilidad de que un animal tenga derechos positivos y que nosotros tengamos obligaciones morales hacia ellos más allá del mandato de no infligir dolor innecesario. Ello explica que Singer considere innecesario utilizar el lenguaje de los derechos y pasar al plano de lo político, basta el plano de lo ético tomando como punto de partida de deliberación y de norma la inmoralidad de producir dolor innecesario.

Sintetizando, la capacidad de sentir dolor es la característica que convierte a un ser en objeto de la moral, lo que permite incluir a los animales sintientes sin artificios adicionales, evidenciando con ello una moralidad emergente que no se instaura sobre la base de códigos, sino como una nueva forma de relacionarse con el mundo. Todos los seres sintientes son objetos directos de nuestra preocupación ética. Sin embargo, no vamos más allá en la pregunta de si le concedemos un status moral débil o fuerte a los animales. Provocar dolor es moralmente justificable sólo si se hace en aras del principio de maximización del placer, es decir, si ello redundaría en impedir un sufrimiento mayor para un mayor número de seres. Otro tipo de razones para justificar el maltrato son consideradas, por Singer, especistas.

Así las cosas, el estatus moral de los animales es el de un ser sintiente con el interés de no sentir dolor. No siendo posible que tenga un status político, el animal ingresa al ejercicio de la deliberación racional sobre el trato que se les dispense. El valor de la vida del animal radica en su sintiencia, pero no en su individualidad, por lo que múltiples formas de explotación serían justificables dado que el único interés es el de no sentir dolor, pero no el de preservar su propia existencia, ya que el animal ni siquiera es consciente del daño que se le pudiera producir con su explotación. Superar dicho escollo requiere de una fundamentación más fuerte de la obligatoriedad moral que tendríamos hacia los animales. Un tránsito desde la sintiencia hacia los derechos y el énfasis en la individualidad del ser sintiente.

Esa fundamentación fue dada por Tom Regan, quien apela a la noción de valor intrínseco para destacar la importancia que tiene el individuo en la consideración moral, así como la necesidad de estructurar un campo de derechos negativos para preservar la integridad de dicho ser. Este enfoque sí nos permite responder a la pregunta sobre la igualdad del estatus moral de animales y humanos, basándose en un principio igualitario de justicia según el cual todos los individuos son iguales en cuanto tienen el mismo valor inherente. Resumido en una intuición de la moral cotidiana: cada vida cuenta.

Pero, ¿qué individuos tienen valor inherente y son por ello objetos de la moral? Con Regan transitamos desde el reconocimiento de la sintiencia como criterio de inclusión moral hacia la posesión de valor inherente como *individuo* para ser acogido por un campo de derechos que,

de hecho, impidan la vulneración sistemática de sus vidas, solamente sobre la base de que ello producirá un beneficio para otros. Al ‘contar cada vida’ se hace más difícil la fórmula de sacrificar a uno en aras del bien colectivo.

El valor inherente radica en la posibilidad que tiene un ser de perseguir por sí mismo la satisfacción de sus deseos, de preferir algo en vez de lo otro y de poder llevarlo a cabo dispensándose él mismo de los medios adecuados. Para Regan, los individuos capaces de ello son sujetos-de-su-propia-vida: tienen preferencias, deseos, intereses, cierta relación con el futuro, y alguna capacidad de buscar la satisfacción de éstos, viéndose ellos mismos beneficiados de tal acción. Por ello, el valor inherente está anclado al bien subjetivo que persigue un ser. Apelando a las evidencias biológicas, Regan concibe que en general, ello es posible en mamíferos en condición de normalidad mayores a un año de vida. Esa capacidad de ser sujeto-de-propia-vida funda una pretensión legítima de igual consideración. Con ello Regan deja de lado el concepto de persona como criterio para atribuir derechos (entendidos como un artificio para proteger un interés, y un postulado para hacer comprensivos nuestros juicios deliberativos), y pone el lugar de ello la capacidad de beneficiarse a sí mismo con su propia acción. Así las cosas, tener un derecho es tener un marco legal que protege y garantiza la capacidad de perseguir por sí mismo un interés. Ahora bien, en la discusión sobre tener derechos positivos y negativos, Regan restringe el alcance de la propuesta al hecho de que los animales no humanos, mamíferos mayores de un año tienen derechos negativos básicos: el derecho a no ser asesinado, a no ser torturado y a no ser confinado.

En la no positivación del derecho radica uno de los principales desajustes del planteamiento de Regan. La fuente de la obligatoriedad moral es la norma generada por un derecho negativo que nos impide torturar, asesinar y confinar a los animales de manera rutinaria e injustificada, meramente sobre la base de que ello beneficiará a un colectivo. Con Regan ganamos en la preponderancia y el valor de la vida del individuo, pero aún subsisten las excepciones al maltrato. Ser sujeto-de-su-propia-vida es una capacidad previa a la capacidad de razón, y en virtud de esa propiedad, es un sujeto al que se le pueden atribuir derechos. No obstante, no habría ningún reparo moral, en el caso de la ética animal, en experimentar con un animal si dicha acción no se produce de manera rutinaria y si está justificada por su necesidad. El énfasis está en la no perpetración del daño, descuidando la necesidad de intervenir cuando sea necesario para preservar la integridad. Hacia los animales no humanos tendríamos deberes directos negativos, sobre la base de que a ellos les atribuimos derechos negativos; no obstante, a los animales humanos sí les podemos atribuir derechos positivos, generándose con ello deberes positivos, una fuente de obligatoriedad mucho más fuerte que la que destinamos a los animales. En línea con ello, estamos obligados moralmente a curar un enfermo humano, incluso provocando dolor en un animal no humano siempre y cuando el daño no sea reiterado, pues ya está justificado.

Hemos transitado desde la sintiencia hacia el valor inherente, en el ejercicio filosófico de esclarecer las fuentes de la obligatoriedad moral de un buen trato hacia los animales no humanos. Hasta ahora, la posibilidad de considerar moralmente a los seres sintientes, o la de atribuirles derechos siendo que son seres con valor inherente, nos arroja una serie de problemas y conflictos de intereses en los que salen ganando los humanos. Bien sea porque los intereses humanos son más complejos y valiosos, o bien porque los humanos tienen derechos positivos y ello nos constriñe de manera más fuerte que hacia los animales a respetar su integridad.

En ese contexto, Nussbaum, a partir del enfoque de las capacidades, reconstruye una teoría moral de consideración hacia los animales, combinándola con una teoría política que les

dispense un trato *justo* y los incluya dentro de la comunidad política.

El punto de partida es la noción de dignidad, ya no en sentido kantiano anclada a la posesión de racionalidad práctica, sino en sentido aristotélico anclada al desarrollo de capacidades en la búsqueda de la vida buena o al bien propio que persigue cada clase de cosa como lo que es. En esa línea, la justicia consiste en promover y permitir el desarrollo de capacidades a los seres susceptibles de buscar una vida buena. Al ser seres con intereses, como el de no sentir dolor, y con capacidades, los animales son susceptibles de ingresar a un marco de justicia que les dispense posibilidad de desarrollar sus vidas en acuerdo con lo que persiguen, por lo que son incluidos en el ámbito estricto de la justicia.

Con esta posición se inaugura la posibilidad de fundamentar la obligatoriedad moral de la acción desde un principio de justicia y desarrollo de capacidades, con sentido normativo, sobre la base de la dignidad de los seres. Con ello, se instauran deberes directos hacia los animales, en tanto individuos y víctimas del maltrato dado. El animal se ve afectado directamente por el daño, por lo que el deber de no frustrar el desarrollo de sus capacidades es directo y él mismo es el beneficiario. El desarrollo de las capacidades es el posibilitador de la vida buena, y dado que los animales son seres activos que aspiran a un bien, el trato que les dispensemos es, además de un asunto ético, un asunto político de justicia. “todo ser vivo que ha nacido en una especie tiene la dignidad peculiar de esa especie, y han de fomentarse en el sentido de la justicia las capacidades que son esenciales para la ejercitación de una vida en la realización de esta dignidad” (Wolf, 2014, 69).

Nussbaum transita desde la teoría moral hacia la teoría política pues construye un ideal de comunidad política basada en pactos y acuerdos mínimos que permitan desarrollar el bien propio de cada individuo. Un constructo político en la que no haya una concepción comprehensiva de lo bueno, sino unos principios de justicia mínimos que serán plataforma para la realización individual de la idea de lo bueno, de acuerdo a cada individuo. En el marco de esa comunidad, los animales también tendrían oportunidad de realización.

A pesar de este avance político, no estamos exentos del ‘conflicto de capacidades’ y de la valoración que podamos hacer sobre la capacidad de un ser sobre la de otro. Además, no queda muy claro todavía cuáles es la exigencia moral en virtud de la cual una capacidad deba desarrollarse. La teoría de Nussbaum oscila aleatoriamente entre la teoría moral y la teoría política, así como entre una ética de la compasión y una ética de la justicia. A pesar de criticar el utilitarismo por concentrarse en la suma de bienes en perjuicio del individuo y por imponer una concepción comprehensiva del bien, no puede escaparse del criterio de la sintiencia, que pone como umbral mínimo para que un ser sea incluido dentro de las consideraciones de justicia.

No es una ética de la virtud la de Nussbaum en este caso, pero aún así apela a la compasión como motor de la acción, y le otorga un papel movilizador en la argumentación y la deliberación: una compasión con carga cognitiva que nos pone en relación con aquello que nos importa y nos sincroniza con la exigencia de promover el desarrollo de capacidades en los seres susceptibles de desarrollarlas. El problema radica en que no está suficientemente claro cómo una capacidad puede ser fuente de obligatoriedad moral, sin contar el hecho de que los deseos y las preferencias de un ser pueden ser ambiguas, caprichosas e indeterminadas, por lo que no necesariamente todas ellas conducirán al desarrollo de una vida buena. Además, la estela de contractualismo, los pactos y acuerdos que aquí subyacen, requiere que un ejercicio de paternalismo hacia los animales, pues necesitarán un representante que pacte por ellos en aras de posibilitar su desarrollo. ¿Qué límites pueden existir a ese paternalismo? ¿Cómo evitar

la arbitrariedad y el lugar común de producir leyes bienestaristas que promuevan mejores condiciones de vida pero no cuestionen la explotación?

En lo que respecta al estatus ético, los animales no humanos son seres sintientes con intereses y capacidades, susceptibles de atribuirles ciertos derechos negativos que general en nosotros cierto tipo de obligaciones y deberes igualmente negativos. En lo que respecta al umbral del estatus político, éstos son seres con capacidades que persiguen la realización de su propio bien y pueden ingresar a la comunidad de política y los pactos respresentados de justicia que garantizarán políticas públicas para evitar frustrar su desarrollo como la clase de seres que son. En términos sintéticos, son seres sintientes, con intereses, capacidades y sujetos-de-su-propia-vida, pero con un estatus ético y político a todas luces inferior al de los animales humanos. Hemos avanzado en concederles, teóricamente, la positivación del derecho a recibir un *trato justo*, pero no aún no se les reconoce como miembros plenos de una comunidad, sino más bien, como miembros subsidiarios de una representación humana.

En el contexto de ese debate, una de las últimas propuestas surge de manera explícita en el contexto de la teoría política de la ciudadanía diferencia, a través de la cual, el estatus político de un animal es ser ciudadano de un territorio. Este desarrollo es la propuesta de Will Kymlicka en *Zoopolis* (2011).

De manera directa, el tema en cuestión es si los animales pueden ser considerados como sujetos morales y jurídicos. La respuesta a ese cuestionamiento, a diferencia de los anteriores enfoques, la dará Kymlicka desde la perspectiva de la teoría política a través de una reconfiguración de la categoría de *ciudadanía* que haga sostenible el reconocimiento positivo de derechos para los animales no humanos. La fundamentación, en este caso, no descansará en cuestiones morales, sino una categoría política extensible hacia ellos.

La ciudadanía, para Kymlicka, es una condición exigible políticamente con consecuencias morales, sobre la base de que esta es la relación que existe entre quienes habitan un territorio común y bajo el amparo de instituciones comunes. Así pues, no se trata de un atributo *per se* del individuo si de una condición relacional relativa al territorio. Ciudadanía es cohabitación del espacio común. Descontando el bien subjetivo que se alcanzaría con una vida en la que sea posible desarrollar capacidades y perseguir intereses, el énfasis en las relaciones políticas de alteridad de este enfoque llama la atención por las consecuencias que ello tendrá en el ordenamiento de una comunidad política.

La clave radica en analizar el trato dispensado a los animales desde la óptica relacional y política, más allá de los atributos metafísicos, cognitivos e incluso emocionales. El reconocimiento ineludible de nuestra co-habitación del espacio con los animales hace emerger una apuesta que se deslinda de la necesidad de que un ser cumpla con cierto criterio verificable, en su subjetividad, para ser aceptado a una comunidad. La co-habitación del territorio es, de hecho, el punto de partida para reconocer la relación.

El concepto de persona, con sus atributos metafísicos o empíricamente verificables, así como el concepto de ser con valor inherente nos conducía a unas aporías que oscurecían el panorama. La clave de este planteamiento es la posibilidad que tienen un ser de tener experiencia del territorio que habita, capacidad de experiencia de mundo en relación con él mismo, lo que Kymlicka concibe como *individualidad*.

Más allá del plano de *no interferencia* de los derecho negativos, este óptica político-relacional nos conduce a plantear la existencia de derechos positivos básicos para los animales y deberes positivos y relacionales con aquellos con quienes compartimos el espacio. La fuente de la obligatoriedad moral, en este caso, es la individualidad del ser que cohabita el espacio conmigo. La relación, en cualquier grado posible, es inevitable, también gradualmente. Ello

requiere reconsiderar la naturaleza y el tipo de relación social que tenemos con los animales no humanos y evitar caer en la simplificación de nuestras relaciones con ellos: la no interferencia es poco realista e insatisfactoria pues la co-habitación del territorio no se da de tal manera que no afectemos, de una u otra manera, la vida de los animales.

Así las cosas, más allá de la capacidad de razonamiento que tenga un ser o de su capacidad de formalizar pactos sociales, la individualidad del animal que tiene la experiencia del territorio que habita es una fuente de obligatoriedad para los demás habitantes del territorio. El animal sería ciudadano, en el sentido en que sostiene una relación de alteridad con co-habitantes del espacio común. No obstante, sería ésta una ciudadanía diferenciada, en función del tipo de relación con el territorio. Por ello, Kymlicka establece tres tipos de ciudadanía que abarcan tres grupos de animales. Por un lado, los animales domesticados, a quienes se les atribuiría una ciudadanía plena con un cuerpo de derechos para ellos y obligaciones directas hacia ellos. Por otro lado, los animales salvajes, con quienes se evitaría al máximo la interferencia y su ciudadanía consistiría en la garantía de soberanía de su territorio. Y por último, los animales itinerantes, con quienes tenemos una relación contingente, a quienes se les concedería una ciudadanía provisional que, dependiendo de los casos, requerirá la positivación de ciertos derechos, tales como el de residir en el territorio, el derecho a que sus intereses sean considerados en la discusión pública y el derecho a ser representados, dado que ninguno de los tres grupos podría desarrollar una ciudadanía comunicativa, por lo menos en lenguaje humano.

La ventaja de este enfoque reside en la politización de la relación con los animales y el reconocimiento de las relaciones complejas de alteridad que allí se gestan, que en muchos casos son ineludibles y que arrojan nuevas luces sobre las motivaciones, forma y contenido de la moral que rige nuestras relaciones con ellos. Que un animal sea ciudadano, en el sentido diferenciado expuesto, significa que al tener derechos de ciudadanía, de ellos se derivan deberes directos y positivos hacia ellos, en el contexto de una co-responsabilidad y co-relación de la comunidad política. Se trata de tomarse en serio las relaciones humano-animal y las cuestiones normativas que se desprenden de la inevitabilidad de tal relación.

No obstante, este enfoque, y los esbozados anteriormente, se ven comprometidos con un elemento fundamental. Todos ellos se avocan a considerar el trato a los animales, pero no cuestionan el uso de estos. Los enfoques vistos ofrecen una ampliación y flexibilización de ciertos conceptos y categorías centrales de la ética y la política, pero no cuestionan la base sobre la cual se asienta la relación entre humanos y animales: el hecho de que estos últimos sean considerados propiedad de los primeros.

Tomarse en serio la relación que tenemos con los animales, y la posibilidad de atribuirles derechos implica, de manera contundente, pensar si existen razones morales no solo para no maltratarlos, sino para no explotarlos. La dificultad que reside en los enfoques esbozados con anterioridad es que, de una u otra manera, cualquier atribución dada a los animales siempre choca con los atributos e intereses humanos y, en un ejercicio de racionalidad práctica, la balanza siempre se inclina a favor de los últimos.

¿Qué explica dicho resultado? La condición de asimetría en la que se encuentra el cálculo moral y racional de la acción: los animales son propiedad de alguien más y por ello prima el derecho e interés del propietario sobre aquello que le pertenece. En ese contexto, pareciera que al atribuirle un derecho a un animal no se hace en función de ellos mismos, sino a expensas de los límites admisibles por el derecho de propiedad. Siguiendo esa línea, estaríamos comparando lo incomparable: los intereses humanos protegidos por los beneficios del derecho sobre una propiedad, y los intereses de los animales (cosas propiedad de alguien)

sin derecho a derechos.

Podríamos decir que las intuiciones morales del común de la gente vayan en dirección al reconocimiento de que es inmoral infligir dolor innecesario a un animal, pero la legislación no avanza en la misma dirección, y sigue justificando múltiples formas de explotación, aprovechando la ambigüedad de ese “innecesario” implícito en la práctica. ¿Es en sentido estricto *necesario* utilizar a un animal para algo? Es probable que no podamos responder a esta pregunta, pues no ha sido central en el cuestionamiento ético, por el contrario, la pregunta extendida es ¿es necesario maltratar un animal para algún fin? y, sin duda, como ya ha sido expuesto, encontraríamos muchas razones éticas para hacerlo. El resultado de todo ello, en el ámbito político y jurídico es la regulación de la crueldad hacia los animales, soportada en argumentos éticos, otorgándole al ser humano, quien dispensa el trato y uso hacia el animal, el umbral y nivel de cuidado ‘deseable’.

Quien ha hecho más énfasis en la crítica a ese desequilibrio arbitrario, y la deficiencia de las teorías éticas y políticas en su cuestionamiento al concepto de propiedad es Gary Francione. Para el jurista y filósofo norteamericano, el reconocimiento de que la explotación y el uso, y ya no sólo el trato dispensado a los animales es moralmente cuestionable, debe hacernos replantear y evaluar los marcos legales vigentes. La idea de que los animales no deben ser sometidos a dolor ‘innecesario’ y deben ser tratados humanamente es una ‘obligación moral’ que no se compadece con la realidad de la explotación animal, pues lo que ella arroja es una serie de restricciones al uso de animales (tal como las restricciones al uso de ciertos bienes), sin establecer derechos para ellos en sentido estricto, valiéndose de acepciones ambiguas como la de ‘dolor innecesario’ y ‘trato humanitario’ que desdibuja la dimensión del daño provocado en sus vidas.

Ese *bienestarismo legal* lesiona gravemente la complejidad del daño producido en los animales y está fundado en la idea que los animales siguen siendo propiedad de alguien más. El objetivo es maximizar el uso de la propiedad animal, entendida como medio para los fines humanos, valiéndose de estrategias bienestaristas que hacen eficiente el uso del objeto y generalizan una sensación de aceptabilidad moral de la perpetración del daño, pues se ‘mejoraron’ las condiciones de vida de los animales.

Para Francione, los derechos (obtenidos sobre la base de la individualidad y la sintiencia) son un requisito *prima facie* para eliminar el recurso a las consecuencias y fines humanos protegidos por una normatividad bienestarista que permite el sacrificio de los intereses animales en favor de los intereses humanos, siendo así que lo condenable no es en sentido estricto la crueldad o el daño, sino el mal uso, la *mala praxis* que impide la explotación normal. Lo productivo es lo que se da en condiciones de explotación bienestarizada. El sufrimiento innecesario es el que se torna improductivo.

Más allá de los enfoques utilitaristas, deontológicos, liberales y comunitarios, Francione elabora un enfoque que asocia la sintiencia como condición necesario y, además, suficiente, para ser poseedor de derechos, dado el interés fundamental de éstos de evitar el sufrimiento y continuar existiendo. La puerta que abre Francione hacia la abolición del concepto de propiedad obligar al cuestionamiento y la reformulación de las fuentes de obligatoriedad moral aportadas por los demás enfoques, pues asienta su apuesta en la crítica política hacia la institucionalización de la crueldad y la explotación, tomándose la sintiencia en serio, y desafiando los presupuestos básicos de nuestras disposiciones morales y políticas.

La intuición clave y la fuente de normatividad, es que cualquier ser sintiente necesariamente tiene intereses en su propia vida y en el fin de su existencia continua, y por ello posee el derecho básico a no ser propiedad del alguien más, pues ello obstruye *su propio*

desarrollo. La significancia moral, el contenido de la moral reside en la sintiencia lo que lleva a la explosión de la distinción entre el uso y el trato. Nos hemos acostumbrado a justificar el uso de los animales, sobre la base de un buen trato, ha llegado el momento de replantear, entonces, si existen argumentos morales y políticos válidos que sostengan dicha idea en el mundo contemporáneo. ¿Qué uso le damos a los animales en nuestro contexto fosilista, sobreproductor, sobreexplotador y consumista? Aquí la ética animal entra al ámbito de la economía, pero ello será tema de conversación para otro momento.

Referencias Bibliográficas

- Kymlicka, Will & Donaldson, Sue (2011), *Zoopolis. A political theory of Animal Rights*. London: Oxford University Press.
- Wolf, Ursula (2014), *Ética de la relación entre humanos y animales*. Barcelona: Plaza y Valdés Editores.
- Bentham, Jeremy (1970), *Introducción a los principios de la moral y la legislación*, Barcelona: Ediciones Barcelona
- Singer, Peter (1975), *Liberación Animal*, Madrid: Trotta

Relaciones de poder y comunidad animal

María del Valle BERNARDO RAMÍREZ

Universidad de Oviedo

Introducción

Millones de animales no humanos son utilizados para beneficio de los humanos. Este uso está mediado por un concepto de relación muy preciso, una relación de dominación que, en el fondo, no es otra cosa que un prejuicio especista. Esta vinculación, además, establece dos categorías muy delimitadas y completamente artificiales: la de los animales y la de los humanos. Sin embargo, ambas categorías no pueden ser justificadas por aquellos que las admiten, puesto que los humanos, erigidos como miembros de la categoría dominante, son animales; y puesto que los animales comparten rasgos generales y específicos con los humanos. Por todo ello, admitiendo que existen semejanzas o similitudes entre humanos y no humanos, y, basándonos en los datos empíricos que proporciona la etología y la cognición animal, tendremos el material adecuado para que cambien las relaciones actualmente existentes con los animales. El objetivo es cambiar nuestro concepto de ciudadanía hacia una comunidad incluyente y no excluyente, que parta de las semejanzas (la continuidad evolutiva entre algunos animales) pero que tenga en cuenta también las diferencias, es decir que parta de una base común reconocida (la de animal) y sobre esa base se vayan reconociendo diferentes necesidades o capacidades, que harían, por ejemplo, a los humanos susceptibles de participar en las decisiones políticas de un modo directo, mediante el voto.

La situación de los animales no humanos

Son muchos los ámbitos en los que los animales no humanos son utilizados. Algunos de los más representativos son los siguientes:

Uso de los animales en la industria alimentaria

Anualmente, solo en Estados Unidos se crían y se llevan al matadero 100 millones de vacas, cerdos y ovejas; y, por lo que respecta a las aves de corral, la cifra asciende asombrosamente a 5.000 millones (lo que significa que en el tiempo en que el lector lee esta página, unas 8.000 aves -pollos en su mayoría- habrán sido masacradas). Es aquí, cuando nos sentamos a la mesa y en el supermercado o carnicería de nuestro barrio, donde nos ponemos en contacto directo con la mayor explotación que jamás haya existido de otras especies

(Singer, 2011, 117)

En la alimentación encontramos la prueba definitiva a favor de la objetificación o cosificación de los animales no humanos (Joy, 2008). No solo utilizamos a los animales mientras están vivos (sometiéndolos a degradantes experimentos o a torturas innumerables en un proceso de domesticación para el entretenimiento en los circos), sino que también nos los comemos. Por este motivo la vida animal de vacas, ovejas, cerdos o pollos carece de valor propio o intrínseco, desde el momento del nacimiento al momento de su muerte, pues son criados por y para satisfacer gustos humanos. Durante el proceso de cría, y antes de que el animal sea servido en un plato, se producen ingentes dosis de sufrimiento, pues el animal es encerrado con otros animales en espacios donde no se les permite moverse con naturalidad, desarrollando entonces comportamientos anómalos (peleas, repetición de movimiento extraños, depresión); las crías son separadas de sus madres y engordadas artificialmente; y muchos animales no mueren mediante los métodos utilizados (descargas eléctricas), sino que fallecen en el proceso de otro eslabón de esa cadena industrial (muchos cerdos, por ejemplo, son quemados vivos en el proceso en el que se les quita la piel) (Joy, 2008; Singer, 2011).

Uso de los animales en la industria de la investigación

La práctica de la experimentación con animales no humanos tal y como se ha extendido hoy en todo el mundo revela las consecuencias del especismo. Muchos experimentos causan dolores extremos sin que exista la más remota probabilidad de obtener beneficios importantes para los humanos u otros animales. No se trata de ejemplos aislados, sino de parte de una gran industria

(Singer, 2011, 53)

Muchos animales se ven convertidos en objeto de investigación para la industria médica, cosmética o militar. Por centrarnos en uno de estos campos, consideremos el ejemplo de la industria médica, en la que se emplea, por ejemplo, el test DL50 (Dosis Letal 50), que se utiliza para medir la alta toxicidad de determinados componentes. Tras aplicar forzosamente dosis de dicho componente, e ignorando los efectos inmediatos que tiene para los sujetos (convulsiones, dolor, vómitos), el test se detiene cuando se llega al nivel de la muerte del 50% de los individuos utilizados en el experimento, y lo que mide es la dosis más alta de una

sustancia que un animal puede soportar. Evidentemente, la fiabilidad del test no será muy grande. Por otro lado, además de sufrir durante y después del experimento, los animales empleados sufren también en los momentos previos, pues se ven confinados en espacios cerrados, en lugares en los que, seguramente, no quisieran estar (Singer, 2011).

Uso de los animales en la industria del entretenimiento

The habitat that animals need to survive extend far beyond such specific and exclusively bits of territory -animals often need to fly or roam over vast territories shared by many other animals¹.

(Donaldson & Kymlicka, 2013, 160)

Hay diversos entretenimientos en los que intervienen animales que son o pretenden ser considerados como bienes de interés cultural (Regan, 2006), como ocurre en el caso de la tauromaquia en algunos lugares, pero este solo es un caso de actividades lúdicas en las que los animales se ven obligados a participar. Otro ejemplo lo encontramos en los circos, en los que animales como leones o elefantes se ven sometidos a diversas técnicas de amaestramiento (todas éticamente reprobables si consideramos el sufrimiento animal como algo a tener en cuenta al tratar de una justicia para todos), y también a un confinamiento en lugares muy ajenos a su verdadero hábitat. Caso parecido es el de los zoológicos, museos con sujetos vivos, en el que animales de distinta procedencia se ven condenados a vivir en un terreno que en la mayoría de los casos no es el adecuado para una vida digna (es el caso del guepardo, por ejemplo, que en la sabana puede recorrer varios kilómetros por día).

Relación con los animales no humanos

¿Qué nos muestra la evidencia empírica de la situación actual de los animales no humanos? Sin duda, que sus vidas solo tienen valor en tanto que nosotros se lo otorgamos, sus vidas no tienen valor por sí mismas si no están relacionadas con la alimentación, el entretenimiento, la investigación o la vestimenta. Así pues, formamos parte de una sociedad perfectamente jerarquizada en la que los de abajo (no humanos) viven para los de arriba (humanos). Los animales no humanos se ven sometidos bajo una relación de poder que nosotros, los humanos, construimos y ejercemos sin plantearnos cuestiones éticas. De esta forma, nuestra comunidad se ha construido sobre la base de esta relación de dominio sobre los animales, pareciendo que incluso nuestra supervivencia depende del uso que hagamos de ellos, como ocurre en el caso de la alimentación, puesto que se mantiene, erróneamente, que necesitamos comer animales para contar con niveles suficientes de proteína. Nuestra comunidad, por tanto, solo se mantiene por la dinámica de opresores y oprimidos. Entonces, ¿por qué preocuparnos por los Otros -los que se construyen por oposición a nosotros-?

La respuesta debe estar en lo que nos une al Otro, a los animales, en la eliminación de la frontera totalmente artificial que nos separa. La semejanza la podemos encontrar, como defiende Singer (2011), en su capacidad para experimentar dolor, y en la constatación de que algunos animales tienen un sistema nervioso desarrollado. Pero también se puede hallar en el mismo hecho que se condena, en la idea de que establecen con nosotros vínculos o relaciones. En este caso, para defender nuestro interés por los animales y nuestra preocupación por ellos

¹ El hábitat que los animales necesitan para sobrevivir se extiende más allá de tan específicas y exclusivas partes de territorio -los animales a menudo necesitan volar o deambular sobre amplios territorios compartidos por muchos otros animales [Traducción mía].

lo único que debemos hacer es modificar la relación que actualmente mantenemos con ellos, e incluirlos, no ya en la comunidad moral, sino en la comunidad política. Los animales comparten el espacio donde nosotros desarrollamos nuestra vida social, política o emocional, ¿por qué entonces no tenerlos en cuenta?

¿Cómo modificar la relación que mantenemos con el resto de animales? Lo primero que debemos constatar es que la relación no es algo novedoso, puesto que nuestra situación como humanos se ha construido por oposición a los que no lo son, es decir, nuestra relación con los animales está en el núcleo de nuestra Historia. Lo que debemos hacer, entonces, es repensar ese vínculo. Así, podemos partir de la idea que expresa D. Haraway de «hibridación», que en una de sus obras vincula a la relación del humano con la tecnología, pero que, en otras, lo aplica a la relación humano y no humano, o humano y animal. Así, Haraway (2003) defiende que con los animales mantenemos una relación de «co-evolución» o «co-creación», algo que es especialmente significativo en el caso de animales domesticados como el perro, pero también con los virus y las bacterias, que necesitan de un organismo humano. Esta relación es tenida en cuenta también por L. Birke, M. Bryld y N. Lykke (2008), quienes sustituyen el término «hibridación» por «animalización», analizando la relación que se mantiene con un perro cuando es unido al humano por una correa, o la que establece el jinete con su caballo, formando un todo.

Sin embargo, este hecho no resulta todavía significativo para modificar la realidad de la relación existente, debemos apelar a algo más. Así, teniendo en cuenta la semejanza que podemos encontrar entre los humanos y los no humanos, y teniendo en cuenta la continuidad evolutiva, ¿por qué no apelar a un concepto que utilizamos al tratar de los seres humanos?, ¿por qué no apelar a la justicia? En palabras de M. Nussbaum (2012, 40-41):

[...] Cuando reflexionamos sobre el concepto de justicia global, pensamos típicamente en extender nuestras teorías de la justicia en el plano geográfico para incluir una mayor proporción de los seres humanos que hay sobre el planeta. También pensamos muchas veces en extenderlas en el plano temporal para atender a los intereses de personas futuras [...] Es menos frecuente que pensemos - aunque no tan poco como las generaciones anteriores- en la necesidad de extender nuestras teorías de la justicia más allá del reino de lo humano, de abordar cuestiones de justicia relativas a animales no humanos.

Revisando el tratamiento que hacemos de los animales no humanos y sometiéndolo a un análisis crítico, veremos que no es un trato justo. La justicia remite a la igualdad, siendo una de sus manifestaciones la igualdad política o en cuestiones políticas. Pero, es cierto que la situación de igualdad política, que es a la que nos referiremos, tal como se puede entender (participación más o menos activa en decisiones, mediante el voto, por ejemplo, pero también mediante la afiliación y cooperación en asociaciones y partidos), no puede ser compartida o profesada por todos los animales (ni siquiera por todos los humanos), de tal forma que tendrá que ser necesario rebajar esos umbrales de la igualdad o buscar otro planteamiento compartido. Podemos entender esa supuesta igualdad política en el sentido de pertenencia a la comunidad, como una extensión de la idea de ciudadanía. Analizaremos, por tanto, como idea central para la modificación de la comunidad la extensión del ideal de ciudadanía.

Comunidad animal

El enfoque de Donaldson y Kymlicka, aunque acertado en sus términos, adapta la comunidad existente a los animales no humanos. Se trataría de una comunidad agregativa,

formada por la suma de elementos, la suma de algunos no humanos a los humanos. Sin embargo, esta teoría puede ser llevada más allá, diseñando un nuevo tipo de comunidad, sensible tanto a los intereses humanos como a los no humanos, es decir, a los intereses animales en su conjunto; y que parta de un elemento en común, la animalidad. Esta nueva comunidad será consecuencia de la modificación en la relación que mantenemos con ellos, que pasará a ser igualitaria y justa.

Esta nueva relación evitará ciertos usos de los animales, además de prohibir algunos. En este sentido, no se podrá seguir manteniendo el uso de los animales para la alimentación, pues esto violaría la primera norma de la futura comunidad, resultado de la relación mantenida, la igualdad, que supone respetar los intereses de los demás animales, asumiendo que el primer interés será seguir con vida. Tampoco se podrán mantener los usos relacionados con el entretenimiento y la industria peletera. Sin embargo, sí se podría mantener, con restricciones, la experimentación con algunos animales, siempre que se tenga una alta seguridad en la obtención de resultados, que se promueva el bienestar de los animales empleados, y que los resultados puedan llegar a ser aplicables, incluso, para los grupos que ejemplifican los sujetos de laboratorio.

La diferencia fundamental que se encuentra con el tipo de comunidad que Kymlicka y Donaldson proponen tiene que ver, en principio, con el orden de los cambios y con la base sobre la que se establecen. Kymlicka y Donaldson, sobre la base de una comunidad incluyen a ciertos animales y luego establecen ciertos criterios restrictivos a tener en cuenta. Sin embargo aquí, sin dar ya por hecho una base comunitaria, se plantean en primer lugar esos criterios restrictivos, derivados del cambio en la relación de poder, que permitirán considerar a los animales miembros de pleno derecho de una comunidad, y luego se construirá la comunidad, una comunidad en la que tanto los humanos como los no humanos partan de las mismas coordenadas. La base común que se establece en primer lugar será la animalidad, compartida tanto por humanos como por no humanos. Zoopolis, por tanto, debería comenzar de la siguiente manera.

Así pues, ¿cómo ha de ser la nueva comunidad?

Paso 1. El reconocimiento de la animalidad

En primer lugar, se formaría bajo el reconocimiento de nuestra «animalidad», que desde siempre ha permanecido oculta tras el antropocentrismo. Términos como el de «ser humano» solo son categorías artificiales, iguales a cualquier otra, que no deberían otorgar ningún tipo de superioridad. Haraway (2008, 15), tras aprender conviviendo con su perro, Ms. Cayenne Pepper, es consciente de la similitud entre lo humano y lo no humano, en tanto que etiquetas:

[...] Canid, hominid; pet, professor; bitch, woman; animal, human; athlete, handler. One of us has a microchip injected under her neck skin for identification; the other has a photo ID California driver's license. One of us has a written record of her ancestors for twenty generations; one of us does not know her great grandparent's names. One of us, product of a vast genetic mixture, is called "white". Each of these names designates a different racial discourse, and we both inherit their consequences in our flesh²

² Cánida, homínida; mascota, profesora; perra, mujer; animal, humana; atleta, adiestradora. Una de nosotras tiene un microchip insertado bajo la piel del cuello para su identificación; otra tiene un carnet de conducir de California con una foto. Una de nosotras tiene escrito el registro de sus ancestros durante veinte generaciones; una de nosotras no conoce los nombres de sus bisabuelos. A una de nosotras, producto de una amplia mezcla genética, la llaman "blanca". Cada uno de estos nombres designa un discurso racial diferente, y ambas

Reconocer la animalidad podría llevarnos a considerarnos a nosotros mismos, como hace D. Haraway, «animales/especies de compañía». Lo que ella propone es percatarse de que el término «companion species» es flexible, y puede ser aplicado a alguien más que a los perros, gatos, caballos, peces o conejos, pues es aplicable también a los animales humanos (Haraway, 2003, 16-17).

Sin embargo, reconocer que los seres humanos somos, en primer lugar, animales, no significa que todos los animales sean iguales. Podemos, así, establecer una gradación sobre unos criterios mínimos, el criterio más relevante, y el que suelen utilizar los teóricos animalistas, es el de la sintiencia³. De esta manera, los animales son clasificados según el dolor que puedan experimentar, es decir, según su capacidad de sentir. Esta capacidad debería servir para tener en cuenta a los demás animales. Además, aunque aparentemente la lista pudiera servir para discriminar entre unos seres y otros, esto no resultaría adecuado, pues, aunque unos animales puedan sufrir más que otros, no significa que unos sean mejores y otros peores, ni tampoco significa que unos tengan más derechos que otros⁴. En la comunidad humana en la que vivimos hay diferentes humanos con diferentes capacidades, y, aunque siempre se hayan dado excepciones, las teorías de la justicia actuales (Nussbaum, 2012) plantean tener en cuenta la diferencia, pero no para excluir, sino para tenerla en consideración y volver a las comunidades más completas, más adaptadas.

Reconocer la animalidad, por otro lado, no tiene implicaciones solo para los humanos, sino que también está orientado al reconocimiento de lo que tradicionalmente ha sido lo Otro, los animales no humanos, como seres similares que parten de una base común.

Paso 2. El establecimiento de una lista de derechos

Reconociendo esa base animal común que compartimos todos los animales, y, puesto que todos los animales, instintivamente o no, y, en primer término, buscan el placer y huyen del dolor, podemos establecer una lista común de derechos, aunque luego, aceptando que haya diferentes necesidades, se pueda ver ampliada.

Esa lista sería parecida a la actual Declaración de los Derechos Humanos y a la Declaración de los Derechos de los Animales, al menos en lo que respecta a aquellos derechos relacionados con la integridad física y la vida digna. En este sentido, tanto humanos como no humanos compartirían esos derechos. Sin embargo, sobre esa base, los humanos tendrían unos derechos específicos, referidos a la educación, por ejemplo. También los animales podrían tener derechos diferentes. Es significativa la reflexión que hace sobre este asunto J. Riechmann, pues propone «graduar los derechos en función de las características que poseen los animales en cuestión» (2005, 223), de tal modo que los animales que son cuasi-personas, como los primates, deben ver garantizado su derecho a la vida, por tener autoconciencia y sentido del tiempo; los animales que se encuentran a un nivel más bajo de capacidades, pero que sufren cuando por ejemplo están encerrados, se les debe conceder el derecho a la libertad; y los animales más sencillos, como las ranas, que pueden sentir dolor, deberían tener el

heredamos las consecuencias en nuestro cuerpo. [Traducción mía]

³ La sintiencia, en cierto sentido, implica consciencia. Experimentar un dolor es saber que algo duele.

⁴ Tratar del dolor y el sufrimiento es un tema complejo, puesto que hay dolores que no son físicos, provocados por la ansiedad, el estrés o la tristeza, y que conllevan mucho sufrimiento en el sujeto. La capacidad de sentir dolor o sufrir debería ampliarse hasta acoger estas matizaciones, y, de este forma, nunca se excluirían a individuos que tuviesen un sistema nervioso dañado, puesto que en la ansiedad, por ejemplo, no intervienen estímulos físicos, como un golpe o una herida.

derecho a no ser torturados o tratados con crueldad.

Paso 3. La reorganización del espacio y sus infraestructuras

No es común que los espacios públicos estén organizados de tal manera que sean sensibles a las necesidades de grupos específicos. Esto también ocurre en el caso de los animales no humanos: no se dispone de zonas adaptadas para su esparcimiento, en el transporte público no son muy aceptados... Por esto, un paso importante para la nueva comunidad será la reorganización de ese espacio público, un espacio público que será ocupado por diversos grupos con necesidades diferentes. Es fundamental observar y atender a estas necesidades específicas, a fin de que la comunidad sea lo más inclusiva posible. En este sentido, se habilitarían zonas especiales para los animales no humanos o se adaptarían las existentes, teniendo en cuenta que los animales, aunque no participen activamente en la comunidad política como es esperable que lo haga un humano, sí pueden ver representados sus intereses, en general por los humanos que se responsabilizan de ellos, que actuarían, no tanto de propietarios del animal, sino como tutores del mismo.

Paso 4. Una legislación adecuada. Política animal

La legislación también sería un elemento importante a tener en cuenta, pues debería estar destinada a la regulación de ciertos comportamientos dentro de la comunidad, que serían, por tanto, comportamientos no admitidos, y que tendría que ver, en general, con la regulación de ciertos usos de los animales, sobre todo relacionados con la alimentación, el entretenimiento o la experimentación. La legislación se fundaría sobre la base de la animalidad, el primer paso para la construcción de la comunidad. Esta legislación también debería contemplar las necesidades específicas de algunos colectivos que, por su situación, podrían estar en desventaja (niños, discapacitados, algunos animales), con el objetivo de que nuestra legislación incluya y no excluya. Podríamos considerar que esta legislación estaría en estrecha relación con los Derechos (Animales -Humanos y No Humanos-), o que, incluso, sería el reconocimiento legal y efectivo de dicha lista, en cuanto que debería contemplar cuestiones relacionadas con la vida, con la salud, con la educación o con la política.

Conclusiones

En la actualidad, diversas organizaciones trabajan para cambiar la situación de muchos animales (PETA, Igualdad Animal, AnimaNaturalis, Observatorio de Justicia y Defensa Animal), ya sea mediante acciones directas o indirectas (denuncias, manifestaciones, difusión de información). Podríamos incluso afirmar que estas organizaciones ya han reconocido, en ciertos aspectos, nuestra animalidad, es decir, que nosotros también somos animales. Ellas han dado el primer paso para la construcción de una nueva comunidad. También podemos defender que el segundo paso ya se ha dado, aunque no con la suficiente eficacia y un gran reconocimiento, pues, en 1978 se proclamó la Declaración Universal de los Derechos de los Animales, si bien lo que reconoce son los derechos de los animales no humanos y no de los animales (humanos y no humanos) en general, que es lo que se pretendería. El paso tercero, el que contempla la reorganización del espacio y sus infraestructuras, es menos perceptible, en el sentido de que quizás no se hayan construido demasiadas zonas para los animales, pero sí se puede defender que hay espacios compartidos, como los parques. Asimismo también se

cuenta con una especie de legislación o política animal, pero establecida sobre una base completamente antropocéntrica en la que los humanos se aprovechan de los no humanos, pero con ciertas regulaciones (por ejemplo, las condiciones de los animales en las explotaciones ganaderas).

Podemos decir que, aunque en un nivel minoritario, ya estamos dando pequeños pasos hacia la comunidad animal. Y, aunque el movimiento animalista sea minoritario, es preciso reconocer que cada vez está consiguiendo más logros en lo que a bienestar y derecho animal se refiere.

Bibliografía

Birke, Lynda, Bryld Mette, Lykke, Ninna. (2008), «Animal Performances: una exploración de las intersecciones entre los estudios feministas sobre la ciencia y los estudios sobre las relaciones humano/animal». En González, M. I., Riechmann, J., Rodríguez Carreño, J., y Tafalla, M. (coords.), *Razonar y actuar en defensa de los animales*, Los libros de la catarata, Madrid, 59-81.

Donaldson, Sue; Kymlicka, Will (2013), *Zoopolis. A Political Theory of Animal Right*, Oxford University Press, Oxford.

Haraway, Donna (2003), *The Companion Species Manifesto: Dogs, People And Significant Otherness*, Prickly Paradigm Press, Chicago.

(2008), *When Species Meet*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

Joy, Melanie (2011), *Why We Love Dogs, Eat Pigs, and Wear Cows*, Conary Press, San Francisco.

Nussbaum, Martha (2012), *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*, Paidós, Barcelona.

Regan, Tom (2006), *Jaulas vacías: el desafío de los derechos de los animales*, Fundación Altarriba, Barcelona.

Riechmann, Jorge (2005), «La dimensión jurídica: ¿derechos para los animales? En *Todos los animales somos hermanos: ensayos sobre el lugar de los animales en las sociedades industrializadas*, Los libros de la catarata, Madrid, 217-239.

Singer, Peter (2011), *Liberación animal*, Taurus, Madrid.

El fracaso de los argumentos contra la intervención en la naturaleza

Mikel TORRES ALDAVE

Universidad del País Vasco (UPV/EHU)

Introducción

¿Tenemos los agentes morales, al menos en principio, la obligación de intentar mitigar los sufrimientos animales innecesarios, evitables e injustificados? Argumentaré que sí tenemos esta obligación y, adicionalmente, que esta obligación moral implica que tenemos el deber de intervenir en la naturaleza con el fin de salvaguardar los intereses de los animales salvajes con capacidad de sentir, librándoles de los sufrimientos que padecerían en caso de que no interviniésemos.

Procederé del siguiente modo. En primer lugar, presentaré algunas tesis que simplemente asumiré como punto de partida. En segundo lugar, introduciré los que considero que son los ocho argumentos principales en contra de la intervención en la naturaleza a favor de los animales sintientes y argumentaré que son inadecuados. En tercer lugar, estudiaré la relación entre el enfoque de las capacidades desarrollado por Nussbaum y el problema de la intervención en la naturaleza, argumentando que, con ciertos retoques, es un marco teórico general adecuado a la hora de abordar el problema de la depredación y la consideración moral que merecen los animales salvajes.

Ideas como punto de partida

La principal tesis que asumiré afirma que todos los animales con capacidad de sentir merecen igual (o, al menos, similar) consideración moral que la que merecemos los humanos¹.

¹ Un ser merece consideración moral si existen restricciones morales legítimas en la forma en que los agentes

A su vez, esta tesis se funda en otras asunciones. Creo que si aceptamos principios morales básicos como el “principio de igualdad” (todos los humanos merecemos la misma consideración moral), el “principio de relevancia” (solamente si hay una diferencia moralmente relevante entre los miembros de dos grupos puede justificarse una diferencia en la consideración moral que merecen los miembros de esos grupos) y el “principio de merecimiento” (nadie debería ser premiado o castigado por cosas que se encuentran fuera de su control), estos principios nos ofrecen un buen fundamento para elaborar un argumento poderoso a favor de la igual (o, al menos, similar) consideración moral de todos los animales sintientes. Así pues, presupongo que estos tres principios morales son válidos. Adicionalmente, basándome en el argumento de la superposición de especies, asumo que no hay diferencias moralmente relevantes entre los humanos y los animales².

Por supuesto, todas estas asunciones son debatibles y, aunque considero que disponemos de buenos argumentos para defenderlas, aquí me limitaré a darlas por válidas y no argumentaré en su favor.

Ocho argumentos en contra de intervenir en la naturaleza a favor de los animales

A menos que existan razones independientes para rechazar que los animales salvajes con capacidad de sentir merezcan igual (o, al menos, similar) consideración moral, las asunciones previas se aplicarán a los animales salvajes igual que a los demás animales sintientes. La concesión de igual (o similar) consideración moral a los animales salvajes nos lleva al problema de la evaluación moral de la depredación³. En sus hábitats naturales, los animales se matan constantemente unos a otros. Si nosotros, como agentes morales⁴, tenemos la obligación de regular nuestro comportamiento hacia los animales, ¿no deberíamos tener también la obligación de regular el modo en que los animales se tratan unos a otros? (Cowen, 2003, 169).

morales deben tratarlo. La consideración moral puede ser directa o indirecta. Por un lado, un ser merece consideración moral directa si los agentes morales tienen la obligación de tener en cuenta el bienestar y/o los intereses de ese ser cuando toman decisiones. Por otro, un ser merece consideración moral indirecta si los agentes morales no tienen el deber de tomar en consideración el bienestar y/o los intereses de ese ser cuando toman decisiones pero, sin embargo, sí tienen la obligación de considerar cómo afectará el trato de ese ser al bienestar y/o los intereses de los individuos que merecen consideración moral directa.

² Para una justificación iluminadora de la igual consideración moral de humanos y animales basada en estos tres principios morales básicos y en el argumento de la superposición de especies, véanse: Rowlands, 2002, 26-57; 2009, 8-30.

³ Aunque me referiré principalmente a la cuestión de la depredación, estoy convencido de que las conclusiones a las que llegaré son válidas también en relación con otros problemas que podrían justificar la intervención en la naturaleza como las hambrunas o las catástrofes naturales.

⁴ Los agentes morales son individuos con la capacidad de obrar moralmente, es decir, con la capacidad de determinar su comportamiento en base a principios morales más o menos imparciales. Los agentes morales somos responsables de nuestros actos y, por tanto, tenemos tanto derechos como obligaciones. Los pacientes morales son individuos que carecen de la capacidad de obrar moralmente pero, aun así, merecen ser moralmente considerados por los agentes morales a la hora de actuar, es decir, a la hora de decidir qué acción es la apropiada los agentes morales tenemos el deber de considerar en qué forma nuestras acciones afectarán a los intereses y/o el bienestar y/o las capacidades de los pacientes morales. Los pacientes morales no son responsables de sus actos y, por tanto, pueden tener derechos pero no obligaciones. Sobre la distinción entre agentes y pacientes morales, véase: Regan, 1983, 151-6.

A continuación defenderé que, en muchos casos, es nuestro deber intervenir en la naturaleza para regular el modo en que los animales se tratan unos a otros. Con este objetivo en mente, propongo una tesis y un principio moral⁵:

La tesis intervencionista: Los agentes morales tenemos, en principio, la obligación moral de intervenir en la naturaleza con el fin de proteger a los animales individuales de sufrimientos innecesarios, evitables e injustificados.

El principio intervencionista: Los agentes morales estamos moralmente obligados a prevenir la depredación siempre que al hacerlo no generemos iguales o mayores sufrimientos que los que intentamos prevenir.

En lo que sigue examinaré y criticaré los que considero que son los ocho argumentos principales que se han presentado contra la tesis y el principio intervencionistas⁶. Concluiré que todos ellos deben afrontar problemas significativos y, por tanto, que son insatisfactorios.

El argumento de las consecuencias negativas

Singer (1973; 1990, 274-5), Rowlands (2009, 168-70) y Simmons (2009, 22-5) recurren al argumento de las consecuencias negativas para justificar que deberíamos dejar en paz a los animales salvajes. Las principales razones que ofrecen para rechazar la intervención se fundan en las supuestas consecuencias desastrosas que tendría intervenir en la naturaleza: hambrunas, sobrepoblación, la extinción de especies enteras de animales y plantas, etc.

Podemos resumir y simplificar el argumento que emplean del siguiente modo:

1. *Primera premisa:* Las acciones son moralmente correctas si tienen buenas consecuencias y moralmente incorrectas si de ellas se derivan malas consecuencias.
2. *Segunda premisa:* Intervenir en la naturaleza tendrá malas consecuencias.
3. *Conclusión:* Por tanto, intervenir en la naturaleza es una acción moralmente incorrecta.

Lo primero que hay que señalar es que estos autores no muestran que la intervención conllevará necesariamente consecuencias desastrosas; simplemente asumen de antemano la verdad de la segunda premisa. Puede que esta creencia sea razonable pero, aun así, no estaría de más que mencionaran estudios empíricos que justifiquen esta afirmación.

En cualquier caso, aceptemos por mor del argumento que intervenir masivamente en la naturaleza tendría consecuencias desastrosas. ¿Invalidaría esto la tesis intervencionista? No. El principio intervencionista, simplemente, escapa desde el principio de la crítica del argumento de las consecuencias negativas. Si solamente tenemos la obligación de prevenir la depredación cuando al hacerlo no generemos iguales o mayores sufrimientos que los que intentamos evitar, entonces, no tenemos el deber de prevenir la depredación en aquellos casos en los que la intervención conllevaría consecuencias desastrosas.

Quizá podría objetarse que el principio intervencionista nos presentaría entonces una obligación vacía, dado que no existirían casos en los que prevenir la depredación no originara iguales o mayores sufrimientos que los que prevendría. Sin embargo, esto no es cierto (Sapontzis, 1984, 31; 1987, 234). Por ejemplo, si aceptásemos el principio intervencionista

⁵ La tesis y el principio moral presentados aquí están directamente relacionados con las ideas de Sapontzis (1984; 1987, 229-39).

⁶ Aparte de los ocho argumentos que estudiaré, existe otro argumento muy importante en contra de la intervención en la naturaleza con el fin de prevenir los sufrimientos de los animales salvajes: el argumento de la reducción al absurdo. Una versión de este argumento puede encontrarse, por ejemplo, en: Cohen, 2001, 30. En cualquier caso, como este argumento ha sido analizado y criticado de manera impecable por Sapontzis (1984; 1987, 229-48), no lo examinaré aquí.

tendríamos, entre otras, la obligación de impedir que nuestras mascotas se convirtieran en depredadores.

El argumento de la ausencia de agencia

Apelando a su creencia de que los animales no son agentes morales, Regan (1983, 357) rechaza explícitamente que debamos intervenir en la naturaleza con el fin de prevenir las violaciones de derechos que se dan en ella. Regan afirma que, como los animales no son agentes morales, no tienen obligaciones. Por tanto, los animales no tienen la obligación de respetar los derechos de los demás animales, incluido su derecho a la vida. De este modo, mientras que la caza deportiva sería inmoral (porque los humanos somos normalmente agentes morales), la depredación entre animales no plantearía ningún problema moral (porque los animales no son agentes morales). Cuando no hay agentes morales implicados, no hay problemas morales de los que ocuparse.

¿Por qué son daños similares moralmente importantes en unos casos pero no en otros? El argumento de Regan implica implícitamente que solamente cuando una acción es llevada a cabo por un agente moral posee esa acción relevancia moral. Allí donde no participan agentes morales, las consecuencias de las acciones (si es que se las puede llamar acciones) son moralmente neutrales. El argumento es el siguiente:

1. *Primera premisa:* Solamente cuando una acción es llevada a cabo por un agente moral es esa acción moralmente relevante.
2. *Segunda premisa:* Los animales no son agentes morales.
3. *Conclusión:* Por tanto, la depredación entre animales no es moralmente relevante.

La tesis de Regan según la cual los daños que los animales se ocasionan unos a otros son moralmente irrelevantes porque los animales no son agentes morales es extremadamente implausible. La tesis implica que solamente cuando un agente moral decide infligir un daño a un animal de forma consciente y deliberada es ese daño moralmente relevante. Si el mismo daño fuese infligido por un paciente moral, como los pacientes morales no tienen el deber de respetar los derechos de los demás, ese daño sería moralmente irrelevante. Este punto de vista, no obstante, resulta extremadamente contraintuitivo. Admitimos normalmente que una acción llevada a cabo por un paciente moral puede ser moralmente mala y, por tanto, que las acciones llevadas a cabo por los pacientes morales no son siempre moralmente neutras. Por ejemplo, ¿aceptaríamos que no tendríamos el deber de intervenir si viésemos que un perro está atacando a un bebé humano porque ninguno de ellos es un agente moral y, por tanto, porque las consecuencias de esa acción son moralmente neutrales? No creo. Mientras que la suposición de que solamente los agentes morales pueden tomar decisiones moralmente significativas es razonable, la tesis de que las consecuencias de una acción solamente son moralmente relevantes si esa acción la lleva a cabo un agente moral es difícil de aceptar.

Por otro lado, Regan no entiende el problema correctamente. Nadie afirma que los animales tengan el deber moral de respetar los derechos del resto de animales. La cuestión consiste en decidir si nosotros, los agentes morales, tenemos el deber de intervenir en la naturaleza para impedir que los animales se dañen los unos a los otros. Por lo tanto, responder que los animales no son agentes morales y que, precisamente por eso, no hay problema moral alguno que tratar en lo que concierne a la depredación entre animales es refutar un hombre de paja. La atribución de agencia moral a un individuo es importante a la hora de establecer cuestiones relacionadas con la responsabilidad y los castigos, pero no determina de forma

absoluta la evaluación moral del daño en sí mismo (Sapontzis, 1987, 231; Cowen, 2003, 176-7; Nussbaum, 2006, 373)⁷.

Finalmente, habitualmente aceptamos que aquellos que tienen derechos tienen derecho a verlos protegidos sin importar de dónde venga el daño. Por ejemplo, ayudamos a la gente negativamente afectada por huracanes y terremotos y pensamos que tienen derecho a ser asistidos por el Estado, por mucho que los huracanes y los terremotos no sean agentes morales. La respuesta de Regan implicaría que una ayuda de este tipo sería supererogatoria, lo cual resulta difícil de aceptar.

El argumento de la ignorancia

Este argumento es mencionado de pasada por Simmons (2009, 23). Teniendo en cuenta que todavía no sabemos con certeza cómo funcionan las relaciones ecológicas, sería ingenuo y peligroso suponer que tenemos los conocimientos suficientes como para modificar las relaciones naturales entre especies sin que ello ocasionara problemas graves. No somos capaces de predecir con exactitud los efectos que prevenir la depredación tendría para los humanos, los animales y los ecosistemas. Sin embargo, sí sabemos que la intervención modificaría claramente las relaciones ecológicas y, con toda probabilidad, dada nuestra carencia de conocimientos, podemos suponer que la intervención causaría daños severos a los propios animales. Así pues, dada la insuficiencia de nuestros conocimientos actuales, deberíamos abstenernos de intervenir en la naturaleza con el fin de prevenir la depredación.

En primer lugar, este argumento solamente es aplicable contra ciertas formas de intervención, es decir, aquellas intervenciones con altas probabilidades de desencadenar una catástrofe ecológica (Cowen, 2003, 179). Si pudiésemos calcular y evaluar razonablemente bien las consecuencias de una acción o política modesta de intervención, entonces, las intervenciones a pequeña escala serían moralmente aceptables.

En segundo lugar, el argumento no explica por qué el supuesto equilibrio ecológico debería ser el valor prevaleciente. Más todavía, dado que los cambios y la inestabilidad son fenómenos comunes en la naturaleza, ni siquiera está claro cómo deberíamos definir el concepto de “catástrofe ecológica” (Ídem.).

Finalmente, nuestra falta de conocimiento y la posibilidad de originar un desastre natural no implica necesariamente que no debamos intervenir en la naturaleza más de lo que implica que sí debamos hacerlo (Íbid., 181). Después de todo, la incertidumbre afecta de igual modo a la tesis intervencionista y la tesis anti-intervencionista, por lo que no sirve ni para apoyar ni para oponerse a la intervención. Si esto es correcto, el argumento de la ignorancia podría estar basado en “el prejuicio del estatus quo”, es decir, la tendencia inapropiada e irracional de preferir una opción por el simple hecho de que mantiene el estado de cosas actual (Bostrom & Ord, 2006, 658).

El argumento medioambientalista

Callicott (1980, 39) sostiene que una acción es moralmente correcta cuando tiende a preservar la integridad, estabilidad y belleza de la comunidad biótica, y es moralmente incorrecta cuando tiende a lo contrario. Tal y como Callicott la entiende, la ética ambiental se

⁷ Esta tesis presupone que, junto con las dimensiones dependientes del agente como los motivos y/o las emociones, existen también razones independientes de los agentes que deberíamos tener en cuenta en nuestras evaluaciones morales como, por ejemplo, las consecuencias de las acciones.

funda en un sistema de valores funcional porque no determina las distinciones de valor basándose en parámetros fijos de órdenes superiores/inferiores de existencia. Bien al contrario, determina las distinciones de valor basándose en la importancia funcional contextual que los individuos tienen para preservar los ecosistemas. Desde este punto de vista, una bacteria podría merecer mayor consideración moral que un animal sintiente si la bacteria contribuyera en mayor medida a preservar la integridad, estabilidad y belleza de la comunidad biótica. Del mismo modo, la consideración moral que merezca un animal salvaje dependerá de la contribución que haga a la preservación de la integridad, estabilidad y belleza de la comunidad biótica. Igualmente, si fuese cierto que la intervención en la naturaleza con el fin de evitar la depredación no contribuiría a preservar la integridad, estabilidad y belleza de la comunidad biótica, deberíamos concluir que intervenir en la naturaleza sería inmoral.

Tal y como Callicott lo presenta, el argumento medioambientalista resulta difícil de defender. Antes que nada, el punto de vista holista radical que Callicott defiende a la hora de conceder consideración moral es arbitrario (Sapontzis, 1987, 261-4). Quizás es aceptable que una fracción del valor de un individuo sea determinada por el rol que juega en la preservación de un ecosistema (aunque no encuentro argumentos convincentes para suponer esto). Quizás puede ser aceptable incluso que, en ciertas circunstancias, el bien o la preservación general del ecosistema deba prevalecer sobre el bien de un individuo y, por tanto, el bien o la preservación de un ecosistema podría ser algunas veces el criterio adecuado mediante el cual resolver los conflictos de intereses. Sin embargo, es difícil aceptar que la consideración moral que un individuo merece venga completamente determinada exclusivamente por el rol que ese individuo juega en la preservación de un ecosistema. Es difícil de aceptar porque implica que sería legítimo utilizar a algunos individuos con capacidad de sentir como simples medios para la obtención de un fin; en este caso, la supuesta integridad, estabilidad y belleza de la naturaleza. Si consideramos que los animales sintientes deben ser tratados siempre como fines en sí mismos y jamás exclusivamente como medios para la satisfacción de los fines de otros, entonces, el argumento de Callicott tiene implicaciones problemáticas.

En otro orden de cosas, al presentar el conflicto entre ética ambiental y ética animal en términos dicotómicos de individualismo extremo contra holismo radical (Callicott, 1980, 38, nota al pie 21), Callicott presenta un falso dilema. Existen posiciones intermedias tolerables y un enfoque intervencionista en ética animal no tiene por qué, en principio, tener problemas para adoptar un punto de vista de este tipo.

Finalmente, Callicott defiende la ética ambiental holista porque considera que presenta una forma viable de resolver los conflictos de intereses. Pero esta afirmación es válida también para otros muchos principios morales diferentes y no implica necesariamente que los principios morales en cuestión sean aceptables por el simple hecho de que constituyan una herramienta útil a la hora de resolver conflictos de intereses.

El argumento de la selección natural

La depredación es uno de los candidatos razonables que figuran en la lista de desvalores que se dan en la naturaleza (Rolston, 1992, 253-5)⁸. La depredación es indisputablemente mala para las presas: las presas sufren y, en muchas ocasiones, mueren cuando son atacadas por depredadores. Sin embargo, lo que para las presas es un desvalor, para los depredadores es

⁸ Los otros diez candidatos que Rolston presenta son: el parasitismo, el egoísmo, la aleatoriedad, la ceguera, los desastres, la indiferencia, los desechos, la lucha, el sufrimiento y la muerte. Véase: Rolston 1992.

un valor. Si miramos el problema desde la perspectiva general de los ecosistemas y la evolución, la depredación no implica tanto una pérdida de valor como un trasvase del mismo: una vida se pierde para hacer posible la supervivencia de otra. Incluso al nivel de las experiencias subjetivas, Rolston piensa que la depredación es un fenómeno bien ajustado: los sufrimientos de las presas se compensan con los placeres de los depredadores. Rolston sostiene que el bien biológico, es decir, el grado en que los ecosistemas son pro-vida y prolíficos es un aspecto moralmente relevante a la hora de evaluar los procesos naturales, por lo que concluye que el empobrecimiento que originaría la prevención de la depredación no es deseable (Ibíd., 254). Además, prevenir la depredación podría empobrecer no solamente los ecosistemas sino también las capacidades de los propios animales (Ídem.). La tendencia favorable a la complejidad que la depredación promueve no solamente es beneficiosa para los depredadores, las presas también se benefician en el proceso, ya que a través de mecanismos evolutivos adquieren capacidades más complejas y elevadas. Aunque la depredación sea un desvalor para las presas individualmente consideradas, puede ser un valor para las presas consideradas como especie porque promueve, a largo plazo, el desarrollo de capacidades perceptivas, físicas y cognitivas mejores (Ídem.). Si adoptamos un enfoque basado en los beneficios a largo plazo de la selección natural, el desvalor de la depredación se transforma en valor.

Rolston (Ibíd., 252) reconoce que el bien biológico *per se* no tiene por qué ser necesariamente moralmente valioso. Así y todo, a su modo de ver probablemente tengamos buenas razones para considerarlo moralmente importante, especialmente si no relacionamos exclusivamente el valor moral con las experiencias psicológicas subjetivas de los individuos. En la medida en que la complejidad biológica es la precondition necesaria de las experiencias psicológicas de los individuos a las que adscribimos valor moral, deberíamos valorar positivamente y proteger dicha complejidad (Ibíd., 275), incluida la complejidad promovida por fenómenos naturales como la depredación.

El principal problema del argumento de la selección natural es que mezcla inadecuadamente dos problemas distintos: el bienestar individual de los animales y las capacidades generales de una especie. Tal y como está perfectamente claro en el caso humano, las políticas y acciones que maximizan el bienestar de los individuos no son necesariamente las mismas que maximizan el mejoramiento, la difusión y la reproducción de su material genético. La selección natural y el bienestar individual son cosas distintas. Como considero que la capacidad de sentir es una condición necesaria y suficiente para merecer la máxima consideración moral, en la medida en que las especies no son seres sintientes sino entidades conformadas por seres sintientes, pienso que la moralidad debería centrarse principalmente en promover el bienestar de los individuos y no el mejoramiento de las capacidades de las especies.

Por otra parte, es importante señalar que, generalmente, debido a las severas implicaciones prácticas que tendría, no aceptaríamos el argumento de la selección natural si lo aplicásemos al caso humano. Puede que luchar continuamente por sobrevivir fuese bueno para nosotros como especie; es posible incluso que mejorara nuestras capacidades a largo plazo pero, aun así, la mayoría de teorías morales tienden a promover la compasión y la empatía hacia los más débiles, no la insensibilidad y el rechazo. Pienso que esto es muy positivo. El argumento de la superposición de especies puede sernos de ayuda aquí. Si todos los humanos merecemos la misma consideración moral, y si los animales sintientes merecen la misma (o similar) consideración moral que los humanos marginales, entonces, si consideramos el argumento de la selección natural inaceptable cuando lo aplicamos a los humanos marginales, deberíamos

considerarlo inaceptable también en el caso de los animales.

El argumento de las obligaciones especiales

DeGrazia (1996, 274-8), Scruton (1996, 79-122), Simmons (2009, 22) y Donaldson & Kymlicka (2011, 156-209) afirman que, debido a las relaciones tanto históricas como personales que mantenemos con los animales domésticos, tenemos deberes positivos de cuidado hacia ellos que no tenemos hacia los animales salvajes. Así pues, debido a las relaciones especiales que mantenemos con ellos, tenemos obligaciones positivas especiales de cuidado hacia cierto subconjunto de animales, en contraste con las obligaciones negativas que tenemos hacia todos los animales en la medida en que son seres sintientes. El derecho a verse protegidos de los depredadores es un derecho adquirido por los animales domésticos gracias a que mantienen cierto tipo de relaciones especiales con los agentes morales. Como los animales salvajes normalmente no mantienen esta clase de relaciones con los agentes morales, no adquieren el derecho a verse protegidos de los ataques de los depredadores. La premisa principal del argumento de las obligaciones especiales afirma que las relaciones especiales crean e implican obligaciones morales especiales.

Pienso que, a la hora de determinar la consideración moral que merecen los animales, deberíamos centrarnos principalmente en algunas capacidades moralmente relevantes de los individuos y no tanto en las relaciones que esos individuos mantienen con los agentes morales. Consecuentemente, creo que es extremadamente problemático adscribir la consideración moral basándonos principalmente en las relaciones en lugar de en las capacidades individuales. En cualquier caso, el mayor escollo que debe superar el argumento de las obligaciones especiales consiste en que el argumento de la superposición de especies se aplica igualmente a las capacidades individuales y a las relaciones (Horta, 2009). De este modo, por cada relación afectiva x que estimemos moralmente relevante a la hora de determinar la consideración moral, nos encontraremos con que existen algunos seres humanos (y algunos animales) que no mantienen ninguna relación de ese tipo con los agentes morales⁹. Esto implicaría de forma implausible que estos humanos (y algunos animales) merecerían menor consideración moral que aquellos que sí mantienen relaciones especiales con nosotros. Quizá las relaciones especiales funden obligaciones positivas especiales de cuidado pero no disminuyen la consideración moral de los seres que no mantienen esas relaciones con nosotros. Los animales con capacidades individuales moralmente relevantes similares deberían merecer similar consideración moral, independientemente del tipo de relaciones que mantengan con los agentes morales. La consideración moral se deriva principalmente de las capacidades, no de las relaciones.

Es probable que sea razonable concluir que les debemos más a aquellos animales con los que convivimos y que se encuentran más cerca nuestro, pero esto no significa que no les debemos nada a los animales salvajes. La cuestión clave aquí es si consideramos la obligación de intervenir en la naturaleza (y los deberes de asistencia en general) como obligaciones universales comunes o, al contrario, como obligaciones especiales particulares. En el caso humano, probablemente rechazaríamos que solamente tuviésemos la obligación moral de asistir a aquellos humanos que mantuvieran relaciones especiales con nosotros. Es dudoso que

⁹ Quizás el argumento de la superposición de especies no sea aplicable en el caso de las relaciones históricas pero, obviamente, la relevancia moral de las relaciones históricas y los deberes especiales que supuestamente impondrían es muy controvertida.

debamos considerar nuestro derecho a ser asistidos cuando nos ataque un depredador un derecho relacional. ¿Por qué deberían ser distintas las cosas en el caso de los animales? Si ese fuera el caso, no tendríamos la obligación de ayudar a las víctimas humanas de la depredación a menos que mantuviesen alguna relación especial con nosotros. Quizás no tengamos el deber de asistir a los humanos o los animales en esas circunstancias pero, teniendo en cuenta las severas y contraintuitivas consecuencias prácticas que el rechazo de estas obligaciones implicaría, asumo que la pelota está en el tejado de aquellos que rechazan la existencia de obligaciones universales de asistencia.

El argumento de la naturalidad o de “no hay mal alguno”

De cuando en cuando un autor apela a la naturalidad de la depredación para concluir que, en la medida en que la depredación es un fenómeno natural, no puede haber nada malo en ella. Hettinger (1994, 17-8), por ejemplo, afirma que intervenir en la naturaleza para prevenir la depredación implica el rechazo de los valores naturales y el aborrecimiento de los procesos naturales. Los depredadores son seres carnívoros; cuando depredan están simplemente siguiendo su naturaleza, por lo que resulta absurdo sostener que la depredación es inmoral. Son depredadores, no puede estar mal que ataquen a sus presas. Por tanto, cuando consideramos que la depredación es inmoral, nos estamos oponiendo a la naturaleza. Para abrazar los valores naturales y valorar positivamente los procesos naturales, deberíamos aceptar que la depredación entre animales es buena (pero todavía podríamos considerar moralmente injustificable la depredación humana) (Ibíd., 18).

En primer lugar, debemos admitir que no es nada sencillo determinar qué es natural y qué no. En el mundo actual los humanos interactuamos permanentemente con la naturaleza, condicionándola y alterándola. Por ejemplo, cuando introducimos animales de una especie en un ecosistema en el que ningún animal de esa especie vivía con anterioridad, ¿deberíamos definir la actividad depredadora de esa especie como natural? No está claro. Por un lado, si definiésemos los fenómenos naturales como aquellos procesos completamente incondicionados por la influencia humana, la actividad depredadora de las especies invasivas introducidas por nosotros debería considerarse antinatural y, por tanto, inmoral en consonancia con el argumento. Por otro, si aceptásemos que la influencia humana no descalifica a un proceso de ser natural, los oponentes de la intervención deberían ofrecernos un argumento válido de por qué la intervención es inmoral a pesar de ser natural.

Además, como señala Fink (2005, 4-5), el argumento se basa en el principio moral general de que, si algunos animales son por naturaleza carnívoros, nada malo sucede cuando esos animales matan a otros con el fin de alimentarse. Así pues, el argumento da por hecho que vivir siguiendo los dictados de la naturaleza es bueno pero, sin ninguna duda, este principio es cuestionable. No hay una conexión lógica entre los comportamientos naturales y las acciones moralmente correctas: las acciones naturales pueden ser inmorales y las acciones morales pueden ser antinaturales (Ibíd., 5).

El argumento de la naturalidad presupone que deberíamos valorar positivamente todos y cada uno de los aspectos de la naturaleza, pero esta tesis es extremadamente implausible. La evaluación negativa de los sufrimientos causados por la depredación no implica necesariamente el rechazo de los valores o procesos naturales (Everett, 2001, 55-62). Podemos considerar moralmente malos ciertos aspectos de la naturaleza sin rechazarla o repudiarla completamente. Más aún, es razonable concebir la respuesta humana compasiva hacia los sufrimientos de las presas y el deseo de ayudarlas como fenómenos naturales

(Donaldson & Kymlicka, 2011, 166).

El argumento de las virtudes

Partiendo del marco teórico de la ética de las virtudes, Hursthouse (2011, 131-3) sostiene que intervenir en la naturaleza para defender los intereses de los animales es inmoral. Ella apoya su argumento apelando a la virtud del “amor respetuoso”.

Hursthouse enfatiza que la virtud del amor necesita ser atemperada a través de la virtud del respeto, dando lugar a la virtud del amor respetuoso (Ibíd., 132). El amor respetuoso honra el derecho que los otros tienen para tomar sus propias decisiones, incluso en aquellos casos en los que juzgamos que esas decisiones son perjudiciales para el propio bienestar del sujeto que decide. El amor respetuoso es, a fin de cuentas, una virtud correctiva del vicio del paternalismo arrogante. Nuestro amor respetuoso por los animales debería basarse en, y estar informado por, nuestro reconocimiento de las formas en que sus necesidades y sus vidas son suyas, definidas por ellos mismos y por el tipo de animales que son (Ídem.).

De acuerdo con Hursthouse, la virtud del amor respetuoso nos es de ayuda a la hora de comprender por qué la intervención en la naturaleza a favor de los intereses de los animales es inmoral (Ibíd., 133). La tesis intervencionista es una conclusión moralmente inapropiada deducida por filósofos excesivamente celosos por la coherencia teórica. Debido al excesivo compromiso que muestran hacia ciertos principios morales generales abstractos, estos filósofos no tienen otra elección que aceptar la tesis intervencionista cuando ésta se deduce de esos principios. Sin embargo, la ética de las virtudes rechaza la idea de que la moralidad pueda reducirse a un conjunto de principios morales básicos, abstractos y generales, que después deberían aplicarse cada vez que tratásemos de solucionar un problema moral práctico particular. La ética de las virtudes nos invita a pensar sobre la forma correcta de tratar a los animales en términos de virtudes y vicios, no en términos de principios morales abstractos. Partiendo de estas premisas, Hursthouse sostiene que, desde la perspectiva de la ética de las virtudes, la tesis intervencionista es simplemente la manifestación de una arrogancia antropocéntrica inapropiada, el ejemplo obvio de un paternalismo extremo injustificable. Al aplicarse a los animales salvajes, el amor respetuoso implica que debemos respetar el bien que realmente les es propio. Hursthouse reconoce que la mayoría de las vidas que los animales salvajes llevan en la naturaleza son extremadamente miserables, pero concluye que el amor respetuoso nos exige dejarlos tranquilos para que vivan del modo en que ellos decidan, incluso si esa forma de vida es dañina para ellos. Si interviniésemos en la naturaleza a favor de los animales, destruiríamos inevitablemente sus hábitats y sus propias formas de vida, lo cual resulta absolutamente incompatible con el amor respetuoso.

Los principales problemas del argumento de las virtudes están claros. En primer lugar, el argumento es aceptable solamente si asumimos el marco teórico de la ética de las virtudes.

En segundo lugar, incluso si asumiésemos el marco teórico de la ética de las virtudes, no estaría tan claro como Hursthouse piensa que debiéramos repudiar la tesis intervencionista. La naturaleza viciosa de la tesis está abierta a la discusión. Después de todo, la ética de las virtudes debe afrontar tres objeciones clásicas (Rowlands, 2009, 100-1): (1) Subjetividad: lo que para una persona es una virtud para otra es un vicio, y viceversa; (2) Vaguedad: las implicaciones de la aplicación de una virtud a un problema moral particular son imprecisas e inciertas; y (3) Conflictividad: puede haber conflictos irresolubles entre las virtudes que nos paralicen a la hora de actuar. Por supuesto, estos problemas no descalifican a la ética de las virtudes como un marco adecuado y estimulante mediante el cual analizar los problemas

morales, pero deben hacernos tener en mente que, en muchas ocasiones, las teorías basadas en las virtudes llegan a conclusiones diferentes e incluso irreconciliables a pesar de partir de un marco teórico común. Esto no es malo en sí mismo, pero hace que la naturaleza viciosa de la tesis intervencionista sea cuando menos discutible. Por ejemplo, podríamos argumentar que el principio intervencionista es lo que la virtud de la compasión requiere en muchas circunstancias y no un ejemplo claro de paternalismo arrogante.

En tercer lugar, el argumento de la superposición de especies puede servirnos de ayuda una vez más. Probablemente la mayoría considerásemos virtuoso ayudar a un humano marginal si fuese atacado por un depredador por lo que, al menos en principio, deberíamos considerar virtuoso también asistir a los animales salvajes en las mismas circunstancias.

Finalmente, en cuarto lugar, el paternalismo es moralmente rechazable cuando afecta a agentes morales libres capaces de tomar sus propias decisiones, pero no lo es tanto cuando afecta a seres que no son agentes morales libres (después de todo, no dejamos a los niños pequeños tomar sus propias decisiones si esas decisiones son dañinas para ellos). Por tanto, si consideramos que los animales no son agentes morales, es muy posible que la virtud del amor respetuoso no pueda aplicarse en el caso de los animales salvajes.

El enfoque de las capacidades y la intervención en la naturaleza

Si los argumentos presentados hasta aquí son correctos, una buena teoría sobre la consideración moral de los animales tendrá que ser una que abogue abiertamente por la intervención con el fin de evitar la depredación. Dentro del panorama actual de teorías favorables a la igual (o similar) consideración moral de los animales sintientes, ¿hay alguna que abogue clara y abiertamente por la intervención? Sí, hay al menos dos: la teoría de Sapontzis (1984; 1987, 229-48) y el enfoque de las capacidades propuesto por Nussbaum (2004, 310-1; 2006, 361-74; 2011, 162). Aquí me ocuparé de estudiar la propuesta de Nussbaum.

La actitud de Nussbaum en relación con el problema de la depredación es ambigua. En lo que concierne a los deberes hacia los humanos, Nussbaum critica abiertamente la distinción dicotómica entre deberes positivos y negativos. Sin embargo, en el caso de nuestros deberes hacia los animales, Nussbaum (2004, 312-3; 2006, 366-8) piensa que esta distinción podría ser útil y razonable. Todos tenemos el deber negativo de no dañar a los animales, pero no tenemos el deber positivo de asegurar el bienestar de todos y cada uno de ellos. Para justificar su posición, la filósofa norteamericana recurre al argumento de las consecuencias negativas: si tratásemos de gestionar la naturaleza con el fin de garantizar el bienestar de los animales salvajes, con toda probabilidad terminaríamos arruinando sus vidas. Además, Nussbaum apela también a nuestra respuesta emocional: el despotismo benevolente de los humanos sobre los animales es moralmente repugnante.

Según Nussbaum, las especies poseen cierto tipo de autonomía y soberanía que debemos respetar si deseamos asegurar el florecimiento de los animales individuales. Sin embargo, justo después de proclamar la autonomía y soberanía de los animales salvajes, Nussbaum (2004, 312-3; 2006, 367-8) declara que la distinción entre deberes positivos y negativos tampoco debe aceptarse completamente en el caso de nuestras obligaciones hacia los animales. Los animales domésticos viven bajo el dominio completo de los humanos y, en su caso, tenemos claramente deberes positivos de cuidado hacia ellos. En el caso de los animales salvajes, aunque parezca que vivan en áreas remotas y aisladas a las que no afectan las actividades humanas, esto no es cierto actualmente. Hoy en día la influencia de las actividades

humanas se extiende hasta abarcar prácticamente todos los hábitats naturales del planeta, sin importar cómo de lejos estén de los asentamientos humanos y, sin ninguna duda, esta influencia afecta directamente a las oportunidades que los animales salvajes tienen de florecer. Adicionalmente, la intervención humana en la naturaleza es en muchas ocasiones necesaria para mantener el supuesto equilibrio de la naturaleza y garantizar la conservación de las especies. Más todavía, Nussbaum defiende que tenemos deberes de asistencia material hacia los animales salvajes cuando se ven afectados por desastres naturales. Por tanto, la cuestión no es si tenemos deberes positivos de asistencia hacia los animales salvajes, sino cómo de extensos son estos deberes y, adicionalmente, cómo deberíamos compatibilizar estos deberes con el respeto de la autonomía y la soberanía de las especies. Llegados a este punto, Nussbaum presenta un principio general: la asistencia apropiada será aquella que preserve y promueva la autonomía y soberanía de los animales salvajes, no aquella que promueva su dependencia.

Resumiendo: por un lado, debemos respetar la autonomía y soberanía de las especies porque son componentes esenciales del florecimiento de los animales salvajes pero, por otro, tenemos la obligación de ayudar a los animales salvajes individualmente considerados cuando están sufriendo y no está más allá de nuestro poder ayudarlos. Así que, al menos en principio, en lo que a los animales salvajes concierne, los deberes negativos y positivos colisionan en la teoría de Nussbaum. ¿Cómo afronta ella este problema? Nussbaum piensa que los deberes negativos y positivos hacia los animales salvajes pueden compatibilizarse adecuadamente adoptando un paternalismo inteligente, uno que tome en consideración los diversos modos de florecer que tienen las distintas especies animales (Nussbaum, 2004, 313; 2006, 369-70). Por tanto, a pesar de sus reparos iniciales, el enfoque de las capacidades aboga abiertamente por la intervención en la naturaleza con el fin de proteger las capacidades básicas de los animales salvajes, si bien lo hace de forma contenida.

¿Cuáles son las ventajas del enfoque de las capacidades en comparación con el utilitarismo? Primero, a diferencia de la propuesta de Singer, el enfoque de Nussbaum no aboga por la eliminación de especies enteras de depredadores. En un primer momento, Nussbaum ofrece una respuesta al problema de la depredación centrada en la tutela y custodia de los animales salvajes en lugar de en la eliminación de los depredadores: “Un modo de impedir que unos animales sufran muertes horribles a manos de otros es poner a todos los animales vulnerables (o, si no, a todos los depredadores) en una especie de confinamiento protectorio, por así llamarlo” (Nussbaum, 2006, 373). Sin embargo, Nussbaum rechaza finalmente esta solución apelando a los graves daños que una política de este tipo acarrearía. A su modo de ver, la tutela y custodia de los animales salvajes no cumpliría los requisitos mínimos de un análisis costes-beneficios: “Pero ésa sería una alternativa que ocasionaría seguramente daños aún mayores, ya que clausuraría definitivamente la posibilidad misma de florecer en libertad” (Ídem.). Este argumento es una versión de lo que Sapontzis (1987, 233-4) denomina “reducción al absurdo contextual”. De acuerdo con el argumento de la reducción al absurdo contextual, un argumento es contextualmente absurdo cuando su conclusión resulta incompatible con el objetivo o espíritu general de una o más de sus premisas. Así pues, la idea de Nussbaum es que si tratásemos de prevenir la depredación a través de la tutela y custodia de los animales salvajes, con seguridad les causaríamos mayores daños que los que intentamos prevenir y esto, claramente, va directamente en contra del objetivo o espíritu general de las teorías a favor de la igual (o similar) consideración moral de todos los animales sintientes, cuyo fin principal es precisamente la reducción o eliminación de los daños que padecen los animales. En cualquier caso, las objeciones basadas en el absurdo contextual

pueden superarse fácilmente asumiendo un principio moral que sostenga que los agentes morales tenemos la obligación de prevenir la depredación solamente cuando al hacerlo no originemos mayores sufrimientos de los que pretendemos prevenir. Así pues, el enfoque de las capacidades podría aprobar la tutela y custodia de los animales salvajes como política general si adoptara el siguiente principio:

Los agentes morales tenemos la obligación de prevenir la depredación mediante la tutela y custodia de los animales salvajes solamente si al hacerlo no causamos mayores sufrimientos de los que tratamos de prevenir.

Si la teoría de Nussbaum asumiera este principio general, el problema de la consideración moral de los animales salvajes estaría resuelto de forma satisfactoria dentro del marco teórico del enfoque de las capacidades. Si esto fuera correcto, la teoría de los derechos de los animales de Nussbaum tendría ventajas obvias sobre el utilitarismo dado que, para empezar, no implicaría la eliminación de especies enteras de depredadores.

Por otra parte, la no intervención no es una opción persuasiva y, por tanto, el enfoque de Regan basado en dejar a los animales salvajes en paz es inaceptable. Nos guste o no, vivimos en un mundo en el que nuestra influencia en la naturaleza es prácticamente omnipresente y, por tanto, estamos constantemente interviniendo en la naturaleza de forma más o menos directa (Nussbaum, 2006, 372-3). Así que ofrecer ciertas asistencias positivas e intervenciones en el medio natural es necesario para asegurarnos de que, ahora que la no intervención no es una alternativa plausible, estamos haciendo todo lo que podemos para evitar los sufrimientos innecesarios, evitables e injustificados de los animales salvajes.

¿Qué decir sobre las teorías de los derechos de los animales fundadas en relaciones? La propia Nussbaum (Ídem.) reconoce que, debido a las relaciones particulares e históricas que mantenemos con los animales domésticos, probablemente tengamos obligaciones morales diferentes hacia los animales domésticos y los animales salvajes. Pero, a diferencia de Donaldson & Kymlicka, Nussbaum no concluye que estas obligaciones morales diferentes apoyen la tesis no intervencionista. De hecho, aunque rechaza la intervención masiva como política general, Nussbaum reconoce que probablemente tengamos la obligación de realizar intervenciones moderadas en la naturaleza: “[A]llí donde tengamos la oportunidad de proteger a las gacelas sin proceder a una intervención masiva que acabase siendo dañina, quizá deberíamos hacerlo” (Ídem.). El asunto espinoso, por supuesto, consiste en que debemos respetar también los derechos de los depredadores. Cuando surgen conflictos irresolubles entre los derechos básicos de las presas y los derechos básicos de los depredadores (por ejemplo, en relación con el derecho a la vida), Nussbaum (Íbid., 373-4) defiende que los métodos no violentos deberían preferirse siempre frente a los métodos violentos y, si no fueran practicables métodos no violentos, deberíamos priorizar aquellas políticas que causasen las muertes menos dolorosas a los animales. Donaldson & Kymlicka (2011, 179-87) también se muestran a favor de intervenciones positivas moderadas en la naturaleza con el fin de ayudar a los animales salvajes y pienso que no tendrían problemas en aceptar la propuesta de Nussbaum. En consecuencia, su teoría de los derechos de los animales es similar en este respecto al enfoque de las capacidades. No obstante, la teoría de los derechos de los animales de Nussbaum tiene la ventaja de no conceder consideración moral a los animales solamente basándose en las relaciones históricas o personales. El principal foco ético-político debería situarse siempre en las capacidades de los animales individuales, no en la clase de relaciones que los animales mantienen con los agentes morales.

En resumen, dado que su teoría aboga por la intervención en la naturaleza, la teoría de los derechos de los animales de Nussbaum es superior a aquellas teorías que rechazan la

intervención, ya que los argumentos en contra de la intervención fallan. Adicionalmente, el enfoque de las capacidades desarrollado por Nussbaum, a pesar de abogar por políticas intervencionistas, es respetuoso con el derecho de los animales salvajes a la autonomía y la elección. Las políticas intervencionistas y el respeto de la autonomía y elecciones de los animales salvajes no son necesariamente mutuamente incompatibles. De hecho, en muchos casos, lo opuesto podría ser cierto: la asistencia positiva y la intervención podrían ser requisitos indispensables para promover la autonomía y soberanía de los animales salvajes. Presentar la intervención y el respeto por la autonomía como opciones inevitablemente incompatibles es proponer un falso dilema: “Cuando se aplica un paternalismo inteligente y respetuoso, se cultivan espacios para la libertad de elección” (Nussbaum, 2006, 372).

Al final, Nussbaum (Ibíd., 374) concluye que la distinción entre deberes positivos y deberes negativos es problemática en lo que concierne a la intervención y, por tanto, no debería defenderse de forma radical. En general, tenemos el deber de intervenir en la naturaleza para mitigar los sufrimientos animales innecesarios, evitables e injustificados: “Los humanos intervienen en todo momento en la vida de los animales y, por lo tanto, lo único que cabe preguntarse es de qué forma ha de ser esa intervención” (Ídem.).

Conclusiones

He asumido que (1) los animales sintientes merecen la misma (o, al menos, similar) consideración moral que los humanos; y he argumentado que (2) no hay buenos argumentos para rechazar que debamos intervenir en la naturaleza con el fin de prevenir los sufrimientos innecesarios, evitables e injustificados que padecen en ella los animales salvajes; por lo que (3) las mismas razones que apoyan la idea de que tenemos obligaciones morales hacia los animales domésticos en general se aplican en el caso particular de los animales salvajes; por tanto, he concluido que (4) una buena teoría sobre la consideración moral de los animales tendrá que ser una que abogue abiertamente por la intervención. Finalmente, he defendido que (5) el enfoque de las capacidades desarrollado por Nussbaum es un marco teórico general adecuado a la hora de abordar el problema de la depredación y la consideración moral que merecen los animales salvajes, aunque, para abordar correctamente los problemas morales que plantean los animales salvajes, la teoría de Nussbaum debería incluir el principio intervencionista y evitar la ambigüedad de la que en ocasiones adolece.

Obviamente, el problema de la intervención en la naturaleza es un asunto extremadamente espinoso y controvertido. Tal y como Sapontzis (1987, 7-8) señala, las obligaciones morales categóricas normalmente son superficiales e insignificantes porque las obligaciones morales sustanciales rara vez son categóricas. La moralidad es una cuestión práctica y resolver problemas prácticos implica, en primer lugar, realizar suposiciones y predicciones teóricas para, a continuación, evaluar las consecuencias. Cómo deberíamos proceder en casos de conflictos de derechos que son difíciles o directamente imposibles de resolver como sucede en el caso de la intervención en la naturaleza es un problema abierto a discusión aunque, si los argumentos presentados aquí son correctos, tenemos buenas razones para pensar que debemos decantarnos por una política abiertamente intervencionista.

Bibliografía

- Bostrom, Nick & Ord, Toby (2006), The Reversal Test: Eliminating Status Quo Bias in Applied Ethics, *Ethics* 116 (4), 656-79.
- Callicott, J. Baird (1980), Animal Liberation: A Triangular Affair, en Elliot, Robert (ed.) (1995), *Environmental Ethics*, New York, Oxford University Press, 29-59.
- Cohen, Carl (2001), Why Animals Do Not Have Rights, en Cohen, Carl & Regan, Tom (2001), *The Animal Rights Debate*, Lanham, Rowman & Littlefield, 27-40.
- Cowen, Tyler (2003), Policing Nature, *Environmental Ethics* 25 (2), 169-82.
- DeGrazia, David (1996), *Taking Animals Seriously. Mental life and moral status*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Donaldson, Sue & Kymlicka, Will (2011), *Zoopolis. A Political Theory of Animal Rights*, Oxford, Oxford University Press.
- Everett, Jennifer (2001), Environmental Ethics, Animal Welfarism, and the Problem of Predation: A Bambi Lover's Respect for Nature, *Ethics & the Environment* 6 (1), 42-67.
- Fink, Charles K. (2005), The Predation Argument, *Between the Species* 13 (5), 1-15.
- Hettinger, Ned (1994), Valuing Predation in Rolston's Environmental Ethics: Bambi Lovers versus Three Huggers, *Environmental Ethics* 16 (1), 3-20.
- Horta, Oscar (2009), El antropocentrismo y el argumento de los vínculos emocionales, *Dilemata. Revista Internacional de Éticas Aplicadas* 1 (1), 1-13.
- Hursthouse, Rosalind (2011), Virtue Ethics and the Treatment of Animals, en Beauchamp, Tom L. & Frey, Raymond G. (eds.) (2011), *The Oxford Handbook of Animal Ethics*, New York, Oxford University Press, 119-43.
- Nussbaum, Martha C. (2004), Beyond "Compassion and Humanity": Justice for Nonhuman Animals, en Sunstein, Cass R. & Nussbaum, Martha C. (eds.) (2004), *Animal Rights. Current Debates and New Directions*, New York, Oxford University Press, 299-320.
- . (2006), *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión* (2007), Barcelona, Paidós.
- . (2011), *Creating Capabilities. The Human Development Approach*, Cambridge, Harvard University Press.
- Regan, Tom (1983), *The Case for Animal Rights*, Berkeley, University of California Press.
- Rolston, Holmes (1992), Disvalue in Nature, *The Monist* 75 (2), 250-78.
- Rowlands, Mark (2002), *Animals Like Us*, London, Verso.
- . (2009), *Animal Rights. Moral Theory and Practice*, Basingstoke, Palgrave Macmillan.
- Sapontzis, Steve F. (1984), Predation, *Ethics and Animals* 5 (2), 27-38.
- . (1987), *Morals, Reason, and Animals*, Philadelphia, Temple University Press.
- Scruton, Roger (2000), *Animal Rights and Wrongs*, London, Metro Books.
- Simmons, Aaron (2009), Animals, Predators, the Right to Life and the Duty to Save Lives, *Ethics & the Environment* 14 (1), 15-27.
- Singer, Peter (1973), Food for Thought. Reply to a letter by David Rosinger, *The New York Review of Books* 20 (10), <http://www.nybooks.com/articles/archives/1973/jun/14/food-for-thought/>, visto el 19/02/2015.
- . (1990), *Liberación animal* (1999), Madrid, Trotta.

Dos ideas de Ferrater Mora sobre los animales

Existencialismo y ciencia

Carla Isabel VELÁSQUEZ GIRALDO

Universidad Autónoma de Barcelona

Introducción

Voy a presentar dos ideas sobre los animales en la obra de Ferrater Mora, entendiendo aquí por “idea” una concepción general. Una de las ideas resulta de una reflexión filosófica existencialista, apoyada más en el discurso; y la otra de una reflexión filosófica naturalista, apoyada más en la ciencia. Cabe aprovechar para reivindicar que Ferrater fue uno de los primeros filósofos que escribió sobre el tema de los animales en lengua española. Me basaré principalmente en dos obras suyas: 1. *El ser y la muerte* (1962) y 2. *De la materia a la razón* (1979) en las cuales, antes de escribir sobre ética aplicada a los animales en *Ética aplicada* (1981), Ferrater ya había ofrecido una teoría ontológica general de la realidad y una concepción de la ciencia y de la ética que lo llevaron a desestimar tanto el antropocentrismo filosófico, como el dualismo ontológico espíritu/naturaleza, bases comunes sobre las cuales se apoyan las dos ideas sobre los animales.

Para contextualizar las dos ideas es necesario tener clara la teoría ontológica general de Ferrater, como él mismo escribió:

En un libro reciente *-De la materia a la razón-* he tratado de dar plausibles razones para concluir que todo lo que hay, es decir, el mundo, o lo que los filósofos han llamado a veces «la realidad», está constituido por entidades materiales o, si se quiere, físicas; que estas entidades, agrupadas en ciertas formas, que han empezado con procesos de auto-ensamblaje, dan origen a seres biológicos, de modo que puede hablarse de un continuo físico-biológico. He procurado mostrar que el continuo físico-biológico es el contexto dentro del cual tienen lugar los procesos y actividades sociales, que son procesos y actividades de seres biológicos, entre los cuales figuran los humanos, de suerte que el continuo físico-biológico se engarza con un continuo biológico-social. He puesto de relieve, finalmente, que algunas especies animales, y muy destacadamente la humana, son capaces de dar origen a producciones culturales de varias clases que se desarrollan dentro de un continuo social-cultural.¹

La realidad se constituiría, entonces, en ´cuatro niveles: físico, biológico, social y cultural, entre los cuales no habría ruptura, sino continuidad, explicación de la realidad, según la cual no es necesario introducir otros “mundos” que los que van de la materia a la razón. El anti-anthropocentrismo de Ferrater se funda entonces en la posición que los seres humanos ocupan en el continuo de la realidad: esto es, como parte de ella e inmersos en ella. Dentro del nivel biológico se encuentra el sub-continuo neural-mental, cuya explicación apoyada en la ciencia según Ferrater, respalda la unidad ontológica del ser humano como opuesta al dualismo.

Las dos ideas de Ferrater sobre los animales en *El ser y la muerte* (1962) y *De la materia a la razón* (1979) no estuvieron basadas en una comparación de éstos con el ser humano, ni fueron pensadas con el fin de ser empleadas específicamente en ética aplicada. Ferrater pensó sobre los animales porque en la investigación ontológica del continuo de la realidad, tenía que pasar necesariamente por los animales y por eso tuvo interés en investigar su naturaleza: qué son, cómo son, qué lugar ocupan en el continuo de la realidad. En la investigación ontológica de las dos obras mencionadas arriba, Ferrater no formula preguntas éticas ni toma posiciones éticas ya que su preocupación no eran los temas éticos, aunque sí hizo planteamientos metaéticos. Tomaría posiciones éticas más tarde en *Ética aplicada* (1981). En su investigación ontológica, Ferrater pensó sobre los animales desde dos perspectivas filosóficas, una de orientación existencialista y otra desde la ciencia, a través de su propia evolución filosófica. Estas dos perspectivas deberían converger, coexistir y complementarse, porque si bien es cierto que pertenecen a diferentes tipos de discurso, hablan del mismo objeto de conocimiento y por tanto no tendrían por qué ser incompatibles.

¹ Ferrater Mora, José y Cohn, Priscilla, *Ética aplicada: Del aborto a la violencia*, Alianza Editorial, Madrid, 1988, p. 12.

Idea 1: Los animales desde el existencialismo

En *El ser y la muerte* (1962), cuyo título significa la naturaleza y sus modos de cesación, Ferrater habla de las cosas no desde su origen, puesto casi siempre en duda, sino desde su innegable final. Dividió así la realidad en tres grupos: la naturaleza inorgánica (lo físico), lo cual cesa; la naturaleza orgánica (lo biológico), lo cual cesa y muere; y lo humano, lo cual cesa y muere, y cuya muerte forma además parte de su existencia a modo de anticipación que le da sentido y la afecta. Es en las realidades orgánicas (que posteriormente denominaría más bien “biológicas”), donde estarían ubicados los animales. Ferrater distingue cinco rasgos generales de estas realidades, presentando a los animales (humanos incluidos) desde una perspectiva claramente existencialista, a saber: 1. “indecisión” u “oscilación”; 2. “ser para sí”; 3. “espontaneidad”; 4. “especificidad”; y 5. “individualidad”,. Veamos:

1. “Indecisión” u “oscilación”: la realidad orgánica es un tipo de realidad que no es fácilmente situable en el continuo por medio de un número determinado e invariable de características. No es fácilmente situable por la gran cantidad de propiedades, funciones y modos de comportamiento que a veces parece más físico-químico y a veces más neural-mental.

2. “Ser para sí”: El “dentro” y el “fuera” orgánicos son fundamentalmente modos de actuar y de comportarse. Los seres vivos se ocultan y se descubren, no resultan simplemente “ocultados” y “descubiertos” por un sujeto cognoscente (humano o no humano). Entonces la realidad inorgánica es “en sí” —es lo que es— en tanto que las realidades orgánicas, que son también lo que son, son, además, o existen, “para sí mismas”, por ejemplo, luchan por su supervivencia. La visión mecanicista clásica de los animales como autómatas se habría equivocado, porque los organismos tienen un centro, el cual puede “hallarse dirigido hacia afuera o hacia adentro”. “Hacia afuera” cuando los seres orgánicos se adaptan al mundo y “hacia adentro” cuando autorregulan su organismo y existen “para sí”.

3. “Espontaneidad”: En el proceso físico de una cosa, no puede decirse que haya ningún libre impulso interno, ninguna espontaneidad. Lo que hace el ser vivo en cuanto tal lo hace con “propósitos” e “iniciativas” determinados por su propia estructura y por el mundo dentro del cual está inserto.

4. “Especificidad”: es una tendencia ontológica. En la naturaleza inorgánica se dan procesos de transformación de ciertos elementos en otros, mientras que en el proceso orgánico, el del individuo, y de las especies en conjunto, tiene una dirección, que consiste en que la mayor parte de las transformaciones de una sustancia tienden a mantener el carácter específico y estructural de un ser vivo.

5. “Individualidad”: por la tendencia a ser específicos, los seres orgánicos tienden a constituirse en individuos y en grupos de individuos. De un ser orgánico cabe decir que “es” en el sentido de que “está siendo”, “deviene”. El “devenir” no es el mero paso de un estado a otro, o sea, sucesión y sustitución. Los organismos no se limitan a “pasar” por estados diversos, sino que también los viven (experimentan).

Se podría entender el “vivir” de los organismos vivos como “experimentar”. Pero más todavía vivir es “hacerse cargo”, para lo cual además de dudas hay que tener iniciativas y decidir, luchar por sobrevivir, puesto que de otro modo sólo quedarían como alternativa la parálisis o el caos. No es descabellado entonces decir que los animales “se las ven” con el mundo y tienen que “saber a qué atenerse” para sobrevivir, se “hacen cargo” de sí mismos y de otros individuos, hasta el punto de que a veces arriesgan su vida por preservar la de otro, como es el caso de los padres y los hijos. La alternativa es un mecanicismo, que también podría ser defendido con habilidad desde un discurso internamente coherente, utilizando términos como: “existencia”, “vida”, “muerte”, etc. Por eso se hace necesario el apoyo de la ciencia como contrastación de estas ideas existencialistas.

Idea 2: Los animales desde la ciencia

En *De la materia a la razón* (1979) el interés ontológico de Ferrater en los animales se consolida. De acuerdo con la ubicación del ser humano y de los animales en el continuo, puede afirmarse que el “centro” del ser humano en el mundo es un centro gnoseológico en cuanto sujeto que conoce el mundo, pero ontológicamente no está situado en ningún centro. La consecuencia epistemológica de tal ubicación es que la ética no corresponde sólo al dominio de la filosofía sino también al de la ciencia, porque la ciencia estudia la estructura básica de la especie humana – incluyendo sus creencias y actitudes- que es biológica, biosocial y sociocultural. Por tanto, hay que tener en cuenta la ciencia si se quiere determinar correctamente el comportamiento posible y deseable de los miembros de la especie humana. Esto no implica que la biología reemplace la ética, sino que Ferrater adopta así una posición pro-hipotética de las reglas morales como opuesta al imperativo categórico. La posición pro-hipotética consiste en, como lo expresa en forma lógica Mario Bunge: “**a** es valorable con respecto a **b** por el organismo **c** en la circunstancia **d** con el fin **e** y a la luz del cuerpo de conocimiento **f**”.² Este es un relativismo moderado o perspectivismo como lo entendía Ferrater. Si dijéramos: “**a** es valorable siempre para todo **c**”, por ejemplo, significaría que toda alternativa **b**, toda circunstancia **d** y todo fin **e** serían irrelevantes, y que el cuerpo de conocimiento **f** también sería irrelevante o no susceptible de cambio. Supongamos que **a** es la vida humana, **b** es la vida animal y **c** es el ser humano, nos quedarían las variables **d**, **e** y **f**. La ciencia correspondería a la variable **f**. Ferrater consideraba que había que preocuparse por conocer la vida animal y tratar de entenderla con suficiente profundidad científica antes de proponer valoraciones. La ética requiere, en fin, un previo conocimiento científico tanto del ser humano como de los animales.

Las raíces de la ética son explicadas por Ferrater en *De la materia a la razón* (1979) con estos conceptos: en el mundo ocurren “acontecimientos”, los cuales obedecen al modelo estímulo-respuesta puramente mecanicista, un modelo más bien innato o genético, o aun mejor, genotípico; mientras que las “acciones” obedecen al modelo acción-reacción teleonómico, un modelo que tiende a la deliberación, extragenético, o mejor dicho fenotípico. En los organismos más simples se cumple el esquema estímulo-respuesta pero a medida que su complejidad y la de la realidad en la que se mueven aumentan, el esquema se direcciona a

² Bunge, Mario, *Treatise on Basic Philosophy Vol. 8 Ethics: The Good and the Right*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1989, p. 14.

acción-reacción, porque hay varias formas y posibilidades de ejecutar las mismas acciones, pasando de respuestas innatas automáticas a elecciones. Para que se hable de moralidad propiamente, debe haber acciones y un agente que dé razón de ellas, o sea, que indique o al menos tenga un propósito, intención, meta o dirección. Por tanto entre acontecimiento, que tiende a la materia, y acción, que tiende a lo moral, no hay una ruptura sino una continuidad. Así se concluye parcialmente que la moral tiene sus raíces en la naturaleza. Esta postura acerca al ser humano y a los animales en el sentido de mostrar la proximidad y continuidad de sus “naturalezas”.

Conclusión

La visión filosófica de los animales desde la ciencia no excluye otros discursos sobre los animales, de hecho la primera reflexión de Ferrater sobre los animales fue, como se vio, una reflexión de tendencia existencialista, más especulativa, internalista o textualista, desde el discurso mismo. Ambos puntos de vista pueden y deben ser integrados, por lo cual puede concluirse que el discurso animalista no tiene por qué que ser de un solo tipo, sino que se puede analizar el problema desde diferentes tipos de filosofía y más aún, desde la unión de filosofía y ciencia.

Cognitive Enhancement: el debate más allá de los seres humanos

Olga CAMPOS SERENA

Universidad de Granada

Introducción

¿Cómo resolver los conflictos entre las vidas de los diferentes individuos que conforman la comunidad moral? ¿Estarán entre ellos los animales no humanos? La superación del paradigma ético humanista nos insta a considerar relevante la capacidad de sufrir de todo el que puede experimentar tal cosa. Ello, junto con la regla formal de justicia acerca de que hemos de tratar casos semejantes de igual forma, llevará a tener que preguntarnos por la coherencia de una prescripción moral que nos obliga a contar de igual manera con los animales no humanos en el proceso de toma de decisiones, e independientemente de cuál sea la mejor forma de concretar esta responsabilidad en derechos morales.

A la hora de concretar nuestras obligaciones como agentes morales la discusión en torno al valor de las vidas de los sujetos de consideración moral se torna especialmente pertinente y radicalmente compleja. En dicho debate entrarán en juego elementos que, sin duda, complicarán la cuestión. Por ejemplo, será necesario aclarar en qué sentido la gradación del daño que supone la muerte en cada caso está estrechamente ligada al hecho de poder determinar cómo es la vida de un determinado individuo para él mismo. Obviamente no es tarea fácil poder encontrar la forma de concretar cómo es de buena la vida de un determinado individuo.

Antes de ello identificaremos el argumento que desde la ética animalista se esgrime con el fin de mostrar que los intereses pacientes morales, como es el caso de muchos animales no humanos, han de contar con la misma consideración. Admitiendo a su vez que, una igual consideración de seres diferentes podrá dar lugar a un trato y derecho morales distintos (Singer, 1974).

Los animales no humanos como miembros legítimos de la comunidad moral

La pregunta por quiénes forman la comunidad moral ha sido tradicionalmente obviada, dada la asunción del criterio de la pertenencia a la especie *homo sapiens* como indiscutible (Campos, 2011). Un esquema que funciona como una ideología y donde no tienen cabida las razones. Así, históricamente nuestro esquema ético es claramente antropocéntrico. Otra versión, más sofisticada, del paradigma ético humanista pasa por defender que sólo los seres humanos tienen estatus moral debido a sólo nosotros somos capaces de actuar como agentes morales. Así, todos los animales pueden ser utilizados como medios, al servicio de los seres racionales. Pero, ¿Por qué sólo los agentes morales deberían tener valor intrínseco? ¿Acaso es irrelevante el sufrimiento de niños pequeños, discapacitados cognitivos y animales no humanos? Puede que tales individuos no sean racionales en sentido estricto (Rowlands, 2012), pero indudablemente pueden padecer con el comportamiento de quienes sí lo son (Pluhar, 1995; Sapontzis, 1987). Desde esquema se entiende que las relaciones morales sólo pueden darse entre seres racionales que entienden las reglas del juego moral. Sin embargo, proponer la capacidad de razonar moralmente como aquella característica que proporciona derechos morales, además de arbitrario, da lugar a una propuesta incoherente. Su consecuencia lógica es que se quedan sin estatus moral aquellos seres humanos incapaces de reciprocidad moral (como los bebés y los discapacitados cognitivos). El *argumento de los casos marginales* muestra la incoherencia, apuntando que los humanistas sólo están dispuestos a reconocer las consecuencias de adoptar la racionalidad moral como criterio para los animales pero no para los humanos incapaces de satisfacerlo (Dombrowski, 1997).

Ver la moral como una cuestión de preocuparse por todo aquel que puede sufrir, independientemente de su grado o tipo de racionalidad resulta intuitivamente mucho más justo. Es posible fundar la ética en la máxima de evitar el sufrimiento. Máxima que al combinarse con el requisito de imparcialidad de las reglas morales y con la evidencia fáctica de que los agentes morales no son los únicos que pueden padecer por nuestro comportamiento, se convierte en un sencillo pero exigente principio de igualdad (Lara, 2006). Un principio que afirma que el interés de no sufrir de todos los seres sintientes, con independencia de la especie a la que estos pertenezcan, merece la misma consideración (Singer, 1974).

Situados aquí contaríamos con un principio de igualdad en la que esta no se concibe desde un punto de vista fáctico sino que encarna un ideal moral. Ideal que coherentemente extendemos a todos aquellos que pueden ser dañados por las acciones de los demás, es decir, que cuentan con un interés en evitar el su propio sufrimiento. Como punto de partida supone una revolución en tanto que cuestiona una concepción de la ética estrictamente racionalista. Visión que ha dominado nuestras relaciones desde la cultura clásica hasta nuestros días, y que ha tenido importantes representantes históricos que van desde Aristóteles hasta Rawls. Sin embargo poco nos dice esta extensión del principio de las obligaciones concretas que tenemos hacia los animales. Sabemos de la necesidad de establecer una protección frente al sufrimiento con independencia de la especie pero poco más. Igualmente desconocemos la fuerza que habrían de tener nuestras obligaciones específicas hacia los animales no humanos. ¿Las obligaciones que establezcamos han de ser cumplidas a toda costa? Es indudable que, cuando hablamos de respetar a alguien, la idea de derechos individuales suele imponerse. La fuerza intuitiva de los derechos reside en que con ellos le conferimos a su titular una prerrogativa que impide que los demás le arrebaten valiosas posibilidades, evitando que

entren en juego consideraciones de utilidad general que obstaculizarían el objetivo de tratar a alguien con respeto. Ahora bien, ¿realmente estaríamos dispuestos a prescindir siempre del criterio consecuencial de buscar lo mejor? Cuando dos derechos iguales entran en conflicto deja de tener sentido defender el carácter absoluto de los mismos. La cuestión es cómo combinar normativamente la exigencia de respeto hacia los seres que pueden sufrir, con la necesaria resolución de los conflictos de derechos. Sólo en este último caso no deberíamos estar dispuestos a prescindir del apuntado criterio consecuencial, puesto que la deliberación moral sobre los resultados de nuestras acciones tendría que contar en estos casos como un elemento irrenunciable. En este sentido podríamos reconocer que los derechos como restricciones a consideraciones utilitaristas adquieren su mejor fundamento en la propia utilidad (Lara, 2007). Lo que se propone desde este enfoque es que serán vinculantes cuando promueven el respeto de los seres moralmente valiosos, pero que perderán su fuerza cuando supongan un obstáculo insalvable a la consecución de ese objetivo, cuando su seguimiento nos lleva, paradójicamente, a una situación en la que sus titulares son menos respetados. Así, la fuerza que tendrán los derechos va a depender de lo que su cumplimiento consiga con relación al objetivo de respetar a los individuos moralmente valiosos.

Pero, ¿cómo determinar el contenido de los derechos morales? Es decir, ¿de qué derechos estaríamos hablando? Si la capacidad de sufrir es condición necesaria y suficiente para entrar al formar parte del juego moral, el resto de capacidades individuales contarán ahora para determinar aquellas necesidades que van más allá de la experiencia de un sufrimiento físico. La complejidad mental ayudará a identificar qué es lo que está en juego en cada caso. El estudio de parámetros fisiológicos y comportamentales, los nuevos diseños experimentales, los test de preferencia, los nuevos avances en etología y neuropsicología, etc. serán herramientas útiles al respecto.

El asunto más importante aquí, no sólo por sus implicaciones prácticas sino por la propia complejidad de la cuestión, es el del derecho a la vida. ¿Tendrán los animales no humanos que tener tal cosa? La pregunta por el daño que puede suponer en su caso una muerte indolora resulta ineludible.

¿Deberíamos establecer protecciones morales en torno a la vida de los animales no humanos?

Si el principio de igual consideración de intereses apuntado antes nos insta a proteger su bienestar básico, ¿qué decir de sus vidas? Probablemente la capacidad de desear no morir de manera incondicional y de aportar razones a favor de ello, en ese sentido en el que sólo algunos humanos podemos hacerlo (Cigman, 1976 y 1981), no es lo que realmente determina la presencia de un interés en continuar viviendo. Los animales están interesados en ciertos estados de cosas que consideran preferibles a otros. Por tanto, el hecho de tener una comprensión tan lingüística o moral de lo que supone morir no es realmente lo importante.

Sí lo es el hecho de preferir vivir. Pero para ello no parece necesario tener ese tipo de inteligencia humana que se demanda para llevar a cabo una valoración exhaustiva de la propia vida. Bastará con querer seguir viviendo. Algo que no necesita ser verbalmente proferido para darse. Las capacidades implicadas al respecto son aquellas que permiten que un individuo pueda concebirse a sí mismo como un ente diferenciado existiendo en el futuro (Regan, 1983). Lo que habitualmente se conoce como *autoconciencia*. Con los datos científicos al respecto, la argumentación en torno a cuándo la muerte supone un daño, y el requisito de universalizabilidad propio de cualquier teoría ética coherente, estaremos en disposición de

poder reivindicar una protección moral frente a la muerte también para los no humanos autoconscientes (como los mamíferos adultos). La idea es que la muerte también implica un daño en su caso, aunque no puedan decírnoslo.

Si estuviéramos dispuestos a asumir este análisis aún tendríamos que enfrentarnos a una pregunta más compleja, si cabe. La relevancia de esta pregunta se sitúa en los conflictos que tendrán lugar entre las vidas de los seres autoconscientes. Si el fundamento de los derechos reside finalmente en su eficacia para promover el bienestar global, ya no sería difícil defender, ante posibles conflictos de derechos, la violación de algunos de ellos, y en particular, los de aquellos seres que resultarían menos perjudicados por la violación de sus derechos.

Lo que lo anterior implica es que el nivel de daño que supone la muerte para los diferentes individuos autoconscientes es un elemento muy relevante cuando varios derechos a la vida entran en conflicto. Es obvio que la dificultad que entraña esta propuesta pasa por la posibilidad de poder establecer una comparación de este tipo. Si admitimos la viabilidad de esta interpretación el siguiente paso será lograr identificar aquellas características que nos permitirían reconocer unas vidas como cualitativamente mejores que otras. Si, según la teoría presentada, los conflictos entre derechos iguales nos lleva a preguntar por el daño que se produciría con la violación de cada uno de ellos, entonces en este caso concreto lo que estará en juego es la calidad objetiva de los distintos tipos de existencia dentro del grupo de los seres autoconscientes.

La cuestión es controvertida, como muchas de las cuestiones filosóficas que tienen que ver con la pretensión de establecer algún tipo de valoración objetiva. Esta fue la pretensión de J. S. Mill, cuando en su obra *Utilitarianism* quiso establecer una jerarquía no especieísta del valor de las vidas. Al margen de su éxito estoy convencida de que sus análisis iluminan el asunto de cómo llevar elecciones razonadas cuando entran en conflicto varias vidas. Dado que se trata de elecciones pragmáticamente inevitables, la dificultad y el temor de equivocarnos no deberían disuadirnos. Mill está interesado en defender que el tipo de existencia humana es preferible a otras formas de vida. Las razones esgrimidas descansan en el tipo de elecciones que estamos dispuestos a llevar a cabo:

Of two pleasures [...] If one of the two is, by those who are competently acquainted with both, placed so far above the other that they prefer it, even though knowing it to be attended with a greater amount of discontent, and would not resign it for any quantity of the other pleasure which their nature is capable of, we are justified in ascribing to the preferred enjoyment a superiority in quality, so far outweighing of small account. [...] Few human creatures would consent to be changed into any of the lower animals, for a promise of the fullest allowance of a beast's pleasures. [...] It is better to be a human being dissatisfied than a pig satisfied; better to be Socrates dissatisfied than a fool satisfied.' (Mill, 1863, Chapter II).

Anticipo que lo que creo que podría desprenderse de esta propuesta es que el nivel de sofisticación psicológica de los individuos será un importante elemento a tener en cuenta en la evaluación moral del daño que supone su muerte. La razón es que tal nivel está directamente relacionado con la capacidad para el bienestar. Es decir, a mayor desarrollo cognitivo mayor *capacidad* para tener experiencias de bienestar. Tal capacidad implica un espectro mayor de *oportunidades* de satisfacción. Y ello, a su vez, es condición de posibilidad de otras muchas cosas valiosas más allá del placer más básico, como es por ejemplo la posibilidad de relacionarse con los demás de determinadas formas específicas. La idea de capacidad pretende hacerse cargo de las posibilidades para tener experiencias de bienestar, al margen de que tales

experiencias se estén dando o no.

El punto de partida es su idea de que hay placeres que difieren no ya desde el punto de vista de la cantidad, sino desde el de la calidad. Los que proponen un análisis de tipo cuantitativo, afirma, se equivocan. Estos entienden que cada episodio psicológico doloroso o placentero puede ser cuantificado aritméticamente tomando en cuenta factores de intensidad y duración, obviando así la heterogeneidad del bienestar. Tener en cuenta esto último permite poder reconocer que aquellos seres capaces de experimentar un tipo de bienestar cualitativamente superior tendrán un tipo de existencia preferible. En principio no es difícil reconocer que los seres humanos cuentan con la posibilidad de experimentar placeres cualitativamente distintos de los que legítimamente podemos atribuir a los animales. La complejidad mental que caracteriza a los seres humanos posibilita su acceso a placeres superiores que resultan inalcanzables para los animales.

Entonces, a mayor desarrollo cognitivo, mayor capacidad para tener experiencias de bienestar de mayor calidad. La cuestión es, ¿Cómo establece el autor la relación entre esta idea y la supuesta superioridad, desde el punto de vista del daño que supone su muerte, de los individuos con mayores facultades mentales? La apuesta de Mill por el tipo de bienestar que se asocia a los aspectos más intelectuales, característicos de la existencia humana, es justificada apelando al *test del experto*. Se trata de una estrategia que descansa en una argumentación hipotética, desde donde se mantiene que si algún individuo fuera capaz de disfrutar los dos tipos de experiencias placenteras siempre elegiría las elevadas.

Pienso que la novedad y el valor de la propuesta de Mill estriban en la pretensión de lograr un equilibrio entre objetivismo y subjetivismo. La teoría que nos propone Mill descansa así en dos pilares. Por un lado está la afirmación de que hay un tipo de existencia concreto que es objetivamente preferible, y que se caracteriza por una mayor sofisticación psicológica. Por otro, está la forma en que ello se justifica, apelando a que la opción por tal tipo de vida descansa en experiencias subjetivas.

Desde el principio admití que el objetivo era controvertido. Reconozco problemática la pretensión misma de pretender justificar que la presencia de determinados elementos en una vida realmente configura un determinado grado de superioridad cualitativa objetiva al respecto. Sin embargo, el análisis normativo ofrecido antes establece la necesidad de poder identificar la violación de derechos menos mala. Ciertamente en otros casos ello no generará tanta controversia, pero cuando se trata de derechos a la vida enfrentados la pretensión se vuelve cuestionable. Si adoptamos un enfoque desde el que se mantiene que las cosas malas lo son en tanto que se producen estados mentales negativos en un individuo, es fácil anticipar la dificultad para compaginar esta idea con la demanda de objetividad requerida para el necesario análisis comparativo. ¿Cómo justificar que la presencia de determinados elementos en una vida realmente configura un determinado grado de superioridad cualitativa objetiva al respecto? Entiendo que la propuesta de J. S. Mill logra hacerse cargo de esta dificultad, encontrando un equilibrio entre subjetivismo y objetivismo que nos da la clave para lograr la coherencia que buscábamos.

Lo que conseguiríamos si asumimos este enfoque es identificar dónde encontrar los elementos objetivos que permitirán la comparativa y lograr al mismo tiempo que esto sea coherente con la idea de daños subjetivos que acompaña a la teoría defendida. Lo ello supone en un contexto práctico es la obligación respetar el derecho a la vida de cualquier animal autoconsciente, sabiendo que cuando haya un conflicto disponemos de adecuadas herramientas teóricas para poder establecer la violación de qué derecho a la vida es menos mala. Esto último estará en función de la presencia o no de ciertos tipos de sensaciones

placenteras cualitativamente superiores a las provenientes de satisfacer necesidades físicas o deseos poco sofisticados.

¿Nos llevaría este análisis a mantener que los animales sufrirán un daño menor al morir que el que tiene lugar con la muerte de la mayoría de los humanos? Probablemente sí, en tanto que tendríamos la oportunidad de poder dar razones acerca de por qué unas vidas son mejores que otras.

La oportunidad de amplificar la capacidad para el bienestar

El análisis podría acabar aquí, con el objetivo alcanzado de encontrar legítimos elementos comparativos con respecto al daño que implica la muerte para los miembros de la comunidad moral. Sin embargo, la pretensión no especista que ha acompañado al proceso argumentativo nos lleva aún más lejos: ¿qué implicaciones tendría desde el punto de vista de la justicia distributiva la afirmación de que la muerte de los animales no es tan grave moralmente como la de los humanos? Obviamente la regla de la proporcionalidad y la que nos insta a sopesar bienes son reglas diferentes que pueden llevar a resultados distintos. Pero supongamos que admitimos un enfoque con bases igualitaristas: ¿implicaría ello que habría de requerirse un importante movimiento de recursos desde los humanos hacia los animales? El objetivo sería acortar las diferencias y asegurar el escenario más justo posible. N. Holtug explicita esta idea en los siguientes términos:

I am myself inclined to accept the implications of prioritarianism with respect to non-human animals. While these implications may seem counterintuitive, the “counterintuitiveness” may very well be due to speciest – and so unreliable – intuitions about fairness. Thus, I do not find it counterintuitive that justice requires us to give priority to people who have severe cognitive disabilities and short lives, and are for this reason much worse off than others. It is therefore up to prioritarrians (and egalitarians) who do not find the relevant implications of prioritarianism (and egalitarianism) acceptable to come up with a version of one of these principles that does not imply them. But, as I have argued, this may not be an easy task. Holtug (2007: 21).

Estaríamos en un escenario político en el que sería legítimo conceder un interés significativo al hecho de proporcionar beneficios a aquellos cuya capacidad para el bienestar es menor. Ello implicaría gestionar la distribución de los recursos disponibles teniendo en cuenta esta demanda.

Pero, ¿y si entre tales recursos disponibles estuviera la posibilidad de amplificar las capacidades cognitivas de algunos individuos para así aumentar sus oportunidades de bienestar? Esta es, precisamente, la variable que introduce el incipiente desarrollo de las nuevas técnicas de mejora genética. La pregunta es, ¿estaríamos dispuestos u obligados a llegar tan lejos para lograr el objetivo de proporcionar el escenario más justo para todos los miembros de una comunidad moral no especieísta? Poder responder adecuadamente a esta pregunta pasa por conocer los puntos clave en los que se cifra la evaluación moral de la citada biotecnología de mejora de individuos (Savulescu y Bostrom, 2009; Savulescu, ter Meulen y Kahane, 2011).

La mejora genética es muy controvertida, no sólo por los tabús en torno a cualquier cambio en lo que suele entenderse como nuestra *naturaleza* sino también con relación a sus posibles aplicaciones. Más allá de los fantasmas de la eugenesia, las aplicaciones de esta biotecnología van desde el control de determinadas enfermedades o la selección de determinados rasgos de

carácter que consideramos deseables, hasta la posibilidad de variar las capacidades intelectuales o en torno al bienestar. Dentro de la mejora genética, cuando se habla de mejora cognitiva se está haciendo referencia a la amplificación del espectro de capacidades mentales mediante el desarrollo de los sistemas internos o externos dedicados a procesar información. Las mejoras, a su vez, pueden clasificarse atendiendo a diferentes aspectos. Desde un punto de vista moral podría ser muy relevante distinguir aquellas que son objetivas de las que no lo son, entendiendo por las primeras aquellas mejoras en las que cualquier miembro de la comunidad moral estaría interesado, con independencia de cómo sea su plan de vida.

Son muchas las propuestas en contra de cualquier modificación genética de los individuos. La tesis bioconservadora hace referencia a la incorrección de cualquier tipo de mejora al respecto. Mucha de las objeciones a estas nuevas técnicas se relacionan con la categoría moral que se les atribuye en sí mismas. Las críticas suelen apelar a conceptos como el de dignidad, integridad, esencia o naturaleza. La idea es que estamos ante algo intrínsecamente malo. Sin embargo, no es difícil ver que desde esta postura se está llevando a cabo una genetización del individuo cuando afirma que su dignidad, integridad, esencia o naturaleza dependen en exclusiva de su identidad genética. Además, no es razonable admitir que modificar lo que entendemos por *naturaleza* sea algo erróneo *per se*.

Es el momento de ver a qué apelan los defensores. Suele mantenerse la necesidad de insistir en que el uso de la ciencia y la tecnología médica no debe estar enfocado únicamente a la prevención o tratamiento, sino también a la intervención en la mayoría de niveles biológicos básicos para mejorar la biología y las vidas de la gente. Y en opinión de algunos autores, como Julian Savulescu, no sólo estamos ante algo moralmente permisible, sino también obligatorio. Él entiende que el tipo de obligación que asumimos en torno a la prevención y tratamiento de enfermedades es extensible. Es decir, que aceptar la obligación de prevenir y tratar la enfermedad implica tener que aceptar las técnicas de mejora. La idea es que, en tanto que no parece posible encontrar una diferencia relevante entre prevención de enfermedades y mejora de nuestras capacidades (en ambos casos se persigue aumentar nuestras oportunidades de tener una vida feliz), tendríamos dos opciones. La primera, pasa por reconocer ambos tipos de actuación; la segunda, por vetarlas, incluidas la prevención y la terapia. Aunque es consciente de la necesidad de establecer algunos límites importantes y de la eficacia de las instituciones, el autor insiste en la viabilidad de elegir la primera alternativa.

Lo que estoy reivindicando aquí es la necesidad de estar teóricamente preparados para enfrentarnos a la posibilidad de llegar a disponer de la tecnología genética suficiente como para poder establecer un elemento igualador entre los individuos que han sido menos afortunados en la lotería natural. ¿Acaso no sería moralmente correcto solventar desigualdades tan arbitrarias y tan directamente relacionadas con el bienestar individual? Incluso, sin importantes razones que nos digan lo contrario, ¿no deberíamos considerar la obligación de corregir las desventajas? Lo que parece estar debajo de esta argumentación es la idea de que los individuos sufrirán algún tipo de daño extrínseco si tenemos la capacidad para aumentar sus oportunidades de ser felices y no lo hacemos (Nagel, 1981). Sin embargo, aún habrá cuestiones a tratar relacionadas con la evaluación moral y política de las técnicas de mejora en sí mismas.

La tendencia reduccionista que acompaña a la biotecnología desde su origen entorpece el debate, al plantear de forma reduccionista la discusión. La dicotómica tendencia que lleva a una evaluación en términos binarios dificulta una adecuada y pertinente atención a las peculiaridades. La demandada precisión es la única forma de hacernos cargo de una

potencialidad tan variable como la que podemos atribuir a la tecnología que estamos evaluando. Lo racional es prestar atención a la realidad de cada mejora en particular, incorporando a su vez los elementos espaciales y temporales implicados en cada caso. De la misma forma hemos de enfrentarnos a la pregunta por cuál es la prioridad que tendríamos que conceder a las tecnologías de mejora.

Las dificultades que surgen en torno a cómo asegurar una distribución justa de los beneficios, no deberían funcionar como algo disuasorio sino, más bien, como una dificultad práctica que no es mayor que las históricamente surgidas con el desarrollo de toda tecnología emergente. Allen Buchanan (2011: 243-279), consciente de que una mala distribución del nuevo recurso puede acrecentar aún más la desigualdad, nos propone perseguir la mejor estrategia posible en la difusión de la innovación. En su opinión ello implica adoptar un punto de vista institucional como la única forma de evitar el actual impacto económico, político y social en términos de desigualdad (propone la creación de un Instituto que llama *GIJI -Global Institute for Justice in Innovation-* enfocado a gestionar incentivos para la innovación, pero sobre todo a promover, con estrategias muy diversas, una difusión justa de acceso a las biotecnologías de mejora).

El objetivo merece considerar adecuadamente la posibilidad de superar las dificultades. Paliar las carencias de aquellos individuos que, como los animales no humanos, sufren más privaciones por su configuración genética es una pretensión importante que podría entroncar directamente con algunas de nuestras intuiciones más básicas en torno a la justicia. La posibilidad de enriquecer las vidas de los arbitrariamente menos afortunados merece, con independencia de los acuerdos a los que lleguemos, una reflexión seria y fundamentada.

Bibliografía

- Buchanan, A. (2011), *Beyond humanity? The ethics of biomedical enhancement*, Oxford University Press, Oxford.
- Campos Serena, O. (2011), “Más allá de una concepción instrumental del valor de los animales: la irracionalidad del paradigma humanista”, *Revista de Filosofía*, 36.
- Cigman, R. (1976), “Why death does not harm animals”, en Regan, T. y Singer, P. (eds.), *Animal rights and human obligations*, Prentice Hall, New Jersey.
- Cigman, R. (1981), “Death, misfortune and species inequality”, *Philosophy & Public Affairs*, 10.
- Dombrowski, D.A. (1997), *Babies and Beasts*, University of Illinois Press, Campaign.
- Holtug, N. (2007), “Equality for animals”, in Ryberg, J., Petersen, T. & Wolf, C. (Eds.), *New waves in applied ethics*, Palgrave Macmillan, Basingstock.

- Lara, F. (2006), “La entidad moral de los animales y nuestras obligaciones con ellos”, *Signos Filosóficos*, 8.
- Lara, F. (2007), “El valor de los animales y la utilidad de los derechos”, en García Gómez-Heras, J.M. y Velayos, C. (eds.), *Responsabilidad política y medio ambiente*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Mill, J. S. (1984), *El utilitarismo*, Alianza, Madrid, (Versión Original 1863).
- Nagel, T. (1981), *La muerte en cuestión. Ensayos sobre la vida humana*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Pluhar, E. (1995), *Beyond prejudice*, Duke University Press, London.
- Regan, T. (1983), *The case for animal rights*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles.
- Rowlands, M. (2012), “¿Pueden los animales ser morales?”, *Dilemata. Revista Internacional de Éticas Aplicadas*, 9.
- Sapontzis, S. F. (1987), *Morals, reason and animals*, Temple University Press, Philadelphia.
- Savulescu, J. y Bostrom, N. (Eds.) (2009), *Human enhancement*, Oxford University Press, Oxford.
- Savulescu, J., ter Meulen, R. y Kahane, G. (Eds.) (2011), *Enhancing human capacities*, Wiley-Blackwell, Oxford.
- Singer, P. (1974), “Todos los animales son iguales”, en Singer, P. (ed.) (2002), *Desacralizar la vida humana. Ensayos sobre ética*, Cátedra, Madrid.

Producción industrial de carne vs. Producción de traspatio en los países en vías de desarrollo:

Aspectos éticos, sociales y políticos

Xavier CASAS ROMA

Universidad Nacional de Educación a Distancia

La producción de proteína animal (especialmente cerdo y pollo) en los países en vías de desarrollo se basa en gran medida en lo que se conoce como producción de traspatio (o backyard) realizada por pequeños grupos de productores locales y con comercialización de ámbito local. La idea de que el desarrollo socio-económico de estos países debe conllevar de forma irremediable a un acceso cada vez mayor a proteína de origen animal a un precio asequible determina las políticas que muchos gobiernos de estos países están llevando a cabo: favorecer la implantación de modelos productivos intensivos en detrimento de la producción local. De ésta forma se coarta la forma de vida de una parte importante de la población, que se ve abocada al abandono de su “modus vivendi” tradicional y tiene que emigrar a las grandes ciudades en busca de una oportunidad de vida mejor.

Pocos han sido los autores que han abordado el tema (Mirando, 2007; Kirsten, 2002; Randolph, 2007) y, cuando lo han hecho, ha sido desde la perspectiva de la importancia que la producción de “traspatio” tiene en el desarrollo económico de los países en vías de desarrollo. La discusión ética de los argumentos que los gobiernos han utilizado para favorecer la producción intensiva ha sido, en el mejor de los casos, tratada de forma testimonial. Éstos son unos argumentos puramente utilitaristas: “Más carne y a mejor precio para provecho de la población actual (con mayor poder adquisitivo) y las generaciones futuras”. Para conseguirlo, se elige la implantación del modelo intensivo. Los intereses de terceras empresas

(multinacionales) y gobiernos de países desarrollados son, según ellos, consecuencias ineludibles ligadas a ésta decisión.

Algunos autores relacionados con la ética política han intentado definir el papel de los gobiernos en este tipo de decisiones. Por ejemplo, Nagel (Nagel, 1987) opina que los gobiernos deberían ejercer su poder para reducir las desigualdades, cuando es bien evidente que muchas desigualdades son impuestas, precisamente, por la decisiones que se toman al máximo nivel. Si no se aplican las oportunas medidas correctoras, éste tipo de decisiones vulneran sin lugar a dudas algunos de los derechos humanos básicos, por ejemplo los artículos 25.1 y 11 (Derecho a un nivel de vida adecuado y medios de subsistencia). Si bien no es motivo de este trabajo profundizar a éste nivel, sería más que interesante averiguar si este tipo de políticas vulneran también la “cláusula lockeana”: ¿Se deja a los campesinos rurales, no la tierra físicamente, sino los recursos suficientes en cantidad y calidad para mantener la forma de vida que llevaban hasta ahora? Por su parte, Pogge (Pogge, 2005) denuncia los intereses que gobiernos de países en vías de desarrollo tienen con los gobiernos y empresas de países ricos que, al fin y al cabo, son los que decidirán la forma de producir de un país para favorecer a sus propios intereses. En definitiva, para Pogge los gobiernos locales deberían dar mucho más peso a las opiniones reales de aquellos cuyos derechos humanos no son satisfechos, dejando a un lado las decisiones verticales por interés.

Una vez analizado con profundidad, lo cierto es que el argumento utilitarista puede no ser tan fuerte como se pretende. Si este argumento se desmonta, se desmonta también la actuación que gobiernos de muchos de estos países están llevando a cabo. Kymlicka (Kymlicka, 1995) ya alertaba sobre la interpretación errónea del utilitarismo cuando algunas personas son utilizadas como medio para los fines de otras. Evidentemente, el utilitarismo defiende el sacrificio de los débiles en beneficio de la mayoría. La cuestión está, entre otras, en analizar cuál es este beneficio. ¿Es realmente tal “beneficio”? A medida que un país se desarrolla, el consumo de carne incrementa también. Al menos esto ocurre en la mayoría de casos de los países en vías de desarrollo. Frecuentemente, este incremento del consumo proteico se ha ligado de forma directa a una mayor parte de la población que consume proteína animal. Evidentemente, esto no tiene por qué ser así. El papel “social” del consumo de carne en las grandes urbes que se desarrollan a pasos agigantados (frecuentemente con la aparición de McDonald's y otros restaurantes de comida rápida) no debe menospreciarse: tener la posibilidad de comer o cenar el menú “Cuarto de libra” es, para parte de la población de Manila, más una experiencia social que una necesidad de alimentarse con carne a bajo precio. Además, no debemos descartar el desperdicio de alimento (y de carne) que se da a medida que las sociedades evolucionan y que también se computa en el global de “consumo de kg's/persona/año”.

Si realmente este argumento utilitarista no es tan potente como pretende y tiene ciertas grietas, algunas de ellas importantes, es probable que exista una solución mejor a la práctica que están llevando a cabo los gobiernos. Todo individuo tiene unos derechos no sujetos al cálculo utilitarista (Kymlicka, 1995). Existe la posibilidad de compensar, de un modo u otro, la parte de la población que se penaliza por su origen socio-económico (Nagel, 1987). Esto es, precisamente, lo que se podrían plantear los gobiernos que, aun sabiendo que el argumento utilitarista en el que se escudan no es perfecto, siguen con la firme determinación de promover el desarrollo de la producción industrial: dispensar un trato preferente a los más desaventajados, en definitiva; aplicar medidas políticas de “discriminación positiva” para este grupo de la población perjudicado por una decisión unilateral y no del todo bien fundada.

Bibliografía:

Kirsten, Johann, (2002), *Linking agribusiness and small-scale farmers in developing countries: is there a new role for contract farming?*, Development Southern Africa, Vol. 19, No. 4, Carfax Publishing, London.

Kymlicka, Will, (1995), *Filosofía política contemporánea*, Ariel S.A., Barcelona.

Mirando, Mark A., (2007), *The role of livestock in developing countries*. J. Anim. Sci., 85:2787., Champaign.

Nagel, Thomas, (1987), *What does it all mean? A very short introduction to philosophy*, Oxford University Press, New York.

Pogge, Thomas, (2005), *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*, Paidós, Barcelona.

Randolph et al., (2007), *Role of livestock in human nutrition and health for poverty reduction in developing countries*, J. Anim. Sci., 85:2788-2800, Champaign.

Ampliando los horizontes morales en clave de género: sobre la necesidad de superar la lógica de la dominación

Angélica VELASCO SESMA

Universidad de Valladolid

A lo largo de la historia, autores como David Hume, Arthur Schopenhauer o Jeremy Bentham, entre otros, han abordado el tema del comportamiento de los humanos con el resto de los animales, considerándolo un problema ético. No obstante, la postura hegemónica exonera a los humanos de cualquier tipo de responsabilidad moral con respecto a los no humanos. Conviene recordar, como bien sostiene Marta Tafalla, que “ocuparse de los animales no implica abandonar o desatender el resto de las cuestiones morales, sino todo lo contrario. [...] para lograr formular con suficiente profundidad los problemas relacionados con los animales hay que plantearse antes las grandes preguntas de la ética sobre el bien y el mal, el placer y el dolor, la justicia, la autonomía o la libertad” (Tafalla, 2004, 20).

A partir de los años setenta del siglo XX, la literatura sobre la cuestión de los animales ha aumentado de forma exponencial. Numerosos autores han tratado, desde diferentes teorías éticas, el tema de la consideración moral hacia los animales. Podemos comprobar que los autores más conocidos y citados a nivel internacional son casi exclusivamente varones. Se ha tendido a invisibilizar las aportaciones de las mujeres que han defendido un trato ético hacia los no humanos. Este trabajo trata de rescatar algunas de estas propuestas provenientes del seno del feminismo y el ecofeminismo. A través del análisis del pensamiento de algunas autoras, pretendo contribuir al debate sobre la ética aplicada a los animales, ofreciendo perspectivas comprometidas con la teoría de género y poniendo de manifiesto la importancia

de determinados valores morales que tradicionalmente han sido menospreciados.

Con este fin, parto de dos cuestiones que resultan imprescindibles para entender el trato que se ha dispensado tanto a las mujeres como a los animales. Por un lado, conviene resaltar que, desde los orígenes, el animal ha sido definido en relación con el ser humano, de forma que sus características han sido tomadas como una negación de las características de las personas (Le Bras-Chopard, 2003). Es fácil, entonces, comprender cómo, si las características de los animales que son contrapuestas a las de los humanos, se rebajan y se muestran como defectos, las características de los humanos se verán como algo positivo. De este modo, se establece una jerarquía de los seres. Los humanos se encuentran en la cima y los animales se sitúan en la base. Dado que se les considera inferiores, se acepta que está justificado dominarlos. Este mecanismo de infravaloración de los animales que ha permitido justificar su dominación se ha extendido también a determinados grupos humanos, a los que se ha situado del lado de la animalidad (Patterson, 2008). Esto ha sucedido con las mujeres, las cuales han sido apartadas de lo que se ha considerado típicamente humano.

El segundo aspecto que considero imprescindible para este trabajo es la constatación de la existencia, en el pensamiento occidental, de una serie de dualismos –humano/animal, cultura/naturaleza, razón/emoción, mente/cuerpo, etc.- que se relacionan con el dualismo hombre/mujer y que aparecen claramente jerarquizados, pues uno de los elementos del par de opuestos se concibe como superior al otro (Plumwood, 1997). De hecho, se ha establecido que lo propiamente humano es lo cultural, lo masculino y lo racional.

Partimos, pues, de una base en la que observamos que los animales se consideran inferiores y que las mujeres, en virtud de su equiparación con los animales y con la naturaleza, son vistas también como seres inferiores, por lo que su dominación queda justificada. Éste es el contexto en el que pretendo analizar las formas en que las mujeres feministas y ecofeministas se han acercado a la cuestión de la subordinación y explotación de los animales, aportando elementos valiosos al debate sobre la consideración moral más allá de lo humano.

¿Razón versus emoción? Crítica ecofeminista a los teóricos de la liberación animal

Podemos afirmar que, en la actualidad, las dos figuras más conocidas internacionalmente en cuanto a la defensa de la consideración ética hacia los animales son Peter Singer y Tom Regan. Singer, desde una perspectiva utilitarista, nos anima a extender el principio básico de igualdad como igualdad de consideración, de forma que abarque a los animales (Singer, 1999). Sostiene que el principio de igualdad nos obliga a tener en cuenta en la misma medida los intereses de los demás seres, independientemente de las habilidades que éstos posean (Singer, 2003). Para mostrar algún interés, es necesaria la capacidad de sufrimiento y disfrute. Cuando un ser sufre, hay que tomar en consideración ese sufrimiento, pues no existe, según este autor, justificación moral para no hacerlo. Así, para Singer, la «sensitividad» se nos muestra como la única frontera posible de nuestra consideración por los intereses de los demás.

Regan, por su parte, afirma que tanto las personas como las no-personas poseen derechos debido a que es moralmente malo hacerles daño rutinariamente, únicamente para que otros se beneficien (Regan, 2004). Considera que el derecho fundamental es el derecho a ser tratados con respeto. La justificación de los derechos humanos para este autor se encuentra en el hecho de ser sujeto-de-una-vida. El ser sujeto-de-una-vida refleja la igualdad moral en virtud de que todos los humanos estamos en el mundo y somos conscientes de él, de que nos interesa lo que nos sucede independientemente de que a los demás les interese o no, y en virtud de que todos

somos moralmente lo mismo. Defiende que esta idea de ser sujeto-de-una-vida puede ampliarse a los animales, pues también ellos están en el mundo y son conscientes, tanto del mundo como de los que les ocurre y, por ello, les importa lo que les pasa, con independencia de que a nosotros nos interese o no (Regan, 2006). Dado que los animales son, al igual que las personas, sujetos-de-una-vida, deben ser también titulares de derechos, incluido el de ser tratado con respeto.

Deborah Slicer sostiene que estos autores no reconocen el contexto ni tienen en cuenta nuestra respuesta afectiva en la vida moral (Slicer, 2003). Afirma que las teorías de derechos animales que se basan en la tradición de justicia reducen al individuo a un conjunto de intereses. Los animales aparecen, pues, como seres con ciertas capacidades típicamente humanas, con lo que sólo se tienen en cuenta las similitudes con los seres humanos, pero no se valoran las diferencias. Por ello, algunas pensadoras ecofeministas han visto en esta asimilación egocéntrica del otro, una actitud de arrogancia, pues se otorga valor moral únicamente a aquellos seres en los que se encuentra similitud con uno mismo. Sostiene Slicer que Singer y Regan reproducen el pensamiento moral dualista y jerárquico pues mantienen la arrogancia esencialista que otorga valor moral a los animales por sus semejanzas con los humanos. Asimismo, considera que perpetúan el dualismo razón/emoción y mantienen la lógica de la dominación. Este tipo de lógica aparece como una estructura argumentativa que justifica la subordinación basándose en el principio de que la superioridad legitima la dominación (Warren, 1997). Como veremos a continuación, el concepto de “lógica de la dominación” es fundamental para la crítica de las ecofeministas a la explotación de los animales.

Feminismo y defensa de la consideración moral hacia los animales

Alicia Puleo nos muestra la doble vertiente que tiene la relación de las mujeres con los animales en la cultura occidental (Puleo, 2007): Por un lado, podemos observar que numerosas feministas han evitado ocuparse de la cuestión de los animales, pues consideran que esto supone un riesgo debido a la vinculación tradicional de las mujeres con la naturaleza. Sin embargo, otras mujeres han alcanzado a entender que hay que luchar contra la opresión de las mujeres y contra la de los animales, pues ambas se basan en la misma lógica de la dominación.

Recuerda esta autora que, de la misma forma que la Historia ha tendido a olvidar el feminismo como movimiento, el feminismo olvida también parte de su historia: la lucha de las sufragistas que compaginaron sus reivindicaciones feministas con la defensa de los animales. En el siglo XIX, la lucha a favor de los animales se centraba mayoritariamente en la lucha contra la vivisección. Algunas sufragistas consideraban que las mujeres tenían naturalmente determinadas virtudes que las hacían moralmente superiores a los hombres. Creían que las mujeres son naturalmente más compasivas y más aptas para el cuidado, de modo que su misión sería llevar a cabo una reforma moral de la sociedad, basándose en las virtudes femeninas. Estas sufragistas consideraban que la causa contra la vivisección era también una causa típicamente femenina. Otras feministas, por el contrario, prefirieron luchar por la igualdad con los varones en lugar de defender estas funciones especiales que no las movían de sus roles tradicionales. Fue difícil, por tanto, que la unión del feminismo y el antiviviseccionismo fuera exitosa (González, Rodríguez, 2008).

Podemos sostener que la lucha feminista a favor de los animales se ha desarrollado de una forma más profunda en el seno del ecofeminismo. Esto puede parecernos lógico si tenemos en

cuenta que esta corriente ha rechazado la lógica de la dominación y el pensamiento dualista. No obstante, encontramos diferencias fundamentales en cuanto a la forma en que abordan el tema de la explotación animal las diferentes autoras. Así, existe una corriente atomista, centrada en los individuos, y otra corriente holista que considera que lo que tiene valor son los ecosistemas y las especies.

Por lo que respecta a la postura atomista, voy a centrarme en algunas de las aportaciones de Carol Adams y Alicia Puleo. Esta última autora ofrece, entre otras propuestas, un análisis de la tauromaquia centrado, por un lado, en la crítica al sexismo y, por otro, en la crítica al androcentrismo. Así, señala que, a pesar de que la tauromaquia haya sido –y continúa siendo en su mayor parte– una actividad sexista, en la actualidad se están abriendo las puertas a las mujeres (Puleo, 2011). No obstante, esta asunción de la igualdad de los sexos en el mundo taurino no sería “feminismo taurino” sino simplemente “igualdad de oportunidades”. Se trata de permitir que las mujeres desarrollen determinadas actividades, sin cuestionarse si estas actividades afectan a las relaciones entre los sexos. Puleo sostiene que las corridas reproducen los dualismos naturaleza/cultura, mente/cuerpo, razón/emoción. Defiende que el feminismo no debe conformarse con que las mujeres se incluyan en el círculo de los dominadores, es decir, con superar el sexismo conservando el androcentrismo. Es preciso, por el contrario, transformar nuestra autoconciencia de especie, llevando a cabo una redefinición ético-política de los conceptos de “naturaleza” y “ser humano”.

Carol Adams, por su parte, critica que se mantenga que comer carne es algo natural, pues así se invisibiliza que también el tema de la alimentación es una construcción social (Adams, 2003). Según esta autora, cuando comemos carne, nos vinculamos a los animales concretos que consumimos. Sin embargo, se ha conseguido que el animal concreto desaparezca como individuo, de forma que sólo nos vinculamos a un alimento que llamamos “carne”. Al proceso conceptual en el que el animal desaparece cuando muere lo llama “estructura del referente ausente”. En la lengua inglesa, existe una palabra para referirse al animal cuando está vivo y otra para referirse a él cuando se ha convertido en alimento. Se cambia el nombre y se oculta el animal concreto para dar paso a la carne (en castellano, esto puede comprobarse con las palabras “pez” y “pescado”). Adams resalta que el vegetarianismo suele enfrentarse al concepto de autonomía. En la cultura occidental, se considera que lo que hacen las posturas vegetarianas es violar los derechos que los demás tienen sobre sus propios gustos. Sin embargo, para Adams, pensar que la cuestión del gusto no es política implica aceptar una idea de autonomía basada en la dominación, pues la autonomía no puede implicar la explotación de otros. Propone conseguir una noción respetuosa de “autonomía”, redefiniendo nuestro “yo” para que la autonomía no implique la dominación de otros, incluyendo a los animales.

Desde una perspectiva holista, Val Plumwood sostiene que las principales formas ecofeministas animalistas no logran una adecuada contextualización y permanecen mal integradas en el conocimiento ecológico (Plumwood, 2004). Llama “vegetarianismo ontológico” a aquel que, como el de Adams, mantiene que ningún individuo digno de consideración moral puede ser ontologizado como comestible o como disponible para el uso. Este tipo de vegetarianismo, según defiende, supone un rechazo de la incardinación y de la vida del animal, niega la continuidad evolutiva y ética y establece, dada la necesidad de consumir alimentos, un orden inferior por debajo de la consideración moral. Propone aceptar la sacralización del comer, que se fundamenta en la idea de que los humanos tienen que conseguir su alimento reconociendo tanto el parentesco con el ser al que van a convertir en alimento como que ese ser es algo más que alimento. Igualmente, acepta que todos somos alimento para otros y que todos somos algo más que alimento.

Finalmente, me interesa resaltar que algunas autoras critican a los teóricos de la liberación animal el centrarse únicamente en los principios universales. Apuestan, por el contrario, por incluir en la ética las virtudes del cuidado. Numerosas ecofeministas han afirmado que “los principios generales son demasiado legalistas y abstractos para que resuelvan situaciones no generalizadas, fuertemente contextualizadas y únicas” (Slicer, 2003, 179). Como afirma Slicer, no se trata de que estas pensadoras se opongan radicalmente al empleo de los principios, sino que rechazan que se impongan éstos sobre la virtud y el afecto, pues consideran estos últimos valores igualmente importantes a la hora de tomar decisiones morales.

Alicia Puleo señala muy acertadamente la necesidad de incluir las virtudes del cuidado sin olvidar la absoluta importancia de los principios universales (Puleo, 2011). Sostiene que si el ecofeminismo sólo acepta la ética del cuidado no está capacitado para proteger a los animales, pues no puede establecer ninguna regla por encima del contexto. Tanto la razón como las emociones son capacidades humanas, con lo que hay que tenerlas en cuenta a la hora de desarrollar teorías éticas. Igualmente, afirma la necesidad de sumar las perspectivas holista y atomista, pues así se profundiza la relación entre las mujeres urbanas y rurales, del Norte y las del Sur, y de la ecología y del animalismo.

Resumen y conclusiones

Como hemos visto, muchas feministas han rechazado que haya que interesarse por los animales, pues han considerado que esto puede volver a situar a las mujeres en lado de la animalidad y a mantenerlas en los roles asignados tradicionalmente. Otras feministas, especialmente las ecofeministas, han defendido la necesidad de abordar la subordinación de las mujeres y la de los animales, ya que ambas están relacionadas a través de la lógica de la dominación. Dentro de la defensa ecofeminista de los animales hemos encontrado una nueva diferenciación entre las posturas atomistas y las posturas holistas. Y hemos visto la apuesta por incluir las virtudes del cuidado dentro de la ética, así como el peligro de centrarse únicamente en éstas, olvidando los principios universales.

Karen Warren sostiene que cualquier tema que ayude a comprender la opresión de las mujeres es un tema feminista (Warren, 1997). Siguiendo esta idea, considero que, sin duda, la cuestión de la consideración moral hacia los animales es un tema feminista. Si se analizan las cuestiones relacionadas con la ética aplicada a los animales desde la perspectiva de género, pueden lograrse teorías más completas, que incorporen el contexto, las emociones y los valores del cuidado, complementando los principios abstractos y universales. Del mismo modo, la teoría feminista se enriquece al aceptar que es necesario trabajar por eliminar la lógica de la dominación que subyace a todo tipo de opresiones, incluida la opresión de los animales. La unión de estas dos posturas ofrece la posibilidad de enriquecer la filosofía moral con elementos que tradicionalmente han sido infravalorados, dando lugar a teorías éticas que contribuyan a crear un mundo en el que las actitudes de respeto abarquen también a todos aquellos que han sido oprimidos, explotados y sometidos en nombre de la cultura y la razón. La superación del pensamiento moral dualista y jerárquico favorece la deconstrucción de las estructuras de dominación que perjudican tanto a humanos como a no humanos y que impiden alcanzar una cultura de paz, igualdad y respeto.

Bibliografía

- Adams, Carol (2003), “Ecofeminismo y el consumo de animales”, en Warren, Karen J. (ed.), *Filosofías ecofeministas*, (pp. 195-225), Icaria Editorial, Barcelona.
- González, Marta I. y Rodríguez Carreño, Jimena (2008), “Al margen de los márgenes: encuentros y desencuentros entre feminismo y defensa de los animales”, en González, Marta I., Riechmann, Jorge, Rodríguez Carreño, Jimena y Tafalla, Marta (coords.), *Razonar y actuar en defensa de los animales*, (pp. 83-106), Los Libros de la Catarata, Madrid.
- Le Bras-Chopard, Armelle (2003), *El Zoo de los filósofos. De la bestialización a la exclusión*, Santillana, Madrid.
- Patterson, Charles (2008), *¿Por qué maltratamos tanto a los animales? Un modelo para la masacre de personas en los campos de exterminio nazis*, Editorial Milenio, Lleida.
- Plumwood, Val (1997), “Naturaleza, yo y género: Feminismo, Filosofía medioambiental y crítica del racionalismo”, en Agra, María Xosé (comp.), *Ecología y feminismo*, (pp. 227-259), Comares, Granada.
- Plumwood, Val (2004): “Feminismo y ecología: ¿Artemisa versus Gaia?”, en Cavana, María Luisa, Puleo, Alicia y Segura, Cristina (coords.), *Mujeres y ecología. Historia, pensamiento, sociedad*, (pp. 53-106), Almudayna, Madrid.
- Puleo, Alicia (2007), “El hilo de Aridana: ecofeminismo, animales y crítica al androcentrismo”, en Barrios, Olga, Figueruelo, Ángela, López, Teresa y Velayos, Carmen (eds.), *Feminismo ecológico. Estudios multidisciplinares de género*, (pp. 71-85), Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca.
- Puleo, Alicia (2011), *Ecofeminismo para otro mundo posible*, Cátedra, Madrid.
- Regan, Tom (2004): “Poniendo a las personas en su sitio”, en Tafalla, Marta (ed.), *Los derechos de los animales*, (pp. 55-68), Idea Books, Barcelona.
- Regan, Tom (2006), *Jaulas Vacías. El desafío de los derechos de los animales*, Altarriba, Barcelona.
- Singer, Peter (1999), *Liberación Animal*, Trotta, Madrid.
- Singer, Peter (2003), “Todos los animales son iguales”, en Singer, Peter, *Desacralizar la vida humana. Ensayos sobre ética*, (pp. 107-126), Cátedra, Madrid.
- Slicer, Deborah (2003), “¿Tu perro o tu hija?: una reflexión feminista sobre la experimentación animal”, en Warren, Karen J. (ed.), *Filosofías ecofeministas*, (pp. 171-193), Icaria, Barcelona.
- Tafalla, Marta (2004), “Introducción: un mapa del debate”, en Tafalla, Marta (ed.), *Los derechos de los animales*, (pp. 15-39), Idea Books, Barcelona.
- Warren, Karen (1997), “El poder y la promesa de un Feminismo ecológico”, en Agra, María Xosé (comp.), *Ecología y feminismo*, (pp. 117-146), Comares, Granada.

La liberación animal desde una perspectiva feminista

Jimena RODRÍGUEZ CARREÑO

Instituto de Filosofía (CSIC)

Introducción

Entre las dicotomías que han estado presentes en la historia del pensamiento occidental y que tantas críticas han recibido desde las diversas teorías feministas (cultura/naturaleza; masculino/femenino; cuerpo/mente; humano/animal, etc.), hay que destacar aquí la que separa y enfrenta la razón y la emoción. La parte que se considera inferior, es decir, la emoción, se asocia con lo femenino, mientras que la parte que se califica como superior se vincula con lo masculino. El desprecio de las emociones ha supuesto que en la filosofía occidental se hayan impuesto las teorías que encuentran en la razón el fundamento legítimo de la moral. Frente a estas ideas, algunas teóricas feministas han reivindicado la importancia de las emociones como base legítima de la acción moral.

Este debate se plasma de una forma muy clara en la discusión sobre cuál ha de ser el fundamento de las argumentaciones en favor de un trato moral a los animales. Algunas teóricas han acusado a Tom Regan y a Peter Singer, entre otros, de mantenerse en la línea de la filosofía racionalista y de la tradición liberal, lo cual supone no solo continuar apoyando el dualismo razón/emoción, sino también la dicotomía que separa de manera radical a los seres humanos del resto de los animales. De la superación del dualismo razón/emoción depende, según estas teóricas, que se vaya transformando la concepción de la moral imperante en la sociedad patriarcal. Tal cambio es imprescindible, afirman, no solo para terminar con el dominio de los hombres sobre los animales y la naturaleza, sino también para combatir todo tipo de opresiones, entre ellas, por supuesto, la de los varones sobre las mujeres.

1- El valor de las emociones en la moral: crítica a la dicotomía razón/emoción

En los textos de Regan y Singer pueden encontrarse varias declaraciones acerca de la necesidad de utilizar la razón, y no el sentimiento, cuando se trata de elaborar argumentos en favor de los animales. En el “Prólogo a la edición de 1975” de *Liberación animal*, Singer advierte a los lectores: “en ninguna parte del libro invoco las emociones del lector si no pueden apoyarse en la razón”. Unas líneas más adelante, refiriéndose a los experimentos hechos con humanos por los nazis y a los que en la actualidad se llevan a cabo con animales, Singer afirma que son algo que nos conmueve profundamente, pero que “en ambos casos la justificación última para oponerse a ambos tipos de experimentos no es emocional. Apela a unos principios morales básicos que todos aceptamos, y la aplicación de estos principios a las víctimas de estos experimentos la impone la razón, no el sentimiento” (Singer, 1975/1990, 21). También en los escritos de Regan encontramos ideas semejantes. Así, en uno de sus artículos, cuando se refiere a los animales de granja, afirma: “reason –not sentiment, not emotion- reason compels us to recognize the equal inherent value of these animals and, with this, their equal right to be treated with respect”¹ (Regan, 1986, 113).

Frente a este tipo de declaraciones, que conforman lo que Deborah Slicer ha denominado la “postura Singer-Regan”, esta autora sostiene que las emociones son una parte fundamental de nuestras vidas:

Bastantes críticos [...] han explicado que la fe en el valor racional y universal de los principios, sacrificando nuestra respuesta emocional, es ingenua, y se basa en la insensibilidad de nuestra psicología moral actual, y en el concepto occidental y masculino que considera las emociones “afeminadas”. Las críticas han demostrado cómo este ideal racional no tiene en cuenta aquello que motiva la mayoría de nuestras relaciones personales. El amor, la amistad y los afectos son generalmente o al menos deberían ser, nuestra motivación predominante. Singer y Regan siguen la tradición que polariza razón y emoción y que privilegia la razón cuando están en conflicto (Slicer, 1996, 182).

Josephine Donovan (1990) se refiere también al racionalismo propio de las teorías de Singer y de Regan y señala que, precisamente, del racionalismo cartesiano proviene una de las mayores justificaciones teóricas de la explotación y el maltrato de los animales, sobre todo en lo que respecta a las prácticas científicas. Theodor Adorno y Max Horkheimer, continúa explicando Donovan, señalan que el científico no siente compasión, pues esta es una ocupación fútil que ha quedado para las mujeres en la división de tareas impuesta por la sociedad patriarcal. La relegación de las mujeres, las emociones y los valores a la esfera privada ha permitido a los hombres proceder en la política pública y en la esfera científica amoralmente, “objetivamente”, sin la restricción de consideraciones relacionales “subjetivas”, que han sido eliminadas o reprimidas por las disciplinas dominantes. El problema de la teoría contemporánea de los derechos de los animales es, entonces, concluye Donovan, que al tiempo que critica la experimentación científica con animales, se basa en el racionalismo cartesiano, filosofía que ha legitimado las atrocidades propias de ciertas prácticas científicas.

¹ La razón –no el sentimiento, no la emoción- la razón nos impele a reconocer el igual valor inherente de estos animales y, con ello, su igual derecho a ser tratados con respeto.

Sin embargo, la distancia frente al sufrimiento de los animales y la reafirmación del dualismo razón/emoción no es algo característico solo de la experimentación científica, sino que puede encontrarse en otros ámbitos muy diferentes. En este sentido, resulta muy interesante la crítica que hace Alicia Puleo a la denominada fiesta de los toros. Para Puleo, las corridas de toros representan muy bien la dicotomía razón/emoción, aparte de las de cultura/naturaleza y mente/cuerpo, pues:

Para disfrutar de la corrida, como torero/a es preciso controlar el miedo; como espectador/a, se necesita desconectar la compasión, proceso facilitado aquí por el temor y el desprecio al Otro. Temer por el propio cuerpo y sentir con el que sufre son dos sentimientos tradicionalmente considerados femeninos y, por lo tanto, despreciados. Dos sentimientos poco aptos para las empresas de dominación (Puleo, 2004, 75).

La muerte del toro se concibe como el justo triunfo de la razón sobre un ser inferior, una razón patriarcal que ha expulsado del concepto de lo verdaderamente humano todo aquello que se considera que no forma parte de la masculinidad.

Hay que señalar, sin embargo, que no solo han sido teóricas feministas las que han criticado la dicotomía razón/emoción, sino que también lo han hecho algunos pensadores varones a lo largo de la historia. Un ejemplo actual lo tenemos en el teórico del derecho Thomas G. Kelch (1999), quien se muestra convencido de que no es posible separar razón y emoción. La cognición y la razón no solo no son incompatibles con las emociones, sino que además estas se encuentran en el fondo de cualquier acto racional. A su vez, las emociones se componen de elementos sentimentales pero también cognitivos. La emoción solo amenaza la razón cuando se encuentra fuera de control. De este modo, según Kelch, las emociones son fundamentales en la vida moral de los seres humanos.

Algo semejante afirma Lori Gruen (1991/1993), quien, en contra de la afirmación de que obrar de manera racional equivale a obrar de manera moral, explica que la razón no es más que uno de los elementos que pesan en la toma de decisiones de carácter moral. Sentimientos como los de ultraje o repulsa, simpatía o compasión, son fundamentales para desarrollar una sensibilidad moral completa. En lo que respecta a la defensa de los animales, la simpatía es esencial, pues ayuda a determinar hasta dónde deben llegar los límites de la comunidad moral.

2- El debate en torno los derechos

Uno de los conceptos más criticados por parte de las teóricas feministas que no aceptan las teorías de Singer y de Regan es el de derecho. Este concepto se asocia con el individualismo, la racionalidad y la igualdad, rasgos todos esenciales en las teorías de estos dos filósofos; frente a ellos se habla de relacionalidad, continuidad razón-emoción y reconocimiento de las diferencias.

El problema más general que se asocia con el concepto de derecho es que la base sobre la que se desea asegurar los derechos de los colectivos oprimidos es semejante a aquella desde la cual se negaron previamente. Cuando se habla de derechos, afirma Susanne Kappeler (1995), se continúa presuponiendo y manteniendo una jerarquía de categorías que clasificó en el pasado a los seres humanos y en el presente a los animales según su grado evolutivo; el único cambio es que se amplía el grupo de seres que acceden a la categoría superior y, por tanto, a los derechos. De este modo, la idea de una clasificación jerárquica de especies permanece incuestionable. De igual manera, no se desafía el poder del grupo que se encuentra en la parte

superior y que se ha adjudicado la capacidad para clasificar y decidir sobre los derechos de los otros. Así, por ejemplo, el hombre blanco denegó los derechos a los negros y a las mujeres en función de una jerarquía evolutiva y natural que dejaba a estos colectivos en un estado inferior de desarrollo, cercano a los animales. La división de los animales no humanos según una jerarquía evolutiva ha llevado a los defensores de los derechos de los animales a hacer con estos seres lo que durante mucho tiempo tratamos de superar con los humanos, es decir, garantizar derechos a unos y denegarlos a otros en función de una clasificación zoológica que refleja sobre todo la subjetividad humana. Así, se habla de conceder derechos a los animales según su capacidad para, por ejemplo, sentir dolor o para llevar una vida “valiosa”, lo cual es juzgado por expertos científicos de raza blanca.

Lynda Birke y Mike Michael (1997) insisten también en que el de derecho es un concepto individualista, masculino, racional y abstracto. Durante el siglo XVIII se idealizaron ciertos derechos, concretamente los relativos a las libertades individuales, como, por ejemplo, el derecho de asociación. Sin embargo, no se garantizó el derecho a la salud, a la nutrición, ni ningún otro que se asociara con la dimensión más natural del ser humano. Precisamente, fue en este período cuando se consolidó la moderna separación entre naturaleza y cultura. Así pues, la esfera de lo “natural” quedó omitida de estos derechos idealizados; lo cual constituye una muestra de la ansiedad que se dio durante la Modernidad por mantener claras las fronteras entre lo humano y lo no humano. Además, este concepto tampoco otorga la suficiente importancia al aspecto relacional del ser humano, sino que insiste más bien en el individualismo. De este modo, la noción de derecho tiende a oscurecer las precondiciones socio-relacionales necesarias para la emergencia del ser humano individual poseedor de derechos.

3- La ética del cuidado como alternativa a la “postura Singer-Regan”

Como reacción a las teorías de Singer y de Regan, surge lo que Donovan (2006) denomina la “teoría feminista del cuidado de los animales”. La teoría del cuidado en general, cuyo origen se remite a Carol Gilligan, constituye una rama importante del pensamiento feminista contemporáneo. Desde que a finales de la década de los setenta del siglo XX se formuló esta teoría, se ha elaborado, refinado y criticado de manera extensa. En la década de los noventa se empezó a aplicar a la cuestión de los animales con el fin de ofrecer una alternativa a la teoría de los derechos y a la teoría utilitarista, que aparecían como dominantes en lo referente a la reflexión ética sobre los animales. Entre los aspectos de la “postura Singer-Regan” que más se critican desde la teoría del cuidado están sus aspiraciones de abstracción y universalidad, que suponen que no se tengan en cuenta las circunstancias de un hecho concreto. Además, se argumenta, en este tipo de teorías éticas se tiende a ver a los individuos como seres aislados, no como seres insertos en una red de relaciones sociales; y se presupone una sociedad de iguales racionales. Por último, se señala que la ética racionalista, universalista y abstracta prescinde de la empatía y de la compasión como fuentes éticas y epistemológicas relevantes para el trato a los animales.

Frente a este tipo de teorías morales, afirma Donovan, la ética feminista del cuidado de los animales, además de dar importancia al contexto en el que se ha de tomar una decisión moral, pretende llevar las respuestas emocionales al debate filosófico y validarlas como auténticos modos de conocimiento.

A partir de las experiencias propias de las mujeres, continúa explicando Donovan, pueden generarse modos diferentes de comprender la realidad. Uno de los tipos de experiencias que según algunas teóricas más influye en la visión moral de las mujeres es el que se deriva de su gran implicación en la esfera privada.

Aunque, por supuesto, los hombres también participan en este ámbito privado, es éste el ámbito en el que se encuentra la identidad femenina, y esta identidad se concibe a partir de la atención, la asistencia y el servicio a los demás. Como estos otros son seres conocidos y particulares, la moralidad de este ámbito no puede ser universal o impersonal; está siempre «infectada» por el exceso, la parcialidad y la particularidad (Grimshaw, 1991/1993, 663).

Desde este novedoso punto de vista, la racionalidad pura aparece como un mito que ha tendido a marginalizar las experiencias de las mujeres describiéndolas como personales más que como morales (Curtin, 1991).

Otra virtud de la ética del cuidado es, según sus defensoras, que no parte del conflicto, como sí ocurre con la ética utilitarista y la de los derechos, sino que es dialógica y busca la acomodación de intereses. Por este motivo, más que hablar de individuos independientes y autónomos, reconceptualiza la noción de persona como relacional; las personas se definen así contextual y relacionalmente. La pregunta que cabe plantearse entonces es cómo podría aplicarse la acomodación de intereses y el método dialógico a las relaciones entre los seres humanos y los demás animales. Como ejemplo de cómo puede llegarse a un compromiso y a una acomodación mutua de intereses, es oportuno referirse a una experiencia que narra Rita C. Manning (1992). Según relata, tuvo un perro llamado Thorp que se escapaba constantemente del jardín de la casa para hacer largas excursiones que podían llegar a durar varios días. La relación de Manning con el perro suponía, por parte de ella, el compromiso de proteger y cuidar al animal; lo cual la llevó a pensar en la necesidad de limitar la libertad de Thorp, pues sus salidas podían resultar peligrosas y perjudiciales para él. Además, afirma Manning, el perro también debía mostrar cierto compromiso con la relación, cumplir algunas obligaciones; debía, pues, mostrar su lealtad. Las continuas excursiones de Thorp suponían, según Manning, la carencia de dicha virtud, por lo que consideró correcto poner cierto límite a estas actividades. El perro gozó entonces de cierta libertad para salir de la casa, aunque ya no de una libertad plena. Así fue como Manning logró acomodar los intereses suyos y los de Thorp y, de ese modo, consiguió mantener el equilibrio en una relación que ella califica como de mutuo compromiso. Estos dos rasgos, afirma, el compromiso y la acomodación mutua de intereses, son dos valores fundamentales de la ética del cuidado.

Mucho más complicado que hablar de compromiso y acomodación de intereses cuando se trata de relaciones entre seres humanos y animales, resulta pensar en una ética dialógica. Como es bien sabido, la falta de lenguaje verbal en los animales se ha considerado a lo largo de la historia como una de las principales carencias de estos seres y como un obstáculo esencial a la hora de tratar de averiguar si hay en ellos algo cercano al razonamiento e incluso al pensamiento. Tal obstáculo no es, sin embargo, para Donovan (2006), un impedimento insuperable, pues, según afirma, no solo es posible dialogar con los animales, sino que además es necesario. Solo de ese modo seremos capaces de ver lo diferente tal como es, en lugar de tratar de reformularlo en nuestros propios términos. Debemos escuchar a los animales y construir una ética en conversación con ellos, incorporar sus voces, en lugar de imponerles una ética racionalista y monológica. Desde este punto de vista, el concepto de cuidado debe extenderse para significar no solo el cuidado del bienestar de los animales, sino

también la atención a lo que nos están diciendo. Cabe señalar, además, que la experiencia de las mujeres puede hacerlas más sensibles en este sentido, pues saben bien cómo se siente alguien cuando no se le escucha.

La pregunta que surge a continuación es la de cómo es posible “dialogar” con los animales, “escuchar” a unos seres que no utilizan nuestro lenguaje. Para Donovan, la respuesta es sencilla: los animales huyen cuando se sienten amenazados, rechazan aquello que les produce molestia, dolor o malestar, expresan su dolor cuando lo sienten, así como otras muchas emociones. Lo único que hemos de hacer es prestar atención a los mensajes que nos transmiten con su lenguaje corporal y con el tono de sus voces, como, por otro lado, ya hacemos con los seres humanos.

Sin embargo, el hecho de mostrar una respuesta empática hacia los animales o, cuando menos, leer su lenguaje corporal, no es suficiente. Además es necesario no perder nunca de vista el contexto político en el cual tienen lugar los hechos. Si se olvida dicho contexto, la ética del cuidado no solo pierde su eficacia, sino que además puede resultar opresiva para las mujeres. Según advierte Curtin (1991), frente a la ética de los derechos, que marca un territorio individual de manera clara, la ética del cuidado supone que en ocasiones los intereses de los otros se pongan por delante de los propios. Esto puede dar lugar al abuso, por lo que no es una actitud recomendable en una sociedad cuyas estructuras facilitan la opresión de las mujeres. La exigencia del cuidado debe entenderse como parte de una agenda política radical que permita el desarrollo de contextos en los que el cuidado pueda ser no abusivo. Se trata, además, de suavizar la distinción público/privado, de manera que el cuidado se extienda a los que están más allá de nuestro círculo de relaciones personales. Si la ética del cuidado no se politiza, advierte Curtin, su alcance será muy escaso o incluso nulo.

En el mismo sentido, Donovan (1994; 2006) afirma que darse cuenta de que un animal sufre o siente angustia o dolor no asegura por sí solo que se actúe de manera ética. La respuesta empática debe complementarse con una perspectiva ética y política, adquirida gracias al entrenamiento y a la educación, que nos permita analizar la situación críticamente para determinar quién es responsable del sufrimiento y cómo podemos aliviarlo de la mejor manera. Así pues, el cuidado, para ser efectivo como punto de partida de una ética, debe estar complementado por una visión política exacta y precisa. Pues si, por un lado, es importante basar la ética en la compasión, también lo es la comprensión política de las causas que producen el caso individual ante el que nos encontremos, así como la evaluación de las necesidades del ser que sufre. De este modo, adoptar una perspectiva política no implica limitarse al análisis de las relaciones de poder, sino que supone también tener en cuenta las necesidades del ser que sufre. Para referirse a este último aspecto, Donovan utiliza el concepto de “*attentive love*” –que se podría traducir al castellano como “amor solícito”–, que refleja la necesidad de mirar hacia afuera, fuera del yo –que reduce todo a una falsa unidad–, hacia la sorprendente variedad del mundo. Esta habilidad para dirigir la atención es amor y precisamente dicha atención es lo que caracteriza al agente moral activo. El amor solícito supone, entonces, prestar atención a las necesidades ajenas, lo que constituye una actitud que va más allá del mero reconocimiento de los derechos del otro.

4- Algunas críticas a la ética del cuidado

Según las críticas que ha recibido esta ética, las experiencias de cuidado sobre las que se basa no son universalizables, por lo que su margen de acción parece ceñirse al círculo inmediato de relaciones. Sin embargo, afirma Donovan (2006), la mayoría de las teóricas que apoyan este punto de vista no hablan en ningún momento de dar prioridad a nuestro círculo inmediato, sino que entienden que el cuidado y la compasión se pueden y se deben aplicar de manera universal a todos los seres, sean humanos o animales. Gracias a nuestra imaginación moral, podemos fácilmente extender nuestra atención desde las criaturas que se encuentran en nuestro círculo inmediato de relaciones a aquellas otras que no están presentes.

El motivo de que, según sus críticos, la ética del cuidado no sea universalizable es que se basa en buena parte en las emociones, en lugar de poner la razón como fundamento principal. Según Regan, la extensión de lo particular a lo general en lo que respecta a las experiencias del cuidado y de la compasión solo es posible gracias a la lógica. Sin ella, todos aquellos seres que no sean objeto de cuidado o de compasión permanecen ignorados. Es necesario un esfuerzo racional para ser consciente de que otros seres, aparte de aquellos que por algún motivo sentimos cercanos y nos preocupan, merecen también nuestra atención y nuestra consideración moral. Sin embargo, Donovan (1994) encuentra que este argumento no es suficiente para afirmar que la compasión no es fácilmente universalizable:

It is clear in fact that one can and often does feel sympathy for complete strangers. If I watch on television children starving in Somalia or hear about the brutal rape of women in Bosnia, people I know little about and certainly do not know personally, I nevertheless *feel* sympathy; I care about their plight and am moved to try to help them. Thus, I contend [...] that sympathy is easily universalized² (p. 158).

Por lo tanto, concluye Donovan, en el círculo del cuidado se puede –y se debe– incluir a todo ser vivo con el que podamos comunicarnos cognitiva y emocionalmente.

Para Marti Kheel (1985), el énfasis que hace la ética del cuidado en la experiencia personal y en el sentimiento no solo no es algo criticable, sino que además podría ser clave a la hora de reformular la visión de la moral que impera en las sociedades patriarcales. La razón y la emoción, afirma Kheel, han de intervenir conjuntamente cuando se trata de tomar decisiones de carácter moral. Pero la razón se separa con mucha facilidad del sentimiento cuando no vemos el impacto moral inmediato de nuestras acciones. Por ejemplo, si no consideramos moralmente incorrecto comer carne, entonces deberíamos visitar una granja industrial o un matadero. Cuando estamos físicamente separados de las consecuencias directas de nuestras decisiones morales, nos privamos de ciertos estímulos sensoriales que serían quizá fundamentales para guiarnos en dichas decisiones. Una de las implicaciones prácticas más importantes de la ética feminista del cuidado es, entonces, que debemos involucrarnos de la manera más directa posible en el conjunto del proceso de nuestras decisiones morales.

² Está claro, de hecho, que uno puede sentir, y a menudo siente, compasión por personas totalmente extrañas. Si veo en la televisión niños muriendo de hambre en Somalia o si oigo hablar de las violaciones brutales a mujeres que suceden en Bosnia, personas de las que sé poco y a las que, seguro, no conozco personalmente, *siento* sin embargo compasión; me siento afectada por su situación y movida a tratar de ayudarlos. De este modo, sostengo que la compasión es fácilmente universalizable.

5- Conclusiones

Como se ha visto hasta el momento, algunas teóricas feministas que defienden la ética del cuidado rechazan la ética basada en principios y con aspiraciones universalistas. Además encuentran que el concepto de derecho, aun siendo útil en determinadas ocasiones, es muy criticable, pues lo asocian con la jerarquía, el dominio y el individualismo. No obstante, es posible encontrar también una postura diferente capaz de conciliar la ética del cuidado con el concepto de derecho e incluso con la ética de principios. Tal es el caso de Alicia Puleo, que se define a sí misma como ecofeminista ilustrada.

Para Puleo, valorar la empatía y el cuidado no impide que se deba seguir contando con la ética de los principios y con el concepto de derecho. De este modo, afirma:

Si, desde un feminismo ecologista, no queremos que la crítica al androcentrismo desemboque en un inmovilismo a la postre conformista [...] debemos evitar una postura eliminacionista en la que la ética del cuidado sustituya por completo a la de los principios, calificada de “masculina”. Evidentemente, hemos de superar la devaluación de actitudes como la empatía y la compasión que tradicionalmente la filosofía occidental ha tendido a desalojar de la ética. Pero ello no debe conducirnos a ese callejón sin salida que es la renuncia a hablar de principios, normas y derechos (2000, 356).

Además de sostener la importancia de los principios, normas y derechos, Puleo nos advierte de algo esencial en relación a la ética del cuidado: para universalizar dicha ética “...ésta ha de predicarse fundamentalmente a los varones puesto que de otra manera reforzaría los inmemoriales hábitos de sacrificio femeninos. Cabe agregar, además, que es indudable que la adopción de las virtudes del cuidado por parte del genérico masculino les otorgará el prestigio de su estatus”. Así pues, “la ética del cuidado ha de ser inculcada –en particular, aunque no exclusivamente, a los varones- como una forma de relacionarse con la Naturaleza distinta, más rica y moralmente superior a la del dominio” (2008, 55). Para lograr esto son necesarias políticas y regulaciones legales que no pueden apoyarse solo en una ética contextual, sino que requieren de principios, normas y derechos.

Referencias bibliográficas

Birke, Lynda y Michael, Mike (1997) “Hybrids, Rights and Their Proliferation”, *Animal Issues*, vol. 1, n 2 (pp. 1-19).

Curtin, Deane (1991) “Toward an Ecological Ethic of Care”, en Josephine Donovan y Carol Adams (eds.) (1996) *Beyond Animal Rights. A Feminist Caring Ethic for the Treatment of Animals*, Continuum, Nueva York (pp. 60-76).

Donovan, Josephine (1990), “Animal Rights and Feminist Theory”, *Signs*, 15 (pp. 350-375).

Donovan, Josephine (1994) “Attention to Suffering: Sympathy as a Basis for Ethical Treatment of Animals”, en Josephine Donovan y Carol J. Adams (eds.) (1996) *Beyond Animal*

Rights: A Feminist Caring Ethic for the Treatment of Animals, Continuum, Nueva York (pp. 147-169).

Donovan, Josephine (2006) "Feminist and the Treatment of Animals: From Care to Dialogue", *Signs*, vol. 31, nº2 (pp. 305-329).

Grimshaw, Jean (1991/1993) "La idea de una ética femenina", en Peter Singer (ed.) *Compendio de ética*, Alianza, Madrid, 1995 (pp. 655-666)

Gruen, Lori (1991/1993) "Los animales", en Peter Singer (ed.) *Compendio de ética*, Alianza, Madrid, 1995 (pp. 469-481).

Kappeler, Susanne (1995) "Speciesism, Racism, Nationalism... or the Power of Scientific Subjectivity", en Carol J. Adams y Josephine Donovan (eds.) *Animals and Women: Feminist Theoretic Explorations*, Duke University Press, Durham (pp. 320-352).

Kelch, Thomas G. (1999) "The Role of the Rational and the Emotive in a Theory of Animal Rights", *Boston College Environmental Affairs Law Review*, vol. 27, Issue 1.

Manning, Rita C. (1992) "Caring for Animals", en Carol J. Adams y Josephine Donovan (eds.) (1996) *Beyond Animal Rights: A Feminist Caring Ethic for the Treatment of Animals*, Continuum, Nueva York (pp. 103-125).

Puleo, Alicia H. (2000) "Derechos versus contractualismo: personas, simios y la ética ecofeminista", *Laguna*, nº 7 (pp. 353-357).

Puleo, Alicia H. (2004) "Feminismo y tauromaquia", *El Viejo Topo*, 195-196 (pp. 72-77).

Puleo, Alicia H (2008) "Libertad, igualdad, sostenibilidad. Por un ecofeminismo ilustrado", *Isegoría*, 38 (pp.39-59).

Regan, T. (1986), "The Case for Animal Rights", Tom Regan y Peter Singer (eds.) (1976/1989) *Animal Rights and Human Obligations*, Prentice-Hall, New Jersey, 1989 (pp. 105-114).

Singer, Peter (1975/1990), *Liberación animal*, Trotta, Madrid, 1999.

Slicer, D. (1996), "¿Tu perro o tu hija? Una reflexión feminista sobre la experimentación animal", en Karen J. Warren (ed.) *Filosofías ecofeministas*. Icaria, Barcelona, 2003 (pp. 171-193).

Animales no-humanos como co-creadores en las prácticas artísticas contemporáneas

Laura BENÍTEZ VALERO

Universidad Autónoma de Barcelona

Introducción

A pesar de que el título de esta ponencia hace referencia a las prácticas artísticas contemporáneas en términos generales, mi propuesta aborda prácticas de Bioarte. A modo general se agrupa bajo el término Bioarte la relación teórico-práctica entre prácticas artísticas contemporáneas y técnicas emergentes en biotecnología(s). En función a esta relación generalizada, podemos describir el Bioarte como un apelativo que engloba aquellas prácticas artísticas que utilizan la biotecnología(s) como medio, pero, como cualquier definición genérica, ésta es una definición inconclusa. La definición de Bioarte es una cuestión problemática, en parte debido a su juventud en tanto que práctica artística. No hay un acuerdo sobre qué englobar dentro de Bioarte, ni sobre el uso del término, ya que también se hace referencia a Bioarte como *Transgenic Art*, *Genetic Art*, *Life Art* o *Biotech Art*.

Por un lado, parte del mundo del arte defiende que se puede concebir como Bioarte todas aquellas prácticas que están involucradas conceptualmente con la biotecnología(s). Por otro lado, hay otro sector, dentro del cual encontraríamos a Eduardo Kac, que defiende que sólo se debería aplicar el término Bioarte a aquellas prácticas que tienen como principio unificador el medio, la biotecnología(s).

Sobre cómo definir las diferentes prácticas artísticas que trabajan con la biotecnología(s) como medio no hay quorum. Con respecto a esta cuestión, Eduardo Kac, probablemente el artista ligado al Bioarte con mayor reconocimiento internacional, considera pertinente distinguir entre los artistas que trabajan con la biotecnología(s) como tema central y los que trabajan con la biotecnología(s) como medio y concepto, concibiendo a estos últimos como Bioartistas y remarcando que el Bioarte es un arte in vivo. Vida y muerte son intrínsecas al Bioarte, ya no son metáfora, por lo tanto el Bioarte supone, para Kac, un cambio de paradigma respecto a otras prácticas artísticas que han trabajado sobre la vida en tanto que representación. El Bioarte trabaja sobre la vida con la vida misma como medio, como material artístico. De hecho, esta postura encabezada por Kac forma parte del debate generalizado sobre a qué prácticas artísticas aplicar el término Bioarte.

Otra de las aportaciones a este debate viene de la mano de Jens Hauser, curator alemán afincado en París, que en el año 2003 comisarió la exposición *L'art Biotech*, considerada la primera exposición contemporánea sobre Bioarte. Con esta exposición Hauser acuñó el término Biotech Art para referirse a este tipo de prácticas y eso supuso un punto de inflexión en la genealogía de conceptos relativa al Bioarte.

Robert Mitchell, en el capítulo “Defining Bioart. Representation and Vitality”, se hace eco de esta falta de acuerdo sobre qué englobar bajo el término Bioarte. Mitchell propone analizar cuatro trabajos artísticos supuestamente relacionados con el Bioarte pero que, a su vez, dependiendo de qué aceptemos como condición de posibilidad para ser denominados como Bioarte éstos quedarán dentro o fuera de dicha denominación. Mitchell realiza un breve análisis de *The Farm* (2000) pintura de Alexis Rockman, *86 Degree Freezers* (Twelve Areas of Crisis and Concern) (1995) fotografías de Catherine Wagner, *Gastrulation* (1992) biopintura de David Kramer y finalmente *One Tree* (1998 hasta la actualidad), una instalación multi-site realizada por Natalie Jeremiko. El análisis de los trabajos de Rockman, Wagner, Kramer y Jeremiko, lleva a Robert Mitchell a plantear la siguiente cuestión ¿qué unifica a estos proyectos?. Todos los trabajos abordan la cuestión de la biotecnología(s) pero no todos la utilizan como medio, este uso de diferentes técnicas para abordar la biotecnología(s) desde la práctica artística lleva a Mitchell a incorporar las aportaciones del historiador y crítico literario W.J.T. Mitchell, quien defiende que lo que unifica a los trabajos artísticos dentro de esta área es el tema². W.J.T. Mitchell considera problemática la reivindicación del medio como elemento unificador del Bioarte porque si nos posicionamos como espectadores, ante estos proyectos, en muchas ocasiones, s.lo recibimos el registro del uso del medio. Desde la perspectiva de W.J.T. Mitchell, si s.lo consideramos como Bioarte aquellas prácticas que trabajan con la biotecnología(s) como medio y no como concepto o tema se nos plantea la siguiente cuestión: como espectadores ¿cómo evaluamos todas aquellas prácticas que supuestamente utilizan la biotecnología(s)

1 Hauser, Jens, *L'art Biotech*, Le Lieu Unique, Nantes, 2003. Catálogo exposición

2 Mitchell W.J.T. , *What do picture wants? The Lives and Loves of Images*, The University of Chicago Press, Chicago, 2005.

cuando a lo único que tenemos acceso es al registro? Si de algunas prácticas únicamente nos quedan documentos escritos, fotografías, vídeos o rumores, donde la imaginación juega un papel fundamental .no acaban siendo estas prácticas algo también conceptual?

A partir del planteamiento de estas cuestiones, W.J.T. Mitchell acaba refiriéndose al Bioarte como un arte conceptual aquejado de mala memoria, pues en la medida que se valora primordialmente el uso de medios biológicos, se está olvidando de una premisa fundamental: que los medios son simples ocasiones para generar conceptos y debates. Retomando estas consideraciones, Robert Mitchell concluye que lo que unifica a los diferentes trabajos analizados es el interés por generar un debate crítico sobre la biotecnología(s).

Al igual que ambos planteamientos, considero que lo que unifica a los diferentes proyectos englobados bajo el término Bioarte es poner sobre la mesa de debate trabajos que generen un discurso crítico sobre la biotecnología(s). discurso critico sobre la biotecnología(s). Por tanto, en esta ponencia, utilizaré el término Bioarte haciendo referencia a aquellas prácticas artísticas que trabajan con la biotecnología(s) como medio, as. como las que trabajan sistemas vivos, o semi-vivos, e ingeniería genética. Por lo tanto, siempre que se utilice el término Bioarte en este contexto, se hallarán implícitos los términos de Biotech Art, Transgenic Art y Genetic Art.

Nature?

Nature? desarrollado por la artista Marta de Menezes durante los años 1999 y 2000. La propuesta de la artista era crear mariposas cuyos patrones de desarrollo de las alas fueran modificados con fines artísticos. Para la artista esto no es más que otra muestra, pero desde la praxis artística, de que lo que hasta ahora habíamos entendido por naturaleza se re-inventa cada día en los laboratorios.

Marta de Menezes trabajó con dos tipos de mariposas: *Bicyclus anynana*, procedente de Malawi, y *Heliconius melphomene*, procedente de América Latina.

Lo que hizo la artista fue intervenir, junto con la colaboración del equipo de biotecnólogos, en el desarrollo de las mariposas en fase de pupa mediante una cauterización, mediante una pequeña punción, consiguiendo una serie de modificaciones a nivel celular. Intervino sólo una de las alas de las mariposas para poder comparar así los dibujos creados en la mariposa a través de la intervención, contrastando el desarrollo natural y el desarrollo mediado de los patrones de las alas. El proceso aplicado, al realizarse en la fase de pupa, no generó supuestamente, ningún daño a la mariposa, puesto que la zona intervenida con la cauterización no contiene terminaciones nerviosas.

Cuando las mariposas alcanzaron la fase adulta, la forma de mariposa, se pudo comprobar visualmente el resultado de la modificación de patrones de las alas, la asimetría entre los dibujos de cada una de las alas, lo que servía a Marta de Menezes para evidenciar una contraposición entre lo natural y lo mediado, entre lo natural y lo artificial. Esta asimetría servía para pensar no sólo las diferencias sino también las similitudes entre los procesos naturales, una búsqueda por la posibilidad de crear patrones que no son el resultado de un

proceso evolutivo, así como explorar las posibilidades y limitaciones del sistema biológico a través de la práctica artística.

Nature? dio como resultado la creación de unas mariposas únicas, unos ejemplares únicos, sin copia, puesto que al no estar intervenidas a nivel genético, éstas no pasarían sus cualidades especiales a su descendencia, lo que lleva a la artista a definir las como obras de arte vivas y efímeras, un arte que vive y que muere. Pero aún reconociendo las líneas a las que apunta el proyecto, éste también encierra problemáticas complejas que no parecen haber sido abordadas por la artista, como por ejemplo, guardar a los ejemplares únicos una vez muertos, conservar a las mariposas disecadas, las mismas que formaban parte de una propuesta de arte efímero que nace y muere, pero que como a muchos proyectos de performance, se les arrebató lo efímero a través del registro, a través del gesto de conservación, a través del mal de archivo.

Nature? a pesar de no buscar una intervención a partir de la cual obtengamos un perfeccionamiento de los patrones, y a pesar de, como remarca la artista, seguir los códigos deontológicos, nos enfrenta:

A pensar lo que hemos entendido como naturaleza en términos darwinianos, y por otro, nos presenta la posibilidad de intervención que nos brinda como resultado ejemplares que nunca se habían visto en la naturaleza y que, de no ser por una nueva intervención, nunca serán vistos en la naturaleza venidera.

El problema principal de este proyecto, en el que no se contempla ninguna cuestión ética relativa a la instrumentalización de la vida, a la supremacía en tanto que especie, la que, supuestamente, nos legitima a intervenir al resto de seres vivos, en la que no se hace referencia a la exposición de seres vivos en recintos cerrados que dibujan una concepción del centro de arte como un híbrido macabro entre el zoológico y el museo de ciencias naturales, supone una estetización de la biotecnología(s).

Pero quizás podríamos plantear que los animales “no sufren en estas prácticas artísticas”, es cierto que no causan un daño directo sobre los animales no-humanos, pero si se apropian de la vida ajena con la intención de generar algo que le es indiferente a estos seres vivos.

No parece que, a priori, el hecho de ser partes actuantes de un proyecto artístico les genere ningún bien, más bien, son utilizados para generarnos lo que podríamos entender como un supuesto bien a nosotros mismos: nuevas herramientas para abordar nuestra condición en un contexto donde la biotecnología(s) nos permite re-diseñar la vida. Por tanto, proyectos *Nature?*, a pesar de no causar un mal directo a los animales no-humanos, si que comportan una instrumentalización de los animales no-humanos en favor del proyecto artístico. Los alienan de su propiedad bajo el paradigma de la creación.

Por tanto deberíamos plantearnos que cuando la libertad creadora del artista priva a los otros seres vivos de la propiedad de su existencia, convirtiéndolos en útiles, no sólo genera un mal innecesario, sino que reafirma una relación vertical con esos otros que deviene contradictoria con la apertura de una dilución de las fronteras establecidas sobre los cimientos del término especie.

En este tipo de proyectos donde el animal no-humano no sufre un daño físico directo, pero si es cosificado en tanto que agente actuante de un proyecto artístico, podemos observar cómo el tipo de juicio que emitimos sobre los animales no-humanos, lo hacemos en función al constructo simbólico que nosotros como humanos tenemos de esos otros, el resto de animales. Por tanto, una de las opciones que nos abre la dilución de las fronteras y la ruptura de la división binaria entre lo humano y lo no-humano es la posibilidad de modificar la imagen que hemos construido de los animales no-humanos.

En proyectos como *Nature?*, se da una estetización de los procedimientos científicos

aplicados a la práctica artística, donde se crean unos seres únicos a partir del fetichismo por la originalidad y la mistificación, de las posibilidades de alterar los patrones naturales, donde no se contempla el derecho intrínseco de no pertenecer a nadie que tienen los animales no-humanos que forman parte de los proyectos.

A pesar de esto, gran parte de los artistas que desarrollan trabajos en los que están involucrados animales no-humanos, especialmente en el Bioarte, se muestran contrarios a reconocer una instrumentalización de éstos, puesto que los mismos son concebidos por los artistas como co-creadores, ahora bien ¿podemos referirnos a este tipo de interacciones como co-creación? La co-creación, entendiéndola como creación colectiva, se basa principalmente en una colaboración de mutuo acuerdo, lo que permite el desdoblamiento de diferentes tareas y acciones e incluso, una cierta dilución intencionada de identidad. Pero el problema fundamental que podemos encontrar respecto a la cuestión de la co-creación en proyectos como *Nature?* Y el que os presentaré a continuación es que la colaboración no es consentida. Los animales pasan a ser un elemento más en el proyecto diseñado por el artista, convertidos en medios para alcanzar un fin.

Respecto a esto anterior, hay un ejemplo que creo resulta especialmente relevante en relación a la cuestión de los animales no-humanos como supuestos co-creadores en los proyectos artísticos: la performance *May the horse Live in me*.

May the horse Live in me

Performance realizada por el colectivo Art Orienté Objet en 2011, quienes tienen un amplio recorrido en investigaciones que estudian las relaciones trans-específicas. De hecho, esta performance fue la presentación de un proyecto de investigación transdisciplinar que comenzó en 2004. El proyecto abarca la posibilidad de experimentar la alteridad no-humana en el cuerpo humano, una experimentación de ese otro que se plantea a partir de la inyección de sangre de un caballo en el cuerpo de la artista.

Este proyecto propone una experiencia trans-especie donde mitología, biomedicina y tecnocultura contemporánea acontecen en una suerte de viaje inmunológico. La primera fase de esta experiencia trans-especies consistió en inyectarle a la artista durante meses inmunoglobulinas, un tipo de anticuerpo, pertenecientes a un caballo, para poder habituar al cuerpo humano a un componente no-humano. Posteriormente, se le inyectó suero de la sangre de caballo que contenía el espectro completo de las inmunoglobulinas. Este suero se inyectó para que las inmunoglobulinas del caballo fueran asimiladas poco a poco por el sistema inmunológico de la artista sin que esta sufriera un shock por anafilaxia. Como las inmunoglobulinas son una especie de mensajeros bioquímicos, pueden afectar a los órganos, al sistema endocrino y al sistema nervioso.

Por tanto, el proyecto buscaba que a través de esta hibridación, la artista pudiera desarrollar lo que ellos denominan “sensibilidad animal”. De hecho, la artista afirmó que tras varios meses sintetizando en su cuerpo las inmunoglobulinas del caballo empezó a notar alteraciones como insomnio o reacciones agresivas ante estímulos como el sonido, empezó a desarrollar esa sensibilidad animal de ese otro en ella.

La performance, presentada por primera vez en la Galería Kapelica de Ljubljana en febrero de 2011, consistió en una representación del hermanamiento entre la artista y el caballo, entre el animal humano y el animal no-humano.

Durante la performance, a la artista se le realizaron una serie de extracciones sanguíneas ante el público asistente, para posteriormente secar la sangre híbrida mediante la acción del

nitrógeno líquido, a la vez que Laval-Jeantet, junto con la ayuda de una etóloga, confraternaba en un ritual con aquel de quien provenía la sangre, el caballo. Por tanto, la búsqueda del proyecto artístico se centra en la posibilidad de sentir más allá de lo humano a través de un hermanamiento sanguíneo que ponga en juego las barreras entre especies y la primacía del ser humano, una crítica a la instrumentalización de los animales no-humanos, así como también una búsqueda por las posibilidades terapéuticas de estas hibridaciones.

Ahora bien, el texto que se incluyó en (*CyberArts 2011*) el catálogo que recoge todos los proyectos premiados de cada edición del festival, ofrece, sin pretender hacerlo, la paradoja que envuelve a *May the Horse Live in me*:

For the last twenty years, Art Orienté Objet has been creating works concerned with the natural environment, physiological and behavioral trans-species relationships and the questioning of scientific methods and tools. Here Laval-Jeantet has allowed herself to be the subject of an experiment, being injected over the course of several months with horse immunoglobulins and thus developing a progressive tolerance of foreign animal bodies.³

El problema reside, en que fue la artista la única que decidió y permitió que se le inyectara sangre del caballo, por tanto, puesto que el caballo no puede autorizar tal acción, y a pesar de los propósitos bienintencionados por parte de los artistas, el caballo no se convierte en co-creador del proyecto artístico, sino en la materia prima que posibilita la performance, lo que conlleva a una instrumentalización de éste y a un distanciamiento de la ruptura de las barreras establecidas en términos de especie.

Entonces, si asumimos que la relación que establecemos en el arte con los animales no-humanos parte del constructo simbólico que hemos creado de ellos, podemos tomar esto como punto de partida en la apertura de espacios donde re-pensar la posibilidad de una ética extendida que garantice algo tan básico y fundamental como el derecho de los animales no-humanos a no pertenecer a nadie. Precisamente, el siguiente proyecto plantea cuestiones relativas a esta ética extendida.

Victimless Leather: A Prototype of Stitch-less Jacket grown in a Technoscientific-Body

El proyecto *Victimless Leather: A Prototype of Stitch-less Jacket grown in a Technoscientific-Body*, de TC&A, colectivo artístico que trabaja con la ingeniería de tejidos, intentan materializar la metáfora del ideal utópico de la ausencia de víctimas. Este proyecto fue desarrollado en 2004 y tenía como pretensión principal abrir un debate en torno a la posibilidad de crear un cuero “sin víctimas”.

El cuero sin víctimas se generó a partir de una estructura de polímeros en la que se injertaron células 3T3 de ratón, una línea celular de un ratón que vivió en los años 70, combinadas con células óseas humanas con el fin de crear una capa de piel más resistente. El tejido se iba desarrollando en una mini-estructura de polímeros con forma de abrigo. Esta chaqueta sin víctimas se mantenía dentro de un biorreactor, el cual facilitaba un ambiente artificial donde las entidades semi-vivas se mantenían con vida y permitía su desarrollo. El dispositivo tenía un sistema automático de goteo que alimentaba las células mediante soluciones nutritivas, estos nutrientes eran las sustancias elementales para mantener vivas a las células y por tanto, posibilitaba el desarrollo del tejido.

3 AAVV, *Introduction to Hybrid Art* en *Cybert Ars 2011*, Hatje Cantz, Ostfildern, 2011 p.107.

Este proyecto propone crear un espacio donde el espectador se enfrente con las implicaciones éticas del uso de animales no humanos por razones estéticas, y también un lugar de encuentro a través del cual reflexionar sobre las relaciones que mantenemos, o podemos mantener, con los sistemas vivos manipulados. Una instalación que sitúa sobre la mesa de debate la problemática ética respecto al uso de animales no-humanos como prendas de vestir, así como la presentación de entidades semi-vivas como parte de la práctica artística. Un proyecto que busca comprometer éticamente al espectador a través de la experiencia estética.

Cabe decir que *Victimless leather* no buscaba, en ningún caso, ofrecer un nuevo producto de consumo, sino plantear preguntas controvertidas sobre cómo y por qué explotamos a otros seres vivos, sobre cómo y por qué los convertimos en medios de producción para nuestro beneficio. Tissue Culture & Art Project a partir de este proyecto buscaban convertir el espacio expositivo en una especie de laboratorio experimental, un espacio de intercambio donde tuviera lugar la reflexión, desde la praxis artística, sobre los posibles efectos de estas nuevas formas en nuestra concepción cultural de la vida, así como la evaluación, a partir de ejemplos tangibles, sobre el trato que damos al resto de seres vivos.

El proyecto de TC&A generó una gran polémica, especialmente cuando fue exhibido en el MOMA, dentro del marco de la exposición *Design and the Elastic Mind*, en el año 2008. Hubo un momento en que el tejido empezó a crecer demasiado, obstruyendo algunos tubos del biorreactor, en ese momento Paola Antonelli, curator de la exposición, decidió desconectar el biorreactor y por tanto, *matar* al abrigo. Esta decisión generó una gran polémica, SymbioticA recibieron duras críticas por desarrollar un proyecto que planteaba cuestiones éticas relativas al trato que damos a otras formas de vida y que, a su vez, acababa con la muerte de la entidad semi-viva que estaban desarrollando. Respecto a estas críticas, Ionat Zurr manifestó que no dejaba de resultarle sorprendente como parte de la audiencia ponía en tela de juicio su ética como investigadores al trabajar con entidades semi-vivas para desarrollar un tejido vivo cuando, por otro lado, el uso de animales vivos para obtener su piel, no sólo en abrigos de piel sino también en zapatos o cinturones, es algo comúnmente aceptado.

Conclusiones

Desde mi perspectiva, el Bioarte, a modo de conjunto de prácticas transdisciplinares, ofrece la posibilidad de evidenciar, a partir de la experiencia estética de lo híbrido, la posibilidad de un nuevo co-estar con esos otros que forman parte de nuestro contexto, pero si caemos en la estetización de los procesos científicos y en la instrumentalización de los animales no-humanos como parte del proceso artístico, entonces nos encontraremos con que esta instrumentalización será difícilmente diferenciable de la que acontece en diversos ámbitos científicos en pro de un supuesto bien común; dónde podemos encontrar necesidades construidas por un sistema de producción basado en la creación de barreras que ayudan a mantener el status quo.

Si desatendemos estas cuestiones, y estetizamos la experimentación de los animales no-humanos en estas prácticas artísticas, entonces corremos el riesgo de, por un lado, generar una retórica edénica, la retórica de la utopía, en un contexto de ensalzamiento de las posibilidades de las biotecnologías, una suerte de glorificación carente de un discurso crítico que evalúe tanto las posibles consecuencias bioéticas como las consecuencias biopolíticas. Por otro, un contexto en el que las posibilidades de las biotecnologías nos brinden una

concepción de los otros como meros útiles para nuestro beneficio, como se observa en la pintura *Farm* de Alexis Rockman, un contexto bio-transgénico donde cada elemento es concebido como un bien de consumo destinado a satisfacer necesidades construidas.

Los proyectos de Bioarte que trabajan con animales no-humanos aquí presentados, no infringen sufrimiento a éstos, pero si los cosifican en tanto que actantes involuntarios. Esta instrumentalización es contradictoria respecto a la posibilidad de pensar un nuevo co-estar no basado en la supremacía del ser humano, convirtiéndose estas prácticas en una re-afirmación de los preceptos especistas.

Mi propuesta se centra en una oposición crítica, que intenta refutar aquellas premisas que pretendieran justificar el uso de animales no-humanos bajo la trampa dialéctica de la “co-creación”. Pero también quisiera remarcar que esto no sucede en todos los proyectos englobados bajo el término de Bioarte, ya que muchos proyectos de Bioarte combaten los preceptos especistas y generan espacios para una reflexión de carácter crítico-participativa en torno a la relación entre ética y estética en un contexto biopolítico, proyectos que plantean la dilución de las fronteras en términos de raza, género y especie.

Las nuevas relaciones entre arte y ciencia deberían apuntar a la dilución de los sistemas de clasificación que sirven a la explotación, en lugar de suponer una abstracción de las herramientas científicas que convertidas en útiles políticos pueden derivar en la demarcación de las barreras y en mecanismos de alienación.

Listado bibliográfico

- Hauser, Jens (2003), *L'art Biotech*, Le Lieu Unique, Nantes.
- Mitchell W.J.T. (2005), *What do picture wants? The Lives and Loves of Images*, The University of Chicago Press, Chicago.
- AAVV (2011), *Introduction to Hybrid Art*. Cybert Ars 2011, Hatje Cantz, Ostfildern.

La literatura, una forma de audacia moral

Montserrat ESCARTÍN GUAL

Universitat de Girona

Decía el novelista José Millás que un libro puede cambiarnos y cambiar el mundo por su capacidad de generar realidad. De ello les quiero hablar: de la literatura como instrumento que ayuda a modificar nuestro sentido ético al ofrecernos otras formas de pensar y actuar —también en relación a los animales— por ser un observatorio desde el que puede darse testimonio, denunciar o conmovir; convirtiendo la lectura en un revulsivo social. Antes quisiera recordar la influencia que ha tenido la literatura en la historia del pensamiento occidental, que no siempre se ha expresado en tratados o ensayos, sino en obras de ficción. El premio nobel de literatura José Saramago afirmaba que, cuando se decidía a escribir un ensayo, lo que nacía de su pluma era una novela. Sin duda la imaginación ha sido una poderosa palanca para reflexionar, como ya nos enseñó Platón exponiendo sus ideas a través de mitos. La literatura, pues, nace de la curiosidad, directamente relacionada con la necesidad de entender, de explicarnos el mundo y de dar sentido a nuestra existencia, como la filosofía. De hecho, es muy revelador que el término *logos* designe tanto ‘la palabra’ como ‘la razón’ y que la voz *literatura* haya significado ‘saber en general’, ‘cultura’, hasta mediados del siglo XIX. Ello es así porque la *filosofía* y *las letras* han ido de la mano desde la Antigüedad, cuando la poesía era el vehículo del saber para tratar las materias importantes —filosofía, religión, ciencias— o se usaba como remedio curativo (Laín Entralgo, 1958).

Si en aquel entonces el filósofo era el guía de la sociedad, en el siglo XIX, Tolstoi tuvo el coraje de ir a contracorriente y creer que los escritores aún podían ser un faro moral. Su filosofía en relación a los animales se recoge en *The First Steep* (1892), considerado el primer manifiesto en pro del vegetarianismo, donde el autor afirma que, si se aspira a una vida correcta, el primer paso debe ser abstenerse de lastimar animales desde el convencimiento moral; porque: “Un hombre puede vivir y estar sano sin matar animales para comer; por ello, si come carne, toma

parte en quitarle la vida a un animal sólo para satisfacer su apetito. Y actuar así es inmoral.” (Tolstoi, 2014). El mensaje de Tolstoi fue escuchado por Gandhi,¹ que bautizó con su nombre (*Tolstoi farms*) las granjas-escuelas diseñadas para su proyecto educativo. Tras Tolstoi y Gandhi, muchos filósofos y escritores eligieron el camino del vegetarianismo² como credo desde Sócrates, Plutarco o Séneca, pasando por Montaigne, Voltaire, Rousseau, Thoreau,³ hasta Kafka o Yourcenar. Clásicos o actuales, muchos autores nos dicen en sus escritos que la literatura puede contener un discurso lúcido a propósito de los animales, no sólo hablando por ellos y verbalizando su dolor; sino también ofreciéndonos una oportunidad para que el acto de lectura nos humanice al ampliar nuestro paradigma mental y nuestra compasión. De los varios modos de usar la literatura para cambiar mentalidades destacaré sólo tres: uno, que señala la crueldad injustificable mediante la burla y la ironía; el segundo, eligiendo argumentos lógicos que apelan a la razón; y el tercero, que opta por mover las emociones del lector.

La ironía presupone que si podemos burlarnos de lo dicho por Aristóteles o Descartes y cuestionar nuestra tradición en una novela, quizá ello signifique que ya estamos preparados para exigir el trato ético hacia los animales. Es el camino elegido por Unamuno a principios del s. XX, tras asimilar el pensamiento de Søren Kierkegaard, dinamitando la tradición filosófica cartesiana con mordacidad e ingenio en su novela *Niebla* (1914); de *Rebelión en la granja* (1945), de Georges Orwell, encarnando la ruindad de un granjero con sus animales en un cerdo que lo sustituye con igual tiranía;⁴ de los cuentos de Augusto Monterroso —*La Oveja Negra y demás fábulas* (1969)—⁵ o, más recientemente, de la novela *Nombres y animales* (2013), de la dominicana Rita Indiana, que nos ofrece la visión de las bestias desde los ojos de una niña de 14 años que trabaja en una clínica veterinaria. De forma naif, ella nos contará los abusos que no alcanza a verbalizar, destacando lo difícil y crucial que es poner el nombre correcto a lo que sucede en el mundo para entender que todos somos “monstruos inocentes”. En consecuencia, ni la narradora tiene nombre, ni el sentimiento de una perra al ser curada, tras sufrir una cruel agresión;⁶ ni los animales que describe: como un conejo envenenado ante cuyo cadáver el veterinario sentencia: “en un país como este, en el que los animales no tienen derechos y las gentes son animales, de qué sirve un veterinario forense?” (Indiana, 2013: 14); el mismo que, al examinar un perro cuyos dueños le han reventado un ojo y sellado la boca, responde indiferente ante lo sucedido: “¿Y qué va a pasar? Ya no le quieren.” (Indiana, 2013: 31)

¹ “En su manifestación individual, la vida sólo tiene sentido cuando puede contribuir a que la vida de todo ser viviente sea más noble y más bella.” (Gandhi, en Riechmann, 2005: 277).

² El filósofo M.A. Fox enumera varios argumentos en pro del vegetarianismo: la salud; reducir el sufrimiento y muerte de los animales; fomentar el bienestar mundial, la compasión universal, la hermandad con los no humanos, cuidar el medioambiente; motivos religiosos... (en Bekoff, 2003: 115) Vid. (Sussman, 1978) y (Goodall, 2007).

³ H.D. Thoreau defiende algo similar a Tolstoi: “¿No es un oprobio que el hombre sea un animal carnívoro? Es cierto que puede vivir y vive, en gran medida, de la depredación de otros animales, pero es un método miserable (como bien sabe cualquiera que haya atrapado conejos o degollado corderos), y aquel que enseñe al hombre a limitarse a una dieta más inocente y saludable será considerado un benefactor de la raza. [...] Sea cual sea mi práctica, no tengo ninguna duda que es una parte del destino de la raza humana, en su mejora gradual, el dejar de comer animales, con la misma seguridad que las tribus salvajes dejaron de comerse los unos a los otros cuando entraron en contacto con las normas civilizadas.” (Thoreau, 2006: 226-227).

⁴ “Los animales, asombrados, pasaron su mirada del cerdo al hombre, y del hombre al cerdo; y, nuevamente, del cerdo al hombre; pero ya era imposible distinguir quién era uno y quién era otro.” (Orwell, 2003: 178).

⁵ “En un lejano país existió hace muchos años una Oveja Negra. Fue fusilada. Un siglo después, el rebaño arrepentido le levantó una estatua ecuestre que quedó muy bien en el parque. Así, en lo sucesivo, cada vez que aparecían ovejas negras eran rápidamente pasadas por las armas para que las futuras generaciones de ovejas comunes y corrientes pudieran ejercitarse también en la escultura.” (Monterroso, 2007: 18).

⁶ “En su cara se podía ver algo que en los humanos se llama orgullo.” (Indiana, 2013: 53).

El maltrato al animal denuncia siempre al ser humano como responsable⁷ y, en muchas ocasiones, señalando a los propios dueños como los causantes de la agresión,⁸ caso del perro que traen “hecho puré de papa” (Indiana, 2013: 53); o la perra que liberan del chicle pegado y mugre debidos al abandono de su amo vagabundo, o “el pato, que fue a parar ensartado en un cactus cercano” del manotazo de una niña⁹ o el cachorro de *pit bull* al que deciden cortarle la cola y las orejas por estética;¹⁰ o los caballos viejos forzados a pasear turistas tirando carros “por una cantidad indecente”, incluso “un anciano de cuatro patas que parecía pedir un tiro en la frente” (Indiana, 2013: 165). El lenguaje directo, cínico y sin eufemismos sirve para acusar nuestra falta de empatía, sea la del niño con “dientecitos muy blancos y parejitos y que los utilizaba tanto en carne humana como en juguetes y marcos de puertas y ventanas” (Indiana, 2013: 73); o de sensibilidad, caso del veterinario cuyos dedos de sapo por comerse las uñas no restan “...elegancia a la tierna manera con que Tío Fin sostiene un animal que está examinando o uno que va a comerse” (Indiana, 2013: 47).

El planteamiento revolucionario de Darwin fue afirmar no que el hombre descendía del animal, sino que él mismo lo era; e inmoral, por tanto, el trato vejatorio que dispensábamos a nuestros congéneres.¹¹ Para denunciar dicho maltrato, muchos literatos posteriores mostraron lo que había de “humano” en los animales mezclando el drama y la ironía: desde Leopoldo Lugones, en su cuento *Yuzur* (1906), donde pone en evidencia la crueldad del hombre con los primates superiores, sugiriendo que estos poseen la capacidad de hablar pero no la usan porque no quieren.¹² Horacio Quiroga,¹³ maestro del cuento latinoamericano, plantea en sus relatos el enfrentamiento de hombres y animales desde la perspectiva de ambos, destacando la crueldad sobre los simios: sea la perversión sexual de un humano con un gorila como objeto experimental en *Historia de Estilicón* (1904) o el suicidio de un simio ante la irracionalidad y sinsentido de las pruebas de laboratorio a que es sometido en *El mono ahorcado* (1907). Si en *Historias naturales* (1894), Jules Renard concluía en el capítulo *Monos*: “Un mono: un hombre que ha fracasado”, Kafka invierte la ecuación en *Informe para una Academia* (1917) poniendo en boca de un simio que habla el alto precio que ha tenido que pagar para sobrevivir tras ser capturado:¹⁴ fumar,

⁷ El maltrato al animal también es metáfora del infligido a negros haitianos —de ahí que un perro se llame “Mauricio” y su jaula, “celda [...] donde podría caber un ser humano de tamaño normal junto a una bandeja con comida”, o de una enferma mental esclavizada, “metida en el cuartito de metro y medio que hay junto al área de lavado durante quince años. Un perro ya hubiese mutilado a algún niño en la calle.” (Indiana, 2013: 52 y 88).

⁸ En la clínica disponían de jaulas especiales que “sólo se usaban para los animales que venían a pasar días y noches, no por enfermedad sino porque sus dueños necesitaban un *break*.” (Indiana, 2013: 46).

⁹ “una primita que [...] de un manotazo le tumbó el pato, que fue a parar ensartado en un cactus cercano” (Indiana, 2013: 76).

¹⁰ «...sostuve entre dos dedos el apéndice que en pocas horas iba a terminar en la basura. El rabo se retorció en mi mano y algo me hizo tirar de él muy fuerte sacando un pequeño graznido del animal. Lo miré como diciéndole “esto solo comienza”» (Indiana, 2013: 132-133).

¹¹ La primatóloga Jane Goodall afirma: “la estructura del cerebro y del sistema nervioso central del chimpancé se parece extraordinariamente a la nuestra. Hecho que parece haber dado lugar a unas emociones y facultades intelectuales semejantes.” (Goodall, en Cavalieri-Singer, 1998: 23).

¹² Lo que nos permite hablar no es tener la laringe baja porque otros muchos animales “hacen descender considerablemente su laringe a voluntad, creando así una cavidad bucal que les permite emitir sonidos más bajos y sonoros, como los que utilizan en tono de amenaza. [...] la parte más original de nuestra capacidad comunicativa, la que caracteriza al lenguaje en sentido estricto, es la sintaxis recursiva, que permite combinar las palabras en frases y oraciones, que a su vez se combinan gramaticalmente con otras frases.” (Mosterín, 2006: 210-211).

¹³ En 1918, Quiroga publica *Cuentos de la Selva*, ocho relatos ubicados en la selva americana, en la que los animales aparecen humanizados. En ediciones posteriores se agregaron: *Anaconda* (1921) y *El regreso de Anaconda* (1926). La intención moralizadora está sabiamente sugerida y muchos críticos han querido ver en ellos un planteamiento que anticipa el ecologismo.

¹⁴ En *Elisabeth Costello*, Coetzee relaciona el relato de Kafka, *Informe para una Academia*, escrito en noviembre

tomar alcohol; es decir, humanizarse;¹⁵ sin olvidar a Pierre Boulle, y su novela *El planeta de los simios*, 1963, donde convierte a los humanos en cobayas para experimentos en manos de gorilas.

En la década de los 90, el australiano Peter Goldsworthy se interesa por la inteligencia no humana, así como por cuestiones relacionadas con la ética y los dilemas morales que plantea la experimentación científica con animales en su novela *Wish* (1995).¹⁶ Los protagonistas son JJ, un profesor de 30 años quien, tras su divorcio, regresa a la docencia en el Instituto de Sordos, donde una pareja de activistas le propone enseñar el ASL a Eliza, una gorila de ocho años liberada de un laboratorio de investigación médica. En la interacción animal-hombre, la gorila se enamora de su obeso maestro. Goldsworthy —médico y novelista—, conocía bien los estudios de Roger Fouts, un psicólogo que había estudiado durante mucho tiempo la comunicación entre humanos y chimpancés —como el caso de Washoe—, y cuyas conclusiones expone en *Primos hermanos: lo que me han enseñado los chimpancés acerca de la conducta humana* (Fouts y Tukul, 1999).

La cercanía genética entre humanos y simios les hace modelos perfectos de experimentación científica y, a la vez, esa cercanía genera un grave conflicto moral al abusar de un igual.¹⁷ Por ello la literatura ha tratado reiteradamente este tema y ha contado con un gran aliado para denunciarlo: el cine, como demuestran las muchas versiones de la novela de Boulle.¹⁸ Esta literatura incómoda obliga a que nos planteemos cuestiones que no habían sido consideradas en el pasado por nuestra sociedad, educada en un paradigma donde el hombre tiene valor y el animal no, a la vez que nos invita a preguntarnos si la literatura tiene la capacidad de hacernos mejores y fomentar nuestro progreso moral o envilecernos, al mostrarnos conductas no ejemplares.

También la escritora Amy Hempel usa sarcasmo e ironía en sus cuentos¹⁹ para denunciar la insensibilidad con los animales, como en su relato *A las puertas del reino animal* (1990), donde una institutriz se enfrenta a unos niños acostumbrados a alimentarse de carne en su nuevo trabajo: “Comemos hamburguesas —aclara Bret—. Nos gustan las hamburguesas con puré de

de 1917 y los experimentos del psicólogo Wolfgang Köhler en Tenerife, donde la *Academia de la Ciencia de Prusia* abrió un centro para estudiar la capacidad mental de los chimpancés, cuyas conclusiones reúne en *La mentalidad de los simios* (1917): “Mi posición en el mundo no depende de si tengo razón o no en afirmar que Kafka leyó el libro de Köhler. Pero me gustaría pensar que sí que lo hizo, y la cronología de los hechos hace que mi especulación sea, cuanto menos, plausible.” (Coetzee, 2004: 70-71). La traducción del catalán es nuestra.

¹⁵ «¡Era tan fácil imitar a la gente! Escupir pude ya en los primeros días. [...] Pronto fumé en pipa como un viejo [...] Nada me dio tanto trabajo como la botella de ron. Me torturaba el olor y, a pesar de mi buena voluntad, pasaron semanas antes de que lograra vencer esa repugnancia. [...] en fin, rompí a gritar: “¡Hola!”, con voz humana. Ese grito me hizo entrar de un salto en la comunidad de los hombres, y su eco: “¡Escuchen, habla!”, lo sentí como un beso en mi cuerpo chorreante de sudor. [...] Y aprendí, señores míos [...] ¡se aprende cuando se trata de encontrar una salida! ¡Se aprende sin piedad! Se vigila uno a sí mismo con el látigo, lacerándose a la menor resistencia. La índole simiesca salió con furia de mí [...] logré tener la cultura media de un europeo” lo cual “me ayudó a dejar la jaula y a procurarme esta salida especial, esta salida humana.» (Kafka, 1993: 46 y 48-49).

¹⁶ De la cual Humphrey Coger hizo una adaptación para teatro (*Deseos*, 2014).

¹⁷ “Somos chimpancés en un 99,6% y viceversa. (La palabra *chimpancé* significa ‘hombre de broma’ en un dialecto del Congo). Además, los humanos y los chimpancés compartimos el 98,4% de nuestros genes.” (Bekoff, 2003: 39); “Genéticamente hablando hay más diferencia entre un gorila y un chimpancé que entre un ser humano y un chimpancé.” (Masson, 2000: 25) Vid. (Bekoff, en Cavalieri y Singer, 1998: 135-140).

¹⁸ Desde *El planeta de los simios* (1968) se han estrenado: *Regreso al planeta de los simios* (1970), *Huida del planeta de los simios* (1971), *La rebelión de los simios* (1972), *La conquista del planeta de los simios* (1973), *El planeta de los simios* (2001), *El origen del planeta de los simios* (2011) y *El amanecer del planeta de los simios* (2014).

¹⁹ Nacida en Chicago, 1951, Hempel siempre hace aparecer animales en sus relatos, siendo su técnica preferida la ironía (“Hasta que no cumplí los diecisiete años, creía que un jamón era un animal”); aunque su estilo no está exento de ternura: “los veterinarios son los más nobles de los médicos porque sus pacientes no pueden decirles qué les pasa. Un veterinario tiene que tantear, y tantea con el corazón” (Hempel, 2009: 41).

patatas. La señora Carlin les dice que ahora es ella la que dicta las normas —“La carne de quien te comes no es un festín para quien te comes —y hace una pausa para que los niños puedan asimilar lo que acaba de decirles—. No comeremos nada que tenga padres.” (Hempel, 2009: 206).

Con crudeza y entre escenas costumbristas, la autora introduce datos sobre maltrato animal, arrancando al lector de la situación con la que se había identificado para obligarle a conocer la realidad que habitualmente se le oculta, como la experimentación con animales: “La señora Carlin duerme cara a cara con la gata, aspirando el aire que exhala *Gully*, un aire que ella cree cálido, aunque en realidad es frío. *En un laboratorio de investigación, al este de Pensilvania, le perforan la cabeza a un joven macaco...*” (Hempel, 2009: 208) o la caza de ballenas en las Islas Faroe

La señora Carlin ha llevado a los niños al acuario [...] cuando de repente, le viene a la mente el día que es [...] fiesta con que se celebra el regreso de las ballenas calderón. Los barcos de pesca acorralan a centenares de ballenas hasta vararlas en la playa. Los pescadores les clavan arpones a algunas de ellas para asegurarse que las demás renunciarán a su propia seguridad: una ballena jamás abandona a su compañera herida. *Los cuchillos llegan hasta la médula espinal. Las ballenas se revuelven. En un mar de sangre, acaban partiéndose ellas mismas el cuello* (Hempel, 2009: 210).

La protagonista se siente vencida por “esas voces que a veces son visiones: titíes con los párpados cosidos con grueso hilo de cera. La señora Carlin está cansada de saber cuándo dejan a un conejo ciego para mejorar el poder desengrasante de un conocido limpiador de hornos.” (Hempel, 2009: 213). Es ella quien cierra el relato desmayándose al evocar una comida campestre en Corea del sur, donde una familia feliz ahorca a su mascota para comérsela: “Dos miembros de la familia elevan al perro y lo sitúan encima de las llamas. Cuelgan al animal de un árbol para estrangularlo lentamente, mientras su pelo va chamuscándose. La finalidad de esa muerte lenta no es otra que la de ablandar la carne del animal. El sonido que emite el perro mientras se asfixia es indescriptible [...] la señora Carlin jadea y se desploma.” (Hempel, 2009: 215).

Tras la ironía, el segundo modo utilizado por la literatura es el que elige argumentos lógicos y una crítica directa a los abusos infligidos a los animales. La denunciar acusa el proceder de una sociedad, como la nuestra, que no quiere formularse preguntas ni saber qué pasa con ciertos temas, como el maltrato animal; porque, si al leer descubrimos la crueldad y explotación que les dispensamos (testando cosméticos, golosinas o al producir comida), estaremos obligados a cambiar nuestros hábitos de conducta, que son cómodos y frívolos.

Este es el discurso del escritor norteamericano Jonathan Safran Foer en *Eating animals*. (2009), libro que no es de ficción, a diferencia de otros por él publicados; sino una mezcla de ensayo y estudio periodístico donde examina de manera crítica las prácticas de la industria ganadera en los Estados Unidos,²⁰ además de exponer las razones que le han llevado a adoptar una dieta vegetariana:

Nunca he conocido a nadie en la industria (empresarios, veterinarios, trabajadores...) que dude de que sienten dolor. Entonces, ¿cuánto sufrimiento es aceptable? Esa es la pregunta de fondo, y la que todo

²⁰ “Cada año hay 450 millones de animales en granjas industriales. [...] La ganadería industrial realiza una contribución al calentamiento global que es un 40% mayor que la de todo el sector del transporte junto, lo que la convierte en la responsable número uno del cambio climático.” (Safran, 2011: 47 y 57). “Para satisfacer el gusto humano por la carne, sólo en los Estados Unidos se sacrifican cada año más de cinco mil millones de animales. La mayoría de los pollos, cerdos y terneras criadas para alimento nunca ven la luz del día.” (Gruen, 2007: 469). Las cifras se refieren a 2011 y 2007 respectivamente.

el mundo debe hacerse a sí mismo. ¿Cuánto sufrimiento estás dispuesto a tolerar por tu comida? [...] todos tienden a afirmar que los animales “sienten el dolor”, pero al mismo tiempo les niegan la clase de esencia que haría que ese sufrimiento fuera significativamente análogo al nuestro [...] que el sufrimiento animal pertenece a otro orden y, por tanto, aunque sea lamentable no es verdaderamente importante. [...] La parte más importante de las definiciones o reflexiones sobre el sufrimiento no es la que nos habla sobre su parte fisiológica, sino la que nos dice quién sufre y cuánto debería importar ese sufrimiento.” (Safran, 2011: 100-101).

Safran denuncia que los animales son “los prisioneros de una larga guerra que libramos hace mucho tiempo”. El prisionero de guerra no pertenece a nuestra tribu, es “*el otro*, y por eso, durante siglos, lo hemos podido encerrar, torturar, esclavizar y matar. Eso mismo es lo que hacemos con los animales y lo que perpetraron los grandes totalitarismos con los pueblos e individuos considerados distintos e “inferiores”. Su obra persigue denunciar, dar a conocer y poner ante los ojos del lector lo que la sociedad no quiere ver. La consecuencia es el malestar y conflicto en la conciencia social al contemplar las “cárceles” donde recluimos a los animales destinados al consumo. Este horror nace de la incapacidad de imaginarnos en el lugar de las víctimas.²¹ Si el psicópata es aquel que carece de empatía, ¿no es eso lo que caracteriza el comportamiento humano respecto a otras especies? ¿No padecemos una patología colectiva, semejante a la que permitió los autos de fe o el genocidio nazi? Nos escandaliza matar a un igual, pero no a lo radicalmente distinto, es decir, al judío, como nos recuerda Primo Levi en *Si esto es un hombre* (1947); al hereje, Miguel Delibes en *El hereje* (1998); o a un ave de corral, Albert Camus recogido por John M. Coetzee en *Desgracia* (1999).

Otro ejemplo de la crítica basada en argumentos nos lo da el mismo Coetzee, en cuyas novelas reivindica los postulados del filósofo moral Peter Singer, y sus tesis contra el especismo, criticando con dureza el sustrato cultural de Occidente que ignora los derechos de los animales. Este profesor de literatura niega que la superioridad del ser humano sobre las demás especies resida en su capacidad de razonar,²² pues ello significaría que no se es plenamente humano caso de faltar esta destreza. Si la esencia del hombre consiste en su habilidad intelectual, ¿habrá que excluir del género humano a las culturas menos avanzadas y suponer que, en otras épocas, nuestros ancestros no fueron humanos? ¿Hemos o no de incluir en el concepto *persona*²³ a los sujetos que —por su edad o limitaciones— son incapaces, como niños, ancianos, o disminuidos? Hoy sabemos que la experiencia de ser no se obtiene razonando, sino a través de “una sensación con una honda carga afectiva”, la cual se halla indistintamente en todas las especies, como nos demuestran reputados etólogos, caso de H. Harlow de la Universidad de Wisconsin. Sus experimentos, estudiando a bebés de *monus rhesus* apartados de sus madres, demostraron que “el deseo de recibir afecto era mayor que el deseo de comer” (Bekoff-Pierce, 2010: 162):²⁴

²¹ “La crueldad depende de que uno comprenda que está siendo cruel y de las posibilidades que tiene a su alcance para evitarla. O de que uno prefiera no verla.” (Safran, 2011: 71).

²² Algunos humanos no piensan con palabras sino con imágenes, como expone la Dra. Grandin, afectada de autismo: “A menudo he observado que los sentidos de algunos autistas se parecen a los sentidos muy finos de los animales. [...] mi capacidad de pensar visualmente me ha ayudado a entender cómo pensaría y se sentiría un animal en distintas situaciones. No me cuesta en absoluto imaginar que soy el animal. [...] los caballos no piensan, sólo asocian. Si asociar no es pensar, yo tendría que llegar a la conclusión de que tampoco pienso. Pensar con imágenes visuales y hacer asociaciones es simplemente una clase de pensamiento distinto del pensamiento lineal basado en lo verbal.” (Grandin, 2006: 251, 260 y 261).

²³ “A menudo utilizamos *persona* como si significara lo mismo que *ser humano*. En discusiones recientes en bioética, sin embargo, *persona* se utiliza a menudo para designar a un ser con determinadas características, como racionalidad y consciencia de sí mismo.” (Singer, 1997: 173)

²⁴ No sólo es evidente la existencia de sentimientos en los animales sino que a la hora de estudiarlos no es desacertado ignorarlos. “Konrad Lorenz, el famoso etólogo ganador del premio Nobel, era de la opinión de que

Muchos animales parecen experimentar temor, alegría, felicidad, placer, vergüenza, desconcierto, rencor, celos, rabia, enfado, amor, compasión, respeto, tristeza, desesperación y pena. Pueden hasta tener sentido del humor. Es muy fácil reconocer sus estados emocionales. Simplemente, basta con mirarlos a la cara y observar cómo se comportan. [...] hay que tener unas miras muy estrechas para pensar que los humanos son los únicos animales que han evolucionado lo bastante como para desarrollar emociones profundas (Bekoff, 2003: 67 y 70).

Coetzee denuncia la inutilidad de experimentos con animales y desautoriza el conductismo, que mide la inteligencia de una rata por su habilidad para encontrar la salida de un laberinto, invitándonos a pensar ¿qué sucedería con un hombre arrojado a la selva amazónica? La respuesta es que moriría en pocos días, incapaz de orientarse o encontrar comida. ¿Significa esto que la especie humana es menos inteligente que cualquier animal adaptado a ese entorno o más bien confirma la necedad del experimento?

En *Desgracia* (1999), su obra maestra,²⁵ el novelista sudafricano denuncia la sórdida crueldad hacia los animales, víctimas sin capacidad de rebelarse en la miseria sudafricana —en concreto los perros abandonados—,²⁶ y nos recuerda que Europa es responsable de la herencia ideológica causante del problema, desde el *Génesis* a Descartes, excluyendo como excepciones positivas de nuestra tradición literaria a Montaigne y Kafka. Al hacer suyas las tesis filosóficas de Tom Regan y Peter Singer, Coetzee cuestiona el supuesto kantiano que da por hecho que los humanos tenemos dignidad a diferencia de los animales y nos obliga a mirar la injusticia más inaceptable como simples testigos del absurdo para que cuestionemos nuestras creencias. Sostiene así que valen tanto la vida, libertad y dolor de un animal como los nuestros y que, ante el sinsentido de la existencia, nos queda la empatía y el respeto a la otredad, incluso si *el otro* es un animal, por solidaridad con quien siente y sufre. Ponernos en la piel ajena para comprender es el camino, ya que aquellos seres con los que simpatizamos deben ser objeto de nuestra consideración moral.

Más radical que Safran, en su novela *Elisabeth Costello* (2003), el novelista sudafricano equipara la producción industrial de ganado para el consumo humano a “campos de concentración” tolerados y su sacrificio masivo, al Holocausto nazi. Se trata, a su entender, de una nueva forma de esclavitud. Su protagonista, una reconocida escritora a la que invitan a dar varias conferencias para hablar de sus obras literarias, sorprende al auditorio universitario que la escucha con una cerrada defensa de la causa animal y el vegetarianismo. Al exponer su planteamiento en dos sesiones —*Los filósofos y los animales* y *Los poetas y los animales*—, reivindica que el problema de la diferencia-igualdad entre especies no puede abordarse ya con el lenguaje racional de los filósofos, sino con el de la sensibilidad de los literatos. Frente a Platón, Santo Tomás o Descartes, Costello defiende que “la razón no es ni la esencia del universo ni la esencia de Dios” (Coetzee, 2004: 67). En suma, Coetzee aboga por la igualdad más allá de la especie, denunciando nuestra concepción antropocéntrica y racionalista del universo, en la cual

había que amar a los animales que se estudian, que es correcto crear vínculos con ellos. A algunos investigadores no les gusta tomar aprecio a los animales que estudian, porque creen que eso puede influir en su investigación. No obstante crear lazos afectivos y respetar a los animales con los que uno trabaja puede que sirva para que veamos a los animales de forma distinta que si los considerásemos meros objetos.” (Bekoff, 2003: 34); “Los mamíferos demandan afecto, y responden a nuestras emociones como nosotros a las suyas.” (de Waal, 2014: 17).

²⁵ La novela *Desgracia* fue adaptada al cine en una película dirigida por Steve Jacobs en (2008).

²⁶ “Nos hacen el honor de tratarnos como a dioses, y nosotros respondemos tratándolos como a cosas”. (Coetzee, 1999: 87)

“un ser vivo que no hace lo que nosotros llamamos pensar es un ser de segunda” (Coetzee, 2004: 77).

Nosotros, sin embargo, docentes en el marco de un congreso, nos preguntamos: ¿Y por qué no publicar estas ideas como ensayos o actas de unas jornadas? La respuesta tiene que ver con el impacto emocional y la mayor divulgación del mensaje, como ahora demostraremos. En el curso 1997-1998, el profesor Coetzee impartió una serie de conferencias en la cátedra Tanner, que pronunció en Princeton, para denunciar que apenas hay diferencias entre los campos de exterminio del Tercer Reich y las granjas donde los animales viven estabulados esperando su sacrificio. Dada la poca repercusión de su ensayo académico, publicado en un librito (Coetzee, 2001), el escritor puso sus palabras en boca de un personaje imaginario —la escritora Elizabeth Costello, de su novela homónima—,²⁷ que alcanzó rápida difusión por su radicalidad:

[los judíos] fueron al matadero como corderos [...] Murieron como animales. [...] Los carniceros nazis les mataron. En las denuncias de los campos de concentración reverbera con tanta fuerza el lenguaje de los corrales y los mataderos que casi no es necesario que prepare el terreno para la comparación que haré acto seguido. El crimen del Tercer Reich fue tratar a las personas como animales. [...] Al tratar como bestias a otros seres humanos, seres creados a imagen y semejanza de Dios, ellos mismos se convirtieron en bestias. [...] Permítanme que lo diga claramente: estamos rodeados por una industria de degradación, crueldad y muerte que es comparable con cualquier cosa que hiciera el tercer Reich, y que de hecho lo eclipsa porque la nuestra es una empresa que no tiene final, que se regenera sola y que constantemente hace venir al mundo conejos, ratas, aves y animales con el propósito de matarlos (Coetzee, 2004: 64-65).

Tras lo visto podemos afirmar que la novela sigue siendo el género que mejor ha servido de vehículo de ideas o factor de cambio convertida, desde el s. XX, en un cajón de sastre ideológico donde cabe todo: pensamiento, filosofía, religión, ciencia, regeneracionismo social..., y cuya consecuencia es su intelectualización. Usar la novela como plataforma para exponer ideas no resta rigor a los argumentos empleados y el resultado es un híbrido donde el ensayo se beneficia de los recursos narrativos (ironía, simbolismo...), mientras que el relato se enriquece con las tesis argumentadas.

La tercera forma de utilizar la literatura es la que busca conmover los sentimientos del lector, como ya se apuntaba en *Elisabeth Costello*. Coetzee refuta la objeción de que nunca podremos ponernos en el lugar de los animales, afirmando que, si logramos identificarnos con personajes que nunca han existido (Emma Bovary o Hamlet), también podremos mirar el mundo desde la perspectiva de cualquier ser que comparta con nosotros el sustrato de la vida.²⁸ Eso es lo que ha hecho la Dra. Temple Grandin, profesora de Ciencia Animal de la Universidad de Colorado, cuyo autismo la ha ayudado a ponerse en el lugar de los animales (en especial los bóvidos).²⁹

²⁷ No parece casualidad que el nombre de la protagonista sea el mismo que el de la princesa Elisabeth Stuart de Bohemia, quien en 1643 pide a Descartes que la aconseje sobre cuestiones personales, y este le escribe 59 cartas en las cuales configura su teoría moral (Descartes, 1999), que le llevan a publicar su última obra: *Las pasiones del alma*, conocida como *Tratado de las pasiones*, 1649

²⁸ “Marion Bloom no existió nunca. Marion Bloom es un producto de la imaginación de James Joyce. Si puedo introducirme en la existencia de un ser que nunca ha existido, entonces me puedo introducir en la existencia de un murciélago, un chimpancé o una ostra, de cualquier ser con quien comparta el sustrato de la vida.” (Coetzee, 2004: 78-79)

²⁹ *Animals in translation* expone claramente mis ideas sobre las similitudes entre el pensamiento autista y el pensamiento animal. En pocas palabras, la mayor similitud es que tanto los animales, como los autistas piensan sin emplear el lenguaje: asocian recuerdos basados en los sentidos, como olores, sonidos o imágenes visuales [...] creo que mi contribución a un sacrificio humanitario del ganado y a una mejoría en el tratamiento de los animales ha sido posible en parte gracias a mi anomalía. [...] como yo pienso con mi subconsciente, veo el proceso de toma de decisiones que no percibe la mayoría de personas. [...] Creo que lo que acabo de describir es la forma de pensar de

Como ella, algunos escritores se han puesto en la piel de los no humanos para contar lo que sienten, desde Horacio Quiroga, al iniciarse el siglo XX, a Wajdi Mouawad, a principios del XXI, con su demoledora novela *Alma* (2014). En ella se cuenta una historia desgarradora, pero también llena de esperanza. Un día, al volver a casa, el protagonista encuentra a su mujer brutalmente asesinada, y la búsqueda del culpable que le ha destrozado la vida se convierte en la trama del relato. Lo arriesgado del libro es que, en su mayor parte, está narrado por animales: un gato, un perro, una ardilla, un cerdo, un caballo, una mariposa, hormigas, arañas, búhos, ratas, mofetas, gusanos, cuervos, moscas... Mouawad ha sabido dar a estos seres el tono justo para mostrar su dolor y el de los humanos. Si Rita Indiana describía a los animales desde la mirada humana,³⁰ Mouawad nos describe a los hombres a través de muchos animales, caso de un perro que opina: “El ser humano es un túnel estrecho, hay que internarse en él si queréis conocerlo. Hay que avanzar en la oscuridad [...] Animal entre animales [...] El humano es un túnel y todo humano llora su cielo desaparecido. Esto lo sabe el perro y por ello es infinito su afecto por el humano (Mouawad, 2014: 131).

El novelista traslada la tristeza del personaje a la voz de los animales, que narran lo que ven, lo que sienten, lo que creen que siente el hombre ante los hechos, y sus estados de ánimo, su maldad o bondad, como un perro, que decide ayudarle al reconocer su sentido de la compasión hacia los no humanos: “Exhalaba un miedo desconocido. [...] Lo miré. Me miró. Sus párpados entrecerrados desprendían amarillo. La tristeza. Ladré. Sonrió. Entonces supe que ese hombre había unido hacía tiempo, de un modo que sólo él conoce, su destino al de las bestias” (Mouawad, 2014: 51 y 52). La novela es un difícil ejercicio estilístico; pero, básicamente, es un ejercicio de complicidad con todo lo viviente, un gran esfuerzo por situarse en la mirada de seres diferentes. Escuchemos a un chimpancé valorar la psique del humano, que juzga extraña:

Han recibido el don de la verticalidad y, sin embargo, se pasan la vida encorvados por un peso invisible. Algo los aplasta. [...] Esperan la llegada de los dioses, pero no ven los ojos de las bestias que los miran. No oyen cómo los escucha nuestro silencio. [...] Lo que tienen entre manos los absorbe y, cuando las manos están vacías, se las llevan a la cara y lloran. Los humanos son así. [...] A menudo dice que prefiere los animales a los hombres. También dice que los humanos son más bestias que las bestias, y las bestias más humanas que los humanos. [...] hay que ser un humano para preferir las otras razas a la tuya. Yo no podría amar a nadie más de lo que amo a mis semejantes. Eso es lo que desentonaba en el hombre de los ojos de porcelana. Odiaba al prójimo como a sí mismo (Mouawad, 2014: 112-113).

Si los etólogos han demostrado con sus investigaciones científicas³¹ que muchos animales pueden sentir compasión y empatía o perdonar, esta novela da por sabido que los animales

los animales (Grandin, 2006: 261, 281 y 285).

³⁰ El novelista y crítico John Berger afirma que los humanos miramos a las bestias “desde un abismo de incompreensión”, pues “el hombre siempre mira desde la ignorancia y el miedo. Y así, cuando es él quien está siendo observado por el animal, sucede que es visto del mismo modo que ve él lo que lo rodea.” En “Por qué miramos a los animales” —de su ensayo *Mirar* (2013) (*About looking*, 1980)—, Berger observa cómo ha evolucionado la relación entre animales y humanos, así como nuestro anhelo por mantener a los primeros a nuestro lado desposeyéndoles de su condición animal, al confinarles en granjas y zoológicos donde pierden su identidad.

³¹ Según Bekoff, las emociones más básicas del hombre y los animales tienen mecanismo neurológicos parecidos y la diferencia entre una emoción humana y una animal está en la complejidad de la expresión emocional: “Está claro que ninguno de quienes hemos trabajado en estrecha relación con los chimpancés durante largos periodos dudamos en afirmar que los chimpancés, como los seres humanos, muestran emociones similares —y a veces probablemente idénticas— a las que denominamos alegría, tristeza, temor, desesperación, etc. [...] La sensibilidad es un factor muy importante que debemos considerar a la hora de decidir la forma de relacionarnos con los animales.” (Bekoff, 2003: 23 y 67).

experimentan idénticos sentimientos que el hombre; como hace evidente el comentario de un perro: “Detesto la agitación cuando se apodera de los humanos y me quita las ganas de entenderlos y de quererlos como quiero quererlos.” (Mouawad, 2014: 201). Desgraciadamente los humanos no actúan igual³² y Mason-Dixon Line,³³ un enorme mastín, es quien salva al protagonista y le adopta por su desvalimiento, no al revés, como él mismo explica:³⁴

Apoyé la cabeza sobre su pierna. El apoyó la mano sobre mi cabeza. Su pierna estaba dolorida. Me llegó el olor imperceptible de un congénere. Sin duda lo había mordido un perro. El olor me resultaba desagradable, pero el hombre necesitaba tanto cariño que me quedé. [...] Me miró, le miré, noté su miedo en la raíz del cuello. Me acerqué. Rocé sus labios con mi hocico, aspiré el olor de los animales muertos y, en el arco opaco de sus ojos, vislumbré mi reflejo. Incliné la cabeza, apoyé mi frente contra su frente y uní mi vida a la suya. (Mouawad, 2014: 206 y 291-292)

A cambio, el protagonista de *Alma* se dirige al animal que acaba de encontrar con respeto y sin pretender cambiar su etología³⁵ y es capaz de pedirle perdón por la crueldad de sus congéneres humanos, tras arrancarle de su lado para convertirlo en animal de pelea. La empatía de este hombre con los animales nació en su infancia, cuando fue enterrado vivo junto a caballos muertos, en la masacre de Sabra y Chatila:

Me acuerdo del mutismo, del mutismo de aquellas bestias a las que habían hecho sufrir de un modo abominable sin que tuvieran nada que ver con todo aquello, me acuerdo de haber empezado a hablar por ellas, poniendo mis palabras en su boca, expresando en voz alta su terror, les di la piel de las palabras que conocía, palabras de niño asustado, los animales no me abandonaron. Me acuerdo de eso, de ese momento, no me acuerdo de lo que ocurrió antes ni después, me acuerdo de ese *durante*, un *durante* animal (Mouawad, 2014: 374).

Salvo excepciones como *Alma*, en general no empatizamos con otras especies, sino que las despersonalizamos, pues es más fácil matar a un cordero anónimo que a otro al que hemos criado y puesto un nombre. Un asno cualquiera es invisible, *Platero* es ya inmortal después que Juan Ramón Jiménez le otorgase un lugar protagonista en su prosa. Esto lo saben bien los escuadrones de la muerte y cuerpos de élite de algunos ejércitos que fuerzan a sus reclutas a cuidar de una mascota durante meses, para luego obligarlos a matarla, con el objeto de borrar cualquier sentimiento de compasión.

³² El protagonista se pregunta a sí mismo “Por qué nosotros, viendo que al caer la noche los animales se apresuran a volver junto a sus semejantes, no hacemos como ellos? ¿Por qué, por el contrario, nosotros, los humanos huimos lo más posible de nuestras casas?” (Mouawad, 2014: 199).

³³ El nombre es simbólico y alude a la línea Maxon-Dixon, una frontera cultural entre el Norte y el Sur (Dixie) que sirvió como línea de demarcación de la legalidad de la esclavitud después de que Pennsylvania la aboliese.

³⁴ “Nosotros, los perros, percibimos las emanaciones cromáticas que los cuerpos de los vivos segregan cuando los embarga una violenta emoción. A menudo, los humanos se ven aureolados por el verde del miedo o el amarillo de la tristeza o a veces incluso por colores más raros: el azafrán de la felicidad o el turquesa del éxtasis... Este hombre, cansado, agotado, engullido por la opacidad opalina del camino, exhala desde el centro de su espalda el negro del azabache, color de la deriva y los naufragios, patrimonio de las naturalezas incapaces de librarse de su memoria y su pasado.” (Mouawad, 2014: 240).

³⁵ “Pertenece a una raza salvaje, un retoño en bruto de la naturaleza. Tienes que seguir siéndolo. No voy a domesticarte, no haré de ti un miedoso, un animal sumiso, un animal ciego. Yo te daré mi voz, te daré mi lengua, tú me darás mis silencios, me darás tu tesoro más preciado. Tú eres un perro, de la raza de los lobos. Perro es una palabra, es la palabra que te designa. Yo soy un hombre de la raza de los humanos. Hombre es una palabra, es la palabra que me designa. Hombre y perro vamos juntos por la superficie de la tierra. Pero en un hombre que camina hay otros hombres que caminan [...] Es importante que lo sepas.” (Mouawad, 2014: 317).

La literatura se revela como un medio poderoso para que una sociedad madure y exija mejoras, porque el ciudadano corriente no lee a filósofos morales como Peter Singer, o Tom Reagan,³⁶ ni a profesores expertos en legislación, como Gary Francione,³⁷ que distinguen los derechos de los animales frente al *bienestarismo*; ni a primatólogos (caso de Goodall o Galdikas)³⁸ que nos hablan de la etología de chimpancés y orangutanes o de su cercanía con nosotros, pero cualquiera es capaz de leer una novela y esta, plantear cuestiones éticas que ayuden a cuestionar el modo de pensar heredado y, en última instancia, a cambiar leyes. Un ejemplo nos lo ofrece la protagonista de la novela *Elisabeth Costello* al denunciar la realidad de la masificación de animales en jaulas antes de morir pues “Es lo que son los rebaños en cautividad: poblaciones esclavas.”³⁹ Lo que hacen es reproducirse para nosotros”. Si los judíos fueron al matadero como corderos y murieron como animales a manos de los nazis, la regla de tres es sencilla:

...en las denuncias de los campos de concentración reverbera con tanta fuerza el lenguaje de los corrales y los mataderos que casi no es necesario que prepare el terreno para la comparación que haré acto seguido [...] estamos rodeados por una industria de degradación, crueldad y muerte que es comparable con cualquier cosa que hiciera el Tercer Reich, y que de hecho lo eclipsa porque la nuestra es una empresa que no tiene final, que se regenera sola y que constantemente hace venir al mundo conejos, ratas, aves y animales con el propósito de matarlos (Coetzee, 2004: 64-65).

Que Coetzee compare a los animales estabulados con prisioneros de guerra o judíos a la espera de su holocausto sin duda ha generado polémica y controversia,⁴⁰ lo cual ha contribuido a que se aprobase una ley para prohibir los casos más crueles, como el de las gallinas ponedoras en batería, mediante una directiva europea que ordenaba eliminarlas en 2012 (Alemania no quiso esperar y lo hizo en el 2009). Si en la Unión Europea este sistema ya es ilegal, en España se aceptó tras varias moratorias, aunque hoy en día no hay inspecciones que controlen su cumplimiento.⁴¹ Ante el fracaso parcial de la ley para detener la terrible realidad de las granjas de cría intensiva hay que tener esperanza porque, finalmente, se alcanzará el objetivo y una parte de dicho logro se deberá a la literatura. Coetzee lo explica citando un hecho real protagonizado por el escritor Albert Camus quien, de niño, contempló cómo degollaban una gallina. Su grito de agonía le llevó a escribir un apasionado artículo en contra de la guillotina cuya resonancia propició que se aboliese la pena de muerte en Francia. Escuchémosle sin olvidar que su alegato está incluido en una novela:

Cuando Albert Camus era niño en Argelia, su abuela le mando buscar una gallina en el gallinero del patio. El obedeció y entonces contempló como ella le cortaba el cuello con un cuchillo de cocina y recogía la sangre en un cubo para que no ensuciara el suelo. El grito de aquella gallina se gravó en la memoria del niño con tanta fuerza que en 1958 escribió un ataque apasionado contra la guillotina. Como resultado de aquella polémica, en Francia se abolió la pena capital. ¿Quién diría entonces, que la

³⁶ (Singer, 1999), (Reagan, 1983), (Singer y Reagan, 1989).

³⁷ (Francione, 1995), (Francione y Carlton, 1992).

³⁸ (Goodall, 1986), (Galdikas, 1995).

³⁹ “Muchos animales experimentan dolor, ansiedad y sufrimiento, física y psicológicamente, cuando se los mantiene en cautividad o se los somete a privación de alimento, aislamiento social, limitaciones físicas o cuando se les presentan situaciones dolorosas de las que no pueden liberarse. Incluso aunque no fuese el mismo tipo de dolor, ansiedad o sufrimiento que experimentan los humanos, o incluso otros animales, incluyendo a miembros de la misma especie, el dolor, el sufrimiento o ansiedad de un individuo son importantes.” (Bekoff, 2003: 62).

⁴⁰ En relación a las explotaciones masificadas de animales y campos de exterminio nazi (Patterson, 2008).

⁴¹ La Directiva 1999/74 / CE del Consejo de la Unión Europea expone los requisitos mínimos del tratamiento de las gallinas enjauladas.

gallina no hablaba? (Coetzee, 2004: 107).

Hemos visto que la literatura ha elegido reiteradamente a los simios como protagonistas, porque su uso en experimentos es un tema espinoso y aún no resuelto, poniendo ante los ojos del lector el dilema ético que supone su maltrato por la cercanía genética entre ellos y nosotros.⁴² Tal vez, en el futuro, la literatura elija la causa de los galgos, muy solicitada por la población y elevada a las autoridades y que aún no ha llegado a traducirse en una modificación del código penal. Esperemos que, gracias a obras que reflejen la crueldad hacia estos perros, en el futuro sea posible ver una ley de protección animal más dura que sancione el trato inadmisible hacia los galgos. En la misma línea estarían los pollos y cerdos en las granjas industriales de producción intensiva, la vivisección,⁴³ la zoofilia, la cosificación de animales como armas de guerra por el ejército y otros abusos denunciados en la literatura actual, caso de *La pell freda* (2002), novela de Sánchez Piñol que describe la violación reiterada de una hembra de animal anfibio por dos hombres que se acaban enfrentando por ella.

Hay escritores que han ido más allá de la creación literaria, como Marguerite Yourcenar, cuyo compromiso moral con los derechos de todo ser vivo la ha llevado a escribir ensayos, entrevistas, artículos y una *Declaración de los derechos de los animales*, que busca el reconocimiento de la ley. Preocupada por la incapacidad para hacer cesar las atrocidades, se pregunta: ¿Qué derecho tiene el hombre a ejercer un poder abusivo sobre el resto de lo que vive y muere? ¿Y qué se puede hacer? Tras criticar el antropocentrismo y proponer una ecología profunda que sustituya los valores humanistas (inmorales en tanto que consideran “recursos” a los vivientes no humanos) por valores suprahumanistas, su respuesta nos invita a la acción y a: “seguir viviendo mientras se pueda ser útil aun cuando sea a un solo ser. Incluso cuando todo parezca estar perdido. En esta dificultad heroica de vivir reside justamente la grandeza del combate. Ante la siniestra facilidad para morir, la heroica dificultad de vivir, de tal manera que consigamos hacer del mundo un lugar menos escandaloso de lo que es.” (Yourcenar, 1984: 129).

¿Qué nos dicen las obras de estos escritores? Que la divulgación literaria de un pensamiento científico o filosófico es la prueba de su ingreso en el tejido social, sobre todo si esa obra ha sido reconocida con la popularidad o los máximos galardones, caso del nobel de literatura a José Saramago, en 1998, o a J.Maxwell Coetzee, en 2003. Partidarios de una literatura de denuncia, con un discurso sin eufemismos, ambos demuestran que la sociedad que les lee está preparada para un mensaje duro y políticamente incorrecto sobre la violencia convertida en rutina, la cosificación de las víctimas y la elusión de nuestra responsabilidad moral.

Hemos visto que la fuerza de un ensayo o un informe no es comparable a la de un texto literario, por el impacto emocional que este provoca a través de la ironía, la crueldad o la compasión. Si la literatura tiene esa fuerza para agitar conciencias, entendemos que tantos intelectuales la hayan usado como instrumento de crítica social, de denuncia moral o de defensa de un ideario, señalando la necesidad de obrar de manera consciente meditando nuestros actos

⁴² “Parecen existir al menos tres razones interrelacionadas por las que debería incluirse a los grandes simios en la comunidad de los iguales. La primera de ellas se refiere al uso del sentido común para describir y para explicar el comportamiento animal; la segunda la motiva la labor que se ha venido haciendo últimamente en el campo de la etología cognitiva, comparativa y evolutiva, y la tercera se centra en el concepto de continuidad evolutiva y se deriva principalmente de la obra de Charles Darwin.” (Bekoff, en Cavalieri-Singer: 135-136). “Grandes simios (o simios antropoides) es, así pues, una categoría natural, pero sólo en la medida en que incluya a los humanos. Somos monos grandes. Todos los grandes monos que hayan vivido jamás, incluidos nosotros, están vinculados unos con otros por medio de una cadena ininterrumpida de lazos padres-hijos.” (Dawkins, 1998: 110)

⁴³ En el siglo XIX, *La Isla del Dr. Moreau* (1896), de H.G. Wells, criticaba esta práctica, muy en boga en aquel momento y muy discutida, mostrando las vivisecciones de humanos llevadas a cabo por el protagonista para convertirlos en híbridos animales.

por respeto a otros seres que también tienen derecho a ser. Al hacer énfasis en lo que nos iguala —y no en lo que nos diferencia de los no humanos— se producen consecuencias inevitables que no podemos ignorar: en el plano moral, la necesidad de una ética sin límites que les incluya en nuestro círculo de la compasión⁴⁴ y, en el terreno de la justicia, el deber de tratar a los semejantes como semejantes, absteniéndonos de causarles sufrimientos innecesarios.⁴⁵

Es el mismo mensaje que han lanzado filósofos y moralistas abogando por una segunda Ilustración que logre la igualdad entre todos los seres vivos: en palabras de Jorge Riechmann.⁴⁶ Si la capacidad moral de un individuo se mide por su comportamiento con los que ni siquiera pueden protestar contra su crueldad (niños, disminuidos, ancianos o animales), necesitamos más autores comprometidos con su defensa que lo reivindiquen. El género de la novela es un buen observatorio de reflexión y denuncia, en la medida que nos propone interrogantes y nos obliga a darles respuestas; es espejo de nuestros actos y, sobre todo, ofrece una verdad superior, la verdad literaria, la verdad moral. Como los textos de Yourcenar, quien —ante los comentarios de la poca efectividad de su declaración de los *Derechos de los animales*— responde:

Mientras el hombre no cambie será tan inútil como la *Declaración de los Derechos del hombre*. Yo creo que conviene promulgar o reafirmar las leyes verdaderas, que no dejarán por ello de ser infringidas, pero dejando a los transgresores el sentimiento de haber obrado mal. *No matarás*. Toda la historia, de la que tan orgullosos nos sentimos es una perpetua infracción a esa ley. *No harás sufrir a los animales, o al menos les harás sufrir lo menos posible*. Tienen sus derechos y su dignidad como tú mismo, es una amonestación bien modesta; en el estado actual de las mentes, por desgracia, es casi subversiva. Seamos subversivos. Hay que rebelarse contra la ignorancia, la indiferencia, la crueldad que suelen aplicarse al hombre porque antes se han ejercitado contra el animal. [...] Habría menos niños mártires si hubiese menos animales torturados (Yourcenar, 1984: 125-126).

En la Edad Media no existía la ética aplicada a la mujer, mucho menos al medio ambiente o a los animales, ni palabras para verbalizar su indefensión. Hoy tenemos términos para reconocerlos (sexismo, ecologismo, especismo) y leyes que castigan a quienes no las respetan. También una literatura que la reivindica, como la novela *Alma*, que termina señalando la obligación de incluir en la consideración moral a los animales que no tienen racionalidad ni lenguaje, capacidades que no determinan el pensamiento,⁴⁷ según Pinker (1995), Chomsky (2000) o Mosterín (2006):

⁴⁴ Las diferencias entre humanos y animales son de grado, no de clase, según los evolucionistas. En la moralidad, «se ha considerado que “nosotros la tenemos y ellos no”. [...] En *Justicia salvaje* hemos defendido que la diferencia de la moralidad animal con respecto a la humana es de grado y no de clase”, pues “los animales poseen, sin duda, las capacidades cognitivas y emocionales necesarias para el comportamiento moral y manifiestan empatía y pensamiento racional.» (Bekoff-Pierce: 219 y 224). Vid. (de Waal, 2014).

⁴⁵ “Que los animales no sean agentes morales no es razón para que no puedan llegar a ser considerados titulares de derechos, según intentaré demostrar en este trabajo.” (Riechmann, 2005: 31); “Si es cierto que sienten dolor y son capaces de sufrir, deberíamos abstenernos de causarles dolor y sufrimientos innecesarios.” (Bekoff, 2003: 71).

⁴⁶ “...una profundización en el pensamiento ilustrado (algunos autores ha hablado de una segunda ilustración, o de una ilustración de la Ilustración”) que, complementando esa semejanza esencial entre todos los seres humanos “descubierta” por la primera Ilustración, “descubra” o ponga de manifiesto otra semejanza esencial: el parentesco que nos vincula con todos los demás seres vivos (y más estrechamente con los animales superiores) [...] de lo que se trata es de enfatizar más lo que nos une que lo que nos separa. Si el objetivo de la primera Ilustración era conseguir *la paz entre los seres humanos*, el de la segunda sería lograr *la paz entre los seres humanos y la naturaleza no humana*.” (Riechmann, 2005: 73).

⁴⁷ “El lenguaje surgió evolutivamente ante todo y sobre todo como un vehículo para la comunicación humana, no como un instrumento del pensamiento.” (Mosterín, 2006: 204). Charles L.Li aboga por su valor como herramienta para la comunicación frente a Chomsky, que defiende la primacía de la función cognitiva: “el lenguaje no puede ser considerado propiamente como un sistema de comunicación. Es un sistema para expresar el pensamiento, que es

parece que en muchos casos pensamiento y lenguaje son cosas distintas, [pues] hay defectos y enfermedades cerebrales que afectan a la capacidad lingüística, pero no al razonamiento, y a la inversa. Unos matemáticos piensan en sus problemas geoméricamente y otros algebraicamente. Al menos los primeros piensan sin palabras, moviendo y rotando figuras en un espacio imaginario. Muchos físicos afirman que piensan en imágenes [...] En cualquier caso, el lenguaje permite articular y representar el pensamiento, potenciando así la inteligencia y la capacidad de resolver problemas, por lo que ha sido seleccionado en el curso de la evolución humana. (Mosterín, 2006: 202-203 y 205).

El prejuicio de entender el lenguaje como una peculiaridad humana se origina cuando Aristóteles definió al hombre como ser caracterizado por el lenguaje y los escolásticos traducen la expresión de “animal lingüístico” por *animal rationalis*, que hoy cuestionamos al entender por racionalidad algo que va más allá de la lengua (Mosterín, 2006: 205 y 213). Se suele aceptar que la capacidad humana para pensar exige la posesión del lenguaje y “debido a que los animales no humanos no poseen lenguaje, o al menos el tipo de lenguaje requerido, carecen por ende de la capacidad o facultad en cuestión. Así es como se ha argumentado de diferentes maneras que los animales no humanos no pueden tener pensamientos, que deben carecer de creencias, que no pueden actuar movidos por razones y que, en su interacción con los objetos de su experiencia, los conceptos les son ajenos.” (MacIntyre, 2001:27) El novelista John Berger, sin embargo, nos recuerda que existió un lenguaje, hoy olvidado, en el que podían comunicarse bestias y humanos, cuyo recuerdo pervive en cuentos o leyendas de héroes llamados Orfeo o Sigfrido, que podían hablar con ellos (Berger, 2010). No por azar, el final de la novela *Alma*, nos propone recuperarlo para entendernos, ya que nos anima el mismo espíritu:

En las profundidades del mar hay peces monstruosos dotados de habla, guardianes de una lengua antigua, olvidada, hablada tiempo ha por los humanos y por las bestias en las riberas de los paraísos perdidos. ¿Quién se atreverá algún día a zambullirse para unirse a ellos y aprender a hablar de nuevo y a descifrar ese lenguaje? ¿Qué animal? ¿Qué hombre? ¿Qué mujer? ¿Qué ser? Si lograra remontar hasta la superficie, llevaría en su boca azulada por el frío los fragmentos de una lengua desaparecida, cuyo alfabeto llevamos buscando infatigablemente toda la vida. Aprenderíamos a hablar otra vez. Inventaríamos nuevas palabras. [...] No todo estaría perdido (Mouawad, 2014: 434).

Bibliografía

- Bekoff, Marc (1998), “Sentido común, etología cognitiva y evolución”, en Cavalieri, Paola y Singer, Peter, *Proyecto Gran Simio*, Madrid, Trotta, pp. 135-136.
- (2003), *Nosotros los animales*, Madrid, Trotta.
- (2008), *La vida emocional de los animales*, Barcelona, Autor-editor.
- (2010), *Justicia salvaje: la vida moral de los animales*, Madrid, Turnes.
- (2013), *Mirar*, Barcelona, Gustavo Gili.

algo muy diferente.” También puede ser usado para la comunicación, como puede serlo cualquier cosa que haga la gente, “pero la comunicación no es la función del lenguaje e incluso puede carecer de especial relevancia para entender las funciones y la naturaleza del lenguaje. [...] La idea de que el pensamiento es lo mismo que el lenguaje constituye un buen ejemplo de lo que podría denominarse una estupidez convencional, o sea, una afirmación que se opone al más elemental sentido común.” (Chomsky, 2000: 75 y 59)

- Bekoff, Marc y Pierce, Jessica (2010), *Justicia salvaje. La vida moral de los animales*, Madrid, Turner.
- Berger, John (1974), *Modos de ver*, Barcelona, Gustavo Gili (y 2003).
- (1980), "Why look at animals?", from *About looking*, New York, Pantheon, pp. 1-28.
- (2010), "¿Por qué mirar a los animales?", en *Mirar*, Barcelona, Gustavo Gili (y en Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 2005, trad. Pilar Vázquez Álvarez).
- Boulle, Pierre (1968), *El planeta de los simios*, Barcelona, Plaza y Janés.
- Cavalieri, Paola y Singer, Peter (1998), *Proyecto Gran Simio*, Madrid, Trotta.
- Chomsky, Noam (1989), *El conocimiento del lenguaje: su naturaleza, origen y uso*, Madrid, Alianza (trad. E.Bustos)
- , (2000), *On Nature and Language*, Cambridge University press, Nueva York. 1995
- Coetzee, John M., *Desgracia* (1999), Barcelona, Columna (y Literatura Randhom House, 2000).
- (2001), *Las vidas de los animales*, Barcelona, Mondadori.
- (2004), *Elisabeth Costello*, Barcelona, Empúries (y Literatura Randhom House, 2004).
- Coleman, Vernon (1991), *Por qué debe cesar el genocidio de animales. Crueldad, tortura y muerte innecesarias*, Barcelona, Límite.
- Dawkins, Richard (1998), "Lagunas en la mente", en Cavalieri, Paola y Singer, Peter, *Proyecto Gran Simio*, Madrid, Trotta, pp. 105-114.
- De Waal, Frans (2014), *El bonobo y los diez mandamientos. En busca de la ética entre los primates*, Barcelona, Tusquets editores.
- Delibes, Miguel (1998), *El hereje*, Barcelona, Destino.
- Descartes, René (1999): *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*, Barcelona, Alba Editorial.
- Fouts, Roger y Tukul Mills, Stephen (1999), *Primos hermanos: lo que me han enseñado los chimpancés acerca de la conducta humana*, Barcelona, Ediciones B.
- Francione, Gary. L (1995), *Animals, Property, and the Law*, Philadelphia, Temple University Press.
- Francione, G. y Carlton, A. (1992), *Vivisection and Dissection in the Classroom: A Guide to Conscientious Objection*, Jenkintown, Pennsylvania, PA, The American Anti-Vivisection Society.
- Galdrikas, Biruté (1995), *Reflections of Eden: My years with the Orangutans of Borneo*, Little Brown and Co., Boston (*Reflejos del Edén. Mi vida con los orangutanes de Borneo*, Logroño, Pepitas de calabaza, 2013).
- Goldsworthy, Peter (1995), *Wish*, Sydney, Australia, Angus & Robertson.
- , *Deseo*, (1996), Barcelona, Seix Barral (trad. Pilar Giral).
- Goodall, Jane (1986), *En la senda del hombre. Vida y costumbres de los chimpancés*, Salvat, Barcelona.
- (1994), *A través de la ventana. Treinta años estudiando a los chimpancés*, Barcelona, Salvat.
- (2007), *Otra manera de vivir. Cuando la comida importa*, Barcelona, Lumen.
- Grandin, Temple (2006), *Pensar con imágenes. Mi vida con el autismo*, Barcelona, Alba.
- (2012), *El lenguaje de los animales: una interpretación desde el autismo*, Barcelona, RBA.
- Grey, John (2013), *El silencio de los animales, sobre el progreso y otros mitos*, Madrid, Sexto piso.
- Gruen, Lori (2007), "Los animales", en *Compendio de ética*, Madrid, Alianza diccionarios, pp. 469-481.
- Hempel, Amy (2009), *Cuentos completos*, Barcelona, Seix Barral.
- Indiana, Rita (2013), *Nombres y animales*, Cáceres, Periferia.
- Kafka, Franz (1993), *Bestiario: once relatos de animales*, Barcelona, Anagrama.
- Laín Entralgo, Pedro (1958), *La curación por la palabra en la Antigüedad clásica*, Madrid,

Revista de Occidente

Levi, Primo (2006), *Si esto es un hombre*, Barcelona, Quinteto.

MacIntyre, Alasdair (2001), *Animales racionales y dependientes*, Barcelona, Paidós.

Monterroso, Augusto (2007), *La oveja negra y demás fábulas*, Madrid, Santillana (www.puntodelectura.com)

Mosterín, Jesús (2006), *La naturaleza humana*, Madrid, Espasa-Calpe.

--- (2013), *El reino de los animales*, Madrid, Alianza.

--- (2014), *El triunfo de la compasión*, Madrid, Alianza.

Mouawad, Wajdi (2014), *Alma*, Barcelona, Destino.

Orwell, Georges (2003), *Rebelión en la granja*, Barcelona, Destino.

Patterson, Charles (2008), *¿Por qué maltratamos tanto a los animales?*, Lérida, Milenio.

Pinker Steven (1995), *El instinto del lenguaje: Cómo crea el lenguaje la mente*, Madrid, Alianza.

Reagan, Tom (1983), *The case for animals rights*, Berkeley, University of California Pres (y *Jaulas vacías: el desafío de los derechos de los animales*, Barcelona, Fundación Altarribam 2006)

Riechmann, Jorge (2005), *Todos los animales somos hermanos*, Madrid, Libros de la Catarata.

Safran Foer, Jonathan (2011), *Comer animales*, Barcelona, Seix Barral.

Sagan, Carl y Druyan, Ann (1993), *Sombras de antepasados olvidados*, Barcelona, Planeta.

Singer, Peter (1997), *Repensar la vida y la muerte*, Barcelona, Paidós.

--- (1999), *Liberación animal*, Madrid Trotta.

--- (2007), *Compendio de ética*, Madrid, Alianza diccionarios.

Singer, Peter y Reagan, Tom (1989), *Animal rights and human obligations*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall.

Sussman, Vic (1978), *La alternativa vegetariana*, Barcelona, Integral.

Thoreau, Henry David (2006), *Walden o la vida als boscos* Barcelona, Símbols editors.

Tolstoi, León (2014), *The First Step: An Essay On the Morals of Diet, to Which Are Added Two Stories*, Primary Source Edition, United States, Nabu Press (13 Mar. 2014).

Wells (1997), *La isla del doctor Moreau*, Barcelona, Plaza y Janés.

Wolf, Úrsula (2014), *Ética de la relación entre humanos y animales*, Madrid, Plaza y Janés.

Yourcenar, Marguerite (1984), *El temps, aquest gran escultor*, Barcelona, Laia.

Un análisis ético y estético de los parques zoológicos

Marta TAFALLA

Universidad Autónoma de Barcelona

Este texto se enmarca en la estética de la naturaleza, y tiene como objetivo estudiar la apreciación estética de las colecciones de animales en cautividad. En la introducción, explicaremos en qué consisten los parques zoológicos, y nos plantearemos el conflicto moral de mantener animales salvajes en cautividad. Sin embargo, este artículo no quiere centrarse únicamente en el conflicto moral, sino relacionarlo con cuestiones que se plantean desde la estética de la naturaleza. Así, en el siguiente apartado nos preguntaremos si la función de los zoos es puramente estética, o si realizan alguna otra función que pudiera legitimar moralmente su existencia. Nuestra respuesta será que la única función de los zoos es estética. Esto nos llevará a cuestionarnos, en el tercer apartado, si los zoos son capaces de enseñarnos a apreciar estéticamente a los animales de una manera seria y profunda. Nuestra respuesta será negativa. Y eso nos permitirá concluir que, si los zoos no logran realizar satisfactoriamente su única función, no hay buenas razones para defender su existencia.

Introducción

Si exploramos el origen histórico y el significado cultural de los parques zoológicos, veremos que se enmarcan en la antiquísima tendencia del ser humano a coleccionar objetos naturales o artificiales por sus cualidades estéticas. Así, los parques zoológicos comparten origen y buena parte de su sentido con las colecciones de minerales o fósiles exhibidas en los museos de ciencias naturales, con las colecciones de plantas que nos ofrecen los jardines

botánicos, y también con las colecciones de obras de arte, artesanía, diseño, joyas o trajes expuestas en diversos tipos de museos. Aunque cada una de estas colecciones se define por unas características específicas, todas tienen en común la atracción estética que nos provocan.

Los animales despiertan en la mayoría de seres humanos un inmediato placer sensorial. Si dedicamos tiempo y calma a contemplarlos, ese placer enraizado en los sentidos, ese placer biológico, crece hasta convertirse en el placer intelectual que denominamos estético. Y esos placeres son un estímulo para nuestra imaginación. Las especies biológicas que estamos percibiendo con nuestros sentidos se transfiguran para nosotros en ideales, símbolos, valores, y también en personajes de ficción de obras literarias o cinematográficas.

Asimismo, los animales han sido siempre una fuente de inspiración artística, como atestiguan las más antiguas pinturas rupestres y todo tipo de obras de arte y de artesanía en cualquier época y cultura. Inspiran también a publicistas, pues un gran número de anuncios de televisión y prensa incluyen animales. Lo mismo sucede en el mundo del diseño: basta con mirar a nuestro alrededor para comprobar cuántos objetos de uso cotidiano imitan la forma de animales o de partes de su cuerpo, o bien el dibujo de su piel o el colorido de su plumaje. En el diseño de joyas, de objetos decorativos y de objetos destinados al público infantil, los referentes animales son fundamentales.

Porque los animales nos atraen estéticamente, coleccionarlos es una práctica tan antigua como extendida. Para quien desea gozar del placer estético que nos producen, coleccionar animales vivos posee dos ventajas claras. En primer lugar, tenerlos a nuestra disposición y observarlos siempre que lo deseemos. Y en segundo lugar, comparar las diferentes especies y apreciar la gran diversidad de cualidades estéticas que representan: desde la belleza de los delfines a la elegancia de las águilas, de la fiera de un leopardo a la delicadeza de una libélula, del colorido de un ave del paraíso a la monstruosidad de un cocodrilo.

Las colecciones de animales reunidos por sus cualidades estéticas pueden realizar diversas funciones. Por ejemplo, son un indicador del estatus de su propietario. Cuando una persona pretende exhibir su estatus económico, suele mostrar una serie de objetos que asociamos al lujo, porque resultan exclusivos, caros o difíciles de conseguir o mantener. Así como disponer de un inmenso jardín diseñado por un artista reconocido y cuidado con esmero por un equipo de jardineros es un símbolo de estatus, también lo son las colecciones de arte, de coches antiguos y de animales exóticos.

Pero poseer animales salvajes, especialmente animales peligrosos, como grandes depredadores, no solo es un símbolo de estatus económico, sino también de la capacidad para dominar la naturaleza. Es un símbolo de fuerza, valentía y autoridad, y por tanto, otorga un aura especial al poder. Así, si algo tienen en común políticos de estados democráticos, dictadores, monarcas, aristócratas, señores de la guerra y del narcotráfico, mafiosos, y grandes empresarios de los cinco continentes, son las colecciones de animales salvajes que muchos de ellos emplean para mostrarse a sí mismos como el animal que está en la cima de la cadena trófica, como el gran depredador.¹ Es frecuente, también, que se regalen ejemplares entre sí. En 2003, Muamar El Gadafi le regaló un caballo de pura raza árabe a José María Aznar.² En

¹ Véanse tres ejemplos: <<http://www.theguardian.com/world/2014/oct/30/armenia-zoo-exotic-animals>>
<<http://www.independent.co.uk/news/world/europe/ukraine-uprising-the-private-zoo-the-galleon-moored-on-a-private-lake-the-fleet-of-vintage-cars--ukrainians-left-openmouthed-at-the-opulence-of-yanukovichs-country-estate-9146886.html>>

<<http://www.aljazeera.com/indepth/features/2011/09/2011921191435958546.html>>

² <http://elpais.com/diario/2011/02/27/domingo/1298782355_740215.html>

2014, el estado hindú de Gujarat obsequió con tres leones al gobierno de Chequia.³ El gobierno chino ha regalado osos panda a diversos países.⁴ Estos animales son entregados como si fueran joyas u obras de arte. No ofrecen ninguna utilidad práctica y su mantenimiento es caro, pero detentan un elevado valor estético, y se intercambian para fortalecer relaciones de cooperación. De manera equivalente, en los enfrentamientos bélicos, las destrucciones de valiosas colecciones de animales o su robo han tenido muchas veces un papel simbólico.

Las colecciones abiertas al público encarnan un significado similar. Un zoo de gran tamaño y con una amplia variedad de animales es un indicador del poder económico y el atractivo cultural de la ciudad que lo ubica. Toda gran capital debe poseer museos de arte, artesanía y diseño, de ciencias naturales, un jardín botánico, y también un zoo. Sin embargo, el carácter público de estos zoos, en una época marcada por la globalización, Internet y un turismo creciente, estimula aún más esa competitividad que es propia de todos los coleccionistas. Los zoos de las principales ciudades del mundo compiten entre sí para conseguir colecciones lo más completas posible, pero también para destacar por poseer objetos difíciles de conseguir. Así, para un zoo, es un triunfo poseer un animal con un rasgo infrecuente. Pensemos en el uso publicitario que hacía el zoo de Barcelona de Copito de Nieve, su gorila albino, y en sus enormes esfuerzos, en vano, por lograr un descendiente que heredara la misma característica. De la misma manera, los zoos compiten por albergar animales de gran tamaño difíciles de mantener, como son las orcas; o por lograr reproducir en cautividad a ciertas especies y exhibir los cachorros. Como con cualquier otra colección, el “intercambio de cromos” es un buen método si uno tiene varios ejemplares “repetidos” y logra cambiarlos por los que le faltan.

Los zoos abiertos al público se han ido dotando de una estética propia que se inspira en otras instituciones similares. En primer lugar, los zoos han buscado inspiración en los museos de ciencias naturales, que encarnan la curiosidad científica y el espíritu enciclopédico característicos de la Ilustración. Así, los zoos más modernos ya no pretenden ofrecer un mero placer sensorial, sino que se presentan como una institución científica, donde el público puede observar animales catalogados según criterios taxonómicos o geográficos. La manera cómo se distribuyen los animales en el recinto de un zoo, los itinerarios de visita, el contenido y la forma de la información proporcionada al público, se inspira en la manera cómo los museos de ciencias exhiben sus colecciones de objetos naturales. Esa estética reviste los argumentos de quienes defienden la función educativa de los zoos. En segundo lugar, los zoos también se inspiran cada vez más en parques temáticos, parques de atracciones, circos y centros comerciales, es decir, adoptan la estética de parques destinados al entretenimiento, y especialmente diseñados para un público infantil. Así, la estética de los zoos actuales de las grandes ciudades combina de forma más o menos armónica o contradictoria, según los casos, un cierto aire de museo científico con un cierto aire circense.

Y finalmente, no debemos olvidar que estos zoos abiertos al público se han convertido en un lucrativo negocio, lo que explica la cantidad de restaurantes, cafeterías y tiendas de recuerdos que hallamos en su interior.⁵

Ahora bien, las colecciones de animales salvajes plantean un conflicto moral. Diversos filósofos, juristas y expertos en conservación de la biodiversidad se han planteado si el placer

³ <<http://www.radio.cz/es/rubrica/noticias/el-estado-hindu-de-gujarat-regala-tres-leones-a-chequia>>

⁴ <<http://www.lavanguardia.com/politica/20070628/51368087703/china-regala-dos-osos-panda-a-los-reyes.html>>

⁵ Acerca de la historia y funciones de los zoos merece la pena leer: Baratay, Eric & Hardouin-Fugier, Elisabeth, *Zoo. A History of Zoological Gardens in the West*, Reaktion Books, Londres, 2002.

estético del público justifica mantener animales salvajes en cautividad, y los argumentos en contra son abrumadores. Tanto si apelamos únicamente al bienestar de los animales, como si exigimos que se les reconozcan unos derechos mínimos, su encierro en los zoos no resulta aceptable en términos éticos.⁶

Encerrar animales en zoos significa condenarlos de por vida a permanecer en entornos artificiales. Y si se trata de zoos abiertos al público, a sufrir además la continua presencia de seres humanos desfilando ante sus instalaciones, gritándoles, tirándoles objetos, golpeando los cristales. Al verse confinados en pequeños habitáculos, los animales no pueden realizar sus conductas naturales, como explorar amplios territorios, procurarse el alimento, buscar pareja, abandonar un grupo para crear otro, etc... Pero, además, deben adaptar su comportamiento a las normas artificiales que los zoos establecen. Cada zoo organiza la vida de sus animales mediante una serie de normas convencionales: qué horas pasan al aire libre, y qué horas pasan en los habitáculos interiores; con qué frecuencia se les proporciona alimento y qué tipo de comida es. El mismo zoo decide si mantiene a cada ejemplar solo o lo integra en un grupo, decide quién se reproduce con quién, y a qué animal traslada a otro zoo. A veces se separa a animales que mantenían entre sí estrechas relaciones de amistad, se separa a hijos de sus madres, o se obliga a convivir a individuos que no se soportan. Los animales no pueden tomar ninguna decisión sobre sus propias vidas. Además, cuando son trasladados de un zoo a otro, deben adecuarse de nuevo a normas que pueden ser muy distintas.

Las condiciones de la cautividad, el no poder desarrollar libremente sus conductas naturales, los materiales con que están contruidos sus habitáculos, alimentación inadecuada, climas inapropiados o falta de veterinarios especializados causan a estos animales problemas de salud. Pero el sufrimiento psicológico es aún mayor. Muchos de estos animales expresan su malestar con comportamientos repetitivos, automutilaciones, agresividad, o con expresiones faciales y corporales de tristeza, abatimiento y apatía. Es frecuente que sufran ansiedad, estrés crónico o depresión.

Una crítica ética de los zoos debe abordar también el origen de los animales. La necesidad de abastecer a los miles de zoos públicos y privados genera un lucrativo negocio entre los cinco continentes. Muchos de los animales son capturados de la naturaleza: son cazados de manera violenta y trasladados en condiciones precarias y dañinas para su salud.⁷ Buena parte del comercio ilícito de animales está en manos de mafias que también practican otros negocios ilegales.⁸ Ese comercio ilícito es tan elevado, que WWF lo considera la segunda causa principal de la extinción de especies.⁹ Por otro lado, existe también el negocio de los ejemplares nacidos en cautividad; aunque el intercambio entre los grandes zoos públicos sea legal, y se adecue al convenio CITES, no siempre sucede lo mismo con las colecciones privadas.

⁶ Entre la bibliografía existente acerca del conflicto moral de la cautividad, destaco: Jamieson, Dale, "Against Zoos", en *Morality's Progress. Essays on Humans, Other Animals and the Rest of Nature*, Clarendon Press, Oxford, 2002. Donaldson, Sue & Kymlicka, Will, "Wild Animal Sovereignty", en *Zoopolis. A Political Theory of Animal Rights*, Oxford University Press, 2011.

⁷ Véanse los documentales: *The Cove*, dirigido por Louie Psihoyos, 2009; *Blackfish*, dirigido por Gabriela Cowperthwaite, 2013.

⁸ Véase el informe: WWF, *La lucha contra el tráfico ilícito de vida silvestre*, 2012, que trata tanto del comercio ilegal de ejemplares vivos para zoos privados, como de animales muertos:

<http://awsassets.wwf.es/downloads/wwffightingillicitwildlifetrafficking_spanish_lr.pdf>

⁹ <http://wwf.panda.org/about_our_earth/species/problems/illegal_trade/> Véase también:

<<http://www.traffic.org/>>

Precisamente en el contexto de una extinción masiva, con más de 20.000 especies de animales y plantas en peligro, según estimaciones de la IUCN, considero que los zoos resultan aún más problemáticos. Pensemos en el caso de algunas especies gravemente amenazadas, como son los grandes simios o algunos felinos. Cuando solo nos quedan los últimos ejemplares de una especie, debería ser prioritario protegerlos en su ecosistema. En vez de ello, son repartidos por zoos de todo el mundo y exhibidos como objetos exclusivos. Siguiendo la lógica intrínseca del coleccionismo, cuantos menos ejemplares quedan de una especie, mayor valor económico alcanza cada ejemplar en el mercado.

En términos éticos podemos hablar de dominio y de instrumentalización, pero creo que también es necesario un análisis estético. Por ello quiero plantear dos preguntas, a las que dedicaré los siguientes apartados de este texto. En primer lugar: ¿es la función de los zoos puramente estética o realizan alguna otra función que pudiera legitimar moralmente su existencia con buenas razones? Y en segundo lugar, si sostenemos que la función de los zoos es puramente estética, entonces, ¿son los zoos capaces de enseñarnos a apreciar estéticamente a los animales de una manera seria y profunda?

¿Es la función de los zoológicos puramente estética?

Como hemos afirmado anteriormente, diversos filósofos, juristas y expertos en conservación de la biodiversidad, sostienen que mantener animales salvajes en cautividad es moralmente cruel e injusto. Los parques zoológicos modernos y las asociaciones que los representan, intentan contrarrestar estas críticas afirmando que realizan tres funciones que justificarían moralmente su existencia: educación, conservación e investigación.¹⁰ De hecho, la directiva europea 1999/22/EC¹¹ y la ley española 31/2003¹² sobre el mantenimiento de fauna salvaje en los zoológicos, presentan estas tres funciones como definitorias de los zoos. Sin embargo, mi convicción es que los zoos, en realidad, cumplen únicamente una función estética. Para demostrarlo, en primer lugar repasaré los distintos elementos que configuran la función estética de los zoos, y en segundo lugar mostraré que no cumplen esas tres funciones que los legitimarían.

La estructura de un zoo está pensada para el disfrute de los visitantes. Los **itinerarios** están diseñados para que podamos observar a los animales ordenados según criterios taxonómicos o de procedencia geográfica. Por otra parte, para que la visita sea lo más agradable posible, en los itinerarios encontramos lugares de descanso, restaurantes, cafeterías, miradores, tiendas y zonas de juegos para los niños. El espacio en el que viven los animales es reducido, pero en cambio se procura que los visitantes tengan suficiente espacio para pasear, descansar, comer, jugar y comprar recuerdos.

Los **habitáculos** no están diseñados considerando prioritario el bienestar de los animales, sino que están diseñados como escaparates, que deben ofrecer a los visitantes las mejores condiciones de visibilidad. Por ello, es frecuente que el público pueda rodearlos

¹⁰ Asociación Ibérica de Zoos y Acuarios (AIZA) <www.aiza.org.es>

European Association of Zoos and Aquaria (EAZA) <www.eaza.net>

World Association of Zoos and Aquariums (WAZA) <www.waza.org>

¹¹ COUNCIL DIRECTIVE 1999/22/EC of 29 March 1999 relating to the keeping of wild animals in zoos: <<http://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/?uri=CELEX:31999L0022>>

¹² Ley 31/2003, de 27 de octubre, de conservación de la fauna silvestre en los parques zoológicos: <<http://www.boe.es/buscar/doc.php?id=BOE-A-2003-19800>>

completamente y que los animales no tengan manera de esconderse de las miradas. Los habitáculos están pensados para que los visitantes puedan ver a los animales desde ángulos distintos y observar con detenimiento las distintas partes de su cuerpo y sus movimientos.

Esta **permanente exhibición** genera en algunos animales un enorme estrés. Cuando visité en 2014 a los gorilas del zoo de Londres, encontré un habitáculo rectangular, dos de cuyas paredes eran de cristal. El recinto era pequeño, y los animales no tenían dónde esconderse. Ante los dos ventanales desfilaban continuamente personas que llamaban a los animales, gritaban, golpeaban el cristal y hacían fotografías. Un macho adulto se había colocado de espaldas en la esquina entre ambos ventanales, mirando de reojo. En diferentes zoos he observado a machos adultos de gorila en la misma posición, de espaldas al público, mirando de reojo el aluvión de gente. Los visitantes suelen pasar ante el habitáculo apenas dos o tres minutos, lo suficiente para hacer algún comentario y tomar un par de fotos. Pero los animales permanecen allí, viendo pasar un continuo río de personas. Dada la elevada inteligencia de estos animales y la complejidad de sus relaciones sociales, podemos intuir que estar encerrado de por vida, y que el día a día consista en un río de seres humanos que pasan, los miran y se van, ha de ser profundamente estresante.

También parecían estresados y ansiosos dos de los leones del mismo zoo de Londres. Su habitáculo tenía dos ventanas de cristal, y en cada una de ellas había un león desfilando de manera repetitiva de forma paralela al cristal y mirando atentamente a las personas que los observaban, en especial a los niños. Desfilaban una y otra vez, haciendo los mismos movimientos insistentemente, sin cesar. Varias personas del público comentaron que aquello era una estereotipia y que los animales parecían ansiosos. Es un comportamiento que se produce con frecuencia en felinos en cautividad. Por tanto, vemos que los zoos conceden mayor prioridad a que los visitantes puedan observar a los animales, que no al malestar que sienten los animales al tener que estar encerrados en espacios tan pequeños y expuestos tantas horas al día ante la multitud.

Dado que su función es ofrecer una experiencia sensorial y estética lo más intensa y variada posible, los zoos no dejan de buscar maneras de enriquecer las visitas. Una estrategia frecuente es convertir el momento en que se da de comer a algunos animales en un **espectáculo**. En este caso, es importante entender que los zoos alteran completamente las pautas de alimentación de los animales, que no pueden buscar sus alimentos por sí mismos ni escoger aquellos más adecuados en cada momento, sino que deben aceptar la dieta y los horarios que el zoo les impone. Como si esto no fuera suficientemente estresante, además, muchas veces deben comer delante de una multitud que les grita y aplaude, porque los zoos convierten el momento de la comida en un espectáculo. De hecho, la **tentación circense** es enorme para los zoos, pues sus principales competidores son los circos que realizan números con animales. Ver a un animal disfrazado actuando al ritmo de la música parece una experiencia más intensa que ver al animal adormilado o paseando por su recinto. Por ello, la mayoría de zoos ofrecen algún espectáculo en el que diversos animales actúan para el público en números circenses, ya sean delfines, focas, loros o pequeños monos.

Otra estrategia de los zoos para enriquecer la experiencia estética es ofrecer la posibilidad de hacerse **fotografías** con los animales o bien con reproducciones artificiales. El zoo de Barcelona dispone de un escenario llamado “Fotozoo” con esculturas que imitan a diversas especies, donde los fotógrafos del zoo captan la imagen del público montándose en los animales o abrazándolos. Incluye una reproducción de Copito de Nieve, el gorila albino que fue durante años la mayor atracción de este zoo.

Pero el propósito de ofrecer una experiencia lo más sensorial e interactiva posible, lleva a

muchos zoos a vender una mayor **cercanía** a los animales. Pagando un suplemento especial, el público puede tocarlos, darles de comer, ser cuidador por un día o pasar la noche en las instalaciones.¹³

Otro de los elementos que configuran la función estética de los zoos, consiste en que, de las muchas especies exhibidas, algunas reciben un trato protagonista en la publicidad que se hace de los zoos, y en la forma en que se ubica y se señala su recinto. Esas “**especies estrella**” suelen ser las mismas en los zoos de los cinco continentes, con independencia de cuál sea la fauna local del país, lo que indica una clara homogeneización. Creo que estas “especies estrella” pueden clasificarse en tres grupos. En primer lugar, los grandes depredadores: osos polares, tigres y leones, fundamentalmente. Son animales que asociamos con la ferocidad, la majestuosidad y la libertad, que vemos como los reyes de sus ecosistemas. En segundo lugar, animales que nos parecen simpáticos, dulces y amables: delfines, pingüinos, elefantes, jirafas, osos panda, lémures, koalas. En tercer lugar, los grandes simios; aunque hay que mencionar que este último grupo, pese a ser muy publicitado y valorado por los zoos, genera respuestas ambiguas entre el público. La clara similitud de estos animales con nosotros, y el hecho de que a veces interactúan con los visitantes expresando su desagrado y su enfado, despiertan en alguna gente una sensación de incomodidad.

Al mismo tiempo que se producen aglomeraciones ante los habitáculos de estos animales “estrella”, otras especies como pueden ser las hienas, los dromedarios, las ranas, los buitres o los peces espada, reciben mucha menos atención. La razón por la que se publicita y visita más a unos animales que a otros no es una razón científica, ni relacionada con la función de esas especies en sus ecosistemas, ni con si están en peligro de extinción. Es una razón básicamente estética, pero de una estética superficial, basada en estereotipos que los zoos se encargan de reforzar. Valoramos más ciertos animales porque nos gusta su aspecto externo y porque los asociamos con determinados valores y símbolos. Tales estereotipos son problemáticos, porque influyen en la gestión de fauna salvaje: el público está más dispuesto a proteger a esos animales “estrella” que a los demás. Si los zoos tuvieran una función educativa, mostrarían a sus visitantes que cada una de las especies animales es *única, diferente y necesaria*; intentarían proporcionar conocimiento acerca de cada especie, y razones científicas y éticas para protegerla, en vez de fomentar tales prejuicios que pueden resultar muy perjudiciales.

Finalmente, uno de los lugares clave para analizar la función estética de los zoos son sus **tiendas de regalos**, en las que hallamos todo tipo de objetos diseñados imitando el cuerpo de los animales. Algunos pretenden ser sofisticados, por ejemplo joyas o bolsos, figuras decorativas o pinturas. Otros son objetos de uso cotidiano como tazas, camisetas, pijamas, zapatillas, sombreros, bufandas, mochilas y paraguas. También hallamos un sector de papelería con agendas, postales, calendarios o pósters. Y especialmente, un gran número y diversidad de juguetes. Es en las tiendas de regalos donde el zoo se nos revela plenamente como lo que es. Los habitáculos de los animales son en realidad escaparates donde se exhiben combinaciones de formas, texturas y colores. Panteras, jirafas o delfines no son más que un conjunto de cualidades estéticas a admirar. Lo único valioso de ellos es su apariencia, y su nombre designa un **patrón estético**. Un leopardo es, básicamente, un estampado a imitar en chaquetas y bolsos. Un elefante, una forma sugerente para collares y pañuelos de seda que

¹³ <<http://www.zsl.org/experiences/keeper-for-a-day/be-a-keeper-for-a-day-at-zsl-london-zoo>>
 <<http://www.zsl.org/christmas-gifts/meet-the-animals/meet-the-kangaroo-outback>>
 <<http://zoo.sandiegozoo.org/content/wildlife-sleepovers>>
 <<http://zoo.sandiegozoo.org/tours/backstage-pass>>

aspiran a tener un aire oriental. El rostro de un lobo, muy adecuado para ropa deportiva. Cocodrilos e hipopótamos, convenientemente suavizados e infantilizados, quedan muy divertidos en pijamas para niños. Ir al zoo es lo más parecido a pasar la tarde mirando escaparates en un centro comercial. Primero nos damos una vuelta por los escaparates donde se exhiben los patrones estéticos, y luego podemos adquirir en la tienda objetos inspirados en el patrón que más nos ha gustado. Para el zoo, los animales son simples **objetos estéticos**, meros **objetos ornamentales**, un muestrario de formas, texturas y colores.

Un análisis especial merece la cantidad de **juguets**, especialmente **peluches**, que encontramos en las tiendas de regalos. Imitan la forma de los animales, pero su textura es más suave, sus rasgos más simples y redondeados, su color más alegre y llamativo. De hecho, estas tiendas venden caballos de color lila y gorilas de verde fosforescente. De ese modo, los niños pueden llevarse a casa un juguete que es una mezcla de los rasgos biológicos de una especie y de la fantasía del diseñador. Las tiendas también ofrecen cuentos para niños que realizan esta misma mezcla de realidad y fantasía en la descripción de los animales. Como consecuencia, es probable que un niño tenga dificultades para distinguir los rasgos biológicos reales de una especie de los añadidos de fantasía inventados por el diseñador de juguetes o el autor del cuento. Para un niño que crezca con repetidas visitas al zoo y lecturas de este tipo de cuentos, que además vea películas de dibujos animados que siguen el mismo esquema, será fácil creer que los animales pertenecen a un mundo de fantasía. Y más aún si el zoo que visitan es el *Disney's Animal Kingdom Theme Park*, que fusiona plenamente el zoo y el parque de atracciones.¹⁴ La visión de los animales como objetos ornamentales, sumada a esta infantilización de los animales, convertidos en seres fantásticos cuya función es entretener a los niños, hace que los zoos fomenten una concepción de las otras especies que se aleja del punto de vista científico y del punto de vista ético.¹⁵

Aun así, los grandes zoos públicos defienden que realizan funciones educativas, de conservación y de investigación. Vamos a analizarlas brevemente.

La supuesta **función educativa** de los zoos desaparece en cuanto visitamos algunos de ellos con detenimiento. Aunque los zoos pretenden mostrar a los animales desde el marco teórico de las ciencias naturales, en realidad la ciencia queda reducida a dos elementos simples. En primer lugar, a la clasificación de los animales y su distribución por el espacio del zoo según criterios taxonómicos o de procedencia geográfica. En segundo lugar, a un cartel junto a cada habitáculo con el nombre de la especie y cuatro datos básicos, los mismos que podemos hallar en una enciclopedia sencilla.

Si los zoos pretendieran realmente educar acerca de las especies que nos muestran, aprovecharían la presencia de animales vivos para ofrecernos conocimientos sobre su historia evolutiva, las pautas básicas de su comportamiento, sus capacidades cognitivas y emocionales, y sus formas de comunicación con sus congéneres. Deberían mostrarnos estos animales, no como objetos a contemplar, sino ante todo como **sujetos de una vida**, según la expresión de Tom Regan. En un nivel mayor de conocimiento, deberían mostrar a esos individuos no solo como ejemplares de una especie, sino también como individuos únicos, cada uno con su propia personalidad y memoria de su historia personal. Me atrevo a pensar que si los zoos no ofrecen este conocimiento a sus visitantes es porque, precisamente, iría

¹⁴ <<https://disneyworld.disney.go.com/destinations/animal-kingdom/>>

¹⁵ Véase Perales, Verónica; Adam, Fred y Deck, Andy, "Mall of the Wild, un safari surrealista en compañía de René Magritte", en las actas de este mismo simposio.

contra la propia institución. Si comprendemos a los animales como sujetos de una vida, como seres cuyas experiencias están articuladas por un “yo” similar al nuestro, que poseen personalidad y memoria de sus vivencias, entonces entenderemos el sufrimiento físico y psíquico que provoca la cautividad.

Para acabar de comprobar que los zoos no cumplen con esa función educativa es también necesario observar el comportamiento del público. Las personas que visitan el zoo, y que son mayormente familias con niños de corta edad o grupos de escolares, no se comportan como si estuvieran en una institución educativa. Basta pasar algunos días visitando diversos zoos para constatar que la mayoría de las personas (siempre hay excepciones) apenas prestan atención a los paneles informativos. Algunos dan una ojeada rápida, y muchos ni siquiera los leen. Es frecuente incluso oír a personas ante un habitáculo categorizando al animal en una especie errónea. La mayoría de los visitantes tampoco se detienen a observar con detenimiento el aspecto y el comportamiento de los animales. Normalmente dedican dos o tres minutos a cada especie, echan un vistazo rápido y toman algunas fotos. Si los animales no se están moviendo, si no hay acción dentro del habitáculo, algunas personas se quejan de que “no pasa nada” o de que el animal “es muy aburrido”. Estamos tan acostumbrados a recibir continuamente nuevos estímulos que, para muchas personas, observar leones durmiendo no tiene ningún interés. Esperan que en cada recinto haya un espectáculo, que los animales actúen para ellos, que interactúen con ellos. Por eso golpean los cristales y llaman a los animales, pidiéndoles que hagan algo especial, que posen para sus fotos. Es infrecuente encontrar personas que observen atentamente a los animales durante un buen rato con un interés real de aprendizaje.

Por otro lado, si los zoos tuvieran una función educativa, deberían informar también acerca de la pérdida de biodiversidad y la crisis ecológica que estamos provocando. Esto no es algo que se pueda explicar con un simple gráfico en un panel, sino que implica enseñar a reflexionar críticamente sobre las distintas causas de la extinción masiva y sus consecuencias, y qué podemos hacer para evitarlo. Los zoos apenas ofrecen información sobre estas cuestiones, más allá de algunas frases y gráficos en carteles que los visitantes no suelen leer. El público acude al zoo básicamente para divertirse, de una manera similar a como acude a un parque de atracciones. Es difícil que un zoo pueda ofrecer entretenimiento, diversión, y al mismo tiempo concienciar de manera rigurosa y profunda acerca de la crisis ecológica. Por todas estas razones, considero que los zoos no realizan una función educativa, y que si intentaran realizarla, les llevaría inevitablemente a cuestionarse su propio sentido.

En cuanto a la supuesta **función conservacionista** de los zoos, es fácil comprobar que no la realizan. La única forma de conservar una especie es protegerla en su ecosistema, pues los animales no son objetos que se puedan trasladar de aquí para allá como una escultura en caso de necesidad. Su identidad no reside únicamente en su cuerpo, sino que está entrelazada con su ecosistema y el resto de habitantes que lo conforman. La fisiología, los instintos, las capacidades, el comportamiento natural de cada especie son el resultado de un proceso evolutivo milenario dentro de un ecosistema, y por ello los animales solo pueden realizar su forma de vida en ese ecosistema. Si los trasladamos a vivir en cautividad, conservamos el cuerpo del animal, su aspecto externo, pero no su **forma de vivir**. De hecho, extraer a los animales de su ecosistema es romper su identidad. El cuerpo que vemos en el zoo es un fragmento roto que solo adquiere sentido dentro del entorno al que pertenece. Pero además, una vez se ha extraído al animal de su entorno, y se lo ha mantenido durante años en cautividad, reintroducirlo en su ecosistema se hace imposible en la infinita mayoría de los casos. Y más imposible aún es introducir en su entorno a animales que han sido criados en cautividad. Por ello, el trabajo por salvar de la extinción a las especies amenazadas no se está

realizando en los zoos, sino en sus ecosistemas, con proyectos que combinan la protección de sus hábitats, la lucha contra la caza, la implicación de la población local, políticas de turismo responsable, etc.

Entonces, ¿qué relación guardan las colecciones de animales en cautividad con la conservación de especies? Dado que los animales en cautividad no sirven para conservar su especie, lo que defienden los zoos es que los animales en cautividad actúan como **embajadores de las poblaciones salvajes**, es decir, sirven para concienciar al público de la necesidad de proteger a las poblaciones salvajes. Ahora bien, esta idea no deja de ser contradictoria: ¿cómo puede la exhibición de un animal salvaje en cautividad convencernos de que debemos proteger la libertad de sus congéneres? ¿Cómo puede una jaula defender el valor de la libertad? En realidad, lo que despiertan los zoos en muchas personas es el deseo de poseer sus propias colecciones de animales cautivos, aunque solo sea un pequeño acuario o unos pájaros enjaulados.

Por otra parte, los zoos más modernos y supuestamente comprometidos con la biodiversidad, donan parte del dinero obtenido con las visitas a proyectos de conservación de las poblaciones salvajes en su hábitat. Así, el zoo de Barcelona exhibe en sus instalaciones unos paneles donde muestra la cantidad que ha donado en los últimos años a diversos proyectos. Los zoos informan de esas donaciones en sus instalaciones y páginas web. Sin embargo, esto significa que los zoos contribuyen a la conservación *no por ser zoos*, sino únicamente por donar dinero a proyectos de conservación. De la misma manera, cualquier particular o cualquier empresa puede donar dinero a la conservación, sin necesidad de tener animales cautivos.

Dado que los zoos tienen programas de cría en cautividad, y publicitan cada nacimiento como una victoria, de la que suelen dar cuenta telediciarios y periódicos, puede generarse confusión entre el público acerca del destino de esos animales. Quizás alguna gente cree que la cría en cautividad que realizan los zoos tiene como objetivo reinsertar a los animales en su hábitat, pero esto no es así. Los animales criados en cautividad sirven para el mercado de los propios zoos, que necesitan nuevos ejemplares para ir substituyendo a los que mueren.

Estos animales criados en cautividad ya no podrían vivir en su ecosistema, y de hecho, solo son capaces de vivir en las instalaciones artificiales de un zoo. Así, resulta muy preocupante que los zoos estén criando animales con el cuerpo de una jirafa o un rinoceronte, pero que no podrán desarrollarse como una jirafa o un rinoceronte, que no podrán realizar sus conductas naturales en su ecosistema. Lo que están criando los zoos son **animales desnaturalizados**: delfines que nunca han visto el mar, buitres que nunca han volado por encima de las rejas que los encierran. Y si finalmente la especie se extingue, tener unos cuantos ejemplares desnaturalizados repartidos por los zoos de todo el planeta no nos servirá de nada. Habremos perdido la identidad, la forma de vivir propia de cada especie.

Supongamos un caso imaginario. Si halláramos en alguna remota selva asiática una cultura humana desconocida, la forma más eficaz de destruirla sería extraer a esos humanos de su ecosistema y distribuirlos por los zoos de todo el mundo. Aislados, lejos de su hogar y de sus congéneres, sin poder comunicarse con nadie igual que ellos, con nadie que comparta sus conductas ni costumbres, su manera de percibir el mundo y comprenderlo... la forma de vivir de esos humanos se perdería en una generación.

Si se lograra reproducirlos en cautividad, la generación siguiente conservaría el aspecto físico, pero no la forma de vivir. Cada individuo, creciendo en un entorno artificial, sufriría al no poder desarrollar de manera sana y plena sus capacidades cognitivas y emocionales, al no poder comportarse según sus instintos y conductas naturales, lo que le haría parecer menos

inteligente y capaz de lo que realmente es. Y perdería la cultura, el conocimiento que sus antepasados ya no han podido transmitirle. Cuando a la tercera generación tuvieran dificultades, por ejemplo, para criar a sus hijos o para relacionarse con un congénere trasladado de otro zoo, entonces podríamos afirmar que no son muy inteligentes y necesitan ayuda de los cuidadores. Eso es exactamente lo que hacemos con los animales. Cuando los zoos informan sobre el éxito de sus programas de cría en cautividad, es muy frecuente que añadan que la madre de la cría no sabía cuidarla y necesitó ayuda humana. Después de haber destruido la identidad de los animales, se nos quiere hacer creer que son poco inteligentes, y que precisan la ayuda de los cuidadores. Los zoos tienen una fabulosa habilidad para contarnos las cosas al revés de como son.

Aquí hay que remarcar otra cuestión. Dado que los animales no pueden realizar sus conductas naturales, como explorar el territorio, procurarse su alimento, buscar pareja... los zoos inventan nuevas conductas para ellos, cuya supuesta función es redirigir sus energías para evitar la frustración. Así pues, a algunos depredadores se les da la comida escondida dentro de artilugios que deben abrir, o se les esconde por el habitáculo para que la encuentren. Los zoos llaman a esto “enriquecimiento” y lo defienden como una medida a favor del bienestar de los animales. Pero en realidad, tales medidas ahondan todavía más en la modificación de la conducta de los animales, alejándoles progresivamente de su conducta natural. Y por otro lado, estas medidas se implementan porque resultan divertidas para el público, porque crean espectáculo. Y los zoos, como decíamos antes, necesitan espectáculo para competir con los circos.¹⁶

En tercer lugar, los zoos defienden realizar una **función de investigación**, pero los estudios que desarrollan tienen por objetivo lograr que los animales se adapten mejor a la cautividad, vivan más años y se reproduzcan. Su investigación no aspira al conocimiento de los animales, sino al mantenimiento de los zoos. Se trata de una investigación equivalente a la que realiza la industria de cría de animales para consumo, destinada a averiguar cómo explotarlos de manera más eficaz.

Así pues, considero que la única función que realizan los zoos es la de exhibir a los animales por sus cualidades estéticas. Ahora bien, si ésta es la función que realizan, tenemos que preguntarnos: ¿son los zoos capaces de enseñarnos a apreciar de manera profunda y seria la belleza, la elegancia, la armonía, la delicadeza, la monstruosidad... de sus animales?

¿Son los zoológicos capaces de enseñarnos a apreciar estéticamente a los animales?

La estética de la naturaleza es una rama de la estética filosófica. Los pensadores que la cultivan suelen centrarse en estudiar el aprecio estético de entornos y paisajes, mientras que la cuestión del aprecio de los animales ha recibido poco interés. Sin embargo, en algunos autores dedicados a esta disciplina hallamos ideas con las cuales podemos elaborar un marco teórico para una estética de los animales.

Una idea fundamental la hallamos en la filósofa Yuriko Saito.¹⁷ Saito defiende que para apreciar estéticamente un elemento natural de manera apropiada, debemos apreciarlo como aquello que es y no como si fuera otra cosa. Es decir, si queremos apreciar un bosque de una manera seria y profunda, el camino no es concebirlo como el escenario de las acciones

¹⁶ La idea popular, pero falsa, de que los zoos son “arcas de Noé”, y el problema de la conservación de la biodiversidad, están bien explicados en: Hancocks, David, “Agents of conservation” en *A different nature. The paradoxical world of zoos and their uncertain future*, University of California Press, Berkeley, 2001.

¹⁷ Saito, Yuriko, “Appreciating Nature on Its Own Terms”, *Environmental Ethics*, 20, 1998, p. 135-149.

humanas ni como el receptáculo de símbolos culturales. Los elementos naturales tienen su propia función biológica, su propia historia, con independencia de los significados que los seres humanos proyectemos sobre ellos. Aplicar las ideas de Saito a la cuestión de los animales resulta luminoso.

Allen Carlson¹⁸ parte de la misma intuición, pero la concreta afirmando que la única manera de apreciar la naturaleza en sus propios términos, es basarse en el conocimiento que nos proporcionan las ciencias naturales. Ese conocimiento científico le lleva a defender, por ejemplo, que para apreciar las cualidades estéticas de un elemento natural hay que apreciarlo en su ecosistema. Ésta es una idea potente que, aplicada a nuestra cuestión, se convierte en un buen argumento contra la posibilidad de que los zoológicos nos enseñen a apreciar a los animales.

Sin embargo, a estas ideas habría que añadir otra muy importante, que, a pesar de ser intuitiva, no se ha analizado todavía de manera sistemática en la estética de la naturaleza. Apreciar animales es diferente a apreciar el resto de elementos naturales, a apreciar un árbol, una roca o una estrella, porque el animal no es un objeto, sino un sujeto. Un mirlo, un halcón, un lobo, una iguana o una ballena no son solo un cuerpo con unas cualidades estéticas que apreciar, con una apariencia externa más o menos bella, que emite unos sonidos más o menos sugerentes, que se mueve de una forma armoniosa o elegante. Un mirlo o una ballena son, ante todo, sujetos que también miran, y cuyas miradas pueden cruzarse con las nuestras. Son seres que pueden sentirse bien o mal al descubrirse mirados por nosotros. Cuando miramos a un animal, puede que éste se acerque (porque nos conoce, porque tiene curiosidad, porque le ofrecemos alimento), pero también puede que se enfade (si nos toma por una amenaza, un competidor) o puede que simplemente se marche (porque somos una molestia o porque nos tiene miedo). Cuando pasé unos meses en Londres, un zorro venía regularmente a dormir al patio de la casa donde yo vivía, y a veces se acercaba a la ventana para mirar al interior. Algunas veces nuestras miradas se cruzaron, y era fascinante ver su actitud curiosa. En cambio, cuando visité la Fundación Mona, un refugio de chimpancés rescatados, uno de los animales nos tiró piedras. Aquel chimpancé enfadado, molesto con las visitas, nos regaló una experiencia estética profunda, porque se mostraba como lo que es, un sujeto con sus propias emociones, al que puede no apetecerle que le vayan a ver.

En el patio de casa tengo un cuenco con agua para los pájaros. Mirlos, herrerillos, petirrojos, lavanderas, gorriones y urracas vienen regularmente. Cuando yo estoy cerca, algunos me miran fijamente antes de atreverse a beber. Otros, en cambio, ya han cogido confianza. A menudo está también mi gata, una gata anciana y artrósica incapaz de hacerles nada, a la que también miran. En algunos momentos privilegiados hay un sugerente cruce de miradas a tres. Cada animal con el que podemos cruzar la mirada nos proporciona una experiencia estética única, nos abre la puerta a apreciar las otras subjetividades de las que se compone la realidad. Nos recuerda que la biodiversidad no es solo una diversidad de objetos, sino también una **diversidad de subjetividades**.

Apreciar estéticamente animales es un encuentro con un sujeto de otra especie, con un ser que percibe y vive el mundo de una manera diferente a nosotros. Es una experiencia que nos revela la diferencia y la pluralidad, pero mostrándonos al mismo tiempo que hay un espacio para la comunicación y la comprensión, aunque sea a un nivel muy básico. Muchos animales leen nuestro lenguaje corporal, y nosotros podemos entender o intuir rasgos de su comportamiento, dependiendo de los conocimientos y la experiencia que tengamos con cada especie en concreto. Estos encuentros son, además, imprevisibles: nunca sabes cómo va a

¹⁸ Carlson, Allen, *Aesthetics and the Environment*, New York, Routledge, 2000.

responder un animal, siempre puede sorprenderte. También hay que añadir que, precisamente porque los animales son sujetos, apreciarlos estéticamente debe ir de la mano de una actitud ética. Debemos evitar molestarlos, especialmente si están realizando alguna acción importante para ellos, y por supuesto evitar hacerles daño. Y debemos aceptar que su respuesta puede ser que quieren que les dejemos en paz. Creo que esta descripción breve del aprecio estético de los animales ya permite intuir por qué los zoos no son un lugar donde aprender a descubrir la belleza de los animales. Pero primero debemos ahondar en la cuestión de la subjetividad.

Las especies animales no son simplemente tipos de objetos distintos, como los minerales o las estrellas, sino que cada una representa una **forma de vivir** diferente y única. Cada especie es el resultado de su propia historia evolutiva, que se ha producido durante miles de años en un ecosistema determinado, en relación con las fuerzas naturales que rigen ese ecosistema y con las otras especies que lo conforman. Una evolución que, por supuesto, no ha acabado, sino que continúa. Fruto de esa historia evolutiva particular, cada especie tiene una serie de características definitorias, que crean una manera determinada de vivir.

Para empezar, cada especie tiene un cuerpo diferente, adecuado a su hábitat, y ese cuerpo percibe el mundo de manera particular, a través de unos sentidos configurados de forma específica. Los perros se caracterizan por un olfato muy desarrollado, los murciélagos “ven” en la oscuridad gracias a la ecolocación, las ballenas se escuchan entre sí a kilómetros de distancia, muchas aves perciben el campo magnético terrestre... En segundo lugar, cada especie posee unas determinadas capacidades cognitivas que le permiten conocer ciertos aspectos de la realidad y adecuarse a ellos. Hemos de añadir, además, conductas instintivas, habilidades físicas, capacidades emocionales y memoria, que llevarán a cada especie a comportarse de manera distinta. Las relaciones con los congéneres varían también en cada especie. Las mariposas se comunican entre sí con señales químicas, las aves utilizan el canto, los mamíferos combinan vocalizaciones con lenguaje corporal y expresiones faciales. En cada especie, pues, se trazan de manera diferente unos nexos de comunicación con los congéneres y unas pautas de relación, que varían entre los animales más solitarios y los más sociables. En algunas especies hallamos, además, transmisión cultural: los padres enseñan a sus hijos comportamientos y habilidades no instintivos. Sabemos con certeza que los grandes simios poseen culturas, y creemos que lo mismo sucede con los cetáceos. Es muy probable que más mamíferos y aves a los que todavía hemos estudiado poco también las posean.

Finalmente, hay que subrayar que las capacidades, experiencias y recuerdos de un animal no son elementos aislados que funcionen de manera mecánica, sino que están articulados por un “yo” consciente similar al nuestro, aunque su grado de autoconciencia o de inteligencia sea menor. Un animal es **sujeto de una vida**, es decir, percibe cuanto le sucede de forma subjetiva, y por tanto siente ciertas experiencias o recuerdos como placenteros y otros como desagradables. Las especies con un mayor grado de autoconciencia, como grandes simios, elefantes, algunos cetáceos, y también algunas aves, especialmente córvidos y loros, tienen conciencia de la muerte. Muchísimas especies pasan por un período de duelo cuando pierden a los suyos. Si sumamos estos elementos, encontramos que cada especie animal representa una **forma de vivir** diferente. También podríamos decir que cada especie representa un **punto de vista sobre el mundo**, una **perspectiva** única, una forma propia de concebir la realidad y de responder ante ella. Pero, además, dentro de cada especie, cada individuo posee también características que lo hacen único, de modo que, dentro de la perspectiva que cada especie representa, cada individuo es una perspectiva todavía más particular.

Gadamer teorizó de forma magistral¹⁹ que la objetividad plena, por muy noble que sea como ideal, es inalcanzable, pues cada uno de nosotros comprendemos el mundo desde nuestra propia perspectiva. Gadamer explicó cómo cada cultura nos sitúa en un punto de vista, y cómo cada punto de vista tiene su propio horizonte, es decir, permite percibir y comprender ciertos aspectos de la realidad, mientras que otros se le escapan. Para poder alcanzar más allá de ese horizonte, necesitamos acercarnos a otros puntos de vista. El diálogo con personas de culturas diversas puede contribuir a ampliar nuestra comprensión de la realidad.

Solemos pensar que esa diversidad de horizontes solo la hallamos dentro de la humanidad, con las diferentes culturas o con las diferentes perspectivas individuales. Pero las otras especies son también diferentes perspectivas sobre el mundo. Los animales perciben el mundo subjetivamente, como nosotros, y cada uno lo hace desde un punto de vista propio. La riqueza de la biosfera, por tanto, no consiste simplemente en que alberga objetos distintos, sino sobre todo en que alberga una **pluralidad de subjetividades**.

El ideal científico de alcanzar una visión objetiva de la realidad es fundamental para avanzar en una comprensión cada vez más precisa, profunda y rigurosa de la naturaleza. Sin embargo, no debemos olvidar que nosotros perseguimos esa objetividad ideal desde nuestra subjetividad, y que la realidad incluye muchas otras subjetividades distintas que la perciben y la conocen cada una a su manera. Y si queremos conocer la realidad, debemos esforzarnos por comprender, en la medida de lo posible, esas otras subjetividades. Por ello, debemos evitar un error en el que es fácil caer: confundir la objetividad con la subjetividad humana, instaurar nuestro punto de vista como el único válido y olvidar la pluralidad de perspectivas que existen. Conocer científicamente a los animales y apreciarlos estéticamente implica intentar acercarse, en la medida de lo posible, a comprender su subjetividad. Aquí merece la pena recordar los trabajos de Thomas Nagel y de Antonio Damasio.²⁰

En vez de valorar esa pluralidad de perspectivas, y dedicarnos a estudiarla y protegerla, a menudo imponemos nuestra forma de vivir y nuestro punto de vista como hegemónicos. Si lo analizáramos en los términos de T. W. Adorno, podríamos decir que estamos imponiendo nuestra identidad sobre las otras especies animales, e impidiendo que se muestren como diferentes, como alternativas a nuestra forma de vivir. No los reconocemos como seres autónomos, no reconocemos sus puntos de vista, su subjetividad. Los tratamos como objetos y los reducimos a aquellos aspectos que nos resultan útiles. Su significado queda reducido a su relación con nosotros. No solo los convertimos en instrumentos a nuestro servicio, sino que proyectamos nuestros símbolos sobre ellos, de tal modo que para muchos seres humanos resulta difícil apreciar al animal en sus propios términos, como defendía Saito, pues queda oculto debajo de muchas capas sucesivas de símbolos humanos.

Los zoos instrumentalizan a los animales como lo hacen muchas otras industrias. En su caso, les han encontrado a los animales una utilidad estética: exhibirlos para que el público pueda contemplarlos. Así, los zoos encierran a los animales en espacios concebidos como escaparates, precisamente para reducir a los animales a objetos ornamentales. Lo único que les importa de ellos es su aspecto externo, su apariencia, ese patrón de formas, texturas y colores que deleita los sentidos del público e inspira a los diseñadores de objetos que se venden en las tiendas de regalos. Esa contemplación estética que se ofrece a los visitantes es

¹⁹ Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método*, Salamanca, Sígueme, 1977 (1960).

²⁰ Nagel, Thomas, "What Is It Like to Be a Bat?", *Philosophical Review*, 83, 1974, p. 435-450.

Nagel, Thomas, *The View from Nowhere*, Oxford University Press, 1986.

Damasio, Antonio, *Self Comes to Mind*, London, Vintage Books, 2010.

superficial. Si queremos apreciar estéticamente a los animales de una manera seria y profunda, tenemos que apreciarlos como aquello que son, siguiendo la idea de Yuriko Saito y Allen Carlson. Tenemos que apreciarlos como sujetos, y tenemos que apreciarlos viviendo sus vidas en libertad en sus ecosistemas, que es el único modo de apreciar no solo un cuerpo, sino sobre todo, una forma de vivir, un punto de vista sobre la realidad.

En los zoos, así como los animales se ven privados de libertad, apartados de su ecosistema y sometidos a una forma de vida que no es la suya, así se impide también a los visitantes conocer y apreciar estéticamente a los animales como aquello que son. Podríamos decir, pues, que los zoos son **fábricas de olvido**. Los animales allí encerrados olvidan su identidad, hasta el punto de que ya no serían capaces de sobrevivir en su ecosistema. Y los visitantes del zoo olvidan lo que son los animales. Unos y otros olvidan la libertad, condición necesaria para que la propia identidad pueda desarrollarse.

Conclusión

Dado que la única función que realizan los zoos es una función estética, y dado que no la realizan de forma satisfactoria, podemos sostener que no existen buenas razones que legitimen la existencia de los zoos. Para los animales, lo mejor es poder desarrollar en sus hábitats su forma de vivir, y para las personas que quieran apreciar estéticamente a los animales, lo mejor es observarlos en libertad.

Por supuesto, salir a ver animales en la naturaleza es más incómodo que hacerlo en el zoo, pero también más interesante. Como sostenía Jorge Riechmann en el debate que siguió a la presentación de este texto en el congreso, apreciar estéticamente a los animales en la naturaleza incluye aprender a esperar, a ser paciente, a vivir el tiempo de otro modo. Creo que también implica aprender a expresar gratitud. Los zoos fomentan la idea de que los animales son nuestra propiedad y deben estar siempre disponibles para nosotros. Salir a la naturaleza, buscarlos, seguir sus huellas, esperar... nos recuerda que los animales tienen cosas más importantes que hacer que estarse quietos para que los miremos. Y cuando finalmente logramos verlos, nos sentimos agradecidos por haber tenido esa oportunidad.

Alguien podría objetar que, quien no tiene medios para viajar a África, nunca podrá ver a un león. Pero todos estamos rodeados de la fauna de los ecosistemas en que vivimos, y si salimos a caminar por el campo, o incluso por la ciudad, encontraremos diversos animales sugerentes, elegantes o misteriosos a los que observar y apreciar. Los animales no son solo esas “especies estrella” que publicitan los zoos. Hay tantos animales distintos que ni siquiera sabemos con seguridad cuántas especies existen. Por otra parte, si queremos ver al león, encontraremos multitud de libros, fotografías y documentales que son al mismo tiempo una lección de ciencia y una oportunidad para el aprecio estético. Nuevas tecnologías permiten acercarnos cada vez más a los animales salvajes. Una estrategia interesante consiste en colocar pequeñas cámaras en el cuerpo de los animales para grabar su vida cotidiana. Siempre que no les cause ningún daño, es una manera de observar su día a día. Aunque no podemos ponernos completamente en su piel, intentamos acercarnos un poco a su punto de vista. Eso es algo que un zoo no nos permitirá jamás, precisamente porque sitúa a los animales al otro lado de los barrotes de una jaula.

