



Zooética

Una mirada filosófica a los animales

Paulina Rivero Weber
coordinadora



Paulina Rivero Weber

es doctora en filosofía por la UNAM. Sus intereses principales son la ética, la bioética, la filosofía oriental y el pensamiento de Friedrich Nietzsche y Martin Heidegger. Es miembro de la Sociedad Española de Estudios sobre Friedrich Nietzsche, del Colegio de Bioética, de la Asociación Filosófica de México y de la Society for Asian and Comparative Philosophy. Ha participado en foros y mesas de discusión para la defensa de los animales y del medio ambiente en instancias como las cámaras de Diputados y de Senadores de México. Actualmente es profesora en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y directora del Programa Universitario de Bioética de la misma institución. Es autora de *Ética. Un curso universitario*, *Se busca heroína*, *Nietzsche: verdad e ilusión* y *Alétheia: la verdad originaria. Encubrimiento y desencubrimiento del ser en Martin Heidegger*. En el FCE ha coordinado los títulos *El desafío de la bioética. Textos de bioética*, vol. II, y *Nietzsche: el desafío del pensamiento*.

Paulina Rivero Weber
coordinadora

Zooética

Una mirada filosófica a los animales



Sección de Obras de Filosofía
FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Programa Universitario de Bioética



Primera edición, 2018

Rivero Weber, Paulina (coord.)

Zooética. Una mirada filosófica a los animales / coord. de Paulina Rivero Weber. — México : FCE, UNAM, PUB, 2018

247 p. ; 21 × 14 cm — (Colec. Filosofía)

ISBN 978-607-16-5961-3 (FCE)

ISBN 978-607-30-0865-3 (UNAM)

1. Zooética 2. Bioética animal 3. Derechos de los animales 4. Cuidado animal — Aspectos morales y éticos I. Ser. II. t.

LC HV4708

Dewey 179.3 R625z

Distribución mundial



Biblioteca de Ética y Bioética

Fondo de Cultura Económica y Universidad Nacional Autónoma de México
(Programa Universitario de Bioética)

Volumen 9. *Zooética. Una mirada filosófica a los animales*

Biblioteca de Ética y Bioética

Diseño de portada: Teresa Guzmán Romero

Imagen de portada: Pintura de Olga González de Kabela. Foto de Mauricio Cuevas

D. R. © 2018, Universidad Nacional Autónoma de México

Programa Universitario de Bioética

Ciudad Universitaria, 04510, México, Ciudad de México

D. R. © 2018, Fondo de Cultura Económica

Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 Ciudad de México

www.fondodeculturaeconomica.com

Comentarios: editorial@fondodeculturaeconomica.com

Tel. (55) 5227-4672

DIGITALIZADO POR PIRATEA Y DIFUNDE.

SE ALIENTA LA REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL DE ESTA OBRA SIN PERMISO.

VIVA LA PIRATERÍA COMO FORMA DE RESISTENCIA CONTRA LA PROPIEDAD PRIVADA DE LAS IDEAS.

ANTI COPYRIGHT

DESCARGA MÁS LIBROS AQUÍ.

ISBN 978-607-16-5961-3 (FCE)

ISBN 978-607-30-0865-5 (UNAM)

Impreso en México • *Printed in Mexico*



Índice

<i>Introducción</i>	
PAULINA RIVERO Y ROCÍO MUCIÑO.....	9
<i>A modo de introducción: una historia alternativa. El planeta de los simyos</i>	
ÁLVARO CHAOS CADOR.....	15
<i>Nada vivo nos es ajeno</i>	
ALEJANDRO HERRERA IBÁÑEZ.....	44
<i>En buena lid</i>	
PAULINA RIVERO WEBER.....	56
<i>Ética para matador. Savater, los toros y la ética</i>	
GUSTAVO ORTIZ MILLÁN.....	68
<i>La ecoética como respuesta a las crisis antropogénicas</i>	
ANGELES CANCINO RODEZNO Y MARÍA FERNANDA DE ALBA NAVARRO.....	102
<i>De campañas animalistas a profecías autocumplidas</i>	
ANA CRISTINA RAMÍREZ BARRETO.....	138
<i>El cuidado de los animales en el ecofeminismo. Síntesis de las posturas ambientales</i>	
LIZBETH SAGOLS.....	156

INDICE

<i>Elogio de la libertad. Derrida, Deleuze y la cuestión de la estupidez animal</i>	
PATRICK LLORED.	172
<i>De las cosas, las personas y los derechos, ¿qué son los animales?</i>	
PAULINA BERMÚDEZ LANDA	187
<i>Los animales como fines en sí mismos. Revisitando a Kant</i>	
SAMUEL LEÓN MARTÍNEZ.	199
<i>Víctimas de la educación. La ética y el uso de animales en la educación superior</i>	
GUSTAVO ORTIZ MILLÁN	214
<i>Apéndice. Un panorama de las relaciones del ser humano con animales y plantas</i>	
FRITZ JAHR	243

Introducción

De dos vocablos griegos: *zoo*, animal, y *ethos*, ética, se ha creado el término *zooética* para designar a lo que solía llamarse «Ética animal». Evidentemente, los animales no tienen una ética como aquella que ha sido creada por el ser humano; de hecho, la forma en que se relacionan podría hacernos pensar que tienen «un algo» diferente, que apenas comenzamos a vislumbrar.

Algunos etólogos, como Frans de Waal, consideran que en muchos animales existen datos suficientes para poder hablar de vestigios de moral, no de ética. Tomemos el caso de los chimpancés y los bonobos, tan estudiados por este científico.¹ Estos animales tienen una serie de costumbres establecidas que ningún miembro de la manada puede transgredir sin consecuencias graves. Los castigos para quienes infringen una norma llegan a ser de un terror extremo en el caso de los chimpancés que, a diferencia de los bonobos, pueden llegar a ser muy violentos. En cualquier caso, si aceptáramos que algunos animales tienen una cierta moral, lo que no podríamos admitir es que tengan una ética: la ética es una creación humana cuya finalidad es el análisis racional de las costumbres morales, esto es: la ética es el análisis de las diferentes morales establecidas y los animales no son capaces de realizarlo ni lo requieren tampoco.

¹ Frans de Waal también ha estudiado este tema en relación con muchos otros animales muy diferentes, como es el caso de los murciélagos. Al respecto: Frans de Waal, *Good Natured. The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1996; Frans de Waal, *Bien Natural: Los orígenes del bien y del mal en los humanos y otros animales*, Barcelona, Herder, 2009.

Independientemente de que aceptemos que los animales tienen o no una cierta moralidad o presentan vestigios de ella, la zooética no trata sobre la moral ni la ética que puede presentarse en ellos, sino sobre las diferentes perspectivas éticas que los seres humanos podemos o debemos tener con respecto a los animales.

En ese sentido podríamos decir que la zooética está presente cuando cualquier individuo se cuestiona acerca de la manera establecida en la cual los seres humanos nos relacionamos con los animales. Por ejemplo, cuando en *The descent of men* Darwin dice que «la más alta virtud es la *SYMPATHY*», estaba expresando una cierta concepción de la zooética que, en efecto, está presente a lo largo de toda su obra.

Lo que parece digno de tomarse en cuenta es la presencia de la zooética en el nacimiento mismo de la bioética. En 1927, un filósofo y pastor alemán de nombre Fritz Jahr escribió un artículo titulado «Un panorama de las relaciones del ser humano con animales y plantas».² En ese texto se empleó por vez primera la palabra «bioética»; Jahr fue su creador. Lo que proponía el escrito era precisamente una zooética que extendiera los márgenes de sus preocupaciones hacia las plantas y los ecosistemas.

Al igual que sucede con la ética y con la bioética, no existe una zooética: son muchas y muy variadas las propuestas en torno a los deberes que todo ser humano tiene para con los animales. En el presente volumen encontraremos varias perspectivas al respecto, y si bien los escritos varían considerablemente en cuanto a estilo y a personalidad, hay un factor común que los hermana: todos ellos versan sobre una visión ética diferente en torno a los animales humanos y a su relación con los animales no humanos, porque no debemos olvidarlo: los seres humanos pertenecemos al reino animal, somos parte de él.

Es por lo anterior que hemos decidido abrir este libro de ensayos con un singular estudio escrito por un laureado autor en el ámbito de la difusión de la ciencia: Álvaro Chaos. En este texto emplea artificios literarios para ofrecer una perspectiva alterna no solamente de los animales, sino del ser humano en su conjunto.

² Hemos traducido dicho artículo, mismo que se encontrará al final de este libro.

Además, desde la taxonomía del *simyo*, hace un detallado escrutinio sobre la capacidad de éste y, al compararla con otros animales, deja al lector ante la posibilidad de analizar si posee o no virtudes extraordinarias.

En «Nada vivo nos es ajeno», Alejandro Herrera aborda el dolor de los animales y cómo nos hemos dejado de considerar extraños ante otros individuos, ya que el concepto de igualdad nos obliga a respetarlos, ayudarlos y a cooperar con ellos, ampliando el círculo de seres dignos de consideración moral.

Al hablar sobre la capacidad de experimentar placer y dolor, señala que las semejanzas con seres de otras especies no se reducen a la presencia de estos indicativos, sino que existen otras facultades cognitivas, lo que les permite una posesión de conciencia y de una vida mental con cierta complejidad y derechos.

En el tercer capítulo, Paulina Rivero retoma a Isaac Bashevis Singer al señalar que la existencia de los animales transcurre en campos de concentración y exterminio, siendo el ser humano mucho más cruel con los animales que los nazis con los judíos. A partir de ello, hace una dura narración sobre la tauromaquia y sobre el abuso que sufren los toros, protagonistas de un acto que se lleva a cabo sólo por diversión. En «En buena lid» afirma que esta actividad es parte de una cultura burda y abusiva, y una de las muchas tradiciones culturales que deben cambiar.

En el capítulo «Ética para matador. Savater, los toros y la ética», Gustavo Ortiz aborda las corridas de toros y los argumentos de quienes apoyan y quienes están en contra de esta actividad.

Así, habla del estatus moral de los toros, de la tradición y de la identidad cultural, de la existencia y la supervivencia del toro de lidia, del argumento en contra de la arrogancia de la imposición moral y de la ética para el matador, para asegurar que las corridas de toros son una práctica inmoral en todos los sentidos. Además, expresa que su argumento no sólo se limita a los toros, sino que también se extiende al sufrimiento que los humanos provocamos a los demás animales.

A partir de la relación entre la especie humana y el resto de la naturaleza, Angeles Cancino y María Fernanda de Alba plantean reevaluar el papel del humano como especie dominante mediante propuestas éticas concretas que resuelvan la crisis ecológica actual.

Independientemente de que aceptemos que los animales tienen o no una cierta moralidad o presentan vestigios de ella, la zooética no trata sobre la moral ni la ética que puede presentarse en ellos, sino sobre las diferentes perspectivas éticas que los seres humanos podemos o debemos tener con respecto a los animales.

En ese sentido podríamos decir que la zooética está presente cuando cualquier individuo se cuestiona acerca de la manera establecida en la cual los seres humanos nos relacionamos con los animales. Por ejemplo, cuando en *The descent of men* Darwin dice que «la más alta virtud es la *SYMPATHY*», estaba expresando una cierta concepción de la zooética que, en efecto, está presente a lo largo de toda su obra.

Lo que parece digno de tomarse en cuenta es la presencia de la zooética en el nacimiento mismo de la bioética. En 1927, un filósofo y pastor alemán de nombre Fritz Jahr escribió un artículo titulado «Un panorama de las relaciones del ser humano con animales y plantas».² En ese texto se empleó por vez primera la palabra «bioética»; Jahr fue su creador. Lo que proponía el escrito era precisamente una zooética que extendiera los márgenes de sus preocupaciones hacia las plantas y los ecosistemas.

Al igual que sucede con la ética y con la bioética, no existe una zooética: son muchas y muy variadas las propuestas en torno a los deberes que todo ser humano tiene para con los animales. En el presente volumen encontraremos varias perspectivas al respecto, y si bien los escritos varían considerablemente en cuanto a estilo y a personalidad, hay un factor común que los hermana: todos ellos versan sobre una visión ética diferente en torno a los animales humanos y a su relación con los animales no humanos, porque no debemos olvidarlo: los seres humanos pertenecemos al reino animal, somos parte de él.

Es por lo anterior que hemos decidido abrir este libro de ensayos con un singular estudio escrito por un laureado autor en el ámbito de la difusión de la ciencia: Álvaro Chaos. En este texto emplea artificios literarios para ofrecer una perspectiva alterna no solamente de los animales, sino del ser humano en su conjunto.

² Hemos traducido dicho artículo, mismo que se encontrará al final de este libro.

Además, desde la taxonomía del *simyo*, hace un detallado escrutinio sobre la capacidad de éste y, al compararla con otros animales, deja al lector ante la posibilidad de analizar si posee o no virtudes extraordinarias.

En «Nada vivo nos es ajeno», Alejandro Herrera aborda el dolor de los animales y cómo nos hemos dejado de considerar extraños ante otros individuos, ya que el concepto de igualdad nos obliga a respetarlos, ayudarlos y a cooperar con ellos, ampliando el círculo de seres dignos de consideración moral.

Al hablar sobre la capacidad de experimentar placer y dolor, señala que las semejanzas con seres de otras especies no se reducen a la presencia de estos indicativos, sino que existen otras facultades cognitivas, lo que les permite una posesión de conciencia y de una vida mental con cierta complejidad y derechos.

En el tercer capítulo, Paulina Rivero retoma a Isaac Bashevis Singer al señalar que la existencia de los animales transcurre en campos de concentración y exterminio, siendo el ser humano mucho más cruel con los animales que los nazis con los judíos. A partir de ello, hace una dura narración sobre la tauromaquia y sobre el abuso que sufren los toros, protagonistas de un acto que se lleva a cabo sólo por diversión. En «En buena lid» afirma que esta actividad es parte de una cultura burda y abusiva, y una de las muchas tradiciones culturales que deben cambiar.

En el capítulo «Ética para matador. Savater, los toros y la ética», Gustavo Ortiz aborda las corridas de toros y los argumentos de quienes apoyan y quienes están en contra de esta actividad.

Así, habla del estatus moral de los toros, de la tradición y de la identidad cultural, de la existencia y la supervivencia del toro de lidia, del argumento en contra de la arrogancia de la imposición moral y de la ética para el matador, para asegurar que las corridas de toros son una práctica inmoral en todos los sentidos. Además, expresa que su argumento no sólo se limita a los toros, sino que también se extiende al sufrimiento que los humanos provocamos a los demás animales.

A partir de la relación entre la especie humana y el resto de la naturaleza, Angeles Cancino y María Fernanda de Alba plantean reevaluar el papel del humano como especie dominante mediante propuestas éticas concretas que resuelvan la crisis ecológica actual.

Señalan que las diferentes corrientes ecoéticas son alternativas que podrían resolver los conflictos éticos.

En su oportunidad, Ana Cristina Ramírez escribe sobre la forma en la cual las campañas animalistas (antitaurinas, antivivisección, etc.) demandan penalizar el abuso y la crueldad hacia los animales en supuesta evidencia constatable, aportada por voces autorizadas como el FBI que plantea que quienes dañan y son crueles con los animales no humanos serán un peligro para la sociedad. En «De campañas animalistas a profecías autocumplidas», expone las razones por las cuales Piers Beirne cuestiona esas supuestas evidencias y señala el daño colateral que conlleva la utilización poco cuidada de slogans que impactan a la población pero que, finalmente, minan la credibilidad de toda la agenda animalista.

Además, la experta muestra que la protección animal entendida como práctica punitiva ha fortalecido el monstruo que se quería eliminar, aborda las campañas pro-animales y la utilización de determinadas afirmaciones como elemento discursivo para ganar y aclara su posición respecto al problema epistemológico y ontológico de la verdad.

En el siguiente apartado, Lizbeth Sagols explica que el activismo y las posturas igualitarias han permitido movimientos de protesta y que, por el contrario, la lucha eco-feminista de defensa animal no resalta ni se difunde, no porque no exista sino porque tiene una modalidad distinta, se concentra en lo vivo y en los contextos culturales y ecológicos; por ello, defiende la vegetación, el agua, los bosques y la agricultura, aunque al cuidar de ellos defiende a los animales, a los ecosistemas y al planeta entero.

Patrick Llored, a través de Jacques Derrida, señala que la bestialidad es el peor enemigo de la filosofía y no constituye su fin, pero sí es una condición trascendental. Se trata, dice el autor, de replantear la filosofía a partir de la bestialidad y con ella. De acuerdo con Gilles Deleuze, el autor retoma que lo importante es comprender por qué es posible la bestialidad como una partición democrática entre vivientes humanos y no humanos.

Además, señala que los animales tienen derecho a una forma política de libertad, lo que permite reconocer su derecho a la bestialidad. Este último, junto con pensamiento, libertad y humanidad son

inseparables. Así, la deconstrucción derridiana reconocería la bestialidad trascendental deleuziana.

A partir de estos planteamientos, el autor analiza la bestialidad y la forma en que se le ha arrebatado y robado su libertad, y la política denegada. Antes de concluir, señala que lo que Derrida llama zooantro-política es la existencia de instituciones humanas que excluyen cualquier otra forma de soberanía y, por tanto, la bestialidad animal como forma última y suprema de toda subjetividad.

En el capítulo «De las cosas, las personas y los derechos ¿qué son los animales?», Paulina Bermúdez conduce al lector por una serie de cuestionamientos sobre el pensamiento antropocéntrico que ha moldeado nuestra relación instrumental con los animales no humanos, con la finalidad de reflexionar sobre su explotación para nuestros propósitos.

En el marco de la devastación ecológica que ejerce presión sobre los demás animales, amenazándolos gravemente y acercándolos a la extinción, la autora confronta la sobreexplotación demográfica y sus consecuencias éticas y ambientales, y nos pregunta: ¿qué nos lleva a organizarnos entre humanos para vivir y para hacer morir a los demás seres vivos, animales, plantas, y a la Tierra en su conjunto? Con ello, la autora nos invita a repensar nuestra relación con los demás animales, con quienes compartimos el planeta.

Samuel León analiza diversos aspectos de la filosofía práctica de Kant en lo referente a nuestras relaciones con los animales no humanos. Expone los argumentos bajo los cuales este pensador considera que los animales son medios para nuestros fines y que únicamente tenemos deberes indirectos para con ellos.

Por otra parte, presenta algunas consideraciones de la filósofa Christine Korsgaard quien hace una relectura de la filosofía práctica de Kant y nos sugiere que los animales pueden ser sujetos de obligaciones directas, ser considerados como fines en sí mismos y titulares de derechos jurídicos. Finalmente, da algunas conclusiones que plantea Korsgaard a partir de reconocer que los animales son fines en sí mismos.

Para cerrar el libro, en «Víctimas de la educación. La ética y el uso de animales en la educación superior», Gustavo Ortiz habla del uso que se ha dado a los animales en la enseñanza de distintas disci-

plinas científicas y de la gran cantidad de individuos que se matan en el nombre de la educación.

A partir de ello, aborda los aspectos éticos de esta práctica y el uso de modelos alternativos mediante los cuales los estudiantes podrían aprender lo mismo de mejor manera y señala las razones por las cuales no se deben emplear animales en la educación primaria y media superior.

PAULINA RIVERO Y ROCÍO MUCIÑO

A modo de introducción: una historia alternativa El planeta de los *simyos*

ÁLVARO CHAOS CADOR

Algún día veré luz negra, tu sangre brillará.

Instintos

Varias gotas de sangre tiñen la hierba. Rojo sobre verde. Linajes separados hace millones de años. Sobre la alfombra reposa un gato. Su mirada penetrante y altiva encuadra un ratón. Lo ha hecho durante los últimos 20 minutos. El pequeño roedor ha sido golpeado, pisoteado, aventado hacia los aires, empujado por el suelo, desgarrado. Su esencia mamífera se derrama. Sin embargo, contra los pronósticos, su músculo vital aún late. Micifuz no está hambriento. Simplemente juega con el animalito. Entrena sus reflejos extraordinarios. Afina su puntería cazadora. El felino sigue sus instintos. Responde al impulso establecido en su naturaleza gatuna, forjada hace unos años cuando nació, heredada de sus padres, quienes, a su vez, la obtuvieron de los suyos en una sucesión de palpitations milenarias. Ese conjunto de condiciones iniciales ordenadas desde el Gran Pum determinará si el minino, por fin, dará muerte al torturado o lo perdonará. Se dé el caso primero o segundo, ¿quién hablará de saña o de piedad?

Una aclaración taxonómica sobre *simyo*

En la biología, la disciplina que se encarga de clasificar a los seres vivos y a interpretar dichos ordenamientos se llama sistemática. No siempre los ha dispuesto con el mismo acomodo.¹ Antaño, previa-

¹ La clasificación de la biodiversidad ha pasado por varias etapas, según el avance científico y el empleo de la evolución (relaciones filogenéticas). El número de categorías ha variado: Linneo (1735) separa a todos los seres vivos en dos reinos grandes: *Vegetabi-*

mente al siglo XX y a las teorías evolutivas, los juntaba por su similitud, tal cual hacen los supermercados hoy en día. Pescados y mariscos, frutas y verduras, leche y yogures, son algunos ejemplos de estas divisiones.² Ahora los agrupa según su parentesco. En ese sentido, los hermanos —las especies hermanas— quedarán en una familia, por muy distintos que sean, y los organismos parecidos —las especies similares— no serán puestos en un mismo costal. Todo muy natural, ¿cierto?³ No se preocupe, pescados y mariscos seguirán en el mismo pasillo, pero para la ciencia de la vida estarán en diferentes grupos, porque un robalo y una almeja no son parientes cercanos.

Entonces, siguiendo el esquema evolutivo será bueno entender quién es la parentela más próxima al *Homo sapiens*. Chimpancés, bonobos, humanos, gorilas y orangutanes se denominan grandes simios y pertenecen al grupo de los homínidos (*Hominidae*).⁴ Todos conforman dicha familia porque descienden de la misma población ancestral de animales que existió, al menos, entre hace 20 y 30 millones de años.⁵ El uso coloquial de los términos simio, mono y mico es muy similar, y para efectos de este escrito no ahondaremos en sus particularidades; sin embargo, utilizaremos una definición nueva para bautizar al *Homo sapiens*,⁶ ya que encontramos inadecuado su nombre científico: el hombre sapiente. Dada la evidencia que se ha acumulado

lia y *Animalia*; Haeckel (1866) en tres: *Protista*, *Plantae* y *Animalia*; Chatton (1937) en dos imperios: *Prokaryota* y *Eukaryota*; Copeland (1956) en cuatro reinos: *Monera*, *Protista*, *Plantae* y *Animalia*; Whittaker (1969) en cinco: *Monera*, *Protista*, *Fungi*, *Plantae* y *Animalia*; Woese et al. (1977), en seis reinos: *Eubacteria*, *Archaeobacteria*, *Protista*, *Fungi*, *Plantae* y *Animalia*; Woese et al. (1990), en tres dominios: *Bacteria*, *Archaea* y *Eukarya*; Cavalier-Smith (1998) en dos imperios y seis reinos: *Bacteria*, *Protozoa*, *Chromista*, *Fungi*, *Plantae* y *Animalia*. Los más usados son el esquema de los cinco reinos y el de los tres dominios.

² Una situación equivalente sería clasificar a las familias por su grado de semejanza. De hacerse, las agrupaciones resultantes no serían iguales a las familiares.

³ Hoy en día, se denomina clasificación natural a aquella que agrupa a las especies de acuerdo con sus relaciones filogenéticas. Estas últimas expresan el parentesco entre los seres vivos.

⁴ La clasificación de los simios está cambiando a causa de la obtención de datos moleculares (v.g. ADN), principalmente. *Human evolution. An illustrated introduction* (Blackwell Publishing, 2005), de R. Lewin es un buen texto para entender la evolución biológica humana.

⁵ R. Lewin, *op. cit.*

⁶ Linneo (1731) propuso que a cada especie se le nombrara con un sistema de dos nombres. Hoy es obligatorio hacerlo así.

durante los últimos siglos, nos parece que una criatura supersticiosa en extremo y destructora de su propia casa —un ecocida— no puede mantener dicho adjetivo. Por razones que esperamos queden claras dentro del texto, se le llamará *simyo* de manera genérica. Para describir a sus poblaciones se aplicará la nomenclatura binominal moderna. Así tendremos las diferentes variedades nombradas según su ámbito geográfico: *Simyo americanus*, *S. europensis*, *S. africanus*, *S. cedemexicanus* (antes *S. defennensis*), etcétera.

El yo del *simyo*

Los avances de dos ciencias, la física y la biología, asaltan las cosmogonías, las creencias y las experiencias más íntimas del *simyo*: el *tiempacio*⁷ (tiempo y espacio), la evolución, la casualidad, el destino. Una que atañe bien para el tema en cuestión se relaciona con el yo. Pregunte a cualquiera quién es. Contestará acertadamente que él es él, refiriéndose a su yo. Esa delimitación le queda tan clara a los *simyos* que entenderán la pregunta como una perogrullada. Invitemos a la dama de la vida a que vierta algo de información.

Por cada célula del cuerpo *simyo* hay diez de bacterias.⁸ Diez a uno no es un marcador apretado, ¡es una goliza! Coménteselo a cualquiera de los encuestados, le aseguro que callados quedarán. El yo se diluye, se disuelve, como polvo de chocolate en un vaso de leche. ¿Quién eres tú, *simyo*, ahora cuando no eres más que un diezmo? Transportas una decena de otros al moverte, al hablar, al sobrevivir, al hacer el amor. ¿Quién toma las decisiones de tu vida? Y bueno, tal vez esto suene como que el *simyo* carga parásitos inmiscuidos en el cuerpo, pero ajenos a sus deseos. ¿Podría ser?

Abrevemos más en la biología. Experimentos sobre obesidad conducidos con ratones demostraron la naturaleza real de los pasaje-

⁷ Se propone utilizar este neologismo que incluye el conjunto de todas las dimensiones en las que habitamos.

⁸ Estudios más recientes (R. Sender, S. Fuchs y R. Milo, *Revised estimates for the number of human and bacteria cells in the body*, PLOS Biology, 2016, <<https://doi.org/10.1371/journal.pbio.1002533>>) indican que quizá hubo una sobrevaloración y en realidad el número de bacterias y de células humanas es similar; sin embargo, la diferencia no invalida la idea del argumento.

ros bacterianos. El sobrepeso se ha convertido en un problema serio de salud pública; infortunadamente, los *S. mexicanus* se encuentran entre los más gruesos. Ante la desventura, es común que acudan a gimnasios y recurran a dietas, pero muchas no dan resultados por la poca constancia de los *simyos*. ¿Será? A roedores gordos se les extrajeron colonias bacterianas y se insertaron en ratones flacos; lo mismo, pero a la inversa, se hizo con otro grupo. Los resultados mostraron que la constitución física de los amantes del queso depende del tipo de bacteria que alojan en sus intestinos, los ratones flacos con bacterias de los gordos, engordaron; los obesos, con las otras, adelgazaron, manteniendo ambos grupos sus dietas.⁹

Dicha relación muestra las conexiones biológicas secretas. Mientras el *simyo* continúe en pose pedante e irresponsable de sabelotodo se llevará sorpresas desagradables, algunas de las cuales podrían atentar contra la subsistencia de su propio ser.

El nacimiento de un dios

En un día sin nombre, sin fecha ni hora, una pareja de *simyos* deambula por el Valle del Omo, río que moja la parte sureña de Etiopía y que desemboca en el lago Turkana.¹⁰ Los acompaña su hijo, quien transita de diferente forma. Sus movimientos son más rápidos, su cuerpecito se mueve inquieto, interesado por cualquier cosa que se le cruce por el camino. Al toparse con los restos parcialmente devorados de un hipopótamo, apresuran sus herramientas para aprovechar la carne del gigante antes de que llegue algún depredador más poderoso. El Sol se agazapa. Ninguno de ellos verá otro amanecer.

Gracias a los caprichosos procesos terrestres, la osamenta de uno de ellos se preservará hasta 1997, 4.4 millones de años después, cuando otro *simyo* descubra el cráneo del paquidermo a medio enterrar, repare en las marcas de cortes que posee y concluya que la posibilidad de encontrar huesos de sus antecesores en las cercanías es grande. En seguida, un grupo de *simyos* entrenados para la faena desentierra los

⁹ F. Bäckhed *et al.*, *The gut microbiota as an environmental factor that regulates fat storage*, PNAS, 2004, <<https://doi.org/10.1073/pnas.0407076101>>.

¹⁰ En este sitio se encuentran los fósiles más antiguos del *Homo sapiens*.

huesos de la fémina ancestral. En 2009, los hallazgos se dan a conocer; de esta forma, la evidencia apoya una vez más a África como centro de origen del *simyo*.¹¹

Desde hace tiempo, este ser se ha preguntado qué lo ha hecho tan diferente a las demás criaturas de la Tierra, porque está claro, afirma, que es una creación aparte. La imagen que visualiza sobre su posición en el planeta es la de un héroe que combate las inclemencias, las adversidades, los hostigamientos provenientes de la Naturaleza, esa entidad personificada con todo lo que se crea y existe sin su consentimiento ni entendimiento: montañas, lagos, estrellas, fieras, avalanchas, maremotos, temblores, enfermedades. Encara las desventuras de diferentes maneras según la época, desde aceptando su hado estoicamente, hasta luchando en contra del destino urdido; incluso como hacedor de su propia existencia, lo cual exacerba la condición de paladín. Él debe sojuzgar a la madre naturaleza. Es un héroe de historieta.

Esbozos de una personalidad supersticiosa

El *simyo* presume de ser la cumbre evolutiva porque en su entorno no encuentra con quien comunicarse en el mismo nivel; para él, las demás criaturas no poseen las capacidades intelectuales que le denoten un reto, son simples, se rigen por instintos, son máquinas deterministas, programadas, huérfanas de libre albedrío. Olvida, como es costumbre, que cada quien percibe la realidad según los aparatos de los que disponga y del entorno en el que resida. La experiencia construye el mundo, pero ella es inexacta, veleidosa y engañosa. No duda de lo visto, pero sus ojos son resultado de infinitos tanteos de hojalateros ciegos al diseño básico milenario; así, es imposible que sean infalibles.¹² La razón, por otro lado, alza edificios sustentados en medita-

¹¹ Este fósil es *Ardipithecus ramidus*, el homínido más primitivo.

¹² El ojo humano —y el de todos los vertebrados— es un ejemplo de un diseño malo. Debido a que el nervio óptico debe traspasar la retina para ir al cerebro, el sitio por el cual la atraviesa queda inutilizado para captar luz, es decir, para ver, convirtiéndose en el punto ciego que no podemos registrar (C. Weichert y W. Presch, *Elementos de anatomía de los cordados*, 2ª ed., McGraw Hill, 1985). Los ojos de los cefalópodos (pulpos, calamares, sepias) no presentan esta falla.

ciones propias surgidas de una red neuronal igualmente reparada sin planificación, de improviso, estos rascacielos están delimitados y guiados por el encaje autoorganizador cerebral. No se construye en cualquier sitio ni de cualquier forma. El estilo final está acotado y establecido en el origen. No se puede confiar en una malla así tampoco. ¿Qué ven las abejas con la luz ultravioleta? ¿Cómo se siente hacer el amor en el aire como un vencejo? ¿De qué hablan las ballenas jorobadas cuando navegan a través de los volúmenes sempiternos del mar? Si un ave canta, ¿lo debe hacer por alguna razón, o porque simplemente le gusta porque es ave? Así entendemos que la abulia del *simyo* se convierte en prepotencia e ignorancia hacia lo que no podrá percibir ni imaginar jamás.

Ante su aburrimiento, ha querido buscar lo que denomina inteligencia fuera del planeta, sin lograr un saludo sideral.¹³ A pesar de ello, existen integrantes de los *simyos* que aseguran no sólo la existencia de vida extraterrestre, sino también que inteligencias superiores visitan la Tierra cotidianamente, e incluso que viven en sus sociedades, entre ellos. Por otro lado, las muchedumbres de estos monos han adorado siempre a unos seres poderosos, inteligentes, despiadados llamados dioses. Les ofrendan animales, hasta miembros de su misma especie, y todo tipo de cosas: metales, comida, penitencias. Al final, extraterrestres y dioses son lo mismo.

Historia del *simyo*

Conocer la vida de una persona nos ayuda a entenderla y, de acuerdo con la psicología, quizá podamos solucionar sus traumas, compulsiones y obsesiones, en caso de hallarlos. El ambiente en el que creció alguien, entendido éste como un conjunto de condiciones tales como el lugar geográfico, el hábitat, los rasgos climáticos y biológicos, la época, los estatus cultural, social y económico, el ambiente social, por mencionar algunos, determinan frecuentemente sus acciones. Tam-

¹³ En 1977, el radiotelescopio Big Ear detectó un señal rarísima. Desde entonces nada igual se ha vuelto a registrar. ¿Fue algún error en el aparato? (Á. Chaos, «¡Guau! Inteligencia extraterrestre», *Excelsior*, columna «Así es la nuez», 14 de enero de 2014, <http://www.excelsior.com.mx/opinion/alvaro-chaos/2014/01/14/938106>).

bién la parte genética representa un papel importante en este desarrollo. Examinaremos al *Homo sapiens*, perdón *simyo*. Primero habrá que conocer sus datos de vida, para saber de dónde viene, y luego lo sentaremos en el diván donde saldrá su psique a flote.

Hay consenso en proponer que su cuna fue el continente negro, en la zona del Valle del Rift, justo donde se encuentra el río Omo, último lugar que vio nuestra tríade caminante del inicio. Existe más polémica con respecto a las causas que empujaron su evolución hacia lo que es hoy. Sin embargo, todas involucran un cambio climático y la adquisición de ciertas características, como el hábito terrestre, la postura bípeda, el crecimiento del encéfalo y la civilización. Veamos el guión de la obra de teatro más vendida y popular sobre el tema en la sociedad *simya*.

Acto 1

El acto primero de la puesta en escena narra que al hacerse más seco el clima africano ciertos bosques habitados por simios perdieron humedad y quedaron convertidos en sabanas.¹⁴ Como siempre pasa en los casos de alteraciones al medio, todos los habitantes aclimatados fuertemente a las condiciones del bosque tropical debieron acomodarse o fugarse, de lo contrario, la única opción que tendrían sería perecer. Hubo muertos, exiliados y adaptados. Varias especies simiescas expiraron, otras se dirigieron a algún sitio que conservara las características originales de su entorno. Los que se quedaron lo hicieron porque modificaron de alguna forma sus esencias. Lo cual fue difícil, pues estos organismos estaban acostumbrados a comer frutos, a vivir en un ambiente arbóreo, el cual da protección contra depredadores grandes y rayos solares inclementes. La sabana es agreste. Son raros los frutos, las sombras escasas, anoréxicas, y el sol pega impío. Hay que ser gregario como cebra, escurridizo como suricato, hercúleo como elefante, poderoso como león o veloz como onza, o todo junto.

¹⁴ Las glaciaciones produjeron periodos de humedad y sequedad. Durante el Pleistoceno ocurrieron cuatro, siendo la última la glaciación de Würm que inició hace 110 mil años (M. Zunino y A. Zullini, *Biogeografía. La dimensioe spaziale dell'evoluzione*, Casa Editrice, Milán, 1995).

Quien no posea un atributo útil, durará poco. ¿Qué podrían hacer unas manadas de monos pelafustanes arrojados sobre este tapete? Sin árboles a los cuales trepar, quedaban expuestos. Ninguna especie de mico se distingue por su velocidad, menos las que quedaron acá. Los gorilas son imponentes, pero ellos evolucionaron en bosques tropicales húmedos, tampoco embonan en las sabanas. En fin, una especie de simio de tamaño mediano, de rapidez y fuerza bajas, tendría muchos inconvenientes en sobrevivir. Pero lo anterior no era el problema principal al cual tuvieron que enfrentarse; para escapar, vivir y reproducirse uno necesita comer antes. Ellos estaban acostumbrados a ingerir frutos, animalitos y algunas hojas tiernas. La sabana africana carece de todo ello, ¿qué comerían? Allí viven innumerables especies herbívoras, tal vez no sería tan difícil. Los pastos son una fuente mala de alimento cuando no se ha hecho un contrato de cooperación con unas bacterias,¹⁵ tal cual han autografiado algunos mamíferos vegetarianos. Además, para ramonear o pacer se necesita una dentadura especializada, de la cual no disponían.

Acto 2

El segundo acto explica que algunas poblaciones desenterraron las raíces de los pocos vegetales existentes para comerlas. Esto impulsó una presión a la especie, su estructura facial cambió, reforzaron las mandíbulas al masticar este alimento durísimo.¹⁶ La solución no fue satisfactoria y se extinguieron. Otras poblaciones quisieron aprovecharse de las sobras. Ya mencionamos que la comida no abunda en dicho hábitat. Quizá esperando a que los cazadores saciaran panzas podrían aproximarse a los naufragios animales cotidianos y quedarse con algunas migajas de los cadáveres. El problema es que la estrategia de aprovechado ya era muy vieja y la explotaban otros. Había que formarse. En esta fila primero van los súper depredadores: leones y hienas; luego siguen los depredadores: leopardos, licaones, onzas;

¹⁵ Los herbívoros, como las vacas, no pueden digerir la celulosa de las plantas. Para obtener los nutrientes de las células vegetales necesitan tener en sus estómagos bacterias quienes sí las pueden degradar.

¹⁶ Probablemente haya surgido así el *Australopithecus robustus*.

continúan los carroñeros, como los buitres... Ser el último de la fila aporta casi nada. El futuro no era promisorio para este simio. El *deus ex machina* entra en acción y pone un alimento riquísimo en la escena, escondido cual tesoro en cofre. La médula de los huesos casi nunca se aprovecha. Músculos, vísceras y piel son el botín típico por abundante y accesible. Pudo ser, como inician los cuentos, que había una vez una familia simiesca recorriendo los restos ya limpios de una cebra, a la cual se le hubiese roto un hueso en la persecución donde fue capturada, dejando expuesta una riqueza blanquecina desconocida. Algún integrante del clan ubicó la substancia y la ingirió. Hasta allí nada trascendental hubiera acontecido; sin embargo, el chispazo iluminador provino de dos cosas: inferir que de los demás huesos se podría sacar alimento como ese y la táctica para obtenerlo de aquéllos aún no quebrantados.

Acto 3

El acto tercero y final liga la inteligencia del mono con la naturaleza del alimento. Entre más se las ingeniaba para sacar el tuétano de los huesos, más era recompensado en sustento energético de calidad para seguir construyendo un cerebro poderoso. El círculo virtuoso desencadenó que este animal, siendo tan poco competitivo, con unas esperanzas de sobrevivir a la altura de su físico escuálido, potenciara el desarrollo de un arma inigualable: la inteligencia. Esa característica nebulosa, e incluso indefinible satisfactoriamente por su mismo poseedor, es la culpable de que este grupo de simios prehistóricos, después de un par de centurias de miles de años, domine y explote el planeta a tal grado que está provocando la sexta extinción masiva¹⁷ y un cambio geológico conocido como el Antropoceno.¹⁸

Hasta allí finaliza la narración sobre los orígenes básicos del *simyo*. Varios naturalistas trataron de redondear la historia *simya* desde

¹⁷ En la historia de la vida terrestre han ocurrido cinco extinciones masivas. La más famosa es la que ocurrió hace 65 millones de años cuando la gran mayoría de los dinosaurios se extinguieron, aunque no fue la más grande (J. Herron y S. Freeman, *Evolutionary analysis*, 5ª ed., Pearson, 2014).

¹⁸ Se ha propuesto llamar Antropoceno a la época geológica actual debido al impacto climático mundial de las actividades humanas.

sus posturas evolutivas. Por ejemplo, Lamarck (*S. gallicus*) lo sitúa como un animal más. Como una rama dentro del gran árbol evolutivo.¹⁹ Para los británicos codescubridores de la selección natural, Charles Darwin y Alfred Wallace (*S. britanicus*), la cosa es contrastante. Mientras que para Darwin el cerebro *simyo* se conforma naturalmente por medio de la selección natural, tal cual pasa con las alas de un ave o con los ojos de un pulpo, Wallace arguye que se necesita de un toque divino que arranque el motor de la conciencia *simya*, al estilo de la bóveda de la Capilla Sixtina. Pienso que este descalabro, la falta de congruencia científica, explicará su fama muy menor en comparación a la de Charles, amén de sus posturas progresistas, como manifestarse en contra de la política pública del gobierno británico, señalar su apego al socialismo, luchar por los derechos de las clases bajas y propugnar por el voto de la mujer.

Centro de origen

A partir de África la pandilla de *simyos* fue esparciéndose por toda la tierra, siempre luchando contra las demás criaturas y los elementos. Su enorme capacidad de adaptación y su inteligencia grandiosa —recordémoslo siempre—, le permitieron poblar los cinco continentes. Sólo el Antártico, que es el sexto, no ha sido desvirgado por la pisada *simya*, pero a todo el mundo se le olvida su existencia. La banda cazó hasta que descubrió la agricultura, en ese momento la tierra cobró valor, se apoderó de ella proclamándola como suya. La propiedad privada de los suelos productores de comida empujó la creación de aldeas, ciudades, naciones; de métodos de producción y explotación de la tierra; y, por ende, de un gran aumento de la banda *simyesca*. Pasaron lista feudos, reinos, imperios, repúblicas, democracias, dictaduras. En el mediodía del siglo xx, el capitalismo y el socialismo, dos sistemas totalitarios, uno súbdito del capital y el otro del proletariado en teoría y del Estado en la práctica, lucharon por la hegemonía, pero ambos vieron siempre a la naturaleza como un elemento a sojuzgar, uno y otro son infinitamente *simyos*, ergo, son ignorantes y tramposos.

¹⁹ El árbol filogenético.

Para finalizar el esbozo histórico de la criatura sólo falta recalcar un hecho importante que a la mayoría de los *simyos* se les olvida. Cuando se habla de la oposición entre la naturaleza y el hombre, la gente imagina al equipo primero compuesto por leones, tigres, cucarachas, mosquitos, ratas, puigas, virus, bacterias, hongos, erupciones, maremotos, terremotos, incendios, meteoritos; al segundo lo visualiza como el conjunto de la *simyandad*. Sin embargo, la realidad es otra, la **escuadra** formada por *simyos* no contiene a todos, está integrada por la clase dominante según la época: señores feudales, reyes, zares, burgueses, sacerdotes, empresarios, políticos. Estas castas han empleado diferentes formas de manipulación y dominación evidentes o encubiertas, con las que determinan los destinos de la restante familia *simya*. Las religiones, los nacionalismos y las tecnologías, magnificadas por los dueños de la información, los medios de comunicación, son elementos alienantes. El *simyo* no sólo se siente superior a la demás biodiversidad, sino que unos *simyos* se erigen mejores que otros, empujan a la gran mayoría de sus congéneres al equipo rival de la naturaleza: conquistable, explotable, sustituible, despreciable.

La sensación que nos deja el cuento anterior es la de una criatura desventurada, desgraciada, que fue expulsada del Paraíso hacia un mundo terrenal inhóspito, pero que ha conseguido erigirse triunfalmente como la emperatriz de las especies gracias a su tesón, su solidaridad y su inteligencia. La adversidad ha esculpido su carácter, labrándolo recio, tozudo, solidario e inquebrantable, y de esta forma ha construido su cosmos. Son de llamar la atención las similitudes de dicha narración con las de algunas propagandas nacionalistas en diversas fases históricas. Como muestra, hoy coincide bien con la fábula sobre la creación de los EUA.

No obstante, se debe recordar quién cuenta el cuento. Así como los estadounidenses (*S. gringus*) pregonan en sus libros una verdad sobre el nacimiento de su país, hay otras voces a quienes escuchar, que disienten enormemente, incluso dentro de la misma Unión Americana. El caso de la epopeya *simya* es similar. Tal parece que ha sido la única especie con problemas de supervivencia, que los elementos naturales se confabulan contra ella particularmente, que las demás especies no pierden la oportunidad de destruirla. ¿Acaso ser koala es fácil porque ellos pasan su vida filosofando sobre eucaliptos? ¿Los leones

viven apoltronados cual funesto dirigente árabe? ¿Las bacterias gozan de una existencia disipada? ¿Las levaduras se divierten en grandes orgías haciendo el vino y la cerveza? ¿Los murciélagos sólo se ocupan de espantar a la gente y de hacer aquellarres? ¿Qué es ser un murciélagos? ¿Los gatos negros matan el aburrimiento cruzándoseles a las personas para que les pase algo malo? ¿Los rastros son sitios rebosantes de felicidad? ¿Los zoológicos y los parques acuáticos albergan individuos que se deleitan con estar confinados en una baldosa? En absoluto. La vida es frágil y efímera para cualquiera. La vida se desgarrar en un suspiro. La historia del *simyo* es una farsa. Un timo tal cual es su costumbre. Su gran leyenda consiste en hacerse el sufrido, una que aprovecha bien para explotar la naturaleza y, como ya dijimos, a la gran masa inculta e ignorante de congéneres avasallados. El sufrimiento y la resignación religiosa encuentran un nicho calentito donde residir cómodamente por siempre, pareciendo naturales al devenir *simyesco*.

Comparaciones

¿Acaso ser un ente natural superior no le da derecho de tratar a las demás especies —y muchísimos semejantes— con desprecio y dureza? Este cuestionamiento es el inicial y central en una plática sobre la bioética de los animales. Sin embargo, postulado de esta manera, como lo hacen siempre los *simyos*, encierra una aseveración cuya certeza no la tienen en absoluto clara. ¿La superioridad de este mico es incuestionable? ¿Puede comportarse, según ella, a la imagen y semejanza de sus dioses, que son omniscientes y omnipotentes?

Vayamos al lugar común, pero no corriente, de la definición. El diccionario de la RAE nos dice que *superior* tiene siete acepciones. Para fines de la discusión, sólo dos de ellas son compatibles. La primera dice: «Que es más que algo en cualidad o cantidad». Y la acepción cuarta, la biológica, reza: «Dicho de un ser vivo que tiene una organización más compleja y que se supone más evolucionado que otros».

Altius, fortius

Según la primera acepción, el *simyo* es el mandamás en algo. ¿Acaso es tan veloz como una gacela?, ¿tan fuerte como un rinoceronte?, ¿tan hábil como un águila? Este mico no clasificaría para casi ningún evento de las olimpiadas naturales. No vería ni el polvo de una onza que alcanza los 115 kilómetros por hora y que supera en el arranque a los autos Fórmula Uno, lo cual significa que ni trepado en un *bello cavallino rampante rosso*, Fernando Alonso la derrotaría en el principio. Yendo al salto de altura, Yelena Isinbáyeva quedaría atrás de cualquier férido o cánido. Pero la competencia de esta forma ni siquiera es equitativa porque no toma en cuenta las proporciones de los saltadores. Para ser justos se debe tomar en cuenta el tamaño del salto en proporción a la estatura del atleta. Así, las pequeñas pulgas quedarían entre los primeros lugares. Este insecto da saltos de 20 centímetros, normalizado con su estatura, resulta que su brinco es doscientas veces su tamaño. Si el *simyo* todo poderoso saltara así, llegaría a unos 350 metros. Si de bucear se trata, las focas, los cachalotes y demás mamíferos marinos no hacen más que dejarlo en ridículo, sus apneas superan por mucho a la del campeón *simyo*.

La resistencia es una condición envidiable para cualquier organismo. Quedar incólume ante rayos ultravioletas, fríos negativos, calores hijos del erebo, a la falta o al exceso de oxígeno, normalmente dan unas ventajas enormes. Las plagas son de las especies con mayor tolerancia, y quizá la más conocida de ellas son las cucarachas. Sin duda muestran una fortaleza temible contra condiciones desfavorables, como cualquier dueño de una cocina sucia sabe. No sólo basan su éxito en el aguante, sino que, además, poseen capacidades reproductoras gigantescas. Una cucaracha puede soportar casi 12 veces más radiación que un *simyo*. Como dato enriquecedor y espeluznante para usted que no limpia bien donde guisa con frecuencia, en un año, una madre cucaracha procrea 100 mil pequeñitos. No obstante, el as en la rama de tolerancia es el osito de agua. Es un animal invertebrado de apenas milímetros. Su cuerpo es fusiforme, posee ocho patas que terminan en ganchos y dos ojillos discretos embebidos en un rostro redondo que, junto con la probóscide tubular, recuerda una

carita de oso estilizada. Sus movimientos son lentos, calculados, seguros, elegantes, mientras no perciba alguna presa. El gordinflón sobrevive a temperaturas superiores a la del agua hirviendo (151°C) y conserva su impulso vital después de estar apenas tres grados arriba de la temperatura más baja en el universo (-273°C). Soporta mil veces la cantidad de radioactividad que un *simyo* y puede desecarse por largos períodos. Ha viajado al espacio sin traje ni casco en sondas rusas, y ha vuelto inmutable, quizá únicamente intrigado por el paseo gratuito.

En la única prueba que podría concursar seriamente el *simyo* es la caminata. Para lo lento y torpe que es, el caminar se le da bastante bien. A lo mejor el deporte estrella más *simyo* debería ser la marcha, de orígenes ancestrales y repercusiones fortísimas... lo malo es que le da por flotar continuamente. Tramposo.

En los deportes de cooperación tampoco hace mal papel. Los animales no juegan más que de chicos, en eso los *simyos* son unos inmaduros. Los goles naturales no implican simplemente sacar un balón de la portería, son heridas, pérdida de alimento, de hijos. El partido sí es serio allá afuera, por eso las estrategias en conjunto son vitales. Las hienas, los lobos, las leonas, son maestros atacando; y los estorninos, los arenques, los suricatos, los búfalos, son expertos defendiendo. En ambos ejemplos el espíritu de equipo se manifiesta con vehemencia. Los atacantes urden la estrategia, comúnmente despliegan tácticas donde van copando a las víctimas, hasta que algunas de ellas demuestran su inexperiencia o debilidad, situación que detectan rápidamente los depredadores, en ese momento la taba está echada, la víctima centrada en los iris cazadores pronto expelerá sus respiros últimos. Igualmente, las presas trabajan en conjunto para evitar caer prisioneras. Las aves y los peces se agrupan en parvadas y cardúmenes obligando al francotirador a dar en el blanco sin distracciones, como la presa está compuesta ya por cientos o miles de elementos modulares, le es muy difícil al agresor atinar porque los movimientos de los demás individuos juegan al «císcalo, císcalo, diablo panzón» y le «hacen mosca», a manera de pájaros del Estínfalo. Los suricatos tienen centinelas apostados en montículos para divisar la llegada de carnívoros peligrosos. Los que atalayan no comen y se van turnando durante el día. Un grito de los vigías anuncia el tipo de ata-

cante y la dirección por la que se acerca. El comelón debe ser muy sigiloso, de lo contrario, la alarma suricata chillará y todas las presas potenciales acabarán en sus madrigueras en un pestañeo. Los búfalos emplean una táctica parecida a la romana o vikinga del círculo. En el centro quedan los pequeños y las hembras, circundándolos se posicionan los machos, prestos a ofrecer muy caro un descuido o petulancia de los atacantes. Las labores de cooperación del *simyo* son bastante buenas y solidarias en casos de emergencia, no por nada estuvo expuesto a las presiones naturales que presenta un ambiente con escasos refugios. A pesar de que cuenta con un papel destacado en la cooperación, se ve tentado a traicionar al grupo: el alto pedestal, la fama y superioridad individual lo embrujan, la adulación lo tienta y acaba perdiendo las uvas por vanidad. Por eso los equipos que juegan con asociación, no con la cartera, mantienen primacía en los resultados y en el arte del fútbol. A diferencia de los cuadros plagados de estrellas sin alma de conjunto, un error grave del que ya todos sabemos quiénes son los típicos exponentes de cada país.

Después de sondear el panorama queda claro que el *simyo* nada tiene de superior o de particular. Es más, no presenta alguna característica digna de llamar la atención. Cuidado con decir esto. No será de su agrado. Aunque él aceptará lo anterior sin chistar, replicará con el *charolazo*, cual político influyente de antaño, de la inteligencia, esa sí ajena al servidor público. Bien, vayamos a ver qué dice sobre este concepto don *simyo*.

Inteligencia

Inteligencia es la capacidad de entender, comprender y resolver problemas.²⁰ Es enfrentar una dificultad y salir victorioso, pero no hacerlo de cualquier forma, hay que valerse de un conjunto neuronal. En cuatro de los cinco reinos naturales las neuronas no existen. Quedan descalificados automáticamente los moneras, los protistas, las plantas y los hongos. Nada más los animales pueden tener especies inteligentes, poco importa si los demás reinos han logrado diseñar estrate-

²⁰ RAE, *Diccionario de la lengua española*, 2017.

gias para sobrevivir en ambientes no muy propicios para la vida. Hay plantas, las carnívoras, que poseen sistemas para digerir insectos en medios carentes de sustancias necesarias para sobrevivir, y obtienen esos nutrientes al devorar animales incautos.²¹ Los hongos del género *Cordyceps* parasitan internamente a ciertas especies de hormigas. Se introducen por su boca en estadio de espora y cuando maduran, después de crecer internamente, envían señales al cerebro del insecto para que empiece a trepar al lugar más alto que encuentre. Una vez allí, el hongo clava la estocada y produce una especie de champiñón que resquebraja el cuerpo del insecto y del cual salen miles de esporas. Gracias a que esto ocurre en las alturas, tienen mayores posibilidades de dispersarse y encontrar a otras víctimas desgraciadas. El *simyo* explicará tranquilamente, sujetando con estilo su copa de coñac, que estos pobres seres únicamente obedecen instintos, que nada más responden, no entienden, no idealizan, y mucho menos usan matemáticas para abstraer y representar la realidad.

En términos matemáticos, hay casos intrigantes. Las avispa parasitoides son parecidas a los hongos descritos anteriormente en la forma en que se reproducen y matan. No lo hacen piadosamente como un jaguar cercena súbitamente el aliento de un jabalí; en cambio, van succionando poco a poco la sustancia vital del cuerpo invadido. El destino de éstos es apagarse lentamente sabiendo que son comidos por dentro, por los hijos del depredador,²² y que su suerte está echada. Algunas especies parasitan mariposas en fase de oruga. En este caso, la hembra avispa busca gusanos desprevenidos. Encontrada la víctima, se posa sobre ella y analiza si alguna otra avispa ya ha introducido sus huevecillos. Si la oruga está sana, la avispa inyectará los suyos. Es célebre que las *simyas* envidian las cinturas brevísimas de estas hembras; sin embargo, las segundas tienen más trucos codiciables. Son capaces de seleccionar cuántos hijos e hijas nacerán. Cuando la oruga está limpia, la avispa sesga muchísimo la proporción hacia los huevos que originarán hembras (aproximadamente 80%) con

²¹ Existen varias especies de plantas carnívoras, las atrapamoscas (*Dionea*) son quizá las más conocidas. Las *Nepenthes* poseen un tubo a manera de vaso donde se ahogan las víctimas.

²² El monstruo de las películas *Alien* está inspirado en estos insectos.

el fin de obtener una mayor cantidad de nietos.²³ Si detecta que ya se le adelantó otra madre, achicará el porcentaje de huevos que serán hembras. Dicho sesgo irá disminuyendo entre más parasitada esté la oruga que quiere infectar. En caso de que la pobre oruga ya parezca guardaría debido a los múltiples ataques, la avispa recién llegada no dejará huevos e irá a buscar una oruga menos atascada.²⁴ Al estudiar el hecho, los biólogos determinaron teóricamente cuáles deberían ser estas desviaciones en función del número de visitas para optimizar evolutivamente el tamaño de la prole. Los sesgos calculados teóricamente coinciden con los que dejan las avispas. El *simyo* sonrío ufano, con parsimonia da otro trago a la copa, porque entiende y puede predecir el mundo con su ciencia. Pero nadie cuestiona a la avispa. Simplemente es un robot programado. Cabría hacerse la pregunta de si es superior el *simyo* por la abstracción matemática que, por cierto, sólo es capaz de realizar un porcentaje ínfimo de sus integrantes, que, además, han sido entrenados para ello durante años en carreras científicas, o la avispa, con su intuición de calculadora ya integrada, siendo compartida por toda la población de avispas analfabetas.

El puñado de ejemplos anterior constata que todos los seres vivos del planeta enfrentan y resuelven problemas. *Simyo* replica y aclara que es diferente hacerlo de manera inconsciente o instintiva, a realizarlo mediante la obtención de conocimiento. Las especies no saben lo que hacen, simplemente responden a estímulos; en cambio, él descubre de manera consciente. Es más, presume que algunos de sus integrantes, llamados filósofos, llevan miles de años pensando sobre qué es y cómo se obtiene el conocimiento.

Sin entrar en situaciones matriciales extremas, ni en mundos de cerebros envasados en un cosmos determinista, científico, ¿cuál sería la diferencia entre seguir un instinto o llegar a un resultado razonado si todo está ya predeterminado? Las avispas nunca han dicho que poseen libre albedrío, los *simyos*, sí, ¿quién tiene una visión más fantástica del mundo? Dejémosle al *simyo* su posición de libertad y aceptemos su respuesta. Tiene razón.

²³ Si de tener mucha prole se trata, conviene siempre tener un porcentaje de hembras muy superior al de los machos, puesto que ellas son el recurso limitante (M. Ridley, *Evolution*, 2ª ed., Blackwell Science, 1995).

²⁴ Esto también sale en las películas de *Alien*, concretamente en *Alien 3*.

En la misma naturaleza hay criaturas que resuelven acertijos de manera sorprendente. Las pruebas de inteligencia se dividen en varias partes, una de las cuales involucra la memoria. Se presenta por unos segundos una serie de números o de imágenes, y el examinado debe recordar todos los elementos y sus posiciones. Hay muchas variaciones del tema, pero en realidad es lo mismo. Hay *simyos* que son buenos haciéndolas. Pero quedan pasmados cuando ven el tiempo que tarda un chimpancé o un bonobo. Es apabullante, vergonzoso. El *simyo* queda tan atrás como cuando corre contra una onza. En gran cantidad de películas hemos visto cómo los *simyos* habilidosos abren cajas fuertes, cerraduras y, actualmente, contraseñas computacionales. Pues bien, cuando se trata de probar la eficiencia de un candado, no se llama a los ladrones más renombrados, ningún Houdini es requerido, sino que se consulta a unos de sus parientes, los orangutanes. Estos grandes simios son capaces de abrir los cerrojos en un santiamén.²⁵

Revoluciones *simyanas*

La historia *simya* presenta ciertas etapas críticas a partir de las cuales cambiaron sus costumbres drásticamente. En ese sentido la sociedad y sus relaciones con el medio son sistemas complejos que muestran una dinámica que transita por un cambio de fase. Un factor que quizá ocasionó la transformación más notoria fue el descubrimiento de la agricultura. Cultivar redefinió las relaciones sociales, la propiedad, la jerarquía, el poder y hasta la anatomía y fisiología del *simyo*. Las evidencias indican que dicha transformación comenzó hace unos 10 mil años. En cada continente se domesticaron diferentes plantas. Curiosamente, la combinación de una leguminosa y un cereal fue la pauta a seguir en todos: América: frijol y maíz; Europa: lenteja y trigo; Asia: soya y arroz. Es interesante ver cómo en el continente padre del *simyo* esta receta es mucho menos evidente.

Como uno es lo que come, este descubrimiento construyó al *simyo* tal cual es hoy. El excedente de alimento le proveyó la tranquili-

²⁵ Muchas compañías de cerrojos dan a orangutanes sus creaciones para comprobar su eficacia.

dad para pensar sobre el mundo, ingeniar artefactos e imaginar,²⁶ para ser libres.²⁷ Una vez más, su intelecto logró descubrir un fenómeno del cual se aprovechó para sacar jugo y tomar ventaja de los demás. «Descubrió la agricultura», así se lee en los libros *simyos*. Sin embargo, mucho antes que él, unos seres pequeños ya cultivaban tranquilamente sin alharaca. Las hormigas poseen las sociedades más interesantes de este planeta. Desde hace 300 millones de años ellas ya cultivaban. Sus jardines subterráneos de hongos son impactantes, babilónicos. Y no sólo son agricultoras, también son vaqueras. Se dedican al cuidado de rebaños de animales para extraerles néctares muy azucarados. Tal cual el *simyo* cuida vacas y las ordeña para beber su leche, las hormigas procuran rebaños de pulgones y también los ordeñan. Claro, el pulgón no es un mamífero y no da leche, no existe leche de pulgón... La aclaración es pertinente porque hoy en día existe una serie de productos con nombres erróneos para confundir al consumidor. La leche de coco ni la de soya son leches, ni el queso de tofu es queso y menos las gulas son angulas. Regresando a nuestros amiguitos, basta con saber que son verdes generalmente y que les encanta chupar las plantas, sobre todo en la parte basal de las flores. Lo más curioso del asunto es que cuando una hormiga les pica la panza, ellos le obsequian una dulce gota de miel. Así, sin mucho aspaviento, las hormigas también conocen la agricultura y la ganadería —pulgonería acaso—, ¿de qué se ufana el *simyo*?

Y bueno, antes de que responda con aliento a licor, pondremos otro ejemplo más devastador para su ego. Un enigma que inquietó a los entomólogos durante largos años fue la manera en la que las hormigas protegían sus prados contra infecciones. Cualquier agrónomo sabe que las plantas están a merced de innumerables parásitos. Por ello el *simyo* inventó insecticidas. Hoy en día, presume sus organismos modificados genéticamente (OMG) como un hito en la lucha contra los indeseables que quieran atacar sus plantíos. Hagamos una parada obligada en los OMG.

²⁶ Obviamente a la clase explotadora nada más: sacerdotes en un principio.

²⁷ En su *Metafísica*, Aristóteles afirma que sólo los hombres libres pueden penetrar a la etapa de abstracción matemática.

ADN y OMG

Desde que el *simyo* descubrió el ADN, muchas campanas se han echado al vuelo. Descifró el alfabeto biológico, de apenas cuatro letras o bases (A, C, G y T),²⁸ con el que la naturaleza escribe sus millones de libros. Se hizo diestro en el arte de aislar las palabras genéticas y de deletrearlas. Así empezó a leer genomas pequeños, de organismos unicelulares. A lo largo de sus lecturas, fue creciendo, adquiriendo práctica y vocabulario, los necesarios para ya atreverse a leer los Quijotes naturales, más gruesos y complicados, cuando la pericia lo invadió, fue al estante donde se encontraba el libro ansiado, el suyo, y comenzó a descifrarlo. Esta campana fue la más escandalosa, repiqueteó en el momento de secuenciar todo el genoma humano.²⁹ Allí, en una hebra de un metro ochenta, se encuentra toda la información genética del *simyo*. Ya diestro no sólo en leer textos genéticos, empezó a construir sus primeras frases, a balbucear, con la típica herramienta universitaria: el *copiaypega*. Basado en una analogía imprecisa con su lenguaje, se ha dedicado a tomar palabras de ciertos seres y a ponerlas en otros. De esta forma supone que el genoma funciona de manera reduccionista, donde cada gen hace lo suyo independientemente de con quién esté asociado. Supone que un ser vivo es la suma de sus genes nada más, tal cual funciona una navaja suiza. Evidencias actuales, provenientes de los sistemas complejos y de las redes genéticas binarias, demuestran lo erróneo y peligroso de la aproximación.³⁰

Descubrió que la bacteria *Bacillus thuringiensis*, produce naturalmente una sustancia que mata a los insectos. Se le ocurrió robarle el gen — pensemos que dice «insecticida» —, e insertarlo en el libro de las plantas que utiliza para comer, como el maíz. Genial, pensó. Ahora el maíz Bt,³¹ el nuevo, el transgénico, que posee el gen insecticida, sintetizará la sustancia mortal para los insectos. Así ha alterado

²⁸ El ácido desoxirribonucleico (ADN) se descubrió en 1869 por F. Miescher. Su estructura, en 1953, por J. Watson, F. Crick y R. Franklyn.

²⁹ El genoma humano está albergado en 46 cromosomas. Se compone de 3 mil 200 millones de pares de bases y de 22 mil genes aproximadamente.

³⁰ Á. Chaos, «El gen de Dios», en J. Muñoz (ed.), *Totalidades y complejidades: crítica a la ciencia reduccionista*, UNAM-CEIICH, 2014.

³¹ Bt por *Bacillus thuringiensis*.

diversos seres vivos. También insertó genes a otros cultivos haciéndolos inmunes a herbicidas. De esta manera, se pueden saturar los plantíos con dichas sustancias y matar las malezas sin perturbar las mieses. Pregona que este tipo de organismos fundarán un futuro donde el hambre se erradicará. Mentiroso. Basta con no tirar a la basura los alimentos y repartir la comida para apear *ipso facto* a este jinete apocalíptico. Llegamos a un punto importante. Los daños ecológicos (el envenenamiento y agotamiento del suelo, los peligros de consumir herbicidas, los cultivos que no pueden reproducirse,³² amén de los riesgos ambientales insospechados, cuyos efectos se empiezan a vislumbrar) son magnos; sin embargo, varios países cegados por el dinero, como Argentina, China y los Estados Unidos de América, entregan sus territorios a estos engendros, produciendo cantidades enormes de soya, algodón, maíz y colza transgénicos. El *simyo* responde con sofismas y argumentos embusteros. Más allá de analizar la falsedad de sus contestaciones, volvamos al lugar donde los *simyos* se reparten en los dos equipos, la dialéctica de opresores y oprimidos: los que pertenecen al de la naturaleza y los poderosos, aquéllos cuya posición económica les permite vivir en áreas ajenas y lejanas de donde se contamina y perjudica el ambiente, y a la vez es posible alimentarse de productos provenientes de otros sistemas agropecuarios, la famosa comida orgánica, donde el riesgo por ingerir sustancias tóxicas venidas de los insecticidas o de hormonas administradas al ganado es muy bajo. Los OMG marcan la segregación social. Recordemos siempre que hay dos clases de *simyos*, unos del lado natural explotado y contaminado, ése donde están las vacas criadas sin espacio, hacinadas, reventadas de hormonas, donde están los pollos que tampoco conocen luz alguna, producidos en sitios infernales. De ese mismo flanco están los *simyos* que ingieren sus carnes contaminadas, que beben aguas con metales pesados, donde sus ensaladas apesantan a sustancias tóxicas.

Como este tema se maneja comúnmente de forma maniquea o dualista, quiero dejar claro que la investigación sobre transgénicos no se debe prohibir. Múltiples hormonas se sintetizan usando colonias de bacterias transgénicas, lo cual es una maravilla para muchos enfer-

³² Hay un tipo de maíz transgénico (MON810) al que se le ha impedido reproducirse. Así, uno queda siempre atado a la compañía que vende las semillas.

mos, como los diabéticos. Sin embargo, no debemos dejarnos engatusar por los intereses de las compañías, como las de agroquímicos, quienes disfrazan sus desleales acciones bajo un halo benefactor, cuando en realidad sus productos no solucionan los problemas que presumen y sus investigaciones atentan contra la bioseguridad del planeta debido a sus prácticas irresponsables basadas en acumular capital.

Hormigas y antibióticos

Retomemos la comparación entre las hormigas y el *simyo* en cuestiones científicas y técnicas. Las pequeñas trabajadoras tienen un truco ancestral para liberarse de los parásitos. En las regiones abdominales de las encargadas del cultivo, las agrónomas, existen unas manchas blancas a las que ningún investigador había dado importancia hasta que alguien se cuestionó sobre ellas. Se descubrió que son un cóctel de bacterias que fabrican antibióticos y con ellos se encargan de fumigar sus hortalizas y mantener a raya a bacterias perjudiciales. Por si acaso esta moraleja fuera mínima, se las han ingeniado (perdón por el lapsus, eso lo hace el *simyo* exclusivamente) para evitar que las cepas invasoras produzcan resistencia considerable. El hecho cobra su verdadera dimensión en el momento en que uno se entera que el *simyo* descubrió los antibióticos —*simyo dixit*—, los sintetizó, como la penicilina, y los lanzó contra todas sus bacterias parásitas. Se sintió tan vencedor que osó declarar que la guerra contra dichos microorganismos había finalizado. Gran sorpresa tuvo cuando, por una triquiñuela evolutiva descrita por la biología mucho tiempo atrás, las poblaciones se hicieron resistentes. Ahora está enfrascado en una carrera armamentista sin fin,³³ en la cual los gérmenes se tornan más y más virulentos como respuesta a los antibióticos más y más potentes. La tuberculosis es un ejemplo de cómo se puede crear una súperbacteria³⁴ por declarar la guerra sin saber a quién se enfrenta uno y de-

³³ La analogía viene de la Guerra Fría, donde cada potencia construía más y más bombas nucleares, hasta que llegaron a tener las suficientes para destruir varias veces la Tierra.

³⁴ Una bacteria resistente a múltiples antibióticos. Por eso infectarse en un hospital es de alta peligrosidad porque esa bacteria seguramente es resistente a casi todo, de lo contrario no podría haber sobrevivido en un ambiente tan inhóspito.

nostar al contrincante antes de la batalla. Por ejemplo, hoy, antibióticos de quinta y sexta generación apenas pueden detener el avance de la tuberculosis. Los problemas anteriores no los enfrentan las hormigas, las «tontas» hormigas.

Para muchos *simyos*, los ejemplos anteriores no son sino una elocuencia de algún amante de la naturaleza y de los animales, verde y vegetariano, vaya un romántico glauco. Es posible que en cierto grado se exagere, es plausible que la inteligencia humana sea un salto, unas rayas más. Examinemos el cuento de la inteligencia.

Coeficiente intelectual

El coeficiente intelectual (CI) es un método, compuesto por diversas pruebas, para valorar las capacidades cognitivas de un ser análogo al *simyo*. Esta medición no es añeja, al menos no como se hace actualmente. En el mundo occidental moderno, pueden rastrearse hasta las preocupaciones de Alfred Binet. Nacido en Niza, el psicólogo y pedagogo centró gran parte de sus estudios en la psicometría. Se cuestionaba, como principal inquietud, de dónde venían las diferencias en cuanto al aprendizaje en los niños franceses. Un instante antes de que naciera el siglo xx, el gobierno francés promulgó una ley en la que todos los niños entre seis y 14 años deberían ir a la escuela. A medida que se incorporaban a las aulas, los profesores empezaron a tener serios problemas debido a la disparidad de formación de los chicos. Para solventar el contratiempo se consolidó un grupo de personas, Binet incluido, para identificar alumnos retrasados para, y eso es lo grandioso, ayudarles a ponerse al corriente con clases extras.

Enfrente, en la pérfida Albión, las ideas de Francis Galton aseguraban poder registrar la inteligencia de acuerdo con ciertas medidas craneales. Cabe mencionar que la frenología biométrica tuvo un auge espectacular en este tiempo. Binet se opuso a contabilizar la inteligencia de esa forma; en su lugar, pensaba que el manejo del vocabulario, la comprensión del idioma y la aritmética básica eran mejores indicadores de las capacidades cognitivas de un individuo.

En la prueba del gallo se contabilizan las destrezas intelectuales. La puntuación final es una razón entre dos cantidades. Se hace la

prueba, se calcula la edad mental del sujeto, se divide entre su edad cronológica y se multiplica por cien. Así, un individuo cuyas edades mental y física sean respectivamente 30 años, obtendrá un CI de 100. Esa cifra es la media de la población, sin importar su edad porque ya está normalizada. Entre más alejado de la media esté un individuo, será más idiota o más brillante. La más popular es la Escala de Wechsler de Inteligencia para Adultos (WAIS, por su sigla en inglés), en ella un valor de 130 se considera muy superior.³⁵

De acuerdo con Binet, estas pruebas eran prospectivas y de ninguna manera medían precisamente la inteligencia, más bien detectaban infantes con problemas, que era la motivación original del estudio, para que se les ayudara a ponerse al corriente. Así, el CI era una propiedad moldeable. Varias de sus observaciones mostraban que ciertos factores, como el nivel social y la alimentación, influían vigorosamente en el resultado. La verdadera razón por la cual dicha prueba se construyó y usó en Francia se pervirtió en la vecina Gran Bretaña. En la década de 1970 del siglo pasado, los chicos debían someterse a una prueba de CI; en caso de reprobarla, no podrían entrar a alguna universidad. Aún hoy, la idea de un CI inamovible es la preponderante en la mentalidad colectiva. La prueba que ayudaría a detectar las deficiencias infantiles e igualar este desarrollo se convirtió en una guadaña discriminadora y segregadora social, marcando de por vida, no por factores biológicos, sino sociales, el destino de los hijos del proletariado. El viento francés se tornó ancla inglesa.

En Iberoamérica existen muchos chistes donde se burlan de los españoles y portugueses haciéndolos pasar como lelos. En realidad, el impulso obedece a tiempos de conquistas y a manipulaciones revanchistas modernas por parte de intereses extranjeros, cuya finalidad principal es la desunión de los iberoamericanos. Los peninsulares nunca hicieron pruebas de inteligencia. Sin embargo, en los Estados Unidos de América (EUA), suecos, polacos e irlandeses tienen la misma o peor fama de bobos. La diferencia es que en este caso sí hay registros de que dichos europeos se desempeñaban muy mal en pruebas de CI. Apenas pisaban puerto y tierras americanas, se les exigía que respondieran cuestionarios, entre los que se encontraban

³⁵ La sociedad internacional Mensa acepta miembros con un CI de 149 en la escala de Cattell. Exclusivamente alrededor de dos por ciento de las personas presentan ese CI.

exámenes de inteligencia. Sobra decir que, si uno no ha comido, viene huyendo de un continente desgraciado y no domina el idioma local, difícil será obtener una calificación decente, ya no digamos de genio. Binet hubiera puesto el grito en el cielo ante tal perversión. Una de las críticas hacia estos exámenes se centra en que tienen un sesgo cultural enorme. Recuerdo un caso donde se preguntaba quién era el ratón Miguelito. La evaluación será muy diferente entre un niño canadiense y uno de Tombuctú. ¿Acaso una identificación perfecta de todos los superhéroes de historietas refleja un CI altísimo? De ser así, aquellos ñoños cuarentones amantes de historietas serían la crema y nata de la cultura *simya*.

Casi la totalidad de los seres vivos están imposibilitados para responder el examen por cuestiones mecánicas y de entendimiento. ¿Cómo contestaría una medusa? Una parte diminuta puede entrar a la competencia, pero de forma muy limitada. Como ya mencionamos, en pruebas de memoria, ciertos grandes simios nos apabullan; no obstante, no están capacitados para responder las preguntas de otras secciones sobre el nuevo éxito de Lady Gaga. Lo interesante es que ni siquiera la mayoría de los *simyos* la acreditan. De los 7 mil millones, la mitad quedan abajo de la media de CI. La prueba está fabricada por y para un *simyo* determinado: blanco, occidental, macho y con dinero — que no es sinónimo de cultura, por cierto.³⁶

Ya como colofón de este pasaje sólo queda pasar por la lupa la segunda definición de *superior*, la biológica. Triste es que se entienda la superioridad como sinónimo de complejidad o de evolución. Sin duda esa acepción es anacrónica y la Academia debería de modificarla; sin embargo, la falla no es exclusiva del español, es universal, obedece a razones ideológicas mantenidas en la teoría evolutiva desde tiempos de Darwin. Sus orígenes parten de ideas darwinistas sobre evolución y supervivencia de los más aptos. Si la relación entre cambio y aptitud es lineal y directamente proporcional, la conclusión que se obtendrá es la del diccionario: entre más cambien —evolucionen— las poblaciones, mejor estarán adaptadas a su entorno. Dicho esto, en el aula donde el respetable es la biodiversidad, se tendrán quejas inmediatas de los alumnos. Los tiburones se levantarán retan-

³⁶ En 1994, el libro *The bell curve. Intelligence and class structure in American life*, produjo una discusión gigantesca sobre el tema.

do el argumento. Como evidencia tangible —bueno, quizá no tanto por la cantidad de dientes afilados que poseen— mostrarán su cuerpo prototípico, el cual ha cambiado imperceptiblemente durante los últimos 400 millones de años. ¿Quién dice que el cambio es necesario, que es mejor? ¿Un *simyo* llamado Charles Darwin? Actualmente, decir que algo está más evolucionado no implica que es superior, es una reminiscencia de la teoría darwiniana. Evolucionar es cambiar, ni más ni menos.

Lo mismo sucede con el otro término. Lo complejo no implica superioridad. Entendida la complejidad como complicación, se detalla que un ser está compuesto por más partes que otro, nada más. Aunque la palabra complejidad tiene un significado diferente en dinámica de sistemas.³⁷ No es menester de este ensayo discutir lo anterior, baste con decir que un sistema cuya dinámica es compleja es aquél que debe ser analizado tanto en sus elementos como en las conexiones entre ellos para entenderlo; es inadecuado abordarlo desde el modo de aproximación reduccionista.

Fin de la consulta

El minuterero se aproxima al punto de partida. En esta sesión se puede agregar poco ya. A lo largo de ella se han evaluado las capacidades superiores del *simyo*, contrastándolas con los demás habitantes de la Tierra. Se le ha dado derecho de réplica al *simyo* acusado. Queda en él, o en usted, decidir si en efecto esta criatura posee virtudes extraordinarias o es sólo un cuento inventado. Se nos ocurren dos conclusiones. Una abre un panorama que apela a la razón y a la inteligencia: ¡qué mejores características para debatir! La otra suelta el telón negro a esta obra estúpida e inverosímil.

El primer escenario sitúa un mundo poblado con casi 2 millones de especies e infinidad de individuos. El *simyo* ha demostrado ser diferente, es poseedor de una propiedad emergente emanada del sistema complejo que protege celosamente su cráneo. A partir de mil

³⁷ Para entender mejor lo que son los sistemas complejos, cómo se usan en la biología y en la teoría evolutiva, se recomiendan estos libros: Á. Chaos, *Cazadores de monstruos*, UACM, 2012; y Á. Chaos, *¡Hay un dinosaurio en mi sopa!*, FCE, 2014.

millones de neuronas conectadas de modo preciso adquiere conciencia, inteligencia, pensamiento simbólico o alma, llámele como quiera. Este espíritu se desarrolla en un plano mayor que los sistemas complejos de la biodiversidad restante. ¿Se podría esperar alguna grandeza del ente superior, una dádiva, piedad acaso? Difícil de contestar, a lo mejor eso es un rasgo despreciable, algo ilógico, territorio de sensaciones y sentimientos primitivos. Sin embargo, ¿cabría duda alguna en asegurar que se conducirá por el sendero de la inteligencia? ¿Qué hará el *simyo*? Ése que desea escuchar contestaciones en el espacio exterior, que vive cada día más aislado de los demás porque tiene miles de amigos en sus redes sociales. Ése que es un activista de sofá, que se indigna desde computadoras con manzanas mordidas de la alienación mientras bebe un café de sirena tan malo como invasor. Ése que acabará con su magnífica pieza de compleja ingeniería natural chupada en una malla electrónica abrumadora a guisa de cubeta, compartiendo con amigos y seres vivos virtuales, sumergido en un mundo de soma electrónico.

El tablado segundo coloca al *simyo* en el mismo plano que las demás criaturas, exclusivamente dedicado a adquirir recursos para crecer y reproducirse. Posiblemente las cabezas cercenadas de rinocerontes colgadas en salas; los millones de perros despreciados, abandonados y torturados; los rebaños de vacas, las piaras de cerdos y las parvadas de pollos succionados cual petróleo; las manos segadas de los gorilas; los niños muertos por ingerir productos cancerígenos provenientes de vertederos contaminantes; los miles de refugiados; los millones de explotados, *simyos* también, pero de segunda; no sean sino consecuencias inevitables e intrascendentes de la existencia del mesías *simyo*. Un fenómeno más en el universo. Tal cual un gato juega con un ratón. Como no es un hito de la vida, su quehacer se halla en los mismos niveles animales, y su historia, el mito, se desvanece cual nereida americana. Sus construcciones no son sino sueños fantasmagóricos, ya no digamos de un esquizofrénico, sino de un tahúr. Su cultura, entendida principalmente como las manifestaciones del arte bello, queda como un espejismo pretencioso, inútil, digno de acabar, a lo más, en la basura orgánica. Tal vez un buen ejemplo de la decadencia *simyana* se perciba en una serie de artes, o así llamadas, como el arte pop, el arte conceptual, el informalismo, el bioarte, etc.

Algo que atenta, por principio, contra lo bello, cuya transmisión de la realidad va acompañada de un discurso explicador, a manera de ciencia, pero a diferencia de ésta última, carece de conocimiento. Arte bello sin belleza, acaba siendo una habilidad como cualquier otra, lejos del disparo emotivo. Ciencia sin conocimiento es un imaginario. Allí es donde acaba el *simyo*, descafeinado, deslactosado y espolvoreado con estevia.

—Ojalá que en la cita próxima pudiera fundar un paisaje alterno y trabajar en la deconstrucción de sus posiciones metafísicas. Ningún panorama deja bien parado al Gran *Simyo*.

—En absoluto. ¡A saber qué alberga el alma!

—¿«El» alma? ¿Acaso sólo existe el alma *simya*?

—Eso me han dicho.

—Usted es un crédulo. Entienda que el alma es la manifestación de un sistema complejo, todo ser vivo es complejo y todos tienen alma. A lo mejor el desajuste consiste en que el *simyo* la proyecta en un placebo y en una aspiración llamados dios.

Bibliografía

Aristóteles, *Metafísica*, Editores Mexicanos Unidos, 2014.

Bäckhed F., H. Ding, T. Wang, L. Hooper et al., *The gut microbiota as an environmental factor that regulates fat storage*, PNAS, 2004, <<https://doi.org/10.1073/pnas.0407076101>>.

Chaos, Á., *Cazadores de monstruos. Monstruos esperanzados y sistemas complejos. Evolución y autoorganización*, UACM, 2012.

——— «El gen de Dios», en Muñoz, J. (ed.), *Totalidades y complejidades: crítica a la ciencia reduccionista*, UNAM-CEIICH, 2014.

——— «¡Guau! Inteligencia extraterrestre», *Excelsior*, columna «Así es la nuez», 14 de enero de 2014, <<http://www.excelsior.com.mx/opinion/alvaro-chaos/2014/01/14/938106>>.

——— *¡Hay un dinosaurio en mi sopa!*, FCE, 2016.

Chivian, E. y A. Bernstein (coords.), *Preservar la vida. De cómo nuestra salud depende de la biodiversidad*, FCE, 2015.

Engels, F., *El papel del trabajo en la transformación del mono al hombre*, Ediciones Quinto Sol, 1985.

- Herron, J. y S. Freeman, *Evolutionary analysis*, 5ª ed., Pearson, 2014.
- Jeffrey, C., *Biological nomenclature*, The Systematics Association, 1973.
- Lane, N., *Los diez grandes inventos de la evolución*, Ariel, 2008.
- Lewin., R., *Human evolution. An illustrated introduction*, Blackwell Publishing, 2005.
- Margulis, L. y K. Schwartz, *Cinco reinos. Guía ilustrada de los phyla de la vida en la Tierra*, Labor, 1985.
- Miller, T., *Ciencia ambiental. Desarrollo sostenible. Un enfoque integral*, Thompson, 2007.
- Miller, T. y S. Spoolman, *Essentials of ecology*, 5ª ed., Brooks Cole. Cengage Learning, 2009.
- Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, 2017.
- Ridley, M., *Evolution*, 3ª ed., Blackwell Science, 2004.
- Sender, R., S. Fuchs y R. Milo, *Revised estimates for the number of human and bacteria cells in the body*, PLOS Biology, 2016, <<https://doi.org/10.1371/journal.pbio.1002533>>.
- Strickberger, M., *Evolution*, 3ª ed., Jones and Bartlett Publishers, 2000.
- Tattersall, I., *Masters of the planet*, Macmillan, 2012.
- Weichert, C. y W. Presch, *Elementos de anatomía de los cordados*, 2ª ed., McGraw Hill, 1985.
- Zunino, M. y A. Zullini, *Biogeografía. La dimensione spaziale dell'evoluzione*, Milán, Casa Editrice, 1995.

Nada vivo nos es ajeno¹

ALEJANDRO HERRERA IBÁÑEZ

Hablar del dolor de los animales y de no maltratarlos por motivos éticos ha dejado de ser en México un tópico esotérico, motivo de sonrisas tolerantes y reservado para un grupo reducido de personas influidas por ideas extrañas. Varios años han tenido que pasar desde los setentas del siglo pasado para llegar al punto actual. Muchos compartimos una preocupación y aún tenemos que convencer a otros muchos conciudadanos de que hay buenas razones para tenerla. En realidad, a lo largo de nuestra historia, paulatinamente, los seres humanos hemos dejado de considerar como extraños a otros individuos a quienes antes veíamos como no pertenecientes a nuestro pequeño círculo. En el momento en que nos percatamos de que deberíamos tomar en cuenta a otros ajenos a ese íntimo círculo original, respetándolos, ayudándolos y cooperando con ellos en un plano de igualdad, el círculo se comenzó a ensanchar. Cayeron las barreras que lo constreñían: las barreras de la ciudadanía, de la religión, del color de la piel, del sexo, de la nacionalidad y, más recientemente, las de la especie. Y al ir cayendo, el círculo dejó de tener su pequeñez original; se fue ampliando, y continúa ampliándose.

Desde luego, no todos han estado, ni están, dispuestos a aceptar la ampliación del círculo, pero las instituciones evolucionan a pesar

¹ Este ensayo fue leído el 4 de octubre de 2013 en el coloquio *Animales en mente*, en Morelia, Michoacán, bajo el título «Del dolor a la empatía o de los osos panda a las cucarachas». Posteriormente, fue leído en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM el 28 de abril de 2015, en el coloquio *La biología y los animales*, con el presente título. Su publicación aquí contiene algunas modificaciones menores.

de tales resistencias. Acudiendo a una metáfora que me sugirió un colega universitario físico —Guillermo Mosqueira—, las sociedades evolucionan de manera análoga al desplazamiento de los gases. En su movimiento, éstos toman una forma parecida a la de un balón de fútbol americano: un reducido grupo de moléculas viaja al frente, seguido por el grueso de otras, seguidas éstas en la coda por otro reducido grupo de moléculas.

Este viaje podría ser descrito como el de la búsqueda de criterios de consideración moral que den fundamento a la ampliación del círculo de nuestras obligaciones hacia los diferentes a nosotros. Pero, como decía, no todas las moléculas van al frente ni en medio. Algunas, arrastradas por el movimiento social, se resisten y piensan que no tenemos por qué expandir el círculo. Seguidoras del pensamiento de Tomás de Aquino en la filosofía medieval, o de Kant en la filosofía moderna, o de Carruthers y de Rawls en la contemporánea,² piensan que nuestros deberes morales hacia seres de otra especie no son otra cosa que deberes indirectos. Podemos ser buenos con estos seres no porque en sí mismos merezcan tal bondad, sino porque la bondad ejercida, en nuestra relación con ellos, tiene un valor formativo, educativo; nos sirve de entrenamiento para fortalecer nuestras actitudes morales y para ejercerlas adecuadamente cuando nos relacionemos con nuestros congéneres.

Esta forma de pensar se encuentra aún muy extendida. Cuando se han presentado iniciativas para endurecer las sanciones contempladas en el Código Penal por maltrato animal, con el fin de combatirlo más eficazmente, se suele dar el argumento de que evitar el maltrato a los animales sirve para prevenir la violencia contra las personas, pues las estadísticas muestran que en muchas ocasiones los agresores violentos de humanos cometieron antes abusos contra animales no humanos. Pero, aunque sea por estas razones indirectas, las cosas están cambiando. Un individuo de nuestra especie fue condenado en Yucatán a cinco meses de prisión por arrastrar animales en su bicicleta hasta causarles la muerte.³ Hay algo en nuestras intuiciones que nos dice que la sanción impuesta fue bien merecida y que incluso se que-

² Aquino y Kant, citados por Singer, 1985, p. 332, n. 10-14, y 333, n. 30. Carruthers, 1995; Rawls, 1978.

³ Noticia escuchada en un noticiero radiofónico el 1 de octubre de 2013.

dó corta, pues estos actos de crueldad son reprobables desde todo punto de vista.

El argumento basado en la moral de deberes indirectos es bueno desde un punto de vista práctico, pues aunque está aún muy arraigado el antropocentrismo moral en amplios sectores de la sociedad, la justificación aducida tiene un alto valor persuasivo. El antropocentrismo moral aboga, por tanto, por una ética de deberes indirectos hacia los animales no humanos, pues deberes directos —de acuerdo con esta posición—, los tenemos sólo hacia otros seres humanos.

Antes de continuar, conviene aclarar algo sobre el antropocentrismo. A menudo se dice que es imposible abandonarlo, pues necesariamente juzgamos todo desde nuestra perspectiva humana y, por tanto, propugnar el no antropocentrismo no tiene sentido. Ciertamente no tenemos más anteojos que los humanos para ver y juzgar. El lema ecologista «piensa como una montaña» no pasa de tener un valor figurativo y altamente persuasivo; primero, porque no podemos ponernos en los zapatos de una montaña (ni en el cerebro de un murciélago); y segundo, porque no creemos que las montañas piensen. Ontológica y epistémicamente hablando, no podemos percibir y juzgar el mundo desde fuera de nosotros mismos. Estamos condenados a un antropocentrismo epistémico-ontológico. Pero no es de este tipo de antropocentrismo del que se habla cuando se propone ampliar el círculo de nuestras obligaciones morales más allá de los límites de nuestra especie. Decir que el ser humano es el centro, digno de ser tenido en cuenta moralmente, es hacer una afirmación antropocéntrica. Pero no estamos ya hablando de un antropocentrismo epistémico-ontológico, sino de antropocentrismo moral, y éste sí puede ser abandonado, centrando nuestra atención en otros seres diferentes de los humanos.⁴

Podemos ampliar el círculo de los seres dignos de nuestra consideración moral, pero no podemos hacerlo sino con los únicos lentes que poseemos, los del antropocentrismo epistémico-ontológico. Resulta, por tanto, natural que si queremos cuestionar que sólo los otros humanos son nuestros semejantes, busquemos en otros seres seme-

⁴ Comparto con Jorge Riechmann esta distinción entre dos tipos de antropocentrismo, en el prólogo a su edición parcial de la obra de Aldo Leopold, *El almanaque del Condado Arenoso* (1941), en Leopold, 1999.

janzas relevantes que nos permitan ampliar el círculo de nuestras obligaciones morales. Y puesto que nos parece intuitivamente plausible que es malo moralmente hacer daño a nuestros semejantes causándoles displacer —de acuerdo con la máxima llamada *la regla de oro de la ética*: «no hagas a otros lo que no quieras que te hagan a ti»—, es fácil darse cuenta de que si nos percatamos de que no sólo nuestros semejantes (humanos) pueden experimentar displacer, sino que hay otros seres «diferentes» a nosotros a los que razonablemente podemos atribuir tales experiencias, tenemos entonces que aceptar que hay otros individuos no humanos que poseen atributos moralmente relevantes por su semejanza con los atributos por cuya posesión nuestros congéneres son acreedores a nuestra consideración moral.

Un razonamiento como éste es el que lleva a los utilitaristas a adoptar como criterio de consideración moral la capacidad de experimentar placer y dolor. He usado deliberadamente la palabra displacer para referirme a una gama de estados que arrancan con el estrés, pasan por el dolor y llegan al sufrimiento. Este último se expresa generalmente en emociones, y el dolor se expresa en sensaciones. La noción de estrés es más amplia, pues si bien se utiliza mucho en psicología humana, es también significativa en biología, en mineralogía y en general en cualquier ámbito en que se altera el equilibrio de un sistema. Se dice que una semilla está estresada o que unas piedras estresadas liberaron iones que alteraron a unos peces que se salieron de un estanque. Podríamos decir que cuando hay sufrimiento hay estrés, que cuando hay dolor hay estrés, pero no necesariamente cuando hay estrés hay dolor o sufrimiento, y no necesariamente cuando hay dolor hay sufrimiento, a menos que definamos sufrimiento como un tipo de dolor. Pero si constreñimos éste a las sensaciones aversivas de origen físico externo o de origen fisiológico, y el sufrimiento a sensaciones de malestar de origen principalmente no físico, podemos decir que nos encontramos frente a diferentes tipos de displacer. El estrés, en cambio, no está necesariamente ligado con el estado de displacer. Una definición clásica lo describe como «un síndrome de respuestas fisiológicas a influencias ambientales que influyen en la salud del individuo».⁵ También ha sido descrito como «constreñimientos ex-

⁵ Selye, 1973, citado por Calow, 1989, p. 173.

ternos que limitan los índices de adquisición de recursos, de desarrollo o de reproducción de los organismos»,⁶ y en física describe «una fuerza aplicada externamente».⁷

Podemos, por tanto, decir que los estados moralmente relevantes en otros seres no humanos son los semejantes a nuestros estados de dolor y sufrimiento. El reconocimiento de estos estados se logra por la semejanza del paralelismo entre dichos estados y sus manifestaciones físico-químicas en los organismos. Utilitaristas como Singer han optado por la posesión de un sistema nervioso central (SNC) como el indicio moralmente relevante de la presencia de tales estados. Debemos, sin embargo, tener en cuenta que la posesión de un SNC no es una condición necesaria de la atribución de la posibilidad de sentir dolor o sufrimiento. Lo que plausiblemente podemos decir es que la posesión de un SNC es una condición suficiente para atribuir a un organismo la posibilidad de encontrarse en estados de dolor o sufrimiento. Nos lo dice no sólo nuestra intuición derivada de la conciencia de la semejanza encontrada entre individuos poseedores de un SNC, sino que nos lo confirman la neurofisiología y la etología.

¿Qué decir entonces de toda aquella amplísima gama de organismos carentes de un SNC? Puesto que la no posesión de éste no implica que carezcan de sensaciones de dolor, ya que estamos ante una condición suficiente pero no necesaria, no podemos pronunciarnos al respecto y, por tanto, no podemos aplicar a ellos el criterio de consideración moral de la capacidad de experimentar dolor (y placer). Lo más que podemos hacer es concederles el beneficio de la duda y relacionarnos con ellos como si fuesen capaces de tales sensaciones o emociones. Pero independientemente de la concesión del beneficio de la duda, nuestras intuiciones nos dicen que es reprobable hacer daño gratuitamente a un ser vivo. El problema es si podríamos dar una justificación moral plausible a esta intuición. Volveré sobre ello más adelante.

Nuestras semejanzas con seres de otras especies son más notables de lo que suponemos. No se reducen a la presencia de comportamientos o estados indicativos de dolor o sufrimiento. No somos los únicos cuya vida mental va más allá de las sensaciones o sentimien-

⁶ Grime, 1979, p. 4.

⁷ *Ibid.*, p. 3.

tos. Organismos de otras especies poseen facultades cognitivas muy semejantes a las nuestras. Los estudios de cognición animal son actualmente abundantes.⁸ Se han encontrado signos evidentes de inteligencia —para no mencionar más que unos cuantos casos— en primates, en delfines, en pericos, y no hablemos de perros y gatos con los que a diario podemos convivir. Atribuirles una vida mental compleja o casi tan compleja como la nuestra va actualmente más allá de las comunes atribuciones antropomórficas por las que el ser humano asigna o ha asignado vida mental a los volcanes y a otros fenómenos naturales. Podemos de manera razonable atribuir a individuos de otras especies la posesión de deseos, creencias, temores y emociones en general, recuerdos, expectativas, preferencias, elaboración de estrategias de acción para conseguir objetivos; en suma, la posesión de conciencia y, con ello, la posesión de una vida mental de cierta complejidad.

Para algunos, esto es ir demasiado lejos, pues decir que un individuo cree o desea algo es tanto como decir que ese individuo piensa, y —según esta objeción—, los animales (no humanos) no piensan. Y no piensan porque no hablan, no tienen un lenguaje. De acuerdo con este criterio cartesiano-davidsoniano, pensar es tener actitudes proposicionales de la forma, por ejemplo, «A cree que P», en que P es una entidad lingüística —una proposición— de cierto tipo. En otras palabras, el pensamiento es proposicional, y los animales no formulan proposiciones. *Ergo*, los animales no piensan.

Hay dos posibles formas de enfrentar esta objeción. La primera podría ser distinguir entre dos sentidos de pensamiento, uno estrecho y otro amplio. En el sentido estrecho no hay pensamiento sin esas entidades lingüísticas llamadas proposiciones, oraciones, enunciados o juicios. Pero en un sentido amplio podría decirse que donde hay manifestaciones de la posesión de actividades mentales hay pensamiento.⁹

La otra forma de abordar la objeción consiste en señalar que el lenguaje humano es un instrumento de comunicación entre los miembros de la especie *Homo sapiens*. Nuestra herramienta de co-

⁸ Véase, Griffin, 1992. Para más bibliografía puede empezarse por Mark Bekoff y Dale Jamieson, 1996.

⁹ Donald Davidson me concedió esta distinción en conversación privada en una de sus visitas a México.

municación es lingüística. Con ella nos comunicamos mutuamente lo que creemos, deseamos, tememos, etc. Pero no tenemos por qué privilegiar el lenguaje como la única herramienta que posibilita la transmisión de los contenidos de tales fenómenos mentales (de hecho, hay en nosotros algo a lo que se ha llamado «lenguaje» corporal que a menudo transmite, mejor que las palabras, lo que sentimos, creemos o deseamos). Cualquier estudioso de la semiótica nos dirá que el lenguaje es sólo uno de los muchos medios de comunicación existentes en el mundo de los seres vivos. No necesito abundar sobre todo lo que se ha investigado en torno al «lenguaje» de las ballenas, delfines, elefantes, lobos, abejas y demás. La conclusión es que no hay una buena razón para privilegiar la comunicación lingüística como el único medio de transmisión de contenidos de estados mentales. Sólo nosotros somos —para usar la expresión acuñada por José Luis Bermúdez— «criaturas lingüísticas»,¹⁰ pero ello no implica que no pueda haber pensamiento sin palabras, a saber, mediante otros sistemas semióticos de comunicación. En lo que otras especies se asemejan también a la nuestra es, entonces, en la posesión de un sistema de comunicación intraespecífica.¹¹

Volviendo al criterio de consideración moral consistente en la posesión de una vida mental de cierta complejidad propuesto por Tom Regan,¹² él piensa que los poseedores de dicha vida mental no pueden ser objeto de deberes morales indirectos. Extiende entonces la antropocéntrica ética kantiana asignando a estos seres un valor intrínseco, lo que significa que no los podemos usar como meros instrumentos para la consecución de nuestros propios fines. Y si tienen ese valor intrínseco —no instrumental— entonces son acreedores a un trato respetuoso, es decir —concluye Regan—, tienen derecho a que los tratemos con respeto. Los animales poseedores de las características mencionadas tienen, por tanto, derechos.

Esta última afirmación causa resquemores en los filósofos del derecho y quizá se pueda aliviar distinguiendo entre derechos morales y derechos jurídicos. Estos últimos descansan —a diferencia de los derechos morales— en la posibilidad de que quien los detenta tenga

¹⁰ Bermúdez, 2003.

¹¹ Además, dichos sistemas no son impermeables a la comunicación interespecífica.

¹² Regan, 2017.

la oportunidad de reclamarlos. Se piensa, entonces, que como los animales no humanos no pueden reclamarlos, no tienen derechos. A ello se ha respondido que entonces los bebés, por ejemplo, tampoco tendrían derechos; pero resulta que otros —sus representantes o tutores—, pueden reclamarlos a favor de ellos, pues tener derechos jurídicos no depende de la capacidad física o fisiológica de reclamarlos, y lo mismo sucedería con los animales no humanos. El individuo reacio a conceder derechos a los animales no humanos, de los que habla Regan, se vería entonces obligado, si quiere seguir sosteniendo su posición, a decir que la ley tutela el bien de los bebés, aunque estos no sean aún titulares de derechos, y sostendría lo mismo sobre los animales no humanos: la ley tutela su bien, aunque no tengan derechos. Una posición más antropocéntrica sería que los protege en cuanto que son propiedad de ciudadanos que sí son sujetos de derechos.

Pero, independientemente de un análisis pormenorizado de esta discusión, lo importante es el criterio de consideración moral que nos lleva a aceptar que tenemos obligación de respetar por lo menos a ciertos animales no humanos. El criterio de consideración moral propuesto por Regan acentúa las semejanzas de algunos animales no humanos con nosotros, pero restringe su aplicación mucho más que el criterio de consideración moral propuesto por los utilitaristas. Regan, sin embargo, también dice que su criterio es una condición suficiente, no una condición necesaria, dejando así la puerta abierta para su extensión a otros ámbitos de la vida no humana.

Parece, por lo dicho hasta aquí, que la búsqueda de criterios de consideración moral que rebasen los límites de la ética antropocéntrica, se basa mucho en la búsqueda de semejanzas entre nosotros y quienes puedan ser bienvenidos a una nueva comunidad moral. Y es comprensible que así sea pues, como dije antes, no podemos prescindir del antropocentrismo epistémico-ontológico, no podemos usar más anteojos que los nuestros. Cualquier otro intento, además de éste, se basa en el razonamiento por analogía. ¿Podríamos crear un criterio de consideración moral para seres que fuesen absolutamente diferentes de nosotros, queriendo decir con esto que no tuviesen con nosotros ninguna semejanza moralmente relevante, que no compartiesen con nosotros ningún rasgo que nos llevase a simpatizar con ellos? Cuando Francisco de Asís nos propone que consideremos como nues-

tros hermanos el Sol y la Luna —entes tan diferentes de cada uno de nosotros— lo hace sobre la base de un rasgo compartido, de acuerdo con su concepción cristiana del mundo: fuimos creados por Dios. En eso nos asemejamos y esa semejanza tiene para él relevancia moral.

Pero no todos compartimos la visión cristiana del mundo de Francisco de Asís. Simpatizamos con los osos panda —esos bellos y carismáticos animales—, y nos duele la muerte del oso polar del zoológico de Chapultepec (aunque al mismo tiempo nos alivia que haya dejado esa triste vida de confinamiento fuera de su hábitat natural), aunque los osos panda, los osos polares y tantos otros miembros de otras especies no seamos hijos del mismo padre. Pero de alguna manera pensamos que es más fácil interactuar con ellos que con las cucarachas, con las arañas, con los insectos en general —tan diferentes de nosotros— y con animales ponzoñosos o portadores de bacterias patógenas, o con animales que han sido y son posibles depredadores de miembros de nuestra especie, desde perros ferales hambrientos hasta cocodrilos.

Como apuntaba anteriormente, tendemos a pensar que no está bien que andemos matando animales de cualquier especie, por lo menos mientras no percibamos que nos hacen o nos pueden hacer daño. Este rasgo llevó probablemente al afamado entomólogo Edward Wilson a postular la tesis que llamó de la biofilia, definida por él como «la tendencia innata de dirigir nuestra atención a la vida y a los procesos vitales».¹³ Hay en nosotros una curiosidad natural hacia lo vivo y, en general, tendemos a simpatizar con los seres vivos desde los primeros años de nuestra vida si nadie nos advierte de su peligrosidad o si nadie nos «enseña» que son feos. La simpatía, sin embargo, no es un buen criterio de consideración moral si sólo consiste en un sentimiento visceral que puede no ser compartido por todos. Más difícil resulta incluso tener simpatía por animales nada simpáticos (o no carismáticos). Pero aquí ya estoy jugando con las palabras.

Lo que deseo sostener es que puesto que los criterios de consideración moral propuestos —tanto el de la posesión de sensibilidad como el de la posesión de una compleja vida cognitiva— son sólo condiciones suficientes, podríamos avanzar más en la búsqueda de

¹³ Wilson, 1989, p. 9.

algún criterio de consideración moral más incluyente que éstos. Y este criterio tendrá que basarse —nuevamente— en la posesión de alguna semejanza con nosotros que sea moralmente relevante.

Ahora bien, todos los organismos semovientes nos acercamos a todo aquello que contribuye a nuestro desarrollo y por lo tanto a la continuación de nuestra vida, y también nos alejamos de todo aquello que atenta contra nuestra integridad física y contra la continuación de nuestra vida o existencia. En otras palabras, tenemos un comportamiento aversivo frente a lo que nos amenaza y nos aproximamos a lo que nos ayuda a seguir viviendo. Si aceptamos que es moralmente relevante aplicar la regla de oro de la ética, respetando a todo ser vivo semoviente que huye de lo que amenaza su existencia, de la misma manera que nosotros lo hacemos, tendremos un criterio de consideración moral más incluyente. Y, al cobrar conciencia de nuestra semejanza comportamental con estos otros seres, empezaremos a simpatizar con ellos en principio.

Se podría decir que propongo la mejor de las razones para defender a los animales, y que dicha razón es la simpatía hacia ellos.¹⁴ Sin embargo, es preciso aclarar que esta simpatía hacia los animales no humanos no es una simpatía visceral —como la que sentimos hacia los animales carismáticos, como los osos panda— sino una simpatía racional, una simpatía humaneana —que nos lleva a simpatizar con las cucarachas, los vinagrillos y demás «alimañas»—, y esta simpatía es, en Hume, un sentimiento moral.

La palabra «simpatía», sin embargo, no me parece muy feliz en español, por las diversas connotaciones que tiene en el habla común. La palabra «compasión», propuesta por Schopenhauer, es igualmente poco feliz, pues a menudo se asocia en el habla común con la sensación de lástima. Sin embargo, ambas —una con raíces griegas y la otra con raíces latinas— significan lo mismo, a saber, «padecer con» alguien, experimentar un *pathos* solidario. Pero a diferencia de la simpatía o de la compasión viscerales, la simpatía o compasión racional provienen de la conciencia de semejanza. Prefiero por ello, la palabra «empatía», que está menos contaminada por otros usos en el habla común.¹⁵

¹⁴ Así me lo expresó, por ejemplo, mi colega Raymundo Morado en conversación.

¹⁵ Se ha hablado también de «endopatía», pero esta palabra ha sido usada principal-

Una última reflexión sobre la racionalidad de la simpatía, de la compasión, o de la empatía. Singer ha insistido en la importancia de tener una ética hacia los animales para la que podamos argumentar con buenas razones. La idea es combatir la imagen del protector o protectora de animales que lo hace por motivos meramente sentimentales basados en filias, en fobias o en traumas de la vida personal, de diversa índole. Ridiculizando la imagen, podríamos hablar de una ética sentimentaloides o ni siquiera de una ética así, sino de una actitud sentimentaloides que nada tiene que ver con la ética, sino sólo con peculiaridades psicológicas. Pero tampoco se trata de —por no querer caer en ese extremo— irse al otro extremo, el de cultivar una fría racionalidad lo más desprovista posible de emotividad. A lo largo de la historia del pensamiento hemos sido víctimas de diversos dualismos que hemos empezado a superar. Uno de ellos proviene, por lo menos y señaladamente de Platón con su metáfora de los dos corceles, la razón y la pasión, que tiran de nuestro carruaje en sentidos opuestos. Según esta imagen, la pasión sólo contribuye a ofuscarnos, mientras que la razón nos ilumina. Por consiguiente, cuanto más racionales y menos sentimentales seamos, tanto mejor. Posteriormente, Hume y otros filósofos ponen el caballo de la pasión por delante, y sostienen que es ésta la que prepondera y guía nuestras decisiones racionales. Hay ahora una tendencia, que comparto, a no buscar la preponderancia de una sobre otra, la pasión sobre la razón o viceversa. No estamos partidos en dos ni debemos buscar estarlo. De hecho, la razón está siempre «coloreada» por la pasión, y la pasión va acompañada de alguna justificación. Más que pretender ser unas frías cajas racionales, por un lado, o un amasijo de emociones, por el otro, el equilibrio está en lograr la racionalidad de nuestras pasiones y el apasionamiento de nuestras razones. Podremos hablar, entonces, de una pasión racional o de una razón afectiva o pasional. Los corceles del carruaje platónico no deben tirar en sentidos opuestos, sino ir siempre juntos en la misma dirección, apoyándose mutuamente.

Es en este sentido que la conciencia de semejanza nos lleva a sentir solidaridad por los otros, esos otros que se asemejan a nosotros en compartir el mismo hábitat: nuestro planeta; esos otros que

mente en discusiones sobre estética. Véase este concepto y el de simpatía en Ferrater, 1994.

—en la feliz metáfora de Buckminster Fuller— se nos asemejan en compartir con nosotros el hecho de navegar en la misma nave, la nave Tierra.¹⁶

Bibliografía

- Bekoff, Mark y Dale Jamieson (eds.), *Readings in Animal Cognition*, The MIT Press, Cambridge, 1996.
- Bermúdez, José Luis, *Thinking Without Words*, Oxford University Press, 2003.
- Buckminster Fuller, Richard, *Operating Manual for Spaceship Earth*, Carbondale, Southern Illinois University Press, Illinois, 1968.
- Callow, Peter, «Proximate and Ultimate Responses to Stress in Biological Systems», en *Biological Journal of the Linnean Society*, 37, 1-2, 1989, pp. 173-181.
- Carruthers, Peter, *La cuestión de los animales*, José María Peruzzo, trad., Cambridge University Press, 1995 [1992].
- Ferrater Mora, José, *Diccionario de Filosofía*, 4 t., Ariel, Barcelona, 1994.
- Foster, Norman, «Bucky Fuller & Spaceship Earth», *AV Monografías/Monographs*, 143, 2010.
- Griffin, Donald R., *Animal Minds*, The University of Chicago Press, 1992.
- Grime, J. P., *Plant Strategies and Vegetation Processes*, Wiley & Sons, Chichester, 1979.
- Leopold, Aldo, *Una ética de la tierra*, Jorge Riechmann, trad. y ed., Los libros de la Catarata, Madrid, (1999) [1941].
- Rawls, John, *Teoría de la justicia*, María Dolores González, trad., FCE, México, 1978 [1971].
- Regan, Tom, *En defensa de los derechos de los animales*, Ana Tamarit, trad., revisión técnica por Gustavo Ortiz Millán, UNAMIFF/PUB/FCE, México, 2017 [1983].
- Selye, H., «The evolution of the stress concept», *American Scientist*, núm. 61, 1973, pp. 629-699.
- Singer, Peter, *Liberación animal*, Sergio Reyes, trad., Cuzamil, México, 1985 [1975].
- Wilson, Edward O., *Biofilia*, Jaime Retif, trad., FCE, México, 1989 [1984] (Breviarios, 477).

¹⁶ Buckminster, 1968. El autor empezó a usar esa metáfora en 1951 (véase Foster, 2010, p. 3).

En buena lid

PAULINA RIVERO WEBER

Isaac Bashevis Singer, escritor judío que creció en un *ghetto* de Varsovia, llevó a cabo una comparación que sólo es incuestionable porque surgió de alguien que sufrió, en carne propia, el holocausto. Bashevis Singer consideró que la existencia de gran parte de los animales transcurre y concluye en campos de concentración y exterminio: para ellos, dijo, la vida es un eterno Treblinka y en nuestro trato hacia ellos, nosotros hemos sido considerablemente más crueles que los nazis con los judíos... Esa, insisto, es la opinión de un judío que vivió el holocausto y que, por cierto, recibió el premio Nobel de Literatura en 1978.

Cada vez que, en el contexto de la bioética, cito a Bashevis Singer escucho el mismo reclamo: ¿cómo puedes comparar a los campos de concentración y exterminio de los judíos con los animales? Quiero adelantarme al reclamo y dar dos respuestas: mi primer argumento señala que la comparación, como ha quedado claro, no es mía, sino de ese judío que vivió los horrores de los campos del nacional socialismo. La segunda respuesta que doy me parece clave: no hemos logrado superar la mirada antropocéntrica, y mientras no logremos superar el antropocentrismo propio de ese reclamo, el mundo no tendrá una salida adecuada para los problemas ecológicos que ya tocan la puerta de nuestras casas.

Ese afán de poner al centro y en primerísimo lugar al ser humano es lo que nos ha llevado a dañar nuestro planeta: ¿hasta cuándo podremos comprenderlo? La devastación del planeta se sustenta en ese pilar: el antropocentrismo, y sólo a través de la correcta valoración de

la vida en su conjunto lograremos salvar la única casa que tenemos: la Tierra.

Por ello, si los académicos queremos que la sociedad comprenda y se sume a la lucha por los derechos de los animales y la fortifique, tenemos una doble obligación; por un lado, darle el sustento teórico necesario y, por el otro, difundir estas ideas con palabras de fácil comprensión para el grueso de la población. Solamente de esta manera crecerá y triunfará la lucha en pro de los animales y, probablemente, también podríamos salvar sus ecosistemas.

En todo ello, la bioética es fundamental. Todo avance teórico que pretenda dar sustento a los movimientos en pro de los derechos de los animales debe fundamentarse en un saber interdisciplinario y no antropocéntrico, y son estas dos características las que definen a la «bioética». Ésta es, en efecto, un saber interdisciplinario porque no hay un solo ámbito del saber que pueda abarcar la mirada bioética en su conjunto. Y es, además, un saber no antropocéntrico porque sus preocupaciones no pueden ser únicamente humanas, ni puede tener a la humanidad como centro incuestionable: si nuestros estudios se pre-ocupan y ocupan únicamente por el ser humano, entonces nuestra labor no puede llamarse bioética. La preocupación central de ésta es el *bios*: la vida, no la vida humana, sino la vida en el planeta.

Lo anterior nos deja ver que los argumentos filosóficos en defensa de los animales deben buscarse en la biología, la ciencia de la vida, y en particular en la etología animal que pone de manifiesto lo que son los animales y abre los ojos de aquel que la estudia. Es verdad que algunos biólogos no muestran mucho interés ni amor por la vida, lo que nos permite ver que el mero conocimiento no es suficiente. Se requiere algo más que el saber biológico y filosófico para amar y respetar la vida: es necesario tener la sensibilidad necesaria para sentir empatía por todos los seres vivos, y esa sensibilidad puede enseñarse; el individuo puede ser educado de tal manera que adquiera esa virtud que Darwin consideró la más elevada de todas.¹

¹ Darwin, C., *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, Nueva York, Penguin, 2004, p. 101. En el original se lee: «Sympathy beyond the confines of man, that is humanity to the lower animals, seems to be one of the latest moral acquisitions.... This virtue [concern for lower animals], one of the noblest with which man is endowed, seems to arise incidentally from our sympathies becoming more tender and more wi-

Vamos ahora a acercarnos al ámbito de la biología para ver cómo su conocimiento es un arma fundamental cuando se habla de la defensa de los animales. En esta ocasión me abocaré a una festividad muy arraigada en lugares de habla hispana: la tauromaquia. Por supuesto que cuando hablamos del toro, debemos reconocer que el más evidente de los abusos para con este animal no es la tauromaquia sino el que lleva a cabo la industria alimentaria, incluso en detrimento de la propia salud humana. Este argumento y sus implicaciones para el planeta han quedado expuestas, de manera magistral, en el documental *Cowspiracy*, que circula de forma gratuita en Internet: basta con escribir la palabra «Cowspiracy» en cualquier buscador para acceder a ese conocimiento con datos duros.

Pero ya que hemos dicho que la empatía por el resto de los animales es algo en lo que un individuo puede educarse, me parece adecuado referirme a la usanza de maltratar a este animal por mera diversión, cosa que lamentablemente sigue ocurriendo en al menos siete países del mundo. En algunos países esto sucede a través de la tauromaquia, y en otros más mediante tradiciones detestables, que ningún otro animal no humano podría realizar sólo para entretenerse.

La biología del toro permite conocer su forma de ser y saca a la luz la falsedad del estereotipo de que la tauromaquia ha creado sobre él. Hoy en día, sabemos que el actual toro desciende del *Bos primigenius primigenius*, llamado «uro» —cuyo último espécimen murió en un zoológico de Prusia en 1627—, y se denomina *Bos primigenius taurus*.² Esta expresión designa en el lenguaje común al toro cuando es macho, a la vaca si es hembra, y al buey si es un toro muy manso o, en algunos lugares de Latinoamérica, si fue castrado. A esa especie pertenece absolutamente todo tipo de toro o vaca.

Esta sencilla información tira por la borda uno de los argumen-

dely diffused, until they extend to all sentient beings»; traducción: «La simpatía del hombre, más allá de limitarse a su propia especie —esto es, la compasión por animales inferiores— parece ser una de las adquisiciones morales más recientes... Esta virtud [la preocupación por los animales], una de las más nobles del hombre, parece surgir accidentalmente del progreso de nuestras simpatías, llegando a ser cada vez más compasivas y amplias, hasta extenderse a todos los seres sintientes».

² Para ser exactos, es un animal cordado, mamífero, artiodáctilo y rumiante que pertenece al reino animal, al filo de los cordados, a la clase mamífera, al orden artiodáctilo, y al suborden rumiante.

tos de los defensores de la tauromaquia, quienes dicen que sin ella se extinguiría el toro de lidia como especie. Por supuesto que esto no es así: el toro de lidia no conforma una especie aparte del resto de los toros. De hecho, se trata simplemente de aquellos toros que crecieron en las dehesas ibéricas, donde podrían continuar haciéndolo si éstas se transformaran en santuarios para este animal. El ejemplo de China es esencial en este aspecto; gracias a la forma en que han cuidado al oso panda, han logrado que poco a poco éste haya dejado de estar en peligro de extinción. La diferencia es que el toro de lidia nunca ha estado en riesgo de desaparecer, pero aun así crear santuarios en las dehesas españolas sería un magnífico avance.

Continuando con los datos que la biología brinda sobre el toro, tenemos que éste es un mamífero artiodáctilo —ungulado con un número par de dedos—, y es un rumiante, dado que rumia o mastica constantemente su comida. Esta primera característica es muy reveladora de la forma de ser del toro, porque los artiodáctilos son mamíferos especializados en la huida. Como cualquier otro animal, ante el peligro el toro sólo tiene dos opciones: pelear o huir. El toro generalmente huye, lo que acaba con la creencia usual que lo postula como un animal «bravo» al que le guste luchar; más bien es un animal manso que prefiere que lo dejen en paz. De hecho, si en una corrida de toros, el animal encontrara una salida, saldría. Lo doloroso es que se encuentra en un foso completamente cerrado que no le permite ninguna opción: no tiene escapatoria.

El hecho de que se trate de un animal rumiante resulta fundamental porque este tipo de animales son los más pacíficos de entre los artiodáctilos: la forma en que se alimenta nos dice mucho sobre su forma de ser y de cómo es su vida. Algunos estudios, publicados por la Escuela Nacional Veterinaria de Toulouse, Francia, bajo el título «Fisiología digestiva en los animales domésticos»,³ señalan que los toros deben dar al menos diez mil golpes mandibulares a su alimento. Para ello, cortan la hierba con los incisivos y la toman con la lengua que, a pesar de ser áspera, es muy ágil. Una vez que han tomado todo el alimento, se retiran a un lugar seguro a rumiar, lo cual im-

³ P. L. Toutain, «La physiologie digestive chez les animaux domestiques», *École Nationale Vétérinaire*, Toulouse, septiembre, 2010. Consultado en: <<http://www.envt.fr/node?destination=node>>.

plica masticar, al menos, 30 mil veces más. En total son, aproximadamente, 40 mil masticaciones, lo que toma al menos ocho horas al día.

Este proceso es necesario porque el toro es un herbívoro en grado extremo y debe convertir su alimento en celulosa. Si a esas ocho horas le agregamos el tiempo que les toma buscar el pastizal y huir del enemigo, podemos darnos cuenta que se trata de un animal que dedica su vida a una manera completamente pacífica de alimentarse: no requiere matar a otros animales y por ello no se entrena en la lucha. De hecho, es uno de los animales menos agresivos que existen, cuya naturaleza no es atacar ni pelear, sino huir y vivir pastando y rumiando en paz.⁴

Quizá sus cuernos dan una impresión agresiva, pero el padre de la etología moderna, Konrad Lorenz, hace notar que, aunque los animales con cornamenta podrían utilizarla para defenderse, más bien la emplean, de manera cotidiana, en una serie de rituales que les permiten la distribución de la especie y que reducen la competencia por el alimento, por el territorio y por las hembras.

A lo anterior, podemos añadir lo explicado en contra de la tauromaquia por Jesús Mosterín en su libro *A favor de los toros*, en donde señala:

El neurólogo español José Manuel Rodríguez Delgado [...] descubrió los centros del placer y del dolor en el cerebro. Rodríguez Delgado comprobó sus hipótesis en toros; en 1953 hizo en España experimentos famosos en los cuales a los toros llamados bravos les implantó en el cerebro unos electrodos, conectados a un receptor de ondas de radio, y a continuación, con un emisor de radio, los hacía enfurecerse, aplacarse, avanzar hacia él o retroceder; luego repitió el experimento con seres humanos, y les puso también electrodos en las mismas zonas del cerebro con exactamente los mismos resultados.⁵

Los experimentos de este neurólogo fueron considerados políticamente incorrectos y tuvo que abandonarlos, pero Rodríguez Delgado corroboró algo que hoy muy bien sabemos: los mamíferos compartimos el mismo sistema nervioso y la única gran diferencia

⁴ Cf. Jesús Mosterín, *A favor de los toros*, Laetoli, Pamplona, 2010.

⁵ *Ibid.*, p.11

radica en la corteza cerebral, que es más pequeña en otros mamíferos. Gracias a esa corteza cerebral, los seres humanos podemos realizar cálculos matemáticos, componer música, pensar y expresar a través de un lenguaje articulado. Fuera de ello, las emociones y las sensaciones de placer o dolor son iguales en todos los mamíferos; cito nuevamente a Mosterín:

[...] el placer y el dolor, los celos, la ambición, el miedo, la alegría y la frustración son emociones que compartimos con los demás mamíferos, dado que son comunes tanto las estructuras cerebrales que las producen como los neurotransmisores involucrados y los genes que codifican esas estructuras y esos neurotransmisores.⁶

Después de este paseo biológico, hemos aprendido nuestra semejanza con este animal y su carácter pacífico. Vamos ahora a resumir, de manera breve y objetiva, sin llevar a cabo juicio moral alguno, en qué consiste una corrida de toros.

Oficialmente, una corrida de toros está dividida en tres momentos que suelen llamarse «tercios»: el tercio de varas, el de banderillas y del matador. Aunque, en realidad, la corrida para el animal comienza un poco antes, con lo que se llama «el encierro»: el toro es literalmente encerrado y, aunque oficialmente está prohibido, algunos comentaristas taurinos continúan quejándose de que, para facilitar la situación a favor de los toreros, se le ponga vaselina al toro en los ojos para limitar su ya de por sí mala visión; también se le suele introducir a profundidad algodón o estopa en la nariz para dificultar su respiración y golpear los riñones con sacos de tierra para lastimarlo y debilitarlo, y se liman las puntas de los cuernos. Insisto, aunque esto no está permitido por el reglamento, connotados comentaristas taurinos, dignos de fe, se han quejado de manera recurrente al respecto.

A continuación, veamos lo que sí está reglamentado y aceptado: para que el toro salga corriendo se le clava la divisa, de modo que cuando entra al ruedo, en realidad sale huyendo, asustado por el dolor. Si al salir encontrara, en verdad, una salida, siguiendo su naturale-

⁶ *Ibid.*, p. 12.

za, el toro no enfrentaría a su agresor: huiría. Pero la falsa salida le conduce a un ruedo cerrado en el cual comienza el llamado primer tercio, el tercio de varas, en el cual, de acuerdo con el reglamento, «el toro es sometido al “castigo” apropiado».

«Castigo» es un término absurdo, pues sólo se castiga a quien ha cometido una falta; es un mal eufemismo empleado para no decir que lo que se hace en este tercio es debilitar al toro. En efecto, el llamado «picador», quien va a caballo, literalmente pica al toro con una especie de lanza penetrando hasta 40 cm su lomo, lo que destroza músculos y nervios: ahí comienza obviamente a desangrarse.

En el segundo tercio, llamado «de banderillas», al ya muy lastimado animal se le encajan arpones en el lomo, los cuales quedan colgando encajados en sus músculos. Evidentemente, con cada movimiento estos arpones desangran al animal poco a poco.

En el último tercio se mata al toro. En algunas ocasiones, la estocada alcanza directamente el corazón y el animal muere. Desgraciadamente en muchas ocasiones el llamado matador no acierta y penetra los pulmones, una y otra vez, provocando una muerte más lenta y más tortuosa. Cuando el matador definitivamente continúa fallando, otro individuo le clava un cuchillo para finalmente matarlo. Como sabemos, en ocasiones, en los últimos momentos de su agonía se le cortan orejas y rabo para que el matador las conserve como un macabro trofeo.

Todo lo anterior se justifica para quienes se dedican a ello: argumentan que se trata de un arte y de una herencia cultural. Ciertamente, este espectáculo no es una de las bellas artes ni lo será jamás, pero sin lugar a duda es una herencia cultural, y eso no se puede negar. De hecho, en *El hombre que ríe*, Víctor Hugo enumera una serie de tradiciones abominables, de las cuales, lamentablemente, aún conservamos la tauromaquia.

Son muchas las tradiciones culturales que, a pesar de formar parte de la cultura, no se deben conservar. La confusión radica en creer que la cultura envuelve solamente aspectos bellos o nobles de la humanidad. Pero esto es un error; el machismo, por ejemplo, es parte de la cultura y está muy arraigado en España y en muchos países latinoamericanos colonizados por los españoles; también, en ciertas sociedades, matar a pedradas a una mujer infiel, o que se cree que es

infiel, se considera parte de la cultura; en otras lo es la ablación del clítoris, la deformación de los pies de las mujeres, en fin; lamentablemente, sobran las tradiciones culturales que, insisto, no por ser parte de la cultura merecen existir, por una simple razón: ocasionan daño y dolor.

Ahí precisamente está la clave: como lo hemos visto, sabemos que los animales sienten dolor. Son, como lo dice Darwin en el capítulo cuatro de *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex, seres sintientes*. Esa misma obra, que se ha traducido como *El origen del hombre y la selección en relación al sexo*, es lamentablemente muy poco leída, sobre todo si la comparamos con su obra más conocida, *El origen de las especies*. Pero en ella Darwin consideró que la compasión a todos los seres sintientes es una de las más nobles virtudes que puede adquirir el ser humano.⁷ Eso es, precisamente, ese «algo más» que hace falta a los biólogos, los filósofos y a los seres humanos en general: extender la compasión hacia el resto de los seres sintientes.

Darwin marcó un nuevo paradigma, aunque no es exactamente «nuevo». Como lo ha señalado Paul Eckman, existe una notable y poco conocida coincidencia de Darwin con tradiciones muy antiguas del budismo en torno a la idea de la «compasión por los seres sintientes». Para el budismo, el «bodhisattva» es un ser humano que logra la más grande virtud de todas: ser capaz de sentir compasión por todos los seres sintientes.⁸ Es curioso que Darwin haya llegado a

⁷ Véase la nota 1 de este mismo capítulo, p. 59.

⁸ Paul Eckman ofrece un dato interesante al respecto: «The remarkable similarity between Darwin's and the Buddhist view of the highest moral virtue (all sentient beings), and the origins of compassion (both attribute it to reducing one's own empathetic distress, and both note it is strongest in a mother's feelings toward her infant) raises the possibility that Darwin might have derived his views from Buddhist writings. However, the origin of Darwin's ideas on morality and compassion appear in his 1838 notebooks, years after his return from the voyage of the Beagle, when Darwin was 29 years old, 5 years before he was to learn about Buddhism from his close friend J. D. Hooker»; traducción: «La remarcable similitud entre las perspectivas darwinistas y budistas sobre la virtud moral más noble (hacia todos los seres sintientes) y los orígenes de la compasión (ambos lo atribuyen a la reducción de la propia angustia empática, y ambos apuntan que es más fuerte en los sentimientos de una madre hacia su bebé) plantea la posibilidad de que Darwin pudo haber derivado sus ideas de los escritos budistas. Sin embargo, el origen de las ideas de Darwin sobre moralidad y compasión aparece en sus notas de 1838, años después de su regreso del viaje en el Beagle, cuando Darwin aún tenía 29 años, cinco años antes de que se conociera el budismo gracias a su amigo

una conclusión tan similar desde un mundo tan diferente: ¿no debiéramos detenernos y escuchar?

Estamos lejos de comprender esto. Muestra de ello son los múltiples bien intencionados estudios científicos que demuestran que los animales sí piensan: como si ese hecho los hiciera dignos de vivir y de ser respetados. ¿Importa qué piensen o no?, ¿importa que sean o no racionales? Esto no es más que una forma de antropocentrismo, de antropomorfismo y de racionalismo extremo. Es antropocentrismo porque implica, nuevamente, considerar que el ser humano es el centro luminoso de la vida y que los demás animales valen en la medida en que poseen una cualidad propia del *Homo sapiens*; es antropomorfismo porque, en el fondo, estos estudios buscan algo propio de la forma humana en el animal; y es racionalismo porque esas posturas asumen que el valor supremo es la razón. Asumimos que, como seres humanos, valemos porque somos capaces de razonar, y que los animales valen en la medida en que son capaces de demostrar que también pueden hacerlo.

De esa manera, la capacidad de pensar queda asimilada, o más bien reducida, a la capacidad de razonar y terminamos definiéndonos como «animales racionales», como si esa fuera nuestra nota más importante y característica. De ahí que intentemos mostrar que los animales piensan y razonan, para poder así otorgarles el valor que nosotros creemos tener. Esto es absurdo, porque piensen o no, razonen o no, *sienten*. Yo estoy convencida de que los animales no humanos piensan de modo diferente a como lo hacemos nosotros, y muchos científicos lo han demostrado. Pero eso me parece irrelevante porque un ser vivo no debe ser dañado no porque sea capaz de pensar, sino porque es capaz de *sentir*.

La capacidad de sentir, incluso la mera percepción, la *aísthēsis*, como la llamaban los griegos, son cualidades no racionales que, como bien supieron tanto Nietzsche como Heidegger, son algo mucho más básico e importante que la capacidad de razonar, tanto para el ser humano como para el resto de los animales. La llamada «crisis de la razón» en Nietzsche y sus consecuencias en la concepción de los animales nos debieran llevar a sospechar algo muy básico: por mu-

J. D. Hooker», en «Darwin's Compassionate View of Human Nature», *JAMA*, febrero 10, 2010, vol. 303, núm. 6, p. 3.

cho que intentemos pensar, si padecemos un gran dolor, ese dolor se torna en la existencia misma, como si no hubiera nada más que ese insoportable dolor. Podemos llevar a cabo cualquier actividad, como pensar o jugar, sólo si no estamos invadidos por el dolor.

«Común a todos es el pensar», suele traducirse un conocido fragmento de Heráclito, refiriéndose a la humanidad.⁹ Pero el concepto que emplea no implica solamente pensar, sino pensar y sentir: *φρονεῖν*, esto es, la *phrónēsis*. Urge retomar una mirada menos antropocéntrica que muestre que el sentir es común a todos. La vida es un estado básico que bien puede no involucrar el pensar, pero no puede dejar de involucrar el sentir.

Es por eso que del mismo modo que hoy nos sorprende que Descartes considerara a los animales como máquinas, empieza a resultar sorprendente que la humanidad se haya preguntado si los animales sienten y si tienen conciencia de su dolor. Bastaría con ver su dolor para sorprenderse; quien está en contacto con ellos sabe a lo que me refiero: su dolor —darse cuenta de su dolor— resulta muy evidente para quien lo presencia, así como el hecho de que no son meras máquinas.

En la tauromaquia, ese dolor suele ocultarse con música estridente, de modo que los asistentes no escuchen los bramidos de dolor ni el llanto del toro. Quienes saben de tauromaquia saben que el toro llora.

Podemos sentirnos agradecidos de no tener la necesidad de asistir a una corrida de toros en primera fila para comprobarlo: un resultado digno de mencionarse es la ya célebre «Declaración de Cambridge» sobre la conciencia animal. En ella se expresa que los animales sufren y saben que sufren, y nadie capaz de sentir dolor debería ser maltratado ni torturado hasta la muerte.

De todo lo anterior podemos concluir que, filosóficamente, existen al menos dos argumentos básicos contra la tauromaquia, que resultan igualmente útiles y necesarios, y más que contraponerse, a nivel estratégico pueden aliarse el uno del otro:

1. La mirada antropocéntrica. Ésta es un tanto inocente pues centra el daño que produce este tipo de tortura animal en el ser humano,

⁹ Heráclito, *Los fragmentos de Heráclito*, J. G. , México, Alcanía, 1939, pp. 55.

y considera que la tauromaquia debe acabar, por el daño que ocasiona a la psique infantil y la agresividad que ocasiona en los adultos. Ciertamente, la educación de un niño al que se le enseña a no maltratar a un ser vivo difiere considerablemente de la educación de aquel a quien se le enseña a divertirse con el dolor de los animales.

Por otro lado, en esta misma línea argumentativa, la tauromaquia es un mal —por la violencia que implica— para una sociedad que ciertamente no requiere más llamados a la violencia y a la falta de sensibilidad. Ésa es una visión antropocéntrica que resulta bastante injusta para con el animal maltratado, pero puede ser útil para dejar de maltratarlo; por ello, me parece que puede y debe emplearse como un argumento válido en contra de la tauromaquia.

2. La mirada biocéntrica. Desde esta perspectiva, la tauromaquia es un mal, no por el daño que ocasiona a la sociedad humana, sino por el que ocasiona la tortura a un animal que lo conduce a su muerte. Desde este tipo de argumentación, el valor del animal no debe sustentarse en su parecido con el *Homo sapiens*, sino solamente en su propia capacidad para sentir dolor.

Finalmente, ambas posturas dicen la verdad. En efecto la tauromaquia es nociva para el ser humano, pues genera temor y ansiedad en los niños que tienen una educación sensible adecuada, y solapa y genera violencia y actitudes abusivas en los adultos. Por otro lado, es verdad que ningún ser capaz de sentir dolor debe ser torturado. Sobra decir que considero que esta segunda opción es la que es justa para con el animal. Pero no por ello debemos dejar de lado el resto de los argumentos que puedan colaborar para terminar con la crueldad.

La tauromaquia es, en resumen, parte de una cultura burda y abusiva, pero no debemos olvidar que toda cultura tiene aspectos violentos y burdos que con el paso del tiempo se refinan y se van dejando de lado. Si en el siglo XXI no logramos extender la compasión a todos los seres sintientes, como Darwin lo soñó, el siglo XXI no existirá, pues el desbalance ocasionado por la prepotencia y el abuso del ser humano para con el resto de los animales ha puesto en riesgo al planeta. La tauromaquia es solamente una de las muchas tradiciones culturales que deben cambiar si queremos que la vida continúe. Por eso, el siglo XXI será animalista o, simplemente, no lo será.

Bibliografía

- Darwin, Charles, *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, Penguin, Nueva York, 2004.
- Ekman, Paul, «Darwin's compassionate view of human nature», en *JAMA*, febrero 10, 2010, vol. 3, núm. 6.
- Heráclito, *Los fragmentos de Heráclito*, J. G. (advertencia, trad. y notas), Felipe Reyes (tipografía a mano), Carlos Alvarado Lang (grabados en boj), Alcancía, México, 1939, 55 pp.
- Mosterín, Jesús, *A favor de los toros*, Laetoli, Pamplona, 2010.
- Toutain, P. L. «La physiologie digestive chez les animaux domestiques», en *École Nationale Vétérinaire*, Toulouse, septiembre 2010. Consultado en: <[http://www.enut.fr node?destination=node](http://www.enut.fr/node?destination=node)>.

Ética para matador. Savater, los toros y la ética¹

GUSTAVO ORTIZ MILLÁN

Desde hace ya muchos años se han dado encendidas discusiones entre quienes apoyan las corridas de toros y quienes están en contra; la aspiración última de los segundos, los antitaurinos, es la abolición de la llamada fiesta brava. Un punto culminante en estas discusiones ha sido la prohibición de las corridas en Cataluña en 2010 (aunque ya se habían prohibido en Canarias en 1991); a partir de entonces, se ha planteado en otras comunidades españolas la posibilidad de imitar al Parlament catalán y prohibir la tauromaquia. El mismo movimiento en contra de las corridas de toros empieza a cobrar fuerza en Hispanoamérica, por lo menos en aquellos países en los que todavía se practica el toro (Colombia, México, Perú, Venezuela y algunos países centroamericanos).² Desafortunadamente, muchas de las discu-

¹ Una versión anterior de este texto apareció en la revista *Tópicos, Revista de Filosofía*, número 46, 2014, pp. 205-236; se reproduce aquí con autorización del editor de la revista. Presenté versiones anteriores de este artículo en congresos de la Asociación Filosófica de México, en Toluca, y de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Agradezco a los asistentes sus comentarios. Estoy en deuda particularmente con Adriana Cossío, así como con dos dictaminadores anónimos de *Tópicos*, por sus muchas críticas y sugerencias.

² En Chile, desde 1823 se prohibieron las corridas en el mismo decreto por el que se abolió la esclavitud, aunque no fue sino hasta principios del siglo XX en que desaparecieron completamente; en Argentina, desde 1899 no hay corridas tras la ley de protección a los animales de 1891; Uruguay las prohibió completamente en 1912. Recientemente, en diciembre de 2010, Nicaragua aprobó una ley que prohíbe las corridas de toros en las que se dañe al animal. En 2011 se realizó un referéndum en Ecuador a través del cual se prohibieron corridas en las que se diera muerte al toro. Panamá las prohibió en 2012. En México, los estados de Sonora, Coahuila y Guerrero han prohibido las corridas recientemente. De hecho, la discusión no es nueva: durante el siglo XVIII, en Nueva España hubo acalo-

siones y los argumentos dejan mucho que desear, entre otras cosas porque suelen tener lugar en los limitadísimos espacios de artículos periodísticos, cuando no en manifestaciones antitaurinas a las afueras de las plazas de toros, donde la argumentación suele limitarse a cantar en coro «¡Toros sí, toreros no!», «¡La tortura no es arte ni es cultura!» o a hacer un *performance* en el que los manifestantes simulan, con sus cuerpos semidesnudos, ser toros cubiertos de sangre y con banderillas clavadas en el cuerpo. Todo esto puede estar muy bien para que los antitaurinos llamen la atención y muevan la sensibilidad y la conciencia moral de sus espectadores, pero me parece que no ha sido suficiente para convencer racionalmente a quienes apoyan las corridas acerca de la incorrección moral de la tauromaquia —algo que muchos escépticos antitaurinos dudan que se pueda hacer, pues consideran a los taurinos como parte de masas irracionales volcadas a un espectáculo primitivo y cruel; pero no hay nada más peligroso para un debate racional que empezar caricaturizando al contrario—. Sobre todo, no ha sido suficiente para convencer racionalmente a quienes les corresponde tomar la decisión última sobre una posible prohibición, es decir, a nuestros legisladores. Creo que tiene razón Fernando Savater cuando afirma que «no es obligación de los taurinos argumentar a favor de ellas [las corridas de toros], sino de los abolicionistas convencernos de que deben ser suprimidas».³ Tiene razón porque el hecho es que las corridas de toros existen y están permitidas, de modo que la carga de la prueba debe ser provista por quienes sostienen que deben abolirse. En su libro *Tauroética*, Savater

radadas disputas entre los ilustrados, que siempre se manifestaron en contra de las corridas, y los conservadores que, según el historiador Juan Pedro Viqueira Albán, las veían como una oportunidad para el lucimiento de las clases dominantes (*¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces*, FCE, México, 1987, pp. 33-52). La posición ilustrada en España hizo que primero Carlos III, en 1785, y luego Carlos IV, en 1805, abolieran las corridas en toda España y sus colonias, a través de una cédula real que prohibía «absolutamente en todo el reino, sin excepción de la corte, las fiestas de toros y de novillo de muerte», sin embargo, con la llegada de Fernando VII se reinstauraron las corridas (junto con la Inquisición y la monarquía absoluta). En México, los presidentes Benito Juárez y Venustiano Carranza prohibieron las corridas de toros en la Ciudad de México en 1867 y en 1916, respectivamente, pero éstas se reinstauraron posteriormente en ambos casos, dado que esto sólo ayudó a que proliferaran en las cercanías de la ciudad y también a que existieron presiones económicas para mantenerlas.

³ Fernando Savater, *Tauroética*, Turpial, Madrid, 2010, p. 81.

nos da un arsenal de argumentos para apoyar las corridas de toros y en contra del abolicionismo; en última instancia, como afirmó en un manifiesto público, él piensa que las corridas de toros «deben ser respetadas y protegidas por el gobierno».⁴ Creo que si un gobierno va a prohibir las corridas de toros, los argumentos detrás de esa medida deben ser suficientemente fuertes y convincentes. Pero si, por el contrario, como él piensa, el gobierno debe proteger y respetar las corridas, también los argumentos deben ser suficientemente sólidos. Por eso es conveniente analizar con cuidado los mejores argumentos a favor, como son los de Savater —concediendo que de hecho son los mejores.

Savater es un filósofo, es decir, un profesional de la argumentación, y él nos advierte que su aproximación al tema de los toros es filosófica, y más precisamente, ética. La idea detrás de *Tauroética* es que existen argumentos morales a favor de las corridas de toros por lo que ser taurino es una opción ética legítima. Quiero analizar aquí esos argumentos. Es bueno que él haya llevado el problema al plano de la ética, porque los argumentos básicos y más fuertes a favor de la abolición son morales. Puede haber razones económicas, estéticas o políticas a favor o en contra de las corridas, pero éste es un caso en que las razones morales desbancan otro tipo de razones. Voy a tratar de hacer que esto quede claro en lo que sigue.⁵ Mi objetivo último en este ensayo es argumentar que Savater se equivoca: los argumentos éticos a favor de las corridas de toros no tienen la fuerza que él les adjudica y, de hecho, sus argumentos son pobres y están mal fundamentados. Está en un error al pensar que la fiesta brava implica una

⁴ «Savater: “Los toros deben ser respetados y protegidos por el Gobierno”», *As de Espadas*, 25 de febrero de 2010.

⁵ Discutir, por ejemplo, si las corridas de toros son una manifestación artística no nos lleva a ningún lugar, entre otras cosas porque no tenemos un concepto comúnmente aceptado de lo que cuenta hoy día como arte, y porque el término «arte» se usa de modos muy extensivos, como cuando se habla del «arte de la guerra» o «el arte de la política», en que el término «arte» significa una habilidad para hacer algo. (Aunque no puedo dejar de citar aquí las palabras de Antonio Machado para quien «las corridas de toros [no son] un arte, puesto que nada hay en ellas de ficticio o de imaginado. Son esencialmente un sacrificio» [*Juan de Mairena*, Alianza, Madrid, 1981, p. 237]). Pero aun en el caso de que pensemos que hay algo así como un arte taurino, su valor estético se sigue contraponiendo a las razones éticas en contra del toreo. En cualquier caso, no me interesa discutir aquí las razones estéticas, sino básicamente las éticas.

opción ética legítima; puede haber razones económicas, estéticas o en términos de tradición o identidad cultural para apoyar el toreo (todas muy discutibles), pero las razones éticas son débiles. Si esto es así, entonces las corridas de toros constituyen una práctica inmoral que debería desaparecer de nuestros códigos legales.

Al leer *Tauroética* uno no deja de tener la impresión de que Savater simplemente quiere justificar filosóficamente su gusto personal por el toreo. Eso es muy válido, pero me parece que no logra armar una justificación ética sólida; eso es lo que quiero argumentar. Aquí voy a analizar algunos de los argumentos más importantes que se encuentran en el libro de Savater.

¿Cuál es el estatus moral de los toros?

Buena parte de la argumentación de Savater a favor de las corridas de toros y de la tesis de que la tauromaquia es una opción ética legítima, se basa en una premisa fundamental, a saber, que no tenemos obligaciones hacia los animales, y que si llegan a ser objeto de consideración moral, es de modo indirecto, es decir, no tienen un estatus moral independiente de los intereses humanos. Esto es lo que afirma Savater:

Quien se complace en el sufrimiento de los animales no viola una obligación moral con ellos, que no existe, sino que renuncia a su propio perfeccionamiento moral y se predispone a ejercer malevolencia contra sus semejantes, con quien [*sic*] sí que tiene deberes éticos. En una palabra, la crueldad contra las bestias es un mal *síntoma* y probablemente el prelude de comportamientos aún peores con el prójimo; por el contrario, la compasión engrandece nuestra vida moral —la excepcionalidad humana por excelencia— y nos acerca a lo que Nietzsche llamó bellamente «la estética de la generosidad».⁶

Supongo que debemos entender que Savater ha renunciado a su propio perfeccionamiento moral o, de lo contrario, no sé cómo en-

⁶ *Ibid.*, p. 34.

tender que apoye la tauromaquia, que de alguna forma es complacerse con el sufrimiento de los toros. Pero analicemos su argumento completo, que dice: no tenemos obligaciones morales hacia los animales, porque «los animales tienen necesidades e instintos acuñados evolutivamente, pero no “intereses” en el sentido más... interesante del término», es decir, en el sentido de hacer elecciones: «Nuestros intereses son nuestras elecciones o no son nada sensato».⁷ Los intereses son lo que justifica las obligaciones morales, y éstos están basados en nuestras elecciones. Obviamente, Savater se refiere a las elecciones racionales. Pero aquí su criterio de lo que es una elección racional debe ser muy alto porque nadie puede dejar de notar que el comportamiento de los animales es lo suficientemente estratégico como para encuadrar en un modelo instrumental de racionalidad, bajo el cual los animales de hecho hacen elecciones.⁸ Pero supongamos, sin conceder, que es válido el criterio de Savater de que los animales no son capaces de hacer elecciones libres y racionales. Sin embargo, el problema es que, por las mismas razones, y siguiendo la misma línea argumental de Savater, tampoco podríamos decir que tenemos obligaciones hacia los bebés prelingüísticos o la gente con discapacidades cognitivas severas, como pueden ser los adultos con Alzheimer avanzado. Dado que no son capaces de hacer elecciones, no tienen intereses (si los tuvieran «no serían nada sensato»); si no tienen intereses, entonces complacerse con su sufrimiento no viola ninguna obligación moral. No hay nada de malo en infligir dolor a bebés o gente con discapacidades cognitivas severas por placer, salvo que quien lo hace ha renunciado a su propio perfeccionamiento moral y puede llegar a ser cruel con gente que sí hace elecciones racionales; pero no hay nada de malo en ser cruel con un bebé o con un anciano con Alzheimer avanzado... es sólo un mal síntoma. Sin embargo, contra Savater, en general pensamos que los bebés y la gente con discapacidades cognitivas severas merecen consideración moral

⁷ *Ibid.*, p. 26.

⁸ El tema de la racionalidad animal ha sido abordado recientemente por la etología cognitiva, que concuerda mayormente en la atribución de racionalidad, si bien en un sentido mínimo, por lo menos, a los mamíferos, como son los toros. Véanse los artículos compilados en Susan Hurley y Matthew Nudds (comps.), *Rational Animals?*, Oxford University Press, Nueva York, 2006.

y que tenemos obligaciones hacia ellos.⁹ Una de las razones que justifican esas obligaciones es que tienen intereses, pero entonces sus intereses no dependen de que sean capaces de elegir. Esto estaría de acuerdo con la idea de que tenemos intereses con los cuales nuestras elecciones pueden entrar en conflicto, por ejemplo, cuando una persona elige fumar incluso sabiendo que eso va en contra de lo que ella misma reconoce como sus mejores intereses. Si, como dice Savater, «nuestros intereses son nuestras elecciones», entonces nunca podríamos decir que está en el interés de la gente no fumar (o decirlo no sería «nada sensato»). Pero de hecho afirmamos (incluso el mismo fumador puede hacerlo) que está en su interés no fumar y lo explicamos diciendo que esto lo puede conducir a desarrollar una enfermedad, a dañar sus funciones vitales y ciertas necesidades básicas. Es decir, explicamos intereses sobre la base de sus necesidades y de sus capacidades. De hecho, así lo hacemos con los bebés: pensamos que, si no satisfacemos sus necesidades de desarrollo, verán dañado su bienestar y, en última instancia, sus intereses. Y también pensamos que, dado que son seres sintientes, infligirles dolor va contra sus intereses. Es decir, en general tenemos un concepto de interés mucho más amplio que el que maneja Savater, que no depende de nuestras elecciones, sino de, entre otras cosas, nuestras necesidades y nuestra capacidad de sentir. Dado que los animales tienen necesidades y son capaces de sentir, entonces, tienen intereses y, por pura consistencia, deben ser objeto de consideración moral, como lo son bebés y ancianos seniles. Pero hay más que analizar en el argumento de Savater.

Savater nos dice que la ética se centra en el ámbito de lo humano, sólo los humanos tenemos una vida moral, eso nos hace excepcionales con respecto al resto de la naturaleza, seres humanos y animales estamos en categorías morales separadas y por lo tanto sólo tenemos

⁹ Savater trata de defenderse de esta objeción al hablar de «la racionalidad en potencia de bebés y ancianos seniles» («Savater: "Los toros..."»). En primer lugar, es dudoso que los ancianos seniles sean potencialmente racionales; segundo, cualquier persona familiarizada con la discusión sobre el aborto sabe que el argumento de la potencialidad también nos llevaría a proteger la vida de un embrión humano, por ser una persona en potencia. Savater, en principio, no podría usar ese argumento, dado que afirma estar a favor de la despenalización del aborto; véase, por ejemplo, su artículo «Abortos y otras malformaciones», *El País*, 2 de abril de 2009.

obligaciones hacia otros humanos, no hacia los animales.¹⁰ Sin embargo, agrega, ser cruel con los animales es un «mal síntoma», porque prelude la crueldad hacia los seres humanos. En esto coincide Savater con Santo Tomás de Aquino, quien afirma:

Si algún pasaje de la Santa Escritura parece prohibirnos ser crueles con los animales brutos, por ejemplo, matar un pájaro con su cría, esto es o bien para quitarle al hombre los pensamientos de ser cruel con otros hombres, por si acaso fuera que a través de ser cruel con los animales uno llegara a ser cruel con los seres humanos, o bien porque el daño a un animal condujera al dolor temporal del hombre, del que hace el acto o de algún otro.¹¹

Según esto, si está mal la crueldad hacia los animales no es porque en sí misma sea mala; está mal porque ello nos puede llevar a ser crueles con otros seres humanos —eso significa que sea un «mal síntoma»—. Fuera de eso, no hay nada moralmente malo en matar a un pájaro con su cría, en ser cruel con un perro o en matar a un toro en una corrida; es decir, sólo es malo porque nos puede llevar a ser crue-

¹⁰ Aquí habría que decir que si bien no podemos hablar en un sentido robusto de moralidad en los animales, es decir, de libertad y de atribución de responsabilidad en los animales, muchos etólogos han señalado que en algunas especies de animales con capacidades cognitivas desarrolladas hay distinciones entre bien y mal, así como el acatamiento de ciertas normas que posibilitan la convivencia entre los distintos miembros del grupo. El primatólogo Frans de Waal (1997), por ejemplo, argumenta que rasgos humanos como equidad, reciprocidad y altruismo se desarrollaron a través de la selección natural; nuestra moralidad proviene de instintos sociales que compartimos con otros primates, afirma. Tal vez podríamos hablar aquí de una «protomoralidad». Véase Frans De Waal, *Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1997, así como Marc Bekoff y Jessica Pierce *Wild Justice. The Moral Lives of Animals*, The University of Chicago Press, Chicago, 2009. Para Bekoff y Pierce, la continuidad evolutiva entre animales humanos y no humanos tiene como consecuencia que la moralidad no sea exclusivamente humana.

¹¹ *Suma contra gentiles*, III, II, 112 (citado por James Rachels, *Introducción a la filosofía moral*, México, FCE, 2007, p. 156). Seguramente una postura como ésta bastó para justificar al papa Pío V, en 1567, para promulgar la bula «De Salute gregis Dominici» contra los encierros y corridas de toros. En ella se excomulga y se niega sepultura cristiana a los toreros y a los aficionados por considerar que «estos sangrientos y vergonzosos espectáculos [son] dignos de los demonios y no de los hombres». Sin embargo, Gregorio XIII revocó esa orden y permitió las corridas, aunque mantuvo la prohibición de que los clérigos ordenados asistieran a ellas.

les con otros seres humanos y va contra nuestro propio perfeccionamiento moral. Se ha llamado a esta perspectiva de deberes *indirectos*,¹² y según ella nuestras obligaciones o deberes morales sólo pueden ser hacia otros seres humanos; cualquier obligación que tenga que ver con animales, como puede ser la obligación de no causarles sufrimiento innecesario, está basada completamente en intereses humanos, como el interés de no fomentar la violencia y la crueldad hacia los seres humanos; no en el interés del animal.

Mucha gente adopta este punto de vista cuando afirma que las corridas son incorrectas porque fomentan la crueldad hacia los seres humanos. Sin embargo, aunque Savater menciona esta opción, no es la que él adopta; o si verdaderamente la adopta, entonces es inconsistente, porque su posición última es que las corridas y matar toros en ellas están justificadas éticamente. No obstante, esta línea de argumentación no sólo no tiene la suficiente fuerza moral, sino que da por buena la idea de que no hay nada malo *en sí mismo* en ser crueles con los animales. Esto es incorrecto. Por ejemplo, si veo que un grupo de jóvenes se divierte prendiéndole fuego a un gato en la calle, no tendría por qué pensar que hay algo malo en ese acto, sino en que eso es un mal síntoma, porque podría llevar a esos jóvenes a ser crueles con otras personas; pero no habría nada malo en el sufrimiento del animal. Creo que esto está equivocado. La crueldad con los animales es incorrecta en sí misma; la capacidad de sufrir de los animales hace que tengan intereses y los convierte en objeto de consideración moral.

¿Por qué está equivocada la teoría de los deberes indirectos hacia los animales? Básicamente porque no explica la razón de por qué la crueldad hacia los animales es un vicio y la compasión una virtud («engrandece nuestra vida moral»). Desde esta perspectiva, los animales carecen de un estatus moral, es decir, son como otras tantas cosas en el mundo que también carecen de ese estatus. Pero esta posición tendría que explicar por qué solemos pensar que infligir dolor a un gato (a un pájaro o a un toro) por diversión revela un carácter moral defectuoso más que el acto de romper en cachitos un periódico.

¹² Se llama así a partir de Kant, para quien «nuestros deberes para con los animales constituyen deberes indirectos para con la humanidad» (*Lecciones de ética*, Crítica, Barcelona, 1988, p. 289).

co viejo por diversión. «La única explicación plausible de por qué la crueldad es un vicio —nos dice David DeGrazia—, reconoce el estatus moral de sus víctimas».¹³ Es decir, una inferencia a la mejor explicación sería reconocer que los animales tienen un estatus moral diferente al de cosas inanimadas, lo que quiere decir que tienen valor intrínseco y no simplemente en relación con los humanos. Los animales tienen intereses y por eso son objeto de consideración moral. Es por esta razón que Savater y la teoría de los deberes indirectos se equivocan.

Por otro lado, podríamos suponer, sin conceder, la idea savateriana de que sólo los seres humanos tenemos vidas morales en un sentido amplio del término, es decir, sólo nosotros tenemos libre albedrío y autonomía, sólo nosotros somos responsables, tenemos derechos y obligaciones. Los animales no. Pero nadie está afirmando aquí que los animales sean agentes morales, sino sólo que son objetos de consideración moral, que es algo muy diferente.¹⁴ Y que sean objetos de consideración moral nos impone ciertas obligaciones morales. Se desprende de lo que dice Savater que tenemos obligaciones morales hacia seres que tienen intereses. Es cierto que una de las razones de por qué tenemos deberes hacia otros es porque son seres cuyos intereses podrían verse beneficiados o dañados por lo que hacemos, y más específicamente, porque pueden sufrir o sentir placer por nuestra conducta hacia ellos. Si esto es así, entonces tendríamos por lo menos una razón para pensar que también tenemos obligaciones morales hacia los animales, dado que, como afirmé antes, también tienen intereses y son capaces de sufrir debido a nuestra conducta hacia ellos.

¹³ David DeGrazia, *Animal Rights. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 2002, p. 26.

¹⁴ Es útil traer aquí a colación la distinción que hace Tom Regan entre «pacientes morales» (poseedores de derechos, pero sin obligaciones) y «agentes morales» (poseedores tanto de derechos como de obligaciones). Los animales, así como los bebés prelingüísticos y las personas con discapacidades cognitivas severas, estarían entre los primeros. Quienes se oponen a la atribución de derechos a los animales sobre la base de que no pueden tener obligaciones y supuestamente éstos son correlativos, olvidan que comúnmente atribuimos derechos a los bebés y a personas con discapacidades cognitivas severas sin pensar en atribuirles obligaciones. Los animales y estos últimos parecen ir en el mismo paquete, y se salvan o se pierden juntos. Véase Tom Regan, *En defensa de los derechos de los animales*, México, FCE-UNAM, 2016, pp. 151–156.

Afirmar que tenemos obligaciones hacia los animales no quiere decir necesariamente que humanos y animales pertenezcamos a la misma categoría moral, que estamos en el mismo ámbito moral o que no hay distinción moral entre animales humanos y no humanos. Esto, obviamente, no se sigue. Supongamos que la moral es una institución propiamente humana que depende de un sistema lingüístico elaborado y de actos de habla específicos que dan lugar a la creación de convenciones e instituciones sociales como obligaciones, deberes, derechos, etc.; hacer a los animales objeto de consideración moral no quiere decir que vayan a regir su vida por leyes o reglas morales, sino simplemente que nosotros, los humanos, tenemos razones para considerarlos moralmente y para guiar *nuestra* conducta hacia ellos por esas consideraciones. Son objeto de consideración moral, aunque su estatus moral no sea el mismo que el de los humanos.

Según he dicho antes, es la capacidad de sufrir —y más generalmente, la de sentir— la que convierte a los animales en objetos de consideración moral (no en sujetos morales, como erróneamente afirma Savater). Si fuera la racionalidad (la libertad, la autonomía o la responsabilidad), entonces no sólo los animales, sino tampoco los bebés prelingüísticos ni la gente con discapacidades cognitivas severas serían objeto de consideración moral. Si no queremos dejar fuera del ámbito de la moralidad a estos últimos, parece que tenemos que aceptar también a los primeros. Así, la capacidad de sentir (entre otras capacidades) se convierte en la base para la consideración moral que nosotros los humanos debemos tener hacia otros humanos, pero también hacia los animales no humanos. En un plano moral muy básico, esto iguala a animales humanos y no humanos, como afirma Peter Singer, «todos los argumentos para probar la superioridad del hombre no pueden opacar este hecho duro: en cuanto al sufrimiento, los animales son nuestros iguales».¹⁵ Pero lo que es también muy importante recordar es que iguala a todos los animales sintientes entre sí. Desde un punto de vista moral, todos los animales sintientes son iguales, porque todos tienen igual capacidad para sentir (aunque esta igualdad en la capacidad de sentir no implica igualdad en el trato). Conviene que retengamos esta idea pues volveremos a ella.

¹⁵ Peter Singer, *Animal Liberation*, edición actualizada, Harper Collins, Nueva York, 2009.

Si la capacidad de sentir es la base para la consideración moral, entonces tendríamos que pensar que son objeto de consideración moral todas aquellas criaturas que cuenten con un sistema nervioso central —que es el que posibilita la conciencia y la capacidad de sentir—. Por lo menos todos los mamíferos entramos dentro de este grupo (humanos, gatos y perros, pero también cerdos, vacas y toros, entre otros muchos), porque compartimos buena parte de la misma estructura cerebral y neuronal que posibilita la capacidad de sentir y de sufrir. El neurocientífico José Luis Díaz, en un escrito a propósito de la polémica sobre la tauromaquia en Cataluña, nos recuerda el dato obvio de que el toro, al ser toreado, sufre:

La evidencia de que el toro siente dolor, tensión, miedo, furia o agonía durante su inútil lucha final es indiscutible. Es posible que no experimente estas emociones como nosotros, pero la sensación dolorosa debe ser comparable a la humana porque el toro tiene idénticos receptores, vías nerviosas, neurotransmisores y similares zonas cerebrales para procesar el dolor. Además, los mamíferos dotados de corteza sensorial, sistema límbico, ínsula, cíngulo, endorfinas y demás aditamentos cerebrales involucrados en la percepción del dolor manifiestan ante los estímulos lacerantes conductas comparables de evasión, gesticulaciones, gritos, condicionamientos y otras expresiones no lingüísticas.¹⁶

¹⁶ José Luis Díaz, «El sufrimiento de los toros», *El País*, 1 de agosto de 2010. Díaz habla de dolor, mientras que yo he hablado de sufrimiento, pero también de capacidad de sentir. Vale la pena hacer la distinción. Según Molony y Kent: «el dolor animal es una experiencia sensorial y emocional aversiva que representa una toma de conciencia, por parte del animal, de daño o amenaza a la integridad de sus tejidos; cambia la fisiología y la conducta del animal para reducir o evitar el daño, para reducir la probabilidad de recurrencia y para promover la recuperación; el dolor innecesario se produce cuando la intensidad o la duración de la experiencia es inapropiada para el daño sufrido, o cuando las respuestas fisiológicas y de conducta a él no tienen éxito para aliviarlo» (V. Molony y J. E. Kent, «Assessment of acute pain in farm animals using behavioral and physiological measurements», *Journal of Animal Science* 75, p. 266; véase también IASP (International Association for the Study of Pain), *Pain Terminology*, 1994. Por otro lado, el sufrimiento es «un estado emocional negativo que deriva de circunstancias físicas, fisiológicas o psicológicas adversas, de acuerdo con la capacidad cognitiva de la especie y del individuo, y de su experiencia de vida» (D. B. Morton y J. Hau, «Welfare assessment and humane endpoints», en *Handbook of Laboratory Animal Science: Essential Principles and Practices*, vol. 1, 2ª ed., J. Hau y G. L. van Hoosier (comps.), CRC Press, Seattle, pp. 457–486). El sufrimiento es una combinación de estímulos o sentimientos desagradables, pero no nece-

Nuestras mejores teorías neurofisiológicas actuales afirman que estados mentales como el dolor o el placer dependen de la base cerebral y neuronal que los posibilita. Si animales evolutivamente similares a nosotros, como son los toros y otros mamíferos, son neurofisiológicamente similares a nosotros, entonces cabe suponer que sufren ante los mismos estímulos que nosotros. Cada vez tenemos más evidencia científica a partir de signos físicos, fisiológicos y conductuales, que nos permite inferir que el toro sufre. Ante esta evidencia, Díaz afirma:

la conciencia moral induce a concluir que no se justifica infligir sufrimiento terrible y patente a un animal en aras de un soberbio espectáculo y una tradición estética [...] Un arte no se justifica si la sangre, la tortura y la muerte violenta de un ser esplendoroso y capaz de sentir dolor se consideran esenciales a su expresión.

Ya sea por un argumento por analogía, ya por una inferencia a la mejor explicación científica, podemos inferir que el toro sufre cuando es toreado. En una corrida, al toro se le clavan puyas de hasta 40 cm, banderillas que terminan en arpones de acero y un estoque que penetra hasta 45 cm y que le va destrozando los músculos de la espalda y el cuello, vasos sanguíneos y nervios, y con lo cual va perdiendo control sobre la cabeza (hay que recordar que los toros, como otros bóvidos, usan la cabeza para pelear). Después, se le clava una espada de 80 cm, dirigida al corazón, pero que suele atravesar la arteria aorta y los pulmones, con lo que el toro frecuentemente muere ahogado entre vómitos de su propia sangre. Para rematarlo, se le da la «punti-

sariamente conlleva dolor: un animal, por ejemplo, puede sufrir cuando es sometido a procedimientos invasivos o restrictivos, asociados o no a dolor. Marian Dawkins ahonda en el concepto de sufrimiento animal, así como las bases científicas para evaluarlo. Véase su «Scientific basis for assessing suffering in animals», en Peter Singer (comp.), *In Defense of Animals. The Second Wave*, Blackwell, Oxford, 2006, pp. 26-39, así como «The science of animal suffering», *Ethology*, 2008). Por otro lado, con respecto a las implicaciones éticas del dolor y del sufrimiento, señala Mosterín: «En la naturaleza existe el dolor y es parte de los mecanismos de supervivencia, lo que no constituye un mal desde un punto de vista ético, pero cuando generamos un dolor extra (lo que se conoce como dolor innecesario), es decir, un dolor del que somos responsables, esto se considera un mal moral objetivo» (*A favor de los toros*, Laetoli, Pamplona, 2010).

lla», es decir, se le clava un cuchillo en la médula espinal que deja al animal paralizado, pero en muchas ocasiones todavía consciente, o sea, aún con la capacidad de sentir dolor y de darse cuenta de lo que sucede a su alrededor. Cuando la dislocación del cuello del toro no está asociada con una contusión a la cabeza —como sucede en los rastros—, la interrupción de la conexión nerviosa en la médula no provoca una pérdida inmediata de conciencia y el cerebro del toro puede permanecer consciente hasta por varios minutos después de haber perdido irrigación, por lo que el animal percibe su entorno sin poder dar una respuesta porque no tiene control sobre su cuerpo. Es entonces que se le corta una o dos orejas, si la faena fue buena, o el rabo, que el matador exhibirá ante los espectadores y, muchas veces, ante el toro, todavía consciente.¹⁷

Así pues, algo que es incuestionable es que el toreo es en esencia una lucha entre el toro y el torero en la que invariablemente se le infligirá dolor al toro, se le hará sufrir innecesariamente y tendrá una muerte violenta. Incluso un defensor de las corridas de toros como Mario Vargas Llosa no duda en reconocer la crueldad del toreo: «nadie que no sea un obtuso o un fanático puede negar que la fiesta de los toros, un espectáculo que alcanza a veces momentos de una indescriptible belleza e intensidad y que tiene tras él una robusta tradición que se refleja en todas las manifestaciones de la cultura hispánica, está impregnado de violencia y de crueldad».¹⁸ Violencia y crueldad en la que, por cierto, se hace participar a otros animales, como a los caballos de los picadores. Es usual que estos caballos sufran quebraduras de costillas o destripamientos. Se les pone un peto que simula protegerlos, pero que en realidad funciona para que el público no vea las heridas del caballo, que en ocasiones presenta exposición de vísceras. Es por ello que se usan caballos viejos, que no resisten más de tres o cuatro corridas antes de morir.

Vale la pena mencionar que en un pequeño porcentaje de los ca-

¹⁷ Cf. Neville Gregory, *Physiology and Behaviour of Animal Suffering*, Blackwell, Oxford, 2004, pp. 226-227. Parte de la información de la muerte del toro proviene de la página web de Animaturalis (<www.animaturalis.org>) y de Ruth Toledano, «Ética para matador», *El País*, 5 de marzo de 2010.

¹⁸ Vargas Llosa, «La última corrida», *El País*, 2 de mayo de 2004.

sos el torero también corre el riesgo de sufrir y de morir.¹⁹ En varios escritos, como en *La tarea del héroe*, Savater ha querido hacernos pensar que el torero es un héroe.²⁰ Habla, por ejemplo, de que la tauromaquia es valiosa porque simboliza el «riesgo permanente y el destino final como manifestaciones de la muerte».²¹ Pero por más que se nos quiera presentar la idea del torero como un héroe como un símbolo profundo, no justifica moralmente la práctica del toreo. En primer lugar, porque el torero tuvo la alternativa (literalmente) de enfrentar o no al toro; el toro no la tuvo. Si el torero sufre heridas o llega a morir es por un acto de voluntad propia y no actúa movido por ningún deber o valor moral, sino en aras de un espectáculo; eso es importante porque ese sufrimiento —a diferencia del sufrimiento del toro, que no tiene otra opción que luchar por su vida—, no tiene ningún valor moral y por eso no podemos hablar de heroísmo, que es un concepto básicamente moral. Los héroes son otros. El héroe es alguien que actúa más allá de lo que demanda el deber en contextos en los que la mayoría de la gente no actuaría; pero en el toreo no cabe hablar de deber, puesto que torear no es ir más allá de ningún deber moral, es algo que el torero hace por gusto, y es pagado con la finalidad de ofrecer un espectáculo. Por otro lado, hay quien ha visto al toro como héroe trágico, no por ir más allá del deber, sino porque se enfrenta a un destino fatal y lucha contra él; así, creo, es como hay que interpretar las palabras de uno de los mayores filósofos del siglo XX,

¹⁹ Aunque Jesús Mosterín sostiene que es un mito «que el torero corre un gran riesgo toreado a un animal de tamaño mucho mayor que él. De hecho, el riesgo del torero es mínimo. Toda la corrida es un simulacro de combate, no un combate. El torero encarga que se prepare, debilite, desgarré y destroce al toro antes de enfrentarse a él. Los picadores con frecuencia se ensañan con el toro hasta tal punto que éste ya no puede ni mantenerse en pie y se cae al suelo. Todos los gestos amanerados de la corrida son pura farsa. El torero se acerca para que el toro no lo vea, no para mostrar valor, y el mayor riesgo que corre es el de ser herido por las banderillas que sus propios banderilleros le han clavado al bovino [...] El toro no entiende nada de lo que pasa en la corrida, y el torero, que se las sabe todas, puede pedir la devolución del toro si sospecha que ya ha participado en otra corrida y puede haber aprendido algo» (*op. cit.*, p. 60). Eso sin contar que, aunque está penado, sucede que a veces el toro sale drogado, les inmovilizan la visión con sales, le liman los cuernos. Con las banderillas, el torero le va rompiendo todos los músculos del cuello y va perdiendo control sobre la cabeza, y los bovinos siempre luchan con la cabeza.

²⁰ Fernando Savater, *La tarea del héroe*, Taurus, Madrid, 1981.

²¹ Savater, *Tauroética*, p. 67.

Ludwig Wittgenstein: «En las corridas de toros el toro es el héroe de una tragedia. Se le enloquece primero de dolor y después muere una muerte larga y espantosa».²²

Además, nos puede dar mucha pena si el torero es cornado o incluso muere, pero nadie pensará que se ha cometido una injusticia o una inmoralidad. Del mismo modo, no tiene valor moral el sufrimiento causado en deportes de alto riesgo, como el motociclismo, el alpinismo o el paracaidismo. Claro que si no existiera el riesgo, probablemente ni el toreo ni esas otras actividades serían tan atractivos como lo son para quienes los practican o para los aficionados. Pero en cualquiera de esos casos, no tiene sentido hablar de heroísmo, porque esas actividades son opcionales y no tienen valor propiamente moral.

Hasta aquí he argumentado en contra de la afirmación de Savater de que no tenemos obligaciones morales hacia los animales e, implícitamente, que el dolor que se le cause a un animal no tiene valor moral en sí mismo, sino sólo por lo que eso involucra para nuestro propio perfeccionamiento moral. Esa es una parte esencial en la argumentación de Savater. Pero él lo que quiere argumentar, en última instancia, es que el toreo está éticamente justificado y es una opción ética legítima. ¿Cómo se puede justificar el sufrimiento y la muerte del toro? Sonaría un tanto perverso afirmar que el placer causado en la corrida justifica éticamente el sufrimiento del toro —aunque puede ser que algún aficionado a los toros use de hecho ese argumento—. Si la «fiesta brava» implica esencialmente causarles sufrimiento a unos toros para la diversión o la recreación del público a la plaza de toros, entonces no está justificada éticamente, porque el espectáculo no justifica que se cause sufrimiento a un animal sintiente sólo por diversión y placer. De nuevo, puede que la «fiesta» esté justificada económica, política o estéticamente, pero este es un caso en que las razones éticas deberían pesar más que estas otras, porque moralmente cuenta más el sufrimiento de los miles de toros que anualmente son sacrificados en las plazas de toros del mundo (aproximadamente unos 50 mil cada año en todo el mundo, según el sitio web de *Animanaturalis*), que las ganancias millonarias que dejan en quienes crían los toros, en

²² Ludwig Wittgenstein, *Observaciones*, Siglo XXI, México, 1981, p. 92.

los matadores y en quienes manejan las plazas; en el beneficio político que deja a los funcionarios públicos permitir las corridas porque piensan que abolirlas sería poco popular; o en el placer estético derivado de la belleza e intensidad que los espectadores encuentran en el espectáculo taurino —sobre todo si tomamos en cuenta que hay muchas otras formas de divertirse y recrearse en nuestras sociedades actuales que no implican sufrimiento animal y que también pueden implicar belleza e intensidad—. ¿Hay otros argumentos que apoyen la afirmación de que el toreo es una opción ética legítima?

El argumento de la tradición y la identidad cultural

Sin duda uno de los argumentos más comunes a favor de las corridas de toros es el de que forman parte de nuestras tradiciones y de nuestra identidad cultural, es decir, son algo que nos hace ser quienes somos y nos hace distintos de otras culturas.²³ Según esto, si queremos conservar nuestra identidad, tenemos que proteger nuestras tradiciones. Ellas justifican y legitiman nuestra conducta. El toreo forma parte de esas tradiciones, y en ese sentido forma parte de nuestra identidad cultural como españoles, mexicanos, colombianos, venezolanos, etc., por lo tanto, tenemos que protegerlo.

Este argumento tiene muchos problemas y Savater los conoce tan bien que incluso nos ayuda a mejorar las objeciones en su contra. La objeción más obvia es que, si bien las tradiciones son importantes para la identidad cultural, existen buenas y malas tradiciones. El simple hecho de que una práctica cultural sea tradicional no la justifica ni éticamente ni en otros sentidos, y tampoco legitima nuestra conducta. Si hay razones para conservar las buenas tradiciones, también las hay para desechar las malas. El toreo se encuentra del lado de las malas, y las razones éticas para pensar eso las he expuesto antes: se trata de una tradición cuestionable en la que se inflige dolor innecesaria-

²³ Cabe aclarar que el término «cultura» tiene por lo menos dos sentidos: por un lado, el que le interesa sobre todo a los antropólogos y que registra todo tipo de valores y costumbres, por el otro, el que le interesa a los eticistas, artistas, músicos, educadores, etc., y que registra los valores positivos y deseables para todo individuo de una sociedad dada. El toreo puede ser cultura en el primer sentido, en el segundo, es cuestionable.

mente a un animal simplemente por diversión. Como afirmaba el doctor Johnson, «la antigüedad de un abuso no es justificación para continuarlo.» Ante un argumento de Mosterin, quien compara la tradición del toreo con la de la mutilación genital femenina en África (sin duda una tradición objetable), para mostrar que hay tradiciones que deben desecharse, Savater nos ayuda a mejorar la objeción con un ejemplo más apropiado: la tradición de los *castrati*, es decir, cantantes a los que se castraba de niños para conservar su aguda voz, y que existió en Europa entre los siglos XVI y XIX. La analogía es mejor porque incluye el valor artístico, que argumentan los taurinos que también tiene la «fiesta brava». Castrar niños cantores estaba justificado en términos de una tradición estética, sin embargo, hoy nos parece injustificada por «razones de decencia humanitaria ... estrictamente éticas», como dice Savater. Por eso se acabó con esa tradición, porque no estaba justificada éticamente.²⁴

Si es cierto lo que he argumentado, el toreo tampoco está justificado éticamente, y por eso se encuentra del lado de las malas tradiciones, es decir, de las que se deben desechar. Sin embargo, la posición de Savater es que, si bien castrar niños no está justificado éticamente, porque es obvio que tenemos una obligación moral hacia ellos, dado que tienen intereses, sí estaría justificado infligir sufrimiento a un toro, dado que no los tiene. Como ya dije, para él los animales no son objeto de consideración moral. Por eso, si bien acepta la distinción entre buenas y malas tradiciones, no es claro que acepte que el toreo se encuentra del lado de las últimas. Pero dado que hemos visto que Savater se equivoca al pensar que los animales no tienen intereses ni estatus moral y, por lo tanto, no son objeto de consideración moral, entonces no tendríamos razones para pensar que el toreo efectivamente se encuentra del lado de las tradiciones moralmente justificadas, aquellas que tenemos que conservar. Si hay razones para abolir la mutilación genital femenina o la castración de cantantes niños, también las hay para abolir la tauromaquia —en un plano moral básico, tanto mujeres y niños, como animales, son objeto de consideración moral.

²⁴ Es curioso que Savater use el argumento de la tradición para defender la ética de la tauromaquia, porque en su *Ética para Amador* afirma que la ética nos pide que cuestionemos las acciones que se hacen de modo tradicional o «por costumbre» (*Ética para Amador*, Ariel, Barcelona, 1991, p. 56).

En su «Manifiesto en defensa de la fiesta», al que aludí anteriormente, Savater dice:

Declaramos públicamente nuestro apoyo a la Fiesta como una de las señas de identidad de nuestro país y nuestra cultura. Los toros forman parte de nuestro patrimonio cultural y como tal deben ser respetados y protegidos por el Gobierno de la nación. Reconocemos que el toreo ha sido y sigue siendo fuente de inspiración de artistas de todos los tiempos. La creación cultural y artística que toma como punto de partida la tauromaquia así lo atestigua.²⁵

Sus argumentos aquí son más en términos de tradiciones y de economía, que éticos. Puede ser que sea cierto que las corridas de toros han sido una tradición que ha dado identidad a la cultura hispana, y a buena parte de la hispanoamericana, y forman parte de nuestro patrimonio cultural, pero el problema con su argumento es que de ahí no se sigue lógicamente que, por ese simple hecho, deban ser respetados y protegidos por nuestros gobiernos. De nuevo, hay elementos de nuestras tradiciones culturales que sería mejor desechar, sobre todo si entran en conflicto con otros valores éticos universalmente aceptados: el machismo, por ejemplo, forma parte de nuestras tradiciones culturales, la corrupción también, ¿por ese simple hecho deberían ser protegidas y respetadas? Hacer sufrir a los animales (no sólo en corridas de toros, sino en peleas de gallos o de perros, pero también a los animales de producción e incluso a los animales domésticos) igualmente forma parte de nuestro patrimonio cultural. El patrimonio cultural está formado por todas esas prácticas sociales que se dan dentro de un grupo y que le dan identidad. Todas las cosas que he mencionado (el machismo, la corrupción y la indiferencia frente al sufrimiento de los animales) forman parte de nuestro patrimonio cultural, y no por ese hecho deben mantenerse, respetarse y protegerse. Hay razones para desecharlas.

Por otro lado, ¿dejaremos de ser quienes somos si eliminamos la tauromaquia de nuestra cultura? Me parece que los catalanes no se-

²⁵ «Savater: "Los toros..."».

rán menos catalanes ahora que han prohibido el toreo (en su caso, incluso podríamos hablar de que ese fue un acto de reivindicación nacionalista, es decir, de afirmación de su identidad cultural; me da la impresión de que a pesar de que el discurso que se manejó fue en términos de ética, en el Parlamento catalán pesaron más las razones políticas de corte nacionalista, dado que no se abolieron los *correous* o encierros de toros, que sí se ven como una fiesta catalana).²⁶

Es cierto lo que afirma Savater en el sentido de que la tauromaquia ha sido fuente de inspiración para creaciones culturales y artísticas, que también forman parte de nuestra herencia cultural: en la pintura, Goya, Posada, Picasso y Botero la han ensalzado; en la literatura, García Lorca, Alberti, Blasco Ibáñez e incluso Hemingway se inspiraron en el toreo; en la música, cantidad de canciones y aun la ópera *Carmen* de Bizet, no hubieran sido posibles sin el toreo. ¿Justifica esto a la tauromaquia? Aquí hay varios asuntos que analizar, pero detengámonos en uno: qué tanto estas manifestaciones artísticas justifican la tauromaquia como para mantener esa práctica. De nuevo, me interesa particularmente la justificación ética.

Aun aceptando que esas manifestaciones artísticas forman parte de nuestro legado cultural, no se sigue que la práctica que les sirvió de inspiración deba mantenerse. Quiero proceder aquí por analogía y argumentar a partir de casos similares en que distinguimos el valor artístico de una obra del contexto cultural que le dio origen: pensemos en dos de las grandes películas de todos los tiempos y preguntémonos, ¿justifica *Lo que el viento se llevó* la esclavitud de los negros o *El nacimiento de una nación* de D. W. Griffith al Ku Klux Klan? Sabemos del contexto racista que les dio origen, lo rechazamos moralmente, pero seguimos viendo esas películas y distinguiendo su valor artístico del contexto y los valores morales que están detrás. Los ejemplos podrían multiplicarse: las guerras han inspirado grandes obras

²⁶ En un sondeo realizado en España, ante la pregunta de si consideraba las corridas de toros como un bien cultural, 61% contestó que no, 19% que sí y 20% no contestó o no sabía, lo que sugiere que un alto porcentaje de la población española no cree que el toreo forme parte de su identidad cultural —en el sentido positivo de «cultura» al que me referí antes—. El dato proviene de Alfonso Lafora, *El trato a los animales en España*, Oberon, Madrid, 2004, p. 234. En México, según una encuesta, 73% de la población está en contra de las corridas (Parametría «7 de 10 mexicanos están contra las corridas de toros», 2013).

de arte, como *La Iliada* de Homero, *La guerra y la paz* de Tolstoi o *Por quién doblan las campanas* de Hemingway, ¿deben por eso promoverse las guerras?; o ¿debe mantenerse el antisemitismo sólo porque dio origen a *El mercader de Venecia* de Shakespeare? Así como distinguimos entre el valor artístico y el moral en esos casos, así podemos valorar artísticamente la poesía taurina de García Lorca o Alberti o los grabados de Picasso y distinguir la práctica cultural que les dio origen y rechazarla. El hecho de que las corridas de toros hayan servido de inspiración a grandes obras de arte no justifica éticamente la tauromaquia, del mismo modo en que las películas o las obras que he mencionado no justifican al racismo, la guerra o el antisemitismo. Las grandes obras artísticas que ha inspirado la tauromaquia no perderán su valor artístico, éste será independiente del contexto que les dio origen, una vez que las corridas de toros hayan desaparecido. En realidad, hay aquí falacia de transferencia de propiedades, que consiste en pasar del valor positivo de la representación artística a otorgarle también ese valor positivo a lo representado (en el fondo es una falacia de autoridad, como lo es también el argumento de la tradición).

Existencia y supervivencia del toro de lidia

Hay otro argumento que encontramos en Savater y que escuchamos repetidamente a los taurómacos: el toro de lidia existe gracias a las corridas de toros, es una creación cultural del ser humano, si desaparecen las corridas, desaparecerán los toros. Esto es lo que nos dice en su manifiesto protaurino: «Destacamos los valores ecológicos del toro de lidia como especie única y creación cultural del hombre, que lo ha seleccionado durante siglos. Y también como protector de un espacio natural que pervive gracias a su presencia: la dehesa».²⁷ Vargas Llosa también usa este argumento: «El ganado de lidia existe porque existen las corridas y no al revés. Si éstas desaparecen, inevitablemente desaparecerán con ellas todas las ganaderías de toros bravos y éstos, en vez de llevar en adelante la bonacible vida vegetativa deglutiendo yerbas en las dehesas y apartando a las moscas con el

²⁷ «Savater: "Los toros ..."».

rabo que les desean los abolicionistas, pasarán a la simple inexistencia».²⁸ El argumento completo, entonces, dice así: los toros son un producto cultural humano, han evolucionado gracias al ser humano, quien los ha ido seleccionando artificialmente a lo largo de la historia. Si son un producto humano y los dejamos de producir para el toreo, entonces inevitablemente «pasarán a la simple inexistencia». Eso será una gran pérdida ecológica, y por ello las corridas de toros no deben desaparecer.

Pero ¿verdaderamente va a desaparecer una especie? Savater no parece tener muy claros sus conceptos taxonómicos, porque los toros de lidia no constituyen una especie, forman parte de la familia de los bóvidos (*Bovidae*) y es claro que si desaparece el toro de lidia seguirá habiendo bueyes, cebúes, búfalos, pero también reses, es decir, toros y vacas. Toda esta familia está lejos de estar en peligro de extinción. ¿Desaparecerá una raza entonces? Si seguimos criterios taxonómicos comúnmente aceptados por especialistas, la respuesta tendría que ser que no: el ganado de lidia, por sí mismo, no constituye una raza. Hay tres razones para afirmar esto:²⁹ 1) No existen caracteres morfológicos propios de los toros de la supuesta raza de lidia, ya que estos (los caracteres morfológicos de los toros de lidia) son indefinibles por dispares. No existen características diferenciadoras definibles entre los toros de lidia y otras razas de la misma especie, es decir, otros toros que no son de lidia. 2) No hay caracteres diferenciadores psicológicos en la hipotética raza de lidia que se perpetúen de forma regular en la herencia; por ejemplo, la inmensa mayoría de los toros de lidia carece de la supuesta bravura, que sería un rasgo diferenciador psicológico de la raza. Muchos aficionados denuncian esto cuando se quejan de deslucidas corridas en las que el toro no es bravo. 3) No existe una sola descripción científica de los caracteres diferenciadores de la supuesta raza de lidia. Por ello, en los reglamentos de toros no se pide que el toro sea de la raza de lidia, sino que pertenezca a un registro de ganaderías inscritas en un padrón de empresas ganaderas de toros de lidia. Así pues, no existe una raza de toros de lidia, sino que lo que existen son animales mestizos pertenecientes a la subespecie *Bos pri-*

²⁸ Vargas Llosa, *op. cit.*

²⁹ Los datos que siguen provienen del espléndido artículo de Luis Gilpérez, «Presunta raza de lidia», *Animanaturalis*, s.f.

migenius taurus «con la característica frecuente, indefinible científicamente, de manifestar una agresividad instintiva cuando son provocados o acosados», afirma Gilpérez. Así pues, si desaparecen las corridas de toros, no desaparecerá ninguna raza de toros de lidia, porque no existe dicha raza.

Hay otras cosas que tendríamos que preguntarnos cuando se afirma que, si desaparecen las corridas, desaparecen los toros. Este argumento parece presuponer que, si el día de mañana se prohíben las corridas, entonces los criadores de toros inmediatamente, viendo acabado su negocio, se desharían de todos sus toros matándolos o simplemente los dejarían de producir. Si esto fuera así, entonces habría que cuestionar el supuesto amor del criador por el toro, porque este argumento parece dar por sentado que lo que le preocupa al criador es que desaparezca el negocio, no el toro. Al aficionado le preocupa que desaparezca su entretenimiento, tampoco le preocupa el toro. Muchas razas bovinas que no se usan para la lidia han desaparecido a lo largo del tiempo, o se encuentran actualmente en peligro de extinción —como la vaca de Albera, la Cárdena andaluza o las más de 30 que conforman la lista de bovinos autóctonos en peligro de extinción en España—, sin que los taurómacos se hayan preocupado o pedido su protección.

¿Necesariamente tendrían que desaparecer los toros bravos? Se les podría conservar en reservas especiales (o incluso reintroducir en vida silvestre dado que han sido criados en vida libre, y tienen muchas características que les permitirían adaptarse sin problemas). Las dehesas tampoco tendrían que desaparecer si el Estado subvencionara el mantenimiento de espacios de conservación de esos animales —en lugar de subvencionar las corridas, como sucede en tantos lugares—. Es decir, se les podría conservar como se conserva a muchos otros animales silvestres que no nos son útiles —en forma directa— como los lince, los lobos o las tortugas marinas (cuya conservación es probablemente más cara que la de los toros). No necesariamente tendrían que desaparecer si dejan de sernos útiles; incluso podrían ser rentables como animales productores de carne, como sucede con otras reses.

Vayamos ahora a la parte moral de este argumento —que Savater no desarrolla ni en su manifiesto ni en su libro—, ¿cuál es la significa-

ción moral de que desapareciera la supuesta raza del toro de lidia y cuál es su «valor ecológico»? Quiero contestar esta pregunta subrayando algo que afirman los taurómacos: el toro de lidia es un producto cultural del ser humano, es decir, se trata de un producto de la selección artificial. El ser humano ha tratado de hacer con los toros lo que la selección natural ha hecho con especies naturales: seleccionar aquellos rasgos que más se quieren para la lidia, básicamente su «bravura» y algunos rasgos anatómicos y fisiológicos (el llamado trapío, el conjunto de rasgos físicos y actitudes observables, como tamaño y peso, estatura, astas grandes hacia delante y un potente aparato locomotor, entre otras cosas). No debe sorprendernos que los toros de lidia sean producto de la selección artificial, los seres humanos hemos hecho lo mismo con muchas otras razas de animales. Muchos rasgos de animales domésticos y de producción han sido seleccionados por nosotros para ajustarse, en un afán perfeccionista, a *nuestros* parámetros estéticos o utilitarios hasta llevarlos a un punto aberrante. Muchas veces esas características van en detrimento de los individuos de esa raza, dado que inducimos la endogamia para fijar características físicas y replicar individuos idénticos a sus progenitores, lo cual tiende a producir problemas físicos en los individuos de esa raza. Así, inducimos la endogamia en algunos perros de raza para tener perros más altos, con lo que se incrementan las posibilidades de que padezcan, en otras, enfermedades artríticas (los problemas de cadera, por ejemplo, son típicos en los pastores alemanes y otras razas grandes). En los animales de producción se ha hecho lo mismo, de modo que hemos llegado a producir vacas con ubres inmensas que las mismas vacas no pueden sostener o pavos que son tan gordos que sus piernas no son capaces de sostenerlos, porque están diseñadas para soportar animales menos pesados, y que no pueden reproducirse por sí mismos. Modificamos razas de animales para reproducir rasgos que son útiles para los humanos, o que simplemente encontramos estéticos, pero que no tienen valor para los animales y que sólo les producen problemas. «Con la selección artificial favorecemos nuestro tipo de vida, pero alteramos irreversiblemente el destino natural que cada especie tiene».³⁰ Producir animales artificialmente

³⁰ Genaro Coria Ávila y Pedro Paredes Ramos, «La selección artificial», *La ciencia y el hombre*, vol. 22, núm. 3, 2009.

provocándoles problemas y, a fin de cuentas, sufrimiento, sí tiene una dimensión moral, y por eso sería mejor no producirlos. Se me puede responder diciendo que los toros de lidia no tienen ese tipo de problemas, dado que se les sigue mestizando continuamente y así se evita la endogamia que crea estos problemas; pero con esta respuesta se está aceptando tácitamente que los toros de lidia son animales mestizos que no pertenecen a ninguna raza determinada, con lo cual se reafirma mi punto anterior: no hay una raza de toros de lidia y, por ello, no desaparecerá si es abolida la tauromaquia.

Pero de nuevo, ¿cuál es la significación moral de que desaparezca una especie artificialmente seleccionada? Que se provoque la desaparición de una especie natural tiene un significado moral, entre otras cosas, porque esto tiene un efecto de cascada que resulta en la extinción de otras especies, con lo que se interrumpen procesos ecológicos, lo cual crea un desequilibrio en la naturaleza. La desaparición de una raza artificialmente seleccionada por el ser humano, como es el toro de lidia, no crea ningún desequilibrio ecológico y, por ello, no tendría ninguna significación moral en ese sentido.

Argumento en contra de la arrogancia de la imposición moral

Este argumento es una de las cartas fuertes de Savater y resulta interesante analizarlo, no sólo por lo que nos dice acerca de las corridas de toros, sino por lo que, más generalmente, nos dice acerca de la naturaleza de la moralidad. Éstas son las palabras de Savater:

El rechazo de festejos como las corridas de toros es la opción moral respetable de una sensibilidad personal ante una demostración simbólica de raigambre atávica y desmesurada según los parámetros racionalistas comúnmente vigentes. Pero no puede fundar a mi juicio una moral única, institucionalmente obligatoria para todos. También es respetable que, de acuerdo con pautas religiosas o éticas, muchas personas condenen la práctica del aborto, por ejemplo. Lo que ya no resulta respetable del mismo modo es que los antiabortistas conviertan su opción en la única éticamente digna y califiquen de asesinos de masas a

los que discrepan de ella. De modo semejante, tampoco es aceptable para una convivencia en la pluralidad de valores democrática que los antitaurinos califiquen como asesinato o tortura lo que ocurre en las plazas [...] conozco lo que repugna a mi sensibilidad, pero no tendría la arrogancia de convertirlo en norma ética impuesta a todos.³¹

Reconstruyamos el argumento. Según Savater, la opción moral que proponen los antitaurinos es simplemente una entre otras, y dentro de una sociedad democrática y pluralista, no es válido tratar de imponer «una moral única, institucionalmente obligatoria para todos». Es arrogante por parte de los antitaurinos tratar de convertir sus principios morales en una «norma ética impuesta a todos». Del mismo modo en que no es aceptable que los antiabortistas califiquen de asesinato al aborto y traten de imponer una moral única a toda la sociedad, tampoco es aceptable que los antitaurinos digan que el torreo es tortura y asesinato y quieran imponer su moral al resto de la sociedad. Se trata de pura arrogancia y, podríamos añadir, de intolerancia. ¿Quién puede estar en desacuerdo cuando se trata de defender la tolerancia, la diversidad, la pluralidad y la democracia?

Sospecho que bajo un manto de valores democráticos de tolerancia y de pluralidad se esconden dos cosas: *a*) relativismo moral, y *b*) cierta incomprensión acerca de las relaciones entre la moralidad y el derecho. ¿Qué quiero decir con esto? Primero, digo que se esconde un relativismo (si no es que un subjetivismo) moral porque sólo a partir del relativismo (y no del pluralismo, que es algo distinto) podemos afirmar que es pura arrogancia tratar de juzgar la conducta de un grupo con el que estamos en desacuerdo y de imponer una cierta postura moral; según esto, no hay una verdad o una justificación objetiva en ética acerca de si es moralmente correcto o no hacer sufrir a los animales, y a los toros específicamente. La ética antitaurina, como la que yo he tratado de defender aquí, no tendría una categoría especial; sería sólo una entre otras y tendría el mismo valor que la opción taurina. La tauroética que defiende Savater sería una opción igualmente válida y no existiría un criterio objetivo que se pudiera emplear para juzgar uno de estos códigos éticos como mejor que el otro.

³¹ Savater, *Tauroética*, pp. 54-55.

Una ética que acepta el maltrato hacia los animales es tan válida como una que lo rechaza; la ética taurina es tan válida como la anti-taurina y entonces resulta arrogante tratar de imponer una sobre otra, dado que no existen criterios objetivos para decidir que una es mejor que otra. Esta posición se llama relativismo moral. ¿Qué tiene de malo?

Se puede ser relativista, como Savater, al defender la ética taurina, pero esto tiene consecuencias: básicamente estamos renunciando a explicar muchos fenómenos morales de los que el relativismo no puede dar cuenta. Doy algunos ejemplos: la crítica moral entre sociedades no tendría sentido ni se podría decir que una práctica moral de otra sociedad es inferior o superior a nuestras prácticas (por ejemplo, no podríamos decir que una sociedad misógina o una racista es inferior a una que no lo es: son una moral entre otras). El relativista rechaza la idea de progreso moral, él no puede decir, por ejemplo, que la situación de las mujeres o los negros hoy en día es mejor, moralmente hablando, que hace 200 años. Tampoco puede dar cuenta de la idea de derechos humanos universales —una idea que a Savater le resulta muy cara³² y lo que revela una inconsistencia en su pensamiento—, dado que son criterios morales con pretensión de objetividad y universalidad y, según el relativismo moral, estos no existen; en todo caso, nos dicen, son formas de imposición moral de una sociedad sobre otra. Si estoy en lo cierto y detrás de la postura de Savater se esconde un relativismo moral, entonces tendrá mucho trabajo para explicarnos ideas como esas, algunas de las cuales él mismo sostiene. Del mismo modo, el defensor de los animales tampoco puede ser un relativista moral, dado que piensa que la capacidad para sentir de los animales constituye un valor objetivo independiente de contextos culturales o históricos: el sufrimiento innecesario que los humanos imponen a los animales está mal donde quiera que se dé.

Digo también que detrás de la postura de Savater se esconde cierta incompreensión de las relaciones entre la moral y el derecho. No sólo no hay modo de decidir entre teorías y prácticas morales rivales, afirma, sino que el derecho no debe tomar partido por ninguna de ellas. Es pura arrogancia tratar de imponer una cierta moralidad a

³² Cf. Savater, *Ética como amor propio*, Mondadori, Madrid, 1988, pp. 160-191.

través de las leyes en un contexto de pluralismo moral. Savater afirma que «el Parlamento no está para zanjar cuestiones de conciencia individual, sino para establecer normas que permitan convivir morales diferentes sin penalizar ninguna y respetando la libertad individual».³³ Según esto, la moral es algo independiente de las leyes y nunca se debe tratar de imponer una cierta ética a través del derecho: no se debe legislar a partir de valores morales. Sin embargo, decir que el parlamento no debe meterse en cuestiones morales y debe permitir que morales diferentes convivan quiere decir, antes que nada, que el parlamento debe tomar una postura moral de respeto a la diversidad. En otras palabras, esa postura no es moralmente neutra. Pero algunos nos preguntamos si incluso eso es posible, porque muchas de nuestras leyes sólo pueden encontrar su justificación en valores y razones morales particulares que efectivamente penalizan otras posiciones. Las leyes que permiten el aborto, que es el caso que usa Savater, es un ejemplo de eso: existen razones morales de tipo consecuencialista para pensar que la penalización del aborto tiene efectos negativos sobre las mujeres que, con penalización o sin ella, van a abortar; también existen razones en términos de autonomía y de derechos morales para afirmar que las mujeres tienen el derecho a decidir sobre su propio cuerpo. Al tomar en cuenta este tipo de razones, los diputados que legislan por la despenalización del aborto están «penalizando» la moral de los que condenan el aborto. Eso es inevitable. Son muchos los ejemplos de leyes que se sustentan en razones morales particulares y que penalizan morales contrarias: las leyes que prohíben que los maridos golpeen a sus mujeres penalizaron a quienes sostenían que ése era un derecho del hombre; las leyes de tenencia responsable de animales que castigan a quienes maltratan a sus mascotas también penalizan a quienes creen que los animales son cosas sin valor moral y que sus propietarios pueden hacer con ellos lo que quieran. Es más, cualquier ley que base su justificación en el discurso de los derechos humanos —que en última instancia no son sino derechos morales— estará, inevitablemente, «penalizando» morales diferentes. Lo que quiero decir con esto es que muchas leyes no son moralmente neutras, como quiere Savater, sino que tienen

³³ Savater, *Tauroética*, p. 78.

contenidos morales sustantivos y se justifican a partir de posiciones éticas particulares, y que cuando se legisla sobre esos contenidos morales es inevitable «penalizar» posturas con contenidos morales opuestos. Si llamamos a este fenómeno «arrogancia», entonces me parece que simplemente no estamos comprendiendo cómo se legisla, sobre todo en nuestras sociedades contemporáneas, y cómo el derecho constantemente se justifica a partir de concepciones morales sustantivas.³⁴

Las leyes que poco a poco han ido aboliendo las corridas de toros tienen una justificación moral. Este tipo de leyes abolicionistas aceptan como una mejor justificación las razones antitaurinas que consideran moralmente el sufrimiento del toro y también las implicaciones que puede tener para una sociedad el hecho de aceptar como una forma de espectáculo público, de diversión y entretenimiento, el sufrimiento de los animales. En un ejercicio de ponderación, los legisladores deben evaluar si estas razones morales pesan más que las razones en términos de tradiciones, de la fuerza simbólica que tienen las corridas de toros u otras que, según he venido argumentando, carecen de fuerza moral.

Ética para matador: ¿relajarse y disfrutar?

Hasta aquí he argumentado que las corridas de toros no se justifican éticamente y que hay razones para abolir este tipo de espectáculos. Pero quiero subrayar que mi argumentación no se limita a los toros: el sufrimiento que los humanos les infligimos a los animales, en su mayor parte evitable e innecesario, es éticamente incorrecto. Y lo es no sólo en las corridas de toros, en las peleas de gallos o de perros, sino también en los contextos domésticos y, sobre todo, de producción. Savater está consciente de ello y señala la gran inconsistencia que hay en muchos antitaurinos que, al mismo tiempo que condenan

³⁴ Ronald Dworkin ha sostenido que los principios legales son esencialmente morales en su contenido (*Law's Empire*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1986); y Joseph Raz ha criticado la supuesta neutralidad del Estado (*The Morality of Freedom*, Oxford University Press, Oxford, 1986, cap. 5).

las corridas de toros, se quedan callados sobre los animales de producción y siguen consumiendo carne. Afirma Savater:

Quizás hubiéramos sido más sanos y felices sin estas amenazas y sin los toros, pero, en vista de que ya están ahí, parece preferible minimizar sus inconvenientes, prevenir sus adulteraciones, relajarse y disfrutar. Si lo que nos preocupa es el sufrimiento de los animales, el verdadero problema está en los millones y millones que criamos para comernos y llevamos al matadero, no en los cientos de toros inmolados en las plazas. La auténtica punzada para ciertas sensibilidades morales debe provenir en primer término de que somos carnívoros, no de que somos aficionados a los toros [...] Por lo tanto, mientras no se afronte el caso de las granjas avícolas y los mataderos municipales, el cañonazo de la buena conciencia contra la línea de flotación de la fiesta taurina sigue siendo de fogueo.³⁵

Dos cosas se pueden decir al respecto. En primer lugar, lo que ha afirmado Renzo Llorente en su discusión del libro de Savater; según su reconstrucción el argumento va así: «si un(a) agente se esfuerza por eliminar un mal del tipo x sin esforzarse al mismo tiempo por eliminar el peor de los males del mismo tipo, el/la agente tiene una actitud poco coherente e incluso hipócrita».³⁶ El principio tiene problemas: que no intentemos eliminar los males mayores de un cierto tipo no quiere decir que seamos incoherentes o hipócritas por sólo impedir males menores del mismo tipo. En un caso análogo, dice Llorente, «a nadie se le ocurriría criticarnos por procurar ayudar a las personas que trabajan en condiciones insalubres sólo porque no ayudamos a las personas que están en paro y ni siquiera tienen trabajo». Así, el hecho de que quienes critican las corridas de toros no critiquen también los métodos de producción intensiva en las granjas industriales no deslegitima su condena.

En segundo lugar, si bien la falta de crítica a la situación de los otros animales no deslegitima la condena a la tauromaquia, sí sería deseable que la gente tomara conciencia de ese otro mucho mayor

³⁵ Savater, *Tauroética*, pp. 69-70.

³⁶ Renzo Llorente, «Tauroética de Fernando Savater: una aproximación crítica», *Diánoia*, vol. LVII, núm. 69, p. 174.

problema. Si lo que nos preocupa es el sufrimiento animal, entonces el problema está en los casi 60 mil millones de animales de producción (puercos, gallinas, vacas, etc.) que, según la FAO, criamos para comer anualmente y no en los miles de toros que son inmolados en las plazas.³⁷ «Incluso limitándonos a los toros y vacas —nos dice Mosterín—, el problema de la ganadería intensiva es, desde una perspectiva global, más importante y difícil que el de la tauromaquia».³⁸

Antes afirmé que el sufrimiento iguala a los animales sintientes entre sí y deberíamos considerar de igual manera el sufrimiento del toro que el del perro o el gato, pero también que el del puerco que vive toda su vida en una granja industrial, dentro de un espacio que no satisface sus necesidades vitales y sin ver nunca la luz del sol, o el de la ternera, que vive toda su vida dentro de una pequeña jaula donde se le impide moverse para que no desarrolle músculos y así su carne sea suave al comerse. Es cierto, la punzada para una sensibilidad moral que se indigna ante el sufrimiento animal debe provenir del hecho de que somos grandes consumidores de carne en nuestras sociedades masificadas, donde la inmensa mayoría de la carne que consumimos proviene de sistemas de cría intensiva que inevitablemente implican el sufrimiento de animales en una escala masiva.³⁹ Aunque, en principio, no son criticables aquellos que condenan las corridas pero siguen comiendo animales producidos en estas circunstancias, hay un cierto nivel de inconsistencia en quienes critican las corridas de toros, o se indignan ante el maltrato a los animales domésticos (perros y gatos básicamente), pero siguen comiendo carne de animales que son explotados y sufren por millones.

En eso tiene razón Savater.⁴⁰ En lo que no la tiene es en que, si no se afronta el problema de la producción intensiva de carne animal, lo mejor es tratar de minimizar los inconvenientes y las adulteraciones de las corridas de toros, relajarse y disfrutarlas. Si se tiene conciencia

³⁷ FAO, *Animal production online database FAOSTAT*, 2006.

³⁸ Mosterín, *op. cit.*, p. 7.

³⁹ Una buena descripción de esto se encuentra en el libro de Jonathan Safran-Foer, *Eating Animals*, Little, Brown and Co., Nueva York, 2009.

⁴⁰ Aunque hay que señalar que el argumento de Savater tiene la forma de una falacia *ad hominem tu quoque*, en que se ataca a una persona atribuyéndole una contradicción, en vez de atacar el argumento que sostiene la persona (véase Alejandro Herrera y José Alfredo Torres, en *Falacias*, 2ª ed., Editorial Torres, México, 2007, pp. 30-31).

del sufrimiento masivo de animales en las granjas industriales donde se produce la carne que consumimos, pero también del sufrimiento masivo de los toros que son inmolados en las corridas, y aun así comemos carne y asistimos a las corridas (y nos relajamos y las disfrutamos), entonces creo que estamos ante un caso de falta de sensibilidad moral, indiferencia o algo que podríamos llamar, para usar el término más preciso, cinismo. Tener conciencia de que una cierta conducta es moralmente incorrecta y, sin embargo, llevarla a cabo e incluso disfrutarla se llama cinismo. No hacer nada ante el sufrimiento de los animales, sabiendo que éste existe y que hay modos en que podemos contribuir a aminorarlo o erradicarlo, nos convierte en cómplices; como afirmó la novelista inglesa del siglo XIX Anna Sewell: «si vemos crueldad o un mal que podemos parar, y no hacemos nada, compartimos la culpa [...] Con la crueldad y la opresión, es asunto de todos interferir cuando los vemos».⁴¹ Por eso, lo que procede no es la indiferencia, el cinismo o la inacción, sino la consistencia en nuestras actitudes morales frente al sufrimiento animal: quien rechaza las corridas de toros por razones morales también debería, por consistencia, rechazar el sufrimiento animal en los sistemas de producción intensiva de carne, defender y promover el bienestar animal en donde quiera que esté en juego. Esto no necesariamente implica que todos deberíamos militar en las filas del animalismo o convertirnos en vegetarianos —lo que no estaría nada mal—, sino simplemente que deberíamos optar por sistemas de producción que minimicen el sufrimiento animal (por ejemplo, favoreciendo productos que provengan de sistemas de producción que tomen en cuenta el bienestar animal, en vez de sistemas intensivos y basados en la desconsideración hacia los animales).

Espero haber justificado mi afirmación inicial de que la argumentación de Savater en el sentido de que existen argumentos morales a favor de las corridas de toros y de que ser taurino es una opción ética legítima no es sólida. Los argumentos éticos a favor de las corridas no tienen fuerza moral y, por lo tanto, la tauromaquia no constituye una opción ética de igual valor que la oposición moral a las corridas. Si tengo razón, las corridas de toros constituyen una práctica

⁴¹ Anna Sewell, *Black Beauty. The Autobiography of a Horse*, Wilder, Radford, 2008, pp. 53 y 104.

inmoral y no hay justificación moral para que nuestras leyes las permitan. Existen razones morales de peso para justificar la abolición de las corridas de toros. La petición de que se prohíban las corridas no constituye un acto de arrogancia, como afirma Savater, sino el movimiento plenamente justificado de sociedades que quieren progresar moralmente.

Bibliografía

- Bekoff, Marc y Jessica Pierce, *Wild Justice. The Moral Lives of Animals*, The University of Chicago Press, Chicago, 2009.
- Coria Ávila, Genaro y Pedro Paredes Ramos, «La selección artificial», *La ciencia y el hombre*, vol. 22, núm. 3, 2009. Disponible en: <<http://www.uv.mx/cienciahombre/revistae/vol22num3/articulos/artificial/index.html>>. Revisado el 16 diciembre de 2013.
- Dawkins, Marian S., «Scientific basis for assessing suffering in animals», en Peter Singer (comp.), *In Defense of Animals. The Second Wave*, Blackwell, Oxford, 2006, pp. 26-39.
- , «The science of animal suffering», *Ethology*, 2008, doi: 10.1111/j.1439-0310.2008.01557.x.
- DeGrazia, David, *Animal Rights. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 2002.
- De Waal, Frans, *Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*, Harvard University Press, Cambridge, 1997.
- Díaz, José Luis, «El sufrimiento de los toros», *El País*, 1 de agosto de 2010.
- Dworkin, Ronald, *Law's Empire*, Harvard University Press, Cambridge, 1986.
- FAO (Food and Agriculture Organisation of the United Nations), *Animal production online database FAOSTAT*, 2006. Disponible en: <<http://faostat.fao.org/default.aspx>>. Revisado el 16 diciembre de 2013.
- Gilpérez, Luis, «Presunta raza de lidia», *Animanaturalis*, s. f.: Disponible en: <<http://www.animanaturalis.org/p/704>>. Revisado el 16 diciembre de 2013.
- Gregory, Neville G., *Physiology and Behaviour of Animal Suffering*, Oxford, Blackwell, 2004.

- Herrera, Alejandro y José Alfredo Torres, *Falacias*, 2ª ed., Editorial Torres, México, 2007.
- Hurley, Susan y Matthew Nudds (comps.), *Rational Animals?*, Nueva York, Oxford University Press, 2006.
- IASP (International Association for the Study of Pain), *Pain Terminology*, 1994. Disponible en: <http://www.iasp-pain.org/AM/Template.cfm?Section=Pain_Definitions#Pain>. Revisado el 16 diciembre de 2013.
- Kant, Immanuel, *Lecciones de ética*, R. Rodríguez Aramayo y C. Roldán, trad., Crítica, Barcelona, 1994.
- Lafora, Alfonso, *El trato a los animales en España*, Oberon, Madrid, 2004.
- Llorente, Renzo, «Tauroética de Fernando Savater: una aproximación crítica», en *Diánoia*, vol. LVII, núm. 69, 2012, pp. 171-184.
- Machado, Antonio, *Juan de Mairena*, Alianza, Madrid, 1981.
- Molony, V. y J. E. Kent, «Assessment of acute pain in farm animals using behavioral and physiological measurements», *Journal of Animal Science*, núm. 75, 1997, pp. 266-272.
- Morton, D.B. y J. Hau, «Welfare assessment and humane endpoints», en *Handbook of Laboratory Animal Science: Essential Principles and Practices*, vol. I, 2ª ed., J. Hau y G.L. van Hoosier, comps., CRC Press, Seattle, 2002, pp. 457-486.
- Mosterín, Jesús, *A favor de los toros*, Pamplona, Laetoli, 2010.
- Parametría, «7 de 10 mexicanos están contra las corridas de toros», 2013. Disponible en: <<http://www.parametria.com.mx/Detalle-ParMedios.php?PM=681>>. Revisado el 16 diciembre de 2013
- Rachels, James, *Introducción a la filosofía moral*, G. Ortiz Millán, trad., FCE, México, 2007.
- Raz, Joseph, *The Morality of Freedom*, Oxford University Press, Oxford, 1986.
- Regan, Tom, *En defensa de los derechos de los animales*, A. Tamarit, trad., FCE/UNAM, México, 2016.
- Safran-Foer, Jonathan, *Eating Animals*, Brown and Co., Little, Nueva York, 2009.
- Savater, Fernando, «El torero como héroe», en *La tarea del héroe*, Taurus, Madrid, 1981, pp. 242-247.
- , *Ética como amor propio*, Madrid, Mondadori, 1988.

- Savater, Fernando, *Ética para Amador*, Ariel, Barcelona, 1991.
- , «Abortos y otras malformaciones», *El País*, 2 de abril de 2009.
- , «Savater: “Los toros deben ser respetados y protegidos por el Gobierno”», *As de Espadas*, 25 de febrero de 2010. Disponible en: <http://www.as.com/toros/articulo/fernando-savater-toros-deben-ser/20100225dasdastor_1/Tes>. Revisado el 16 de diciembre de 2013.
- , *Tauroética*, Turpial, Madrid, 2010.
- Sewell, Anna, *Black Beauty. The Autobiography of a Horse*, Wilder, Radford, 2008.
- Singer, Peter, *Animal Liberation*, edición actualizada, Harper Collins, Nueva York, 2009.
- Toledano, Ruth, «Ética para matador», *El País*, 5 de marzo de 2010.
- Vargas Llosa, Mario, «La última corrida», *El País*, 2 de mayo de 2004.
- Viqueira Albán, Juan Pedro, *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces*, FCE, México, 1987.
- Wittgenstein, Ludwig, *Observaciones*, E. Frost, trad., Siglo XXI, México, 1981.

La ecoética como respuesta a las crisis antropogénicas

ANGELES CANCINO RODEZNO Y
MARÍA FERNANDA DE ALBA NAVARRO

La ética ecológica o ecoética pretende revisar la relación de la especie humana respecto al resto de la naturaleza, incluidos todos los seres vivos, y los ecosistemas que la constituyen; esta ética argumenta que los criterios humanos de valoración, para extender el círculo de consideración moral hacia otros, deben incluir a los animales, las plantas, el resto de los seres vivos y todos los nichos ecológicos del planeta.¹

La relación humano-naturaleza inició, aproximadamente, hace 200 mil años en África con las primeras poblaciones de *Homo sapiens*; estas comunidades dominaron el fuego y la producción de utensilios con la finalidad de facilitar sus necesidades, aprender y memorizar, entre otras actividades; esto les permitió realizar una revolución cognitiva que los diferenció de otros primates. Al paso del tiempo, el *Homo sapiens* se situó en el tope de la cadena alimenticia y se conformó como el máximo depredador. De hecho, «durante mucho tiempo, el *Homo sapiens* prefirió considerarse separado de los animales; es decir, como un huérfano carente de familia y de ancestros comunes».² Ideas como la anterior se perpetuaron durante siglos debido a conceptos creacionistas y a la consecuente implicación de que el ser humano tiene un origen divino.

Hoy en día existe numerosa evidencia que contradice lo anterior,

¹ Pedro José Sarmiento Medina, «Bioética y medio ambiente. Introducción a la problemática bioético-ambiental y sus perspectivas», *Persona y Bioética*, año 5, núms. 13-14, mayo-agosto, septiembre-diciembre, pp. 19, 29.

² Y. N. Harari, *De Animales a Dioses: Breve historia de la humanidad*, Penguin Random House, Ciudad de México, 2014, pp. 17-238.

puesto que el ser humano, como cualquier especie biológica, comparte ancestros comunes y no solamente eso, sino que el *Homo sapiens* mantiene relaciones de interdependencia con otros seres vivos.³ El conocimiento anterior contrasta con el actual antropocentrismo moral generalizado que asume la superioridad del humano frente al resto de «la creación»: la especie humana sigue auto asumiéndose como «única, especial y privilegiada» sobre el resto de la naturaleza.

¿Son estas ideas respecto a la relación asimétrica humano-naturaleza las responsables de que el *Homo sapiens* someta, explote, abuse y cosifique al resto de las especies y la biósfera impactando a los ecosistemas y todo el planeta?

Existen filosofías que desafían el pensamiento antropocéntrico, tales como el zoocentrismo, el biocentrismo y el ecocentrismo, que plantean que la sede de la valoración moral son los animales, todos los seres vivos y los ecosistemas, respectivamente.⁴

Sin duda, urge un cambio de paradigma que permita evaluar y frenar el impacto antropogénico que ha quedado al descubierto mediante las alarmas ecológicas y sociales que azotan al planeta. Debido a que muchas de estas crisis son evidentes, rotundas y persistentes, el ser humano atraviesa, en la actualidad (consciente o inconscientemente), una revolución que permitirá, a corto plazo, comprender el lugar que juega el ser humano en el universo. Lo anterior, para el filósofo Timothy Morton, es comparable con las revoluciones fomentadas en su momento por Copérnico y Darwin.⁵

La población contemporánea presencia un mundo con un cálculo ecológico-moral que no existía hace 60 años; ahora es evidente que las decisiones, la conducta, el estilo de vida y el consumo humanos tienen consecuencias medioambientales. De esta forma, el humano tendría que vivir con un conflicto de conciencia constante, que relaciona el impacto antropogénico con el cambio climático, la contami-

³ M. Goodman, y K. N. Sterner, «Biological Sciences-Anthropology: Phylogenomic evidence of adaptive evolution in the ancestry of humans» Colloquium Paper en *In the Light of Evolution IV: The Human Condition* Sackler Colloquium, 2010.

⁴ Jorge Riechmann, *Un mundo vulnerable. Ensayos sobre ecología, ética y tecnología*, Cataratas, Madrid, 2000, pp. 35-36.

⁵ A. Blasdel, «A reckoning for our species': the philosopher prophet of the Anthropocene», *The Guardian*, <<https://www.theguardian.com/world/2017/jun/15/timothy-morton-anthropocene-philosopher>>. Consultado 15 de junio de 2017.

nación, la deforestación, la defaunación, el agotamiento de los recursos, así como las demandas en aumento de una población humana con crecimiento desmedido.

Debido a este conflicto de conciencia, el ciudadano común recicla residuos domésticos y reconoce que resulta políticamente incorrecto utilizar un auto mal afinado, desperdiciar agua o tirar basura en la calle; incluso los políticos tienen la necesidad de reunirse para firmar acuerdos ambientales nacionales e internacionales, tales como:

- Protocolo de Montreal (1989): protege la capa de ozono,
- Convenio sobre diversidad biológica (1992): aborda la biodiversidad y su conservación,
- Convenio Marco de las Naciones Unidas sobre Cambio Climático (UNFCCC), (1992): alerta sobre las modificaciones que trae consigo el cambio climático,
- Convenio de las Naciones Unidas (1996): desertificación,
- Tratado de Estocolmo (2001): señala el manejo de los residuos peligrosos, y
- Acuerdo de París (2017): atiende el efecto invernadero.

A pesar de dichos tratados, y de que cierta fracción de la población ya tiene noción de las crisis ecológicas, éstas no se detienen. Por lo anterior, el objetivo del presente trabajo es analizar por qué el *Homo sapiens*, después de 200 mil años habitando este planeta, necesita más que nunca de la ecoética. ¿Qué cambios culturales y mentales, en la forma de concebir y relacionarse con la naturaleza, llevaron a la crisis ambiental que prevalece en la actualidad?, ¿cómo es que el conocimiento biológico-evolutivo sentó las bases para que los estudiosos de la bioética y de la ecoética pudieran formular otras alternativas de pensamiento?, ¿existe alguna forma de mitigar el impacto humano de manera más efectiva?, ¿la sociedad humana es responsable de llevar a cabo acciones para frenar las consecuencias de su influencia destructiva?

Se discutirá —desde un punto de vista interdisciplinario— cómo se modificó la relación del *Homo sapiens* con el medio natural, hasta el punto de incurrir en conductas catastróficas con la naturaleza. Se hablará sobre las crisis ecológicas, de competencia por los recursos y

de la cosificación, en la que el ser humano ha incidido, además de la naturaleza como propiedad privada; además, de las posturas ecoéticas y de cómo muchos de sus argumentos descansan en los principios de la evolución biológica. Asimismo, se discutirá sobre el efecto antropogénico, desde una crítica analítica que no represente ninguna postura misántropa, militante, ni religiosa.

La historia de la relación humano-ambiente

Es incuestionable que el *Homo sapiens*, debido a sus adaptaciones biológicas y culturales, ha colonizado, prácticamente, todos los ecosistemas terrestres, incrementando la capacidad de carga del medio a través de la tecnología; es decir que, a diferencia de los demás seres vivos, el ser humano ha logrado inventar y modificar su entorno natural de manera acelerada y continua, con el objetivo de obtener más espacio y más recursos para su asentamiento.⁶

Desafortunadamente, esta capacidad de alterar las condiciones del medio y el comportamiento de los otros seres vivos a su conveniencia ha tenido como consecuencia el desplazamiento de muchos organismos, no sólo a nivel ecológico sino también a nivel ontológico, lo cual, a su vez, ha derivado en una crisis ecológica sin precedentes que amenaza con alterar permanentemente los flujos de materia y energía en los ecosistemas, y de extinguir de manera masiva a muchas especies que son producto de millones de años de evolución biológica.

A través de la historia, los científicos han señalado el tiempo geológico como una línea definida por puntos que representa grandes cataclismos, y que ha modificado la estructura y la distribución de este planeta. Recientemente, se señaló el antropoceno,⁷ el cual atribuye a la humanidad la última catástrofe geológica.

El término «antropoceno» se atribuye al biólogo Eugene Stoermer y al Premio Nobel Paul Crutzen, quienes en 2002 expusieron sus

⁶ P. J. Richerson *et al.*, *Principles of Human Ecology*, Simon and Schuster, Nueva York, 1996, pp. 4-5.

⁷ Época caracterizada por cambios ecológicos globales —y en gran medida irreversibles—, debidos a la actividad antropogénica.

argumentos a través de la revista científica *Nature*. Su tesis apoyaba que la influencia humana sobre los cambios geológicos actuales es predominante.⁸ Adicionalmente, en el 35° Congreso Geológico Internacional, llevado a cabo en Sudáfrica en 2016, un conjunto de expertos en geología y en disciplinas afines apoyó la existencia de una nueva época en el periodo cuaternario. De acuerdo con los expertos, los cambios en el clima y en el nivel del mar, las alteraciones de los ciclos biogeoquímicos, el notable incremento en la aceleración de las tasas de erosión y de sedimentación, y la extinción masiva de especies animales y vegetales sucedida en los últimos años, han impactado de manera importante, tanto que sus efectos se reflejan en el registro geológico como combustible quemado, partículas de plástico y radiactivas —de ensayos nucleares y explosivos—, concreto y aluminio, restos biológicos fosilizables y cambios en los patrones isotópicos del carbono y del nitrógeno, entre otros.⁹ Sin embargo, los negacionistas del concepto antropoceno argumentan que no existe ninguna señal geológica fehaciente que involucre al ser humano. De igual forma, es importante recordar que el ser humano ha jugado un papel fundamental en la alteración de los biomas del planeta y que su responsabilidad es mayúscula al evitar, mitigar y remediar los daños ocasionados; si bien los cambios ambientales actuales son innegables, la propuesta para la adopción formal del antropoceno dentro de la escala del tiempo geológico ha recibido muchas críticas de sus detractores, quienes argumentan que se trata de una estrategia mediática y que actualmente no existe suficiente evidencia estratigráfica que la respalde, o bien que el uso del término «antropoceno» puede incitar una nueva ola de misantropía y contribuye a «separar» nuevamente al ser humano del resto de la naturaleza, ya que da a conocer la fuerza que ejerce la humanidad sobre el resto de las especies y del mundo.¹⁰

Para T. Morton, la catástrofe ya ocurrió,¹¹ y debe ser asumida, en

⁸ P. J. Crutzen, «Geology of mankind», *Nature*, enero 2002, p.23.

⁹ Anthropocene Working Group, «Anthropocene Working Group (AWG)». Disponible en: <<http://www2.le.ac.uk/offices/press/press-releases/2016/august/media-note-anthropocene-working-group-awg>>. Consultada el 29 de agosto de 2016.

¹⁰ A. J. Ivakhiv, «Against the Anthropocene», *Immanence*: <<http://blog.uvm.edu/aiavakhiv/2014/07/07/against-the-anthropocene/>>. Consultada en julio de 2014.

¹¹ T. Morton, *La ecología oscura*.

lugar de levantar alarmas de concientización ecológica. No obstante, para muchos grupos ambientalistas y distintos investigadores, la humanidad está en un punto determinante para evitar —o al menos para desacelerar—, la inminente catástrofe global; para ello, es necesario advertir a la población sobre las consecuencias de sus hábitos y de sus estilos de vida.

Para entender la crisis ecológica actual, es necesario analizar la compleja relación histórica entre la especie humana y el resto de la naturaleza, lo cual implica dejar atrás la idea romántica de que nuestros antepasados sólo vivieron en armonía con la naturaleza, pues su contexto, si bien no era igual al nuestro, no estuvo exento de crisis.

Si se realiza un recuento histórico de la especie humana, se puede observar que, durante más de 180 mil años, el *Homo sapiens* mantuvo un tamaño poblacional muy pequeño, se dedicó casi exclusivamente a la caza y a la recolección, y sólo se valió de la fuerza muscular y de herramientas muy sencillas para modificar su entorno, por lo que su impacto sobre el ambiente fue mínimo.¹²

Por mucho tiempo se creyó que la vida nómada de los humanos de la antigüedad se caracterizó por privaciones y peligro constante. Los hallazgos arqueológicos más recientes y el estudio de los grupos nómadas actuales apuntan a que ese estilo de vida presentaba múltiples ventajas sobre el sedentario. Al vivir en tribus con pocos integrantes, los *Homo sapiens* primitivos no padecían las enfermedades producto del hacinamiento, además, su dieta variada les confería los nutrientes esenciales para su alimentación y evitaba que dependieran exclusivamente de unas cuantas especies animales y vegetales.¹³

No obstante, con la domesticación del fuego devino la primera transformación importante del medio natural, en la que grandes extensiones de bosque fueron convertidas en praderas que facilitaban la cacería de los grandes mamíferos de los que se alimentaron en su momento. Este cambio en el uso de suelo, aunado al término del último periodo glacial, tuvo como consecuencia la extinción de la llama-

¹² Todo esto según un análisis realizado por Luis Echarri en su asignatura Población, ecología y ambiente, en la Universidad de Navarra durante el 2007.

¹³ M. Harris, *Caníbales y reyes*, 3ª ed., Alianza Editorial Madrid, y Y. N. Harari, *De Animales a Dioses*, p. 68.

da megafauna del pleistoceno y orilló al *Homo sapiens* a adoptar fuentes alternativas para la obtención de vegetales.

Hace aproximadamente diez mil años, los seres humanos hicieron de la agricultura su principal fuente de alimento; con ello inició un proceso de modificación del paisaje, ya que a través de la tala de árboles obtenían tierras de cultivo que posteriormente utilizaron para la ganadería.

La necesidad de almacenar las cosechas y de protegerlas de tribus vecinas propició el desarrollo del sedentarismo y, con ello, el surgimiento de la noción de la «propiedad privada» de la tierra.¹⁴

Esta última idea ha tenido importantes repercusiones en la forma en la que el ser humano interactúa con la naturaleza. El estilo de vida sedentario permitió el incremento del tamaño de las poblaciones humanas y sus actividades cotidianas, lo cual derivó en un cambio en las creencias del *Homo sapiens*. Antes de la revolución agrícola neolítica, los seres humanos profesaban creencias animistas según las cuales los animales, las plantas, los ríos y las montañas poseían un espíritu e intereses propios. No obstante, cuando el *Homo sapiens* logró domesticar distintas plantas y animales, éstas se transformaron en simples elementos u «objetos» al servicio del ser humano, quien se convirtió en el propietario de los llamados «recursos naturales» y dejó de formar parte del entorno natural. Con la transición histórica de las religiones animistas hacia el politeísmo, el dualismo y, posteriormente, hacia el monoteísmo en la mayor parte del mundo, se adoptó una moralidad que exige el máximo respeto para los seres humanos y una consideración residual para los animales y los ecosistemas; es decir, una moralidad antropocéntrica.¹⁵

Otro cambio importante que se dio en la relación humano-ambiente fue la Revolución industrial de los siglos XVIII y XIX. La invención de la máquina de vapor, el aprovechamiento de la electricidad y la obtención de energía a partir de recursos naturales no renovables como el petróleo, el carbón mineral y el gas natural, permitieron un incremento sin precedentes en los volúmenes de producción; sin embargo, la industrialización intensiva conllevó una disminución considerable de las reservas de estos recursos, así como la liberación al

¹⁴ M. Harris, *op. cit.*, p. 197.

¹⁵ Y. N. Harari, *op. cit.*, p. 238.

ambiente de los contaminantes de las industrias química, eléctrica y atómica.¹⁶ Lo anterior, también se convirtió en un tema de justicia social, vigente hasta la actualidad en tanto el consumo *per capita* de recursos en países industrializados es abrumador en comparación al de los países pobres; los riesgos ambientales se globalizan mientras que los beneficios se regionalizan. Las crisis ambientales también evidencian la inequidad del acceso y de la distribución de recursos.

La notoriedad de los efectos antropogénicos de las nuevas industrias sobre el medio trajo consigo las primeras leyes para regular la emisión de contaminantes a los cuerpos de agua y a la atmósfera en Gran Bretaña, las primeras reservas naturales y parques nacionales, y los primeros grupos conservacionistas en el mundo.¹⁷

El siglo XX se caracterizó por un estado permanente de guerra, íntimamente relacionado con los procesos de industrialización. Además de la pérdida de vidas humanas y de la destrucción de ciudades y poblados, la sobreexplotación de los recursos con fines bélicos y de conquista, y el expansionismo, así como el uso de las armas químicas a gran escala, ocasionaron la devastación de los ecosistemas y la pérdida de la biodiversidad. La conciencia de la fragilidad de la vida humana y de la necesidad de modificar profundamente los valores sociales e individuales para evitar la repetición de semejantes eventos, detonó la generalización de una conciencia ecológica en la población.¹⁸

El surgimiento de las ecoéticas

Ante el panorama de la crisis ambiental y las numerosas alarmas y amenazas sociales del siglo pasado, muchos pensadores, filósofos y público en general consideraron necesario reevaluar la forma en que los seres humanos se relacionan con el resto de los seres vivos y con el medio ambiente, y proponer un nuevo paradigma que fuera compatible con la conservación de los ecosistemas y el desarrollo sustentable. Dicho arquetipo debía fundamentarse en un marco ecoético,

¹⁶ Luis Echarri, *Población, ecología y ambiente*.

¹⁷ *Idem*.

¹⁸ P. A. C. Koistinen, «The Industrial-Military Complex in Historical Perspective: World War I», *Business History Review*, 41(4), Invierno 1967, pp. 379-403.

es decir, que contemplara también la valoración de las entidades no humanas y su estatus moral, y que intentara resolver los conflictos éticos en materia ambiental.

La década de los 1970 fue crucial para la integración del pensamiento ético con el conocimiento biológico y ecológico. En primera instancia, el bioquímico estadounidense Van R. Potter¹⁹ abogó por la creación de una nueva disciplina filosófica que extendiera la esfera de consideración moral hacia el resto de la biosfera y que velara por el uso ético del conocimiento científico. Potter llamó a esta disciplina bioética, aunque el término ya había sido acuñado, casi 50 años antes, por el teólogo y filósofo alemán Fritz Jahr.²⁰ Es notable señalar que, para que el auge de la bioética pudiera darse, existieron eventos específicos que impulsaron estos estudios. El más trascendental fue, por supuesto, el conocimiento de la evolución biológica.

Para Juliana González fue decisivo el reencuentro de la biología evolutiva de Darwin con la genética de Mendel. Estas aportaciones científicas permitieron ver, con toda claridad, al ser humano como un animal cercanamente emparentado con los simios. Asimismo, el conocimiento biológico aportó la evidencia necesaria para la comprensión de que las especies no son inmutables y que el *Homo sapiens* no es distinto a otras especies en cuestión de selección natural.²¹

James Rachels y Peter Singer, defensores de los derechos animales e importantes autores en temas relacionados con la zooética, usaron en sus planteamientos los estudios de Darwin: aceptaron que el parentesco humano con el resto de los animales implica cambiar el trato hacia ellos, y retomaron el análisis de Darwin sobre el progreso moral como parte de la evolución biológica:²² «El más alto nivel de moralidad se consigue cuando se respetan, por igual, los derechos de todas las cria-

¹⁹ V. R. Potter, *Bioethics: Bridge to the future*, Prentiss Hall, Englewood Cliffs, 1971.

²⁰ Además de acuñar el término «Bioética», Jahr propuso el «imperativo bioético», el cual proponía que todos los seres vivos deben ser tratados como fines en sí mismos y no como medios para un fin. F. Jahr, «Bio-Ethik. Eine Umschau über die ethischen Beziehungen des Menschen zu Tier und Pflanze» [Bio-Etica: Un análisis de la relación ética de los seres humanos con los animales y las plantas], *Kosmos*, 24(1), 1927, pp. 2-4.

²¹ Juliana González, «Perspectivas de Bioética ¿qué ética para la Bioética?» en *Diálogos de Bioética*, FCE, México, 2007, pp. 2-3.

²² Peter Singer, *Liberación Animal*, Trotta S. A., Valladolid, 1999, p. 232.

turas, con independencia de la raza, la inteligencia, o incluso de la especie». ²³

El biocentrismo surgió como una propuesta para extender el estatus moral a todos los seres vivos y para reivindicar el papel de la vida como eje central de la ética. Es una ética individualista que se fundamenta en el interés de cada organismo por mantener su organización estructural y por sobrevivir, lo cual les confiere valía inherente. Por lo tanto, todos los seres vivos poseen el mismo valor sólo por existir y por tener intereses vitales, independientemente de su complejidad anatómica, fisiológica, conductual o cognitiva. Bajo la perspectiva del biocentrismo, el *Homo sapiens* se sitúa al mismo nivel que el resto de las especies biológicas, lo cual constituye un cambio de paradigma respecto al antropocentrismo generalizado. ²⁴

Uno de los primeros y más importantes exponentes del biocentrismo fue el médico, filósofo, teólogo y músico Albert Schweitzer, ²⁵ quien propuso la ética de la reverencia por la vida. Ésta se fundamenta en la premisa de que es bueno mantener y alentar la vida; en tanto, es malo destruir la vida u obstruirla. Por ello, para Schweitzer una persona sólo es verdaderamente ética cuando considera que todas las formas de vida, incluyendo la propia, tienen la misma importancia y cuando ayuda a todas las formas de vida que es capaz de auxiliar. ²⁶ Una consideración bioética hacia la biodiversidad debe incluir una consideración moral hacia todos los seres vivientes; si los humanos son capaces de admitir este hecho, estarán en camino de lograr una «reverencia por la vida», ²⁷ por toda forma de vida, ya que lo vivo es

²³ *Ibid.*, p. 196.

²⁴ J. S. Arellano, y R. T. Hall, *Bioética de la biotecnología*, Fontamara, México, 2012; P. Taylor, «The ethics of respect for nature», en *The ethics of the environment*, A. Brennan, ed., Aldershot, Dartmouth, 1995; F. Leyton, «Ética Ecológica y Bioética: algunos apuntes» tesis de doctorado, Universidad de Barcelona, 2008; H. Rolston, «Environmental Ethics», en *The Blackwell Companion to Philosophy*, N. Bunnin y E. P. Tsui-James, eds., Blackwell Publishing, Oxford, 2003, pp.517-530.

²⁵ A. Schweitzer, *Out of my life and thought: an autobiography*, The Johns Hopkins University Press, 1993.

²⁶ A. Schweitzer, *op. cit.*

²⁷ Eliexer Urdaneta, «Albert Schweitzer. El hombre como símbolo», en *Gaceta Médica de México*, vol. 143, núm. 2, 2007. Disponible en: <<http://www.medigraphic.com/pdfs/gaceta/gm-2007/gm072l.pdf>>.

digno de ser respetado.²⁸ De hecho, cuando Schweitzer afirma que la manera más obvia de conciencia humana se resume en «yo soy una vida que quiere vivir en medio de otras vidas», pudiera estar reinterpretando la teoría de Darwin: «los individuos quieren vivir en sus entornos». Por su parte, Paul Taylor describe así la teoría de Darwin: «la evolución ofrece explicaciones de la existencia de los humanos y de los no humanos», y esta percepción le permite un apoyo total a la idea del biocentrismo.

Quizá el representante más famoso del biocentrismo sea el filósofo estadounidense Paul Taylor,²⁹ quien propuso la teoría del biocentrismo igualitario, basado en la actitud del respeto a la naturaleza. Para el autor, el ser humano es un ente biológico que desciende de otras especies, por lo que, aunque es el único agente moral, comparte su estatus de paciente moral con el resto de los seres vivos. Según esa teoría, todos los seres vivos se consideran fines en sí mismos, debido a que poseen un bien propio, el cual se define como la capacidad de resultar beneficiado o perjudicado por algún sujeto moral, independientemente de otras entidades o individuos. Por consiguiente, dado que todos los individuos buscan activamente su bienestar, su sobrevivencia y la ocupación de su nicho ecológico,³⁰ todos poseen un valor inherente.³¹

No obstante, es precisamente el carácter individualista del biocentrismo lo que le ha valido numerosas críticas por parte de sus detractores, quienes lo consideran incompatible con muchos de los objetivos de conservación en la actualidad. Bajo la perspectiva del biocentrismo, por ejemplo, no está justificado eliminar a individuos pertenecientes a especies invasoras, aunque la proliferación de éstos desemboque eventualmente en la extinción de poblaciones biológicas locales. Por lo tanto, algunos autores argumentan que, si bien las aseveraciones del biocentrismo tienen valor descriptivo, no necesariamente deben considerarse prescriptivas; es decir, que reconocer el

²⁸ Angeles Cancino y Ricardo Noguera, «De la biodiversidad y el trato digno y respetuoso», en *Animal Político*, abril, 2017. Disponible en: <<https://www.animalpolitico.com/blogueros-una-vida-examinada-reflexiones-bioeticas/2017/04/12/la-biodiversidad-trato-digno-respetuoso/>>.

²⁹ P. Taylor, «The ethics of respect for nature», p.5.

³⁰ Taylor lo define como centro teleológico de vida de los individuos biológicos.

³¹ P. Taylor, *op. cit.*, p. 5.

bien propio de un organismo no significa que se tenga la obligación moral de propiciar dicho bien.³² Bajo esta premisa, se puede reconocer que los organismos invasores tienen valor inherente, sin que eso implique que ese valor se tiene que respetar cuando su existencia pone en riesgo al ecosistema local.

A pesar de la valía inherente de la vida, los seres vivos no se encuentran aislados, sino que conviven unos con los otros y, además, participan en interacciones complejas con los elementos abióticos del medio. De este modo, entidades como el suelo, el agua y el aire adquieren un papel medular dentro del panorama ecológico, puesto que la vida depende de ellos para su existencia. Bajo esta perspectiva surge el ecocentrismo u holismo ecológico, que exalta la visión unitaria de la naturaleza en virtud de la interdependencia obligada de los seres vivos y no vivos que constituyen los ecosistemas, y el detrimento de la importancia de los individuos. Desde una visión ecocéntrica, existe un igualitarismo biosférico fundamentado en el hecho de que los organismos sólo pueden existir y entenderse a través de estrechas relaciones con los elementos bióticos y abióticos del medio; es decir, a través del relacionismo.³³

A partir de las ideas planteadas por Aldo Leopold³⁴ se desarrolló el holismo, ya que el autor propuso la ética de la tierra en su libro *A Sand County Almanac*, sólo cuatro años después de la culminación de la segunda Guerra Mundial. Esta obra recopila un conjunto de ensayos filosóficos sobre el mundo natural y su relación con el ser humano. Su publicación marcó el surgimiento de la ética ambiental moderna.

Por otro lado, a pesar de que autores como Leopold y Albert Schweitzer ya habían sentado las bases para la ética ambiental moderna en la primera mitad del siglo xx, los movimientos políticos y sociales de los años setenta, aunados al conocimiento científico y a

³² O'Neill, «The Varieties of Intrinsic Value», *Monist*, núm. 75, julio, 1992, pp. 119-137; B. Williams, «Must a Concern for the Environment be Centred on Human Beings?», en *Making Sense of Humanity and Other Philosophical Papers*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, pp. 233-240.

³³ F. Leyton, «Ética Ecológica y Bioética: algunos apuntes»; J. S. Arellano, y R. T. Hall, *Bioética de la biotecnología*.

³⁴ Aldo Leopold y C. W. Schwartz, *A Sand County Almanac, and Sketches Here and There*, Oxford University Press, Nueva York, 1949.

los avances tecnológicos disponibles, permitieron la consolidación, la diversificación y el desarrollo pleno de esta interdisciplina. Como resultado, actualmente existen distintas corrientes dentro de la ética ambiental, que difieren en cuanto a su valoración del estatus moral de las entidades naturales.

En opinión de J. Baird Callicot, Leopold basó la filosofía de la «ética de la tierra» o ecocentrismo en argumentos que Darwin, Hume y Smith ya habían elaborado previamente. Leopold interpretó, de manera «protosociobiológica», ideas plasmadas en *Descent of Man*³⁵ y en *Origin of Species*,³⁶ y afirmó que el ser humano tiene sentimientos y consideraciones morales hacia los ecosistemas que se «disparan en automático» cuando se asume como parte de una comunidad compuesta por animales, plantas, agua, suelo, etc., y cuando comprende que tiene interdependencia con ellos.

La ética de la tierra califica la bondad de una acción si promueve la preservación de la integridad, la estabilidad y la belleza del ecosistema, por lo que asigna valor a las entidades que lo componen y a los flujos de materia y energía que se dan dentro de él. Esta perspectiva holista asigna valía inherente a las comunidades bióticas y a los ecosistemas; sin embargo, considera que los individuos sólo poseen valor instrumental y, por lo tanto, pueden y deben ser sacrificados cuando esto promueva el bien del ecosistema. Por lo tanto, retomando el ejemplo anterior, desde un punto de vista holista está justificado acabar con todos los organismos de una especie invasora, debido a que afectan la composición y el funcionamiento de las comunidades bióticas locales. No obstante, dado que los seres humanos también forman parte de las comunidades bióticas, algunos autores como Tom Regan³⁷ consideran que la ética de la tierra tiene peligrosas implicaciones misántropas al negar el valor de la vida individual, lo cual se consideró «fascismo ecológico».

³⁵ R. B. Freeman, *The Works of Charles Darwin: An Annotated Bibliographical Handlist*, 2ª ed., Folkstone, Dawson, 1977. Disponible en: <http://darwin-online.org.uk/EditorialIntroductions/Freeman_TheDescentofMan.html>.

³⁶ Charles Darwin, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, John Murray, Londres, 1859, p. 502.

³⁷ Tom Regan, *The case for animal rights*, University of California Press, Londres, 1983.

Las críticas de Regan y otros filósofos hicieron que uno de los principales partidarios de Leopold, J. Baird Callicott, modificara las bases de la ética de la tierra y propusiera una ética basada en el altruismo y en la simpatía a la que denominó teoría moral biosocial,³⁸ que postula que los seres humanos pertenecen a una serie de comunidades morales anidadas, dispuestas de forma concéntrica, y cuyas obligaciones morales respecto a los otros seres vivos y no vivos dependen de la comunidad a la que pertenecen. De acuerdo con esta visión, los deberes morales hacia la familia y animales domésticos difieren de los que tenemos hacia los extraños y los animales silvestres, por citar un modelo. Esta perspectiva retoma algunos elementos del antropocentrismo, pero se aplica de mejor manera en la toma de decisiones éticas.

Por su parte, Holmes Rolston III otorgó un papel preponderante a la evolución como origen e hilo cohesivo de las especies y de los ecosistemas, los cuales buscan desarrollarse y permanecer a lo largo del tiempo a través de distintos tipos de relaciones. Además del relacionismo inherente a los sistemas ecológicos, el especialista le confiere un valor sistémico que trasciende el mero valor individual de los elementos que los componen. En conclusión, Rolston propone que los seres humanos tienen el mismo valor que los demás y, además, tiene el deber de velar por los ecosistemas, dado que son la única especie capaz de vislumbrar su complejidad.³⁹

La teoría de Gaia propuesta por James Lovelock⁴⁰ es, dentro del ecocentrismo, uno de los modelos que podría resultar más atractivos, ya que parte de la analogía de la Tierra o Gaia como un megaorganismo capaz de generar y adecuar sus condiciones ambientales para el desarrollo de las formas vivientes. Por ende, los seres vivos dejan de ser espectadores de su propio destino y se convierten en fuerzas creadoras que no sólo se adaptan a su medio, sino que lo crean y modifican continuamente. No obstante, esta teoría le valió a Lovelock numerosas críticas de los neodarwinistas Doolittle, Dawkins y

³⁸ J. B. Callicott, «Animal liberation and environmental ethics: back together again», en *In defense of the land ethic: essays in environmental philosophy*, SUNY Press, Nueva York, 1989, pp. 49-59.

³⁹ H. Rolston III, «Value in nature and the nature of value», en *Philosophy and the natural environment*, Cambridge University Press, 1994, p. 25.

⁴⁰ Lovelock, «Gaia as seen through the atmosphere», *Atmospheric Environment*, núm. 6, agosto 1972, pp. 579-580.

Maynard-Smith, pues argumentaban que «la hipótesis es incompatible con la selección natural darwinista. También plantea que la regulación planetaria no puede haber evolucionado, ya que la unidad de selección no es la biosfera sino los organismos».⁴¹

Una de las visiones más radicales dentro del ecocentrismo fue desarrollada por el filósofo Arne Naess,⁴² quien tomó las demostraciones de Darwin para afirmar que los humanos somos producto de la evolución y, por tanto, es absolutamente cuestionable que esta especie destruya al resto de la biósfera: «El mensaje ecológico es monista: nuestro destino está unido al de la biosfera, somos parte de ella». Asimismo, Naess consideró que el cambio en la percepción y en la valoración de los seres vivos y del medio no es suficiente; por ello, planteó la ecología profunda como una propuesta radical para modificar, esencial y drásticamente, todas las instituciones que rigen la vida social, política y económica del Estado para hacerlas compatibles con la protección de los ecosistemas. La ecología profunda retoma los conceptos de relacionismo, igualitarismo biosférico e importancia de la riqueza específica, que son comunes a las otras éticas ecocéntricas; sin embargo, lleva el holismo más lejos, y afirma que los seres humanos deben alcanzar un estado denominado el «yo expansivo», el cual consiste en trascender el estado humano para alcanzar la identificación plena y total con todo lo no humano. A pesar de sus considerables implicaciones sociales y democráticas, la ecología profunda de Naess ha sido criticada por resultar impráctica y por su incapacidad para explicar en qué sentido los bosques, las montañas, los ríos o las selvas poseen intereses propios. Esto le confiere un carácter esotérico que dificulta su operatividad.⁴³

Posterior al desarrollo del ecocentrismo surgió el zoocentrismo, que postula que los animales tienen valía inherente, ya sea porque son seres sensibles, porque poseen intereses propios o porque son

⁴¹ Carlos Castro Carranza, *El Origen de Gaia. Una teoría holista de la evolución*, Abecedario, 2008.

⁴² Arne Naess, «The shallow and the deep, long-range ecology movement. A summary», *Inquiry*, 1976, 16 (1), pp.95-100.

⁴³ A. Brennan y Y. S. Lo, «Environmental Ethics», en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2011.

sujetos de una vida, entre otros criterios.⁴⁴ Cabe resaltar que, al igual que el biocentrismo, el zoocentrismo se centra en los individuos y ha sido calificado de antropocentrismo por algunos autores que consideran que el único criterio para asignar a los animales un valor superior al de los otros seres vivos y otros elementos abióticos del medio, consiste en sus similitudes respecto al ser humano.⁴⁵

Independientemente de que las distintas corrientes ecoéticas planteen la extensión del círculo de consideración moral, también proponen criterios distintos en cuanto a su complejidad y su compromiso. Sin embargo, las diferencias que existen entre ellas no deben ser utilizadas como un pretexto para desacreditar los aportes colectivos e individuales de cada una hacia la bioética. Asimismo, deben trascender el plano teórico y transformarse en directrices prácticas que contribuyan a la resolución de las controversias éticas que, en materia ambiental, se enfrentan en la actualidad.

Vínculos entre los estilos de vida humanos y las crisis medioambientales

¿Es posible afirmar que todas las crisis ambientales parecen subyacer a las conductas, creencias, valores, prioridades y requerimientos humanos? (SOAS, University of London, s.f.). Como se ha expuesto anteriormente, estudios recientes evidencian que el aumento dramático de personas en el mundo representa una fuerza geológica sin precedentes por la forma en la que impacta al planeta, tanto directa como indirectamente, ya que incluso es considerada como la sexta gran «ola de extinción» biológica por su magnitud y severidad.⁴⁶

La actividad humana ha causado la extinción de diversas especies y en esta era está ocurriendo una mega extinción. En otras palabras, las olas de extinción que antecedieron a la actual, causadas por

⁴⁴ F. Leyton, «Ética Ecológica y Bioética: algunos apuntes»; J. O'Neill, «The Varieties of Intrinsic Value»; P. Singer, *Practical Ethics*, 3ª ed., Cambridge University Press, Nueva York, 2011.

⁴⁵ F. Leyton, *op. cit.*

⁴⁶ C. Margules y S. Sarkar, *Planeación Sistemática de la Conservación*, UNAM, México, 2009.

efectos antropogénicos, impactaron a diferentes tipos de vida en la Tierra; algunas de ellas trascendieron ocupando nuevos nichos, debido a que hablamos de largos tiempos geológicos, «las formas de vida tuvieron la oportunidad de adaptarse y de evolucionar. Se extinguieron numerosas especies, pero muchas otras prosperaron y surgieron nuevas. La ola de extinción actual tiene menos de 300 años de antigüedad lo que representa una discontinuidad breve, incluso en tiempo geológico».⁴⁷

Parece, entonces, que la moralidad humana ha sido insuficiente para inhibir los impulsos tanáticos, lo cual se ha reflejado en una crisis ambiental generalizada que afecta al planeta entero. Basta reflexionar sobre las causas de las crisis ambientales actuales —las formas de reproducción, de consumo y de colonización humanas, entre otras—, para darse cuenta de que resulta impostergable el debate claro y abierto sobre temas tabúes para la opinión pública y que común y erróneamente son considerados de índole meramente personal.⁴⁸ Cuántos hijos se tienen, qué se come, qué se compra, qué se usa y qué se desecha —todo de manera personal—, han dejado de ser asuntos «privados» debido a que la sobrepoblación, la sobreproducción y el sobreconsumo, y la repartición desigual de recursos, los ha posicionado como problemas socioambientales y públicos. Hoy por hoy, la necesidad de una evolución cultural es impostergable. ¿No sería adecuado plantearse sobre una evolución ética para detener el impacto masivo que la especie humana ha tenido sobre el resto del planeta?

A continuación, un resumen de los factores (de origen humano) que destruyen al planeta en la actualidad:

Los primeros son los animales producidos en las ganaderías, consumidos por un pequeño porcentaje de personas que pueden pagarlo, un acto totalmente injusto puesto que el riesgo y las consecuencias son compartidas por todos los seres vivos. El criar ganado y todo lo que implica aporta el 51% de los gases con efecto invernadero (CO₂), contra el 13% generado por todos los transportes terrestres,

⁴⁷ *Idem.*

⁴⁸ L. Sagols, *La ética ante la crisis ecológica*, UNAM-Fontamara, Ciudad de México, 2014.

marinos y aéreos inventados por el hombre.⁴⁹ Lo anterior se debe a que las vacas destacan de entre el resto del ganado por su proceso digestivo, donde producen una gran cantidad de CH_4 , que es de 25 a 100 veces más destructivo que el CO_2 que emiten los vehículos, debido a que el metano tiene un potencial de calentamiento global 86 veces mayor que el dióxido de carbono.⁵⁰ A su vez, la producción de ganado es responsable del 65% de la emisión de N_2O , un gas con efecto 296 veces mayor al del CO_2 , y que permanece en la atmósfera 150 años.⁵¹ Incluso si se dejarán de usar combustibles fósiles, simplemente con la producción de animales para consumir se excederá el límite de 565 gigatonnes de CO_2 .⁵²

Respecto a la ocupación de áreas geográficas, la producción de ganado ocupa un tercio de la tierra no congelada.⁵³ El ganado no sólo afecta al planeta a través del cambio climático, sino que es la mayor causa de consumo de recursos (agua, tierra, atmósfera, etc.) y de degradación ambiental. Además, la agricultura vinculada a la ganadería (siembra dedicada a la alimentación de los animales que a su vez serán destinados para consumo humano), es la principal causa de extinción de especies, destrucción del hábitat, zonas muertas en el océano y contaminación de agua. Por ejemplo, al menos 50% de las

⁴⁹ Agencia de Protección Ambiental de los Estados Unidos de América, *Global Greenhouse Gas Emissions Data*, s. f. Disponible en: <<https://www.epa.gov/ghgemissions/global-greenhouse-gas-emissions-data>>. Anón, *Livestock production index*, s. f.

⁵⁰ D. T. Shindell et al., «Improved Attribution of Climate Forcing to Emissions», *Science*, 2009, 326(5953), pp. 716-718; Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático, *IPCC Fourth Assessment Report: Climate Change 2007. Direct Global Warming Potentials*, 2007. Disponible en: <https://www.ipcc.ch/publications_and_data/ar4/wg1/en/ch2s2-10-2.html>.

⁵¹ H. Steinfeld Gerber et al., *Livestock's long shadow: environmental issues and options*, 2006. Disponible en: <<ftp://ftp.fao.org/docrep/fao/010/a0701e/a0701e00.pdf>>; Administración de Información Energética de los Estados Unidos, *Emissions of Greenhouse Gases in the United States*, 2011.

⁵² R. Oppenlander, *Food Choice and Sustainability: Why Buying Local, Eating Less Meat, and Taking Baby Steps Won't Work*, Langdon Street Press, Minneapolis, 2013.

⁵³ H. Steinfeld et al., *Livestock's long shadow: environmental issues and options*, 2006. Disponible en: <<ftp://ftp.fao.org/docrep/fao/010/a0701e/a0701e00.pdf>>; B. Walsh, «The Triple Whopper Environmental Impact of Global Meat Production», *Time*, 2013. Disponible en: <<http://science.time.com/2013/12/16/the-triple-whopper-environmental-impact-of-global-meat-production/>>.

gramíneas del mundo son utilizadas para alimentar al ganado.⁵⁴ Criar y alimentar a estos animales conlleva la tala de bosques y de selvas para convertirlos en tierra de cultivo para forraje y pastoreo; muchas de ellas derivan en la compactación de las tierras y las hace infértiles.

Además, los animales silvestres endémicos son desplazados y los que se consideran depredadores o competencia del ganado son frecuentemente atacados y cazados, debido a que representan una amenaza para las ganancias económicas. De esta forma, la agricultura asociada a la ganadería es responsable del 91% de la destrucción de la selva amazónica.⁵⁵ Este ecosistema pierde al día más de 137 especies de flora y fauna. Tal cual se explicó con anterioridad, tras la adopción del sedentarismo fue necesario deforestar amplias extensiones de terreno para satisfacer las necesidades alimentarias de una población creciente, lo que provocó el inicio de la erosión y la alteración del ciclo hidrológico.⁵⁶

Por otro lado, la deforestación es un problema que se ha ido agravando con el paso del tiempo, desde la expansión de la frontera agropecuaria posterior a la revolución agrícola neolítica hasta las revoluciones industrial y verde. Hoy en día existe una estrecha relación entre la disminución de los bosques y el aumento de la población humana, como demuestra la evaluación de los recursos forestales

⁵⁴ International Assessment of Agricultural Knowledge, Science and Technology for Development, *Agriculture at a Crossroads IAASTD findings and recommendations for future farming. Meat and Animal Feed*, 2016. Disponible en: <http://www.globalagriculture.org/fileadmin/files/weltagraberbericht/EnglishBrochure/BrochureIAASTD_en_web_small.pdf>; A. Shah, «Beef», en *Global Issues*, 2010. Disponible en: <<http://www.globalissues.org/article/240/beef>>. Consultado el 1 de septiembre de 2017; EarthSave International, *Making a difference with every bite: the power of the fork!*, 2006.

⁵⁵ S. Margulis, *Causes of Deforestation of the Brazilian Amazon*, Washington, The World Bank, 2003; H. Tabuchi et al., «Amazon Deforestation, Once Tamed, Comes Roaring Back», *New York Times*, 2017. Disponible en: <<https://www.nytimes.com/2017/02/24/business/energy-environment/deforestation-brazil-bolivia-southamerica.html?mcubz=0>>; M. Bellantonio, et al., *The Ultimate Mystery Meat: Exposing the Secrets Behind Burger King and Global Meat Production*. Disponible en: <<http://www.mightyearth.org/mysterymeat/>>; R. Oppenlander, *Food Choice and Sustainability*; J. Vidal, «Protect nature for world economic security, warns UN biodiversity chief», *The Guardian*, 2010. Disponible en: <<https://www.theguardian.com/environment/2010/aug/16/nature-economic-security>>.

⁵⁶ FAO, «La deforestación se ralentiza a nivel mundial, con más bosques mejor gestionados», en *Noticias*, 2015.

mundiales publicada por la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura en 2015.

En adición, hace diez mil años, 99% de la biomasa animal se componía de seres silvestres; hoy en día, el humano y los animales que domesticó para su alimentación constituyen 98% de la biomasa animal.⁵⁷ Retomando las cuestiones de injusticia social, 82% de niños en condiciones de hambre, viven en países donde la comida es utilizada para animales que se venden como carne en países de primer mundo⁵⁸ y mientras —a nivel mundial— 7.5 mil millones de humanos ingieren 20 mil millones de litros de agua y comen 9.5 mil millones de kilos de comida al día, 1.5 mil millones de reses beben 171 mil millones de litros de agua y comen 60.75 mil millones de kilos al día. Así, se cultiva comida suficiente para diez mil millones de personas;⁵⁹ pero este problema no se resolverá mientras un porcentaje humano pueda pagar el producto y decida seguir consumiendo carne.

Dicho de otra manera, un humano en promedio bebe 2.6 litros de agua y come 1.3 kilos al día, mientras que una vaca criada para consumo humano bebe 114 litros de agua y come 40.5 kilos al día.

En un campo de dimensión determinada donde se produce soya se obtiene 15 veces más proteína que en el mismo campo dedicado a la ganadería; por ello, valdría la pena preguntar: ¿por qué no renunciar al consumo de carne y volverse vegano? La tierra ocupada para alimentar a una persona vegana es en promedio de 670 m², un vege-

⁵⁷ Sharon Ede, «The bomb is still ticking», en *Post Growth*, noviembre, 2010. Disponible en: <<http://postgrowth.org/the-bomb-is-still-ticking/>>; V. Smil, «Harvesting the Biosphere: The Human Impact», en *Population and Development Review*, 37(4), 2011, pp. 613-636; R. Oppenlander, «The World Hunger-Food Choice Connection: A Summary», 2012. Disponible en: <<http://comfortablyunaware.com/blog/the-worldhunger-food-choice-connection-a-summary/>>.

⁵⁸ Oppenlander, «The World Hunger-Food Choice Connection: A Summary»; Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia, *Improving child nutrition The achievable imperative for global progress*, 2013; T. P. Robinson et al., *Global livestock production systems*, Rome, FAO-ILRI, 2011, 152 pp.

⁵⁹ E. Holt Gimenez, «We Already Grow Enough Food For 10 Billion People—and Still Can't End Hunger», en *The Huffington Post*, 2012. Disponible en: <http://www.huffingtonpost.com/eric-holt-gimenez/world-hunger_b_1463429.html>; D. Pimentel, «U.S. could feed 800 million people with grain that livestock eat, Cornell ecologist advises animal scientists», en *Cornell Chronicle*, 1997; E. S. Cassidy, «Redefining agricultural yields: from tonnes to people nourished per acre», en *Environmental Research Letters*, núm. 8, 2013, pp. 1-8.

tariano, tres veces más que un vegano, y una persona que come carne, 18 veces más que un vegano,⁶⁰ seis mil m² pueden producir 16 mil 500 kilos de comida basada en vegetales y esta misma área puede producir 165 kilos de carne de res (100 veces menos en peso).⁶¹ De facto, el efecto ganado deriva en la llamada sexta extinción, pero esta vez originada antropogénicamente y considerada como la mayor en 65 millones de años.⁶² Por otro lado, se requieren 1 812.6 litros de agua para producir 450 gramos de huevo (Water Education Foundation, s.f.) y mil litros de agua para producir un litro de leche.⁶³

En adición, un tercio del planeta se encuentra desertificado debido al efecto ganado.⁶⁴

⁶⁰ EarthSave International, *Making a difference with every bite: the power of the fork!*; G. Eshel et al., «Land, irrigation water, greenhouse gas, and reactive nitrogen burdens of meat, eggs, and dairy production in the United States» en *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 2014, 111(33), pp. 11996-12001.

⁶¹ R. Oppenlander, *Food Choice and Sustainability*; J. Vidal, «Protect nature for world economic security, warns UN biodiversity chief», *The Guardian*, 2010. Disponible en: <<https://www.theguardian.com/environment/2010/aug/16/nature-economic-security>>; J. S. Seeds, *Direct Seeded Vegetable Crop Chart*, 2016. Disponible en: <http://demandware.edgesuite.net/bbbw_prd/on/demandware.static/-/Library-Sites-JSSSharedLibrary/default/dw2a7065e/assets/information/vegetables-direct-seeded-crop-quantity-yield-chart.pdf>; D. Schwab et al., *Grass-fed and Organic Beef: Production Costs and Breakeven Market Prices, 2008 and 2009*, Iowa State University, 2012.

⁶² N. Eldredge, «The Sixth Extinction», en *Actionbioscience*, junio, 2011. Disponible en: <<http://www.actionbioscience.org/evolution/eldredge2.html>>; Macquarie University Report, «Mass extinction of species has begun», en *Phys.org*, 2006. Disponible en: <<https://phys.org/news/2006-02-mass-extinction-species-begun.html>>; G. Ceballos et al., «Accelerated modern human-induced species losses: Entering the sixth mass extinction», en *Science Advances*, 2015, 1(5). Disponible en: <<http://advances.sciencemag.org/content/1/5/e1400253.full>>; Water Education Foundation, *Food facts: How much water does it take to produce...?*, s. f.

⁶³ A. Y. Hoekstra, «The water footprint of food», en J. Förare, ed., *Water For Food*, Estocolmo, The Swedish Research Council for Environment, Agricultural Sciences and Spatial Planning, 2008, pp. 49-60; M. M. Mekonnen y A. Y. Hoekstra, «The Green, Blue and Grey Water Footprint of Farm Animals and Animal Products», *Hydrol. Earth Syst. Sci.*, núm. 15, 2011, 1577-1600.

⁶⁴ ONU, *UN launches International Year of Deserts and Desertification*, UN News Centre, 2006. Disponible en: <<http://www.un.org/apps/news/story.asp?NewsID=17076#.WaouM8jyjIU>>; ONU, *Desertification, Drought Affect One Third of Planet, World's Poorest People, Second Committee Told as It Continues Debate on Sustainable Development*, 2012; R. Oppenlander, *Food Choice and Sustainability*; R. Oppenlander, *Saving the World With Livestock? The Allan Savory Approach Examined*, 2013, Free from Harm. Disponible en: <<http://freefromharm.org/agriculture-environment/saving-the-world-with-livestock-the-allansavory-approach-examined/>>.

Hoy en día, 5% del agua que consume EUA, se usa en hogares particulares,⁶⁵ lo que lleva al siguiente cuestionamiento: ¿por qué actualmente se hacen campañas para que los ciudadanos ahorren agua y energía doméstica? ¿No sería más adecuado enfatizar en una concientización de la población que implique cambios en el estilo de vida para que todos se responsabilicen de su propia huella ecológica? Lo anterior demandaría de las autoridades una enorme responsabilidad y honestidad, además de recurrir a métodos y protocolos más estrictos y mejor diseñados.

La agricultura es responsable de entre 80 y 90% del consumo de agua en EUA, donde los cultivos para consumo de ganado requieren del 56% del agua, lo cual deja un promedio de 29% para consumo directo humano o de otra índole. Asimismo, para producir 450 gramos de carne de res, se necesitan 9 mil 500 litros de agua.⁶⁶ Frecuentemente nos alarma saber que la tecnología de *fracking* (fractura hidráulica) para la obtención de gas natural utiliza la escandalosa cantidad de 380 mil millones de litros al día, sólo en EUA, y criar ganado para consumo humano emplea cerca de 129 billones de litros, lo cual implica un consumo 340 veces más alto cada día.⁶⁷

Recientemente, el periódico *El País* publicó la siguiente nota:

⁶⁵ M. F. Jacobson, *Six Arguments For a Greener Diet: How a More Plant-based Diet Could Save Your Health and the Environment*, Center for Science in the Public Interest, Washington D. C., 2006.

⁶⁶ G. Schaible y M. Aillery, *Irrigation & Water Use: Background*, 2017. Disponible en: <<https://www.ers.usda.gov/topics/farm-practices-management/irrigation-water-use/background/>>; M. F. Jacobson, *Six Arguments For a Greener Diet*; Jacobson, 2006; D. Pimentel, *et al.*, «Water Resources: Agricultural and Environmental Issues», en *BioScience*, 2004, 54(10), pp. 909–918. Disponible en: <<https://academic.oup.com/bioscience/article/54/10/909/230205/Water-Resources-Agricultural-and-Environmental>>; P. H. Gleick y H. Cooley, *The World's Water 2008-2009: The Biennial Report on Freshwater Resources*, Washington, Island Press, 2009. Beckett y Oltjen, «Estimation of the water requirement for beef production in the United States», en *Journal of Animal Science*, núm. 71, 1993, pp. 818-826.

⁶⁷ EPA, *Draft Plan to Study the Potential Impacts of Hydraulic Fracturing on Drinking Water Resources*, Washington, D. C., 2009. Disponible en: <[https://yosemite.epa.gov/sab/sabproduct.nsf/o/D3483AB445AE61418525775900603E79/\\$File/Draft+Plan+to+Study+the+Potential+Impacts+of+Hydraulic+Fracturing+on+Drinking+Water+Resources-February+2011.pdf](https://yosemite.epa.gov/sab/sabproduct.nsf/o/D3483AB445AE61418525775900603E79/$File/Draft+Plan+to+Study+the+Potential+Impacts+of+Hydraulic+Fracturing+on+Drinking+Water+Resources-February+2011.pdf)>; G. Chauhan *et al.*, «Hydraulic Fracturing for Oil and Gas and its Environmental Impacts», en *Research Journal of Recent Sciences*, núm. 4, ISC-2014, pp. 1-7.

Mientras los políticos intentan salvar el Acuerdo de París tras el abandono de Donald Trump, los ciudadanos podrían hacer mucho contra el cambio climático. Un estudio ha analizado qué medidas o qué acciones personales ayudarían a reducir las emisiones de CO₂. El problema es que las acciones más efectivas exigen grandes cambios en el estilo de vida occidental: con una dieta vegetariana, prescindiendo del coche, y teniendo un hijo menos, no haría falta convencer a Trump.

El cambio climático antropogénico es resultante de un gran conjunto de acciones individuales pasadas y presentes. De hecho, un estudio estima lo que puede hacer cada persona para reducir las emisiones globales.

El investigador Seth Wynes señala que «hay cuatro acciones que podrían rebajar de forma sustancial la huella de carbono de cada individuo: comer una dieta basada en los vegetales, evitar los vuelos en avión, vivir sin coche y tener familias más pequeñas». Tal como publicó en la revista *Environmental Research Letters*, la medida de mayor impacto que puede tomar una persona es no tener hijos ya que eso reduciría las emisiones casi en 60 toneladas de CO₂. Para el filósofo Hans Jonas, las generaciones humanas que aún no han nacido deben ser consideradas moralmente; sin embargo, la realidad indica que reducir el número de individuos futuros es imprescindible para no colapsar el planeta.

Wynes argumenta que «el problema no es tanto tener más hijos, sino tenerlos en una sociedad insostenible, donde cada persona emite demasiada polución climática». Además, hay una condición de injusticia dependiendo de dónde se nazca: «mientras un habitante de la República Democrática del Congo emite al año 30 kilogramos de CO₂ al año, según datos de 2016 del Banco Mundial, un estadounidense emite 16.4 toneladas».

En relación a la procreación de hijos, la preocupante cifra de seres humanos que coexisten en la actualidad no resulta tan impresionante como el hecho de que en los últimos 170 años la población aumentó de mil millones a más de 7 mil millones de personas;⁶⁸ sin embargo, el problema no deviene de la mera cantidad. La sobrepo-

⁶⁸ María Fernanda de Alba-Navarro y Angeles Cancino-Rodezno, «Creced y multiplícaos sin límite... en un planeta limitado» en *Animal Político*, 2016. Disponible en:

blación no es igual a la densidad poblacional, sino a la relación entre ésta y la naturaleza, en particular con los recursos que son indispensables para sobrevivir como el agua potable, el aire limpio, la tierra cultivable, un clima estable y la biodiversidad.⁶⁹

La creencia de que el crecimiento ilimitado de la especie humana sigue siendo sustentable para un planeta con recursos limitados marca nuestra relación antropocéntrica y destructiva con la naturaleza. Esta reticencia social de no considerar la sobrepoblación humana un problema sólo refuerza los prejuicios y mitos en torno a la reproducción humana. Quizá el principal de ellos es que todavía no se piensa seriamente que nuestra forma de reproducirnos se ha convertido en una fuente de riesgo para la sobrevivencia humana y no humana en el planeta.

Además, existe el malentendido de que analizar el problema de la sobrepoblación humana de manera crítica es indicio de misantropía; es decir, ir en contra de la propia existencia humana o poseer una postura tiránica y draconiana hacia la humanidad —como la postura de los políticos chinos que castigan los nacimientos no previstos.⁷⁰

Lo anterior está íntimamente ligado a la exaltación antropocéntrica de la especie humana respecto a que todo nacimiento humano es valioso en sí mismo, sin importar la cantidad de hijos que se tengan.⁷¹ Asociado a esto, los dogmas provenientes del judaísmo, el cristianismo, el islam y otras corrientes religiosas respecto a la procreación, que privilegian la vida humana y discriminan el resto de las formas, ocupan todavía un lugar destacado en la mente de muchas personas. Esto alimenta el prejuicio de que hay que privilegiar la satisfacción de las necesidades secundarias de las que no depende nuestra sobrevivencia sobre las necesidades vitales de otros seres humanos y del resto de los seres vivos.⁷²

<http://www.animalpolitico.com/blogueros-una-vida-examinada-reflexiones-bioeticas/2016/03/23/creced-y-multiplicaos-sin-limite-en-un-planeta-limitado/>.

⁶⁹ C. Park, «Environment in crisis», en *The Environment: Principles and Applications*, C. Park, ed., 2ª ed., Routledge, Londres, 2001, pp. 3-32.

⁷⁰ L. Sagols, *La ética ante la crisis ecológica*.

⁷¹ R. Attfield, «Global Warming, Justice and Future Generations», *Philosophy of Management*, 2003, 3(1), pp. 17-23.

⁷² Cabe mencionar que tales prejuicios resultan convenientes a los intereses de los corporativos, gobiernos, economías e iglesias que requieren de poblaciones humanas

Estas necesidades creadas son percibidas socialmente como «prioritarias» o elementales para tener una vida plena. Aquí resulta conveniente analizar la «necesidad imperante de tener hijos», puesto que todavía se nos enseña que tener hijos —en plural—, es un paso determinante en la realización de la vida humana, que es un instinto biológico irrefrenable que nos permite trascender como personas más allá de la muerte, y, por tanto, no es necesario quererlo, concientizarlo o responsabilizarse a futuro por lo que esto conlleva.

Es indispensable una evolución cultural que permita comprender que la reproducción no es un imperativo biológico, aunque todo parece apuntar a que sí lo es desde el punto de vista social, sobre todo para las mujeres. La antropóloga Marta Lamas⁷³ explica el fenómeno:

Culturalmente, la maternidad es la especificidad de la condición femenina. A pesar del deseo de las mujeres de poder regular su fecundidad, su identidad y valoración sociales radican en la posibilidad de ser madres. Más allá de una verdadera elección individual, las mujeres buscan ser madres por cuestiones psíquicas y sociales.

Esto es evidente en la maternidad dentro de las sociedades patriarcales, en las que asegurar la descendencia del hombre o su placer sexual se antepone a la salud reproductiva de las mujeres, cosificándolas y negándoles el poder para decidir autónomamente sobre su cuerpo.

Además, de manera cotidiana, la maternidad se ha entendido como una función de carácter instintivo, profundamente arraigada en la estructura biológica de la mujer, independiente de las circunstancias temporales y espaciales en las que tiene lugar. Las mujeres y los hombres tienen estructuras biológicamente diferentes. Al mismo tiempo, la cultura les ha impuesto dos tipos diferentes de comportamiento y de actitudes, y les ha asignado dos papeles sociales distintos que varían según la época y la geografía. Por lo tanto, los seres huma-

grandes y consumistas. De hecho, las necesidades creadas por las empresas e instituciones (llámense religiones, negocios o política, entre otras), constituyen una de las plataformas del consumismo devastador que sufrimos particularmente en este siglo.

⁷³ Marta Lamas, *Política y reproducción. Aborto: La frontera del derecho a decidir*, Plaza & Janés, Ciudad de México, 2001.

nos están más condicionados por las instituciones que por los factores fisiológicos. ¿No sería deseable cambiar la cultura para correlacionarla en función de las necesidades reales del aquí y el ahora?

Las soluciones inmediatistas que ofrecen los «expertos», los mandatarios y los empresarios, respecto a las crisis ambientales, nunca o rara vez tocan el tema de la sobrepoblación. Sólo se habla de problemas derivados de la sobrepoblación humana, pero de manera aislada. Entonces, el enfoque adoptado pretende resolver parcialmente las cuestiones de la contaminación y de la falta de recursos, en lugar de concientizar a la población y de hacerles notar que son ellos los generadores de todos estos inconvenientes, no sólo por las actividades realizadas, sino por la cantidad de individuos que habitan el planeta.

Entre otros puntos, la implementación del sistema capitalista por la mayor parte de las naciones del mundo ha repercutido considerablemente en el efecto que tenemos como especie sobre la biosfera. La necesidad de incitar al consumidor a adquirir cada vez más productos para alimentar un sistema económico insaciable ha llevado a los productores a planificar la vida útil de la mercancía en un proceso denominado obsolescencia programada. La tendencia de las industrias a reducir el tiempo en que los artículos son funcionales, a su vez, ha orillado a los consumidores a comprar nuevos productos cada vez con mayor frecuencia, lo cual ha traído consecuencias nefastas para la salud del ambiente.

Aunado a esto, existe otro tipo de obsolescencia ligada a la psicología y al criterio de los consumidores, que los lleva a reemplazar constantemente los productos con la finalidad de satisfacer necesidades percibidas como aumentar su estatus o pertenecer a determinado grupo social. En este tipo de obsolescencia, denominada percibida, la responsabilidad del consumidor es mucho mayor, ya que resulta directamente de sus valores y principios y, por ende, puede ser combatida mediante la reflexión ética.

Conclusiones

Frente al escenario de crisis ambiental que se enfrenta en la actualidad, es necesario reevaluar el papel del humano como especie dominante dentro de los ecosistemas, así como la relación con los demás seres vivos. No obstante, este cambio en autoconcepto no debe remitirse a lo teórico, sino que debe cristalizarse en propuestas éticas concretas, orientadas a resolver la crisis ecológica actual y otros problemas sociales que devienen de ella.

Las consecuencias del calentamiento global más evidentes son: deshielo de glaciares marinos y terrestres; aumento del nivel del mar que amenaza con hacer que desaparezcan las islas y ciudades costeras; acidificación de los océanos, letal para especies marinas; gran cantidad de inundaciones, sequías severas, intensas olas de calor, huracanes, aumento de incendios forestales, alteración de ecosistemas y acelerada extinción de especies.

¿Cómo enfrentar la crisis? Disminuir la diferencia de justicia entre países desarrollados y subdesarrollados; la contaminación nos afecta a todos por igual, pero no todos obtienen los mismos beneficios (no hay justicia distributiva).

Las ecoéticas contribuyen a resolver problemas en materia ambiental dado que enfatizan el valor de otros organismos y elementos abióticos independientemente de la apreciación del ser humano. El reconocimiento de dicho valor permite a las instituciones conferir derechos y proponer medidas para la protección de entidades ecológicas que de otra manera estarían sujetas a la explotación irracional por parte de los seres humanos. Tal es el caso de las constituciones políticas de Ecuador y Bolivia, en las cuales se ha incorporado una visión ecocéntrica que reconoce que la Pacha Mama «tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos», así como a su restauración.⁷⁴

⁷⁴ L. M. Mendoza Ramírez, «México, Ecuador y Bolivia: Análisis Constitucional Comparado: La Tierra sujeta a Derechos y a su Concreción», en *Epikēia*, 2014. Disponible en: <<http://epikeia.leon.uia.mx/numeros/25/mexico-ecuador-bolivia-analisis-constitucional-comparado.php>>.

Por otro lado, el problema del desarrollo sustentable es que no da prioridad a la naturaleza ni a la sociedad, sino a la economía. La contradicción del desarrollo sustentable es que el crecimiento a ultranza y la sostenibilidad no son compatibles. La sostenibilidad es importante, pero no sólo como no agotar, sino como renovar. Es deseable que existan una logística de autoorganización en sistemas de mutualismo, cooperativas para producción y consumo, así como comercio justo.

Asimismo, la apreciación del valor sistémico de los ecosistemas ha propiciado el surgimiento de nuevos movimientos sociales. Éstos parten de bases éticas y ecológicas para promover reformas radicales a los medios de producción y de consumo. Tal es el caso de la permacultura, la cual consiste en el diseño de espacios sostenibles y productivos basados en los patrones y procesos ecológicos que se observan en la naturaleza; es decir, es una cultura sostenible que integra distintos elementos como la agricultura orgánica, el uso de energías renovables, la bioconstrucción y los sistemas agroforestales.⁷⁵

Cabe mencionar que los enfoques antropocéntrico, biocéntrico, ecocéntrico y zoocéntrico no son mutuamente excluyentes, de hecho todas las teorías están conectadas y tienen fundamentos derivados del conocimiento de la evolución biológica, y pueden arrojar luz sobre las distintas perspectivas y escalas de un mismo dilema ético. Mientras que el antropocentrismo vela por el bienestar de los seres humanos y proporciona un contexto político y económico para la toma de decisiones, el zoocentrismo recuerda que la especie humana comparte muchas de las características por las cuales se adjudica valor sobre los animales; de igual manera, en tanto que el biocentrismo defiende la valía inherente de los individuos, el ecocentrismo resalta la interdependencia de los seres vivos, en la medida en que se desenvuelven en su entorno e interactúan con los elementos bióticos y abióticos circundantes. Por consiguiente, las distintas corrientes dentro de las ecoéticas representan alternativas asequibles para resolver conflictos éticos a distintas escalas.

⁷⁵ D. Holmgren, *Permaculture: Principles and Pathways beyond Sustainability*. Holmgren Design Services, Holmgren Design Services, Hepburn, 2002.

Bibliografía

- Administración de Información Energética de los Estados Unidos, *Emissions of Greenhouse Gases in the United States*, 2011.
- Agencia de Protección Ambiental de los Estados Unidos de América, *Global Greenhouse Gas Emissions Data*, 2011. Disponible en: <<https://www.epa.gov/ghgemissions/global-greenhouse-gas-emissions-data>>.
- , *Draft Plan to Study the Potential Impacts of Hydraulic Fracturing on Drinking Water Resources*, Washington, D. C., 2011. Disponible en: <[https://yosemite.epa.gov/sab/sabproduct.nsf/o/D3483AB445AE61418525775900603E79/\\$File/Draft+Plan+to+Study+the+Potential+Impacts+of+Hydraulic+Fracturing+on+Drinking+Water+Resources-February+2011.pdf](https://yosemite.epa.gov/sab/sabproduct.nsf/o/D3483AB445AE61418525775900603E79/$File/Draft+Plan+to+Study+the+Potential+Impacts+of+Hydraulic+Fracturing+on+Drinking+Water+Resources-February+2011.pdf)>.
- Alba-Navarro, M. F. de y A. Cancino-Rodezno, «Creced y multiplicaos sin límite... en un planeta limitado», *Animal Político*, 2016. Disponible en: <<http://www.animalpolitico.com/blogueros-una-vida-examinada-reflexiones-bioeticas/2016/03/23/creced-y-multiplicaos-sin-limite-en-unplaneta-limitado/>>. Persistentes (COP). Disponible en: <www.pops.int>.
- Anón, *Livestock production index*, s. f.
- Anthropocene Working Group, *Media note: Anthropocene Working Group* (AWG), 29 de agosto de 2016. Disponible en: <<http://www2.le.ac.uk/offices/press/press-releases/2016/august/media-note-anthropoceneworking-group-awg>>.
- Arellano, J. S. y R. T. Hall, *Bioética de la biotecnología*, Fontamara, 2012.
- Attfeld, R., «Global Warming, Justice and Future Generations», *Philosophy of Management*, 3(1), 2003, pp.17–23.
- Beckett, J. L. y J. W. Oltjen, «Estimation of the water requirement for beef production in the United States», *Journal of Animal Science*, 71, 1993, pp.818–826.
- Bellantonio, M., G. Hurowitz, A. Leifsdatter Grønlund, y A. Yousefi, *The Ultimate Mystery Meat: Exposing the Secrets Behind Burger King and Global Meat Production*, 1993. Disponible en: <<http://www.mightyearth.org/mysterymeat/>>.

- Blasdel, A., "A reckoning for our species': the philosopher prophet of the Anthropocene", *The Guardian*, 15 de junio de 2017. Disponible en: <<https://www.theguardian.com/world/2017/jun/15/timothy-morton-anthropocene-philosopher>>.
- Brennan, A. y Y. S. Lo, «Environmental Ethics», en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2011.
- Callicott, J. B., «Animal liberation and environmental ethics: back together again», en *In defense of the land ethic: essays in environmental philosophy*, SUNY Press, Nueva York, 1989, pp. 49-59.
- Cancino, A y R. Noguera, «De la biodiversidad y el trato digno y respetuoso», en *Animal Político*, abril de 2017. Disponible en: <<https://www.animalpolitico.com/blogueros-una-vida-examinada-reflexiones-bioeticas/2017/04/12/la-biodiversidad-trato-digno-respetuoso/>>.
- Castro Carranza, Carlos, *El Origen de Gaia. Una teoría holista de la evolución*, Abecedario, 2008.
- Cassidy, E. S., P. C. West, J. S. Gerber y J. A. Foley, «Redefining agricultural yields: from tonnes to people nourished per acre», *Environmental Research Letters*, núm. 8, 2013, pp. 1-8.
- Ceballos, G., P. R. Ehrlich, Anthony D. Barnosky, A. García, R. M. Pringle y T. M. Palmer, «Accelerated modern human-induced species losses: Entering the sixth mass extinction», *Science Advances*, 1(5), 2015. Disponible en: <<http://advances.sciencemag.org/content/1/5/e1400253.full>>.
- Chauhan, G., A. Das, S. Agarwal y K. Ojha, «Hydraulic Fracturing for Oil and Gas and its Environmental Impacts», *Research Journal of Recent Sciences*, núm. 4, ISC, 2014, pp. 1-7.
- Consejo Europeo y Consejo de la Unión Europea, *Acuerdo de París sobre el cambio climático*, 2017. Disponible en: <<http://www.consilium.europa.eu/es/policias/climate-change/timeline/>>. Consultado el 2 de septiembre de 2017.
- Crutzen, P. J., «Geology of mankind», *Nature*, núm. 415, 2002, p. 23.
- Darwin, Charles, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, John Murray, Londres, 1859, p. 502.
- EarthSave International, *Making a difference with every bite: the power of the fork!*, 2006.

- Echarri, L., Tema 12. *Relación hombre-ambiente*, Universidad de Navarra, 2007.
- Ede, S., «The bomb is still ticking», *Post Growth*, noviembre de 2010. Disponible en: <<http://postgrowth.org/the-bomb-is.still-ticking/>>.
- Eldredge, N., *The Sixth Extinction*, 2001. Disponible en: <<http://www.actionbioscience.org/evolution/eldredge2.html>>. Consultado el 4 de septiembre de 2017.
- Eshel, G., A. Shepon, T. Makov y R. Milo, «Land, irrigation water, greenhouse gas, and reactive nitrogen burdens of meat, eggs, and dairy production in the United States», *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 111(33), 2014, pp. 11996-12001.
- Freeman, R. B., *The Works of Charles Darwin: An Annotated Bibliographical Handlist*, 2ª ed., Folkstone, Dawson, 1977. Disponible en: <http://darwin-online.org.uk/EditorialIntroductions/Freeman_TheDescentofMan.html>.
- Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia, *Improving child nutrition. The achievable imperative for global progress*, 2013.
- Gleick, P.H. y H. Cooley, *The World's Water 2008-2009: The Biennial Report on Freshwater Resources*, 2009.
- González, Juliana, «Perspectivas de Bioética ¿qué ética para la Bioética?», *Diálogos de Bioética*, 2007, pp. 2-3. Disponible en: <www.magrinos.com.ar/opera.htm#análisi>.
- Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático, *IPCC Fourth Assessment Report: Climate Change 2007. Direct Global Warming Potentials*, 2007. Disponible en: <https://www.ipcc.ch/publications_and_data/ar4/wg1/en/ch2s2-10-2.html>.
- Harari, Y. N., *De Animales a Dioses: Breve historia de la humanidad*, Penguin Random House, Ciudad de México, 2014, pp. 17-238.
- Harris, M., *Caníbales y reyes*, 3ª ed., Alianza Editorial, Madrid, 2011.
- Hoekstra, A. Y., «The water footprint of food», en J. Förare, ed., *Water For Food*, The Swedish Research Council for Environment, Agricultural Sciences and Spatial Planning, Estocolmo, 2008, pp. 49-60.
- Holmgren, D., *Permaculture: Principles and Pathways beyond Sustainability*, Holmgren Design Services, 2002.

- Holt Gimenez, E., «We Already Grow Enough Food For 10 Billion People — and Still Can't End Hunger», *The Huffington Post*, 5 de febrero de 2012. Disponible en: <http://www.huffingtonpost.com/eric-holt-gimenez/worldhunger_b_1463429.html>.
- International Assessment of Agricultural Knowledge, Science and Technology for Development, *Agriculture at a Crossroads LAASTD findings and recommendations for future farming. Meat and Animal Feed*, 2016. Disponible en: <http://www.globalagriculture.org/fileadmin/files/weltagrarbericht/EnglishBrochure/BrochureLAASTD_en_web_small.pdf>.
- Ivakhiv, A. J., «Against the Anthropocene», *Immanence*, julio de 2014. Disponible en: <<http://blog.uvm.edu/aivakhiv/2014/07/07/against-the-anthropocene/>>.
- Jacobson, M. F., *Six Arguments For a Greener Diet: How a More Plant-based Diet Could Save Your Health and the Environment*, Center for Science in the Public Interest, Washington, D. C., 2006.
- Jahr, F., «Bio-Ethik. Eine Umschau über die ethischen Beziehungen des Menschen zu Tier und Pflanze» [Bio-Etica: Un análisis de la relación ética de los seres humanos con los animales y las plantas], *Kosmos*, 24(1), 1927, pp. 2-4.
- Goodman, M. y K. N. Sterner. «In the Light of Evolution IV: The Human Condition Sackler Colloquium», Colloquium Paper - Biological Sciences-Anthropology: Phylogenomic evidence of adaptive evolution in the ancestry of humans, *PNAS*, 107, suplemento 2, 2010, 8918-8923.
- Koistinen, P. A. C., «The “Industrial-Military Complex”» en *Historical Perspective: World War I*, *Business History Review*, 41(4), 1967, pp. 379-403.
- Lamas, M., *Política y reproducción. Aborto: La frontera del derecho a decidir*, Plaza & Janés, Ciudad de México, 2001.
- Leopold, A. y C. W. Schwartz, *A Sand County Almanac, and Sketches Here and There*, Oxford University Press, Nueva York, 1949.
- Leyton, F., Programa: Ética, Política y Racionalidad en la Sociedad Global Ética Ecológica y Bioética: algunos apuntes, 2008.
- Lovelock, J., «Gaia as seen through the atmosphere», *Atmospheric Environment*, núm. 6, 1972, pp. 579-580.
- Macquarie University, *Mass extinction of species has begun*, *Phys.org*,

2006. Disponible en: <<https://phys.org/news/2006-02-mass-extinction-species-begun.html>>.
- Margules, C. y S. Sarkar, *Planeación Sistemática de la Conservación*, UNAM, México, 2009.
- Margulis, S., *Causes of Deforestation of the Brazilian Amazon*, The World Bank, Washington, 2003.
- Mekonnen, M. M. y A. Y. Hoekstra, *The Green, Blue and Grey Water Footprint of Farm Animals and Animal Products*, Delft, 2010.
- , «A Global Assessment of the Water Footprint of Farm Animal Products», *Ecosystems*, 15, 2012, pp. 401-415.
- Mendoza Ramírez, L. M., «México, Ecuador y Bolivia: Análisis Constitucional Comparado: La Tierra sujeta a Derechos y a su Concreción», *Epikieia*, 2014. Disponible en: <<http://epikeia.leon.uia.mx/numeros/25/mexico-ecuador-bolivia-analisis-constitucional-comparado.php>>.
- Naess, A., «The shallow and the deep, long-range ecology movement. A summary», *Inquiry*, 16(1), 1973, pp. 95-100.
- O'Neill, J., «The Varieties of Intrinsic Value», *Monist*, núm. 75, 1992, pp. 119-137.
- Oppenlander, R., *The World Hunger-Food Choice Connection: A Summary*, 2012. Disponible en: <<http://comfortablyunaware.com/blog/the-world-hunger-food-choice-connection-a-summary/>>. Consultado el 1 de septiembre de 2017.
- , *Food Choice and Sustainability: Why Buying Local, Eating Less Meat, and Taking Baby Steps Won't Work*, Langdon Street Press, Minneapolis, 2013.
- , «Saving the World With Livestock? The Allan Savory Approach Examined», *Free from Harm*, 2013. Disponible en: <http://freefromharm.org/agriculture-environment/saving-the-world-with-livestock-the-allan-savory-approach-examined/>. Consultado el 1 de septiembre de 2017.
- Organización de las Naciones Unidas, *Convenio sobre la Diversidad Biológica*, 1992.
- , *UN launches International Year of Deserts and Desertification*, UN News Centre, 2006. Disponible en: <http://www.un.org/apps/news/story.asp?NewsID=17076#.Waou-M8jyjIU>. Consultado el 1 de septiembre de 2017.

- Organización de las Naciones Unidas, *Desertification, Drought Affect One Third of Planet, World's Poorest People, Second Committee Told as It Continues Debate on Sustainable Development*, 2012.
- Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura, «La deforestación se ralentiza a nivel mundial, con más bosques mejor gestionados», *Noticias*, 7 de septiembre de 2015.
- Park, C., «Environment in crisis», en C. Park, ed., *The Environment: Principles and Applications*, 2ª ed., Routledge, Londres, 2001, pp. 3-32.
- Pimentel, D., «U. S. could feed 800 million people with grain that livestock eat, Cornell ecologist advises animal scientists», *Cornell Chronicle*, 7 de agosto de 1997.
- Pimentel, D., B. Berger, D. Filiberto *et al.*, «Water Resources: Agricultural and Environmental Issues», *BioScience*, 54(10), 2004, pp. 909-918. Disponible en: <<https://academic.oup.com/bioscience/article/54/10/909/230205/Water-Resources-Agricultural-and-Environmental>>.
- Potter, V. R., *Bioethics: Bridge to the future*, Prentiss Hall, Englewood Cliffs, 1971.
- Red para la Eliminación de los Bifenilos Policlorados, *Eliminando los COP del Mundo: Guía del Convenio de Estocolmo sobre Contaminantes Orgánicos Persistentes*, Convenio de Estocolmo sobre Contaminantes Orgánicos, 2010.
- Regan, T., *The case for animal rights*, University of California Press, Londres, 1983.
- Richerson, P. J., B. M. Monique y B. J. Vila, *Principles of Human Ecology*, Simon and Schuster, Nueva York, 1996.
- Riechmann, J., *Un mundo vulnerable. Ensayos sobre ecología, ética y tecnología*, Cataratas, Madrid, 2000, pp. 35-36.
- Robinson, T. P., P. K. Thornton, G. Franceschini *et al.*, *Global livestock production systems*, Roma, Food and Agriculture Organization of the United Nations (FAO) e International Livestock Research Institute (ILRI), 2011, 152 pp.
- Rolston, H., «Environmental Ethics», en N. Bunnin y E. P. Tsui-James, eds., *The Blackwell Companion to Philosophy*, Blackwell Publishing, Oxford, 2003, pp. 517-530.
- Rolston III, H., «Value in nature and the nature of value», en *Philoso-*

- phy and the natural environment*, Cambridge University Press, 1994, p. 25.
- Sagols, L., *La ética ante la crisis ecológica*, UNAM-Fontamara, Ciudad de México, 2014.
- Sarmiento Medina, Pedro José, «Bioética y medio ambiente. Introducción a la problemática bioético-ambiental y sus perspectivas», *Persona y Bioética*, año 5, núms. 13-14, mayo-agosto, septiembre-diciembre, Universidad de La Sabana, Bogotá, 2000, pp. 19, 29.
- Schaible, G. y M. Aillery, *Irrigation & Water Use: Background*, 2017. Disponible en: <<https://www.ers.usda.gov/topics/farm-practices-management/irrigation-water-use/background/>>.
- Schwab, D., M. Smith, H. J. Sellers, J. Munsch, *et al.*, *Grass-fed and Organic Beef: Production Costs and Breakeven Market Prices, 2008 and 2009*, 2012.
- Schweitzer, A., *Out of my life and thought: an autobiography*, The Johns Hopkins University Press, 1933.
- Seeds, J. S., *Direct Seeded Vegetable Crop Chart*, 2016. Disponible en: <http://demandware.edgesuite.net/bbbw_prd/on/demandware.static/-/Library-Sites-JSSSharedLibrary/default/dw2a706e5e/assets/information/vegetables-direct-seeded-crop-seed-quantity-yield-chart.pdf>.
- Shah, A., «Beef», *Global Issues*, 2010. Disponible en: <http://www.globalissues.org/article/240/beef>. Consultado el 1 de septiembre de 2017.
- Shindell, D. T., G. Faluvegi, D. M. Koch *et al.*, «Improved Attribution of Climate Forcing to Emissions», *Science*, 326(5953), 2009, pp. 716-718.
- Singer, Peter, *Liberación Animal*, Trotta S. A., Valladolid, 1999, p. 232. ———, *Practical Ethics*, 3ª ed, Cambridge University Press, Nueva York, 2011.
- Smil, V., «Harvesting the Biosphere: The Human Impact», *Population and Development Review*, 37(4), 2011, pp. 613-636.
- SOAS University of London, *The environmental crisis*, s. f. Disponible en: <https://www.soas.ac.uk/cedep-demos/000_P500_ESM_K3736-Demo/unit1/page_11.htm>.
- Steinfeld, H., P. Gerber, T. Wassenaar *et al.*, *Livestock's long shadow:*

- environmental issues and options*, 2006. Disponible en: <<ftp://ftp.fao.org/docrep/fao/010/a0701e/a0701e00.pdf>>.
- Tabuchi, H., C. Rigby y J. White, «Amazon Deforestation, Once Tamed, Comes Roaring Back», *New York Times*, 2017. Disponible en: <<https://www.nytimes.com/2017/02/24/business/energy-environment/deforestation-brazil-bolivia-south-america.html?mcubz=0>>.
- Taylor, P., «The ethics of respect for nature», en A. Brennan, ed., *The ethics of the environment*, 1995, p.5.
- UNFCCC, *Unidos por el Clima. Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático*, 2007.
- Urdaneta-Carruyo, E, «Albert Schweitzer. El hombre como símbolo», en *Gaceta Médica de México*, vol. 143, núm. 2, 2007. Disponible en: <<http://www.medigraphic.com/pdfs/gaceta/gm-2007/gmo72l.pdf>>.
- Vaidyanathan, G., «How Bad of a Greenhouse Gas Is Methane?», *Scientific American*, diciembre de 2015. Disponible en: <<https://www.scientificamerican.com/article/how-bad-of-a-greenhouse-gas-is-methane/>>.
- Vansintjan, A., «The Anthropocene debate: why is such a useful concept starting to fall apart?», *Resilience*, junio de 2015. Disponible en: <<http://www.resilience.org/stories/2015-06-26/the-anthropocene-debate-why-is-such-a-useful-concept-starting-to-fall-apart/>>.
- Vidal, J., «Protect nature for world economic security, warns UN biodiversity chief», *The Guardian*, 16 de agosto de 2010. Disponible en: <<https://www.theguardian.com/environment/2010/aug/16/nature-economic-security>>.
- Walsh, B., «The Triple Whopper Environmental Impact of Global Meat Production», *Time*, diciembre de 2013. Disponible en: <<http://science.time.com/2013/12/16/the-triple-whopper-environmental-impact-of-global-meat-production/>>.
- Water Education Foundation, *Food facts: How much water does it take to produce... ?*, s. f.
- Williams, B., «Must a Concern for the Environment be Centred on Human Beings?», en *Making Sense of Humanity and Other Philosophical Papers*, University Press, Cambridge 1992, pp. 233-240.

De campañas animalistas a profecías autocumplidas¹

ANA CRISTINA RAMÍREZ BARRETO

Las campañas animalistas (antitaurinas, antivivisección, etc.) suelen basar su demanda de penalizar el abuso y la crueldad hacia los animales en supuesta evidencia verificable, aportada por voces autorizadas —como el Buró Federal de Investigaciones (FBI, por sus siglas en inglés) en Estados Unidos de América (EUA)—, que sostiene que hay un vínculo o conexión entre la violencia que se ejerce hacia los humanos y la que se ejerce hacia los animales no humanos; esta teoría de la conexión suele sostener que hay una progresión gradual desde violentar animales hasta violentar humanos. En este trabajo expongo las razones por las cuales Piers Beirne, notable criminólogo animalista, cuestiona estas supuestas evidencias y señala el daño colateral que conlleva para el mismo movimiento la utilización poco cuidada de slogans que impactan a la población pero que, finalmente, minan la credibilidad de toda la agenda animalista. Además, muestro que en el caso de la protección animal, entendida como práctica punitiva (como es el caso de la prohibición de peleas de gallos en EUA), se ha fortalecido el monstruo que se pretendía eliminar. Allá, ahora, las pe-

¹ Gracias a Alfonso Villa por su invitación a participar en las Jornadas «Verdad y política», los días 24 y 25 de mayo de 2012, en Morelia, Michoacán. En los días de la «toma» de mi universidad, y sin apoyo de la red universitaria de bibliotecas, Maynard S. Clark tuvo la gentileza de ayudarme a conseguir varios textos requeridos para este trabajo. Itzia Vieyra hizo una buena revisión del mismo, que también le agradezco. Gloria Cáceres, Rocío Cázares, Francisco Serrano y Adán Pando, hicieron preguntas y comentarios que mucho enriquecieron este trabajo. Una versión preliminar del mismo ha estado accesible en mi espacio de Academia.edu (<<https://umich-mx.academia.edu/ACRamirez>>), al menos desde 2013.

leas de gallos efectivamente son nichos de reunión de gente peligrosa y bien dispuesta al delito, pero esto no se debe a una esencia maligna de las peleas en sí mismas, sino al proceso geopolítico que propicia la existencia de enclaves de trabajadores migrantes requeridos por la economía, pero acorralados, estigmatizados y probablemente protegidos sólo por quien se asume como criminal.

El término «campana» es de uso corriente en la política y en la guerra. Define una serie de acciones organizadas bajo cierta estrategia para ganar en una contienda «pacífica» (la política) o bélica. De modo real o figurado, se combate por algo contra alguien; el fin es ganar la pelea y, logrado el objetivo, se puede justificar la utilización cuestionable o francamente inaceptable de ciertos medios.

Me ocupo aquí de las campañas pro animales y de la utilización de determinadas afirmaciones como elemento discursivo que pretenden ganar la partida. Sostengo que cuando esas afirmaciones no han sido revisadas críticamente, parecen contundentes, fundamentadas, autorizadas y se esgrimen como armas de campaña, aun cuando este uso ocurra de buena fe; a mediano y largo plazo, el aparente resultado favorable se puede revertir, descalificando el conjunto de la agenda animalista.

Luego de aclarar brevemente mi posición con respecto al problema epistemológico y ontológico de la verdad, examino un par de casos en los que el uso de aseveraciones para defender animales está, o bien francamente equivocado, o bien lastrado por la falta de revisión crítica. Después presento el caso de las peleas de gallos, prohibidas como delito en EUA, pero que se realizan de manera clandestina. Parte del público no comprende el sentido de la prohibición, pues en territorio mexicano son espectáculos festivos convencionalmente aceptados. Otra parte de quienes asisten saben bien de su ilegalidad y asumen la transgresión.

La verdad sea dicha, esa osa no está bien aquí

Suele asociarse al realismo epistemológico y ontológico con una voluntad para actuar comprometidamente contra daños causados a sujetos vivos (humanos o no humanos) o distorsiones de la verdad

(mentira, error) y, por el contrario, se reprocha al relativismo (o al constructivismo) patinar en el análisis del discurso sin poder orientar la acción de modo decidido. Daniel A. Dombrowski, en su artículo «Bears, Zoos, and Wilderness: The Poverty of Social Constructionism» (2002), defiende el realismo de Rolston, filósofo ambientalista, frente al socialconstructivismo de «lo natural» que sostiene Neil Evernden. Dombrowski sostiene que el socialconstructivismo incurre en un antropocentrismo que relativiza la realidad (y la verdad) a lo que la sociedad humana históricamente situada reconozca como tal. Para Dombrowski, resulta evidente que el oso en una isla de zoológico es una pálida sombra, inauténtica, falsa, con respecto al oso en su medio salvaje. Dombrowski acuñó el término *zoontología realista*² en oposición al constructivismo antropocéntrico que reduce a los otros animales a meras proyecciones de la cultura humana, sin posición ni perspectiva propia.

Pero es preciso rechazar esta falsa disyuntiva: o bien realismo que asume como obligada la lógica bivalente (una aseveración *tiene* que ser, necesariamente, o bien falsa, o bien verdadera), o bien el constructivismo empobrecido y empobrecedor que no atina si no a jugar con las palabras y decir que nada es verdad ni es mentira. Todo depende del marco de interpretación de cada cultura, sociedad o individuo, con tal de que sea de la especie humana; por tanto, hagamos nada otro rato, mientras vivimos.

Sin ser totalmente afín, mi posición se acerca más al perspectivismo ontológico del antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro. Un aporte de este autor consiste en no imponer la dicotomía naturaleza-cultura a los indígenas de la amazonia donde hace su trabajo etnográfico y, en cambio, atender seriamente las clasificaciones y parentescos que el animismo aborigen explicita. Acaso alguien aquí diga que ya es hora de que esa bola de indios se eduque y evolucione del animismo al monoteísmo católico o evangélico, que es donde debería estar si quiere salvar su alma; que aprendan cómo es realmente el mundo: que hay «naturaleza» biofísica (una y la misma para todos), hay naturaleza humana (una y la misma para todos los humanos vivos y extintos) y hay variantes llamadas «culturas» superficial-

² Daniel A. Dombrowski, «Bears, Zoos, and Wilderness: The Poverty of Social Constructionism», *Society and Animals* 10, 2, 2002, p. 197.

les, producto del ingenio humano desplegado en el tiempo. Esta posición es un universalismo transcultural, sostenido en una cosmovisión monista que considera que para cada pregunta válida existe una y sólo una respuesta verdadera, a la cual se llega a través de un sólo método técnicamente correcto, según la caracterización de Isaiah Berlin (1979). Muy lejos de este universalismo, me inclino por la posición ilustrada de Herder en el siglo XVIII: una ilustración no autoritaria y monista sino abierta y pluralista. Una ilustración ilustrada.

Viveiros de Castro, tomando seriamente lo que escucha de sus interlocutores y lo que ve que hacen, relativiza el relato de que sea la cultura —humana— la única que aporte al mundo el marco de su interpretación, la superficial variabilidad de lo simbólico, dejando a la naturaleza como fondo único, objetivo, universal, material/corporal e inamovible. Esta idea de composición del mundo (hechos naturales universalmente válidos; creencias culturales cambiantes y algunas de ellas más cerca de la verdad que otras) es una peculiar cosmovisión de los autollamados «civilizados», que sigue siendo sólo eso, una peculiar creencia. En cuanto tal, no tiene más peso ontológico que otras que, por ejemplo, considerarían que el vivir comprendiendo e interpretando el mundo no es un atributo exclusivo de una especie (la humana), ni tampoco el ser persona (actuar con sentido en ese mundo). Es la comunidad de vivientes y sus bizarras genealogías la que vive gracias a perspectivas intercambiables y mutuamente reconocibles. Viveiros de Castro llama a esto «perspectivismo multinaturalista» amazónico, y lo contrasta con el «naturalismo multiculturalista» de nuestros rumbos geopistemológicos.

En sus *Metafísicas caníbales* (2004) y en otros textos, en Viveiros de Castro ha mostrado que las aproximaciones antropológicas o cognitivistas que tratan de resolver la disputa entre universalismo transcultural y particularismo cultural describiendo a las culturas como si fueran especies biológicas, con et(n)ogramas y determinaciones cognitivas esencializadas, naturalizadas, realmente no resuelven el dilema, simplemente lo desplazan en ambos sentidos. El primero es un particularismo extendido, el otro es un universalismo constreñido. El perspectivismo multinaturalista amazónico como entendimiento de lo real no implica que los muchos mundos sean inconmensurables o mutuamente ininteligibles. Sí es posible confrontar razones, eviden-

cias, y tomar posición con respecto a ello. No se pierde la capacidad para sospechar que nos tratan de engañar, calificar el engaño y la manipulación como tales, y reclamar justicia y verdad.

Así, no será necesario sostener una metafísica realista y universalista que pretenda llegar a las esencias intemporales, ahistóricas e impersonales para conceder que el habitáculo de la osa polar Yupik en el zoológico de Morelia es un espacio de notable miseria existencial para ella, comparado con el territorio abierto que le tocaría habitar si estuviera en libertad. Su cautiverio es un daño que se suele justificar de diversas maneras: se le salvó la vida trayéndola aquí, huérfana, 26 años atrás; da prestigio y valor al zoo. «La queremos mucho», dice el gobierno del estado de Michoacán. Estando encerrada, los humanos que la «visitan» tienen oportunidad de ver de manera segura y saludable (para ellos) un animal que de otro modo no verán jamás de cerca y sin peligro. Finalmente, la gran justificación es que *ella no tiene una perspectiva que cuente*. Por ser «sólo» un animal (como si alguien fuera más que eso), se dice que no sabe de estar bien o mal desde un nivel de autoconciencia y sufrimiento psicológico, debido a la idea que tenga de sí misma viviendo en otro lugar. Muy probablemente no recuerde su territorio original; por tanto, no lo extraña y puede continuar realizando las funciones vitales que la mantienen viva, nada más viva. Es lo único necesario y suficiente para justificar su presencia aquí. Sólo nosotros, humanos, sabemos que existe ese territorio, *más amplio y más propio de ella*. Que podría estar mejor allá. Pero ¿basta con que no se lo digamos a ella? La verdad sea dicha, tenemos que revisar si y cómo el zoológico local, y en general, los centros de cautiverio, exhibición, reproducción, conservación y explotación de otros animales, están logrando los objetivos que podrían cumplir. ¿Cuál es su plan de manejo?, ¿su visión a 20 años?, ¿serán jardines de recreo humano para mostrar en frascos los especímenes raros o en extinción? Luego de esto, rechazar lo que ya no apoyamos más: mantener animales en cautiverio a costa de su bienestar.³

³ Entre 2016 y 2017, gracias a los auspicios de Zoocheck, la osa polar Yupik recibió atención médica experta. Se constató que padece estereotipias (morder los barrotes de su jaula, habiéndose roto ya tres colmillos) y que sus problemas de salud no mejorarán en las condiciones en que vive. Hubo trabajo concertado con el zoo de Morelia para trasladarla a un espacio mucho más amplio y frío, en Reino Unido. Esto fue bloqueado

De mentiras repetidas...

Las demandas pro animales, en general, cuentan con un notable apoyo popular. Vistas como un espectro amplio, heterogéneo, no necesariamente exigidas «en paquete compacto», de todo o nada, resultan decididamente apoyadas por una amplia población.⁴ En ocasiones, cierta información se utiliza como arma de campaña política, para convencer a la ciudadanía de que hay un orden internacional que reconoce derechos a los animales no humanos y conminar a que se respeten. Esta información tiende a difundirse rápidamente y a permanecer de modo pertinaz. Si resulta falsa, lejos de beneficiar las metas a mediano y largo plazo, minan la confianza y seriedad con que el público recibe la agenda animalista en general, y abonan las descalificaciones a activistas por tratarse de anticientíficos, radicales, sentimentales, delirantes, irresponsables, incapaces de hacer una mínima investigación y de entender el valor del conocimiento científico o las tradiciones culturales.

Las páginas del proyecto de Filosofía en Español de la Universidad de Oviedo y del Ministerio de Educación del gobierno de Argentina, entre muchas otras, difunden la Declaración Universal de los Derechos de los Animales y dicen, sin citar la fuente, que fue «[a] probada por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación la Ciencia y la Cultura (UNESCO), y posteriormente por la Organización de las Naciones Unidas (ONU)».⁵ Se trata de una mentira

por el gremio veterinario mexicano y el sindicato de empleados del zoo, preocupados por la «merma en el *livestock* salvaje», que creen es el principal atractivo público. Para ello, antropomorfizaron a la osa sin ningún recato. La representaron diciendo: «no me lleven, me pasará lo que a Keiko (orca cautiva en la Ciudad de México y luego liberada en el océano) quien murió porque extrañaba todo lo que conocía». Este meme lo patrocina la Asociación de Zoológicos de México. No he podido acceder al informe de la autopsia a Keiko, o a alguna explicación de cómo es que sostienen que lo mató la melancolía. Véase «No me lleven», usando #YupikestáenCasa. Más información y reportes médicos en: <<https://www.facebook.com/YupikSeVa/>>. Sobre el principio de cautiverio en el más alto estándar de bienestar posible para los animales cautivos en zoos, véase Dale Jamieson, «Zoos Revisited», en *Morality's Progress*, 2002, 176-177 y 188-189.

⁴ Por ejemplo, la votación para prohibir la matanza de equinos para consumo humano ha sido la mayor en toda la historia democrática de EUA (Ramírez, 2009, p. 197, nota 15).

⁵ Ministerio de Educación, Argentina, Efemérides culturales, 29 de abril, *Día del Animal*,

pertinaz derivada de una confusión básica: la UNESCO rentó un local a la Liga Francesa de Derechos de los Animales y ahí, el 15 de octubre de 1978, le dieron lectura a la llamada Declaración en su versión final. Que se leyera en el edificio de la UNESCO ni remotamente equivale a que sea un documento oficial de dicha organización. La información puntual y verificable la aporta una clínica veterinaria en Barcelona (Zoo Group, clínica Tecnos), que consultó directamente a la UNESCO.

... A polémica evidencia aportada por supuesta autoridad en la materia: el FBI

Veamos ahora el caso de aseveraciones como la siguiente:

Está demostrado, por instancias criminológicas y psicoanalíticas, que espectáculos como las corridas son generadores de violencia social, intrafamiliar y alienantes para la niñez y dañinas para su salud mental. Existe una relación entre la crueldad infantil hacia los animales y la potencial violencia en su adultez. Quien maltrata a un animal en su niñez o adolescencia no necesariamente será un criminal. Sin embargo, según las estadísticas casi todos los criminales maltrataron animales.⁶

En el mismo tenor, una nota reciente sobre la conversión del antirrábico de Texcoco en un centro de bienestar canino y felino (lo cual celebramos), Gabriela Losada, nueva directora de dicho centro, asevera que:

La violencia está ligada a este tema de los animales, pues el fbi señala que los grandes criminales; asesinos seriales, violadores y otros delincuentes tuvieron historias de maltrato animal en su infancia y/o juventud, después escalaron a los seres humanos. Por eso el tema de los animales es tan significativo que nos importen o no los animales, esto va

Declaración Universal de los Derechos del Animal. Disponible en <<http://www.me.gov.ar/efeme/diaanimal/derecho.html>>. Consultado el 5 de mayo de 2012.

⁶ Entrevista de Elena Poniatowska a Elideth Fernández Villegas, *La Jornada*, 14 de abril de 2012.

ligado a la violencia, el maltrato es algo que se viene dando cada día más fuerte.⁷

En este tipo de referencias podría extenderme horas y horas, pues se repiten infinidad de veces en lo que dicen no menos que en lo que callan: ¿cómo quedó demostrada la teoría de la progresión, «efecto dominó»⁸ o escalada de violencia de animales no humanos hacia humanos?, ¿el FBI es una autoridad fidedigna en esta materia?, ¿en dónde se hicieron las investigaciones que dicen comprobar este vínculo y progresión entre la violencia hacia animales y la violencia hacia humanos, o acaso se trata de una conexión universal y transcultural?, ¿hay bases de datos que nos aporten información longitudinal (seguimiento de cada caso a lo largo del tiempo, y no sólo una instantánea del caso)?, ¿cuáles son sus características? No las hay todavía. Aunque la teoría del efecto tobogán o dominó (el deslizamiento de faltas leves a crímenes atroces) o la «tríada del mal» en la infancia (orinarse en la cama, prender fuego, maltratar animales) hayan arraigado como «explicaciones» populares de ciertos crímenes desde los años setentas, lo cierto es que es hasta enero de 2016 que el FBI empezó a registrar la información relacionada con abuso animal.⁹

El asunto es muy relevante porque sobre esta pretendida evidencia se levantan acciones políticas a favor de los animales (y en contra de los humanos), que pueden, en el corto plazo, sostenerse a fuerza de repetir las verdades a medias o por ser profecías autocumplidas, pero que se nos caerán escandalosamente cuando lleguen a ser examinadas con cuidado (si fuera el caso), con descrédito general para la agenda animalista que las impuso.¹⁰

⁷ Gabriel Cuevas, *Texcoco termina con centro antirrábico*, Texcoco, AlianzaTex, 2012. Disponible en: <<http://www.alianzatex.com/nota.php?nota=Noo018120>>.

⁸ Witold Jacorzynski y Teresa Kwiatkowska, «Violencia hacia los animales y violencia hacia los humanos», en *Estudios sobre la violencia. Teoría y práctica*, Jacorzynski, ed., CIESAS/Miguel Ángel Porrúa, México, 2002, pp. 59-77.

⁹ Paula J. Owen, «Change in FBI tracking will highlight animal cruelty», *Telegram Worcester*, 2015. Disponible en: <<http://www.telegram.com/article/20150627/news/150629197>>.

¹⁰ Frente a la tendencia a tomar dichos por hechos al calor de la emoción ante el sufrimiento animal, varias organizaciones pro animales han creado bases de datos, registros, archivos y artículos de enorme utilidad para la investigación: Humane Research Council (HRC), Humane Education Network (HEN), Americans for Medical Advance-

Este tema ha sido estudiado a profundidad por Piers Beirne¹¹ en el capítulo «¿Existe una progresión desde el abuso a los animales hasta la violencia interhumana?», de su libro *Confrontando el abuso a los animales. Ley, criminología y relaciones humano-animales*, (2009). Muestra la construcción sociológica y cultural de la teoría de la progresión, derivada de una gemela que en los años sesenta sostenía que existe una progresión desde el uso de drogas suaves hacia la adicción por drogas duras e ilegales. Debe quedar claro que su crítica demoleadora de la teoría de la progresión no disminuye en lo más mínimo la importancia que él le da al tema del abuso y la crueldad hacia los animales, así como a su tratamiento jurídico. Más todavía, enfatiza la necesidad de ver y luchar contra el abuso en la invisible cotidianidad del matadero o la granja, y no limitarse a los casos que cobran fama en los medios.

Una teoría del FBI de mediados de los años setentas sostenía que existía una «tríada mortal» que permitiría identificar a un psicópata o asesino en etapa temprana: si se orina en la cama a una edad en la que ya no debería, si es incendiario y si es cruel con los animales. Desde entonces, investigaciones de Felthous y Bernard¹² mostraron que no hay evidencia concluyente para sostener la teoría de la «tríada mortal» o la progresión. Beirne, además, muestra que esta teoría no se sostiene empíricamente, entre otras razones, porque el FBI no registra los casos de abuso a los animales como un elemento de interés específico; los registra con robos y daños a las cosas. La gente violenta con los animales llega al sistema penal generalmente por otro

ment (AFMA), Animals and Society Institute (ASI), International Network for Humane Education (InterNICHE), International Council on Animal Protection in OECD Programmes (ICAPO), Physicians Committee for Responsible Medicine (PCRM), Faunalytics, entre otros.

¹¹ Profesor de sociología y estudios legales de la Universidad del Sur de Maine. Sociólogo, especialista en criminología «verde» (delitos contra el ambiente), distinguido por sus cursos sobre relaciones humano-animales, miembro de comités editoriales de diversas revistas, como *Animals & Society*, *Theoretical Criminology* (fundador). Autor de la serie de libros *Criminology: A Sociological Approach. Confronting animal abuse: law, criminology, and human-animal relationships*, Rowman & Littlefield, Lanham, Md., 2009. [Traducción al castellano de su capítulo v en *Devenires*, núm. 7, núm. 33, 2016, 237-275.].

¹² Alan Felthous y Bernard H., «Enuresis, firesetting, and cruelty to animals: the significance of two thirds of this triad», *J. Forensic Sci.*, 1979, 24 (1), pp. 240-246.

delito (a excepción de peleas de perros, gallos y derribar a la «yegua» en las manganas, un evento en las charreadas que sí es un delito en EUA), que tuvo que ser registrado y probado en varias instancias. Los estudios con presos o con enfermos mentales ya recluidos en instituciones, con los que retrospectivamente se trata de mostrar la conexión, no pueden dar evidencia conclusiva. Muchísimos más abusadores no fueron detectados y registrados por el sistema penal. Todavía más: no hablan por sí mismos ni los términos «abuso», «crueldad», «violencia innecesaria», etcétera, ni los casos. Han sido narrados y presentados como abuso en diversos grados o como crueldad inenarrable.

[...] Tan importante como comprender quién se encarga del registro oficial de abuso animal y por qué, es también nuestra necesidad de saber si los casos de abuso animal registrados son representativos del abuso animal como un todo [...] la detección de los actos [...] varía mucho dependiendo de cómo se defina el abuso. Sin duda «más» abuso será detectado, por ejemplo, si el concepto de abuso (que emplean quienes sostienen la teoría de la progresión) fuera más amplio que «crueldad».¹³

La otra fuente en que se suele sustentar la evidencia de la teoría de la progresión son anécdotas destacadas en los medios de comunicación. Pero la argumentación por la vía de anécdotas, por dramática y elocuente que parezca, no es tampoco una prueba concluyente de la teoría de la progresión de la violencia. Una anécdota de un asesino serial que en su infancia abusó de animales se refuta con otra anécdota, de un genocida incluso, que fue amante de los animales (Hitler es el más famoso). Además, el efecto dramático de la narrativa mediática frecuentemente distorsiona algún aspecto de una historia más amplia y compleja. Luego de analizar algunos de estos casos sonados y lo forzado que resulta vincularlos con abuso animal, Beirne hace un llamado a no sustentar generalizaciones sobre bases realmente tan endebles. «Dado un adolescente cualquiera, fascinado con animales

¹³ Piers Beirne, *Confronting animal abuse: law, criminology, and human animal relationships*, Rowman & Littlefield, Lanham, Md., 2009, pp. 178-9.

muerdos, ¿por qué habríamos de inferir que es un asesino en serie en ciernes en vez de un colega zoólogo o científico forense?». ¹⁴

Beirne ve otra desventaja si la tesis de la progresión se sigue enarbolando como *slogan* pegajoso en apoyo de la causa animalista, pero no se sostiene con evidencia: «entre las consecuencias indeseables de tales slogans se encuentra su tendencia a minar la confianza en otros aspectos de la agenda de sus autores». ¹⁵ La agenda que este investigador tiene por prioritaria se refiere al abuso animal institucionalizado, el que ocurre sin siquiera definirse como violencia, abuso y crueldad, por ejemplo, en la cotidianidad del matadero local, donde el daño queda oculto porque es socialmente aceptable, justificado, necesario. Concluye que «[el] vínculo entre el abuso animal y la violencia interhumana seguramente debe ser visto no sólo en la biografía personal de aquellos individuos que abusan o descuidan animales sino también en aquellas prácticas sociales institucionalizadas donde el abuso animal es rutinario, muy difundido y frecuentemente definido como socialmente aceptable». ¹⁶

Peleas de gallos. Un ejemplo de profecía autocumplida

La pelea de gallos con navaja es una práctica social y festiva que en determinado contexto (por ejemplo, México) resulta aceptable e incluso honorable, mientras que en otro (por ejemplo, la inmensa mayoría de los estados de EUA) puede ser formalmente calificada como delito que se castiga con cárcel ¹⁷ Formalmente, pues en el terreno de los hechos, al ser EUA el principal exportador de gallos de pelea (ni la crianza, comercio o transporte son delito), no será de extrañar que también sea un territorio donde se pelean gallos bajo una «clandestinidad» protegida por los mismos habitantes y autoridades locales. Eventualmente, esta protección falla y se hace público el rostro moreno del «peligroso criminal»; su nombre, generalmente latino. Quedará

¹⁴ *Ibid.*, p. 182.

¹⁵ *Idem.*

¹⁶ *Ibid.*, 184.

¹⁷ Ashley Duncan Gibbons, "A Survey of Animal Law in the United States" (*Global Journal of Animal Law*, 2013, 2, 2).

fichado por el delito y saldrá libre pagando 300 dólares de fianza (una burla, según opinan quienes confían en que lo justo es la cárcel y luego la deportación). Los gallos vivos serán «eutanasiados» (¡gozando de cabal salud!) en una clínica veterinaria. Ellos no tienen salvación. A pesar de los intentos de protectores de animales, la cultivada agresividad de los gallos de pelea ha impedido que se integren a santuarios de aves de corral.

Según la teoría de la conexión y progresión de la violencia de animales hacia humanos, en un notable porcentaje (acorde con el carácter determinista de la teoría), las personas aficionadas a las peleas de gallos son asesinas de humanos para cuando alcanzan su vida adulta. Observamos que esto es empíricamente falso donde las peleas tienen algún estatus de legalidad y legitimidad. Es quizá bastante cierto en aquellos lugares donde su criminalización ha desalentado la participación de algunos humanos, dejando al juego y su negocio asociado en manos de criminales asumidos como tales. Veamos un evento concreto.

El 2 de enero de 2010, en Poolville, condado de Parker, Texas, el FBI, en conjunción con la policía local, realizó una redada que resultó en la mayor detención de personas en peleas de gallos hasta ahora: 176 adultos fueron arrestados, una decena de menores de 15 años fueron puestos en custodia, se decomisaron drogas, armas, dinero y 114 gallos vivos.¹⁸ Si contrasto los relatos que los medios difunden sobre las redadas en peleas de gallos clandestinas, donde detienen a gente peligrosa en posesión de drogas, alcohol, armas, con el relato que Frances Inglis de Calderón plasmó en *La vida en México* en la segunda década del siglo XIX,¹⁹ o el de Clifford Geertz (1971) sobre la pelea de gallos en Bali, advierto que, a pesar de que no fuera un espectáculo que Inglis o Geertz disfrutaban en ningún sentido, no estaba marcado por la peligrosidad que se destaca de los relatos actuales en EUA. Su devenir «nido de malvivientes» es una profecía autocumplida: se

¹⁸ Recomendable ver la entrada del caso en <pet-abuse.com>, consultado el 19 de mayo de 2012: <<http://www.pet-abuse.com/cases/16209/TX/US>>, ahora no disponible. También Brandi Grissom, «Cockfighting Outfits Evade the Law, and Continue to Prosper», *The New York Times*, 26 de diciembre, 2010.

¹⁹ Ana Cristina Ramírez, La dama en los toros, «El devenir de la experiencia de Frances Inglis de Calderón como espectadora de tauromaquias según *Life in Mexico*, 1843», en *De humanos y otros animales*, Driada, México, 2009, 2005, pp. 113-136.

persigue la pelea de gallos porque supuestamente incita a la violencia y vuelve a la gente peligrosa, pero es esta misma categorización la que reúne a la gente peligrosa y aleja a la que, si no estuviera así categorizado, podría acudir a una pelea de gallos sin definirse a sí misma como criminal y peligrosa, quizá a plantear objeciones a pares con quienes se puede conversar y razonar.

Una pelea de gallos con navaja es un evento efectivamente centrado en la violencia letal que se espera demuestren las aves de combate. Considerar el sufrimiento de los gallos no cuenta moralmente, en absoluto. Se les ha producido, criado y preparado para ello. Por ejemplo, en las peleas de casteo (para probar la «casta» valiente del joven gallo), se espera que el dueño de un ave la mate en el instante preciso en que huya de su adversario. El negocio gallero depende del cultivo de la fiereza y la capacidad para continuar combatiendo, aunque el gallo esté mortalmente herido. La etología de la violencia conjunta el desarrollo de “líneas genéticas”, crianza, entrenamiento y mucha química.²⁰ Según los galleros, nada es peor que darle una segunda oportunidad al gallo que huye, pues su «sangre cobarde» debe aniquilarse sin demora e impedir que ese animal se reproduzca. El ambiente de la pelea puede también estar sobrecargado de valoración a la fuerza y a la furia; canciones como «Pelea de gallos» o «La muerte de un gallero» no esconden estas valoraciones. El apostar dinero a la vida o muerte de un gallo puede también ser una decisión que objetemos. Más cuestionable todavía resulta que alguien se gane la vida «cruzando apuestas».

Pero estas decisiones no son delitos o crímenes en sí mismos. Son contruidos como tales por una sociedad que quiere dar un mensaje. No existe una esencia maligna de las peleas en sí mismas. Supongamos (contrafácticamente) que las peleas de gallos no son una congregación de palurdos sino un refinado ejercicio espiritual de una sociedad

²⁰ Los galleros están utilizando sustancias químicas para incrementar la agresividad de los gallos, con total desconsideración de su propio dolor, aumentan así su capacidad para hacer daño al rival. Sería muy interesante un documental que expusiera los vasos comunicantes entre negocios de pelea de animales (gallos, perros, toros de reparo y matacaballos) y los negocios de fármacos o drogas que, legal o ilegalmente, consumen los humanos para fines semejantes; por ejemplo, las que usan los soldados en fuerzas regulares o en el crimen organizado antes de alguna acción que les requiere entumir la conciencia de los propios límites físicos y morales.

vegana, una sociedad que no explota, sino que ama y protege a todo animal no humano, pero que tiene esta peculiar idea: no deben existir los pollos cobardes. ¿Es posible una sociedad que se represente a sí misma como bondadosa y pacífica, y que efectivamente así sea, aun cuando otra sociedad le señale que al menos en un aspecto, con alguien, es sistemáticamente cruel e insensible? Sí es posible, incluso puede ser más común de lo que parecería a simple vista. Podría ser el país de los Houyhnhnm que Swift retrató en sus *Viajes de Gulliver*.

¿Son criminales peligrosos los paisanos que, por decenas y cientos, quedan atrapados en las redadas en peleas de gallos en el vecino país del norte? No necesariamente. Es el proceso geopolítico el que propicia la existencia de enclaves de trabajadores migrantes requeridos por la economía, que aprecian las peleas de gallos como eventos festivos legales en su tierra de origen, pero que quedan acorralados y estigmatizados por las circunstancias sociales que viven. La persecución penal deriva en clandestinidad que, a su vez, es mantenida gracias a la corrupción y a la complicidad. El enemigo se vuelve más fuerte y, efectivamente, más peligroso al tratar de combatirlo con estos medios. La profecía se cumple porque fue enunciada.

Conclusión

El mal estado existencial de la osa Yupik no puede ser disfrazado con descripciones. Está fisiológicamente viva y ya. Es osa en la convención social de que así la nombramos. La existencia de la cautiva se ha reducido a la más superficial expresión de nuestra incapacidad para ver y actuar en beneficio de ella en su medio ambiente. Con ello, hemos hecho un espectáculo didáctico para niños de educación básica que, con la apariencia de «ambientalismo» y «conservación», instila indiferencia, atrofia los músculos para el cuestionamiento crítico y la ética, porque es así como ésta ya genera días libres para los docentes, ingresos para el estado de Michoacán y los empleados del zoológico. Cambiar esto es arriesgarse a mermar ingresos.

Incluso la osa puede no estar tan mal en su miseria. Puede no padecer el daño moral de saberse cautiva, pues sin la experiencia de otra forma de vida (llegó a los tres meses de edad) su perspectiva ha

sido profundamente mutilada, en la misma medida en que su mundo se redujo a una jaula para verla nosotros a ella. Y nosotros, ¿no padecemos moralmente por «quererla» así, vegetando los años que le queden por vivir?, ¿exactamente cómo es que su cautiverio protege la biodiversidad del planeta?, ¿podría o debería importarnos que se le restituya parcialmente el mundo donde su existencia y la de otros seres vivientes floreciera, aunque no fuera cómodo o seguro verla ahí?

Las campañas pro animales que, con el objetivo de lograr su meta, sacrifican el examen atento, documentado, comprensivo de qué ocurre con los animales que intentan proteger y con los humanos que los acompañan, cultivan el miedo y el rechazo a quienes califican de crueles asesinos de humanos en potencia y criminalizan prácticas que habían sido convencionalmente aceptadas, pueden reproducir información falsa o cuestionable y, eventualmente, perder credibilidad. La movilización animalista puede fortalecer la bondad de sus causas con buena ciencia, buena reflexión y buenas prácticas comunicativas. Es esta combinación la que, a la larga, dará mejores resultados, si logramos que los intereses del estado se examinen ética y no sólo económicamente.

Parte de mi juventud la pasé, con mis compañeras de la escaramuza charra, en ferias y palenques. Ahí y en fiestas de pueblo, varias veces presencié peleas de gallos y conviví con personas aficionadas a ellas. Algunos conocidos de mi familia, algún pariente como mi abuelo materno, criaba gallos de pelea en la primera mitad del siglo xx. ¿Su afición a las peleas de gallos los impulsó a la criminal violencia interhumana? No fue así. Sostengo que las peleas de animales no son un espectáculo edificante y así debemos argumentarlo para combatirlos; esto es lo que se sostiene con verdad y en algún momento, quizá, lograremos convencer de ello a los aficionados. No iremos muy lejos si les decimos que hay evidencia aportada por el FBI de que su naturaleza humana es criminal y que no tarda en aflorar en ellos el psicópata o asesino serial que realmente son. Si apostamos a sostener como verdadera una aseveración que no lo es, a saber, que su afición los hace asesinos en potencia, y autorizamos a la policía para que patrulle y castigue a quien dé infantiles señales de asesino serial, es posible que repitamos el error y la tragedia que ya vive el vecino país del norte, tan convencido de que las peleas de gallos son un crimen, que

sus aficionados deben pagarlo con cárcel y penas más duras, y realmente tan impotente para pararlo, pues la producción de estas mercancías (animales de etología violenta para hacer *show* poniéndolos a pelear) está completamente trabada con su capitalismo; y su economía depende de la mano de obra barata que entra estigmatizada por la ilegalidad, así como de la existencia de enclaves que, con una peculiar clandestinidad, les hacen más llevadera la vida «del otro lado».

Bibliografía

- Argentina, Ministerio de Educación, Efemérides culturales, 29 de abril, Día del Animal, *Declaración Universal de los Derechos del Animal*. Disponible en <<http://www.me.gov.ar/efeme/diaanimal/derecho.html>>. Consultado el 5 de mayo de 2012.
- Beirne, Piers, «From Animal Abuse to Interhuman Violence? A Critical Review of the Progression Thesis», *Animals & Society* 12 (1), 2004, pp. 39-65.
- , *Confronting animal abuse: law, criminology, and human-animal relationships*, Rowman & Littlefield, Lanham, Md., 2009. [Traducción al castellano de su capítulo V en *Devenires*, núm. 7, núm. 33, 2016, pp. 237-275. Disponible en: <https://www.academia.edu/22364762/Presentaci%C3%B3n_a_Piers_Beirne_Hay_progresi%C3%B3n_desde_el_abuso_a_animales..._>].
- Berlin, Isaiah, *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*, FCE, México, 1984.
- Cuevas, Gabriel, «Texcoco termina con centro antirrábico», *AlianzaTex*, Texcoco, 8 de mayo de 2012. Disponible en: <<http://www.alianzatex.com/nota.php?nota=N0018120>>.
- Dombrowski, Daniel A., «Bears, Zoos, and Wilderness: The Poverty of Social Constructionism», *Society and Animals*, 10 (2), 2002, pp. 195-202.
- Felthous, A. R., y H. Bernard, «Enuresis, firesetting, and cruelty to animals: the significance of two thirds of this triad», *J. Forensic Sci*, 24 (1), 1979, pp. 240-246.
- Fundación Gustavo Bueno, Proyecto Filosofía en Español, *Declaración Universal de los Derechos del Animal*. Disponible en: <<http://>

- www.filosofia.org/ cod/c1977ani.htm>. Consultado el 5 de mayo de 2012.
- Geertz, Clifford, «Juego profundo. Notas sobre las peleas de gallos en Bali», *La interpretación de las culturas*, A. Bixio, trad., Gedisa, Barcelona, 1987.
- Gibbons, Ashley Duncan, «A Survey of Animal Law in the United States», *Global Journal of Animal Law*, 2 (2), 2013. Disponible en: <<http://www.gjal.abo.fi/gjal-content/2013-02/article4/Ashley%20FINAL%20A%20Survey%20of%20Animal%20Law%20in%20the%20United%20States-2.pdf>>.
- Grissom, Brandi, «Cockfighting Outfits Evade the Law, and Continue to Prosper», *The New York Times*, 26 de diciembre de 2010. Disponible en: <<https://www.nytimes.com/2010/12/26/us/26ttcockfighting.html>>.
- Jacorzynski, Witold y Teresa Kwiatkowska, «Violencia hacia los animales y violencia hacia los humanos», en *Estudios sobre la violencia. Teoría y práctica*, Jacorzynski, ed., CIESAS/Miguel Ángel Porrúa, México, 2002, pp. 59-77.
- Jamieson, Dale, «Zoos Revisited», en Dale Jamieson, *Morality's Progress. Essays on Humans, Other Animals, and the Rest of Nature*, Oxford University Press, Oxford, 2002, pp. 176-189.
- Owen, Paula J., «Change in FBI tracking will highlight animal cruelty», *Telegram Worcester*, 2015. Disponible en: <<http://www.telegram.com/article/20150627/news/150629197>>.
- Ramírez Barreto, Ana Cristina, «Defendiendo animales, redefiniendo tradiciones», en *De humanos y otros animales*, Driada, México, 2009, pp. 137-154.
- , «La dama en los toros. El devenir de la experiencia de Frances Inglis de Calderón como espectadora de tauromaquias según *Life in Mexico*, 1843», en *De humanos y otros animales*, Driada, (2005) México, 2009, pp. 113-136.
- Viveiros de Castro, Eduardo, *Métaphysiques cannibales. Lignes d'anthropologie post-structurale*, O. Bonilla, trad., Presses Universitaires de France, París, 2009.
- , «In Some Sense, reseña de Lloyd, Cognitive Variations, 2010», *Interdisciplinary Science Reviews*, 35 (3-4), 2010, pp. 318-333.

Zoo Group, Clínica veterinaria Tecnos, «“La Declaración Universal de los Derechos del Animal no pertenece a la unesco ni ha sido proclamada o firmada por ella”», Barcelona, s. f. Disponible en: <<http://perso.wanadoo.es/tecnosvet/Novedades/Declaracion-Derechos.htm>>. Consultado el 5 de mayo de 2012.

El cuidado de los animales en el ecofeminismo. Síntesis de las posturas ambientales

LIZBETH SAGOLS

Antecedentes históricos de las posturas ambientales

Como Aldo Leopold afirma en su «Ética de la Tierra»,¹ a lo largo de la historia, la ética ha incluido nuevos sujetos dignos de consideración: igualdad y respeto. Uno de los momentos más significativos de tal inclusión ocurrió en la segunda mitad del siglo XX, con diversos movimientos de liberación a los que debemos la conformación del mundo axiológico actual y la apertura de nuevos campos para la ética teórica y, desde luego, la práctica: liberación de los esclavos y trabajadores, los negros, las mujeres, los homosexuales, los niños, los enfermos *versus* la tecnología médica impersonal y el paternalismo médico, y los hijos *versus* los padres. Tales movimientos sociopolíticos lucharon por evitar toda desigualdad, subordinación, dominio e imposición de la violencia. Se dio así una fuerte protesta contra la autoridad impositiva: el paternalismo del Estado, la familia cerrada, el capitalismo, el patriarcado y todo autoritarismo.

Además, en 1975, la publicación de *Liberación animal* de Peter Singer llamó la atención de los eticistas sobre la necesidad de evitar la violencia y el sufrimiento de quienes no pueden defenderse: los animales.² En opinión de Singer, para ser en verdad sujetos éticos hoy en día, no podemos ver como inferiores a los animales, debemos advertir que somos iguales, en especial a los mamíferos superiores. Por tanto, debemos abandonar nuestro hábito de alimentarnos de ellos y acabar con la producción industrial que los priva de toda libertad, sa-

¹ Leopold, A. M., «Ética de la Tierra», en *Almanaque del condado arenoso*, Jorge Riechmann, trad., Catarata, Madrid, 2000.

² Singer, P., *Liberación Animal*, Trotta, Barcelona, 1999.

lud y florecimiento existencial. Para realizar esta nueva liberación, la ética tiene que trascender el «especismo»: la consideración exclusiva hacia los humanos como seres que merecen respeto; en realidad, lo merecen también los mamíferos superiores. Singer establece, entonces, un igualitarismo (igualdad total) entre estos animales y los humanos.

**El valor de los animales en las éticas ambientales
de Peter Singer, Tom Reagan y Paul Taylor.
Contexto histórico-filosófico al que se enfrenta
el ecofeminismo**

Junto con Singer, Tom Reagan y Paul Taylor consideran que para incluir a los animales y no reducir la ética a los humanos, debemos realizar una extensión de la ética tradicional moderna (kantiana), basada en la razón, el deber, la posesión de derechos y la relación entre individuos y personas. Desde esta perspectiva, los dos primeros filósofos desarrollan un zoocentrismo que establece un *igualitarismo* entre los humanos y los mamíferos más desarrollados, mientras que Taylor extiende tal igualitarismo incluso a los vegetales, a todo aquello que está vivo. Para Singer, los chimpancés, la ballenas, los bonobos y otros simios son individuos que tienen las mismas cualidades que hacen morales a los humanos: dolor y placer, razón, lenguaje (en la modalidad corporal, aunque ciertos animales también emiten signos) y, sobre todo, tienen autoconciencia y preferencias e intereses que defender a lo largo de su vida.³ Para Reagan, dichos animales son «sujetos de una vida», de suerte que tienen intereses que defender en su propia existencia e igual que nosotros gozamos de derechos que nos permiten defender lo que nos importa, ellos han de contar con los mismos derechos.⁴ De esta forma, los animales superiores entran en el ámbito moral porque se extiende el ámbito del derecho gracias a

³ Singer, P., «Los animales y el valor de la vida», en *Los caminos de la ética ambiental*, Teresa Klawtkowska y Jorge Issa, coords., UAM/Plaza y Valdés, México, 1998.

⁴ Reagan, T., «Derechos animales, injusticias humanas», en *Los caminos de la ética ambiental*, op. cit.

que se nos parecen. Debemos entonces ser justos con ellos, igual que buscamos la justicia entre nosotros.

Por su parte, Taylor considera que no sólo los humanos y los animales, sino también las plantas y los vegetales individuales, deben ser incluidos en la ética, pues todos ellos tienen una condición de «fines en sí». Tal condición dota a los vivientes de un valor inherente y de un valor intrínseco, es decir, los hace inalterables en su proyecto de vida e indestructibles; por tanto, debemos conservar su integridad física y moral. Animales y plantas poseen un valor inherente, por su propia existencia, pero no en el mismo grado que los humanos, ya que estos últimos tienen la necesidad de hacer uso de tales seres vivos, por ejemplo, para alimentarse. El valor intrínseco de plantas y animales es proporcional al bien superior o inferior del otro ser que pretende usarlos. Si el humano necesita matar un animal por defensa propia, no comete una acción antiética, pero si infringe dolor a animales (o destruye vegetales) por diversión, sí la comete.⁵

Lo decisivo, en los planteamientos de Singer, Reagan y Taylor respecto de los animales es el *igualitarismo extensionista*: los consideran en relación con características que destacan en los humanos: posesión de «intereses», ser «sujetos de una vida», ser «fines en sí», y desde ahí estos autores reconocen la similitud extrema con el *Homo sapiens* y les hacen extensivas las prerrogativas con que el humano ha contado.

Pero hay que advertir que dichos filósofos defienden casi en exclusiva a los animales incorporados a la ciudad, pues es en el ambiente de la ciudad donde la tradición moderna ubica a la ética, donde los seres racionales se comunican y donde se establecen, ejercen y defienden los derechos con justicia. Dicho brevemente, para Kant y sus seguidores, la ética es asunto entre humanos racionales capaces de ser justos. Por otra parte, la ciudad nos permite ejercer la acción domesticadora de otras especies, y de ese modo nos aproximamos a ellas incorporándolas a nuestras vidas (en la casa, el vecindario, los circos, en las corridas de toros, en los experimentos científicos). Sin tal acción, los animales seguirían siendo extraños, vivirían en sus ambientes propios bajo parámetros distintos a los que nosotros les seña-

⁵ Taylor, P., «La ética del respeto a la naturaleza» en *Los Caminos de la ética ambiental*, op. cit.

lamos. De suerte que su parecido con nosotros resalta en tanto los ubicamos en la ciudad.

El valor de los animales según la perspectiva de la eco-ética radical. Continuación del contexto histórico-filosófico al que se enfrenta el ecofeminismo

Frente a la intensión de hacer extensiva la ética tradicional a la consideración de los animales, asumiendo los presupuestos racionalistas de dicha ética y su concentración en las relaciones entre individuos, están las posturas ecocéntricas radicales a las que pertenecen principalmente, Albert Schweizer, Arne Naess y Holms Rolston III. Estos filósofos parten de que los animales no se nos parecen, sino que son una *otredad* muy distinta, pues pertenecen al todo de la vida o de la naturaleza, a la biología, no a la cultura, por ende, no podemos igualarlos a nosotros. El objeto principal de tal ética ecocéntrica no son los individuos animales incorporados a la ciudad, sino los conjuntos silvestres y las especies. Para ella, aunque las especies silvestres estén lejos en el espacio y en el parecido con nosotros, tenemos el deber de respetarlas y ver por ellas, dado que son parte integrante de la vida a la que también pertenecemos. Pero tal deber no es elaborado por los humanos, no tiene un origen cultural, sino que ha sido generado por la evolución y depositado en la humanidad; tenemos que asumirlo como algo extra-racional que nos guía: la justicia está dada por la biología y los fenómenos naturales. Esta posición es contraria al extensionismo de la ética moderna tradicional, propone de manera expresa una *revolución radical* de la ética, en tanto pretende basarla en la obediencia a las leyes de la biología e incluso subordinarla a ésta. La *otredad* biológica nos subyuga y marca un monismo, una identidad total entre el humano y la naturaleza.

Tal modo de proceder tiene lógica, pues si lo que se pretende trascender es el extensionismo de la ética racional, tenemos que enfrentar el carácter extra-racional de los animales y la naturaleza. No obstante, es una perspectiva muy riesgosa. Con la naturalización de la ética, ésta pierde autonomía: ya no elabora sus propias leyes, sino que asume por entero las de la evolución biológica (la ley de los eco-

sistemas en que estamos insertos). Como coherentemente concluye Holms Rolston: la ética queda colocada más allá de la cultura y del humanismo,⁶ y cabe añadir: más allá de la razón autónoma. Y esto es problemático, debido a que la ética siempre ha buscado la autonomía: elaborar sus propias normas, distinguirse de la biología, no regirse por leyes dadas, ya sea por Dios o por la naturaleza, sino justo transformar la huella de «lo natural» en nuestra existencia y aspirar a una justicia elaborada por la razón.

Al no considerar estos aspectos, el ecocentrismo corre el riesgo de descalificar por completo al ser humano. Por ejemplo, el problema actual de la sobrepoblación humana es visto por Holms Rolston exclusivamente como una lucha entre especies en la que es preciso elegir a las que se están extinguiendo. Si en Zimbabue se venden los cuernos de los rinocerontes para poder alimentar a los niños, y esto ocasiona la muerte de los rinocerontes, es preciso cambiar la perspectiva y procurar la vida de la especie animal antes de la humana. «Que mueran los niños y vivan los rinocerontes» —afirma sin ninguna discusión sobre la justicia Rolston.⁷

Hacia el ecofeminismo filosófico desde la «Ética de la Tierra» de Aldo Leopold

Entre las dos posturas anteriores: la que enfatiza la *igualdad* y la que defiende la *otredad* animal —el extensionismo y la revolución radical—, está el intento de síntesis que puede advertirse en la ecoética holista y moderada de Aldo Leopold y en el ecofeminismo filosófico de Karen Warren. Para ambos filósofos, de entrada, la ética se forma tanto a partir de la cultura como apoyándose en ciertas referencias naturales; a la vez, la igualdad no se da sin la diferencia, la importancia de los conjuntos no elimina la consideración a los individuos, y es posible la sobrevivencia común de las especies animales y la humana.

Para Leopold, somos resultado de la evolución natural, la cual

⁶ Rolston, H., «Ética ambiental: valores en el mundo natural y deberes para con él», en *Naturaleza y valor*, Margarita Valdés, coord., UNAM/FCE, México, 2005, p. 69.

⁷ Rolston, H., «Feeding People versus Saving Nature», en *Environmental Ethics. An Antology*, Andrew Light y Holms Rolston, (coords.), Blackwell, 2003.

contiene a la ética (la cooperación) como una «guía» para la sobrevivencia ante situaciones difíciles.⁸ La ética no se separa pues, de la naturaleza ni de la continuidad de la vida. Pero también ha habido una evolución de la propia ética en la historia humana que, de forma paulatina, ha reconocido la igualdad entre un mayor número de seres humanos, hasta llegar a incluir a todos los vivientes y a aquellos elementos que contribuyen al desarrollo de la vida, como las rocas, el agua y, en fin, los ecosistemas en su conjunto.⁹ Puede advertirse que Leopold apela a una *igualdad* básica de todos los vivientes y entiende por ésta el derecho elemental a sobrevivir. La ética contemporánea ha llegado a un nivel en que hemos de reconocer que todos los vivientes pertenecemos a la comunidad biótica, somos «compañeros miembros» y, en principio, ningún ser vivo puede ser destruido, ya que todos cumplen una función dentro de la biota.¹⁰

Pero esta *igualdad* básica no es absoluta, coexiste con el hecho innegable de la diferencia entre los vivientes dados los distintos modos de complejidad que los caracterizan y en función de los cuales se organiza la cadena trófica: la relación alimentaria jerárquica entre especies que hace que las más complejas se alimenten de las más simples, lo cual nos lleva a reconocer que somos predadores,¹¹ no podemos evitarlo. Aunque todo viviente tiene su propio valor y deben seguir existiendo, no podemos concebir a los seres vivientes individuales como intocables, ya que no sobreviviríamos. Además, la Tierra requiere de la muerte y la renovación. Desde luego, esto no implica que: 1) podamos matar a tales o cuales individuos por diversión o maltrato, ni tampoco, 2) que podamos exterminar especies completas de animales y vegetales para alimentarnos, ni mucho menos por diversión. Tenemos que trascender la actitud de conquistadores de la Tierra¹² y concebirla como un miembro más de ella. Antes de proponer su Ética de la Tierra, Leopold comprendió el mal ético que conlleva la cacería cuando tuvo un encuentro sensible con la mirada

⁸ Leopold, A. M., *op. cit.*, p. 135

⁹ *Ibid.*, pp. 133-135.

¹⁰ *Ibid.*, p. 136 y véase Sagols, L., *La ética frente a la crisis ecológica*, UNAM/Fontamara, México, 2014.

¹¹ Leopold, A. M., *op. cit.*, pp. 145-146.

¹² *Ibid.*, p. 161.

de una loba a la que él había disparado: comprendió que el humano no tiene derecho a acabar con la intensidad de una vida que se refleja en los ojos como un «fiero fuego verde»,¹³ como un ansia de vivir que no nos pertenece y que desenvuelve su vida en un ecosistema que nos aporta beneficios. Por otra parte, mientras más se comprometió con su ecoética, comprendió el mal ético presente en la extinción de las especies que estamos provocando al alimentar a una sobrepoblación excesiva de humanos. Si bien no podemos evitar ser predadores, hay un mal en habernos convertido en súper-predadores: aniquiladores de las otras especies por la gran cantidad de humanos con que hemos llenado la Tierra. Asimismo, con la sobrepoblación anulamos todo tipo de *igualdad* entre los vivientes, pues nos concebimos como una especie privilegiada, autorizada para aumentar su número y privar a los otros vivientes de aire y agua limpios, de sus propios espacios para vivir, y del derecho de contar con un planeta sano. Los humanos estamos rebasando la «capacidad de carga de la Tierra» y provocando la muerte de nuestros «compañeros miembros».¹⁴

Como puede advertirse, la ecoética de Leopold no se concentra en los animales de la ciudad, sino que le importan sobre todo los animales que viven en el campo y en la selva, que viven su vida en entera libertad y que contribuyen a sus ecosistemas; es su otredad la que le hace reflexionar. Y Leopold propone ser justos con animales y humanos, no sacrificar a unos en pro de los otros, por tanto, confía en una justicia elaborada por nosotros.

El ecofeminismo filosófico de Karen Warren y su aportación ética a la consideración de los animales

El ecofeminismo es una comprensión de la sociedad actual en la que ha entrado en crisis el patriarcado y una propuesta política (la mayoría de las veces) y ético-política otras, para combatir la dominación común de la mujer y de la naturaleza desde la unión del feminismo y la ecología. Abarca una diversidad de posturas: algunas enteramente

¹³ *Ibid.*, p. 118-119.

¹⁴ *Ibid.*, p. 147 y ss.

prácticas, incluso de acción militante (de manera particular, en el sur de América Latina), y otras teórico-históricas, teológicas, sociológicas y filosóficas. En estas últimas, cabe distinguir, además, igual que en el feminismo tradicional, una postura esencialista, y otra histórico-cultural. Françoise d'Eaubonne, alumna de Simone de Beauvoir, inició el ecofeminismo histórico cultural en Francia, en 1974, y en las últimas décadas ha destacado en esta misma línea, y dada la riqueza de su propuesta ética, la filósofa norteamericana Karen Warren. En su libro *Ecofeminist philosophy* muestra cómo el patriarcado es un sistema social basado en el dualismo y la jerarquía de valor impuesto por el andro-antropocentrismo, por el dominio de los hombres fuertes y poderosos que ha conducido a la división entre la cultura y la naturaleza (animales, vegetales y elementos físicos que contribuyen a la vida), entre la razón y la emoción, el alma y el cuerpo, el «yo» y los otros, los superiores y los inferiores, el hombre y la mujer. Frente a ello, Warren se esfuerza por pensar de una manera no monista ni igualitarista, la unidad de todo lo que el patriarcado ha dividido y devaluado y, al mismo tiempo, se esfuerza por pensar sin categorías de fuerza, dominio y opresión, las diferencias reales. Ella concibe la sociedad y lo real simultáneamente desde la diferencia y la unidad, o desde la diferencia sin jerarquías infravalorizantes y la unidad sin simplificaciones. Para Warren, hay ciertas jerarquías en la realidad, pues no todos los vivientes, ni las personas, ni todos los fenómenos ecológicos están al mismo nivel: hay un «arriba y un abajo» marcado por las circunstancias (el hijo frente al padre, el enfermo frente al médico, animales simples frente a los complejos), pero no por esto hemos de sistematizar las jerarquías haciéndolas inamovibles y justificando el menosprecio de los seres que en un momento determinado están «abajo». Por el contrario, hay que procurar que las jerarquías sean transitorias, que la relación con los animales sea lo más incluyente posible y sólo nos sirvamos de ellos por ocasión. Así, su filosofía afirma la unidad de la vida desde la igualdad-diferencia (como ocurre en Leopold), y promueve el respeto, la admiración y el goce de la naturaleza y del conjunto de todo lo vivo.¹⁵

¹⁵ Otra filósofa ecofeminista que sigue el camino de la unidad desde la igualdad-diferencia es Deborah Slicer. Pero hay otras que piensan la unidad desde una visión igualitaria de lo real, como Carol Adams y Greta Gaard.

Con su filosofía, Karen Warren nos hace conscientes de la novedad radical que implica para la ética la inclusión de los animales y por qué hay que incorporarlos desde su diferencia e igualdad simultáneas. Ella intenta superar las limitaciones del extensionismo «reformista» de Singer, Reagan¹⁶ y Taylor, por un lado, y por el otro, las limitaciones de la «revolución radical» a la que pertenecen de algún modo Schweitzer, Rolston y Naess. La novedad de la inclusión de los animales reside en que la ética moderna tradicional se ejerce y se cifra en el lenguaje, la razón, la autoconciencia, la responsabilidad, la reciprocidad e incluso la participación en la vida pública en la ciudad, por ende, al incluir a quienes al parecer no hablan ni poseen una razón y una autoconciencia, estamos yendo contra esta concepción de la ética. Para ella, aunque los animales se nos parecen, no son del todo iguales, y para incluirlos tenemos que realizar una verdadera transformación de la ética. A diferencia de Holms Rolston, Warren piensa que no puede tratarse de una revolución radical, pues entonces subordinamos la ética a la naturaleza; por el contrario, se requiere una «revolución moderada» o «transformativa» de la ética ambiental¹⁷ en la que no haya que cambiarlo todo, sino en especial dejar de considerarnos como el parámetro primero y último del merecimiento moral. Hay que dejar de vernos en el espejo: no contentarnos con admitir a los animales en nuestro propio «club», mientras seguimos concibiéndonos a nosotros mismos tan sólo como seres racionales, hablantes, creadores y sustentadores de derechos. Es preciso ir más allá de esta idea del ser humano y, en consecuencia, transformar la ética.¹⁸ Es hora de darnos cuenta de que algo tiene que cambiar en el sujeto ético, ya que nuestra relación con la naturaleza no se da sólo a partir de una moral racional que elabora un deber, sino a partir de la inteligencia emotiva (como la que propone Daniel Goleman), y esto nos lleva, si queremos, a cuidar de la naturaleza.¹⁹ Warren parte de una idea inte-

¹⁶ Warren, K., *Ecofeminist Philosophy. A Western Perspective on What it is and Why it Matters*, Rowman & Littlefield Publisher, 2000, pp. 75-76. Para ella, el extensionismo de la ética tradicional moderna no hace más que reformar tal ética sin aportar ninguna novedad a la concepción de ésta.

¹⁷ Esta es la categoría precisa que utiliza Warren para su propuesta. Véase, Warren, K., *op. cit.*, p. 91.

¹⁸ Véase, *ibid.*, p. 77 y ss.

¹⁹ Véase, *ibid.*, p. 109 y ss.

gral del sujeto ético; es éste en su totalidad quien está comunicado y comprometido con todos los seres vivos y, por supuesto, con los animales.

Para lo anterior, hemos de reconocer que la base de nuestra condición ética reside en el cuidado. En este nivel básico, primario, no se trata sólo de cuidar a los seres próximos y humanos (como propone la teoría de Carroll Gilligan y Nel Noddings),²⁰ sino que el *cuidado* es entendido como la *habilidad*²¹ de mantener un estado de atención a lo diferente (humano y no humano) y buscar «lo mejor» para tal diferente y para nosotros. Así entendido, el *cuidado* coincide con la «no indiferencia», o sea, con el hecho de asumir que somos afectados por todo lo que nos rodea, por los otros o diferentes, aunque no se nos parezcan. Y en tanto se trata de algo básico, el *cuidado* propuesto por Warren involucra todo lo que somos, reúne la inteligencia emocional y la intelectual.²² No es con la pura razón que valoramos a los animales, sino que es preciso bajar —por así decirlo— a nuestra condición misma de vivientes que quieren sobrevivir y que, gracias a su afectividad y sensibilidad, se saben comunicados con todas las otras especies.

Para esta filósofa está claro que los animales poseen intereses y derechos (sobre todo a no sufrir); merecen justicia y son «sujetos de una vida», tienen valor inherente y son «fines en sí», pero para ella, este nivel de reconocimiento sólo se explica gracias a que existe otro más profundo y fundamental, que es el esfuerzo por mantener activa la atención hacia *lo otro*, y en el que sólo avanzamos si ejercemos nuestra voluntad, si queremos respetar a los animales y procurarles lo mejor. No es que Warren lo deje todo a nuestra voluntad caprichosa y piense que cada quien ha de respetar a los animales y a la naturaleza según lo quiera en cada circunstancia específica. El cuidado en el que ella piensa no es un sentimiento amorfo,²³ por el contrario, conlleva una profunda deliberación, es un querer ético y reflexivo que busca apropiarse de sí, es una habilidad humana básica y como tal tiene que

²⁰ Véase, Gilligan, C., *In an different voice. Psychological Theories and Women development*, Harvard University Press, 1982; Noddings, N., *Caring, a Feminine Approach to Ethical and Moral Education*, Berkeley, University of California Press, Cambridge, 1984.

²¹ Warren, K., *op. cit.*, pp. 107-127.

²² *Ibid.*, p. 111.

²³ *Ibid.*, p. 110.

ejercerse y revisarse hasta asumirse como responsable y conocer la obligación. La lucha por los derechos animales y la imposición de leyes al conjunto de la sociedad son necesarias, pero para un sujeto en verdad ético, el sustento del «deber», la justicia hacia los animales y la búsqueda del mayor placer para ellos, proviene de la apropiación de su *cuidado* a partir del querer propio.

Lo que es moralmente básico es que nosotros cuidemos de los animales, porque si no lo hacemos no hay motivación moral para ponderar cuando los derechos, los deberes, la utilidad, los mandatos de dios y el desarrollo de un carácter virtuoso son las mejores vías para asegurar su preservación.²⁴

Por otra parte, Karen Warren se pregunta si hemos de comer o no animales. Igual que otras ecofeministas como Carroll Adams y Deborah Slicer, detecta y critica la identificación patriarcal entre la mujer y la naturaleza, la dominación común a ambas que esto implica, y destaca la concepción patriarcal de la mujer y el animal como mera biología, mera carne y objeto de consumo sexual, de alimentación e incluso diversión. Tal rebajamiento se expresa en el lenguaje: a la mujer se le llama hembra, perra, gata, zorra, víbora, lora o perica, y otros apelativos más. Y a la naturaleza, como a la mujer, se les conquista, se les penetra, se les viola.²⁵ Todo lo cual resulta insultante para ambas. De acuerdo con esto, parece lógico pensar que Warren nos recomendaría no comer animales, ya que se aceptaría la doble dominación y la explotación del animal y de la mujer. De hecho, tal es la conclusión a la que llega Carroll Adams, quien propone el «vegetarianismo universal» como una forma de liberación ecológica del patriarcado, pues la cría de animales implica una extrema explotación de la tierra y ésta está ligada, de manera irremediable, a la explotación de la mujer.²⁶ De modo que al comer animales estamos aprobando estas dos explotaciones con las que es urgente acabar.²⁷

²⁴ *Ibid.*, p. 121.

²⁵ Warren, K., «Introducción: Filosofías ecofeministas. Una mirada general», en *Filosofías ecofeministas*, Karen Warren, coord., Icaria, Barcelona, 2003, p. 19

²⁶ Adams, C., «Ecofeminismo y el consumo de animales», en *Filosofías ecofeministas*, *op. cit.*, p. 200.

²⁷ *Ibid.*, p. 202. Véase también la crítica a la defensa que hace Karen Warren de la caza

Frente a este radicalismo, Warren sostiene una postura que puede calificarse de moderada. Aunque en general ella no está de acuerdo con el consumo de carne, piensa que la imposición de prácticas universales nos conduce a un autoritarismo patriarcal, que niega la diversidad cultural que responde a distintos contextos. Debido a la existencia de múltiples contextos culturales, es imposible proponer que todos sigamos un mismo modo de actuar. Existen diversas circunstancias que permiten hacer excepciones a ciertas prácticas que quisiéramos evitar de manera universal como la ingesta de carne. Ésta no siempre tiene el carácter explotador con el que se realiza en Occidente; no todas las sociedades identifican de manera estrecha a la mujer con el animal —esto es propio de sociedades patriarcales—. Así, Warren defiende la caza que por excepción —no por costumbre— realizan los indios Sioux con una función alimenticia y mediada por un ritual en el que piden perdón al animal por matarlo para servirse de su energía. Antes de matar a la res le hacen saber que los humanos no somos superiores, sino que somos sus hermanos y también moriremos y nos convertiremos en comida para otras especies. No hay, pues, afán de dominio en este modo de matar, ni un rebajamiento simultáneo de la mujer.²⁸ Lo que sí va contra la ética es la forma de anular a los animales en la producción industrial de carne, por lo cual esta filosofía se opone a la ingesta de carne en las sociedades industrializadas.²⁹

Y acaso el aspecto más importante del ecofeminismo es que gracias al cuidado como atención activa y permanente a *lo otro*, se interesa por hacer efectiva la comunicación humana con los animales y con la naturaleza en general. Warren narra una experiencia excepcional que resume lo anterior. Nos cuenta cómo cuando fue a nadar con los delfines intentó durante ocho días que la incluyeran en su comuni-

en los indios Scioux, en donde se manifiesta que Adams ve una liga directa entre esta práctica y la justificación de la victimización de la mujer en una violación o en general en el patriarcado.

²⁸ *Ibid.*, p. 136, y «El poder y la promesa del ecofeminismo», en *Naturaleza y valor*, Margarita Valdés, coord., UNAM/FCE, México, 2005, pp. 260-261.

²⁹ Deborah Slice también adopta una postura moderada ante el hecho de dar muerte a los animales. El problema expreso que le preocupa es la experimentación científica y nos invita a pensar con honestidad y realismo si pudiéramos haber avanzado en nuestra sobrevivencia sin la experimentación en animales. De suerte que no podemos vivir sin servirnos de las otras especies, aunque ello no nos autoriza a cometer abusos y llegar, como dice Leopold, a la superproducción.

dad de nado, pero no obtuvo ningún resultado. Hasta el último día se dio cuenta de que no se había preguntado ¿querrán ellos nadar conmigo, o yo estoy simplemente queriendo que suceda lo que me propuse sin pensar en su deseo? Acto seguido, se metió a nadar comunicándose con los delfines a través del pensamiento y diciéndoles: «yo estaría muy gratificada si me aceptaran».³⁰ Cuando se concentro en esta idea, varios delfines se le acercaron y la tocaron con su vaina, la incluyeron en el círculo del juego nadando lento, invitándola a unírseles. La incluyeron entonces en sus actividades de alimentación, juego, seducción y el tocarse unos a otros. El cambio de los delfines se debió sin duda a que ella cambió su motivación y su actitud: «Fue el dejar de controlar el resultado [mi apertura], lo que propició que los delfines me invitaran. Yo cambié y cambió también mi postura ética frente a los animales».³¹

Considero que es este cambio interno, que exige trascender la unidimensionalidad de nuestras decisiones para llegar a la aceptación de los parámetros del otro, lo que necesita la ética para incluir a los animales y a la Tierra entera.³² Más aún, gracias a ese cambio podemos apreciar la especificidad de los animales y aprender de lo que ellos tienen como un *plus* respecto de nosotros: una agudeza singular de sus sentidos y reacciones proveniente de una inteligencia (que va más allá de la razón) que los hace saber y sentir —percibir y adivinar— cuestiones que se nos escapan, una belleza superior y una capacidad de jugar de manera coordinada, sin necesidad de fijar las reglas. Los animales son y gozan del hecho de su existencia —asunto que los humanos hemos olvidado en el patriarcado; tienen mucho más que enseñarnos que la constatación de que nuestras capacidades también están en ellos—, como se esfuerzan en hacerlo las teorías igualitaristas.

Los reinos animal y natural son una otredad que nos complementa: una *alteridad-mismidad* a la que la ética sólo puede aproxi-

³⁰ Warren, K., *op. cit.*, p. 120.

³¹ *Ibid.*, p. 121.

³² Karen Warren narra también otra experiencia de tal cambio interno respecto de una roca. Ésta se le reveló gracias a haber generado una actitud de no control ni dominio ante la *otredad* y resistencia de la piedra, como una gran colaboradora en el escalero. Véase Warren, K., «El poder y la promesa del eco-feminismo ecológico» en *Naturaleza y valor*, *op. cit.*

marse desde un sujeto tan racional como emotivo y capaz de generar una novedad dentro de sí.

Conclusión

¿Qué ha hecho el ecofeminismo por la defensa de los animales? Esta pregunta tiene un carácter forzoso en un tiempo que sobrevalora el activismo frente a la actitud contemplativa y en un contexto cultural en el que la revaluación de los animales se ha dado desde un intenso activismo: movimientos de protesta, declaraciones, promulgación de leyes, peticiones a los ciudadanos, entre otras acciones.

Las posturas *igualitarias* han organizado movimientos de protestas contra las corridas de toros, el uso de animales en los circos, las peleas de gallos, el consumo de carne industrializada, la experimentación con la vida animal, y luchan sin cesar por el reconocimiento de los «derechos de los animales». Su máximo logro está quizá en el «Proyecto Gran Simio».

Por el contrario, no resalta ni se difunde la lucha ecofeminista de defensa animal. No obstante, ello no significa que no exista, sólo que ha tomado una modalidad distinta. El ecofeminismo está concentrado en el conjunto de lo vivo y los contextos culturales y ecológicos. En su práctica política le importan ante todo los ecosistemas: las repercusiones que una determinada alteración tiene para todos los vivos. Son célebres los llamados «Movimiento Cinturón verde» y «Movimiento Chipko». El primero fue organizado por Wangari Mattai (Premio Nobel de la Paz, 2004), quien logró que se plantaran más de 30 millones de árboles para reforestar Kenia y toda la región de África Oriental.³³ El segundo tiene como objetivo la defensa de los bosques, los ríos, los espacios naturales y el medio ambiente en su conjunto. Fue fundado por alumnas de Gandhi, por campesinos y obreros, y recibió un gran impulso de la ecofeminista Vandana Shiva para oponerse con éxito a la siembra de semillas transgénicas.³⁴

¿Qué tanto defiende el ecofeminismo a los animales? Al parecer, para él son más importantes la vegetación, el agua, los bosques y la

³³ Mattai, W., *Movimiento Cinturón Verde*, Catarata, Madrid, 2008.

³⁴ Véase <<http://www.fao.org/docrep/ro465s/ro465s03.htm>>.

agricultura pero, en realidad, al defender todo esto define a todos los animales, a los ecosistemas y al planeta entero. El objetivo es cuidar el todo de la vida, porque el ecofeminismo parte del sentido de integración al conjunto y promueve, la transformación interna del sujeto ético-político a fin de que pueda aceptar, respetar y cuidar la *diferencia* de los otros vivientes.

La manera en que el ecofeminismo (en especial el de Karen Warren) defiende a los animales es capacitando al sujeto para valorar y aceptar en plenitud no sólo a los que nos acompañan en la ciudad, sino a los que viven en otros ecosistemas y necesitan que el planeta viva en buenas condiciones. El ecofeminismo nos abre a la *diferencia*, a la *otredad animal*, nos dota de otra mirada respecto a su valor y la justicia hacia ellos, nos invita a admirarlos y gozarlos. ¿Es esto casi nada o es mucho?

Bibliografía

- Gilligan, C., *In a different voice. Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Cambridge, 1982.
- Leopold, A. M., «Ética de la Tierra», en *Almanaque del condado arenoso*, Jorge Riechmann, trad., Catarata, Madrid, 2000.
- Mattai, W., *Movimiento Cinturón Verde*, Catarata, Madrid, 2008.
- Noddings, N., *Caring, a Feminine Approach to Ethical and Moral Education*, University of California Press, Berkeley, 1984.
- Reagan, T., «Derechos animales, injusticias humanas», en *Los caminos de la ética ambiental*, Teresa Kiautkowska y Jorge Issa, coords., UAM/Plaza y Valdés, México, 1998.
- Rolston, H., «Ética ambiental: valores en el mundo natural y deberes para con él», en *Naturaleza y valor*, Margarita Valdés, coord., UNAM/FCE, México, 2005.
- , «Feeding People versus Saving Nature», en *Environmental Ethics. An Antology*, Andrew Ligth y Holms Rolston, coords., Blackwell, 2003.
- Sagols, L., *La ética frente a la crisis ecológica*, UNAM/Fontamara, México, 2014.
- Singer, P., *Liberación Animal*, Trotta, Barcelona, 1999.

- Singer, P., «Los animales y el valor de la vida», en *Caminos de la ética ambiental*, Teresa Kiawtkowska y Jorge Issa, coords., UAM/Plaza y Valdés, México, 1998.
- Taylor, P., «La ética del respeto a la naturaleza», en *Los Caminos de la ética ambiental*, Teresa Kiawtkowska y Jorge Issa, coords., UAM/Plaza y Valdés, México, 1998.
- Warren, K., *Ecofeminist Philosophy. A Western Perspective on What it is and Why it Matters*, Rowman & Littlefield Publisher, 2000.
- , «El poder y la promesa del ecofeminismo», en *Naturaleza y valor*, Margarita Valdés coord., UNAM/FCE, México, 2005.
- , «Introducción: Filosofías ecofeministas. Una mirada general», en *Filosofías ecofeministas*, Karen Warren, coord., Icaria, Barcelona, 2003.

Fuente electrónica

<<http://www.fao.org/docrep/ro465s/ro465s03.htm>>.

Elogio de la libertad. Derrida, Deleuze y la cuestión de la estupidez animal¹

PATRICK LLORED

Querría dar a entender el plural de animales en el singular: no hay el animal en singular general, separado del hombre por un solo límite indivisible.

J. DERRIDA

Jacques Derrida habrá sido, quizás, el filósofo más animalista de toda la filosofía occidental y, por lo tanto, el más obsesionado por lo que, en cualquier lógica, quiere decir «estúpido».² La estupidez habrá sido paradójicamente la fuerza más grande para este pensador de la animalidad. También la única fuerza, tal vez, de la deconstrucción como nombre propio de esta filosofía animal, de un estilo muy particular y singular. Elaborar una filosofía en torno y sobre la estupidez no puede más que volver estúpida la filosofía a la que se entrega, debido al inmenso poder de contaminación que la estupidez contiene. Es difícil de resistirle y la deconstrucción quizá nunca ha buscado hacerlo. Pero, por el contrario, al interrogarse por la estupidez personifica lo imposible más que cualquier otra filosofía, quizás. Por ello, ¿querer huir de la estupidez no es la misma estupidez misma?, ¿esta estupidez no será en el fondo lo propio de la filosofía?, ¿estupidez y filosofía no son acaso sinónimas?, ¿no es en el fondo la filosofía eso mismo? No obstante, resultaría inútil servirse de estas palabras para investir las de un sentido general e incluso universal. No hay filosofía ni estupidez, solamente filosofías que juegan con la estupidez o se ríen de ella. Quizá sólo hay una certeza al respecto: la estupidez habría estado siempre

¹ Este estudio, escrito al principio en francés, utiliza mucho una palabra francesa que no tiene verdaderamente traducción en español ni en ninguna otra lengua, la *bêtise*, que se puede traducir por «estupidez», pero no por «bestialidad» que tiene otro sentido muy diferente.

² En un libro de introducción, publicado en el 2013 pero no traducido al español, he explicado los principales conceptos de la ética animal de Derrida: *Jacques Derrida: politique et éthique de l'animalité*.

ligada a la filosofía occidental como aquello contra lo que hay que luchar. La estupidez habría sido desde siempre el enemigo de la filosofía, dado que ésta ha sido siempre analizada como el mayor obstáculo para el pensamiento, como aquello que debe ser superado para pensar, dicho de otro modo, no es condición para el pensamiento, más aun, como aquello que debe ser eliminado para que el pensamiento se produzca, acontezca y devenga posible. El enemigo principal de la filosofía sería, pues, la estupidez. Animadversión extendida aún más por la animalidad que está presente en el concepto mismo de «estupidez» que en francés se dice *bêtise*, que contiene una referencia directa a la animalidad a través de palabras como «bestia» y «animalidad». Derrida piensa el problema de la estupidez a partir del idioma francés, pero su filosofía no puede reducirse completamente a su lengua y su ética animal es universal.

Ahora bien, veamos el punto contrario al sentido común filosófico según el cual la estupidez sería el enemigo por eliminar. Quizá, la estupidez no constituye el fin de la filosofía, pero su principio puede hablarnos de algo incluso más grande: su condición trascendental. Se trata, tal vez, de replantear la filosofía a partir de la estupidez y con la estupidez. Como lectores y pensadores de la filosofía occidental debemos, en parte, esta tesis revolucionaria al pensamiento de Gilles Deleuze, quien ha rehabilitado y legitimado a la estupidez como una cuestión filosófica en su entereza; sin embargo, Deleuze no dice exactamente qué deberíamos decir y defender aquí ¿Qué dice exactamente Deleuze sobre la estupidez y por qué hay que hablar de ella en un libro de ética animal? Este será nuestro único y difícil problema. Esquemos a Gilles Deleuze sobre esta cuestión importante:

Habría bastado con que la filosofía retomara este problema [de la estupidez] con sus propias maneras y con la modestia necesaria, considerando que la estupidez no es nunca la del otro, sino el objeto de una cuestión propiamente trascendental: ¿cómo la estupidez es posible (y no el error)?³

³ Gilles Deleuze, «Diferencia y répeticion», p. 196, citado por Derrida en su último Seminario. *La bestia y el soberano*.

Deleuze quiere decir que la gran cuestión de la filosofía es la estupidez, en el sentido en que la labor de la filosofía es comprender por qué hay estupidez; no se trata de por qué existe el error, problema falso, sino cómo es posible la estupidez. Aquello debe ser la cuestión trascendental de la filosofía, saber por qué existe la estupidez, por qué es inseparable de la vida del viviente humano, de nuestra vida, por qué ella es consustancial, dicho de otro modo, es su radicalidad, por qué la estupidez es la condición trascendental de lo humano. ¡No hay humanidad sin estupidez, como tampoco estupidez sin humanidad! Deleuze ha hecho de la estupidez una cuestión filosófica mayor, al hacer de ella una de las condiciones del pensamiento humano. Pero la instalación de este gesto «deconstructor» e hipercrítico del pensamiento deleuziano al interior del pensamiento filosófico, habrá reservado su potencia indiscutible y sublime únicamente a la humanidad, considerada poseedora del privilegio de la estupidez, con relación a la animalidad. Un derecho a la estupidez como propio de la humanidad. Nosotros creemos que otra deconstrucción debe seguirse y debe ser aún más radical. Derrida nos permite, desde entonces, investir la cuestión de la estupidez a partir de su tropismo animalista, profundo, para deconstruir la idea misma de un privilegio humano de la estupidez. En otras palabras, es la cuestión de la estupidez la que ofrece la posibilidad de iluminar, quizá como ninguna otra, los desafíos de la deconstrucción en estrecha relación con la de la estupidez abierta sobre la cuestión animal. La estupidez se vuelve con ello propiedad de todo viviente, más allá de la oposición, quizá la más estúpida que hay, entre humanidad y animalidad. Esta democratización de la estupidez, de desafíos éticos y políticos considerables, podría bien constituir lo propio de la desconstrucción de Derrida como zooética. La ética animal derridiana consiste en una larga meditación de 50 años sobre la estupidez como una partición democrática entre vivientes humanos y no humanos. Esa es nuestra tesis, que es también la de Derrida.

La estupidez arrebatada a las bestias

Uno de los mayores problemas que quiere enfrentar la deconstrucción cuando busca apropiarse de la estupidez, es el hecho de que la palabra «bestia», en francés, plantea el problema de sustraer injustamente y de manera violenta, la estupidez a las bestias, a saber, su derecho a la estupidez como libertad fundamental de actuar y pensar: en efecto, el término en cuestión va a concentrar toda la crítica deconstructiva que Derrida dirige a la cuestión animal, en tanto incapaz de tomar en cuenta esta estupidez animal como forma suprema de libertad. Si se considera que los animales tienen derecho a una forma política de libertad, entonces se hace necesario reconocerles de manera igualitaria el derecho a la estupidez. Lo uno es inseparable de lo otro. No se puede comprender esta obsesión derridiana por esta apuesta, probablemente vital de la deconstrucción, si se desconoce que la deconstrucción será siempre pensada como deconstrucción de lo propio del hombre, y como pensamiento de la animalidad que toma la forma inédita de una apertura al radicalmente otro que es, por tanto, la bestia:

El atributo «estúpido» no parece referirse más que a una persona (y no a una bestia, a un animal como bestia), pero hay casos en que el atributo «estúpido» no se conviene a nadie y se refiere anónimamente a la llegada de lo que sucede, al caso o al acontecimiento. Este atributo, el uso de este atributo, en una lengua parece ya muy unheimlich, uncanny, a la vez extraño y familiar, extrañamente familiar o familiarmente extraño.⁴

En efecto, resulta extraño constatar que cuando la lengua francesa utiliza la palabra «bête» en un sentido propio, no animal, la bestia misma, en el sentido del animal desaparece, dando lugar al más grande anonimato, como si todo lo que el hombre comprende por bestia se sustrajera mecánica y automáticamente de toda animalidad. En consecuencia, debe haber una estupidez intrínseca al acontecimiento

⁴ Jacques Derrida, *Seminario. La bestia y el soberano*, p. 187.

to, incluso a todo suceso, que excluye a las bestias de su llegada o acontecer. Dicho de otro modo, el concepto filosófico de acontecimiento, visto desde la excepción según la cual el evento implica la animalidad, sería un absurdo a la vez lógico y ético. La llegada del otro que es el animal no puede en consecuencia entrar en la categoría, quizá estúpida, del acontecimiento. Es eso justamente lo que la palabra bestia misma nos dice, bastante estúpida en el fondo, cuando Derrida la deconstruye a través del uso que se hace en el lenguaje ordinario. He ahí la primera etapa de la desconstrucción derridiana de la estupidez: ¡aprender a pensar en conjunto el acontecimiento y la animalidad! Eso que no hemos aprendido a hacer.

La estupidez no es una cuestión filosófica relevante del conocimiento, ni tampoco una categoría del pensamiento (lo que la acercaría aun al error), ella es mucho más que eso, en cambio, es una categoría de lo real mismo: en otros términos, hay que pasar por la categoría de la estupidez para darse cuenta de lo real que, siempre antropocentrado, ya no es sumiso al clásico régimen de la verdad y de la falsedad, sino que pertenece a un nuevo régimen, al del pensamiento libre o, de manera más precisa, según los términos de Derrida, al de «la libertad pensada y pensante»: la estupidez es en realidad un pensamiento, toda estupidez, la del viviente humano y la del animal, es pensante, una libertad pensada y pensante.

Derrida analiza, tratando de definir el sentido totalmente nuevo y subversivo dado por Deleuze a la estupidez misma, que revela a su vez el pensamiento, pero un pensamiento que adquiere forma en la libertad humana. Estupidez, pensamiento, libertad y humanidad serían, por lo tanto, inseparables: tal es la revolución deleuziana a los ojos de Derrida, quien ha comprendido esta revolución intelectual que consiste en hacer de la estupidez la aliada crítica de la filosofía, y da la bienvenida, como se debe, a este acontecimiento filosófico y ético. Para que la estupidez pueda existir hace falta que haya algo como la libertad; no puede existir la estupidez como una cuestión trascendental sin libertad humana: esta tesis de Deleuze que Derrida quiere deconstruir da lugar a lo que podría llamarse un propio del hombre, a saber, una especificidad que distinguiría a la humanidad de la animalidad de acuerdo con un supuesto límite único e indivisible:

En el fondo lo que nos dicen Lacan y Deleuze sobre la brutalidad y la estupidez (trascendental) es que están reservadas al hombre, que son lo propio del hombre, que las bestias son incapaces de ellas, que no se puede calificar de bruta o estúpida [...] a bestias que no tienen relación con la ley, que no podrían ser crueles ni responsables, es decir libres y soberanas.⁵

La estupidez trascendental sería para Deleuze lo verdaderamente propio del hombre, en la medida en que ésta implica la existencia de una humanidad que dispone de un acceso privilegiado a su libertad y, por tanto, a su soberanía como condiciones trascendentales de esta pertenencia común de los hombres a la humanidad. Si a partir de Deleuze, se puede decir, la estupidez trascendental es lo que revela verdaderamente el «fondo» a partir del cual la libertad de la humanidad se constituye en propio del hombre, entonces con Derrida, la estupidez revelará, más bien, una interrogación en virtud de la cual poder deconstruir la oposición entre humanidad y animalidad. La estupidez es un suplemento, pero un suplemento que permitirá iluminar todo concepto.

La deconstrucción derridiana sería, por tanto, una filosofía que buscaría, en primera instancia, reconocer la «estupidez trascendental» deleuziana con el fin de hacer de ésta la condición trascendental de la animalidad dentro del dominio de la libertad. De manera más precisa, la estupidez derridiana es aquella que, como en Deleuze, se corresponde a la categoría, pero a una categoría que sería confrontada y rastreada en la cuestión de la animalidad como un cuestionamiento filosófico mayor, con vistas a incluir la cuestión de la libertad animal en una filosofía digna de este nombre. Por esta confrontación, por esta inscripción de la estupidez como categoría en la cuestión animal, Derrida quiere mostrar que la estupidez no es una categoría como las otras, puesto que está contaminada por la animalidad misma que ella reprime:

Si hay una categoría de la estupidez, es una categoría cuyo sentido no se deja determinar, en cualquier caso, no como un sentido «como tal»

⁵ Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 215

cuya idealidad conceptual se deja traducir, es decir, por poco que sea, distinguir del cuerpo pragmático e idiomático en sus apariciones [...] Por lo tanto, la estupidez no es una categoría entre otras, o bien es una categoría trans-categorial.⁶

Decir que la estupidez es una categoría trans-categorial, a saber, una categoría que trasciende todas las otras, podría decir algo cuyas consecuencias están muy lejos de haber sido extraídas. ¿Cuáles consecuencias? La tesis de una estupidez, más allá de la estúpida oposición entre humanidad y animalidad, como «categoría trans-categorial» podría permitir comprender no solamente cómo la estupidez es posible en el hombre, sino, de manera más fundamental, cómo ella trasciende las categorías mismas de humanidad y animalidad para dar lugar a un pensamiento de la vida y del viviente trans-especista incluso; esto es justo lo que nos gustaría defender, antiespecista, en un sentido nuevo, si se da al concepto de antiespecismo un significado animalista como posibilidad de pensar la común pertenencia de vivientes humanos y no humanos a una comunidad política y moral aún por venir.

La libertad robada a las bestias

La primera consecuencia está vinculada al hecho de que la estupidez es una categoría que sobrepasa y, en el fondo, da su unidad a todas las demás; busca conmocionar de forma sustancial la cuestión de lo propio del hombre como lo que concierne, esencialmente, a la libertad: si la estupidez no puede definirse y si no tiene sentido más que en lo que podría llamarse una forma de vida muy particular, una singularidad, entonces se podría hacer estallar la distinción clásica entre las categorías de humanidad y animalidad:

Un sentido cuya idealidad está enlazada, determina un lenguaje que participa tanto de la reacción [...] como de la respuesta. Si el sentido permanece ligado a una situación determinada, a una pragmática guerrera o polémica, por ejemplo, a un compromiso o a una inversión vital

⁶ Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 184.

[...] a una relación de fuerza, pues bien, la distinción entre reacción y respuesta [...] pierde su rigor y su decidibilidad.⁷

El sentido de la palabra «estupidez», estando determinado por el uso «polémico» incluso «guerrero» que se haya hecho, puede que aquello que compromete performativamente sea más del ámbito de la reacción, de lo que denomina Derrida «la inversión vital», por consiguiente, de la animalidad, una vez que ésta se sustrae de la idea del determinismo biológico, y comprometida en el sentido de una teoría política de las pulsiones cuya lógica aproxima la vida humana a la animal en una nueva categoría o cuasi-categoría que no estaría más en condiciones de oponer, de manera violenta, estas dos formas de vida. La ética animal derridiana busca implosionar las categorías de reacción y de respuesta. La deconstrucción de la palabra «estupidez» en Derrida tiene, como intención subversiva, hacerle perder su violencia al dualismo respuesta/reacción y todos los prejuicios humanistas que éste implica en cuanto a la cuestión de la animalidad. El mito de la modernidad consistiría en pensar la respuesta como lo que introduce a la humanidad en el reino de la responsabilidad, mientras que la reacción sería, en el mejor de los casos, el concepto central de toda ontología animal entregada a un mecanismo fiscalista contrario a la idea de una libertad animal digna de la humanidad. Tal mito es explícitamente deconstruido en profundidad por Derrida, y la zooética sólo puede nacer de la destrucción de este mito violento.

Sin embargo, nos advierte Derrida, es quizá el lenguaje humano el mismo que se encarna en una vida animal, aproximando así la vida animal a una forma de soberanía que nunca es reconocida a la animalidad y esto, de manera paradójica, en la medida en que la estupidez sería lo propio único de lo humano en relación con lo animal. Se podría, asimismo, decir a la deconstrucción que la estupidez misma como privilegio de lo humano no tendría sentido si para justificar el fenómeno de la domesticación de la bestia, ésta nunca pudo hacerse más que a partir de este supuesto privilegio. Los animales serían hechos rehenes de la estupidez humana como productora de su soberanía. Es, en efecto, a partir del concepto de soberanía y de su gran

⁷ Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 216.

proximidad con el de bestialidad, pero también los valores humanos y humanistas que estos conceptos vehiculizan (autonomía, autodeterminación, emancipación), que se inventa el sujeto humano, cuya existencia pensada como libertad se construye en oposición absoluta con la animalidad pensada sobre el modo exclusivo de la reactividad mecánica. En otras palabras, para que el sujeto humano pudiese auto-constituirse en sujeto soberano detentor de esta bestialidad que lo distingue de la animalidad, fue necesario que él adoptara como contra-modelo absoluto el del animal domesticado y por tanto esclavo, en nombre de esa soberanía a la vez real y simbólica, pensada e imaginaria como supuestamente lo propio del hombre. La profundidad de la estupidez humana consiste en creer que el hombre no ha devenido más que imaginando que el ser viviente animal es un ser viviente desprovisto de toda forma de soberanía y, por consiguiente, de estupidez.

La segunda consecuencia de esta deconstrucción de la estupidez tiene efectos muy radicales sobre la actividad filosófica misma y sobre su rol en la deconstrucción: dado que lo cuasi-trascendental que es la estupidez es también la cuasi-categoría que permite pensar la vida misma, la deconstrucción no puede más que dejarse contaminar por esta «estupidez trascendental» pero no, como en Deleuze, para pensar lo «único» propio del hombre, sino, por el contrario, para inventar un nuevo concepto de propio y de propiedad, propio de lo viviente más allá de la oposición entre humanidad y animalidad. Hacer justicia a la estupidez vuelve a reconocer que ésta comparte más de una analogía con la deconstrucción derridiana, a partir del momento en que la deconstrucción apunta a hacer de este no-saber radical propio de la estupidez, de este no-saber que lleva consigo la estupidez, la condición de su proyecto ético. Es compartiendo con ella esta imposibilidad fundamental de determinarse y de armarse en saber, y poner en cuestión de manera radical la determinación dicotómica entre humanidad y animalidad, que contiene las armas críticas, en vista del levantamiento que tiene lugar cuando no está sometida a la fuerza de su lógica mortífera. Dicho de otro modo, la estupidez como realidad incapaz de determinarse como saber, porque contiene, o mejor, porque constituye el no-saber mismo de sí mismo, es el único cuasi-trascendental susceptible de servir de modelo a la deconstrucción, en cierto modo, como ética que sobrepasa las fronteras de la humanidad

y la animalidad. La estupidez quiere difuminar las fronteras desplazándolas fuera del lugar en el que la humanidad las ha instalado violentamente según su interés. Jamás sabremos realmente lo que es esta «estupidez trascendental» supuesta a ser propia del hombre. Nunca podremos obtener de ella algún saber y estaremos siempre condenados a vivir dentro de ese no-saber, porque la estupidez ha reprimido la animalidad en ella, y esta ausencia espectral hace volver a la lengua humana permanentemente en la imposibilidad del saber o como saber imposible a causa de esta exclusión originaria:

Lo que hago con ese no-saber al que apuesto, ese no saber lo que se dice o se quiere decir o «hacer decir» o «hacer», cuando se dice en, francés, «bestia», hago de ese no-saber o de la impureza, del no-rigor, del inacabamiento esencial de ese saber, de esa ciencia y de esa conciencia, el axioma, el primer motor, el espíritu o la inspiración, la razón de ser del seminario que nos reúne aquí, el no-saber acerca de lo que «bestia» quiere decir, hace decir o hace diciendo.⁸

El término «estúpido» como portador de un no saber es el elemento destructor radical de todo saber y, por consiguiente, de ese saber que pretende definir la humanidad como se pretende definir a la animalidad, pero en su ausencia. Sin embargo, este no-saber liberador de libertad para los humanos y los animales es quizás el único saber digno de ese nombre para la deconstrucción cuando ella tiene como fin deshacer el inmenso poder, indivisible e incondicional, resultante de lo propio del hombre. La deconstrucción podría, por consiguiente, definirlo todo, paradójicamente, como un no-saber radical que tomaría y extraería en la cuasi-categoría de «estupidez» de qué deconstruir todo saber absoluto que pretendiera querer definir las categorías metafísicas de humanidad y de animalidad, y toda la violencia que ellas implican. Ese sería el «devenir animal» de la deconstrucción que se deja contaminar por esa «estupidez trascendental» como un no-saber susceptible de producir una ética abierta a la animalidad y a la llegada de los animales, es decir, una zooética. Para la deconstrucción, tal vez no haya una ética aparte de ese no-saber

⁸ Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 212.

cómo apertura al otro, radicalmente otro, animal al que no accedo más que por ese no-saber.

La tercera consecuencia apunta a subrayar lo estúpido de la definición y de toda definición arrebatada por la estupidez, como si toda definición fuese firma de la estupidez:

Se trataría de definir, de definir la estupidez abismándonos en una locura de la definición misma. En el fondo, radicalizando las intenciones, yo diría que la definición, allí donde se detiene, en el S es P, en el artículo definido mismo, El o La es siempre estúpida, una definición de la estupidez. La estupidez define tanto como define [...] La categoría es estúpida [...] La categoría es una firma de la estupidez.⁹

Es pues la estupidez misma la que posibilita o da lugar a toda definición, a partir del momento en que ésta encierra en las categorías las realidades que escapan a esta limitación de la definición. Este proceso se amplía por el hecho de que la estupidez es ese término que contiene en francés, reprimiéndolo, el término «bestia», que no se aplica a la animalidad, incluso que excluye esa animalidad del dominio de la estupidez como perteneciente a lo propio del hombre. Para Derrida, un término como el de «estupidez» que, desde sus orígenes, ha excluido de su campo de aplicación la vida animal no humana, no puede más que generar una violencia que conduce o alimenta toda labor de definición. A partir del momento en que toda categoría es producida bajo el yugo de la estupidez como «concepto» que ha excluido la animalidad, entonces éste va a contaminar todas las demás categorías que permiten interpretar la realidad según un proceso de contaminación farmacológica, tal como se ha puesto de relieve y analizado por la deconstrucción. Por ello, es la totalidad del lenguaje, que se basa en este proceso, lo que le permite instaurar una división entre humanidad y animalidad, como si la bestialidad, como concepto, que reprime su animalidad originaria, atravesara todos los demás conceptos productores de esta división. Como si la estupidez, en tanto que definición siempre excluyente, actuara con la mayor rigurosidad y eficacia en el dominio que ella reprime permanentemente, el

⁹ Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 196.

de la animalidad. Lo cual deja abierta la posibilidad de incluir los conceptos clásicos filosóficos que operan de este modo, y por esta razón, abrir y abrirse a la cuestión animal ya que han definido demasiado rápido las ideas que no pueden ni querrían reconocer la estupidez a las bestias, como las de responsabilidad, libertad y, quizás, la idea misma de democracia.

Todo ello corresponde a deconstruir, en un gesto de gran alcance crítico para la zooética, al animal a partir de la deconstrucción de la bestialidad misma: «¿Por qué la cuestión de la bestia reclama con tanta regularidad respuestas fabulosas y conceptos del tipo como si, cuasi-conceptos?»¹⁰

Una de las principales propuestas presentadas por Derrida es que el concepto fundamental de la política moderna, el de la soberanía, está contaminado por el de la animalidad. Es justamente toda la conceptualidad moderna que se encuentra, de este modo, implicada e infectada por la animalidad reprimida o suplementaria y, por consiguiente, toda la cadena conceptual que permite hacer existir la creencia en un propio del hombre que excluye la bestia de toda comunidad moral y política, pero que la excluye según una forma paradójica cercana a la lógica espectral. En consecuencia, si dominan estos «conceptos del tipo como si», si además estos «cuasi-conceptos» sirven, pues, para pensar la cuestión de la bestia, probablemente sea en razón de la inmensa proximidad entre soberanía y estupidez. Esto equivale a decir que todo concepto humano, destacando el privilegio de la soberanía, estará marcado por lo que podríamos llamar un «sesgo»: ese es el caso de la «estupidez», cuya invención depende de la cuestión animal y de los prejuicios anti-animalistas que están al origen de su invención. La soberanía tiene que ver directamente con la estupidez, porque no puede existir la soberanía, cualquiera que sea su formulación, fuera de la estupidez y, por tanto, puede ser pensada como el otro nombre de la soberanía. Todo soberano es estúpido, se da el derecho de ser estúpido para existir como soberano, y la política podría bien interpretarse como el arte de la estupidez cuando se encarna en la soberanía, sea del Estado, de la nación, sea la del pueblo mismo. La soberanía del pueblo sería la última gran estupidez del

¹⁰ Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 206

hombre para el hombre, es lo que nos quiere decir justamente la deconstrucción derridiana de lo propio del hombre, cuando aquello forma ese conjunto imaginario y fantasmático llamado pueblo o comunidad humana.

La política denegada a las bestias

Pensar la bestialidad más allá de la oposición humanidad/animalidad, o la estupidez como «propio de lo propio»: he allí en qué consiste el pensamiento animalista de Derrida en último lugar:

La estupidez, lo propio del hombre pues, a menos que sea [...] lo propio de lo propio, sin más, lo propio que se apropia de sí mismo, lo propio que se pone a sí mismo, lo propio apropiado a sí mismo, autopuesto, la apropiación o el fantasma de lo propio en todas donde acontece, y pone y se pone, no siendo el hombre más que un testigo entre otros, aunque [...] el único ser vivo sin duda que anticipa su reivindicación armada, sindicado incluso, por parte de un sindicato que no sería otro que la cultura filosófica, incluso la cultura sin más.¹¹

Hay estupidez en cualquier ser vivo, por consiguiente, sobre todo cuando ésta se comprende como «propio de lo propio». En esa expresión de apariencia tautológica toma forma la idea de que la estupidez no tiene la necesidad de establecerse en un sujeto para existir, ya que existe antes de cualquier subjetividad, sea humana o animal; la subjetividad no es más que un efecto de poder, un efecto del poder soberano. La estupidez existe sólo en sí misma y únicamente para ella misma, y su sentido es el de existir desde y para esta autonomía. Esa autonomía de la estupidez es de por sí una redundancia desde el momento en que el autos es lo que se repite en ella. La estupidez es repetición mecánica de sí misma como creadora de subjetividad. Para que la estupidez pueda nacer, hacen falta instituciones políticas que contribuyan a producir la subjetividad y, de manera más precisa, la soberanía. Ahora bien, resulta que las únicas instituciones políticas

¹¹ Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 212.

capaces de producir esa soberanía política están bajo el poder de invención de lo humano, que aún no han tenido en cuenta las formas animales de subjetividad porque no han reconocido, en sentido amplio, la existencia de la estupidez soberana de los animales como manifestación de auto-afección y, por consiguiente, de su sí (mismo) propio; lo cual es lógico y se explica bien, ya que si ese reconocimiento hubiera tenido lugar, si la humanidad hubiera considerado la posibilidad de otras formas animales de soberanía en relación directa con la estupidez, las grandes instituciones que contribuyen a la invención de lo humano no existirían bajo la forma que se les conoce. En otras palabras, lo que Derrida llama la zoopolítica o de manera más precisa, la zoo-antro-política, es la existencia de instituciones propiamente humanas que excluyen cualquier otra forma de soberanía y, por tanto, la bestialidad animal como forma última y suprema de toda subjetividad. Nuestras instituciones son sacrificiales y la distribución de soberanía entre seres vivos humanos y seres vivos animales debería poder pasar por las transferencias de soberanía, que son transferencia de estupidez, como reconocimiento del fantasma de lo propio de todo ser viviente en cualquier ser viviente. La distribución política de la soberanía será una partición política de libertad, a saber, de inscripción de los seres vivientes no humanos en las instituciones que viven de esta soberanía y para esta soberanía. La democracia como institución de soberanía, que produce constantemente la estupidez política, no puede más que abrirse a la estupidez de toda vida animal porque su propia lógica es la de poder inscribir, en ella misma, la alteridad radical de toda vida animal. La democracia animal por venir será, pues, una partición de soberanía siempre amenazada por el riesgo permanente de la estupidez: es la definición de la auto-inmunidad que acaba de firmar el funcionamiento mismo de nuestras instituciones, por lo que hay que acelerar el tomar en cuenta la soberanía animal; no es sino a condición de esto que la palabra democracia cobrará sentido y nos alejará un poco de esa estupidez humana que consiste en pensar que ella es lo propio del hombre, también. Auto-inmunidad y estupidez son inseparables en Derrida para pensar la política y, en la deconstrucción, la partición política. La deconstrucción está loca por esa igualdad democrática, y nosotros también, ahora que sabemos que no podemos pasarnos más la estupidez ni de unos ni de

otros. Y es el único gran acontecimiento que sea digno del concepto de acontecimiento que esta apertura a la estupidez de todo otro que es el animote derridiano, concepto que firma una última manera de negar la tontería de la firma humana, es decir especista, cuando ella se arroga el derecho de hablar de bestias y, por consiguiente, de la estupidez reservada sólo para el humano. No hay más que la singularidad en la vida de todo viviente y esta singularidad, desde una perspectiva zooética, pasa obligatoriamente, por el reconocimiento de una estupidez de todo ser viviente, mucho más allá de la dogmática oposición entre las dos formas más radicales de estupidez: humanidad y animalidad.

Bibliografía

- Derrida, Jacques, *Seminario. La bestia y el soberano*, vol. 1, 2011.
———, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, 2013.
Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, 2002.
———, *Mil mesetas*, 2015.
Llored, Patrick, *Derrida. Politique et éthique de l'animalité*, 2013.
———, *Sacrifices d'animot. Bêtise, bestialité et animalité chez Derrida*, 2018.
Rodríguez, Federico, *Cantos cabríos. Jacques Derrida, un bestiario filosófico*, 2015.

De las cosas, las personas y los derechos, ¿qué son los animales?

PAULINA BERMÚDEZ LANDA

Los seres humanos somos animales, nos relacionamos con otros animales humanos en sociedades y nos organizamos de esta manera para vivir. Sin embargo, vivimos entre otros animales de los que nos servimos todo el tiempo para comer, para vestir, para entretenernos.

Esta relación instrumental nos resulta tan familiar que pocas veces nos detenemos a pensar qué son los animales para nosotros. Pareciera que nos hemos acostumbrado a pensar sólo en los beneficios que obtenemos. De tal forma que hablamos de los «animales de consumo» o de las «mascotas» sin reparar en la manera en la que atribuimos significados y usos a los animales. Así, los matamos para comerlos y vestirlos, los reproducimos en circunstancias inhumanas para tenerlos de compañía, los encerramos en los zoológicos con la finalidad de educarnos a nosotros mismos.

En todo ello, es claro lo que nosotros obtenemos: alimento, vestido, compañía, etc.; lo que no es claro es en qué sentido mantenemos esta relación instrumental con los animales no humanos. Todavía más específicamente, no es claro el por qué mantenemos relaciones que tienden a ser perjudiciales para los demás animales.

Antes de entrar en lo anterior, habría que detenerse a reflexionar qué somos nosotros y en qué sentido somos diferentes, puesto que existe un pensamiento antropocéntrico que justifica la explotación de los animales no humanos.

El debate sobre si los animales no humanos tienen derechos adquiere cada día más espacios para la discusión. Algunos animales han adquirido protección legal a través de medios que se pensaban exclu-

sivos para los seres humanos. El escenario está cambiando y la normalización de la explotación de los animales está siendo cuestionada.

Cabe destacar que no sólo estamos reflexionando sobre los demás animales; este debate nos ha llevado a pensarnos a nosotros mismos para ubicar el origen de nuestra relación con los otros.

Por ejemplo, sabemos que el ser humano es un animal, que es parte de la familia de los homínidos y que es el quinto gran simio que existe, y el único que no está en peligro de extinción. Los otros cuatro: orangutanes, chimpancés, gorilas y bonobos, están gravemente amenazados.

Esto da una pista de en dónde estamos parados. A diferencia de los demás grandes simios, quienes podrían extinguirse, nosotros no estamos preocupados porque nuestras sociedades desaparezcan. Todo lo contrario, se espera que la población mundial actual de 7 mil 550 millones de personas alcance los 8 mil 551 millones para el 2030, de acuerdo con el informe *Perspectivas de la Población Mundial 2017*, publicado por el Departamento de Asuntos Sociales y Económicos de la Organización de las Naciones Unidas (ONU).

No obstante, se espera que este crecimiento poblacional se concentre principalmente en los países pobres. Asimismo, el informe menciona la expectativa de una reducción en los niveles de fertilidad, que producirá el envejecimiento de la población y la consecuente presión sobre los sistemas de salud y los sistemas de pensión y protección social.¹

Mientras nuestros números crecen por millones, la población de ninguno de los demás grandes simios se cuenta ya por millones, sino en miles o, en algunos casos, en cientos de individuos.

Tal es el caso del orangután de Tapanuli (*Pongo tapanuliensis*), una especie recién descubierta en la región de Batang Toru, al norte de Sumatra. Estos animales fueron descubiertos en el marco de un conflicto que ha desplazado forzosamente a los animales de sus hábitats naturales, debido a la destrucción con fines económicos en Indonesia. Donde había selvas ricas en biodiversidad, ahora hay una

¹ ONU, *Perspectivas de la Población Mundial: Revisión 2017, los hallazgos clave y las tablas de avance*, Departamento de Asuntos Sociales y Económicos, División de Población, 2017, p. 1. Disponible en: <http://esa.un.org/unpd/wpp/Publications/Files/WPP2017_KeyFindings.pdf>.

explotación forestal que produce aceite de palma, destruyendo ecosistemas enteros.

Esta especie en particular fue identificada debido a que los cuerpos de 33 orangutanes, incluyendo el de Raya, un adulto macho que fue asesinado por los humanos que residen en la misma zona en el año 2003, fueron sometidos a un escrutinio científico que concluyó en el descubrimiento genético de esta especie, cuya población es de sólo 800 individuos.²

Nuestra enorme familia se extingue y nosotros somos una de las causas de su desaparición. ¿Qué es lo que nos hace diferentes, incluso de nuestros familiares biológicos?, ¿qué nos lleva a organizarnos entre humanos para vivir, que al mismo tiempo nos lleva a organizarnos para hacer morir a los demás seres vivos, animales, plantas, la Tierra en su conjunto? Ha habido muchas respuestas filosóficas a esta pregunta.

Por una parte, la tradición judeocristiana nos ha posicionado en un puesto jerárquico, debajo de Dios y por encima de los demás seres de la creación. Este pensamiento histórico, que domina todavía, concibe al hombre en una relación filial con Dios, hecho a su imagen y semejanza.³

Asimismo, la idea del *Homo sapiens* desarrollada por Anaxágoras, Platón y Aristóteles en la Grecia Antigua nos concibe como un animal que habla y piensa. De acuerdo con Max Scheler, para los griegos, el hombre lleva en sí un agente divino que la naturaleza no contiene objetivamente; este agente es el logos que le permite al hombre conocer el ser tal como es en sí.

Scheler denomina esta concepción como la teoría humanista racional, que sostiene que el puesto singular del hombre está dado porque es el único que piensa.⁴ Esta formulación de la respuesta a nues-

² Bermúdez Landa, Paulina, «La enorme familia que se extingue», *Animal Político*, 8 de noviembre de 2017. Disponible en <www.animalpolitico.com/blogueros-una-vida-examinada-reflexiones-bioeticas/2017/11/08/la-enorme-familia-se-extingue/>.

³ Scheler, Max, *La idea del hombre y la historia*, La Pleyade, Buenos Aires, 2008, p. 27.

⁴ De acuerdo con Max Scheler, hay dos conceptos de hombre. Por un lado, el sistemático-natural, influido por la Teoría de la Evolución, que parte del reconocimiento de nuestra comunidad con el reino animal y, por el otro, el concepto esencial del hombre, que nos otorga un puesto singular. Aquí nos interesa destacar el segundo concepto, debido a que guarda una estrecha relación con el tema que nos ocupa.

tra pregunta enfatiza la singularidad del ser humano y tiene una serie de consecuencias éticas que merecen ser examinadas.

El ser racional existe como fin en sí mismo y es consciente de sí mismo, ya que puede representar su propia existencia. La concepción del ser racional implica que, por su misma naturaleza, el ser humano debe ser tratado como una persona y no meramente como un medio para un fin. Y los animales que, de acuerdo con Immanuel Kant, «existen únicamente en tanto que son medios y no por su propia voluntad, en la medida en que no tienen consciencia de sí mismos»,⁵ son excluidos sistemáticamente de esta relación.

El estatus legal, moral y cultural de los animales no humanos en la mayoría de las sociedades occidentales es el de propiedades, bienes, cosas, objetos que no tienen derechos. Durante mucho tiempo, el atributo de la personalidad se ha reservado para el ser humano y algunos fallos judiciales han determinado que algunos animales no humanos son también sujetos de consideración moral.

El antropocentrismo moral nos ubica en un puesto singular que además implica superioridad moral sobre los animales no humanos. Nos resulta tan familiar el pensamiento antropocéntrico que incluso se adapta a los hallazgos científicos, manteniéndose la relación instrumental que usa a los animales como medios para satisfacer nuestros fines.

Si los animales son concebidos como inconscientes de sí mismos, ¿se dan cuenta de que están siendo explotados?, ¿sufrirán?, ¿qué otro sentido puede tener su existencia sino la de servirnos a nosotros? También ha habido respuestas filosóficas a estas preguntas.

En la Grecia antigua se forjó una concepción lineal y progresiva de la escala natural que clasifica a todos los objetos del universo en un orden con categorías: los animales, por ejemplo, están divididos en animales inferiores y superiores. Platón establece una escala natural descendente, que ubica al hombre en el puesto superior y a partir de él están sus degradaciones. Aristóteles estableció una escala natural ascendente, que ubica a los no vivientes en el fondo, sobre los que se ubican los vivientes, mismos que estarán divididos por la forma

⁵ Kant, Immanuel, *Lecciones de ética*, Crítica, Barcelona, 2002, p. 287.

que tienen, pasando por las plantas y los animales hasta llegar al hombre.⁶

En la actualidad, numerosos estudios científicos han ampliado nuestro conocimiento de la inteligencia de las aves,⁷ la política de los chimpancés⁸ y las maravillas de las sociedades de los elefantes.⁹ Miramos alrededor y el animal no humano nos sorprende y nos maravilla, contamos sus historias y damos ejemplos de lo que hemos observado en ellos.

A la par, en nuestras vidas diarias, el animal no humano es tratado como un útil, un medio que utilizamos para satisfacer nuestras necesidades: alimento, vestimenta, entretenimiento, compañía, incluso.

Empero, debido a que los animales no humanos nos llaman la atención por su forma de ser y de estar en el mundo, nos cuestionamos si es éticamente correcto o no reconocerles el estatus de propiedades que les hemos atribuido. Una vez más, se han ofrecido diversas respuestas filosóficas.

La postura de Kant es clara al respecto:

Si bien el hombre tiene derecho a matarlos con rapidez (sin sufrimiento) o también a que trabajen intensamente, aunque no más allá de sus fuerzas (lo mismo que tienen que admitir los hombres), son, por el contrario, abominables los experimentos físicos acompañados de torturas, que tienen por fin únicamente la especulación, cuando el fin pudiera alcanzarse también sin ellos.¹⁰

Ha sido la formulación kantiana de la respuesta a estas preguntas la que ha predominado en las sociedades humanas. Como resultado, hablamos de «compasión» en los métodos de sacrificio en matade-

⁶ Egan, Gabriel, «Gaia and the great chain of being», en Bruckner, L. y Brayton, D. (eds.), *Ecocritical Shakespeare*, Ashgate Publishing, Farnham, 2011, p. 5. Disponible en: <<http://dspace.lboro.ac.uk/dspace-jspui/bitstream/2134/9342/2/gaiaandthegreatchainofbeing.pdf>>.

⁷ Ackerman, Jennifer, *The genius of birds*, Penguin Press, Nueva York, 2016.

⁸ De Waal, Frans, *La política de los chimpancés: el poder y el sexo entre los simios*, Alianza, Madrid, 1993.

⁹ Douglas Hamilton, Ian y Oria Douglas Hamilton, *Among the elephants*, The Viking Press, Nueva York, 1975.

¹⁰ Kant, Immanuel, *Metafísica de las costumbres*, Tecnos, Barcelona, 2002, p. 310.

ros, antirrábicos, laboratorios de experimentación, y de trato humanitario en zoológicos, circos y espectáculos con animales, y en la tenencia de las llamadas «mascotas».

Nuestras leyes son el reflejo de la idea de que podemos usar a los animales como medios¹¹ cuando los producimos en masa y los alimentamos en los mataderos, y como meros medios cuando los comemos a sabiendas de que al consumirlos los hemos expuesto a ser asesinados contra su voluntad.

La valoración de los animales como medios ha dado origen a un discurso sobre el trato humanitario de los animales, que en esencia recoge la respuesta de Kant. El valor que los animales no humanos no es incondicional como en el caso de los seres humanos, para quienes se reconocen derechos inalienables, depende en todos los casos del uso que les demos.

La cultura moldea nuestras relaciones con los animales no humanos. Por ejemplo, en México comemos cerdos, vestimos vacas y acariciamos perros. En el imaginario colectivo, los cerdos y las vacas son para comer y los perros son mascotas. Sin embargo, en algunos países de Asia, además de acariciar a los perros, se los comen. Las costumbres difieren y la forma de tratar a los animales también.

Ahora mirémonos a nosotros mismos: ¿qué nos hace diferentes?, ¿cómo son los demás animales? Nosotros somos animales que se atribuyen un valor absoluto, que se consideran como fines en sí mismos. Nos procuramos y exigimos el respeto de los demás.

Los seres humanos estamos obligados a un antropocentrismo epistémico-ontológico, porque nuestra forma de ser y estar en el mundo está determinada por los aparatos de los que disponemos para percibir la realidad. No pasamos nuestras vidas en lo alto de los cielos como las aves, ni en el fondo del océano como los peces, estamos en la tierra y caminamos sobre ella.¹²

¹¹ La NOM-062-ZOO-1999, que contiene las especificaciones técnicas para la producción, cuidado y uso de los animales en laboratorios, regula el trato de los animales no humanos como medios y establece los métodos de matanza de estos animales.

¹² Herrera Ibáñez, Alejandro, «El antropomorfismo y el no antropocentrismo», en González Valenzuela, J. y Jorge E. Linares (coords.), *Diálogos de bioética. Nuevos saberes y valores de la vida*, UNAM, México, 2013, p. 20.

Percibimos la realidad con nuestros cinco sentidos: la vista, el gusto, el tacto, el oído y el olfato. Otros animales perciben la realidad de otras maneras: los murciélagos y los cetáceos tienen la capacidad de ecolocalización, es decir, de orientarse produciendo, recibiendo e interpretando sonidos y ecos.

Nos es manifiesto que los demás animales experimentan las cosas de maneras que nosotros no podemos. Además de la capacidad de ecolocalización, se ha estudiado el sentido de electrorrecepción, que es la capacidad de detectar campos eléctricos en los peces, y de magnetorrecepción, que es esta misma capacidad en insectos, reptiles y aves. El conocimiento de estos sentidos no humanos nos ha llevado a cultivar ciertos sentimientos de compasión a los animales que los poseen.

Los filósofos han aportado interesantes observaciones al respecto. De acuerdo con Jorge Riechmann, es necesario diferenciar los tipos de antropocentrismo. Por un lado, está el antropocentrismo episotémico y ontológico que se refiere a la manera en la que los humanos somos capaces de experimentar el mundo, y por otro está el antropocentrismo moral, que se refiere a la idea de superioridad moral de los seres humanos y la inferioridad de los animales no humanos.¹³

Este antropocentrismo moral está muy relacionado con la idea de que hemos abandonado nuestra animalidad, cosa que biológicamente es imposible. La doctrina kantiana de la virtud, por ejemplo, establece que el hombre que cultiva sus facultades y su voluntad progresa desde la incultura de su naturaleza, desde la animalidad hacia la humanidad.¹⁴ Proponernos fines marca la diferencia con los seres irracionales, que actúan obligados por sus impulsos.

El animal es concebido como un ser irracional, instintivo, que se mueve impulsado, que actúa siempre de la misma manera. Existen muchos tipos de vidas mentales en los animales, algunas más simples y otras más complejas. Pero de algo podemos estar seguros: los animales sentimos, no somos piedras que se mueven por inercia. Entonces, si los animales no son objetos, como lo establece la legislación mexicana, ¿qué valor tienen los animales?

¹³ Riechmann, Jorge, *Todos los animales somos hermanos. Ensayos sobre el lugar de los animales en las sociedades industrializadas*, Catarata, Madrid, 2005.

¹⁴ Kant, Immanuel, *Metafísica de las Costumbres*, op. cit., p. 245.

Para responder a esta pregunta debemos evaluar en qué sentido nos sentimos obligados hacia los animales con los que compartimos el planeta. Kant ya decía que «los deberes para con los animales no representan sino deberes indirectos para con la humanidad».¹⁵ En ese sentido, cuando transgredimos el límite que Kant establece, que es la crueldad «innecesaria» hacia los animales, demostramos nuestra falta de valor moral. Por eso mismo, decimos que somos inhumanos cuando somos crueles con los animales, o que actuamos precisamente como «animales» cuando los lastimamos.

¿Existe una crueldad que sea necesaria ejercer contra los animales?, ¿existe el sacrificio humanitario? Nuestras normas y leyes establecen que sí, pero estas leyes están basadas en una idea de superioridad del ser humano sobre los demás. Todavía más grave es que gran parte de lo que hacemos con los animales no sólo es sistemáticamente cruel, en muchos casos es innecesario.

En la vida diaria disponemos de sus vidas a nuestra conveniencia, porque nuestra relación está profundamente marcada por nuestros afectos hacia ellos, hacia su sabor o hacia su compañía.

Los zoológicos conforman un excelente ejemplo. En las jaulas están los animales que «debemos conservar» como un imperativo que nos hemos repetido incansablemente, mientras que en las áreas de comida de estos lugares nos sirven animales que vienen de otro tipo de jaulas, donde fueron criados bajo el supuesto de que comerlos es necesario y deseable.

Aunque Kant aseguraba que los animales tienen un valor relativo, en la actualidad esto está en discusión. Recientemente, Francisca Van Dunem, ministra de Justicia en Portugal, defendió que el estatus jurídico de los animales no debe ser más el de cosas, sino que debe adoptarse una definición intermedia entre cosa y ser humano. En la conferencia de prensa, la ministra reconoció que los animales están dotados de una vida mental consciente, que sienten dolor y experimentan sensaciones variadas, que tienen memoria, deseos e intenciones y que, en vista de ello, el Código Civil ha de ser modificado a la brevedad.¹⁶

¹⁵ Kant, Immanuel, *Lecciones de ética*, op. cit., p. 287.

¹⁶ Cotrim, Antonio, «Animais devem deixar de ser “coisas” no Código Civil», DN, 12 de abril de 2016. Disponible en <www.dn.pt/sociedade/interior/animais-devem-deixar-de-ser-coisas-no-codigo-civil-5122588.html>.

En Francia, la Asamblea Nacional realizó una armonización jurídica entre el Código Rural y el Código Civil que considera a los animales como «seres vivos con sensibilidad». Después de un debate complicado entre la Asamblea y el Senado, el Parlamento finalmente reconoció, en enero del 2015, que los animales sienten; aunque siguen estando sujetos al régimen de bienes tangibles. Por ello, en Francia los animales pueden seguir siendo explotados.

Al respecto, Gary Francione ha señalado que la búsqueda de leyes que regulen la explotación de los animales es contraproducente y contraria a los objetivos de los derechos de los animales. Para Francione, el veganismo es la base ética y moral de los derechos de los animales porque parte del rechazo de la categoría de propiedades de los animales.¹⁷ Más importante aún, el veganismo no necesita de una ley civil que nos prohíba la explotación de los animales, porque es una postura ética. Cada quien, en todo caso, se obliga a sí mismo a respetar a los animales.

En México, las leyes y normas de corte bienestarista reproducen la idea de que existe un tipo de «sacrificio humanitario» al que debemos someter a los animales humanos. Estas regulaciones tienen por objetivo proteger a los animales para que gocen de bienestar y promover un trato digno y respetuoso en el marco de su utilización como recursos.

Vale la pena hacernos las siguientes preguntas: ¿Pueden las cosas tener derechos?, ¿pueden las cosas sentir? Si seguimos la postura de Kant, los animales siempre tendrán un valor relativo para nosotros puesto que no se han elevado sobre su animalidad, ya que carecen de la capacidad de proponerse fines. No obstante, es posible defender que aunque los animales sean tratados como medios, la clave está en tratarlos como fines en sí mismos. Hasta ahora, los animales siguen siendo tratados como meros medios, esclavos, objetos. En cambio, si promovemos una serie de condiciones que permitan su trato como fines en sí mismos, los animales pasarán de ser reconocidos con un valor relativo, a un valor intrínseco.

Los seres humanos podemos actuar por empatía; esta capacidad que nos permite ponernos en el lugar del otro, imaginar lo que el otro

¹⁷ Francione, Gary y Robert Garner, *The Animal Rights Debate: Abolition or Regulation?*, Columbia University Press, Nueva York, 2010.

siente, puede cultivarse y convertirse en simpatía.¹⁸ Actualmente existe un movimiento de protección de los animales que se ha consolidado. Parte de este movimiento está conformado por la Federación Mundial de Santuarios de Animales (GFAS por sus siglas en inglés), que cuenta con una red de más de 100 santuarios de animales domésticos y silvestres. En estos lugares los animales son tratados como un miembro más de la sociedad, que merecen respeto incondicional, no un respeto interesado basado en nuestras inclinaciones hacia ellos. Estas instituciones son sometidas a procesos de verificación y acreditación en todo el mundo, lo que implica que la protección y el cuidado de los animales se desarrollan en estos espacios en un marco de convivencia pacífica con ellos.

Al respecto, Frans de Waal sostiene que es natural que tengamos preferencias y que nuestra consideración moral hacia otros animales se va extendiendo conforme tenemos satisfechas nuestras necesidades más vitales. En ese sentido, es complicado que una persona que no tiene comida o techo se preocupe por los animales. Esto de ninguna manera exime a una persona de su responsabilidad, sólo explica por qué hay personas que no son capaces de desarrollar simpatía por otros animales. Allí donde los humanos gozan de derechos humanos hay más posibilidades de que los animales no humanos también sean protegidos.

Aquí llegamos a un punto en el que podemos seguir la ética kantiana y excluir a los animales porque no tienen razón, o darnos cuenta de que nuestra capacidad racional puede servirnos para elegir la manera en la que nos relacionamos con los demás animales.

Podemos concluir, a manera de reflexión, que respetar moralmente a los animales no nos hará menos humanos, no disminuye nuestro valor. Si somos animales con razón, convendría que la usemos de manera inteligente. Podemos dar incluso un salto ético y prescindir de leyes civiles que nos prohíban lastimar a los animales, podemos tratarlos como fines, aunque no nos agraden, aunque no nos produzcan ternura y aunque les tengamos miedo. Y podemos porque tenemos razón y tenemos la capacidad de proponernos fines.

¹⁸ De Waal, Frans, *La edad de la empatía ¿somos altruistas por naturaleza?*, Tusquets, Barcelona, 2011.

Las leyes en todo caso servirán para restituirles un poco de lo que les hemos arrebatado a los animales que ya hemos sometido, pero no hay valor moral en ello. Sirven para poner ciertas restricciones a quienes no están dispuestos a dejar de explotarlos, los que hacen negocio con ellos o los que simplemente no son capaces de superar sus apegos a un sabor o una costumbre. Son útiles en un contexto donde el valor de los animales está cifrado en pesos y, al mismo tiempo, son insuficientes para proteger a los animales, porque éstas tienden a anteponer el interés del propietario sobre la sensibilidad de la «cosa».

No necesitamos una ley que diga que los animales son personas para respetarlos. Este cambio ético es individual, nadie puede forzarte a hacerlo, tienes que decidirlo tú. Cuando una persona decide no participar más en la explotación de los animales y se rehúsa a tratarlos como propiedades, entonces esa persona se hace vegana.

El veganismo a menudo es malinterpretado como una dieta o una moda, pero es más complejo que eso: es una postura ética donde cada quien decide apartarse del sistema que explota a los animales. Es la llamada «revolución de la cuchara», porque el cambio comienza en la mesa y se extiende a cada uno de tus hábitos.

Superar el antropocentrismo moral que somete a los animales requiere una postura ética. Si los animales razonan o no es irrelevante, porque esta decisión se basa en la conciencia de que nuestros actos pueden causar el daño irreparable de arrancarles la vida.

Una persona responsable, que piensa en lo que la mayoría no quiere, esa larga sombra de dolor que le hemos causado a los animales, decide no participar más en ello, no porque alguien le obligue, sino por voluntad propia. Eso es lo que los animales necesitan de nosotros: que los dejemos ser, vivir, estar en el mundo sin nuestro constante acoso, sin imponerles nuestras ideas que no los benefician, que puedan vivir dignamente, no según nuestros valores que a menudo les encierran, sino como ellos prefieran hacerlo.

Bibliografía

- Bermúdez Landa, Paulina, «La enorme familia que se extingue», *Animal Político*, 8 de noviembre de 2017.

- Bruckner, L. y D. Brayton, (eds.), *Ecocritical Shakespeare*, Ashgate Publishing, Farnham, 2011.
- Francione, Gary y Robert Garner, *The Animal Rights Debate: Abolition or Regulation?*, Columbia University Press, Nueva York, 2010.
- González Valenzuela, J. y Jorge E. Linares (coords.), *Diálogos de bioética. Nuevos saberes y valores de la vida*, UNAM, México, 2013.
- Kant, Immanuel, *Lecciones de ética*, Crítica, Barcelona, 2002.
- , *Metafísica de las costumbres*, Tecnos, Barcelona, 2002.
- Organización de las Naciones Unidas, *Perspectivas de la Población Mundial: Revisión 2017, los hallazgos clave y las tablas de avance*, Departamento de Asuntos Sociales y Económicos, División de Población, 2017.
- Riechmann, Jorge, *Todos los animales somos hermanos. Ensayos sobre el lugar de los animales en las sociedades industrializadas*, Catarata, Madrid, 2005.
- Scheler, Max, *La idea del hombre y la historia*, La Pleyade, Buenos Aires, 2008.

Los animales como fines en sí mismos. Revisitando a Kant¹

SAMUEL LEÓN MARTÍNEZ

La cuestión sobre cómo hemos de considerar y tratar a los animales no humanos (en adelante animales) ha sido abordada por una gran cantidad de autores en distintos momentos históricos y en muy diversas latitudes; en particular, en la tradición filosófica occidental. Sin embargo, en la Ilustración, dos han sido los pensadores que han tenido gran influencia en la filosofía práctica, la política y el derecho, en particular sobre los temas de nuestra relación con los animales; nos referimos a Immanuel Kant por un lado, y a Jeremy Bentham, por el otro.

Kant se contentaba en reproducir algunas opiniones e ideas teológicas sobre nuestra relación con los animales, hablando nuevamente de que frente a ellos únicamente podemos tener deberes indirectos, que podemos darles un uso instrumental; Bentham, por su parte, hablaba de la existencia de obligaciones morales directas hacia los animales, que se fundan en la capacidad que tienen de sufrir, y aunque el reconocimiento de derechos morales es más compatible con una posición denontologista, la reflexión benthamiana avizoraba el reconocimiento de derechos (en un sentido meramente de derecho positivo) como un elemento necesario en nuestro desarrollo moral social.

¹ Una primer versión de este texto apareció en la *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, año 1, vol. 2, con el título «Pensando en los derechos de los animales desde Kant. Una aproximación a la propuesta de Christine Korsgaard», <<https://revisitaeca.files.wordpress.com/2014/10/martinez.pdf>>. Aquí es presentado con algunas modificaciones y adiciones.

En este sentido, la filosofía práctica de Kant posiblemente no sea el mejor referente sobre el estatus moral y jurídico de los animales. Sin embargo, en los últimos años se ha manifestado la inquietud de diversas pensadoras en tratar de hacer compatible la filosofía práctica de Kant con un estatus moral y jurídico diferente para los animales. Ejemplo de ello es el trabajo de Christine M. Korsgaard, quien busca cuestionar el antropocentrismo moral de Kant para dar paso a una fundamentación de derechos morales y posteriormente jurídicos hacia los animales.

En el presente capítulo buscaré exponer las principales reflexiones morales y jurídicas de Kant referente a nuestra relación con los animales, las críticas que le realiza Korsgaard, así como una superación del antropocentrismo moral de Kant, señalando la valía de los seres que no son racionales, para concluir con la necesidad de reformular el estatuto moral y jurídico de los animales, particularmente en lo referente al derecho de propiedad.

Christine M. Korsgaard es profesora en filosofía por la universidad de Harvard, su trabajo aborda temas sobre la filosofía moral, la razón práctica, la naturaleza de la agencia, la identidad personal, la normatividad y la relación ética entre los seres humanos y otros animales. Ella defiende que el reconocimiento de los derechos morales a los animales no humanos puede ser compatible con la reflexión moral de Kant.

Es pertinente señalar que para Kant existe una jerarquía ontológica encabezada por los seres racionales que, como veremos más adelante, se refiere a ellos como ser un fin en sí mismo, mientras aquellos seres que no son racionales son únicamente medios para los primeros; textualmente lo establece de la siguiente manera: «[...] Aquello de lo que el hombre puede disponer han de ser cosas. A este respecto los animales son considerados como cosas, pero el hombre no es una cosa».²

Al afirmar lo anterior, Kant hace que los animales sean considerados y tratados como medios para los fines de los seres racionales. No deja de ser problemático definir en la filosofía de Kant que los seres humanos son seres racionales, pero para fines prácticos pode-

² Kant, Immanuel, *Lecciones de ética*, 2ª ed., Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldan Panadero, trad., Ed. Crítica, España, 1988, pp. 191-192.

mos asumir que todos los seres humanos, en principio, son seres con capacidad racional.³

Por lo que, de acuerdo con Kant, únicamente podemos tener deberes indirectos para con ellos, como ya hemos indicado. Vuelvo a ejemplificar con la siguiente cita de *Lecciones de Ética*:

[...] los animales existen únicamente en tanto que medios y no por su propia voluntad, en la medida en que no tienen consciencia de sí mismos, mientras que el hombre constituye el fin y en su caso no cabe preguntar «¿por qué existe el hombre?» cosa que si sucede con respecto de los animales, no tenemos por lo tanto ningún deber para con ellos de modo inmediato; los deberes para con los animales no representan sino deberes indirectos para con la humanidad.⁴

Recordemos que para Kant no hay deberes directos con los otros animales, son considerados como meros medios, cosas (en sentido jurídico), bienes apropiables para la satisfacción de nuestros fines. Esto es debido a que no podemos afirmar que los animales miembros de otras especies tengan la capacidad de reflexionar sobre sus actos y tampoco poseen la capacidad de autolegislarse.

Lo que Kant considera que confiere dignidad o valor al ser humano es su capacidad autonormativa; estar falto de esta propiedad haría que se carezca por tanto de su consecuencia, la de ser considerado y tratado como un fin en sí mismo, en otras palabras, ser tratado con dignidad.

Para Kant existe un derecho innato de libertad, que consiste en no ser forzado por la decisión de alguien más.⁵ Es por esta razón que

³ Es pertinente señalar que Kant tiene una visión eurocentrista de la razón. Trabajos como el de Emmanuel Chukwudi Eze han señalado que en la tradición filosófica de la modernidad, la relación geográfica y racial determinan quienes detentan «naturalmente» la razón, siendo la «raza blanca» la portadora por excelencia de la razón. Véase E. Chukwudi Eze, «El color de la razón. Las ideas de "raza" en la Antropología de Kant», en Mignolo, Walter (introd. y comp.), *Capitalismo y Geopolítica del conocimiento: El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2001, p. 228 (Colección Plural 2).

⁴ Kant, Immanuel, *op. cit.*, p. 287.

⁵ Korsgaard, Christine, «A Kantian Case for Animal Rights», en Michel, Margo *et al.*, *Animal Law - Tier und Recht, Developments and Perspectives in the 21st Century Entwicklungen und Perspektiven im 21. Jahrhundert*, Dike, Berlín, 2012, p. 4.

Kant asume como necesario el establecimiento de una sociedad civil donde se delimiten cuáles son los derechos y obligaciones jurídicas que tenemos los integrantes de la sociedad, para que de esa manera, mediante un tercero a quien denominamos juez, sean resueltos nuestros problemas y no mediante nuestra propia mano y criterio.

Si no logramos establecer el Estado (que es para Kant la unión de la pluralidad de hombres bajo leyes jurídicas), las relaciones que mantendríamos al interior de la comunidad humana serían relaciones asimétricas de poder, desde las cuales los poderosos podrían ejercer dominio unilateral, estableciendo condiciones injustas sobre los otros miembros de la sociedad que se encuentran en situaciones menos ventajosas; por lo que para Kant establecer dicho Estado, con un régimen jurídico que tutele las libertades de las personas, se convierte en un deber.⁶

Korsgaard nos propone cuestionar y superar el antropocentrismo moral de Kant, para integrar las pretensiones morales que se concreten en una legislación positiva en favor de los animales no humanos, empleando los propios argumentos morales y jurídicos de Kant. Esto sólo podrá ser logrado si primero somos capaces de reconocer lo que compartimos y nos une a los otros animales.⁷ Este punto será desarrollado en el siguiente apartado.

Animales y animales racionales

Cabe resaltar que Korsgaard es partidaria de la tesis de la excepcionalidad humana en al menos un punto, la capacidad que tenemos de ejercer la razón en un sentido normativo. Así, propone trazar una distinción entre lo que es un animal (*lato sensu*) y un animal racional; para ello, recurre al trabajo de Aristóteles, en tanto zoólogo, para quien un animal cumple dos funciones fundamentales: la de nutrición y la de reproducción.

⁶ *Idem.*

⁷ En palabras de Korsgaard «Lo que compartimos con los otros animales no es sólo una definición: es historia, —es una aventura—, y el resultante conjunto de atributos, un ecosistema y un planeta», traducción del autor, en Korsgaard, Christine, «Interacting with animals: a Kantian account» en Tom L. Bauchamp y R. G. Frey (eds.), *The Oxford hand book of Animal Ethics*, Oxford University Press, EUA, 2011, p. 91.

Los animales somos seres que percibimos nuestro entorno a través de representaciones mentales de diversos órdenes y actuamos en él de manera instintiva y racional. En Kant, el concepto de acción implica la interacción de dos elementos; por un lado, el *Incentivo* —o lo que nos da impulso—, y por el otro un *Principio* —lo que determina la acción del agente—. Cuando te encuentras ante algo —alguien— que es para ti un incentivo, lo percibes como algo que consideras de una manera especial como apetecible, atrayente, agradable o desagradable, etcétera. El principio determina la acción del agente, ya sea que busque aproximarse a ese algo o alguien, o bien, lo busque repeler.

Así, la autora considera que en el caso de los animales no humanos los principios son equiparables a los instintos,⁸ pero entendiendo al instinto en un sentido amplio, debido a que por instinto se puede entender incluso a los movimientos reflejos como la irisación del pelo o la salivación ante un objeto apetecible. La autora considera que el actuar intencional de los animales tiene un carácter normativo, ya que no es meramente un acto reflejo, y de serlo, no cumpliría los requisitos para considerarlo como una acción; sin embargo, la autora concede que en muchas variedades de animales es posible que no sea tan evidente la diferencia entre reacción y acción, pero esto último no implica que no haya manera de distinguir estos dos elementos de forma adecuada.

A continuación, Korsgaard hace una distinción entre la inteligencia y la racionalidad; por ejemplo, considera que un animal es inteligente cuando puede aprender de sus experiencias, usar de manera práctica sus representaciones y forjar nuevos principios para incrementar el número de acciones apropiadas a cada situación. Para Kant, la racionalidad implicaría además una forma particular de ser

⁸ Korsgaard, Christine, *Fellow creatures: Kantian Ethics and Our Duties to Animals*, The Tanner Lectures in Human Values, dictada en la Universidad de Michigan, febrero 6, 2004, p. 83. Consultado en <https://tannerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/k/korsgaard_2005.pdf>. En este sentido, instinto podría entenderse, en un sentido restringido, como un comportamiento que no depende de procesos conscientes, o que opera independientemente de la experiencia; en un sentido amplio, implicaría la relación con procesos mentales y el uso de la experiencia. Una crítica a la teoría instintiva de la motivación es que simplemente no puede dar cuenta de todos los comportamientos observados en los animales. Véase: Cherry, Kendra, *Instinct theory of motivation*, en <<http://psychology.about.com/od/motivation/a/instinct-theory-of-motivation.htm>>.

consciente sobre sus actos, esto es, de evaluar y entender los principios de sus actos como fundamento de su actuar,⁹ esto significaría que entendemos que algo nos causa miedo o alegría, y que en consecuencia estamos inclinados a actuar de determinada manera como resultado, identificándonos como sujetos de nuestras propias representaciones mentales.

Sin embargo, el hecho de que los otros animales no sean conscientes de los fundamentos de sus actos como principios, en el sentido en que Kant considera relevante, no significa que los animales racionales no tengamos deberes directos para con los otros animales. Korsgaard propone que un deber directo es algo que tenemos en relación con el titular de un derecho moral.

En la lectura que hace Korsgaard sobre Kant, considera que lo que nos da nuestros derechos básicos de libertad personal, de conciencia, así como la de asociación y de discurso, entre otros derechos, se debe a un derecho general para determinar por nosotros mismos lo que creemos es una vida valiosa y vivirla de esa manera, mientras nuestros actos sean consistentes, respaldando el mismo derecho para cualquier otro.¹⁰ Esto es más claro en la siguiente cita:

El tipo de valor que Kant cree ligado a las personas es uno en respuesta a que nosotros respetemos sus decisiones, tanto en el sentido de que permitamos a las personas determinar de manera libre sus propias acciones, como en el sentido de que debemos considerar sus fines elegidos como cosas que son buenas y valiosas de perseguir.¹¹

Para Korsgaard, el pensador alemán considera que el valor de las personas como fines en sí mismos es una presuposición de sus elecciones racionales. Si aceptamos la premisa de Korsgaard, ésta nos lleva a concluir que a pesar de que no perseguimos los mismos fines, el simple hecho de que estemos buscando alcanzar un fin que consideramos bueno y por tanto justificado, provee razones suficientes —más no contundentes— para que un ser racional respete, e incluso promueva, que logremos nuestros fines.¹²

⁹ Korsgaard, Christine, *Fellow creatures*, *op. cit.*, p. 85.

¹⁰ Korsgaard, Christine, «A Kantian Case for Animal Rights», *op. cit.*, p. 5.

¹¹ *Ibid.*, p. 6.

¹² *Idem.*

Es preciso señalar que un ser racional puede perseguir objetos de su inclinación como fines, lo que no significa que este objeto que persigue tenga necesariamente valor para alguien más; es valioso para ese ser, porque ese ser es un fin en sí mismo.

Ser un fin en sí mismo puede tener al menos dos sentidos, uno activo que implicaría considerar a alguien un miembro legislador del reino de los fines, con la capacidad de legislar para mí, haciendo que yo respete sus decisiones y que le brinde ayuda para que persiga sus fines.¹³ El segundo sentido es pasivo y equivaldría a encontrarnos obligados a tratar los fines que el otro persigue como buenos para él, de manera que nosotros los consideremos como buenos absolutamente.¹⁴

Korsgaard nos sugiere que, como individuos, cuando realizamos nuestras elecciones actuamos como fines pero no pensamos que nuestras elecciones sean buenas en términos absolutos —entendiendo como buena la de cualquier ser racional autónomo—, sino, al menos, buenas para nosotros, lo cual nos lleva a considerar que somos seres que tenemos preferencias, esto es, seres para quienes las cosas pueden ir bien o mal, o que podemos vernos afectados o beneficiados de alguna forma. Dicho de otra manera, la fuente de todo valor presupone la existencia de seres con preocupaciones naturales,¹⁵ criaturas para quienes las cosas pueden ser buenas o malas. Desde una perspectiva kantiana, lo que nos confiere valor es que somos seres con intereses.¹⁶

Esto implica que lo que alguien elige como bueno no necesariamente lo es, debido a que ese alguien es un ser autónomo y racional. Entonces, lo que se presupone, tras una decisión racional, es que hay cosas que son buenas para seres para quienes las cosas pueden ser buenas o malas —para seres con preferencias—, y estas decisiones han de ser consideradas como buenas o malas en un sentido absoluto. Lo que da la cualidad de bueno o malo a las cosas es su relación con un ser sensible, pero sensible en el sentido en que pueda gustar o disgustar las cosas, sentirse alegre o que pueda sufrir.¹⁷

¹³ *Ibid*, p. 10

¹⁴ Korsgaard, Christine, «A Kantian Case for Animal Rights», *op. cit.*, p. 10.

¹⁵ Korsgaard, Christine, *Fellow creatures*, *op. cit.*, p. 108.

¹⁶ *Ibid*, p. 11.

¹⁷ Korsgaard, Christine, «A Kantian Case for Animal Rights», *op. cit.*, p. 13.

Aquí el planteamiento se vuelve sumamente interesante, pues lo que se presupone detrás de cada decisión racional es a un ser con preferencias; esos seres para quienes las cosas pueden ser buenas o malas han de ser considerados como fines en sí mismos.¹⁸

Recordemos que para Kant, aquello que nos confiere dignidad o valor es nuestra naturaleza racional autónoma; el respeto por la autonomía de otros, es en ese sentido, fundamental; pero ni todos los humanos nacen siendo autónomos, ni necesariamente es una capacidad perenne, muchos desarrollan y pierden esa capacidad, algunos otros nunca la tendrán, luego entonces, si un número importante de seres humanos y no humanos sintientes no pueden ser considerados como autónomos, ¿cómo hemos de considerarlos? Hay dos posibilidades que podemos pensar de manera inmediata: o los consideramos como medios para nuestros fines, o los consideramos como fines en sí mismos.

Korsgaard hace una distinción que nos ayuda a clarificar lo anterior: nuestro ser racional es el que evalúa lo que es valioso, y el ser en el que el valor es conferido es el ser para quien las cosas pueden ser naturalmente buenas o malas, esto es, nuestro ser animal (*animal self*).¹⁹

Una manera de asumirnos como fines es regular jurídicamente aquello que consideramos bueno para nosotros mismos como objetivamente bueno. Los intereses que buscamos proteger, a través de nuestras leyes morales, no nacen necesariamente de nuestra naturaleza racional autónoma, sino de nuestra naturaleza animal; el ejemplo en el que piensa Korsgaard es el siguiente: imaginemos que hay una ley que permite someter al dolor a determinados humanos para que alguien consiga un fin; no sólo estamos en contra de dicha ley que viola nuestra autonomía, según la cual nosotros debemos decidir cuáles son aquellos fines por los que vale la pena sufrir, estamos en contra de dicha ley porque estamos en contra del sufrimiento,²⁰ tomamos nuestras experiencias de dolor y sufrimiento como algo malo objetivamente como para permitir el fin que dicha ley autoriza. Este

¹⁸ *Ibid.*, p. 14.

¹⁹ Korsgaard, Christine, «Interacting with animals: a Kantian account», en *The Oxford handbook of Animal Ethics*, Tom L. Beauchamp y R. G. Frey (eds.), Oxford University Press, EUA, 2011, p. 108.

²⁰ *Idem.*

interés es el que tenemos como seres sintientes,²¹ que compartimos con los otros animales, en evitar estados de dolor y sufrimiento.

De acuerdo con Kant, no debemos imponer leyes de manera unilateral sobre los demás seres racionales, lo que debemos hacer es establecer leyes generales en cuyo procedimiento legislativo participemos conjuntamente. Esto presupone que, como seres racionales, deseamos ser tratados no solamente como meros medios, sino como fines. Ello puede ser entendido como un argumento basado en la reciprocidad bajo una legislación que garantice derechos y obligaciones.

Los animales no pueden reclamarnos respeto en términos de leyes que queremos de manera conjunta, no participan en nuestra legislación, por lo que es más común entender que los animales están bajo la tutela de nuestras leyes, de allí que Kant considerara que nuestros deberes con los animales son parte de los deberes hacia nosotros mismos como sociedad. Sin embargo, si nuestras obligaciones de respeto hacia los otros nacen del hecho de reconocer al otro como portador de un reclamo de respeto bajo una legislación cuya autoridad nosotros reconocemos, el error de Kant radica en pensar que no tenemos obligaciones directas de respeto con los animales. Para Korsgaard, asumirnos como seres valiosos, que traemos en existencia el reino de los fines, y reconocer los reclamos de respeto de los animales, son respuesta al mismo predicamento, el de ser seres para quienes las cosas pueden ser buenas o malas de manera natural.

Un derecho para los animales

Hasta ahora hemos observado la perspectiva de los derechos de los animales desde un punto de vista moral, pero ¿cómo sería reconocer derechos a los animales no humanos en términos de derecho positi-

²¹ Un concepto de sintiencia que nos ayuda a comprender mejor este aspecto sería: «la sintiencia es una capacidad compartida para aquellos seres cuya lucha por la vida y el florecimiento *importa*, sin importar si el ser en cuestión posee un sentido reflexivo sobre como son las cosas y como es que importan», traducción del autor, *Animals and the Moral Community: Mental Life, Moral Status, and Kinship*, Columbia University Press, Nueva York, 2008, pp. xi-xii.

vo? Desde la perspectiva kantiana que ha desarrollado Korsgaard, un derecho jurídico es una autorización para usar la coerción,²² que se justifica cuando la usamos de manera que busquemos proteger la libertad de los individuos. De la misma manera, Kant justifica el derecho a la propiedad, porque de no tener este derecho nuestra libertad de acción se vería gravemente amenazada al quedar simplemente bajo la buena voluntad de otros.

Es necesario dirigir una crítica a la institución de la propiedad y lo apropiable, problematizando el derecho de propiedad reconocido en el ser humano y, por tanto, la manera en que asumimos naturalmente que podemos apropiarnos de todo cuanto existe y cohabita el mundo, ¿cómo es que podemos reclamar como propio a cualquier ser viviente?

El análisis que propone la autora considera dos posibles versiones sobre lo que fundamenta el derecho de propiedad en la filosofía liberal; la primera es de acuerdo con el relato del Génesis. En él se puede leer: «todo lo que se mueve y vive, os será para mantenimiento así como las legumbres y hierbas, os lo he dado todo».²³ La otra explicación que consulta la autora es la de John Locke²⁴ y la propia de Kant;²⁵ ambas presuponen que el derecho de propiedad se ejerce contra otros individuos, para permitir a un individuo el uso particular de ciertos objetos fuera del uso común del mismo, pero el derecho de la propiedad privada tanto en Locke como en el pensador de Königsberg también presupone una perspectiva originada en el Génesis.²⁶ Korsgaard sostiene que Kant asume simplemente que los animales son propiedad, y por lo tanto no tiene una razón fundamentada²⁷ para considerarlos de esta manera.

Lo que resulta sumamente interesante de esta observación es que la asunción que hace Kant sobre la idea de que el mundo es here-

²² Korsgaard, Christine, «A Kantian Case for Animal Rights», *op. cit.*, p. 19.

²³ Esta es la versión Reina Valera (1909); hay una muy sutil diferencia entre las otras versiones.

²⁴ Locke, John, *Second Treatise of Government*, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis, Cambridge, 1980, p. 18.

²⁵ Kant, Immanuel, *Metaphysics of Morals*, Mary Gregor, trad., Cambridge University Press, EUA, 1991, p. 73.

²⁶ Michel, Margo *et al.*, *op. cit.*, p. 21.

²⁷ *Ibid.*, p. 22.

dato como propiedad común de los humanos sería una suposición metafísica; de acuerdo con la autora, la manera en que Kant considera a los animales tiene como fundamento una afirmación metafísica religiosa;²⁸ por lo tanto, la afirmación de que el mundo ha sido heredado en común por los seres humanos no puede ser sujeta de comprobación, aunque presuponga cierta actividad racional.

Por otra parte, el mismo Kant sugiere que la adquisición de cualquier tierra es un principio de la razón práctica.²⁹ Korsgaard propone que el derecho a la tierra del que habla Kant presupone necesariamente que cada ser humano tiene derecho a permanecer en donde la naturaleza o el azar (*nature or chance*) lo ha colocado; lo que este derecho significa es que cada uno de nosotros debemos tener acceso a los bienes que nos son necesarios para vivir.³⁰

Somos seres que han sido arrojados al mundo, no tenemos otra opción que usar la tierra y sus bienes para lograr nuestra supervivencia y satisfacer nuestras necesidades primarias (esto es, satisfaciendo necesidades básicas para vivir); no hacemos algo incorrecto. Sin embargo, también tenemos que considerar que no somos las únicas criaturas que han sido arrojadas a vivir en este mundo; quienes tampoco tienen opción para asegurar su supervivencia haciendo uso de la tierra y sus bienes son los otros animales. Entonces, si este es el fundamento de la propiedad o posesión en común de la tierra en los seres humanos, «¿por qué no asumir que la tierra y sus recursos son poseídos en común por todos los animales?»³¹

Después de todo, el hecho de que seamos animales racionales no nos conduce a concluir que podamos privar a los otros animales de garantizar su supervivencia en este mundo que compartimos. Korsgaard propone que si de lo que se tratan los derechos es de asegurar la libertad sobre el propio cuerpo, para así lograr algún tipo de subsistencia digna, este tipo de libertad en los animales puede ser protegida en términos jurídicos. Puesto que en el caso de los animales que nos acompañan en nuestros hogares no podemos simplemente negar que tengan derecho a la alimentación, en el caso de los animales en esta-

²⁸ *Idem.*

²⁹ Kant, Immanuel, *Metaphysics of Morals*, Mary Gregor, *op. cit.*, p. 84.

³⁰ Korsgaard, Christine, «A Kantian Case for Animal Rights», *op. cit.*, pp. 22-23.

³¹ Traducción del autor, *ibid.*, p. 23.

do silvestre tenemos obligaciones de preservar los ecosistemas en que se desarrollan.

Si no podemos afirmar que exista un derecho de propiedad sobre los animales debidamente fundamentado, entonces la relación que subsiste es simplemente una relación de poder,³² para la cual no se ha dado ningún argumento que la justifique de manera contundente.

Hemos mencionado anteriormente que las imposiciones legislativas unilaterales no están de acuerdo con los planteamientos de Kant; en otras palabras, la fuerza no da la razón, ni fundamenta nuestro derecho. Korsgaard señala que imponemos a los animales relaciones de poder, por medio de la manera en que los seres humanos de forma colectiva establecen relaciones unilaterales de dominio, colocamos a los animales a nuestra merced debido a nuestra inteligencia, poder y capacidades organizacionales.³³

Nuestras formas de organización encuentran su sustento en nuestros sistemas legales; si para una persona es injusto estar a merced de la buena voluntad de otros seres humanos, existe una analogía con respecto a los animales no humanos, pues como el trabajo encubierto en las granjas industriales ha develado las terribles formas de explotación que allí ocurren, al igual que ocurren en laboratorios, circos, granjas peleteras, criaderos, etc., sin duda no importa que tan bien intencionados seamos, sin la debida tutela jurídica, los animales estarán en condiciones menos justas y desfavorables.

Conclusiones

Expuesto lo anterior, tenemos argumentos para repensar el por qué deberíamos conceder derechos a los animales y considerarlos como poseedores de relevancia jurídica:

1. Los animales no son parte de lo que es nuestro ni podemos usarlos como mejor nos plazca; son, por el contrario, seres con los que compartimos el mundo y sus bienes.
2. Las relaciones que mantenemos con los animales no son otra

³² *Ibid.*, p. 24

³³ *Idem.*

cosa que el uso desmedido del poder que tenemos como individuos organizados socialmente.

3. La manera más justa de relacionarnos con los animales es asegurándoles ciertos derechos en nuestros sistemas legales.

4. Compartimos un destino en común con los animales de otras especies, pues todos hemos sido arrojados a este mundo, en el cual no hay ninguna garantía a favor de nuestra subsistencia, no obstante, estamos destinados a habitar en él.

5. Lo que sucede con un animal, para quien las cosas pueden ser buenas o malas, es algo moralmente relevante.

Kant considera que no debemos tratar a las personas como meros medios para nuestros fines; la manera de evitarlo es haciéndolos partícipes de ellos, obteniendo su consentimiento y su participación informada, de tal suerte que se encuentren al tanto de lo que les sucederá si participan en la realización de nuestros fines.

Cuando tratamos a los animales, es patente que no podemos obtener su consentimiento de la misma manera en que lo podemos conseguir de muchos seres humanos. A pesar de este obstáculo, es necesario entablar relaciones en las que consideremos que sea plausible pensar que nos darían su aprobación si pudieran; esto es posible si hablamos de relaciones mutuamente benéficas y justas para ambas partes.³⁴

Estas relaciones mutuamente benéficas plausiblemente pueden considerar a las relaciones que mantenemos con los animales de compañía, como ayuda en búsqueda y rescate, e incluso como proveedores de lana, de productos lácteos y huevo, en escalas en que su bienestar no se encuentre comprometido, pero este estándar no debe suponer que los animales podrían darnos su consentimiento sobre ser asesinados antes del término de su vida (salvo en casos donde apliquen criterios de eutanasia) para usarlos como abrigos, alimento o para torturarlos y obtener información científica.³⁵

La reflexión de Korsgaard señala que los derechos de los animales no deben ser entendidos para protegerlos entre sí (pensando por ejemplo en el dilema de la presa y el depredador), sino para proteger-

³⁴ Korsgaard, Christine, «Interacting with animals: a Kantian account», en Tom L. Beauchamp y R. G. Frey (eds.), *op. cit.*, p. 110.

³⁵ *Idem.*

los de nosotros mismos, de los seres humanos. Desde una perspectiva kantiana, no debemos moralizar a la naturaleza para constituirnos en policías del mundo animal, toda vez que la dinámica de la naturaleza genera que haya conflicto de intereses entre los animales, y el dolor y el sufrimiento serán siempre una constante; la intervención en la naturaleza para reducir el sufrimiento animal es una cuestión obviada por muchos de los que reflexionan sobre nuestros deberes para con los animales (aunque hay razones suficientes para realizar una intervención paternalista de menor escala);³⁶ por lo pronto, lo que si podemos determinar, y se encuentra en nuestro rango inmediato de acción, es la manera en que nosotros interactuamos con los animales en nuestra polis compartida.³⁷

A pesar de que hemos establecido dos principales categorías para fines legales y morales, siendo estas las de «personas» y las de «cosas», pareciera que los animales no terminan de entrar completamente en ellas; una alternativa intermedia es considerarlos como fines en sí mismos y, como tales, concebirlos como sujetos adecuados de derechos en contra del maltrato humano.³⁸

Bibliografía

- Cherry, Kendra, «Instinc theory of motivation», publicación electrónica en
 <<http://psychology.about.com/od/motivation/a/instinct-theory-of-motivation.htm>>.
- Chukwudi Eze, Emmanuel, «El color de la razón. Las ideas de “raza” en la Antropología de Kant», en Mignolo, Walter (introd. y comp.), *Capitalismo y Geopolítica del conocimiento: El eurocen-*

³⁶ A este respecto, recomiendo los numerosos ensayos que tratan la relevancia del dolor en la naturaleza, disponibles en la página de Brian Tomasik: <<http://reducing-suffering.org>>.

³⁷ Algunos trabajos más recientes como *Zoopolis, A political theory of animal rights*, de Sue Donaldson y Will Kymlicka, apuntan a superar la concepción tradicional de no maleficencia de los derechos de los animales desarrollada hasta ahora, y apuestan por una concepción más cercana a la de deberes positivos y criterios de beneficencia.

³⁸ Véase Christine M. Korsgaard, «Personhood, animals, and the law», *Think*, 12, 2013, pp. 25-32, p. 32.

- trimso y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2001, (Colección Plural 2), pp. 201-252.
- Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, texto íntegro de la traducción Manuel García Morente, edición de Pedro M. Rosario Barbosa, Puerto Rico, 2007.
- *Lecciones de ética*, Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldan Panadero, trad., 2ª ed., Crítica, Barcelona, 1988.
- *Metaphysics of Morals*, Mary Gregor, trad., Cambridge University Press, Cambridge, 1991.
- Korsgaard, Christine, «A Kantian Case for Animal Rights», en Michel, Margo *et al.*, *Animal Law – Tier und Recht, Developments and Perspectives in the 21st Century Entwicklungen und Perspektiven im 21. Jahrhundert*, Dike, Berlín, 2012, pp. 3-27.
- «Exploiting Animals: A Philosophical Protest», en *AV Magazine*, otoño de 2009, pp. 14-15.
- *Fellow creatures: Kantian Ethics and Our Duties to Animals*, The Tanner Lectures in Human Values, dictada en la Universidad de Michigan, febrero 6, 2004. Disponible en <http://tannerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/k/korsgaard_2005.pdf>.
- «Interacting with animals: a Kantian account», en Tom L. Bauchamp y R. G. Frey (eds.), *The Oxford Hand Book of Animal Ethics*, Oxford University Press, Nueva York, 2011, pp. 91-118.
- «Personhood, animals, and the law», *Think*, 12, 2013, pp. 25-32.
- Locke, John, *Second Treatise of Government*, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1980.

Víctimas de la educación. La ética y el uso de animales en la educación superior¹

GUSTAVO ORTIZ MILLÁN

Introducción

Tradicionalmente se han usado animales para la enseñanza de distintas disciplinas científicas. Galeno, en el siglo II d.C., enseñaba a sus discípulos medicina disecando y haciendo vivisecciones en perros, cerdos y macacos, bajo el supuesto de que así entendería y describiría el cuerpo humano y su funcionamiento —lo que, por cierto, lo condujo a una mala comprensión de la anatomía humana y su fisiología, porque sus descripciones del útero se basaban en perros, la de los riñones en cerdos, etc.—.² En el Renacimiento, el médico Andreas Vesalius también empleaba animales para enseñar a sus discípulos, lo que contribuyó a que se extendiera la práctica. Sin embargo, no fue sino hacia mediados del siglo XIX cuando se popularizaron las disecciones y vivisecciones de animales con propósitos educativos en clases de biología, anatomía y otras. La polémica en torno a la vivisección como método de enseñanza surgió en torno a la figura de Claude Bernard, quien usó miles de perros conscientes en sus experi-

¹ Presenté versiones anterior de este trabajo en varios coloquios de las facultades de Ciencias, de Filosofía y Letras, y de Medicina Veterinaria y Zootecnia de la Universidad Nacional Autónoma de México. Agradezco los comentarios que recibí de las audiencias. Particularmente, doy las gracias a Angeles Cancino, Adriana Cossío, Ana Cristina Ramírez Barreto y a un dictaminador anónimo por sus comentarios a versiones anteriores de este texto. Una versión anterior del mismo fue publicado en la *Revista de la Educación Superior*, vol. XLV, núm. 177, enero-marzo de 2016, pp- 147-170. Se publica aquí con la autorización de la Asociación Nacional de Universidades e Instituciones de Educación Superior, México, entidad editora de la revista.

² V. Nutton, «Logic, learning, and experimental medicine», *Science*, núm. 5556, 2002, p. 801.

mentos en clase.³ La reacción ante la experimentación con animales vivos y conscientes provocó que, en 1876, el Parlamento británico pasara la primera ley en contra de la vivisección. Sin embargo, para los años 1920, ya se había establecido la práctica de usar ranas y otros animales para diseccionarlos en clase, sobre todo en Estados Unidos de América (EUA) y Europa.⁴ Primero se estableció a nivel superior, pero luego se extendió al nivel secundario e incluso a niveles previos. También aumentó el número de especies usadas: cangrejos, tiburones, pollos, ratas, conejos, cerdos, perros y gatos, entre otros. Se estima que para 1988 se usaban animales en un 75 a 80% de las clases de biología de nivel primario y medio superior.⁵ Según PETA (Personas por la Ética en el Trato a los Animales), cada año se matan en EUA unos 20 millones de animales en clases que involucran su disección o su vivisección.⁶ Aunque no hay datos precisos para el resto del mundo, no sería exagerado decir que cada año se matan varias decenas de millones de animales en laboratorios escolares.

Dado el gran número de animales que se matan en nombre de la educación, cada vez es mayor la preocupación entre los estudiantes por el uso de animales en prácticas de laboratorio encaminadas a que aprendan distintos aspectos de la anatomía, fisiología y psicología de los animales (y, de modo comparativo, de los seres humanos). Muchos se preguntan si es éticamente correcto el uso de animales con propósitos de aprendizaje y si es correcto matar ratas o conejos para ver su aparato digestivo, o matar ranas para constatar la respuesta de sus músculos a la electricidad, o cuáles son sus reflejos, entre otros muchos experimentos de laboratorio. La pregunta cobra mayor relevancia si se considera que hoy más que nunca existen modos alterna-

³ J. Mosterín, «Dilemas éticos en la experimentación animal», *Gaceta Conbioética*, año 4, núm. 16, 2015.

⁴ Para una historia del uso de animales en investigación científica y, colateralmente, en educación, así como los debates éticos que se han dado a través de la historia, se encuentra Anita Guerrini, *Experimenting with Humans and Animals: From Galen to Animal Rights*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2003.

⁵ American Anti-Vivisection Society, *Dying to Learn. Exposing the Supply and Use of Dogs and Cats in Higher Education*, 2009, p. 5. Disponible en línea: <http://aavs.org/cms/assets/uploads/2014/08/aavs_report_dying-to-learn.pdf?35d448>. Consultado el 13 de mayo de 2015.

⁶ PETA, Animals used in education: <<http://www.peta.org/issues/animals-used-for-experimentation/classroom-dissection.aspx>>. Consultado en abril de 2015.

tivos de aprender lo mismo, o incluso de aprenderlo mejor —aunque parte de la discusión es precisamente si ese es el caso—. El debate sobre el uso de animales en la educación tiene que contemplar dos aspectos: 1) la justificación pedagógica, es decir, si la opción de usar animales resulta didácticamente igual, menos o más efectiva que enseñar lo mismo sin animales; y 2) la justificación ética, que trata de responder a la pregunta de si es éticamente correcto usar y matar animales para que los estudiantes aprendan. Aquí abordaré estas dos cuestiones por separado, pero en última instancia, si se muestra que se puede enseñar lo mismo sin usar animales, entonces no hay justificación ética para usarlos en la enseñanza (salvo tal vez en un número muy reducido de casos).

En este texto me centro en los argumentos que se usan para el empleo de animales en clases a nivel de educación superior, en disciplinas como biología, medicina, medicina veterinaria, psicología y farmacología, entre las más importantes. Es cierto que hay diferencias en cómo se emplea a los animales en cada una de ellas, pero hay muchos aspectos que tienen en común y por eso creo que se pueden abordar conjuntamente. Por otro lado, creo que sí es cuestionable el uso de animales en el nivel superior; no es ni pedagógica ni éticamente justificable su uso en la educación primaria o incluso en la media-superior, en la que los estudiantes no están psicológicamente preparados para realizar estos experimentos, y típicamente no cuentan con los conocimientos para aprovechar cabalmente aquello que pudieran llegar a aprender. Muchas de las razones de por qué no se deben emplear animales en la educación primaria o media superior se harán evidentes a lo largo de esta discusión.

La justificación pedagógica

La discusión pedagógica sobre el uso de animales en la educación se centra en varios aspectos. Discutiré aquí algunos de los más importantes en torno al uso de animales en la enseñanza a nivel superior.

a) El método tradicional de aprendizaje. En primer lugar, se dice que usar animales para la docencia es el modo en que tradicionalmente se ha enseñado. Muchos profesores argumentan que así es

como aprendieron de sus profesores, y dado que ellos aprendieron así, lo toman como un método efectivo para enseñar a sus alumnos. Los estudiantes tienden a tener afinidad por los métodos de aprendizaje a los que se les ha expuesto, con lo cual éstos se repiten y se perpetúan. La tradición justifica la práctica. Sin embargo, el mero hecho de que una práctica sea tradicional no justifica su continuación. Hay tradiciones buenas y malas, y la de usar animales en la educación debe justificarse previamente en términos pedagógicos y éticos. Puede haber mejores métodos de enseñanza que los que se han heredado de la tradición. El hecho de que la gente haya aprendido en el pasado usando animales no quiere decir que deba seguirlo haciendo así, y que no haya mejores métodos de enseñanza. En realidad, el uso de este argumento en la educación en general sólo serviría para promover el conservadurismo y el inmovilismo pedagógicos, es decir, serviría para obstaculizar nuevas técnicas de aprendizaje posiblemente más efectivas. A continuación, ahondaré en la cuestión de si esta práctica se justifica pedagógica y éticamente y, por lo mismo, si está justificada la tradición.

b) Comparación de métodos de aprendizaje con y sin animales. La justificación pedagógica a favor del uso de animales en la educación tendría que demostrar que es una opción pedagógicamente más efectiva para que los alumnos aprendan. De hecho, distintos estudios de investigación educativa han mostrado la superioridad del aprendizaje usando simuladores computacionales por sobre la práctica de laboratorio.⁷ Por ejemplo, D. G. Dewhurst y sus colaboradores realizaron una investigación encaminada específicamente a comparar y evaluar el aprendizaje de dos grupos de estudiantes de nivel superior en clases de fisiología y de farmacología en la Universidad de Sheffield, en el Reino Unido. En un módulo del curso de fisiología, sobre transporte epitelial, uno de los grupos usó un programa de cómputo que simulaba experimentos de laboratorio, mientras que a otro se le enseñó según el método tradicional en que se usaban ratas para conocer los sacos evertidos aislados de sus intestinos delgados. Fuera

⁷ Véase N. D. Finkelstein, W. K. Adams *et. al.*, «When learning about the real world is better done virtually: A study of substituting computer simulations for laboratory equipment», *Physical Review Special Topics-Physics Education Research*, vol. 1, 2005, 010103-1-8.

de esa diferencia, a los dos grupos se les dieron clases convencionales y asistieron a seminarios. El resultado de ese y de distintos estudios que reportaron los investigadores fue que:

CAL [aprendizaje asistido por computadora, por sus siglas en inglés] puede ser efectivo para reemplazar o mejorar clases de laboratorio tradicionales en cursos de pregrado de ciencias biomédicas, y es claro que reemplazar una proporción de clases prácticas tradicionales con simuladores computacionales no pondría en desventaja a estudiantes y podría, de hecho, mejorar su aprendizaje.⁸

Adicionalmente, al comparar los costos de ambos métodos, llegaron a la conclusión de que el método tradicional basado en el uso de animales era cinco veces más caro que el método basado en el simulador computacional, dado que el primero involucraba el tiempo del personal (académicos y técnicos) que supervisaba a los estudiantes en el laboratorio, las sustancias, así como la adquisición o la crianza de los animales usados, mientras que el método del simulador incluía sólo las computadoras y el programa, que podían usarse en cursos posteriores. No se trataba de un gasto constante, sino de un gasto que se realizaba una vez y que se amortizaba a lo largo de varios años de uso del programa (Balcombe también compara los costos del uso de animales con sus alternativas, y las diferencias pueden ser de cuatro a uno a favor de los métodos que no involucran animales).⁹

En otro estudio sobre la efectividad de los métodos de enseñanza en veterinaria que no usan animales, Andrew Knight comparó 11 estudios publicados entre 1989 y 2006 que evaluaban entrenamiento quirúrgico, que ha sido la disciplina que históricamente involucra mayor daño a los animales.¹⁰ El resultado fue que 45,5% demostraron aprendizaje superior al usar métodos alternativos que incluían simulaciones por computadora, videos de alta calidad, cadáveres de una

⁸ D. G. Dewhurst, J. Hardcastle, P. T. Hardcastle y E. Stuart, «Comparison of a computer simulation program and a traditional laboratory practical class for teaching the principles of intestinal absorption», *Advances in Physiology Education*, vol. 12, 1994, p. S103.

⁹ J. Balcombe, *The Use of Animals in Higher Education. Problems, Alternatives and Recommendations*, Humane Society Press, Washington, D. C., 2000, pp. 45-46.

¹⁰ A. Knight, «Humane teaching methods prove efficacious within veterinary and other biomedical education», *AATEX*, vol. 14, número especial, 2007, pp. 213-220.

fuente ética (por ejemplo, animales a los que se les practicó eutanasia o especímenes preservados), así como experiencias clínicas supervisadas. Otro 45.5% demostró un nivel de aprendizaje equivalente, y sólo un 9.1% demostró un aprendizaje inferior al usar métodos alternativos. Por otro lado, en 21 estudios, publicados entre 1968 y 2004, de estudiantes que no eran del área de veterinaria, 38.1% mostraron que los métodos alternativos eran superiores, 52.4% equivalentes, y sólo 9.5% mostraron que eran inferiores. Hubo beneficios adicionales, como un ahorro en tiempo y costos, mayor potencial para la personalización y la capacidad de repetición del ejercicio de aprendizaje, aumento de la confianza y la satisfacción de los estudiantes, mayor cumplimiento de la legislación sobre el uso de animales, se eliminaron las objeciones a la utilización de animales matados para fines educativos por parte de los estudiantes y se integraron mejor la perspectiva clínica y la ética en el plan de estudios.¹¹

Otro método alternativo consiste en esculpir partes de la anatomía humana y animal con plastilina. Distintos estudios llevados a cabo en universidades estadounidenses han mostrado que este método tiene mejores efectos tanto pedagógicamente, como en términos de la satisfacción de los estudiantes y distintas habilidades (manuales, de comunicación, etc.) que la disección de animales en el laboratorio.¹²

De estos y otros estudios,¹³ podemos inferir que los métodos al-

¹¹ A. Knight, «The effectiveness of humane teaching methods in veterinary education», *ALTEX*, vol. 24, 2007, p. 91.

¹² M. E. DeHoff *et al.*, «Learning outcomes and student perceived value of clay modeling and cat dissection in undergraduate human anatomy and physiology», *Advances in Physiology Education*, vol. 35, 2011, pp. 68-75; J. R. Waters *et al.*, «Cat dissection vs. sculpting human structures in clay: An analysis of two approaches to undergraduate human anatomy laboratory education», *Advances in Physiology Education*, vol. 29, 2005, pp. 27-34; J. R. Waters *et al.*, «Human clay models versus cat dissection: How the similarity between the classroom and the exam affects student performance», *Advances in Physiology Education*, vol. 35, 2011, pp. 227-236 y H. K. Motoike *et al.*, «Clay modeling as a method to learn human muscles: a community college study», *Anatomical Sciences Education*, vol. 2, 2009, pp. 19-23.

¹³ Véase, por ejemplo, R. W. Samsel *et al.*, «Cardiovascular physiology teaching: computer simulations vs. animal demonstrations», *Advances in Physiology Education*, vol. 11, 1994, pp. S36-S46, para el caso de la enseñanza de la fisiología cardiovascular; G. J. Patronek y A. Rauch, «Systematic review of comparative studies examining alternatives to the harmful use of animals in biomedical education», *Journal of the American Veteri-*

ternativos que no involucran el uso de animales vivos en el laboratorio son en su mayoría superiores o al menos igualmente efectivos que los que sí los usan. Si esto es así, entonces se debilita el argumento a favor del uso de animales en la educación.¹⁴

c) Una formación científica. Mucha gente que favorece el uso de animales en educación emplea el argumento de que la desensibilización asegura la formación de buenos científicos que no tengan actitudes sentimentalistas. Es necesario, se dice, que el buen científico tome una actitud completamente libre de emociones hacia el animal, que pueda interferir en sus investigaciones. Es esa la actitud que se debe inculcar en los estudiantes. Se dice incluso que cuando se experimenta con animales vivos se desarrolla un mejor manejo del estrés.¹⁵

Buena parte del entrenamiento de los estudiantes de ciencias busca incluso que estén lo más libres que sea posible de terminología valorativa. De este modo, se usan términos que suenen científicos y objetivos y que, así, promuevan una actitud de desapego o de imparcialidad. Así lo manifiesta Alice Winifred Heim:

El trabajo en «conducta animal» se expresa siempre en terminología científica y que suene higiénica, lo que permite el adoctrinamiento del joven estudiante normal y no sádico, para que proceda sin que se genere ansiedad. Así, técnicas de «extinción» se usan para lo que de hecho es tortura por sed o por casi inanición o por choques eléctricos; «refuerzo parcial» es el término que se usa para frustrar a un animal al satisfacer sólo ocasionalmente las expectativas que quien experimenta ha generado en el animal a través de entrenamiento previo; «estímulo ne-

nary Medical Association, vol. 230, 2007, pp. 37-43, que compara 17 estudios que apoyan la adopción de métodos alternativos en educación biomédica; y Balcombe, *The Use of Animals in Higher Education*, op. cit., pp. 41-42, que compara 22 estudios que muestran la superioridad de los métodos sin animales.

¹⁴ Para otras alternativas, véase el número especial de *ALTEX Proceedings* (2013) dedicado a alternativas en la educación, las pruebas de toxicidad y la medicina en el contexto de la India.

¹⁵ Véase H. Pedersen, *Animals in Schools. Processes and Strategies in Human-Animal Education*, Purdue University Press, West Lafayette, 2010; E. Téllez, «El uso de los animales en la educación. Un análisis bioético», *Murmullos filosóficos*, núm. 3, 2012, pp. 52-59, y E. Téllez et al., «Argumentos con los que se intenta legitimar la enseñanza lesiva con animales en medicina veterinaria y zootecnia», *Dilemata*, vol. 6, 2014, pp. 289-229.

gativo» es el término que se usa para someter a un animal a un estímulo que, de ser posible, evita. El término «evitar» está bien porque es una actividad observable. El término estímulo «doloroso» o de «sobresalto» no están tan bien, puesto que son antropomórficos, implican que el animal tiene sentimientos, y que estos pueden ser semejantes a los sentimientos humanos. Esto no es permisible porque no es [...] científico.¹⁶

Este proceso de adoctrinamiento al que se refiere Heim se va desarrollando poco a poco, primero usando ranas y ratones en la escuela, y luego otro tipo de animales. A quienes deciden estudiar ciencias biológicas, veterinaria, medicina o psicología, se les pide que experimenten con animales vivos para acreditar sus cursos (muchos de ellos cursos básicos que tal vez no requerirían del uso de animales) y se suele enlistar a los animales como parte del «material» del curso. Puesto que esa es la práctica estándar, es difícil que se rehúsen a realizar estos experimentos y, de no hacerlo, no podrán acreditar sus cursos o incluso titularse. Al final, la mayoría de los estudiantes están tan acostumbrados a usar animales para cualquier experimento, sea relevante su uso o no, que no encuentran nada moralmente objetable en ello. Además, cuando han completado sus estudios, también han alcanzado un alto grado de desensibilización hacia la vida y el sufrimiento de los animales. Esto puede repercutir de forma negativa en la calidad de su práctica, por ejemplo, cuando los veterinarios no identifican como importantes signos de dolor, estrés o estados emocionales negativos en los pacientes —siendo que el estado emocional es fundamental en la salud del paciente—. En ocasiones esto también puede perjudicar la relación del médico veterinario con los pacientes-clientes.¹⁷

Sin embargo, es cuestionable que una educación científica deba generar investigadores completamente apartados de situaciones de

¹⁶ A. Heim, *Intelligence and Personality*, Penguin, Baltimore, 1971, p. 150, citada por Peter Singer, *Animal Liberation*, ed. actualizada, Harper-Collins, Nueva York, 2009, p. 51.

¹⁷ Muchos de los veterinarios que se dedican a la producción animal se vuelven insensibles a las condiciones deplorables en las que se encuentran los animales en los sistemas de producción industrial o intensivos. La situación de estos animales ha llevado a un rechazo del consumo de esos productos por parte de ciertos sectores de la población.

sufrimiento o de dolor, así como capaces de no sentir ningún tipo de empatía hacia otros seres vivos, sean estos animales o humanos. Se podría pensar que la falta de empatía hacia los animales podría ser un preludio a la falta de empatía hacia los seres humanos (de hecho, múltiples estudios muestran que individuos que son más empáticos con animales, particularmente durante la niñez, tienden a ser más empáticos con otros seres humanos).¹⁸ Lo que es cierto es que los sistemas educativos que metódicamente inculcan en los estudiantes la idea de que no se debe considerar el dolor y el sufrimiento de los animales de laboratorio, pueden terminar desensibilizando a los estudiantes frente a otras formas de sufrimiento animal y enseñándoles que las vidas de los animales no son importantes. Pero, por un lado, la falta de sensibilidad y empatía hacia los animales no es garantía de buenos profesionales y, por otro, la presencia de empatía no es equivalente a un profesional débil o incapaz de realizar su trabajo.

Por otra parte, existe evidencia de que el uso de animales en educación puede tener efectos adversos sobre los estudiantes. Se ha mostrado que forzar a los estudiantes a participar en dichas prácticas de laboratorio puede tener efectos psicológicos nocivos —para los que los docentes no suelen preparar a los estudiantes, y que los docentes tampoco están preparados para atender—. Según Theodora Capaldo: «Bajo la presión de una disección forzosa —o de cualquier otro uso nocivo de un animal—, la educación se ve frustrada. Cuando los estudiantes se ven obligados a utilizar animales en formas que ellos encuentran objetables, el estudiante se traumatiza e invariablemente aprende menos».¹⁹ Muchas personas que son compasivas con los animales prefieren evitar o darse de baja de una carrera científica si ésta va a implicar el sufrimiento de animales, con lo cual se pierde gente que puede tener capacidades para la investigación científica

¹⁸ Véase S. B. Barker y A. R. Wolen, «The benefits of human-companion animal interaction: a review», *Journal of Veterinary Medical Education*, vol. 35, 2008, pp. 487-495; B. Daly y L. Morton, «An investigation of human-animal interactions and empathy as related to pet preference, ownership, attachment, and attitudes in children», *Anthrozoös*, vol. 19, 2006, pp. 113-127, y E. Paul, «Empathy for animals», *Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare*, editada por Marc Bekoff, con Carron A. Meaney, Greenwood Press, Westport, Connecticut, 1998, pp. 153-154.

¹⁹ T. Capaldo, «The psychological effect on students of using animals in ways that they see as ethically, morally and religiously wrong», *ATLA*, vol. 32, 2004, p. 525.

que no involucre el uso de animales, lo cual es perjudicial para la ciencia misma.

No sólo puede haber un efecto psicológico sobre los estudiantes, sino que también están recibiendo un mensaje implícito acerca del valor que la ciencia les da a los animales, como afirman Birke, Arluke y Michael:

Están aprendiendo mucho más que anatomía y técnicas apropiadas —están aprendiendo sutilmente las creencias subyacentes de la ciencia, que condona el literal despiece del cuerpo que es diseccionado (epítome del reduccionismo científico) [...] Los jóvenes estudiantes están confrontando algo que tienden a encontrar moralmente repugnante en una edad en la que están desarrollando su sentido de la identidad y su carácter moral, sin embargo, todavía no son capaces de resistir a las figuras de autoridad.²⁰

Así, el efecto no es sólo psicológico, sino también (sobre todo si sucede muy temprano en la educación del estudiante) a nivel de la formación de su identidad y carácter moral. En las clases de ciencias naturales no sólo se aprende biología o anatomía, sino que también se aprenden las actitudes morales que subyacen a la práctica de la ciencia misma. Las ciencias y su práctica no están completamente libres de intereses y valores, como pensaron alguna vez los positivistas.²¹ Al aprender ciencia también se aprenden implícitamente valores morales.

d) El enfoque práctico y la educación activa. Muchos argumentan que la educación tiene que ser lo más activa posible, es decir, que tiene que involucrar al estudiante no como un sujeto pasivo y un mero receptor de información, sino como alguien activo que participa en descubrir por sí mismo cómo es el cuerpo de un animal, cuáles son sus órganos y cómo funcionan. Parte del aprendizaje activo, afirman, consiste en utilizar animales para ver cómo funcionan sus distintos

²⁰ L. Birke, A. Arluke y M. Michael, *The Sacrifice. How Scientific Experiments Transform Animals and People*, Purdue University Press, Indiana, 2007, p. 80.

²¹ La crítica al mito de la pureza axiológica de la ciencia la realizó Jürgen Habermas en su libro *Conocimiento e interés* (Taurus, Madrid, 1982), así como diversos sociólogos de la ciencia.

órganos. Adicionalmente, en las clases que tienen como propósito el aprendizaje de anatomía o fisiología humanas, si los experimentos y las disecciones se realizan en mamíferos lo suficientemente similares al ser humano, entonces, por analogía, la práctica proporcionará conocimientos sobre el cuerpo humano y sus órganos (lo que es relevante aquí es que efectivamente las semejanzas sean lo suficientemente cercanas como para trazar una analogía).

Tal vez lo primero que habría que subrayar es que una educación activa no empieza cuando los estudiantes realizan labores prácticas en clase, sino mucho antes, con la discusión entre los alumnos y el profesor de qué usos de los animales son éticamente correctos. Como afirma Andrew Petto:

El reto para el uso educativo humanitario de los animales es hacer que la clase refleje no sólo los materiales y conceptos específicos que los estudiantes tienen que aprender, sino también para hacer que los estudiantes tomen conciencia de que este uso es una elección que debe hacerse de forma activa. Una aproximación a la educación humanitaria es desarrollar una lista de actividades permitidas y prohibidas para regular el uso educativo de los animales. El principal atractivo de este enfoque es su facilidad de comprensión y aplicación. Sin embargo, las lecciones de la educación humanitaria no pueden ser reforzadas cuando los estudiantes y profesores siguen una lista de reglas.²²

Los estudiantes y el profesor deben discutir si es necesario usar animales para cada una de las prácticas de laboratorio propuestas.²³

²² A. J. Petto, «Education and the use of animals», *Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare*, op. cit., p. 142.

²³ El uso de animales en laboratorio no debe ser nunca un prerrequisito para pasar un curso, sobre todo si el curso involucra una discusión previa sobre las distintas perspectivas que los estudiantes tienen sobre el uso de un animal para cumplir los objetivos de la clase. El estudiante puede argumentar sus puntos de vista éticos, defenderlos y tener el derecho de no participar en las prácticas, siempre y cuando haga un trabajo alternativo. Es decir, el estudiante debe tener garantizado el derecho a la objeción de conciencia. Esta no debe verse como un acto de rebeldía en contra del profesor, sino tomarse como una postura ética válida y respetable, principalmente si está fundada en la reflexión y en los valores morales que sostiene el estudiante (K. Shapiro, «Student objection to dissection», *Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare*, op. cit.). Esta negativa a participar en clases que involucren la disección o la vivisección es algo que ya algunas leyes de

También tienen que estar preparados para discutir si hay alternativas al uso de animales para cada tema del curso y si lo que se va a aprender no se puede sustituir con información que venga en libros, videos, páginas de Internet, o en los diversos programas de computación con simuladores fenotípicos o que muestran disecciones virtuales que uno no podría ver ni siquiera en vivo o usando modelos de animales.²⁴ Estos programas involucran al estudiante de un modo activo y tienen la ventaja de que se pueden personalizar opciones, pueden ir al ritmo de aprendizaje del estudiante, se pueden alterar variables que difícilmente podrían cambiarse en una disección en vivo, se puede repetir la información y los videos, y estos últimos pueden tener tomas de órganos del animal que difícilmente se verían en la práctica de laboratorio. Muchas de estas alternativas son herramientas que también involucran al estudiante de manera activa.

Por otro lado, se puede favorecer un modelo activo de educación que no incluya el uso de animales, sino visitas a museos de historia natural, esculpir modelos anatómicos con plastilina, prácticas de campo en las que los estudiantes conozcan el hábitat de los animales de maneras no invasivas ni perjudiciales para los animales (más adelante abordo la cuestión de la captura de animales silvestres en prácticas de campo), llevar a los estudiantes a clínicas veterinarias donde se realicen cirugías reales o que los estudiantes se involucren consi-

protección a los animales contemplan, por ejemplo, la Ley de Protección a los Animales del Distrito Federal, en México, que también prohíbe las prácticas de vivisección y de experimentación en animales con fines didácticos, y establece que estas prácticas serán sustituidas por esquemas, videos, materiales biológicos y otros métodos alternativos. Acerca de las leyes sobre disección y vivisección en otros países, particularmente Estados Unidos y la Unión Europea, véase Jonathan Balcombe, «Dissection and vivisection laws», *Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare*, op. cit., pp. 144-146 y, del mismo autor, *The Use of Animals in Higher Education*, ya citado, así como F. B. Orlans, «Policies in the United States», *Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare*, op. cit., pp. 143-144.

²⁴ Una lista de programas de cómputo (como Digital Frog 2.5, VFrog, DissectionWorks Fetal Pig, DissectionWorks Cat Works o Emantras Rat Dissection) que se pueden usar en educación se encuentra en el sitio de TeachKind, <<http://www.teachkind.org/dissectalt.asp>>. Véase también Balcombe, 2000, pp. 39-40, quien presenta métodos alternativos a la disección. La base de datos NORINA (Norwegian Inventory of Alternatives, <<http://oslovet.norecopa.no>>) contiene información sobre más de 3500 ayudas audiovisuales que pueden usarse como alternativas a la disección de animales en la educación.

guiendo más información sobre estos animales en el Internet o a través de otros medios.

Quizás uno de los argumentos más relevantes para justificar el uso de animales en la enseñanza sea que las disecciones de animales proporcionan un tipo de conocimiento práctico que no puede, por ejemplo, dar un libro que sólo proporciona conocimiento teórico. Con la disección se aprenden habilidades, se afirma. Sin embargo, Ian Hughes, profesor de farmacología de la Universidad de Leeds, en un análisis de los objetivos de enseñanza y aprendizaje de 26 clases prácticas de farmacología en que se usaban animales, en universidades del Reino Unido, afirma que de entre los objetivos de las clases, que eran en promedio seis, sólo dos involucraban habilidades prácticas.²⁵ Muchas de estas habilidades no requieren del uso de animales (como la habilidad de planear un diseño experimental, la de trabajar en equipo, desarrollar habilidades de comunicación, etc.). Hughes analizó las calificaciones obtenidas por los estudiantes en una variedad de evaluaciones utilizando prácticas de laboratorio y prácticas simuladas por computadora. Los estudiantes que realizaron las prácticas de laboratorio tuvieron un desempeño más pobre en comparación con aquellos que hicieron simulaciones por computadora, lo que se explicaba por la calidad de los datos que obtenían. En los exámenes, los estudiantes se desempeñaron igual de bien, excepto en preguntas que se relacionaban con los detalles experimentales de las prácticas de laboratorio. Todo esto muestra que no hay gran diferencia en el proceso de aprendizaje de habilidades prácticas de estudiantes que usan simuladores, contra aquellos que realizan prácticas en laboratorio.

Por otro lado, no todos los estudiantes de farmacología o de otras disciplinas científicas necesitarán de estas habilidades prácticas en su vida profesional. En un estudio anterior, Hughes y sus colaboradores habían mostrado que menos del 50% de los estudiantes de farmacología necesitarían de estas habilidades para su vida profesional posterior (y es posible que lo mismo suceda con los estudiantes de medicina e incluso de veterinaria).²⁶ Esto obliga a preguntarse si

²⁵ I. E. Hughes, «Do computer simulations of laboratory practicals meet learning needs?», *Trends in Pharmacological Science*, vol. 22, 2001, pp. 71-74.

²⁶ I. E. Hughes, M. Hollingsworth, S. J. Jones y T. Markham, «Knowledge and skills

es necesario que todos los estudiantes tengan que hacer prácticas de laboratorio que involucren el uso de animales o si esto se debe dejar exclusivamente para aquellos estudiantes avanzados que estén en una línea terminal que involucre trabajo de laboratorio con animales. En estos casos, los estudiantes podrían participar como ayudantes en los trabajos de investigación que sus profesores realicen —habida cuenta de que el uso de animales en esos experimentos está pedagógica y científicamente justificado—. En medicina veterinaria, por ejemplo, los estudiantes encaminados al ejercicio de la cirugía podrían participar como ayudantes en cirugías reales que realicen sus profesores con animales que efectivamente las requieran, y así obtener la práctica que necesitarán en sus vidas profesionales.

La justificación ética

Si algún proceso de aprendizaje involucra conductas moralmente objetables, entonces seguramente tenderemos a decir que no es justificable, aunque sea pedagógicamente efectivo. Por ejemplo, antiguamente se pensaba que ejercer ciertos niveles de violencia física con los estudiantes garantizaba el aprendizaje; sin embargo, hoy en día pensamos que esos métodos de enseñanza constituyen una violación a los derechos de los niños. Resulta menos justificable si además existen métodos alternativos de enseñanza que no involucran esas conductas y que resultan tanto o más efectivos. Sin embargo, no a toda la gente le parece que haya algo incorrecto con usar a los animales para que los estudiantes aprendan; finalmente, mucha gente mata animales con diversos propósitos, como espectáculos, deporte, etc., y no encuentra nada objetable en ello. Mucho menos objetable resulta utilizar animales si es en nombre de la educación, que es un fin socialmente muy apreciado. Un fin tan noble, entonces, parece darnos derecho a disponer de la vida de los animales; finalmente, se dice, los intereses de los humanos tienen primacía por sobre los de los animales. Pero esto no tiene por qué ser siempre así.

needs of pharmacology graduates in first employment: how do pharmacology courses measure up?», *Trends in Pharmacological Science*, vol. 18, 1997, pp. 111-116.

Aquí quiero argumentar que los animales tienen intereses propios, independientes de los intereses humanos, que eso los hace objetos de consideración moral y de respeto, lo cual nos impone restricciones al modo en que los tratamos, de modo que no podemos dar por supuesto que los intereses de los animales tienen que dar paso en automático a los de los humanos. Creo que tiene que haber una justificación muy fuerte para usar animales con propósitos educativos. Para los casos en que la haya, tiene que haber lineamientos éticos acerca de la obtención de los animales y las condiciones en las que se les mantiene, entre otros aspectos.

Como dije antes, sería deseable que, como parte de su proceso de aprendizaje, los estudiantes participaran en discusiones en clase sobre las alternativas a, y sobre la corrección del, uso de animales en sus laboratorios. Si no se hace esto y se da por sentado que no hay nada moralmente objetable en usar animales, los estudiantes podrían aprender que la vida animal se puede ver como un medio para alcanzar otros fines y, de este modo, aprender a no respetarla. Al aprender ciencia también se aprenden las actitudes morales que subyacen a las prácticas científicas. Es necesario que se cuestionen esas actitudes y esto pasa, en este caso en particular, por la discusión acerca de si los animales tienen intereses y son o deben ser objeto de respeto y consideración moral.

Muchas veces se piensa sobre los animales en términos de cosas o, como aparece en muchos códigos legales, de «bienes muebles semovientes», es decir, cosas que son capaces de moverse por sí mismas. Si los animales son equivalentes a cosas, entonces no se justifica atribuirles intereses ni se justifica que tengamos ningún deber moral directo hacia ellos (como sucede con las cosas, tenemos deberes indirectos en función de los deberes que tendríamos, por ejemplo, hacia sus propietarios). Sin embargo, esta postura tiene muchos problemas, porque igualar a los animales con las cosas no explica por qué tenemos actitudes morales muy diferentes cuando, por ejemplo, pateamos una piedra que cuando infligimos dolor innecesariamente a un gato —digamos, cortándole algún miembro simplemente por placer—. Si los dos están al mismo nivel, de cosas, no deberíamos ver como incorrecto lo segundo, pero es un hecho que nuestras reacciones, en general, son diferentes. Nadie piensa que sea incorrecto lo

primero, patear una piedra (si es un acto que no tiene ninguna consecuencia), mientras que muchos piensan que es un acto moralmente reprobable lo segundo. Pensamos que revela un carácter moral vicioso y solemos tener una reacción moral negativa frente a ese acto. Si pensamos que este último es cuestionable, es porque reconocemos el estatus moral del gato y no el de la piedra (y precisamente por eso discutimos si hay algo malo en emplear animales en la educación y no si empleamos piedras). El único modo de explicar la diferencia es reconociendo el estatus moral del animal, y es por eso que la teoría que iguala a los animales con cosas o los ve como «bienes inmuebles semovientes» es inconsistente, dado que no puede explicar esta diferencia básica. Si pensamos que los animales tienen un estatus o un valor moral —o sea, que el trato hacia ellos está regido por ciertas obligaciones morales—, es entre otras cosas porque tienen conciencia y son capaces de sentir y de sufrir a causa de nuestras acciones. Los animales no son meros objetos que podamos usar, como se usa una piedra o un microscopio. Son sujetos que tienen una vida y a los que —por lo menos en el caso de los mamíferos— les importa aquello que pueda sucederles. Tienen un interés en conservar su vida. En otras palabras, tienen intereses propios independientes de los de los humanos.

Ahora, a diferencia del caso de matar a un animal por placer, en el caso que estamos examinando parece haber una diferencia significativa, dado que hay un interés humano que justifica usar y matar al animal: la educación de los seres humanos. Se trata, entonces, de un caso en el que entran en conflicto los intereses de los seres humanos con los intereses reconocidos de los animales (entre otros, evitar el dolor innecesario y el sufrimiento y conservar su vida). ¿Cómo dirimimos este conflicto de intereses? Paul Taylor propuso un principio precisamente para dirimir este tipo de conflictos entre individuos o grupos de individuos de distintas especies, el principio de proporcionalidad. Según este principio, debe darse mayor peso a intereses básicos que a intereses no básicos, sin importar de qué especie estemos hablando (si humana o no humana).²⁷ De este modo, cuando entran en conflicto los intereses de los humanos con los de los animales en

²⁷ P. Taylor, *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics*, Princeton University Press, Nueva York, 1986, p. 269.

el caso de la educación, habría que considerar qué tipo de intereses entran en juego. En el caso de los animales, ellos tienen un interés básico en conservar su vida, que es el mayor interés que un ser vivo puede tener, mientras que en el caso de los humanos se trata de un interés no básico de aprender sobre los animales, que además es algo que pueden aprender de modos alternativos, sin matar animales. Por ello, el interés básico del animal debe tener mayor peso que el interés no básico del ser humano.

Alguien podría decir que el avance de la ciencia y de su enseñanza justifican que se maten animales para la educación, porque no sólo nosotros, sino también ellos, los animales, se ven beneficiados. Es decir, los beneficios (para los humanos y posiblemente para los animales) superan los costos (para los animales). Aunque habría que discutirlo —algo que no voy a hacer aquí—, tal vez se podría decir eso para el caso del uso de animales en *investigación*, pero no parece que se pueda decir lo mismo para la educación. En la educación habría que preguntarnos si los beneficios superan los costos en vida de estos animales, lo cual es debatible si, como hemos visto, existen mejores medios para enseñar lo mismo. Los costos no justifican los beneficios. Hemos visto antes que hay modos alternativos de obtener los mismos beneficios (y en algunos casos incluso mayores) a los que se obtienen usando animales. De modo que no parece ser una justificación suficiente el que simplemente se invoque la educación para «sacrificar» luego miles de animales en sus altares.

No obstante, se podrían invocar dos casos en los cuales el proceso educativo requiere animales y en los que sería justificable violar los intereses de los animales en nombre de la educación. El primer caso sería el de cursos avanzados de nivel licenciatura, posgrado o de especialización, por ejemplo, de cirugía, en los que es necesario que el estudiante participe activamente en la cirugía. Sin embargo, en estos cursos, lo ideal es que los animales sobre los que se practique sean animales que efectivamente necesiten una intervención quirúrgica o que sean animales ya muertos que procedan de una fuente ética. Son los casos con los que el médico veterinario se enfrentará a lo largo de su práctica profesional y está justificado que practique en animales vivos, siempre bajo la supervisión de un profesor experimentado. Si éste es el caso, entonces parece que no se está violando el principio

de Taylor, porque se está actuando en bien de los intereses del animal. El objetivo principal sería la curación del animal que efectivamente requiere una intervención quirúrgica, y un objetivo secundario sería que el estudiante aprenda técnicas quirúrgicas para curar al animal. Alternativamente, el estudiante avanzado puede practicar en animales muertos que provengan de una fuente ética (por ejemplo, animales a los que se les practicó la eutanasia y sus dueños accedieron a que se usara su cadáver, especímenes preservados, etc.) o con órganos de mataderos. Esto sucede, por ejemplo, en clases de patología que requieren que los estudiantes aprendan distintas técnicas de necropsia.

El segundo caso que se podría invocar sería el de aquellos cursos avanzados, dirigidos a la investigación, que requirieran que los estudiantes participaran como parte de su entrenamiento para la investigación y que requirieran del uso de animales; estos cursos deberían ser supervisados por un investigador. (En este texto he dejado entre paréntesis la cuestión acerca de la ética del uso de animales en investigación científica.) Para este segundo caso habría que hacer uso de otro principio de Taylor: el principio del mínimo daño, que afirma que si los humanos sentimos que debemos violar los intereses no humanos, esto debe hacerse de una forma que provoque el menor daño posible al animal.²⁸

Consideraciones sobre el uso de animales en la enseñanza

No deberíamos ver el acto de disponer de la vida de un animal para una clase como un acto aislado, sino como parte, o como la culminación, del proceso del manejo del animal. Tendríamos que considerar este hecho, por ejemplo, dentro del contexto en que se cría y se mantiene al animal. Más específicamente, tendríamos que considerar varios aspectos:²⁹

1) Qué animales se usan en la educación. Aunque puede sonar trivial, en el caso de especies silvestres, no se deben usar aquellas cu-

²⁸ *Ibid.*, p. 280

²⁹ Sigo aquí, en términos generales, muchas de las recomendaciones que Balcombe (*The use of Animals in Higher Education*, *op. cit.*) hace sobre el uso de animales en educación.

yas poblaciones han sido sobreexplotadas o se encuentran en declive, o incluso en peligro de extinción, o cuyas poblaciones están decreciendo (como son las ranas leopardo, las ranas mugidoras o el tiburón mielga). Sin embargo, no hay diferencia, a nivel *individual*, entre un animal que pertenece a una especie en peligro de extinción de uno que no: ambos pueden ser individuos igualmente sensibles, que resentirán que se les saque de su hábitat natural para meterlos en un laboratorio escolar (por mejores condiciones que éste pueda tener), y que luego se les manipule; todo esto puede causar gran ansiedad en el animal y, en ocasiones, esto puede provocar su muerte. Este aspecto aplica también para los animales domésticos o criados para experimentación que son adquiridos por la institución educativa.

2) Cómo se adquieren los animales que se usan. Si se busca que los estudiantes participen activamente en la discusión sobre el uso ético de animales, sería recomendable que fueran informados sobre la fuente de la que proviene el animal, cómo fue capturado, transportado y manejado. Por ejemplo, en 1994, la Sociedad Mundial para la Protección de los Animales (WSPA, por sus siglas en inglés) descubrió que dos mil especímenes de gatos que se usaron en escuelas de EUA para clases que involucraban disecciones, provenían de Mexicali (Baja California, México), donde se atrapaban gatos callejeros y se les mataba metiéndolos en un saco y después ahogándolos o asfixiándolos al conectar el saco al escape de un automóvil. Luego se enviaban los cuerpos a EUA. El hombre que estuvo a cargo de capturarlos confesó después que muy probablemente muchos de ellos tenían dueño. La compañía estadounidense Preparation of Animal Material for Scholarly Study (PARMEESA) hacía envíos de mil 500 gatos al mes a escuelas y había estado en operación por 20 años.³⁰ Tanto las escuelas como los estudiantes deben tener conocimiento de la fuente de la que provienen los animales. Acceder a participar en un proceso en el que se maltrató al animal al capturarlo, transportarlo o matarlo, im-

³⁰ Balcombe, *The Use of Animals in Higher Education*, op. cit., p. 30; véase también American Anti-Vivisection Society, *Dying to Learn. Exposing the Supply and Use of Dogs and Cats in Higher Education*, 2009. Disponible en línea: <http://aavs.org/cms/assets/uploads/2014/08/aavs_report_dying-to-learn.pdf?35d448> (consultada el 13 de mayo de 2015), y L. Ducceschi, N. Green y C. Miller-Spiegel, «Dying to learn: the supply and use of companion animals in U.S. colleges and universities», *ALTEX* vol. 27, núm. 4, 2010, pp. 304-308.

plica aceptar que es correcto maltratar a los animales y no tomar en cuenta su bienestar, aunque sea con fines educativos. Hay básicamente cuatro fuentes de suministro de animales para la educación:

a) Animales criados especialmente para la educación/investigación. Sería conveniente que los estudiantes conocieran el bioterio de su universidad o supieran quién es el proveedor y que, de ser posible, conocieran sus instalaciones, el manejo que hace de los animales y su código de ética. Muchos bioterios no tienen las condiciones para mantener en un estado de bienestar adecuado a sus animales, lo que provoca altos niveles de estrés y sufrimiento en ellos (Langford y sus colaboradores desarrollaron un método para la detección de niveles de dolor a través de las expresiones fisiognómicas de los ratones de laboratorio, los cuales aumentan con un mal manejo o cuando se los tiene en condiciones inadecuadas).³¹

b) Animales silvestres capturados en prácticas de campo por los mismos estudiantes. Muchos estudiantes carecen del conocimiento necesario para saber cuál es el papel que desempeña el animal en el ecosistema en el que se encuentra. También es necesario que dispongan de información acerca de la conducta del animal dentro de su hábitat, ya que muchos cambian de conducta cuando son atrapados (la mera presencia de humanos en el hábitat del animal puede alterar su conducta, como sucede con los venados o los borregos). El estudiante también debe tener conocimientos acerca de cómo debe ser manejado, atrapado y marcado el animal.³² Varios métodos de captura pueden lastimar a los animales, algunos de los cuales son muy susceptibles al estrés, lo que implica un riesgo extra para los animales y para los alumnos. El marcaje puede alterar la conducta de los animales, por ejemplo, cuando se han marcado cebras con bandas de color, se ha notado que su conducta de apareamiento se modifica, o que colocar collares de radiotelemetría a hembras adultas de arvicolinis

³¹ D. Langford *et al.*, «Coding of facial expressions of pain in the laboratory mouse», *Nature methods*, vol. 7, 2010, pp. 447-452.

³² Aquí habría que distinguir entre, por un lado, los animales silvestres que se capturan y se llevan a la escuela o se quedan como especímenes de colecta, a los que se diseca o mete en frascos de formol y, por otro, los estudios de técnicas de manejo de fauna en campo, en donde se capturan animales, se marcan y se liberan (algunos de estos cursos conllevan actividades con fines de investigación, y se involucra a estudiantes de grado y posgrado con fines educativos).

(campañoles y ratas de agua) influye en sus relaciones de dominancia.³³

Los estudiantes también deberían tener información acerca de los peligros que puede representar capturar animales silvestres: algunas especies de insectos, reptiles, serpientes o ranas pueden ser venenosas. Los estudiantes también deben contar con el equipo (guantes, máscaras, etc.) para realizar la captura y para manejarlos en el laboratorio (y se debe de contar con equipo y material de primeros auxilios, como suero antiviperino; así como personal entrenado en su manejo).

c) Animales domésticos que se venden vivos en mercados. Muchos profesores de distintos niveles solicitan a sus alumnos que sean ellos mismos quienes compren el animal al que luego se matará. Para ello, les piden que vayan a algún mercado donde se venden animales vivos (mayormente gallinas, pollos o conejos), con el pretexto de que son animales que de cualquier modo están destinados a morir, dado que se usan para la alimentación. En primer lugar, es objetable que sean los propios estudiantes quienes tengan que aportar al animal (muy probablemente ellos no cuenten con el conocimiento acerca de cómo manejar a los animales previamente a que los lleven a su clase, con lo cual muchos animales pueden lastimarse o morir en el camino). En segundo lugar, en esos casos no es posible contar con información acerca de cómo fueron criados o transportados, etc., esos animales; muchos de ellos podrían provenir de contextos de producción intensiva en los que, por ejemplo, los animales llevan vidas de confinamiento permanente, lugares que no cumplen con niveles mínimos que garanticen el bienestar de los animales, etc. Puede ser, incluso, que los animales provengan de contextos de ilegalidad.

d) Animales que provienen de perreras, refugios o antirrâbicos. Muchos de los animales que llegan ahí son perros o gatos extraviados, o que sus antiguos dueños han desechado. A ningún dueño responsable le gustaría que su gato o su perro extraviado terminaran en el laboratorio de una escuela, usado para que un grupo de estudiantes aprenda algo que pudo haber aprendido de otro modo. Por otro lado, si el animal proviene de un albergue o perrera, se deberían tomar en

³³ M. Bekoff, «Field Studies», *Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare*, op. cit., p. 151.

cuenta las condiciones en las que se le mantiene. Si esas condiciones no son adecuadas (muchos animales viven hacinados en pequeñas jaulas donde no cuentan con el espacio adecuado para moverse o realizar actividades propias de su especie, ni higiene y alimentación adecuadas), entonces es probable que el animal experimente estrés y sufrimiento. Ahora, tal vez el punto más polémico del asunto es que a muchos de ellos se les matará de cualquier manera. ¿Es correcto matarlos en el laboratorio universitario en lugar de matarlos en la perra, que es el fin que de todos modos muchos de ellos tendrán? La Humane Society de EUA (HSUS por sus siglas en inglés) acepta que se usen animales muertos de los albergues, pero bajo ciertas condiciones. La HSUS recomienda que los animales no se transfieran a escuelas primarias, secundarias o preparatorias, sino sólo a universidades. Los albergues no deben cobrar a las escuelas que solicitan animales para sus clases, porque de lo contrario, la práctica podría convertirse en un negocio y los albergues podrían empezar a capturar y matar animales para ganar dinero; la sobrepoblación de animales callejeros no debe prestarse a la explotación, sino que deben buscarse soluciones —el negocio podría ser un incentivo para mantener la sobrepoblación—. A los animales en albergues sólo se les debe haber matado por alguna enfermedad o herida mortal, o bien porque no se pudo encontrar un hogar para el animal en un tiempo razonable.

Si fuera preciso que el animal se matara en el laboratorio, entonces esto debería hacerlo un profesor experimentado o un estudiante bajo la supervisión del profesor. Muchos estudiantes que no cuentan con experiencia pueden hacer que el animal sufra innecesariamente porque no saben matarlo con la técnica apropiada.

3) En qué condiciones se les mantiene. Los animales en el laboratorio tienen que mantenerse con niveles adecuados de bienestar: tienen necesidades vitales que involucran no sólo que tengan agua y alimento. Condiciones que prevengan posibles enfermedades, por ejemplo, muchos animales viven en condiciones insalubres antes de terminar en laboratorios universitarios, y muchos de ellos mueren antes de llegar al laboratorio. Algunas de esas enfermedades pueden producirse por el espacio limitado en que se les mantiene, que les impide hacer cualquier tipo de ejercicio; pero también con el tipo de jaulas, que les impiden incluso estar cómodamente echados. Pero

esas condiciones no sólo se limitan a enfermedades físicas, sino también psicológicas: por ejemplo, en muchos casos se mantiene a los animales de laboratorio, como los ratones, en espacios reducidos, estériles y sin ningún tipo de estímulo, esto puede generar comportamientos anormales como depresión, hiperreactividad, comportamientos redirigidos o estereotipias.³⁴ Idealmente, se tiene que buscar que existan condiciones en las que haya enriquecimiento ambiental que estimule al animal a desarrollar actividades propias de su especie, mejorando su nivel de bienestar, al evitar el aburrimiento y el estrés. Algunas reacciones adversas también pueden surgir en el caso de animales que tienen necesidades de socialización y de afiliación, pero a los que se mantiene aislados. Este tipo de contacto es importante para el animal y su carencia puede tener efectos negativos en términos de estrés. Se debe tener a los animales en constante observación, detectando cambios de conducta o de salud, en condiciones de higiene adecuadas y con cajas limpias. El personal que maneja a los animales debe estar debidamente capacitado y debe conocer los lineamientos técnicos y éticos para hacerlo.

Finalmente, en los casos en los que no se mata a los animales, tiene que tomarse en cuenta qué efectos tiene en ellos su uso y cómo se dispondrá de ellos después de la práctica. Si se les liberará después de la práctica, habría que tener en cuenta que esto debe hacerse en el lugar donde fueron capturados, y no en algún lugar donde puedan alterar el equilibrio ecológico o donde no puedan adaptarse y morir.

Conclusiones

Los animales tienen intereses propios, independientes de los de los humanos. La gran mayoría de los animales que se usan en la educación son seres sintientes, con capacidad para sufrir debido a nuestras acciones, sujetos de una vida que puede verse afectada para bien o para mal debido a nuestras acciones, son seres conscientes del mun-

³⁴ J. Balcombe, N. Barnard y C. Sandusky, «Laboratory routines cause animal stress», *Contemporary Topics*, American Association for Laboratory Animal Science, vol. 43, 2004, pp. 42-51; G. M. Burghardt, «Deprivation and enrichment in laboratory animal environments», *Journal of Applied Animal Welfare Science*, vol. 2, 1999, pp. 263-266.

do y de lo que les ocurre y eso tiene importancia para ellos.³⁵ Esto los hace objetos de consideración moral, lo que implica restricciones en el modo en el que los tratamos, así como ciertas obligaciones que tenemos hacia ellos. Sus intereses no tienen que ceder automáticamente a los intereses humanos y tenemos que aplicar un criterio definido para ponderar los intereses humanos y animales cuando éstos entran en conflicto. La enseñanza de las distintas disciplinas científicas no constituye un interés básico de los estudiantes del mismo modo que sí lo es para los animales conservar su vida. Matar conejos, ranas o ratones sólo para ver su aparato digestivo, o para constatar lo que ya está en los libros de texto o en programas de cómputo, no es justificable desde un punto de vista ético, sobre todo cuando existen métodos alternativos de aprendizaje que no implican el uso de animales, y que han probado ser tanto o más efectivos que los métodos tradicionales que sí los usan. Según una extensa literatura de artículos aparecidos en revistas arbitradas, muchos estudios nos muestran que el aprendizaje con métodos alternativos es más (o en muchos casos por lo menos igualmente) efectivo que el método tradicional, que sí usa animales. Los métodos alternativos, además, no tienen efectos psicológicos negativos sobre los estudiantes, ni llevan implícito el mensaje moral de que las vidas animales no importan o no deben ser respetadas cuando quiera que los intereses humanos estén involucrados —por mínimos que éstos sean—. He sostenido que en sólo dos casos estaría justificado el uso de animales en contextos educativos: en el caso de estudiantes universitarios avanzados de disciplinas como veterinaria que participaran en cirugías de animales que realmente necesiten intervenciones quirúrgicas, y en el de estudiantes universitarios avanzados que participen en investigaciones, dirigidas por investigadores, que justificadamente requieran el uso de animales (aunque aquí no he discutido la justificación para el uso de animales en la investigación científica). En esos casos en que está justificado el uso de animales se tendrían que considerar varios aspectos que garanticen el bienestar de los animales: sobre todo la especie que se usa, su procedencia, así como las condiciones en las que se les mantiene.

³⁵ Véase T. Regan, *En defensa de los derechos de los animales*, A. Tamarit (trad.), FCE-UNAM, México, 2016.

Sería conveniente que fuéramos más conscientes de que la enseñanza de la ciencia implica ciertas posturas morales que deben hacerse explícitas y discutirse en el salón de clase. Nuestras leyes deberían dar cuenta de que no querer experimentar con animales en el laboratorio escolar es una posición ética legítima que debe ser respetada y protegida reconociendo el derecho a la objeción de conciencia por parte de los estudiantes. Sería un primer paso hacia la regulación del uso de animales para la enseñanza, que, según he argumentado, no está éticamente justificada en la mayoría de los casos.

Bibliografía

- American Anti-Vivisection Society, *Dying to Learn. Exposing the Supply and Use of Dogs and Cats in Higher Education*. Disponible en: <http://aavs.org/cms/assets/uploads/2014/08/aavs_report_dying-to-learn.pdf?35d448>. Consultado el 13 de mayo de 2015.
- ALTEX Proceedings (Alternatives to Animal Experimentation), *Proceedings of Animal Alternatives in Teaching, Toxicity Testing and Medicine*, vol. 2, núm. 1, 2013.
- Balcombe, J. *The Use of Animals in Higher Education. Problems, Alternatives and Recommendations*, Humane Society Press, Washington, D. C., 2000.
- Balcombe, J., N. Barnard y C. Sandusky, «Laboratory routines cause animal stress», *Contemporary Topics*, American Association for Laboratory Animal Science, vol. 43, 2004.
- Barker, S. B., y A. R. Wolen, «The benefits of human-companion animal interaction: a review», *Journal of Veterinary Medical Education*, vol. 35, 2008.
- Bekoff, Marc y Carron A. Meaney, «Dissection and vivisection laws», *Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare*, Greenwood Press, Westport, Connecticut, 1998.
- Birke, L., A. Arluke y M. Michael, *The Sacrifice. How Scientific Experiments Transform Animals and People*, Purdue University Press, Indiana, 2007.
- Burghardt, G. M., «Deprivation and enrichment in laboratory animal environments», *Journal of Applied Animal Welfare Science*, vol. 2, 1999.

- Capaldo, T., «The psychological effect on students of using animals in ways that they see as ethically, morally and religiously wrong», *ATLA [Alternatives to Laboratory Animals]* vol. 32, 2004.
- Daly, B. y L. Morton, «An investigation of human–animal interactions and empathy as related to pet preference, ownership, attachment, and attitudes in children», *Anthrozoös*, vol. 19, 2006.
- DeHoff, M. E., K. L. Clark y K. Meganathan, «Learning outcomes and student perceived value of clay modeling and cat dissection in undergraduate human anatomy and physiology», *Advances in Physiology Education*, vol. 35, 2011.
- Dewhurst, D. G., J. Hardcastle, P. T. Hardcastle y E. Stuart, «Comparison of a computer simulation program and a traditional laboratory practical class for teaching the principles of intestinal absorption», *Advances in Physiology Education*, vol. 12, 1994.
- Ducceschi, L., N. Green y C. Miller-Spiegel, «Dying to learn: the supply and use of companion animals in U. S. colleges and universities», *ALTEX*, vol. 27, núm. 4, 2010.
- Finkelstein, N. D., W. K. Adams, C. J. Keller *et al.*, «When learning about the real world is better done virtually: A study of substituting computer simulations for laboratory equipment», *Physical Review Special Topics-Physics Education Research*, vol. 1, 2005.
- Guerrini, A., *Experimenting with Humans and Animals: From Galen to Animal Rights*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2003.
- Habermas, J., *Conocimiento e interés*, M. Jiménez Redondo, trad., Taurus, Madrid, 1982.
- Heim, A., *Intelligence and Personality*, Penguin, Baltimore, 1971.
- Hughes, I. E. «Do computer simulations of laboratory practicals meet learning needs?», *Trends in Pharmacological Science*, vol. 22, 2001.
- Hughes, I. E., M. Hollingsworth, S. J. Jones y T. Markham, «Knowledge and skills needs of pharmacology graduates in first employment: how do pharmacology courses measure up?», *Trends in Pharmacological Science*, vol. 18, 1997.
- Institute of Laboratory Animal Resources, *Guía para el cuidado y uso de los animales de laboratorio*, s. f. Disponible en: <http://www.nal.usda.gov/awic/pubs/noawicpubs/careuse.htm>.

- Knight, A., «Humane teaching methods prove efficacious within veterinary and other biomedical education», *ALTEX*, vol. 14, número especial, 2007.
- , «The effectiveness of humane teaching methods in veterinary education», *ALTEX*, vol. 24, 2007.
- Langford, D., A. L. Bailey, M. L. Chanda, S. E. Clarke *et al.*, «Coding of facial expressions of pain in the laboratory mouse», *Nature methods*, vol. 7, 2010.
- Ley de Protección a los Animales del Distrito Federal. Disponible en: <<http://www.aldf.gob.mx/leyes-107-2.html>>.
- Mosterín, J., «Dilemas éticos en la experimentación animal», *Gaceta Conbioética*, año 4, núm. 16, 2015.
- Motoike, H. K., R. L. O'Kane, E. Lenchner y C. Haspel, «Clay modeling as a method to learn human muscles: a community college study», *Anatomical Sciences Education*, vol. 2, 2009.
- Norma Oficial Mexicana, NOM-062-ZOO-1999, *Especificaciones técnicas para la producción, cuidado y uso de los animales de laboratorio*. Disponible en: <<http://www.fmvz.unam.mx/fmvz/principal/archivos/062ZOO.PDF>>.
- Nutton, V., «Logic, learning, and experimental medicine», *Science*, núm. 5556, 2002.
- Patronek, G. J. y A. Rauch, «Systematic review of comparative studies examining alternatives to the harmful use of animals in biomedical education», *Journal of the American Veterinary Medical Association*, vol. 230, 2007.
- Pedersen, H., *Animals in Schools. Processes and Strategies in Human-Animal Education*, Purdue University Press, West Lafayette, 2010.
- People for the Ethical Treatment of Animals (PETA), *Animals used in education*, <<http://www.peta.org/issues/animals-used-for-experimentation/classroom-dissection.aspx>>. Consultado en abril de 2015.
- Regan, T., *En defensa de los derechos de los animales*, A. Tamarit, trad., FCE/UNAM, México, 2016.
- Samsel, R. W., G. A. Schmidt, J. B. Hall *et al.*, «Cardiovascular physiology teaching: computer simulations vs. animal demonstrations», *Advances in Physiology Education*, vol. 11, 1994.

- Singer, P., *Animal Liberation*, edición actualizada, Harper-Collins, Nueva York, 2009.
- Taylor, P., *Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics*, Princeton University Press, Nueva York, 1986.
- Téllez, E., «El uso de los animales en la educación. Un análisis bioético», *Murmullos filosóficos*, núm. 3, 2012.
- Téllez, E., A. Schunemann, B. Vanda y J. Linares, «Argumentos con los que se intenta legitimar la enseñanza lesiva con animales en medicina veterinaria y zootecnia», *Dilemata*, vol. 6, 2014.
- Waters, J. R., P. Van Meter, W. Perrotti, S. Drogo y R. J. Cyr, «Cat dissection vs. sculpting human structures in clay: An analysis of two approaches to undergraduate human anatomy laboratory education», *Advances in Physiology Education*, vol. 29, 2005.
- , «Human clay models versus cat dissection: How the similarity between the classroom and the exam affects student performance», *Advances in Physiology Education*, vol. 35, 2011.
- World Animal Protection (WSPA), *Bienestar de animales usados en investigación, pruebas y educación*, <http://www.wspa-latinoamerica.org/Imagenes/M%C3%B3dulo%2022%20Animales%20en%20investigaci%C3%B3n_tcm24-20789.pdf>. Consultado en abril de 2015.

Apéndice

Un panorama de las relaciones del ser humano con animales y plantas¹

FRITZ JAHR

La clara distinción entre el animal y el ser humano, válida desde el comienzo de nuestra cultura europea hasta el final del siglo XVIII, no puede mantenerse hoy. Hasta la revolución francesa, los europeos deseaban la unificación del conocimiento de los mundos religioso, filosófico y científico. Sin embargo, después de tal acontecimiento y presionados por la enorme cantidad de conocimiento, se tuvo que desistir de esta unificación.

A las modernas ciencias naturales siempre se les dará crédito por el hecho de haber permitido una consideración desprejuiciada de los eventos del mundo. Hoy no estaríamos buscando la verdad si negáramos los resultados de experiencias con animales, pruebas de sangre, serología y muchas otras. Por otro lado, no podemos negar que precisamente estos triunfos científicos del espíritu humano han tomado del ser humano la posición dominante en el mundo en su totalidad. La filosofía, que anteriormente prescribió sus ideas principales a las ciencias naturales, tuvo entonces que construir sus propios sistemas basados en las ideas particulares de las ciencias naturales. De ahí que cuando Nietzsche consideró al ser humano en un estado inferior en transición a un estado superior, como «una cuerda extendida entre el animal y el superhombre», simplemente hacía una formulación poética-filosófica de las ideas de Darwin.

¿Cuál fue el resultado de esta inversión? Primero, la equivalencia fundamental entre el hombre y el animal como objetos de estudio

¹ Traducción al español de Paulina Rivero, a partir de la traducción al inglés de José Roberto Goldim, 2005. *Kosmos*, núm. 24, 1927. Revisión técnica de Andrea Romani.

psicológico, la cual ya no se limita al hombre, sino que usa los mismos métodos en el ámbito de los animales y, ya que existen estudios comparativos anatómicos-zoológicos, se hacen comparaciones muy claras entre la mente² animal y la humana. Ya pueden encontrarse esquemas de la psicología de las plantas, de los cuales sus más famosos representantes son G. Th. Fechner en el pasado, y hoy en día R. H. Francé, Ad. Wagner y el hindú Bosé. De esta manera, la psicología moderna toma a todos los seres vivientes al interior de los límites de su estudio. Bajo estas circunstancias el hecho de que R. Eiser hable de biopsicología (el estudio de las almas de todos los seres vivos) es una consecuencia directa de lo anterior.

De la biopsicología a la bioética tan sólo hay un paso, el cual consiste en aceptar obligaciones morales para todos los seres vivos, y no sólo en relación con los humanos. De ninguna manera, la bioética es un descubrimiento del presente. Un interesante ejemplo del pasado es la imagen de San Francisco de Asís (1182-1226) quien, en su gran amor por los animales y su abierta simpatía para todos los entes vivos, fue precursor de la exaltación de la naturaleza propia de Rousseau, quien lo manifestó siglos después.

Cuando al final del periodo barroco la visión unificada del mundo europeo decayó, la vida intelectual del continente se encontró por vez primera lista para ser influenciada por ideas diferentes, sin prejuicios. El abierto espíritu de Herder, que quizá para esa época tuvo la mejor intuición de lo que iba a suceder, esperaba que el Hombre, siguiendo el ejemplo de una deidad que todo penetra con el sentimiento, fuera capaz de transferirse a sí mismo a cada criatura y sintiera junto con ella cuando fuera necesario. Esta idea nos conduce al punto de vista hindú, que por entonces se estaba descubriendo en Inglaterra. Sin embargo, fue únicamente durante el periodo del Romanticismo cuando India pudo encontrar tierra firme en Europa, y en su más importante región en esa época: Alemania. La doctrina de la transmigración del alma desarrollada en India influyó también en las escuelas a través de los filósofos hindúes, principalmente en los seguidores de Santhya. Entre estas escuelas se distingue la doctrina

² Mente o ánima, que puede traducirse como «alma», siempre y cuando no se olvide que «ánima» es el principio que anima a los seres vivos, de ahí la palabra *ánima-l*, esto es, animal.

del yoga y se estudian las consecuencias más rigurosas de estas ideas. Los seguidores de yoga no pueden, bajo ninguna circunstancia, vivir de otras criaturas, no deben matar animales y tienen que consumir plantas únicamente bajo ciertas condiciones. Deben tener un pañuelo para cubrir su boca y así prevenir que seres microscópicos mueran cuando toman aire; por la misma razón, deben también filtrar el agua que toman y no pueden bañarse. El intento de conservar cualquier ser vivo para su propia preservación conduce incluso a algunos hindúes a alimentarse del estiércol de caballo. Si en este contexto se mencionara a Buda con naturalidad, debería también hacerse notar que el mismo fundador del budismo se negó a adoptar estos auto sacrificios fanáticos del yoga. Buda prescribe la abstinencia de la comida animal, pero permite vegetales en grandes proporciones. La incorporación del Buda y de su creencia en la transmigración de las almas se muestra a nosotros, los europeos, de una manera muy bella, a través de la colección de las Jatakas, que son historias budistas acerca de nacimientos anteriores de Buda Gautama, en donde se menciona que él no solamente había vivido como un hombre, sino también bajo otras formas, como la de un elefante, una gacela, un cangrejo, etcétera. Estas historias, que transmiten la idea de que el ser humano tiene un vínculo con todas las criaturas, muestran quizá una belleza superior si las comparamos con la experiencia de Francisco de Asís.

Esta línea de ideas conduce a representaciones similares en la vida intelectual europea que se pueden ver en el periodo del romanticismo, aunque de modo muy sutil. El teólogo Schleiermacher (1768–1834) calificó como inmoral que la vida y la creación, donde sea que se encuentren, es decir, también en el caso de los animales y las plantas, se destruyeran sin justificación. La misma idea la defiende el filósofo Krause, un seguidor contemporáneo de Schleiermacher, quien enseña que todo ser vivo debe ser respetado como tal y no puede ser destruido de manera indigna, pues todos ellos, plantas y animales, así como el ser humano, tienen los mismos derechos, aunque no con respecto a lo mismo, sino a lo que se asume como necesario para cada uno. El filósofo Schopenhauer, invocando de modo abierto ideas de origen hindú, consideró algo especial y propio de su ética el hecho de haber reclamado el sentimiento de compasión hacia los animales. A través de Richard Wagner, quien fue considerablemente influencia-

do por Schopenhauer y un apasionado defensor y protector de los animales, estas ideas se convirtieron en un valor común para un amplio grupo de personas.

De esta manera, la demanda moral respecto a los animales se ha vuelto innegable, al menos en lo que se refiere a no hacerlos sufrir sin necesidad. No sucede lo mismo con las plantas. Para algunas personas parece absurdo que debamos tener obligaciones éticas para con ellas. Pablo (el apóstol) ya había conducido nuestra sensibilidad hacia los animales y las plantas. La apoteosis y emotividad del tercer acto del *Parsifal*, de Richard Wagner, corresponde a esa idea. Con devota amabilidad, el hombre respeta, al menos en viernes santo, el tallo y sus flores en las montañas con paso lento para no destruirlas. Pero también en las reflexiones sobre la ética de las plantas de un filósofo tan lúcido como Ed. Von Hartmann, quien murió hace 20 años, encontramos ideas similares. En un texto sobre las flores, escribe acerca de una flor cortada:

Una flor cortada es un organismo herido de muerte cuyos colores no solamente han sido arruinados; la cabeza continúa viviendo y sonriendo separada del cuerpo. Cuando veo una rosa en un jarrón con agua o un arreglo floral, no puedo evitar la repugnante idea de que el ser humano haya aniquilado una vida en la forma de una flor, tan sólo para hacer que esa muerte brinde algo para sentirse satisfecho; una perspectiva bastante cruel que no permite sentir esa muerte intencional bajo una vida manifiesta.

La mayoría de la gente no es tan sensible como Ed. Von Hartmann. Todos saben que las plantas también son seres vivos que son lastimados cuando se corta una flor, pero la idea de que la flor también se sienta agraviada no nos resulta familiar. La consciencia del alma de una planta no nos ha sido transmitida de manera radical. Además, sabemos que las flores también se secarán estando plantadas, de manera que no tenemos objeción alguna para cortar las flores cuando se han cultivado para ello.

Lo que asumimos es algo completamente diferente a lo que asumen los fanáticos hindúes, quienes no aceptan que ningún ser vivo sea tocado. Nuestras leyes sociales y nuestras determinaciones para

la protección de plantas y flores aisladas en ciertas regiones (por ejemplo, las plantas alpinas) se basan también en un punto de vista completamente distinto: el orden social quiere preservar esas plantas para prevenir su destrucción en la región, para que entonces puedan producir placer al ser humano. Si una planta se encuentra en suficientes cantidades, el Estado no piensa en protegerla por su propio valor.

Nuestro punto de vista sobre la protección de los animales también se basa en supuestos diferentes a aquellos de los que guían la conducta de los hindúes. En la novela de Richard Voß, *El odio sagrado*, vemos cómo un hombre intocable, esto es, un miembro de una casta despreciable, no acepta siquiera matar a una serpiente venenosa, pues «las serpientes también son hermanos y hermanas»; nosotros no podemos comprender ese sentimiento y, por el contrario, consideramos que es nuestro derecho matar animales perniciosos cuando podemos. Además, permitimos que los animales domésticos sean asesinados en rastros y que animales silvestres inofensivos sean cazados para que podamos consumir su carne; un producto que algunas personas de nuestro alrededor consideran indispensable, mientras que en países tropicales ofrecen comidas con abundantes vegetales.

Nuestra concepción de la protección animal tiene como límite el punto de vista de su utilidad, la cual es solamente ignorada por los hindúes. Nosotros nos sentimos satisfechos cuando al menos evitamos el sufrimiento innecesario de los animales. Desafortunadamente, las determinaciones legales para abolir y castigar ese tipo de torturas están lejos de ser suficientes en muchas culturas.

Pero estamos en el camino del progreso. La protección animal gana importancia y adeptos de modo creciente, y cualquier persona que se respete a sí misma hoy en día reacciona al ver gente tonta que sin darse cuenta corta flores en su camino con su bastón, o cuando los niños las arrancan y las avientan unos pasos más adelante. Nuestra educación ha avanzado considerablemente en este aspecto, pero tenemos que lograr el punto en el cual nuestras acciones tengan el buen sentido hacia el imperativo bioético que dice: ¡Respetar cada ser vivo esencialmente como un fin en sí mismo y trátalo como tal, si es posible!

Zooética. Una mirada filosófica a los animales,
coordinado por Paulina Rivero Weber, se terminó de imprimir
y encuadernar en noviembre de 2018 en Impresora y Encuadernadora
Progreso, S. A. de C. V. (IEPSA), Calz. San Lorenzo, 244; 09830 Ciudad de México.
En su composición, realizada por *Juliana Avendaño López*, en el Departamento
de Integración Digital del FCE, se utilizaron tipos Arno Pro.
La edición consta de 3 200 ejemplares.

Otros títulos de la serie

Justicia distributiva y salud

Paulette Dieterlen

Bíos. El cuerpo del alma

y el alma del cuerpo

Juliana González Valenzuela

Dilemas de bioética

Perspectivas de bioética

Filosofía y ciencias de la vida

Juliana González Valenzuela (coord.)

Diálogos de bioética. Nuevos saberes

y valores de la vida

Juliana González V. y Jorge E. Linares

(coords.)

Ética y mundo tecnológico

Jorge E. Linares

Pautas bioéticas. La industria

farmacéutica entre la ciencia

y el mercado

Ricardo Páez



¿Tienen derechos los animales? ¿Está éticamente justificado su sufrimiento para satisfacer fines humanos? Ante la crisis ecológica actual, ¿cómo replantear un modelo antropocéntrico a todas luces devastador? Estas son algunas de las inquietudes que han puesto en tela de juicio las relaciones establecidas entre los seres humanos y otras especies animales, cuestionamiento medular de este libro.

Zooética. Una mirada filosófica a los animales reúne once ensayos con diversas propuestas éticas de cuño multidisciplinar dirigidas a replantear la convivencia entre la humanidad y los animales. Filósofos, médicos veterinarios y biólogos discurren sobre la extinción animal, las corridas de toros, el estatus ontológico de los animales y la posibilidad de tratarlos como fines en sí mismos. También se realiza una crítica a la protección animal entendida como práctica punitiva y se profundiza en la idea del ecofeminismo y la bestialidad. Estas páginas culminan con la traducción del artículo en el que se acuñó el término *bioética*, factura de Fritz Jahr.

