

CONSIDERACIÓN MORAL DE LOS ANIMALES.
UN ENFOQUE FILOSÓFICO Y ECOÉTICO ORIENTADO HACIA LA POLÍTICA

E. Eduardo Rincón Higuera

Artículo elaborado para optar por el título de Magister en Filosofía

Tutora: Leticia Naranjo Gálvez Ph.D.

Bogotá D.C.
Universidad del Rosario
Maestría en Filosofía
Febrero de 2012

CONSIDERACIÓN MORAL DE LOS ANIMALES.
UN ENFOQUE FILOSÓFICO Y ECOÉTICO ORIENTADO HACIA LA POLÍTICA

E. Eduardo Rincón Higuera

La ética aplicada contemporánea vuelca su interés hacia la consideración ética de la vida en general ampliando la estrechez del campo de los sujetos que merecen atención y, además, suscitando nuevas preguntas sobre la relación de los hombres con esas formas de vida que no son humanas. Ello se traduce en el creciente interés de la filosofía moral por la reflexión acerca de la relación que los humanos tenemos con la naturaleza como totalidad y con la vida de los animales como individuos. Así pues, respecto a la vida animal, este conjunto de reflexiones busca pensar el estatus moral de la relación del hombre con los animales y las posibles obligaciones y/o consideraciones morales hacia ellos.

Aceptando hipotéticamente que se ha de considerar moralmente a los animales debemos preguntarnos cuáles son las razones que validan dicha tesis y, además, cuáles serían los mecanismos a través de los cuales dicha consideración sería efectiva. Frente a estas preguntas problemáticas revisaré tres enfoques teóricos que ofrecen respuestas diversas a los interrogantes planteados: el enfoque de los intereses de Peter Singer, la perspectiva de los derechos de Salt y Regan, y la teoría de las capacidades de Martha Nussbaum. La reconstrucción de cada uno de estos enfoques y la reflexión sobre sus planteamientos tomará tres apartados del presente texto.

No obstante, en el curso de la reconstrucción mencionada evidenciaré posibles problemas de estos planteamientos y su alcance a la hora de impulsar la transformación de las prácticas cotidianas de los humanos con los animales. Dicho esto, en el cuarto apartado mostraré que estos enfoques, por separado, no constituyen una base suficiente para fundamentar las iniciativas que busquen transformar la manera en que los humanos *usamos* a los animales pues carecen de fuerza política para validar y extender dichas iniciativas. Diré, sin embargo, que una *alianza* de los mejores elementos de estas tres teorías puede conformar una base sólida para la creación y fundamentación de movimientos sociales y políticos que impulsen la renovación de la relación de los hombres con los animales.

Esa alianza tendrá como fuerza aglutinadora a la ecoética¹, con la que ofreceré una perspectiva crítica que permita impulsar la creación de políticas públicas y estrategias

¹ Entenderé *ecoética* o ética ecológica, como una vertiente de la ética aplicada cuyo objeto de preocupación es el estudio de la crisis ecológica y de los problemas éticos surgidos en la relación del hombre con la naturaleza en general, incluyendo a los seres vivos no humanos. Se encarga, además, de pensar si los humanos debemos considerar moralmente a los animales y/o a la naturaleza, bajo qué principio y atendiendo a qué límites. En el último apartado de este texto abordaremos con profundidad los enfoques de la ecoética y sus postulados básicos.

educativas para repensar y tratar de modificar éticamente la relación del hombre con los animales, usando como base la *preocupación* por la vida animal y la promoción en la ciudadanía del ejercicio de la protección de los animales, para ello me serviré de algunos postulados del filósofo español Jorge Riechmann.

Lo que sostengo es que *es necesario promover y fundamentar políticas públicas que reduzcan y eviten el maltrato hacia los animales sobre la base de una ecoética filosófica que estimule el cuidado y la compasión hacia la vida en general y hacia de los animales, particularmente.*

1. El maltrato animal como problema ético. Enfoque de los intereses propuesto por Peter Singer

Singer populariza el uso del término *especismo*² al introducirlo en su libro *Liberación Animal*: “el especismo –la palabra no es atractiva pero no se me ocurre otra mejor– es un prejuicio o actitud parcial favorable a los intereses de los miembros de nuestra propia especie y en contra de los de otras” (Singer, 1999a, p. 42). El filósofo australiano profundiza en la noción diciendo que el especismo es una “discriminación éticamente indefendible contra determinados seres sobre la base de su pertenencia a una especie distinta de la nuestra” (Singer, 1999b, p. 5). Singer considera que dicha discriminación se basa en cierto tipo de ideas erróneas sobre los animales, entre ellas que los animales son irracionales y que su vida es enteramente mecánica, pero que hoy se tornan débiles a la luz de las nuevas evidencias que la etología, la neurociencia, la biología y la zoología han mostrado sobre las capacidades y habilidades animales para resolver problemas, socializar e, incluso, tener vida emocional. El punto clave es que, al existir esas habilidades y capacidades, los animales que las poseen, especialmente los *grandes simios*, tienen una serie de intereses que satisfacer, los cuales se ven limitados cuando son reclusos, aislados de su grupo social y sometidos a experimentación dolorosa, dejando tras de sí graves consecuencias a nivel físico y psicológico. La tesis de Singer es que todos los seres capaces de sentir tienen intereses y que, dado que el respeto y la consideración de estos últimos

² Al introducir el término, Singer considera al especismo como un racismo de especie que funciona bajo una ‘lógica discriminatoria’, según la cual existen jerarquías y segregaciones que justificarían el trato indigno y humillante a la clase de seres que no sean parte de esas jerarquías o que sean parte de la escala más baja de éstas. Ahora bien, pienso que esa ‘lógica’ haría que quien humille o maltrate a ese otro ‘inferior’ no sienta que esté actuando inmoralmente o que sus acciones carecen de una justificación racional porque, de hecho, sus formas de justificación moral están en consonancia con sus acciones. Así las cosas, en el caso de la ‘lógica discriminatoria’ del especismo, consideraríamos que torturar a un animal no entra dentro del tipo de cosas que son moralmente imputables o éticamente condenables, dado que, al fin y al cabo, se trata de un tipo de ser que no pertenece a nuestra jerarquía o comunidad de consideración. Al torturar al animal, o al matarlo, no sentiríamos que estamos haciendo algo atroz o injusto y, adicionalmente, podríamos justificarnos sin necesidad de apelar a una superioridad jerárquica que me otorgue licencias para usar a esos ‘otros inferiores’. Me pregunto concretamente, entonces, si acaso podríamos ir más allá del especismo como estrategia para justificar las formas de tortura y maltrato hacia los animales. Iré profundizando en esa idea en lo que sigue.

es una actitud moral, debe existir una igualdad de consideración de intereses. Veamos el desarrollo del argumento.

Singer piensa que la consideración ética de los seres debe extenderse más allá de la especie humana, su propuesta habla de una extensión para los animales vertebrados mamíferos, específicamente, para los grandes simios, es decir, Gorilas, Chimpancés y Orangutanes. En coherencia con ello, Singer emprendió un proyecto que ha alcanzado dimensiones mundiales por la liberación animal³ y a favor de la igualdad de consideración de intereses de los grandes simios. No obstante, él mismo indica que dicho propósito, a mediano plazo, debería extenderse a otros mamíferos (Singer, 1998).

A pesar del especial énfasis que hace en la consideración de los grandes simios, la propuesta de Singer la podríamos llamar *sensocéntrica*, en la medida en que considera que el criterio por el cual debe protegerse a un ser es su capacidad de sentir dolor o placer. En ese sentido, se aleja de ciertos planteamientos que consideran que, por ejemplo, los ríos y los árboles merecen consideración moral. Estos planteamientos están agrupados en el movimiento de la *ecología profunda*⁴ cuya tesis principal es que las consideraciones éticas deberían extenderse a toda la naturaleza en su conjunto como ser viviente.

Singer cuestiona algunos propósitos de la ecología profunda al considerar que se torna demasiado complejo establecer una ética que determine la inmoralidad de un acto cometido en contra de seres que no son capaces de experimentar dolor. Por ello, para el filósofo australiano la sensibilidad, entendida como la capacidad de sentir dolor, debe ser

³ Esta 'liberación animal' ha de entenderse como un proyecto basado en conceptos filosóficos y biológicos, el cual tiene por objetivo considerar los intereses de los animales para liberarlos de la opresión 'especista' a la que, según Singer, se ven sometidos en nuestros contextos cotidianos. Así pues, esa liberación supondría el cese del uso de los animales para experimentación y espectáculos, entre otros. "Liberación animal versa sobre la tiranía de los seres humanos sobre los seres no humanos" (Singer, 2002 p. 39). El proyecto al que me refiero es el *proyecto Gran Simio*, instituido como una ONG que promueve la consideración de los intereses de los grandes simios y tienen como propósito fundamental el cese de la experimentación científica con ellos. La fundación *proyecto Gran Simio* cuenta con regionales en todo el mundo, la más cercana a nosotros es la de Argentina, y se conforma como una asociación de voluntarios que donan su trabajo físico e intelectual al servicio de la causa anunciada. Los postulados iniciales de esta fundación los expuso Singer en su *proyecto Gran Simio* (1998).

⁴ El principal representante de la *Ecología Profunda (Deep Ecology)* fue Arne Naess, filósofo noruego que sienta las bases de un sistema filosófico con una honda inspiración mística, recurriendo al budismo y apelando a ideales como la *autorrealización* de la naturaleza como un conjunto. Esta ecología profunda, según Naess, avanza en cuatro niveles: parte de las enseñanzas místicas de las religiones, luego avanza hacia una plataforma filosófica en las que sobresale el respeto por la diversidad de las formas de vida de la naturaleza, lo que nos conduce a la formulación de hipótesis y sobre el estado actual de las relaciones del hombre con la naturaleza y, finalmente, un cuarto nivel constituido por la toma de decisiones y acciones responsables para solucionar problemas ecológicos reales. Naess considera que su ecología profunda difiere de una ecología a la que tilda de 'superficial' ya que según él esta última promueve el cuidado de la naturaleza en función de lo benéfico que ello puede resultar para los humanos; por el contrario, la ecología profunda considera moralmente a la naturaleza en tanto ser vivo 'digno' y 'valioso' que merece consideración por sí mismo y no en función de lo útil que resulte para los intereses humanos. (Naess, 2005)

el punto de partida de una ética que considere los intereses de todos los seres sensibles, empezando por los grandes simios, como objetos de nuestra preocupación moral. Aunque esta consideración inicial por los grandes simios pueda considerarse excluyente con otras especies, Singer pretende ir paso a paso en la búsqueda de inclusión de otros animales, apelando a la necesidad de apoyarse en las ciencias biológicas y psicológicas para sustentar con mayor fuerza la necesidad de consideración moral de otras especies de animales, dado que también poseen intereses. En ese sentido, aunque él propone la capacidad de sentir dolor como criterio ético de inclusión en la comunidad de seres que merecen nuestra consideración moral⁵, prefiere empezar por los Grandes Simios.

Un segundo elemento importante en el planteamiento, además de apelar al criterio de que merece consideración moral todo ser que tenga capacidad de sentir dolor, es el hecho de que esa consideración hacia los animales debe ser directa, es decir que debería importarnos el animal y el dolor que pueda sentir, y no el daño que podamos hacer a un humano provocando dolor en un animal. A este respecto, Singer hace alusión a la idea kantiana de que sólo los humanos poseen valor intrínseco mientras que el valor de los animales es meramente instrumental. De ese modo, los humanos son considerados fines en sí mismos, mientras que los animales son considerados simplemente como medios:

Ahora bien, como 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 sí

⁵ La estrategia argumentativa de Singer podrá parecerle circular al lector: 'el criterio para considerar moralmente a un ser viviente es que sienta. ¿Por qué? Respuesta: porque sólo siente dolor quien es sensible.' No obstante, se trata de una estrategia selectiva que desplaza a los criterios tradicionales de consideración moral de un ser vivo, tales como la racionalidad, la jerarquía, la pertenencia a una especie o un grupo cultural, etc, y privilegiando a la capacidad más básica de cualquier ser con un sistema nervioso: la capacidad de sentir de dolor. Ahora bien, indicar que un ser debe ser considerado moralmente porque siente dolor puede ser puesto en cuestión. Cuando Singer habla de dolor, se refiere estrictamente al daño provocado a un ser sintiente a través del cual su sistema nervioso se ve estimulado de manera negativa, produciéndole secuelas en la salud de su organismo, situaciones de estrés y hasta la muerte, vulnerando así el interés del animal de no sentir dolor. Al hablar de intereses, Singer se refiere a una serie de intereses propios de cada especie, tales como el interés de no vivir en cautiverio, de no ser torturado, entre otras. Dichos intereses, tienen como base el interés básico de todo ser vivo de no sentir dolor: "La capacidad para sufrir y disfrutar es un requisito para tener cualquier otro interés, una condición que tiene que satisfacerse antes de que podamos hablar con sentido de interés. (...) Cuando un ser carece de la capacidad de sufrir, o de disfrutar o ser feliz, no hay nada que tener en cuenta. Por tanto, el único límite defendible a la hora de preocuparnos por los intereses de los demás es el de la sensibilidad." (Singer, 1999a, p. 44.) No obstante, uno de los inconvenientes de reducir la consideración moral de un ser a su capacidad de sentir dolor, en el sentido en lo que he referenciado, es que ciertas prácticas y usos que le damos a los animales podrían bien ser justificadas. Así pues, sólo bastaría utilizar métodos anestésicos para evitar que el animal usado en la experimentación científica, en la industria peletera, en la industria cárnica, en los espectáculos y circos pueda sentir dolor. Al no provocar dolor a un toro en una corrida incruenta, según la lógica expuesta, no estaríamos afectando ni frustrando su interés en no sentir dolor. No obstante, a pesar de que sentir dolor sería la base de la consideración moral de los intereses de un ser vivo, no podemos limitarla a ésta, ya que se frustrarían de toda manera otras formas de desarrollo de la vida del toro, en este caso. Sobre esta intuición avanzaré más adelante en la segunda sección.

sucede con respecto a 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 (Kant, 1998, p. 287).

En contra de lo anterior, Singer considera que el trato digno hacia los animales debe darse sobre la base de su sensibilidad, entendida como su capacidad de sentir dolor y placer y de su capacidad de tener intereses, es decir, de buscar su propio bienestar y la satisfacción de sus necesidades y no en función de las de un humano. En ese sentido, se trata de *descosificar* a los animales, inicialmente a los grandes simios, reconociendo su capacidad de tener una vida propia, mental y emocional. Por esa razón, utilizarlos como un mero medio para la satisfacción de intereses y necesidades humanas es un acto inmoral, lo cual equivaldría a interponer impedimentos arbitrarios al florecimiento de una vida que tiene todas las posibilidades de florecer.

Para proteger dichos intereses es necesaria la extensión de la clase de seres que merecen nuestra consideración moral, de tal manera que no sólo las *personas* merezcan consideración moral, sino que también la merezcan todos los seres sintientes, dado que el dolor y el daño producido por éste afecta la consecución de sus intereses. Dicho esto, debe quedar claro que no pretendo entrar en la discusión sobre la naturaleza del concepto de *persona* como criterio de consideración moral. Así pues, no quiero polemizar sobre si sólo a las personas se les atribuye dignidad o valor intrínseco y por ello merecen un trato moral, mientras que los animales al no ser personas no lo merecen. No me interesa demostrar que los animales *sí* son personas y por ello deben ingresar en la comunidad moral; por el contrario, creo que el criterio de que la capacidad de sentir dolor es un criterio para considerar moralmente a alguien funciona por ahora: para que un ser vivo merezca consideración moral no se necesita que sea inteligente, basta con que pueda sentir dolor y ver afectados sus propios intereses, no obstante en la segunda sección mostraré que es necesario ir un poco más allá.

Provocar dolor en los humanos sería fuertemente inmoral y el criterio para considerar si alguien lo merece o no, no radica en su grado de inteligencia. De allí que Singer considera inmoral provocar dolor tanto a un adolescente como a un anciano y, del mismo modo, a un recién nacido o a una persona con *síndrome de down*. La cognición y un mayor desarrollo de las capacidades cognitivas y racionales del ser al que se le provoca el dolor no debería ser el criterio para calificar la inmoralidad de la acción; dicho criterio debería basarse en que se trata de un ser sintiente: el dolor que siente un humano es tan doloroso como el que puede sentir un animal. A este respecto cabe destacar que el presupuesto de que el dolor es inmoral, Singer lo hereda de la tradición del utilitarismo hedonista cuyo primer imperativo ético es evitar el dolor dado que éste es moralmente malo por excelencia: "El credo que acepta como fundamento de la moral la utilidad, o el principio de mayor felicidad, mantiene que las acciones son correctas en la medida en que tienden a promover la felicidad, incorrectas en cuanto tienden a producir lo contrario a la felicidad. Por felicidad se entiende el placer y la ausencia de dolor; por infelicidad y la falta de placer. (...) a saber, que el placer y la exención del sufrimiento son las únicas cosas

deseables (que son tan numerosas en el proyecto utilitarista como en cualquier otro) son deseables ya bien por el placer inherente a ellas mismas, o como medios para la promoción del placer y la evitación del dolor.” (Mill, 1997, p. 45).

Ese dolor, sumado al daño que produce esa experiencia primaria, afecta la consecución de otros intereses o funciones básicas de un animal, tales como el interés de alimentarse, de reproducirse, entre otros. Por ello, Singer considera que el principio ético que tiene que aplicarse es el de igual consideración de intereses. De manera que, al entrar en conflicto los intereses de los seres humanos y los de los animales, este principio deberá servir de criterio para tomar decisiones y promover acciones a favor de la vida de los animales sin que prime, necesariamente, la vida de los humanos.

Esa consideración igualitaria entre los intereses de los humanos y los de los otros animales tiene su base en la capacidad de sentir dolor que compartimos humanos y animales. Esta es la base simple sobre la que se apoya el principio: el dolor, que es una serie de reacciones nerviosas, produce estrés y puede generar daños físicos que afectan la consecución de intereses y ello se produce de la misma manera en animales y humanos. No obstante, si reconocemos que, por ejemplo, los grandes simios tienen también una vida psíquica⁶ e incluso emocional, entonces la base sobre la que se apoya el criterio se queda corta, pues ya no estaríamos hablando solamente de dolor físico, sino también de dolor psíquico evidenciado en comportamientos como el miedo, el stress, entre otros.

La filosofía de Singer se asienta sobre la base de una serie de principios que serán primordiales: Primero, no sólo se ha de reducir el dolor, sino prevenir el sufrimiento y la miseria de todos los seres que son susceptibles de padecerla. Segundo, la filosofía de Singer se opone tajantemente a la discriminación arbitraria, razón por la cual el objetivo central de sus planteamientos es el desmonte del especismo. Tercero, por tratarse de un planteamiento de inspiración hedonista, Singer considera que “es incorrecto infligir sufrimiento innecesario sobre otro ser” (Singer, 2002, p. 40). Cuarto, Singer asume que los animales son seres sintientes independientes, razón por la cual experimentan dolor individual y no deben ser excluidos del principio moral básico de igual consideración de intereses: “el principio básico de la igualdad no exige un tratamiento igual o idéntico, sino

⁶ Estudios etológicos recientes han demostrado que los chimpancés, por ejemplo, son capaces de tener una conciencia, no sólo de lo externo sino de sí mismos, ya que cumplen con una serie de criterios que garantizan una capacidad psíquica más o menos compleja como requisito para ser consciente de sí mismo: “El psicólogo canadiense Donald Hebb introdujo diversos criterios indicativos del comportamiento consciente: un grado creciente de autonomía frente a los estímulos y las situaciones externas, que haga cada vez menos previsible el comportamiento y vaya incluyendo más operaciones que puedan considerarse procesos ‘a la espera de’ donde el animal archiva informaciones de las cuales se servirá más tarde; que el animal se interese por un número creciente de objetos; la existencia de actos intencionales que no sólo sugieran un comportamiento inteligente orientado a crear utensilios, sino que también impliquen una actitud anticipadora.” (Buser, 2003, p. 33) De igual manera, en experimentos en que se aísla a un macaco de su madre durante diez minutos la reacción producida indica que “cuando se separa de su madre a una cría, la tendencia inmediata del mono es de carácter afiliativo; es decir, anhela recuperar la sensación de cercanía y seguridad que le proporciona la madre.” (Buser, 2003, p. 65)

una misma consideración. Considerar de la misma manera a seres diferentes puede llevar a diferentes tratamientos” (Singer, 1999a, p. 38). Ello quiere decir, consecuentemente, que exigir la igualdad en la consideración de intereses de animales y humanos no significa, diciéndolo de manera caricaturesca, que se permita a los animales votar, ir a la universidad o hacer las cosas que hacen los humanos, por el contrario significa que el animal pueda satisfacer los intereses propios de su vida animal, lo que llevaría a considerar diferentes tratamientos atendiendo a los intereses propios de cada especie.

Ahora bien, cabe aclarar que Singer no considera primordial hablar de derechos de los animales pues, aunque no duda de su importancia para extender la protección de los animales, considera que si apelamos a una base menos compleja que la petición de derechos, como la de los intereses, no es necesario hablar de éstos:

Podemos pedir igualdad para los animales sin implicarnos en controversias filosóficas sobre la naturaleza última de los derechos. (...) El lenguaje de los derechos es una útil forma política. Es incluso más valioso en la era de los informativos televisados de treinta segundos que en tiempos de Bentham; pero en lo que respecta al argumento a favor de un cambio radical en nuestra actitud hacia los animales, no es en absoluto necesario (Singer, 1999a, p. 44).

Ahora bien, siendo crítico con Singer, he de considerar que, a pesar de que él no quiera inmiscuirse en la problemática de los derechos y que considere que esa es apenas una especie de estrategia política, resulta realmente necesario apelar a algún tipo de estrategia sólida que permita dar luces sobre un tratamiento justo hacia los animales, sin que sólo medie una consideración en contra de que ellos sientan dolor. Se torna urgente apelar a un instrumento político que surja de la base de acuerdos y discusiones sobre la naturaleza física y psicológica de los animales con una fuerza normativa capaz de producir transformaciones en la forma en que nos relacionamos con ellos. Y se vuelve más urgente en la medida en que, como el mismo Singer lo menciona haciendo referencia al contexto de Bentham, nuestras formas de relación con los animales cambian rápidamente: la forma en que tratamos a los animales en el momento en que Singer escribe *Liberación Animal*, 1975, ha cambiado, el crecimiento de la industria cárnica, peletera y científica y sus formas de tratar a los animales han cambiado; igualmente, los usos más cotidianos y ‘domésticos’ de los mismos, se han modificado hasta un punto en que el sólo marco de la consideración de los intereses no es suficiente.

Aunque estoy de acuerdo con Singer en que una base fundamental para la igualdad en la consideración moral es reconocer que los animales tienen intereses, me pregunto cuál puede ser el alcance real de la consideración. En un escenario hipotético en el que una comunidad reconozca efectivamente que un animal, un chimpancé por ejemplo, tiene intereses, llegado el momento de tener que elegir entre los intereses de uno y otro, es muy probable, dado que hay muchas razones que lo avalarían, que prime el interés del humano. Singer diría que esto se debe al especismo, la actitud discriminatoria de la que ya hemos hablado.

No obstante, yo le apuesto a un enfoque en el que podamos ir más allá del especismo, es decir, a un enfoque y un aparato crítico que no considere solamente que las formas en que maltratamos a los animales descansan sobre la base de una discriminación sistemática a su interés de sentir dolor, sino que apela a un aparato crítico que parte del reconocimiento de la riqueza de las múltiples formas de vida de los animales y a una consideración que vaya más allá de evitar su dolor, teniendo en cuenta la frustración de otras capacidades. Adicionalmente, para seguir siendo críticos con Singer, sustentar el fin del maltrato animal criticando una actitud discriminatoria puede, muy fácilmente, transformarse también en una actitud discriminatoria.⁷ Si bien es cierto que esa actitud discriminatoria explica muchas de nuestras decisiones y acciones sobre los animales, existen muchas más razones que nos permiten reflexionar sobre nuestras relaciones con los animales. Hoy en día, el problema del maltrato animal va mucho más allá de una mera actitud discriminatoria, como la hemos referenciado. De fondo hay problemas económicos, de sustentabilidad, de equilibrio. Es muy probable que los dueños de industrias cárnicas y avícolas, en las que el hacinamiento y el tratamiento maquínico que se les da a los animales vulneran sus intereses y capacidades, ni siquiera actúen de tal manera pensando que son superiores a los animales y que sólo los intereses de su especie son valiosos. Es probable que haya más razones de fondo: un vacío moral frente a la violencia, frente a la crueldad, frente al dolor. No podemos decir que un humano es especista al torturar un animal porque, es innegable, ese mismo humano también es capaz de torturar a un humano. Allí, ese individuo no privilegia los intereses de una especie sobre otra: en suma, no privilegia ningún interés. El problema es de fondo: irracionalidad e insensibilidad ante la crueldad, irrespeto por la vida, independientemente de si la víctima es humana o no.

Es por ello que la discusión sobre la posibilidad de que a los animales les puedan ser asignados *derechos* sí es fundamental. Por un lado, como veremos en el segundo apartado de este texto, ellos generan una obligatoriedad en la protección animal; por otro lado, como veremos en el cuarto apartado, promulgar derechos va acompañado de una potencia de transformación política y educativa para atacar el problema del fondo, el problema global: la insensibilidad ante la crueldad y el irrespeto por la vida que, apelando a una experiencia colectiva de la historia, ha marcado el transcurrir de la humanidad en su relación con los otros.⁸

⁷ Ello puede evidenciarse en movimientos radicales de liberación animal, que no necesariamente tienen que ver directamente con Singer, como el *Frente de Liberación Animal* cuyo proceder consiste en incursionar ilegalmente en centros de experimentación con animales para liberarlos, poniendo en riesgo incluso la vida de quienes cuidan o trabajan en esos sitios, utilizándolos como rehenes. Las actitudes de muchos de estos 'fanáticos' va en perjuicio de los intereses humanos y a favor de los animales. Asimismo, aunque sin tanto radicalismo, se torna muy complejo decidir, incluso si sólo consideráramos los intereses de los animales, a cuál de ellos les prestamos más atención, si a los osos polares que se están extinguiendo en el polo norte o las vacas martirizadas en el matadero.

⁸ Al respecto, la filosofía de Jonathan Glover nos resultaría útil para revisar este problema global. Su filosofía está atravesada por el análisis ético de la crueldad humana y el recurso a la historia, la psicología y la sociología para explicar las circunstancias y motivaciones que empujan a la maldad humana. La *ética de la*

Peter Singer aporta elementos insoslayables contra el maltrato animal, pero debemos ir más allá del especismo. Singer, siguiendo el utilitarismo de Bentham, promueve un principio de tratamiento humanitario que habla de la obligación *directa* que tenemos con los animales de no producirles dolor y sufrimiento innecesario, pero ¿qué pasa si el maltrato va más allá del dolor físico? Es entonces cuando, lógicamente, la consideración debe ir también más allá de evitar hacer sentir dolor a los animales.

El problema con Singer es la que la consideración moral se limita solamente al dolor del que son susceptibles los animales. Dicha limitación, el australiano la hereda de Bentham quien usó como estrategia argumentativa asociar los problemas morales del tratamiento a los esclavos con los del tratamiento a los animales. No obstante, a pesar de que cuestionó el tratamiento de un esclavo como una propiedad, nunca cuestionó el tratamiento de un animal como propiedad y recurso. La clave es que tanto Bentham⁹ como Singer consideran que los animales y los humanos tenemos el interés de no sufrir y de no sentir dolor, pero lo que nos diferencia es que los animales no humanos no tienen expectativas de futuro: “a los animales no les importa si nos los comemos, pues no tienen interés alguno en sus vidas” (Francione, 1999, p. 41).

Dado que, según ello, los animales no tienen expectativas de futuro, su único interés es el de no sufrir, razón por la cual bastará con que al animal no se le infrinja dolor en su sacrificio para que el acto de comerse su carne no sea moralmente cuestionable. El problema con esta consecuencia de los planteamientos de Bentham y Singer es que tendríamos que reconocer que los animales son recursos reemplazables, explotables y que pueden convertirse en nuestra propiedad y que el único límite es no infringirles dolor innecesario:

Para Singer el que los animales carezcan de autoconsciencia [salvo los grandes simios como él mismo reconoce] significa que no tienen interés *per se* en no ser considerados como recursos o propiedad de los humanos. No se preocupan por si los criamos o los sacrificamos para ser comida nuestra o los usamos para experimentos o los explotamos como recursos de cualquier otra manera, siempre que no sufran (Francione, 1999, p. 44).

prevención de Glover tiene como objetivo fundamental apelar a la adquisición y pérdida histórica de lo que él llama *recursos morales*, tales como la simpatía, la amistad y la responsabilidad, que van marcando el curso de los acontecimientos y que en ciertas ocasiones constituye el cuerpo de *humanidad* que se manifiesta en contra de la crueldad y el autoritarismo. Glover no acepta en ninguna medida justificar la violencia y la crueldad en nombre de una causa superior, por lo que para él ninguna víctima es necesaria o justificable y mucho menos la violencia es fácilmente olvidable en función de sus resultados. Así pues, la labor del filósofo que se dedica a la ética es la de cuestionar a la historia, descifrando los factores o recursos morales que le impiden a la gente que se trate de modo cruel e inhumano y analizando dónde estuvieron esos recursos en contextos como los de la Rusia de Stalin, la Alemania Nazi, Bosnia y Kosovo, entre otros. Redescubrir y hacer operables esos *recursos morales* a través de la educación será fundamental para respetar la dignidad humana, aumentar la compasión y fortalecer el carácter y el compromiso ético. El cuerpo fundamental de su filosofía es rastreable en *Humanidad e Inhumanidad, una historia moral del siglo XX* (1999).

⁹ Cf. Bentham (1781) *The principles of Moral and Legislation*. New York: Prometheus Books. Cap. 17.

Así pues, pienso que apelar solamente a un trato humanitario, entendido como un trato en el que no medie el dolor, para considerar moralmente a un animal no parece ser suficiente. Pienso, para no ir muy lejos, en las condiciones de hacinamiento en las que viven cerdos, pollos y reses en granjas industrializadas y la posibilidad de que, aunque no haya dolor físico, que es poco probable, sí haya un dolor psíquico y emocional en la medida en que no hay condiciones para que dichos animales desarrollen sus capacidades e intereses que no sólo se limitan a no sentir dolor. Igualmente, deberíamos revisar el uso de animales para experimentación pues aunque se utilizan técnicas de refinamiento¹⁰ que reducen el dolor animal, el vacío ético que hay de fondo es el irrespeto por la vida y libertad del animal. Someter a un animal a pruebas repetitivas de laboratorio alejándolo de su círculo de desarrollo propio es frustrar muchas de sus capacidades, por más que no haya dolor físico. Considerar que a un conejo se le aplique la eutanasia luego de experimentar muchas jornadas con él y someterlo a situaciones de estrés, angustia y miedo es considerar, a pesar del trato humanitario de evitarle el dolor, que su vida es completamente reemplazable y explotable.

Es extraño entonces que digamos que un ser tiene intereses pero que no tiene intereses sobre su propia vida. Si alguien tiene intereses, también tiene preferencias y deseos, lo que supone que hay un interés en algo que está por venir: “la capacidad de sensación es lo que la evolución ha producido para asegurar la supervivencia de ciertos organismos complejos. Negar que un ser que ha evolucionado hasta el punto de desarrollar la sensación no tenga interés alguno en permanecer vivo es algo absurdo” (Francione, 1999, p. 46). En los siguientes apartados mostraré que la vida de los animales no sólo se limita a la capacidad de sentir dolor o placer. Aunque Singer abre las puertas de la consideración moral hacia otras formas de vida, debemos reconocer que esas vidas animales son complejas y que tienen más habilidades y capacidades que también deben ser protegidas, además de su capacidad de sentir dolor.

En ese sentido sostengo que, en el marco del problema del maltrato animal, no sólo debemos considerar el daño físico, sino también el daño que se produce con la tortura psicológica. La idea clave es que no sólo se trata de evitar hacer daño físico, sino de promover condiciones de bienestar y protección que reduzcan el maltrato psicológico. Así pues, ha de reconocerse que prácticas como la tauromaquia, las peleas de perros y las peleas de gallos, entre otras, afectan directamente la vida psíquica de los animales, y que también algunas prácticas de experimentación con animales, así como actos circenses someten a los animales a situaciones de encierro, anulación de su sociabilidad al no dejárseles tener relación con los miembros de su misma especie. Ello es aún más grave en

¹⁰ Lo principios bioéticos para la experimentación con animales reconocen tres estrategias fundamentales conocidas como la regla de las tres erres: *Reemplazar*, que consiste en sustituir animales de laboratorio por equivalentes que no empleen animales de ningún tipo; *Reducir*, que consiste en reducir el número de animales de cualquier tipo implicados en la investigación; y *Refinar*, que consiste en buscar minimizar totalmente el sufrimiento y ansiedad provocado en los animales usados en la investigación. Para profundizar en el tema puede consultarse PARDO, Antonio. (2005). “Ética de la experimentación animal. Directrices legales y éticas contemporáneas”. Cuadernos de Bioética XVI, pp.393-417.

el caso de los animales sociales, así como el sometimiento a condiciones de estrés a causa de la repetición de actos, como el encierro y la tortura, que resultan dolorosos para los animales.

Aunque, por supuesto, no es poca cosa evitar provocar dolor físico a los animales, es necesario crear marcos más amplios que fortalezcan mecanismos de protección y que le concedan derechos a los animales, para que sea efectivo el alcance verdadero de los argumentos éticos que hasta ahora hemos visto. Por esa razón, me detendré ahora en la posibilidad de que podamos atribuirles derechos a los animales.

2. Los animales no humanos y los derechos

Una de las principales perspectivas desde la cual se aborda comúnmente la reflexión sobre la consideración moral de los animales es la cuestión de los derechos. Aunque la pregunta básica es si los animales tienen derechos, la discusión es mucho más profunda y aborda cuestiones adicionales: ¿qué clase de cosas pueden tener derechos? ¿Puede tener derechos algo o alguien que no puede reclamarlos? ¿Se debe considerar los derechos de alguien aun cuando él o ella no sea consciente de que los posee?

Históricamente, quien planteó por primera vez la posibilidad de que los animales tuvieran derechos fue Henry Salt, quien escribe la que se constituye en una de las primeras obras de extensa difusión que exige la ampliación de la esfera de protección de los derechos hacia los animales, *Los derechos de los animales* escrito en 1892¹¹ donde nos plantea dos ideas interesantes: primero, que la negación de los derechos de los animales tiene su origen en un falso abismo tendido entre animales humanos y animales no humanos. Dicho abismo, dice Salt, se basa en la idea cristiana de la superioridad de los hombres sobre los animales y en la teoría cartesiana que considera a los animales como unas máquinas. Sin duda, aquí encontramos un presupuesto de lo que Singer denominará después especismo. Y la segunda idea que resulta interesante es que Salt señala que si la capacidad de sentir dolor es propia de todo ser sintiente y no exclusiva de los humanos, entonces la lucha por evitar el dolor debería extenderse también hacia los animales.

Lo que Salt pretende demostrar es que los animales tienen derechos. Para hacerlo, el autor reflexiona acerca de la naturaleza convencional de los derechos en los humanos, desdeñando los planteamientos que afirman que los humanos tienen derechos naturales. Salt hace énfasis en la convencionalidad y contingencia de los derechos, razón por la cual los derechos se tienen o dejan de tenerse según se acuerde o se convenga.

Salt le apuesta al derecho positivo el cual promulga la convencionalidad de los derechos frente a la naturalidad de los mismos promovida por el derecho natural. La convencionalidad de los derechos, otorgada no por leyes naturales sino por acuerdos sociales de un país, va acompañada asimismo del cumplimiento de una obligación. Cuando un individuo tiene un derecho, los otros están *obligados* a garantizar ese derecho:

¹¹ La traducción al español fue editada por Los libros de la catarata en 1999.

“en general, los derechos y obligaciones tienen un carácter convencional y no natural. Y los derechos de los que los tienen son el reflejo de las obligaciones de los demás de respetarlos” (Salt, 1999, p. 17).

En ese sentido, el punto fundamental de un derecho, desde la perspectiva de Salt, es la obligación que éste genera en los otros de respetarlo, por ello la posesión de derechos no se da en una sola vía, hacia el individuo que los tiene, sino que se manifiesta también en dirección hacia los individuos que deben respetarlos. Gracias a este procedimiento, los animales, quienes no pueden exigir que se les respete sus derechos, son beneficiarios de la obligación que los humanos tenemos hacia ellos, en tanto se nos exige su respeto. Aquí la discusión se abre en torno a la posibilidad de que aunque los animales no posean derechos por lo menos nosotros tendríamos obligaciones morales hacia ellos, sobre la base de que merecen nuestro respeto.

En la misma vía de los planteamientos de Salt, Jesús Mosterín (2007) indaga por la fuente de los derechos convencionales y la posibilidad de que sean aplicables a los animales. Para empezar, el español asume que cuando decidimos hacer algo, la reflexión la hacemos a la luz de nuestras creencias, valores, principios y sentimientos, por lo que la sumatoria de éstos se constituye en lo que él llama nuestra *conciencia moral*. Esa conciencia moral, estrictamente, es nuestra guía de acción en cada uno de los casos en los que nos vemos obligados a decidir y actuar, en este caso, en relación con los animales: somos agentes morales que adoptamos reglas morales de acción basándonos en nuestra conciencia moral.

Dice Mosterín que cada vez que asumimos como válidas dichas reglas morales lo hacemos, por lo menos en teoría, de manera autónoma y racional, aunque siempre cabrá la posibilidad de que otros influyan en nuestra decisión convenciéndonos de usar o adoptar otras reglas morales. Como se ve, será natural que haya una confrontación de moralidades individuales dado que la fuente de éstas son creencias, valores, principios y sentimientos múltiples y diversos. Para dirimir un poco dicha confrontación de morales individuales, surge la necesidad de regularlas a través de un mecanismo más amplío: el Derecho, que surgirá a partir de la intersección de morales individuales y de la voluntad del legislador: “la moral sólo puede ser individual o particular, pero el derecho es universal, al menos dentro del pequeño universo de su ámbito jurídico” (Mosterín, 2007, p. 274).

Lo anterior explica que los derechos no existen *per se* sino que son creación de convenciones y voluntades legislativas. En ese sentido, “la pregunta relevante no es ¿qué derechos tienen los animales (o los hombres o las mujeres)? Sino: ¿qué derechos queremos que tengan? (...) La fuente de los derechos es el derecho y no hay más derecho que el positivo” (Mosterín, 2007, p. 280).

Vemos entonces cómo la apuesta contemporánea de Mosterín sintoniza con la de Salt en tanto el punto fundamental consiste en negar la naturalidad de los derechos y su validez

intrínseca en los seres humanos. Adicionalmente, en acuerdo con Salt, el filósofo español indica que “crear [o mejor acordar] un derecho para alguien significa establecer una obligación (o prohibición o restricción) para los demás” (Mosterín, 2007, p. 280). Así pues, al introducir un derecho dentro del ordenamiento jurídico, la promulgación de éste exige que los demás se vean obligados por la ley a obedecer lo que ella indica en beneficio de aquel a quien el derecho ampara.

Mi lectura al respecto es que decir que un animal tiene derechos no consiste en afirmar que, intrínsecamente, ellos son poseedores de beneficios especiales por ser animales; por el contrario, consiste en afirmar que *sí es posible* elaborar un sistema de ético de creencias, principios y valores que impulsen la creación de leyes que protejan los intereses y capacidades de los animales. Así pues, estaríamos hablando de derechos evidenciados en leyes cuyo valor fundamental es que nos hacen cumplir ciertas obligaciones hacia los animales.

¿De qué tipo son esas obligaciones? Para el filósofo mexicano Alejandro Herrera Ibáñez (2007) un derecho jurídicamente establecido y definido, como ya se ha dicho, tiene en cuenta las concepciones morales y el sistema de creencias de la comunidad donde se promulga. La cuestión fundamental es que esas concepciones y sistemas son contingentes y dinámicas y, además, conforman el cuerpo de lo que Herrera llama *derechos y obligaciones morales*.

Al respecto, Herrera determina que hay tres fuentes actuales de la obligatoriedad moral, es decir, tres criterios por los cuales la consideración de un ser se vuelve moralmente obligatoria: primero, la posesión de la sensibilidad, cuya idea he abordado en el primer apartado. Segundo, la posesión de conciencia, que abordaré más adelante en este mismo apartado cuando explore los postulados de Tom Regan. Tercero, la posesión de un bien propio, que exploraré en el tercer apartado de este texto cuando hable de Nussbaum y de Riechmann.

Dadas esas fuentes, reconocer que alguien posee sensibilidad y/o conciencia es un base suficiente para comprender que le debemos consideración moral, que “tenemos la obligación moral de proporcionarle bienestar y evitarle malestar protegiendo su integridad, contribuyendo a su desarrollo y favoreciendo su existencia” (Herrera, 2007, p. 298). Al reconocer esa obligación moral hacia alguien, acepto que éste tiene derecho a que yo cumpla con mis obligaciones hacia él: “tener un derecho es tener el derecho a reclamar el cumplimiento de una obligación. Esta posibilidad de reclamar es la posibilidad de *ejercer un derecho*” (Herrera, 2007, p. 298).

Analizando lo anterior, encuentro que la evidente reciprocidad que hay entre el derecho y la obligación es un elemento clave para fundamentar la promoción de políticas públicas y leyes de protección hacia los animales. Es claro, por ejemplo, que el discurso de quienes hablan de proteccionismo debería transformarse, dejando de hablar de derechos de los animales para empezar a hablar de derechos *para* los animales. No se trata simplemente

de un capricho semántico, decir *derechos para los animales* requiere asumir que los humanos les concedemos derechos, es decir, nos generamos a nosotros mismos una serie de obligaciones *para* con ellos sobre la base de una consideración ética de sus vidas y su integridad. Así las cosas, nosotros como *agentes morales*, que establecemos leyes y acuerdos, decidiríamos instaurar leyes a favor de la integridad de seres que no pueden *ejercer* su derecho reclamándolo. Esos seres a quienes les concederíamos derechos son *pacientes morales*¹²:

Sean A un agente moral dado y B un paciente moral dado. Si A tiene obligaciones morales y/o jurídicas hacia B, entonces B tiene derecho moral y/o jurídico a reclamar (por sí mismo/a o por medio de un representante con capacidad lingüística) el cumplimiento de las obligaciones morales y/o jurídicas de A hacia B (Herrera, 2007, p, 300).

Dado que el derecho positivo tiene como fuente el legislador civil y no algún tipo de mandato divino, es perfectamente exigible que se den cambios jurídicos que amplíen la esfera de protección de derechos de los hombres hacia los animales. De la misma manera, no se apelaría a ninguna concepción que predique condiciones especiales, sacras o divinas en los animales; la base de la consideración viene dada por la obligación de cuidar y proteger un ser vulnerable y susceptible de ser dañado, sobre la base de que esos daños intervienen en el desarrollo de sus intereses y capacidades.

Las reformas legales que, a partir de lo anterior, pueden promoverse tendrían como objetivo incorporar garantías de protección y respeto que aún no son reconocidas jurídicamente, pero que serían fácilmente reconocibles, una vez demostrada la inconsistencia de los argumentos según los cuales no se les debe conceder derechos a los animales.

Según lo he descrito, la base del planteamiento de Salt, y ya hemos visto que hay conexiones con Mosterín y Herrera, es la idea de que los derechos exigen obligaciones hacia los demás. Así las cosas, Salt no pretende *reivindicar* derechos de los animales como si fueran inherentes a ellos, por el contrario, dado que habla de derecho positivo, apela a la atribución de derechos *para* los animales. Según ello, le atribuiríamos derechos a los animales, por lo menos el derecho de no ser torturados, apelando al trato humanitario y a la idea de que provocar dolor a un ser que puede sentirlo es inmoral, independiente de si es un animal o un humano.

Ahora bien, aunque se haya dicho que los derechos están ligados a las obligaciones ha de aclararse por qué los animales deberían tener esos derechos, ya no apelando a las fuentes

¹² Sobre esta noción insistiremos a lo largo del resto del texto. Se consideraría un paciente moral aquel ser que siendo receptor de una legislación que le protege no puede, por diversas razones de orden intelectual o físico, exigir que los demás cumplan con la obligación moral que tienen hacia él. En ese sentido, tanto un bebé, como un enfermo mental y también un animal, serían *pacientes morales* y necesitan un tercero, un representante que exija el cumplimiento de la obligación generada por el derecho. Sobre esa idea de representación de otro hablaremos más adelante.

de obligatoriedad moral, es decir, a su sensibilidad o su conciencia, como decía Herrera más arriba, sino apelando a algo aún más básico: sus intereses. Para ello, me serviré de la aclaración conceptual que hace Joel Feinberg sobre lo que significa tener derechos y lo que ello representaría para la reflexión que vengo adelantando sobre los derechos de los animales.

Para empezar, Feinberg aclara lo que significa tener un derecho: “To have a right is to have a claim to something and against someone the recognition of which is called for by legal (or other institutional) rules, or in the case of moral rights, by the principles of an enlightened conscience” (Feinberg, 1974, p.1). Así pues, podemos predicar de un humano los derechos, dado que es un tipo de ser capaz de reclamar su cumplimiento. Para Feinberg, es obvio que no podemos decir lo mismo de una piedra, pues no sería la clase de cosas que exija de nosotros un buen trato y algo como un derecho no puede ser predicado de ésta. Sin embargo, hay casos límite en el que no es tan sencillo determinar qué significa tener un derecho: el caso de los animales:

Is it meaningful or conceptually possible to ascribe rights to our dead ancestors? To individual animals? To whole species of animals? To plants? To idiots and madmen? To fetuses? To generations yet unborn? Until we know how to settle these puzzling cases, we cannot claim fully to grasp the concept of a right, or to know the shape of its logical boundaries (Feinberg, 1974, p.1).

Feinberg se pregunta si es posible adscribir derechos a los animales, lo que nos lleva a cuestionar ¿qué es lo que está en juego cuando hablamos de derechos de los animales? Si hiciéramos una encuesta rápida a personas de distinta formación intelectual o de diferentes profesiones preguntándoles si los animales merecen un buen trato por parte de los humanos, es altamente probable que la mayor parte de ellos, si no todos, respondan afirmativamente. No obstante, si a esas mismas personas les preguntáramos si los animales merecen que les respetemos sus derechos, es muy probable que la unanimidad se resquebraje y la incertidumbre cunda. Si los animales merecen un trato amable, debido a cuestiones compasivas, aquí la cuestión clave es: ¿los animales podrían reclamar un trato amable de nuestra parte? El sentido común nos indica que no pueden.

Otro motivo por el cual los animales no podrían tener derechos es que ellos no pueden ser capaces de actuar bien o mal en sentido moral, y por supuesto tampoco podrían tener deberes. Ello, igualmente, los imposibilita para establecer contratos y alegar en tribunales la protección de sus intereses, por lo que regresamos al punto inicial: los animales son incapaces de reclamar sus propios derechos

They cannot make motion, on their own, to courts to have their claims recognized or enforced; they cannot initiate, on their own, any kind of legal proceedings; nor are they capable of even understanding when their rights are being violated, or distinguishing harm from wrongful injury, and responding with indignation and an outraged sense of justice instead of mere anger or fear (Feinberg, 1974, p. 3).

Lo dicho por Feinberg, que los animales no son capaces de reclamar un buen trato o alegar por sus derechos, abre sin embargo una pregunta adicional ¿que alguien no pueda reclamar un derecho significa que no puede poseerlo? Si la respuesta a esa pregunta fuera afirmativa, diríamos entonces que tampoco los niños o personas con deficiencias cognitivas severas tienen derechos, situación que, por supuesto no se da en la práctica:

Children and idiots start legal proceedings, not on their own direct initiative, but rather through the actions of proxies or attorneys who are empowered to speak in their names. If there is no conceptual absurdity in this situation, why should there be in the case where a proxy makes a claim on behalf of an animal? (Feinberg, 1974, p. 3).

Ya que ni los animales ni los discapacitados mentales pueden reclamar sus derechos, y ello no indica que no puedan tener derechos, podríamos decir que el ejercicio de reivindicar sus derechos es delegado a un tercero quien sí puede establecer contratos y hacer alegatos en tribunales. Mi planteamiento es que aunque la exigencia de los derechos de un animal es indirecta, pues la debería hacer un tercero, un animal es un beneficiario directo de sus derechos: el hecho de que el animal no entienda lo que está pasando no niega su condición de beneficiario de un derecho.

Ahora bien, aunque el razonamiento pueda ser convincente, es probable que la comparación entre la representación de un humano hacia otro humano y la representación de un humano hacia un animal no sea pertinente, dado que aquel tercero es un portavoz, una especie de herramienta del directamente afectado, por lo que ese portavoz sólo transmite la voluntad e instrucciones del otro que, por diversas razones, no puede ser escuchado: todo ello si presupongo que el afectado tiene voluntad, intenciones, deseos y que puede dar instrucciones, esto es, que puede dar consentimiento a la representación prestada por el portavoz o tercero. Sin embargo, ¿acaso un infante o un discapacitado mental puede consentir lo que el portavoz dice o reclama sobre él? Es para todos claro que, efectivamente, el infante no puede dar la instrucción a un portavoz para que defienda su derecho a no ser encarcelado o torturado, no obstante, puede interpretarse su *interés* de que no se cometan con él semejantes vejámenes. En el caso de los animales, por el contrario, incluso la posibilidad de que un tercero reclame un derecho también parece derrumbarse, dado que la concepción generalizada es que es imposible que un animal tenga intereses. En suma, cuando un tercero alega los derechos de alguien lo hace en representación de sus intereses; dado que un animal no posee intereses, no es posible que nadie le represente en ningún tribunal.

No obstante, en el primer apartado de este texto hemos visto que, por lo menos cierto tipo de animales, tiene intereses. Por lo que, siguiendo el razonamiento principal de Feinberg, algunos animales serían la clase de seres a los que se puede atribuir un derecho, aun cuando necesiten de un tercero que represente sus intereses y exija su protección.

Hasta aquí, considero que a los animales se les puede atribuir derechos que podrán ser exigidos por un portavoz que represente sus intereses. No obstante, a lo largo de la

historia hemos visto que, a pesar de que alguien tenga derechos, éstos se ven vulnerados sistemáticamente. Así sucede con la historia de las violaciones de los derechos humanos, cometidas por el Estado, las instituciones, organizaciones al margen de la ley y otros grupos y personas. A pesar de esas violaciones, cuando pensamos que un ser humano tiene derechos, no sólo pensamos que debemos tratarlo de manera incruenta, sino que hemos de respetar sus derechos pensando en su *propio bienestar*. En el caso de los animales acaso puede que no suceda lo mismo porque, ya hemos dicho, podemos tratar a los animales sin crueldad pero sin reconocer que lo hacemos por *su propio bienestar*, es decir, sin reconocer que él merece ser tratado sin crueldad, que lo hacemos porque *debemos* hacerlo y que no hacerlo sería una injusticia:

Now we can extract from our discussion of animal rights a crucial principle for tentative use in the resolution of the other riddles about the applicability of the concept of a right, namely, that the sorts of beings who *can* have rights are precisely those who have (or can have) interests. I have come to this tentative conclusion for two reasons: (1) because a right holder must be capable of being represented and it is impossible to represent a being that has no interests, and (2) because a right holder must be capable of being a beneficiary in his own person, and a being without interests *is* a being that is incapable of being harmed or benefitted, having no good or "sake" of its own. Thus, a being without interests has no "behalf" to act in, and no "sake" to act for. (Feinberg, 1974, p. 5)

Así pues, encontramos que hay una conexión entre las ideas de "derecho" e "interés" con la tesis de que el derecho va en *beneficio propio* del sujeto. Cuando afirmamos que un animal tiene el derecho a no ser torturado, afirmamos que él será el beneficiado con el buen trato. Utilizando esa conexión entre derecho e interés de Feinberg, Regan llama a este principio, el principio de bondad:

That the only sorts of beings who can have rights are those beings who can have a good of their own. Hereafter I shall refer to this latter proposition about the sorts of beings who can possess rights as "the goodness principle." (Regan, 1974, p. 2)

Este principio de bondad, según el cual el interés de un animal va en beneficio de sí mismo y no de alguien más de manera indirecta, constituye una de las bases de la teoría de los derechos de los animales de Tom Regan, filósofo y activista norteamericano, considerado uno de los teóricos vivos más importantes en el marco de la discusión sobre consideración ética de los animales y al que dedicaré los siguientes párrafos por su cercanía a algunos postulados de Feinberg.

Tom Regan considera que existen tres convicciones morales en occidente que deben ser superadas por una nueva ética que considere los derechos de los animales. La primera de estas convicciones es que las *personas* tienen un estatus moral único y superior; la segunda, que las *personas* y sólo ellas, pueden tener derechos; y la tercera, que *todas* las *personas* y sólo ellas tienen derechos.

La tesis de Regan es que estas creencias no son sólidas ya que existen individuos que no son personas y tienen derechos. Veamos la argumentación al respecto. En primer lugar,

Regan afirma que existen derechos morales y legales y, a su vez, que existen derechos positivos y negativos. Los derechos morales son aquellos *descubiertos* en los hombres por considerarse que son intrínsecos a su naturaleza y dignidad. Entre ellos menciona el derecho a la vida, a la libertad, a la integridad, entre otros. Por su parte, dice Regan, los derechos legales son aquellos que son *creados* por los hombres a través de consensos y pactos sociales definiendo, además, quiénes son portadores de los mismos. Entre ellos menciona el derecho a votar, el derecho a ser elegido, entre otros. Los derechos positivos son aquellos en los que hay un ejercicio del derecho, por ejemplo, el derecho a expresarse libremente. Por el contrario, los derechos negativos son aquellos que se manifiestan de manera pasiva, en la que la omisión de una acción garantiza el derecho, por ejemplo, el derecho a no ser dañado, a no ser detenido injustamente, entre otros.

Hechas esas distinciones, Regan se detiene a analizar los derechos morales negativos, específicamente el derecho a la vida, a la integridad corporal y a la libertad. El autor considera que estos tres derechos deben ser respetados en los animales, y lo hace indicando que es inmoral la anulación rutinaria de derechos de algunos individuos con la excusa de que con ello se beneficia a otros. Este sería el caso, por ejemplo, del uso de animales para experimentación científica, práctica que suele defenderse apelando al argumento de que la anulación de la libertad o salud del animal contribuirá al beneficio de seres humanos. En contra de esto, Regan cree que la violación de un derecho está vinculada moralmente con una mala acción, lo que explica “una convicción ampliamente compartida según la cual las violaciones de los derechos morales, por una parte, y las acciones moralmente malas, por otra, están vinculadas” (Regan, 1999, p. 24).

Ahora bien, parecer ser que algunas acciones que atentan contra derechos morales no son malas del todo. Por ejemplo, al encarcelar a un individuo atentamos contra su derecho a la libertad, no obstante, ello se hace de manera excepcional dada una violación que éste cometió a los derechos morales o legales de otra persona. Pero cuando el encarcelamiento es *rutinario, repetitivo e injustificado*, la forma en que lo justificamos no sería la misma que en el primer caso.

Esa anulación *rutinaria, repetitiva e injustificada* de derechos, dice Regan, es inmoral, pues se vulneran de manera injusta una serie de derechos e intereses, y por ello el ejercicio de atribuir y restituir derechos es fundamental. Con ello, para Regan un sujeto de derecho es aquel a quien le fue anulado un derecho. No obstante, el ejercicio se torna circular y no nos permite responder a la pregunta ¿quién posee derechos? Si lo vemos desde otro enfoque, podríamos decir que tiene derechos aquel individuo que posee ciertas características empíricamente verificables, aquel individuo que es una persona. Que una persona tenga las características que comúnmente se atribuyen a una *persona*, tales como la racionalidad y la autonomía, la conciencia y la autoconciencia, la percepción sensorial, la comunicación, las emociones y la intencionalidad sería considerada, desde un punto de vista general, como sujeto de derechos.

Según este enfoque, que Regan llama *fáctico*, las *personas* poseen un estatus moral único y especial que las diferencia de otros individuos que no cumplen con las condiciones

mencionadas, lo cual constituye una de las tres convicciones que enunciábamos más arriba: las personas y sólo ellas pueden tener derechos. Esa exclusividad de las *personas* tiene el grave peligro de que indirectamente se puede entender que sólo las acciones cometidas a favor o en contra de las *personas* son moralmente enjuiciables como buenas o malas, mientras que lo que se le hace las no-personas no es enjuiciable en ningún sentido.

En otras palabras, un peligro que entraña la mencionada exclusividad de las personas es que sólo ellas son dignas de consideración moral y están protegidas por el vínculo del derecho con la acción moral que esbozaba más arriba: “en otras palabras, en el caso de las personas, pero no en el de la no-personas, es moralmente malo anularles rutinariamente los derechos meramente sobre la base de que se beneficiará a otros” (Regan, 1999, p. 24).

Sin embargo, dado que las personas son aquellas que, entre otras cosas, deben tener racionalidad y autonomía, se cierne sobre la discusión nuevamente, como en el caso de Feinberg, una gran polémica: ¿qué pasa con los recién nacidos y las personas con graves daños cerebrales y cognitivos? Si yo aplicara radicalmente el enfoque fáctico esbozado por Regan, diría que estos individuos no son personas y, por tanto, no tienen derechos. No obstante, hemos visto que los niños tienen derechos y es moralmente malo provocarles dolor rutinaria e injustificadamente. Entonces ¿dónde está lo que no encaja? Una defensa a este enfoque fáctico diría que estos individuos que mencionamos no son *aún* racionales y autónomos pero *adquirirán* esas capacidades, se convertirán en *personas* y, por ello, deberían ser tratados *como si* fueran personas, *como si* tuvieran derechos. Ese punto de vista aportaría elementos de juicio interesantes sobre el aborto y la eutanasia, aunque ello no es tema de discusión del presente texto.

Si aceptamos lo anterior, convendríamos que es moralmente malo hacerle daño rutinaria e injustificadamente a un recién nacido para que otros se beneficien de ello. Lo cual podría ser útil en el caso de los recién nacidos que crecerán y serán racionales y autónomos, pero ¿qué pasa con los niños con deficiencias cognitivas que *nunca* podrán ser personas desde el punto de vista de su intelecto?

Evidentemente estos individuos tienen una vida, son *sujetos de una vida*, es decir “poseedores *tanto* de una presencia psicológica unitaria en el mundo como de un bienestar experiencial. Son los sujetos de una vida -su vida- una vida en la que les va bien o mal, con independencia lógica de consideraciones acerca de cuán valiosos puedan ser para los demás” (Regan, 1999, p.12). Pero el hecho de que no podrán ser autónomos o racionales ¿implicaría que estamos moralmente autorizados a hacer daño rutinariamente a estos individuos, para beneficio de otros? “Desde el enfoque fáctico, no hay nada acerca del estatus moral de estos niños que impida que el matarlos y el hacerles daño de cualquier otro modo rutinariamente meramente para que se beneficien otros, sea permisible” (Regan, 1999, p.28).

Dada esta consecuencia, es necesario abordar la cuestión de quién es portador de derechos con una postura distinta que no incluya la noción de persona. Ello quiere decir,

habría que abordar la cuestión pensando en que también se le otorguen derechos a individuos que no son personas, como los recién nacidos y personas con deficiencias cognitivas irresolubles, por ejemplo.

Por supuesto, el lector ya habrá entendido hacia dónde apunta la argumentación de Regan: ya que el enfoque fáctico que sólo reconoce a las personas como sujetos de derechos tiene fallos gravísimos, se hace necesario abordar la cuestión desde un punto de vista que le conceda derechos a aquellos seres que no son personas; entre ellos, también los animales que, en términos de racionalidad y autonomía, pueden ser iguales a los recién nacidos o a personas con deficiencias cognitivas.

Esos individuos, aunque no tienen racionalidad o autonomía, sí poseen ciertas características especiales, son conscientes del mundo, tienen sensaciones de placer y dolor, se sienten seguros o amenazados, no pueden usar un idioma pero comunican sus deseos o intereses, experimentan bienestar y tienen una vida, *su vida* y

A pesar del hecho de que estos niños no son personas ni, como sucede con muchos de ellos, nunca podrán convertirse ni se convertirán en personas, asumo que toda la gente de buena voluntad está de acuerdo en que no se les debería matar o hacer daño de otro modo rutinariamente meramente para beneficiar a otros (Regan, 1999, p.31).

Dado lo anterior, esos individuos poseerían derechos desde un enfoque moral y no fáctico. Es inevitable, entonces, sacar las mismas conclusiones con los animales no humanos que posean las características de esos niños: conciencia de mundo, sensación de placer y dolor, seguridad o amenaza, comunicación de deseos e intereses, experiencia de bienestar y de posesión de una vida individual: “dicho brevemente, si estos niños tienen derechos, ¿cómo podemos ser consistentes al rechazar el reconocimiento de los derechos de esos animales?” (Regan, 1999, p.31).

Con ello, Regan supera las tres convicciones expuestas más arriba, pues en el nuevo enfoque propone que no sólo las personas tienen derechos, gracias a que individuos como recién nacidos y con deficiencia cognitivas de hecho los tienen. Igualmente, las personas no tienen un status moral supremo, pues ninguna persona afirmaría que un adulto tiene más estatus moral que un recién nacido y, finalmente, el hecho que de la *persona* sea la única capaz de ser agente moral no le concede un superior estatus moral, sino una responsabilidad adicional respecto a sus acciones.

En ese sentido, tanto recién nacidos como individuos con deficiencias cognitivas, así como los animales tienen, o deberían tener, derechos morales negativos, es decir, deberían tener el derecho a no ser maltratados, a que no se les prive de su libertad y a que no se les haga daño rutinaria e injustificadamente para el beneficio de otros.

El reconocimiento de que, por lo menos algunos animales son sujetos de un vida, de su propia vida, implica reconocer que, además de su capacidad de sentir dolor y placer, la posibilidad de desarrollo de capacidades de la vida animal es más compleja de lo que se cree. Pero, ¿cuáles son esas otras capacidades y por qué hemos de considerarlas? Para

dar respuesta a ello me detendré a explorar el enfoque de las capacidades en el apartado que sigue a continuación.

3. Enfoque de las capacidades

Hasta aquí hemos examinado la posibilidad de considerar moralmente a los animales teniendo como base la preocupación por sus intereses y alegando la posibilidad de reclamar derechos para ellos. No obstante, para Nussbaum las relaciones entre los hombres y algunos animales no humanos varían desde la preocupación y el interés hasta la manipulación, la indiferencia y la crueldad, por lo que dichas relaciones deberían estar reguladas por principios de justicia y no simplemente apelando al trato humanitario propio de la consideración de sus intereses. La razón por la cual debería ser de esta manera es que los animales son *capaces* de llevar una *vida*, porque son sujetos de una vida y, en ese sentido, merecen dignamente ser capaces de desarrollar procesos de nutrición, actividad física, libertad de desplazamiento, lazos fraternales, entre otros. En definitiva, merecen tener una vida libre de dolor, miseria y crueldad que no frustre el desarrollo de sus capacidades.

De acuerdo con lo anterior, Nussbaum llama la atención sobre la necesidad de extender nuestras consideraciones morales hacia los animales, sobre la base de un enfoque de las capacidades que reconoce que los animales tienen formas de vida, habilidades y posibilidades de crecimiento y mejoramiento que merecen ser desarrolladas.

Nussbaum desarrolla este 'enfoque de las capacidades' a partir de sus trabajos en la construcción de una *teoría de las capacidades humanas* la cual tiene una profunda inspiración en Aristóteles (2004), para quien el bien de los seres es aquello hacia lo que tienden. Para Nussbaum, es posible identificar cierto conjunto universal de funciones humanas fundamentales que son el resultado de una serie de capacidades humanas. Según ello, una vida que no desarrolle esas capacidades es una vida humana disminuida o frustrada de alguna manera:

El enfoque de las capacidades humanas parte de aquello que la gente es potencialmente capaz de hacer y de ser, de acuerdo con una idea intuitiva que corresponde a la dignidad y el florecimiento del ser humano. Las capacidades en cuestión deberían procurarse, como objetivo ético-político, para todas y cada una de las personas, tratando a cada persona como un fin en sí mismo (y no de manera instrumental), respetando su *dignidad*. Un ordenamiento político justo ha de brindar a sus ciudadanos cierto nivel básico de capacidades, sin imponer por ello (de forma paternalista) modos específicos de funcionamiento humano (Riechmann, 2005, p.88).

Uno de los elementos más interesantes de este enfoque es en el énfasis en la noción de *capacidad* por encima de la de *necesidad*, lo que brinda una mirada de un ser humano mucho más activo y libre con unas posibilidades de crecimiento y desarrollo de su autonomía y potencial. En palabras de Nussbaum:

Queremos un enfoque que sea respetuoso de la lucha de cada persona por su florecimiento, que trate a cada persona como un fin y como una fuente de participación activa y de valía en sí misma. Parte de este respeto significará no ser dictatorial acerca del bien, por lo menos con los adultos y en algunas áreas centrales de elección, dejando a los individuos un amplio espacio para importantes tipos de elección y para afiliaciones significativas. Pero este gran respeto significa asumir una posición firme respecto de las condiciones que les permiten seguir su propio saber y entender, libre de tiranías impuestas por la política y la tradición (Nussbaum, 2002, p. 110).

Para los propósitos de este texto, mi idea fundamental es que esa lista de *capacidades* tiene un potencial muy importante por dos razones: primero, porque la octava capacidad de la lista de diez que elabora Nussbaum se refiere a la relación de los humanos con los animales; segundo, porque la idea de que un ser desarrolle su propio potencial no se restringe solamente al ámbito de lo humano. A continuación desarrollaré esas dos razones.

Nussbaum elabora una lista de capacidades humanas¹³, indicando que su desarrollo debería ser asegurado por el orden político de un país. La octava de esas capacidades se refiere al hecho de ser capaz de vivir en relación con los animales y con una ética del respeto y cuidado por su bienestar. Apelar al desarrollo de esta capacidad tiene un interesante potencial educativo y político dado que cambiaríamos la perspectiva de lo que hasta ahora he venido reflexionado sobre la consideración moral de los animales. Fíjese que hasta ahora hemos justificado la necesidad de considerar moralmente a los animales apelando a un trato humanitario dado que son susceptibles de sentir dolor, o también apelando a que, como sujetos de una vida, sus derechos y su integridad merecen ser respetados. La lectura que ahora hago de la octava capacidad propuesta por Nussbaum es

¹³ Nussbaum elabora la lista en 1992 en su artículo "Human Functioning and Social Justice: In Defence of Aristotelian Essentialism", traducido al español en 1998 como: "Capacidades humanas y justicia social" en Riechmann (Coord.) (1998) *Necesitar, desear, vivir*. Madrid. Libros de la Catarata. La lista fue posteriormente actualizada en 2000 en Nussbaum (2002) *Las mujeres y el desarrollo humano*, Barcelona, Herder. La lista está compuesta de diez capacidades que describiré brevemente a continuación. 1. *Vida*: ser capaz de vivir una vida extensa y normal sin morir prematuramente por causas artificiales y llevar una vida que valga la pena ser vivida. 2. *Salud corporal*: ser capaz de tener buena salud y nutrición, así como buena salud reproductiva. 3. *Integridad corporal*: ser capaz de desplazarse libremente y de ser dueño de su propio cuerpo, asimismo, ser capaz de satisfacer sus necesidades sexuales, tener experiencias placenteras y evitar el sufrimiento y el daño innecesario. 4. *Sentidos, imaginación y pensamiento*: ser capaz de utilizar los sentidos, de imaginar y de razonar, lo que supone tener la capacidad de aprender y de tener experiencias educativas y científicas adecuadas que estimulen la libertad de pensamiento, expresión y creencia. 5. *Emociones*: ser capaz de establecer lazos afectivos con personas y cosas, ser capaz de amar, desear y sentir temor, miedo y angustia. 6. *Razón práctica*: Ser capaz de crear por sí mismo una concepción de lo bueno y lo justo y de planificar su propia vida utilizando las mejores estrategias y medios. 7. *Afiliación*: ser capaz de vivir con otros, preocuparse por ellos y comprometerse en diversas formas de interacción y transformación social. Ser capaz de ser amigable y justo para establecer relaciones significativas con otros. 8. *Otras especies*: ser capaz de relacionarse de manera justa con otras especies animales y con la naturaleza. 9. *Juego*: ser capaz de reír, disfrutar y jugar en diversos contextos y situaciones. 10. *Control del propio entorno*: ser capaz de participar en sistemas políticos de su comunidad y de tener derechos de asociación y propiedad.

que, además de apelar a esas y otras razones, *podemos recurrir a la idea de que el desarrollo de la capacidad de establecer relaciones de justicia y respeto por otras formas de vida, en este caso, la forma de vida de los animales, es fundamental para el desarrollo humano*. Sobre esta idea insistiré en el cuarto apartado de este texto, por ahora hablaré de la segunda razón por la cual esta teoría de las capacidades es útil para los propósitos de este texto.

En el primer apartado, mostré que Singer limitaba el criterio de consideración moral de un animal a la posibilidad de que éste sintiera dolor y placer. No obstante, no hacía mucho énfasis en la posibilidad de otras formas de sufrimiento que fuesen más allá de lo físico, de hecho, alerté sobre las posibles consecuencias de dicho planteamiento. En el segundo apartado, profundicé en la noción de derecho que, en un sentido más o menos restringido, reconoce que un animal no solamente es susceptible de sentir dolor y placer, sino que además tiene intereses y es sujeto de una vida, su propia vida, lo que supone una mayor complejidad en la conformación de sus relaciones con otros seres y en la construcción de sus formas de vida. Adicionalmente, los avances científicos reflejados en estudios de zootecnia y etología han demostrado que muchos animales, entre ellos especialmente los grandes simios, son capaces de formas de vida complejas que a lo largo de su vida desarrollan:

Un chimpancé que acaricia y da palmadas a la víctima de un ataque o que comparte la comida con un compañero hambriento manifiesta actitudes que cuesta diferenciar de las de una persona que coge a un niño lloroso o que colabora como voluntaria en un comedor de beneficencia. Decir que la conducta del chimpancé se basa en el instinto y que la de la persona es una prueba de decencia moral es engañoso y probablemente también falso. En primer lugar, es antieconómico en el sentido de que supone procesos diferentes para una conducta similar en dos especies muy cercanas. En segundo lugar, hace caso omiso del creciente número de pruebas de la complejidad mental del chimpancé, incluyendo la posibilidad de sentir empatía. Me cuesta llamar 'seres morales' a los miembros de otras especies además de la nuestra, pero también creo que muchos de los sentimientos y de las habilidades cognitivas subyacentes a la moralidad humana ya existían antes de que nuestra especie apareciera en este planeta (De Waal, 1997, p. 270)

La clave de lo que quiero decir es que también los animales tienen un bien propio de la especie a la que pertenecen, razón por la cual cada individuo de dicha especie se dirige, a través de un proceso de desarrollo, hacia la consecución de dicho bien, hacia el *telos* o finalidad de cada organismo, hacia el desarrollo de sus propias capacidades, en términos de Nussbaum.¹⁴ En ese sentido, ya no sólo deberíamos considerar moralmente a un animal por su capacidad de sentir dolor o por la individualidad de su vida sino porque, además, es capaz de desarrollar complejas habilidades que se verían frustradas cuando los

¹⁴ La ecología profunda, de la que se mencionó algo en el primer apartado, habla de una capacidad de *autorrealización de los seres*, una especie de *conatus* o esfuerzo por perseverar en su ser, que es propio de todos los miembros de la biosfera. En este caso, el *telos* de todo organismo vivo es la autorrealización. No obstante, Nussbaum prefiere limitar el alcance de la idea, proponiendo que sólo algunos animales tienen ese *telos* o capacidad de desarrollo de su propia vida.

humanos intervenimos de manera cruel e injustificada en dicho proceso. Que un animal tenga un derecho, en el sentido en que lo he descrito en el segundo apartado, significaría también que tenemos la obligación de respetar y proteger el desarrollo de sus capacidades.

Al hacer el ejercicio de confirmar que algunos animales tienen capacidades similares a las descritas por Nussbaum¹⁵, nos encontramos con resultados interesantes. En primer lugar, encontramos el hecho biológico que indica que compartimos un 98.7% de información genética con los chimpancés, un 97.7% con los gorilas y un 96.4% con los orangutanes y que, además, existen

Sorprendentes semejanzas en la estructura del cerebro y en el sistema nervioso central de simios y humanos, al igual que en su conducta social y capacidades cognitivas. De hecho, tanto los chimpancés como los otros grandes simios demuestran tener muchas habilidades que pensábamos que eran exclusivamente humanas. Se comunican por medio de llamadas distintas, así como por posturas y gestos como besar, abrazar, coger de la mano, hacer cosquillas, pavonearse, lanzarse contra otros, amenazar con el puño, pegar puñetazos, etc. Son capaces de sentir compasión y de comportarse de modo altruista, pero, como nosotros, tienen también un lado oscuro en su naturaleza y pueden mostrar verdadera brutalidad, incluso algunos chimpancés llegan a organizar una especie de guerras primitivas. A pesar de no haber desarrollado un lenguaje hablado como el nuestro (y no poder hablar a causa de las diferencias anatómicas en su laringe), cuentan con capacidades cognitivas que les permiten aprender (en cautividad) una variedad de lenguajes humanos, como el Lenguaje de Signos Norteamericano. Pueden realizar abstracciones, generalizar y utilizar símbolos cuando se comunican unos con otros; algunos individuos cautivos disfrutaban dibujando y pintando (Goodall & Bekoff, 2003, p. 27)

Bien puede leerse entonces que algunos animales, en este caso los chimpancés, tienen la capacidad de las emociones, de la afiliación, de la vida y de la salud corporal. Pero adicionalmente tienen la capacidad de utilizar medios para conseguir fines:

“Los primatólogos de campo han observado diferencias en el uso de herramientas y en la comunicación entre las poblaciones de una misma especie. Por lo tanto, puede ocurrir que en una comunidad de chimpancés todos los adultos partan las nueces con piedras y que en otra desconozcan dicha técnica por completo. Se ha documentado tanto en los bonobos como en los chimpancés signos y hábitos específicos de un grupo concreto. Cada vez más, los primatólogos explican estas diferencias como tradiciones aprendidas y transmitidas de generación en generación” (De Waal, 1997, p. 271)

Ahora bien, dichas capacidades no son exclusivas de nuestros parientes simios, en otras especies animales son evidentes algunos rasgos de transmisión cultural y el desarrollo de capacidades complejas:

¹⁵ Ver nota a pie de página número 13.

(...) las hembras de las orcas pasan años enseñando a sus crías a cazar focas elefante según los métodos tradicionales del grupo. De hecho, los investigadores han compilado una lista de casi veinte patrones conductuales de delfines y ballenas que están influidos por la tradición local y muestran variaciones culturales. Las madres de algunas hembras de leopardo enseñan a sus hijas el peligroso arte de cazar y comerse puerco espines, y éstas, a su vez, transmiten esta habilidad a sus cachorros (Goodall & Bekoff, 2003, p. 28)

Y dentro del ejercicio de transmisión cultural, la capacidad del juego también se practica cumpliendo un papel fundamental en el desarrollo cognitivo del animal como individuo animal y fortaleciendo la conformación de lazos sociales y comunitarios:

El juego social es una actividad que muchos animales disfrutan enormemente. Los chimpancés jóvenes y otros animales a los que se hicieron pruebas en un laboratorio preferían jugar en vez de comer, siempre que no estuvieran realmente hambrientos. (...) Cuando los individuos se meten de lleno en el juego, no parece que persigan una meta concreta; sólo desean jugar. Sin embargo, el juego es importante para el desarrollo físico, social, neurológico y cognitivo, y puede servir también para preparar a los animales ante situaciones inesperadas. (...) Muchos animales sólo juegan cuando son jóvenes, pero los grandes simios, los perros, las ballenas, los delfines, los loros y los cuervos, entre otros, siguen jugando con regularidad también de adultos –igual que nosotros los humanos– (Goodall & Bekoff, 2003, p. 30)

Finalmente, también los animales tienen la capacidad de manejo de su propio entorno al establecer comunidades políticas y jerarquías que facilitan su supervivencia y que, sorprendentemente, generan condiciones de bienestar para los miembros del grupo:

Las características más importantes de los sistemas políticos humanos, como las alianzas que desafían el *statu quo* y los tratos ‘ojo por ojo’ entre un líder y sus seguidores, han sido observadas por otros primates. Por consiguiente, además de ser peleas físicas, las luchas por el poder también son auténticos concursos de popularidad. (De Waal, 1997, p. 272)

Así las cosas, siendo los animales poseedores de capacidades que merecen ser desarrolladas para alcanzar su plenitud, ha de considerarse la necesidad de incluir a diversas formas de vida no humana en nuestro sistema jurídico de protección, a través de la promulgación de leyes que generen *obligaciones directas* hacia los animales con el fin de proteger el florecimiento de sus múltiples formas de vida.

En ese sentido, apuntándole a una postura más allá del especismo y del trato humanitario de los animales, este enfoque de las capacidades apela a consideraciones de justicia hacia los animales basada en un principio simple: no es justo impedir el desarrollo de capacidades de un ser vivo que tiene todas las herramientas naturales para hacerlas florecer. Exigir consideraciones de justicia complementa la exigencia de consideración moral. Ello implica realizar transformaciones políticas profundas y apuestas educativas integrales para que la obligación que genera la ley esté acompañada de convicciones éticas y de la conciencia de que, como lo dije más arriba, permitir el desarrollo de las

capacidades de otro ser contribuye al florecimiento de mis propias capacidades como humano.

Exigir condiciones de justicia necesariamente marca una ruptura con algunos planteamientos de Singer dada su estrechez en los criterios de consideración moral de los animales. No obstante, entre la tesis de Singer y la de Nussbaum sobre la consideración de los animales hay varios acuerdos. En primer lugar, ambos planteamientos hablan de la extensión de nuestra consideración moral hacia los animales no humanos. En segundo lugar, los dos apelan a la posibilidad de sentir dolor como criterio para juzgar la incorrección moral del trato hacia un animal.¹⁶ En ese sentido, provocar dolor injustificadamente a un ser que es susceptible de sentirlo se muestra como algo moralmente incorrecto.

En el primer apartado mencione cómo ese *sensocentrismo* de Singer parecía ser un criterio suficiente para rechazar cualquier forma de maltrato animal. No obstante, es éste el inicio del disenso entre estas las posturas de Singer y Nussbaum pues, si bien la última considera que sentir dolor es un criterio que define el daño como algo incorrecto, para ella los animales no son solamente sensibles, sino que además tienen una serie de habilidades sociales y de afiliación que van más allá de su capacidad de sentir dolor y placer. Aunque Nussbaum utiliza a Singer como punto de partida, su planteamiento va más allá.

Singer diría que un animal es un ser valioso, no en la medida en que piensa o toma decisiones, sino en la medida en que siente. No obstante, Nussbaum considera que la propuesta del filósofo australiano sigue siendo estrecha al poner el criterio de consideración moral *solamente* en la capacidad de sentir, sin tener en cuenta las demás capacidades y posibilidades de florecimiento de la vida de un animal. Por el contrario, considera que poner a la base de la consideración moral un trato justo que garantice que el animal pueda desarrollar todas sus capacidades, no sólo la de sentir dolor y placer, es el punto de partida indicado para tener éxito en la consideración moral de los animales.

La reflexión de Nussbaum promueve una actitud de respeto por las capacidades de los individuos acompañada de la promoción de su florecimiento y la eliminación de obstáculos al desarrollo de las mismas consistente en “desear ver florecer cada cosa como la clase de cosa que es” (Nussbaum, 2007, p. 344). Una actitud que difiere de posturas que creen que sólo merecen consideración y preocupación aquellos seres que son enteramente racionales y que, al mismo tiempo, difiere de Singer pues no sólo se consideran los intereses de sentir placer y huir el dolor, sino las capacidades que tienen las formas más compleja de vida. En suma, se trata de una “preocupación ética porque las

¹⁶ Más Singer que Nussbaum, por supuesto, aunque esta última reconoce que el hecho de que un animal siente dolor es el criterio inicial de consideración antes de pensar en sus capacidades. De este modo, Nussbaum no considera moralmente a los animales que no sean susceptibles de sentir dolor y placer, en eso sigue a Singer.

funciones de la vida no se vean impedidas y porque la dignidad de los organismos vivos no se vea vulnerada” (Nussbaum, 2007, p. 344).

La preocupación por las capacidades y posibilidades de florecimiento y autorrealización de la vida de un individuo debe ser, desde el enfoque de Nussbaum, una cuestión de justicia ya que “el fin de la justicia es garantizar una vida digna para muchas clases de seres” (Nussbaum, 2007, p. 345). Así pues, es claro que los animales no pueden pararse simétricamente con los humanos a realizar contratos y establecer principios de justicia, pero sí es posible que dado que el fin de la justicia es garantizar vidas dignas, entonces los hombres puedan elaborar principios básicos que incluyan a seres no humanos como sujetos de justicia y puedan fungir como representantes en la exigencia del cumplimiento de esos privilegios.

Por ello, Nussbaum sostiene que la justicia no debe dirigirse sólo hacia los seres ‘normales’ sino hacia los que están en la frontera: “la cooperación en sí no es considerada una cuestión reservada a un puñado de personas similarmente ‘normales’ que se reúnen para celebrar un contrato, sino un concepto con múltiples facetas y que incluye numerosas formas distintas de dependencia e interdependencia. [La finalidad es] (...) impedir que se malogren poderes naturales valiosos” (Nussbaum, 2007, p. 346).

Ahora bien, no podemos hablar de justicia de manera unívoca pues, evidentemente, a partir de la concepción de justicia que tengamos se derivan nuestras consideraciones sobre lo justo o lo injusto. Así pues, debo decir que entiendo por trato justo aquel que no impide el florecimiento de las capacidades de los animales, entendiéndolos como seres que persiguen sus propios intereses. Sumado a ello, le apuesto a la idea de que, si bien la cuestión es de justicia, pues bajo esa noción podemos emprender políticas que impidan el maltrato, el germen de la *preocupación* es la compasión que despiertan los animales no humanos en animales humanos si tenemos en cuenta que uno de los problemas de fondo, como dije al finalizar el primer apartado, es la insensibilidad ante la crueldad y la violencia; ello quiere decir que una política animalista hablaría de compasión y justicia como elementos integrales de una lucha política por el bienestar animal.

Con este texto le apunto a pensar que la compasión, sumada a la consideración de los intereses y capacidades de los animales, así como el reconocimiento de la individualidad y complejidad de *su vida* es una base fundamental en la consideración del bienestar animal, en la asignación de derechos y las exigencias de justicia, y que, además, es fundamento de las intuiciones de justicia e injusticia que tenemos en el trato hacia esos mismos animales.

En términos claros, no pretendo entrar en una discusión polarizada en la que deba decir si la cuestión es de compasión o de justicia, por el contrario, afirmo que la base originaria de nuestras intuiciones de justicia e injusticia es la compasión que sentimos hacia otra criatura. Desarrollaré esta idea acudiendo nuevamente a Nussbaum (2008).

Para la filósofa norteamericana existen cuatro tipos de emociones: primero, las emociones de alegría empática, que se dan cuando quien las experimenta considera un acontecimiento que es bueno para el otro como un acontecimiento bueno; así, por ejemplo, siento alegría empática cuando reconozco que es bueno que mi vecino haya conseguido un logro en su vida. Segundo, las emociones de compasión, que se dan cuando quien las experimenta considera que el suceso infortunado de alguien es un acontecimiento malo; así, por ejemplo, siento compasión cuando considero malo que a mi vecino lo haya atropellado un carro dejándolo inválido. Tercero, las emociones de regocijo en el mal ajeno, que se dan cuando quien las experimenta considera como bueno algún mal que le haya sucedido a otro; así, por ejemplo, me alegraré cuando a mi vecino le roben todas sus pertenencias. Cuarto, las emociones de envidia o resentimiento, que se dan cuando quien las experimenta considera que un acontecimiento positivo para otro es malo; así, por ejemplo, consideraré extremadamente malo que mi vecino se gane la lotería. Cada una de estas emociones tiene su origen en un juicio elaborado por un individuo que mira los hechos desde su perspectiva y a partir de la información que posee sobre el otro, es decir, sobre aquel a quien afecta el hecho. Por esa razón, Nussbaum considera que estos juicios son valoraciones cognitivas, es decir, valoraciones elaboradas racionalmente que resultan de evaluaciones subjetivas: “transacciones apremiantes que encarnan un nivel elevado de atención dirigida hacia el mundo” (Nussbaum, 2008, p. 133).

Debido a que esas emociones son juicios que valoran la relación con el entorno, constituyen un elemento importante en la toma de decisiones, de tal forma que “en virtud de su carácter apremiante, de su vinculación con proyectos importantes y de la intensidad de sus percepciones, las emociones explican mejor que otro tipo de cognición cómo las criaturas deciden moverse desde un entorno a otro y/o modificar sus proyectos a fin de que se adecúen al medio” (Nussbaum, 2008, p. 134). En ese sentido, están relacionadas con los objetivos, proyectos y consideraciones de lo que una persona considera importante en su vida: “son evaluaciones del medio relacionadas con los proyectos importantes del agente” (Nussbaum, 2008, p. 136).

Cabe destacar entonces que las emociones son elementos fundamentales en la toma de decisiones por parte de un agente ya que “se encuentran estrechamente conectadas con la acción” (Nussbaum, 2008, p. 162) y, además, son relevantes en la evaluación y jerarquización de los objetivos, proyectos y acciones que el agente pretende llevar a cabo. Adicionalmente, son guía de la razón práctica al influenciar decisiones y ayudan a adscribir valor a lo que es considerado importante para un agente ya que “contienen en su interior una concepción de valor o de importancia” (Nussbaum, 2008, p. 157).

Hasta ahora, la consideración de las emociones como elemento clave en la toma de decisiones es de especial relevancia para el planteamiento que vengo sosteniendo. A continuación, en el último apartado de este texto, mostraré cómo esa idea es útil para establecer relaciones de justicia y respeto por otras formas de vida, en este caso, la forma de vida de los animales, a través del ejercicio de la política.

4. La necesidad de la política hecha por los ciudadanos y los movimientos sociales en favor del desarrollo de las capacidades de los animales. La ecoética como fuerza aglutinadora

He venido reconstruyendo y reflexionando a lo largo de los tres apartados anteriores de este texto las distintas posturas y planteamientos sobre la consideración moral de los animales.

En el primer apartado exploré la idea de especismo de Singer y su *sensocentrismo* gracias al cual el criterio a través del cual cualquier consideraríamos moralmente a un animal es la capacidad de éste de sentir dolor o placer. Adicionalmente, hice énfasis en la noción de interés como elemento clave para justificar por qué se debería considerar moralmente a un animal: la idea central fue que los animales tienen por lo menos un interés, el de no sentir dolor. Aceptando la riqueza de esos planteamientos exprese, no obstante, un cuestionamiento sobre la efectividad de dichos planteamientos para transformar la manera en que nos relacionamos con los animales no humanos, ya que si bien apelar a un trato humanitario de un animal para evitar que sienta dolor es un buen inicio, se necesitan mecanismos más contundentes que generen en los humanos la obligación de proteger los intereses de los animales, que no sólo se limitan al dolor físico, sino también al dolor psíquico por ejemplo. Esa fue la razón que me llevó al segundo apartado, en el que consideré la posibilidad de que los animales tuvieran derechos.

En ese segundo apartado inicié rescatando la postura de Henry Salt quien en 1892 exigió por primera vez que se le concedieran derechos de protección a los animales. La clave de esta exigencia fue la creencia en que los derechos son convencionales y no intrínsecos a ningún ser, razón por la cual los humanos deciden a quiénes conceden derechos sobre la base de distintos principios y creencias. Salt propone un trato humanitario que respete el derecho fundamental de un animal a no ser torturado o sentir dolor innecesariamente. El otro elemento clave fue la idea de que los derechos generan obligaciones para los demás, por lo que aceptar que un animal tiene derecho a no ser torturado obliga a los humanos a no torturarlo. Sumada a esas reflexiones, expliqué la tesis de Mosterín y de Herrera quienes, a su manera, complementan la idea de convencionalidad de esos derechos considerando que su origen son las obligaciones morales basadas en principios y creencias contingentes de los seres humanos. Aquí, el punto de anclaje con el primer apartado fue Feinberg para quien un derecho es asignable a cualquier ser que pueda tener intereses: bajo esa lógica un ser con intereses tiene derecho a que los demás estemos obligados a protegérselos. Más adelante, en ese mismo apartado mostré cómo para Regan esas criaturas no sólo tenían intereses sino que, además, eran dueños de una vida compleja, denominándola *su propia vida*, un elemento clave para avanzar en la consideración moral de los animales. De tal forma que el criterio moralmente significativo para que el animal fuese tenido en cuenta por un sistema jurídico de derechos es el hecho de que, además de sentir dolor y placer y además de tener otros intereses, tenga una vida individual, *su*

propia vida. Ese último elemento, me permitió extender aún más la reflexión pensando que, dado que los animales tienen una vida individual, sus intereses pasan por el desarrollo de múltiples habilidades y capacidades propias de su especie. Eso me llevó al tercer apartado.

En el precedente apartado, el tercero, reconstruí la idea básica de la teoría de las capacidades de Nussbaum y, a través de breves ejemplos, exploré la posibilidad de que esa compleja vida de los animales también tuviera capacidades y no solamente necesidades, esto quiere decir que se constituirían como seres susceptibles de desarrollar sus capacidades, por lo que frustrar ese desarrollo sería injusto y un acto moralmente incorrecto. Pensar que los animales, al igual que los humanos, tengan capacidades que merecen ser desarrolladas se vuelve un elemento clave en el ejercicio de construcción de un planteamiento que considere moralmente a los animales. Adicionalmente, expresé dos ideas que serán importantes para el desarrollo de lo que sigue. En primer lugar, la idea de que un elemento fundamental para tomar decisiones y considerar importante un evento son las emociones. En segundo lugar, pensar que permitir y proteger el desarrollo de las capacidades de los animales contribuye al desarrollo de nuestras propias capacidades humanas le da un giro a la perspectiva que hasta ahora hemos venido sosteniendo en la consideración de la vida de los animales. Por aquí quiero empezar este último apartado.

Por lo general, decir que debemos considerar moralmente los intereses o los derechos de un animal puede generar la sensación de que, si lo hacemos, estaríamos obrando moralmente bien gracias a una especie de acto de generosidad: soy capaz de renunciar a usar un animal de diversas maneras, aun cuando ello signifique no beneficiar algunos de mis intereses que hubiesen sido satisfechos con su uso. Eso hace que sea generoso, pues niego algo para mí para concederle algo a un animal. Pero ¿qué pasaría si convertimos ese aparente acto generoso y caritativo en un acto basado en convicciones éticas fuertes y que, además, se vuelva un acto que contribuya a mi propio desarrollo? *Lo que sostengo es que la instauración de estrategias educativas que divulguen razones éticas y filosóficas por las cuales un animal no debe ser maltratado, acompañada de la recuperación de una conciencia compasiva que reduzca nuestra indiferencia ante el dolor y promueva el respeto por la vida, facilitará que asumamos, como humanos, que permitir que otro ser se desarrolle contribuye a nuestro propio desarrollo y que, además, el desarrollo de la vida de un animal es un asunto importante, así como es urgente el cese de la tortura y la explotación de dichos seres vivos.*

Con lo dicho en el apartado anterior por Nussbaum, le apuesto a la idea de que las emociones son guías de la acción y que ellas le atribuyen valor a lo relevante y a lo urgente en el entorno de alguien a quien le preocupa algo: “¿qué contribución positiva hacen las emociones como tales a la deliberación ética, tanto personal como pública? (...) ¿Por qué un orden social habría de cultivar o recurrir a las emociones de las personas en lugar de limitarse a crear un sistema de reglas justas y un conjunto de instituciones que las respalden?” (Nussbaum, 2008, p. 336). La respuesta a la pregunta será importante para sostener que las emociones juegan un papel clave en la promoción de políticas públicas que permitan el desarrollo de las capacidades de los animales. Si logramos, a fuerza de

argumentos y de retorno a la consideración compasiva de la vida, que una comunidad crea importante y urgente la consideración moral de la vida de un animal, estimularemos la deliberación y discusión pública de estos asuntos, así como la creación de movimientos sociales y de iniciativas individuales que desemboquen en la asignación de derechos y la gestación de políticas de protección, cuidado y conservación.

Una sociedad debe apelar a las emociones de las personas pues ellas están llenas de percepciones sobre lo que es relevante y urgente, sobre lo que merece ser considerado. Adicionalmente, una sociedad debe permitir que sus miembros se asocien y promuevan ideas para responder y dar cuenta de aquello que les preocupa, de aquello que les importa. Pero una sociedad también debe estimular la creación de sistemas educativos que inculquen el respeto a la vida y que promuevan la deliberación ética y racional acerca de nuestras formas de relación con múltiples formas de vida humana y no humana.

Aceptar que vivimos en un mundo vulnerable y frágil, y aceptar que también compartimos este planeta con otras formas de vida es un inicio propicio para la transformación de la perspectiva que tenemos hacia otros seres. Vivimos en un mundo vulnerable, hemos acelerado el riesgo ecológico, hemos puesto en peligro no sólo nuestras vidas sino las de otros seres vivos. Vivimos en un mundo frágil, estamos en crisis ecológica, somos capaces de hacer daño. Hemos de entender la biosfera “como una entidad finita, mortal, vulnerable y amenazada por la acción humana” (Riechmann, 2005, p. 18). Asumir éticamente que ese es nuestro panorama actual, requiere de una perspectiva global que considere los **intereses**, los **derechos** y las **capacidades** de los demás seres con los que compartimos la tierra. Pienso que esa perspectiva global es la ética ecológica, una fuerza aglutinadora capaz de dar cuenta de nuestras relaciones con la biosfera, los animales y con los otros humanos. Una ética ecológica será capaz de promover una conciencia ética y política a fuerza de argumentos y recurso a las emociones para transformar, a través de la deliberación pública, nuestras actitudes y hábitos hacia los animales no humanos. A continuación describiré las características de esa perspectiva.

La ética ecológica, que llamaré *ecoética*¹⁷, es una parte de la ética aplicada que tiene como pregunta base ¿merece consideración moral la naturaleza? Esta pregunta a su vez implica preguntarse por la posible consideración moral de la biosfera, los animales y las generaciones futuras. La ecoética es una respuesta a la emergencia ecológica, entendida como la degradación de la relación entre el hombre, la naturaleza y los demás seres vivos,

¹⁷ La ecoética, a la que ya nos hemos referido brevemente en la primera nota de este texto, inicia su fase de desarrollo en los años sesenta paralela al creciente fenómeno de los movimientos ecologistas que denuncian a las grandes industrias por el daño al equilibrio ecológico y al uso de animales para experimentación. La ecoética no es un nuevo tipo de ética sino una cara de la ética aplicada cuyo objeto de preocupación es la relación moral del hombre con la naturaleza y los demás seres vivos. Se reconoce que, históricamente, el primero en abordar de manera sistemática estas problemáticas fue Aldo Leopold (1876-1948) con su *Land Ethics*, en un capítulo de su *A Sand Country Almanac* publicado en 1949 y considerado un clásico del pensamiento ecologista en tanto ofrece una visión nueva de la naturaleza y reconoce la necesidad de expandir la ética hasta abarcar las relaciones del hombre con aquello que le rodea.

y los retos insoslayables que ella presenta. Es una apuesta teórica orientada hacia la toma de decisiones para afrontar la urgencia del presente, reorientar el trato y uso que los humanos le damos a la naturaleza y los demás seres vivos, así como prevenir el desastre del futuro.

Esta ética, a diferencia de las éticas occidentales más importantes, no centra completamente su atención en el hombre, sino que la dirige a eso otro natural con lo que convive el hombre. No obstante, existen diversos grados de radicalidad de las posturas dentro de la ecoética, lo que nos hace ir desde un ecocentrismo radical que le atribuye valor intrínseco a la naturaleza en su conjunto por encima del valor del hombre como individuo, que es la postura de Arne Naess (2005), hasta un antropocentrismo moderado en el que se sigue poniendo al hombre de referente y con un valor especial, pero con ciertas obligaciones de tipo moral en el trato hacia la naturaleza, que es la postura de Hans Jonas¹⁸ (1995). Una postura intermedia entre estas dos es la del zoocentrismo restringido en el que se considera moralmente a los animales humanos y a algunos animales no humanos, pero no necesariamente a la biosfera en su conjunto, que sería la postura de Singer (1998).

Así pues, la ecoética amplía los horizontes de reconocimiento de la clase de seres que merecen nuestra consideración moral. La dinámica de nuestra sociedad contemporánea nos muestra una interacción cada vez más amplia con otras formas de vida y el uso de los recursos ofrecidos por la naturaleza. No obstante, en el marco de esa interacción con la naturaleza hemos actuado de dos maneras: por un lado, hemos incrementado la explotación desmedida de los recursos naturales y la falta de previsión de las consecuencias de esa sobrexplotación de los recursos naturales, a lo cual se suma la brecha de desigualdad económica y social que la posesión y el dominio monopólico de la naturaleza provoca en nuestra sociedad. Pero por otro lado, la interacción con la naturaleza también ha provocado el crecimiento de la sensibilidad ecológica, un espíritu crítico frente al abuso contra la naturaleza, así como la creación de movimientos sociales que exigen políticas públicas para garantizar la protección y el bienestar de formas de vida que no son humanas.

¹⁸ En su texto *El principio de Responsabilidad, ensayo de una ética para la civilización tecnológica* (1995) Hans Jonas hace énfasis en la necesidad de reevaluar los focos de interés de la ética, dada la serie de cambios estructurales producidos en la sociedad por el avance de la industria y la tecnologización y los nuevos problemas morales que ello implica. Para Jonas la esencia de la condición humana ya no es fija y estable, por el contrario, dados los nuevos contextos de acción es totalmente dinámica y por ello ya no es posible determinar el bien humano y mucho menos el alcance de sus acciones y su responsabilidad en ellas. Dado lo anterior, el hecho de que nuevos dilemas morales se abren ante nuevos campos de acción, el ejercicio de la responsabilidad y los objetos hacia los cuales ésta se dirige también varían. El punto clave es que nuestro poder de intervención y modificación de la naturaleza se ha incrementado tanto que debe limitarse con una ética de la responsabilidad que responda, de manera profunda, a los nuevos retos morales planteados. Dicha ética de la responsabilidad estará guiada por un nuevo imperativo: "Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la tierra" (Jonas, 1995, p. 40).

En este sentido, la ecoética también provee un marco de explicación de una dinámica social contemporánea que, cada vez más, afianza su sensibilidad hacia otras formas de vida posibles. La ecoética aporta elementos fundamentales que atienden a realidades urgentes como el daño ecológico, el uso indiscriminado e innecesario de la violencia y la crueldad con los seres vivos, la inequidad en la distribución de la contaminación¹⁹ y los problemas sociopolíticos que agravan las relaciones del hombre con el conjunto de la naturaleza.

La ecoética tiene tres enfoques. El primero de ellos, el ecocentrista, apunta hacia la consideración *holística* de la naturaleza, de tal manera que el centro de la reflexión ética es el ecosistema y la biosfera entera, pensada en su conjunto. La propuesta más radical dentro del ecocentrismo, es la ecología profunda de Arne Naess (2005), de la que ya se ha dicho algo en notas a pie de página; una propuesta más moderada sería la de Aldo Leopold (2000) quien aboga por una ética de la tierra²⁰. El ecocentrismo toma a la comunidad biológica entera como eje de la consideración ética, partiendo de la idea que todos los seres naturales son dignos de consideración moral. El criterio fundamental es el valor holístico por el que se caracteriza el ecosistema en el cual se insertan los seres individuales. Este tipo de perspectivas se nutren de saberes que van más allá de lo disciplinar, acudiendo a bases religiosas y ancestrales sin descuidar el acervo filosófico y ecológico que fundamentan las consideraciones morales al respecto. De hecho Arne Naess (2005) utiliza la idea de la autorrealización de los seres y de la necesidad de no bloquear o torpedear dicho propósito de todos los seres naturales. Lo que le preocupa al ecocentrista es la naturaleza en su conjunto.

Además de ecocéntrica, la ecoética puede ser *Biocentrista*, ello significa poner a la vida individual de los seres en el centro de la reflexión ética. Así pues, el biocentrismo habla de individuos vivos y sintientes que merecen consideración moral. A diferencia del ecocentrismo, el biocentrismo considera individualmente a los seres vivos, sin darle tanta

¹⁹ La expresión 'distribución de la contaminación' es un término utilizado por la socioecoética, una perspectiva de la ecoética para la que debería existir una justicia en la distribución de la carga contaminante que, generalmente, termina dejándose en países del tercer y cuarto mundo, mientras que la productividad económica se queda en las multinacionales del primer mundo: "Denuncia el racismo de las políticas industriales que sitúan, preferentemente, los focos contaminantes en zonas y barrios habitados por minorías raciales –negros, hispanos, etc. – que, además son pobres. Se acota la idea de una discriminación racial-ambiental. A lo que se apunta aquí es al [sic] desigual distribución de las cargas contaminantes –en el trabajo y en el hogar–. A la luz del concepto de justicia se propone un reparto equilibrado entre toda la población de la carga contaminante y una reducción de esa carga hasta límites tolerables en el marco de la sostenibilidad económica. (...) La formulación de la idea de la justicia ambiental se ha expandido hasta acotar, como falta de responsabilidad del ambientalismo del primer mundo la desatención a las mayorías del tercer mundo que soportan un mal trato ambiental que condena a millones de personas a la desnutrición y a las enfermedades contagiosas que unas mejores condiciones de vida evitarían. La tarea es aplicar los principios de la justicia ambiental en una dimensión global." (Guerra, 2001, p.27)

²⁰ Leopold (2000) utiliza un concepto de tierra entendiéndola como comunidad, haciendo énfasis en la necesidad de interiorizar las obligaciones morales hacia la tierra en el marco de una ética expansionista que vaya desde la consideración moral sobre sí mismo, hacia la consideración moral del otro humano y desemboque en una consideración moral de la tierra.

importancia al ecosistema en su conjunto ni a los seres naturales que no sean vivos. Este tipo de posturas se concentran en dar la discusión sobre la protección de los intereses de los animales, aquellos que se anulan con su muerte, y las capacidades que no pueden florecer si a los animales se les trata con crueldad impidiendo su desarrollo.

Finalmente, la ecoética también puede ser *socioecoética*, haciendo énfasis en que la injusticia social también es un ingrediente esencial en el daño ecológico y el daño hacia los animales. La socioecoética le apuesta a una ecología que se preocupa por la integración de las personas con la naturaleza y las formas de vida que en ella habitan. Desde este punto de vista las injusticias sociales producen y, al mismo tiempo, son producidas por los daños ecológicos. Por ejemplo, la minería ilegal y el afán de la explotación desconsiderada de recursos produce un desequilibrio en el ecosistema; no obstante al tratar de resolver el problema ha de considerarse también las presiones de grupos industriales, algunos aliados incluso con movimientos armados, que obligan a los habitantes del sector a trabajar sin ningún tipo de seguridad industrial y con condiciones salariales paupérrimas.

Esta postura es una crítica a las dos anteriores por olvidar las relaciones de imbricación que hay entre los problemas de exclusión social, pobreza y subdesarrollo, y los problemas ambientales. Ser consciente de la realimentación entre ambos tipos de problemas – pobreza y daño ecológico–, nos permitiría tener, según esta postura socioecoética, una visión integral del daño causado a la biosfera, a los animales y a los humanos mismos. Se trata de un desafío político por integrar los problemas humanos con los daños causados a formas no humanas de vida. Esta perspectiva establece una diferencia entre ambientalismo y ecologismo, ya que el primero se preocupa sobre todo por la naturaleza sin tener en cuenta cómo ésta puede ser afectada por la pobreza o riqueza de las personas, mientras que el segundo se preocupa por la manera en que se integran las personas con la naturaleza, lo que supone un espectro problemático más amplio.

Este tratamiento socioecoético de la ecoética aborda problemáticas tan urgentes como la distribución equitativa de la carga contaminante, problemas de justicia ecológica para entender la desigualdad humana en relación con la problemática ecológica. Aborda igualmente conceptos de la ecología política que atiende los conflictos distributivos que, a su vez, se implican mutuamente con problemas ambientales, originándose así una nefasta realimentación entre pobreza, subdesarrollo, inequidad social y globalización.

Frente al tema del maltrato animal, la socioecoética cuestiona las maquinarias económicas y los modelos de producción que hay detrás de dicho maltrato, así como las consecuencias perversas para el desarrollo de las capacidades animales que trae consigo el uso de éstos por parte de la industria farmacéutica y cosmetológica. Igualmente se cuestiona sobre el impacto que esas maquinarias tienen en el desarrollo social, el empleo en los humanos y el bienestar de los animales.

Uno de los elementos que me parece más importante de la socioecoética es que a ésta le preocupa la manera en que el hombre se relaciona con la naturaleza y los problemas que surgen de dicha relación, y que considera al hombre como un *agente político de cambio*, un promotor de iniciativas que solucionen los problemas generados por el abuso de los sistemas de producción, la injusticia en la distribución de la riqueza en relación con los problemas del maltrato animal y del daño ambiental. La vulnerabilidad del mundo nos interpela como agentes morales: los humanos somos seres vivos capaces de deliberar, razonar y elegir. Somos agentes morales y ciudadanos de una comunidad política que pueden transformar las relaciones con aquello otro que no es humano.

En ese contexto de la socioecoética una de las voces contemporáneas más relevantes es la de Jorge Riechmann (2005), quien considera que los animales tienen capacidades, entendidas como aquello que se puede hacer de acuerdo con los intereses y deseos que se tienen. Para Riechmann no tiene sentido empeñarse en negar que los animales sean capaces de llevar una vida individual y, por ello, digna de florecer pues “el potente ideal ético del florecimiento individual, concebido como desarrollo de las capacidades centrales del ser humano, se apoya en categorías generales que no están restringidas al ámbito humano” (Riechmann, 2005, p. 90). En esta medida, los seres vivos, humanos y no humanos, que tiene una forma de vida individual pueden ejercer sus capacidades en contextos determinados naturalmente, por lo que “para todos ellos podemos concebir ese deseable estado de florecimiento de autorrealización y vida buena” (Riechmann, 2005, p. 90). Los animales, como seres vivos y sintientes son una combinación de capacidades, necesidades y vulnerabilidades, son seres con un *bien propio*, es decir, con una tendencia a la realización de sus bienes, de sus fines, propios de su especie. Considerar la protección de dicha capacidad de desarrollo es una de nuestras capacidades como agentes morales.

Considero que esta última idea es el centro de la fuerza aglutinadora de la ecoética en boca de la socioecoética, dado su fuerte énfasis en la deliberación ética, pública y política de los problemas ecológicos que afectan tanto a humanos como a no humanos. La fuerza de la socioecoética consiste en impulsar políticas ecológicas que regulen las relaciones interespecies sin que éstas estén vinculadas a ideas antropocéntricas radicales que concedan primacía sólo a los intereses humanos, sino que sean mucho más amplias y consideren moralmente otro tipo de vidas. Permitir el florecimiento de las capacidades de los animales, en un sentido socioecoético como quiero asumirlo, significa crear políticas para compartir la tierra de manera equilibrada sin maltratar, sin hacer daño, lo que “fundamenta el derecho a usos éticos, equilibrados y responsables de la tierra y los recursos renovables, en pro de un planeta sostenible para los seres humanos y las demás criaturas vivas” (Riechmann, 2005, p.116).

Riechmann entiende ese ejercicio de creación de políticas bajo la óptica de una *autocontención* que considere los intereses y respete y promueva el florecimiento de las capacidades de los animales no humanos, sus capacidades específicas, las cuales son propias de su forma de vida única e individual.

Uno de los conceptos importantes del esquema socioecoético de Riechmann es la idea de sustentabilidad²¹ que, según su aparato crítico, contiene cuatro perspectivas relevantes. En primer lugar, Riechmann entiende la sustentabilidad como el mantenimiento del crecimiento de la sociedad sin exceder los límites de lo que puede soportar el planeta en términos de carga contaminante. En segundo término, se puede entender sustentabilidad como la necesidad de la conservación de la diversidad biológica para evitar el reduccionismo y la simplificación biótica de la biosfera, esto es, la creación de políticas y estrategias de desarrollo que vayan en contra de la disminución de la pluralidad de especies y formas de vida sobre la tierra. En una tercera perspectiva, la sustentabilidad consistiría en la necesidad de mantener reservas y disminuir el consumo, dado su impacto en la degradación del planeta y el agotamiento de los elementos que componen la biosfera y que permiten la supervivencia de las especies animales en la tierra. En cuarto término, la sustentabilidad, como la entiende Riechmann, es un concepto crítico que llamaría la atención sobre la necesidad de mantener las condiciones espaciales para la conservación de múltiples formas de vida posible en la tierra, ello incluye no sólo la vida de los humanos, sino la de los demás animales. Acoger esas cuatro perspectivas supone optar por una idea de sostenibilidad, entendida como un proyecto de viabilidad ecológica que opte por la protección de la biosfera y de los seres que habitan en ella. Así pues, para Riechmann debemos partir de la idea de que los humanos somos seres necesitados y vulnerables, y que debemos satisfacer nuestras necesidades sin comprometer en exceso la sustentabilidad de otras formas de vida dentro de la biosfera, pues al ser esta última un red, su supervivencia garantiza en parte la nuestra, algo que él llama el “desarrollo sostenible dentro de los límites de los ecosistemas” (Riechmann, 2005, p. 165).

Para Riechmann ese tipo de desarrollo sostenible está basado en dos pilares fundamentales. Por un lado, el hecho de que todos los seres vivos tienden hacia la satisfacción de necesidades básicas y el desarrollo de capacidades esenciales. Por otro lado, la idea de que hemos de considerar los límites naturales impuestos por los ecosistemas a la hora de buscar el crecimiento material y económico de la población humana. Dichos pilares van acompañados de seis principios que potencializan el alcance de la tarea de crear políticas que protejan las múltiples formas de vida de la biosfera.

El primero de esos principios es el de precaución. Asumir este principio significa que las acciones humanas que afectan a los animales y a la tierra deben tener una concepción preventiva del daño y no sólo reparadora del mismo, como sucede regularmente. Al respecto, Riechmann hace énfasis en la creación de normas que prevengan los posibles daños producidos a la biosfera y a la vida animal por el afán de productividad económica y rentabilidad financiera. El segundo principio es el de solidaridad entre poblaciones, generaciones y especies. Éste está sintonizado con la idea básica del principio de

²¹ El ejercicio de definición del concepto de sustentabilidad Riechmann lo desarrolla en los capítulos seis y diez de su libro *Biomímesis. Ensayos sobre imitación de la naturaleza. Ecosocialismo y autocontención*. (2006)

responsabilidad de Hans Jonas, para quien el aumento de la capacidad humana de intervención en la naturaleza requiere repensar éticamente nuestra relación con la misma. Según eso, se hace necesario abordar perspectivas que abandonen el antropocentrismo extremo y sean más moderadas al considerar las responsabilidades morales que tenemos con el cuidado de la naturaleza para nuestro bienestar y el de las generaciones futuras. Para Riechmann esa solidaridad debe darse dentro del marco de un ejercicio político de justicia y distribución equitativa, tanto de riquezas como de cargas contaminantes, dado que la centralización de contaminación hacia poblaciones vulnerables aumenta su condición de pobreza y pone en riesgo el desarrollo de las capacidades de los seres vivos.

El tercer principio propuesto por Riechmann es el principio de participación mediante mecanismos de decisión. En virtud de ese principio, privilegiamos instancias de decisión democrática como ejercicio clave para la creación de políticas públicas que fomenten la protección y sostenibilidad de la vida. El cuarto principio es el principio de autocontención, según el cual se debe gestionar la demanda de consumo humano dentro de los límites que permite la biosfera. En este sentido se trata de un principio que guiaría la acción humana dentro de un marco de cuidado, responsabilidad y autorregulación donde no se privilegie la satisfacción de necesidades humanas en perjuicio del desarrollo de otras posibles formas de vida y capacidades de otras criaturas y generaciones de humanos.

Para Riechmann, el quinto principio que potencializa la efectividad de la tarea de crear políticas que protejan las múltiples formas de vida de la biosfera, es el principio de Biomímesis, gracias al cual podríamos imitar los rasgos de los ecosistemas para crear nuestras propias formas de vida, lo cual implica “comprender los principios de funcionamiento de la vida en sus diferentes niveles con el objetivo de reconstruir los sistemas humanos [como el político o el económico] de manera que encajen armoniosamente en los sistemas naturales” (Riechmann, 2005, p. 192). Por último, el sexto principio es el principio de ecoeficiencia, el cual consiste en promover la reducción y el refinamiento de la explotación de recursos y su reemplazo por recursos renovables y fuentes de energía sustitutas que prevengan el daño ecológico

Vistos panorámicamente los anteriores principios, quiero hacer una anotación adicional a dos de ellos que son especialmente pertinentes al interés de mi texto de esbozar un marco socioecoético que promueva políticas públicas para prevenir y reducir el maltrato animal: el principio de autocontención y el principio de participación mediante mecanismos de decisión. Recordará el lector que en el primer apartado de este texto abordé el principio de igual consideración de intereses propuesto por Singer, quien utiliza como criterio de consideración moral la capacidad que tienen los animales de sentir placer y dolor y por ello piensa que es inmoral producir dolor de forma cruel e injustificada. Luego de ello, dije que dicho criterio es insuficiente puesto que desconoce la complejidad de las formas de vida de los animales que va más allá del dolor y el placer. Pues bien, teniendo en cuenta lo anterior, considero que el principio de autocontención permite crear políticas de protección del bienestar animal, si tenemos en cuenta que la

autocontención es una autolimitación inteligente del consumo y uso de las criaturas que componen la biosfera. Actuar basados en ese principio, supone tener una actitud ética que busque reducir el daño y el dolor y que, al mismo tiempo, fomente el florecimiento del bienestar y las capacidades de los seres vivos, que superan el hecho de sentir dolor o placer.

Respecto al principio de participación mediante mecanismos de decisión, considero que éste es fundamental para justificar que la protección y el fomento del bienestar de los animales sea un ejercicio de debate público, surgido desde la base de movimientos sociales motivados por convicciones éticas y filosóficas.

Estos principios, junto con la reducción de la indiferencia frente a la crueldad y el dolor a través de una educación de la compasión, así como la consideración moral de los intereses y capacidades de los animales en tanto sujetos de una vida, son el insumo sólido para la construcción de movimientos sociales que impulsen la transformación de nuestros modos de relacionarlos con los animales. Esa es la fuerza aglutinante de la socioecoética. No afirmo que la compasión sea el único elemento necesario para la creación de políticas públicas que busquen reducir el maltrato animal, afirmo que ésta es el motor que impulsa esas políticas, que tiene una fuerza vinculante completamente poderosa y que, a través de una educación en la compasión, puede ser apropiada con mayor fuerza por el conjunto de la sociedad.

Esa fuerza vinculante de la que hablo se evidencia en la proliferación de movimientos sociales de base, partidos políticos y bancadas interpartidistas cuyo objetivo fundamental es la protección y generación de bienestar animal. La compasión se muestra como un vehículo de sensibilización en la medida en que su difusión a través de la educación y el ejercicio del debate público puede permitir que se muestre con claridad la multiplicidad y complejidad de las formas de vida animal que no merecen ser maltratadas. Es una potencia que despierta la conciencia de injusticia frente al maltrato reiterado e innecesario de la vida animal.

Considerar entonces que la vida animal es una vida valiosa cabe en el contexto de cooperación justa en la que todas las vidas tratan de florecer, de manera que ningún individuo sensible debe ver truncada esa posibilidad. Sigo a Nussbaum al apelar a un esquema basado en el respeto por las múltiples formas de vida, un interés ético que redunde en unas obligaciones directas, haciendo énfasis en la dignidad de la multiplicidad de vidas que florecen, una visión que va más allá de los contratos que sólo protegen a los animales de manera derivada e instrumental, y que va más allá del cálculo economicista que desvirtúa la vida individual.

Sostengo en este texto que las políticas animalistas deberían basarse en la compasión como motor de la promoción de políticas públicas, en el marco de una socioecoética que respeta cada vida individual, aboga por su supervivencia y desarrollo de capacidades y promoviendo educativamente la responsabilidad y la autocontención: “ya que los

animales no participan directamente en la elaboración y formulación de principios políticos y, por consiguiente, existe un serio peligro de imponerles un modo de vida que ellos no elijan por sí mismos. Lo mejor, pues, es que busquemos un conjunto ilimitado de principios políticos centrados en la capacitación o la protección, y no una concepción comprensiva de las vidas animales buenas” (Nussbaum, 2007, p. 347). Se trata entonces de un ejercicio político a través del cual, basándonos en la idea de la dignidad de las múltiples formas de vida sensible y motivados por la compasión, garanticemos el florecimiento de las capacidades de cada individuo.

La compasión tiene fuerza vinculante, tiene potencial educativo y además es guía para la deliberación racional de las políticas públicas, de tal manera que “hay razones para pensar que la compasión dota a la moralidad pública de los elementos esenciales de la concepción ética, elementos sin los cuales toda cultura pública estaría peligrosamente vacía y desmayada” (Nussbaum, 2008, p. 447).

Sobre la base de esa necesidad, la promoción de políticas públicas que protejan el bienestar animal debe contener fuertes componentes educativos utilizando como punto de anclaje la imaginación y el enriquecimiento del conocimiento científico de las múltiples formas de vida animal y la complejidad de sus capacidades: “las aportaciones de la imaginación compasiva pueden encarnarse en leyes e instituciones en muchos niveles diferentes y de muchas maneras diversas” (Nussbaum, 2008, p. 447). Considero entonces que un individuo humano que promueva la compasión y la autocontención y, además, se preocupe por el bienestar de otra criatura viva, es un individuo crítico y reflexivo que amplía el marco de su consideración hacia otros animales que no son humanos.

En el contexto de dichos postulados, la política animalista, tal como la estoy describiendo, se basa en una *preocupación* por el bienestar animal en la lucha por la introducción de novedades educativas basadas en la compasión, el cuidado y la autocontención. En Colombia la política animalista está en una fase de constitución impulsada por movimientos sociales que, partiendo de la base de una preocupación, de la compasión, la consideración de intereses y de capacidades, denuncia de una serie de abusos y maltratos y fomentan al mismo tiempo propuestas normativas para regular el trato hacia los animales y generar condiciones de dignidad y bienestar para éstos. En nuestro contexto local, las iniciativas de los animalistas en Colombia han propiciado la discusión sobre la introducción y modificación de normatividades que incentiven el trato justo hacia los animales.

Hasta ahora, uno de los logros más significativos ha sido la creación de una bancada animalista pluripartidista en el Congreso de la República entendida como

Una unión de voluntades políticas. Una apuesta porque desde los espacios de representación pública, pueda generarse la legislación, se posicione la protección y la defensa animal en la agenda nacional y territorial, conllevando esto a proyectos de

ejecución en beneficio de estos seres que al igual que los seres humanos, habitan el territorio nacional (Congreso visible, 2011).

Dicha bancada argumenta la necesidad de un trato justo hacia los animales basándose en dos postulados básicos, por un lado dado que

Colombia es un país que intenta encaminarse por las vías de la convivencia y del respeto, como salida a la situación de violencia, injusticia e indiferencia. Resulta imprescindible que este reconocimiento se dé, no sólo hacia los congéneres, sino hacia los seres de otras especies (Congreso visible 2011).

Por otro lado se parte de la base de que

los animales son seres sintientes, es decir, también experimentan placer, dolor y angustia; así mismo comparten espacios con el ser humano y son seres que poseen comportamientos naturales e intereses ajenos a las costumbres o esquemas humanos. Es importante establecer relaciones de sana convivencia y respeto por los animales (Congreso visible, 2011).

Así pues, la política animalista tal como se muestra, fomenta la construcción de un individuo político y educativo que no sólo evite hacer daño arbitrario, repetitivo e injustificado a los animales sino que geste cambios culturales a través del activismo y la reflexión, entendida como un examen constante de nuestros juicios e intuiciones morales, sus alcances, límites y profundidades que posibilitará un ejercicio de investigación y consideración de diversas formas de vida, sin dar nada por sentado, siempre bajo el ideal de proteger el florecimiento de la vida y la autorrealización.

Ese ejercicio reflexivo sólo será posible si el individuo logra comprender el daño que produce al limitar el florecimiento de otra vida a través de un ejercicio de la imaginación combinado con conocimiento científico para tratar de entender esas otras formas de vida que no son iguales a los humanos: “¿de qué otros modo podemos proceder si no es imaginándonos la vida de los animales y su sufrimiento? (...) La buena escritura imaginativa ha resultado crucial para movilizar la oposición a la crueldad contra los animales (...) Toda nuestra vida ética implica en este sentido un elemento de proyección, un ir más allá de los hechos tal y como nos vienen dados” (Nussbaum, 2007, p. 349).

En suma, una política animalista como la que propongo debería instaurar enfoques que generen un cambio en los imaginarios culturales al pensar que la vida, la salud, la integridad física, los sentidos, imaginación y pensamiento, las emociones, la afiliación, el juego y el control sobre el entorno propio no son propiedad exclusiva de los humanos, sino que son capacidades de todo ser vivo que son dignas de ser vividas, de tal manera que “toda nación debería incluir en su constitución o documento de principios fundamental una cláusula en la que se reconozca a los animales como sujetos de justicia política y se recoja el compromiso de que los animales sean tratados como seres con derecho a una existencia digna”(Nussbaum, 2007, p. 394).

5. Conclusiones

El conjunto de las conclusiones que a continuación ofreceré sintetiza los postulados y enfoques abordados en las páginas anteriores y, a su vez, marca el camino de investigaciones posteriores en las que profundizaré en elementos que aquí, por cuestiones de espacio, se limitaron a una discusión básica. Así las cosas, este artículo es el esbozo y el trazado general de un proyecto investigativo mucho más amplio y ambicioso.

1. Resulta necesario apelar a algún tipo de estrategia sólida que permita dar luces sobre un tratamiento justo hacia los animales, sin que sólo medie una consideración en contra de que ellos sientan dolor. Se torna urgente apelar a un instrumento político que surja de la base de acuerdos y discusiones sobre la naturaleza física y psicológica de los animales con una fuerza normativa capaz de producir transformaciones en la forma en que nos relacionamos con ellos. En el marco del problema del maltrato animal, no sólo debemos considerar el daño físico, sino también el daño que se produce con la tortura psicológica. La idea clave es que no sólo se trata de evitar hacer daño físico, sino de promover condiciones de bienestar y protección que reduzcan el maltrato psicológico.

2. Asimismo, es necesario apelar a un enfoque en el que podamos ir más allá del especismo, es decir, a un enfoque y un aparato crítico que no considere solamente que las formas en que maltratamos a los animales descansan sobre la base de una discriminación sistemática a su interés de sentir dolor, sino que apela a un aparato crítico que parte de la riqueza de las múltiples formas de vida de los animales y a una consideración más allá de evitar su dolor, poniendo de primer plano la frustración de otras capacidades. Hoy en día, el problema del maltrato animal va mucho más allá de una mera actitud discriminatoria. De fondo hay problemas económicos, de sustentabilidad, de equilibrio. Es muy probable que los dueños de industrias cárnicas y avícolas, en las que el hacinamiento y el tratamiento maquinico que se les da a los animales vulneran sus intereses y capacidades, ni siquiera actúen de tal manera pensando que son superiores a los animales y que sólo los intereses de su especie son valiosos. Es probable que haya más razones de fondo: un vacío moral frente a la violencia, frente a la crueldad, frente al dolor. No podemos decir que un humano es especista al torturar un animal porque, es innegable, ese mismo humano también es capaz de torturar a un humano. Allí, ese individuo no privilegia los intereses de una especie sobre otra: en suma, no privilegia ningún interés. El problema es de fondo: irracionalidad e insensibilidad ante la crueldad, irrespeto por la vida, independientemente de si la víctima es humana o no.

3. Decir que un animal tiene derechos no consiste en afirmar que, intrínsecamente, él posea beneficios especiales por ser animal; por el contrario, consiste en afirmar que *sí es posible* elaborar un sistema de ético de creencias, principios y valores que impulsen la creación de leyes que protejan los intereses y capacidades de los animales. Derechos evidenciados en leyes cuyo valor fundamental es que nos hacen cumplir ciertas obligaciones hacia los animales.

4. Existe una reciprocidad entre un derecho y una obligación, lo cual constituye un elemento clave para fundamentar la promoción de políticas públicas y leyes de protección hacia los animales. Es claro, por ejemplo, que el discurso de quienes hablan de proteccionismo debería transformarse, dejando de hablar de derechos de los animales para empezar a hablar de derechos *para* los animales. No se trata simplemente de un capricho semántico, decir *derechos para los animales* requiere asumir que los humanos les concedemos derechos, es decir, nos generamos a nosotros mismos una serie de obligaciones *para* con ellos, sobre la base de una consideración ética de sus vidas y su integridad. Así las cosas, nosotros como *agentes morales*, que establecemos leyes y acuerdos, decidiríamos instaurar leyes a favor de la integridad de seres que no pueden *ejercer* su derecho reclamándolo.

5. Dado que el derecho positivo tiene como fuente el legislador civil y no algún tipo de mandato divino, es perfectamente exigible que se den cambios jurídicos que amplíen la esfera de protección de derechos de los hombres hacia los animales. De la misma manera, no se apelaría a ninguna concepción que predique condiciones especiales, sacras o divinas en los animales; la base de la consideración viene dada por la obligación de cuidar y proteger un ser vulnerable y susceptible de ser dañado, sobre la base de que esos daños intervienen en el desarrollo de sus intereses y capacidades.

6. Aunque la exigencia de los derechos de un animal es indirecta, dado que es exigida por un tercero representante, un animal es un beneficiario directo de sus derechos: el hecho de que el animal no entienda lo que está pasando no niega su condición de beneficiario de un derecho. A los animales se les puede atribuir derechos que podrán ser exigidos por un portavoz que represente sus intereses, por lo que el derecho va en *beneficio propio* del sujeto. Cuando afirmamos que un animal tiene el derecho a no ser torturado, afirmamos que él será el beneficiado con el buen trato.

7. La necesidad de considerar moralmente a los animales apelando a un trato humanitario dado que son susceptibles de sentir dolor, o también apelando a que, como sujetos de una vida, sus derechos y su integridad merecen ser respetados debe complementarse con el enfoque de las capacidades, entendiendo que podemos recurrir a la idea de que el desarrollo de la capacidad de establecer relaciones de justicia y respeto por otras formas de vida, en este caso, la forma de vida de los animales, es fundamental para el desarrollo humano.

8. Los animales tienen un bien propio de la especie a la que pertenecen, razón por la cual cada individuo de dicha especie se dirige, a través de un proceso de desarrollo, hacia la consecución de dicho bien, hacia el *telos* o finalidad de cada organismo, hacia el desarrollo de sus propias capacidades. Ya no sólo deberíamos considerar moralmente a un animal por su capacidad de sentir dolor o por la individualidad de su vida sino porque, además, es capaz de desarrollar complejas habilidades que se verían frustradas cuando los humanos intervenimos de manera cruel e injustificada en dicho proceso. Que un animal tenga un

derecho, en el sentido en que lo he descrito a lo largo del texto, significaría también que tenemos la obligación de respetar y proteger el desarrollo de sus capacidades.

9. Apuntándole a una postura más allá del especismo y del trato humanitario de los animales, apelo a consideraciones de justicia hacia los animales basada en un principio simple: no es justo impedir el desarrollo de capacidades de un ser vivo que tiene todas las herramientas naturales para hacerlas florecer. Exigir consideraciones de justicia complementa la exigencia de consideración moral. Ello implica realizar transformaciones políticas profundas y apuestas educativas integrales para que la obligación que genera la ley esté acompañada de convicciones éticas y la conciencia de que, como lo dije a lo largo del texto, permitir el desarrollo de las capacidades de otro ser contribuye al florecimiento de mis propias capacidades como humano.

10. Si bien la cuestión de la prevención del maltrato animal es de justicia, pues bajo esa noción podemos emprender políticas que impidan el maltrato, el germen de la *preocupación* es la compasión que despiertan los animales no humanos en animales humanos si tenemos en cuenta que uno de los problemas de fondo, como dije al inicio del texto, es la insensibilidad ante la crueldad y la violencia; ello quiere decir que una política animalista hablaría de compasión y justicia como elementos integrales de una lucha política por el bienestar animal. Por ello, mi idea fundamental es que la compasión, sumada a la consideración de los intereses y capacidades de los animales, así como el reconocimiento de la individualidad y complejidad de *su vida* es una base fundamental en la consideración del bienestar animal, en la asignación de derechos y las exigencias de justicia, y que, además, es fundamento de las intuiciones de justicia e injusticia que tenemos en el trato hacia esos mismos animales

11. La instauración de estrategias educativas que divulguen razones éticas y filosóficas por las cuales un animal no debe ser maltratado, acompañada de la recuperación de una conciencia compasiva que reduzca nuestra indiferencia ante el dolor y promueva el respeto por la vida, facilitará que asumamos, como humanos, que permitir que otro ser se desarrolle contribuye a nuestro propio desarrollo y que, además, el desarrollo de la vida de un animal es un asunto importante, así como es urgente el cese de la tortura y la explotación de dichos seres vivos.

12. Las emociones juegan un papel clave en la promoción de políticas públicas que permitan el desarrollo de las capacidades de los animales. Si logramos, a fuerza de argumentos y de retorno a la consideración compasiva de la vida, que una comunidad crea importante y urgente la consideración moral de la vida de un animal, estimularemos la deliberación y discusión pública de estos asuntos, así como la creación de movimientos sociales y de iniciativas individuales que desemboquen en la asignación de derechos y la gestación de políticas de protección, cuidado y conservación.

13. Una sociedad debe apelar a las emociones de las personas pues ellas están llenas de percepciones sobre lo que es relevante y urgente, sobre lo que merece ser considerado.

Adicionalmente, una sociedad debe permitir que sus miembros se asocien y promuevan ideas para responder y dar cuenta de aquello que les preocupa, de aquello que les importa. Pero una sociedad también debe estimular la creación de sistemas educativos que inculquen el respeto a la vida y que promuevan la deliberación ética y racional de nuestras formas de relación con múltiples formas de vida humana y no humana y que nos haga conscientes de que vivimos en un mundo vulnerable y frágil, que también compartimos este planeta con otras formas de vida, lo que constituye un inicio propicio para la transformación de la perspectiva que tenemos hacia otros seres. Con ello, hemos de entender que vivimos en un mundo vulnerable, hemos acelerado el riesgo ecológico, hemos puesto en peligro no sólo nuestras vidas sino las de otros seres vivos; vivimos en un mundo frágil, estamos en crisis ecológica, somos capaces de hacer daño.

14. Asumir éticamente que nuestro panorama actual es el descrito anteriormente, requiere de una perspectiva global que considere los intereses, los derechos, las capacidades de los demás seres con los que compartimos la tierra. Esa perspectiva global es la ética ecológica, una fuerza aglutinadora capaz de dar cuenta de nuestras relaciones con la biosfera y los animales y con los otros humanos. Una ética ecológica que será capaz de promover una conciencia ética y política, a base de argumentos y emociones, que transforme, a través de la deliberación pública, nuestras actitudes y hábitos hacia los animales no humanos.

15. Considero al hombre como un *agente político de cambio*, un promotor de iniciativas que solucionen los problemas generados por el abuso de los sistemas de producción, la injusticia en la distribución de la riqueza en relación con los problemas del maltrato animal y del daño ambiental. La vulnerabilidad del mundo nos interpela como agentes morales: los humanos somos seres vivos capaces de deliberar, razonar y elegir. Somos agentes morales y ciudadanos de una comunidad política que pueden transformar las relaciones con aquello otro que no es humano.

16. La promoción de los principios de autocontención y de participación en mecanismo de decisión, junto con la reducción de la indiferencia frente a la crueldad y el dolor a través de una educación de la compasión, así como la consideración moral de los intereses y capacidades de los animales en tanto sujetos de una vida, son el insumo sólido para la construcción de movimientos sociales que impulsen la transformación de nuestros modos de relacionarlos con los animales.

17. Las políticas animalistas deberían basarse en la compasión como motor de la promoción de políticas públicas, en el marco de una socioecoética que respeta cada vida individual, y abogue por su supervivencia y desarrollo de capacidades, así como promoviendo educativamente la responsabilidad y la autocontención.

18. La promoción de políticas públicas que protejan el bienestar animal debe contener fuertes componentes educativos utilizando como punto de anclaje la imaginación y el

enriquecimiento del conocimiento científico de las múltiples formas de vida animal y la complejidad de sus capacidades.

19. La política animalista, como la he descrito en el texto, se basa en una *preocupación* por el bienestar animal en la lucha por la introducción de novedades educativas y legislativas basadas en la compasión, el cuidado y la autocontención.

20. Una política animalista, con un componente filosófico y ético fuerte fomentará la construcción de un individuo político y educativo que no sólo evite hacer daño arbitrario, repetitivo e injustificado a los animales sino que gestione cambios culturales a través del activismo y la reflexión, entendida como un examen constante de nuestros juicios e intuiciones morales, sus alcances, límites y profundidades que posibilitará un ejercicio de investigación y consideración de diversas formas de vida, sin dar nada por sentado, siempre bajo el ideal de proteger el florecimiento de la vida y la autorrealización. Ello permitirá, al mismo tiempo, instaurar y actualizar enfoques que generen un cambio en los imaginarios culturales al pensar que la vida, la salud, la integridad física, los sentidos, imaginación y pensamiento, las emociones, la afiliación, el juego y el control sobre el entorno propio no son propiedad exclusiva de los humanos, sino que son capacidades de todo ser vivo que son dignas de ser vividas.

Referencias Bibliográficas

- Aristóteles. (2004). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Alianza Editorial.
- Buser, Pierre. La conciencia animal. (2003). *Revista Investigación y Ciencia. Edición española de Scientific American*. No. 32. Abr-Jun. pp. 32-35.
- Congreso Visible. (2011). Recuperado de <http://www.congresovisible.org/agora/post/informacion-basica-sobre-la-bancada-animalista/1495/>
- De Waal, Franz. (1997). *Bien natural: los orígenes del bien y del mal en los humanos y otros animales*. Barcelona: Editorial Herder.
- Feinberg, Joel. (1974). *The Rights of Animals and Future Generations*. Versión digital recuperada de <http://bibliodroitsanimaux.voila.net/pdf/FeinbergTheRightsofAnimalsandFutureGenerations.pdf>
- Francione, Gary. (1999). El error de Bentham (y el de Singer). *Teorema*. Vol. XVIII/3. pp. 39-60.
- Goodall, Jane & Bekoff, Mark. (2003). *Los diez mandamientos para compartir el planeta con los animales que amamos*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- Guerra, María José. (2001). *Breve introducción a la ética ecológica*. Madrid: Antonio Machado Libros.
- Herrera, Alejandro. (2007). Comentario a Jesús Mosterín: la ética frente a los animales. En González, Juliana (Coord.). *Dilemas de Bioética*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Jonas, Hans. (1995). *El principio de Responsabilidad, ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Editorial Herder.

- Kant, Immanuel. (1998). *Lecciones de ética*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Leopold, Aldo. (2000). *Una ética de la tierra*. Madrid: Los libros de la catarata.
- Mosterín, Jesús. (2007). La ética frente a los animales. En González, Juliana (Coord.). *Dilemas de Bioética*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Mill, John Stuart. (1997). *El utilitarismo*. Barcelona: Editorial Altaya.
- Naess, Arne. (2005). *The select Works of Arne Naess*. The Netherlands: Springer.
- Nussbaum, Martha. (2002). *Las mujeres y el desarrollo humano*. Barcelona: Editorial Herder.
- _____. (2007). *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- _____. (2008). *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Regan, Tom. (1999). Poniendo a las personas en su sitio. *Teorema*. Vol. XVIII/3. pp. 17-37.
- _____. (1974). Feinberg on what sorts of beings can have rights. En Blackstone, William (Ed.) *Philosophy and Environmental Crisis*. Georgia. University of Georgia Press.
- Riechmann, Jorge. (2005). *Todos los animales somos hermanos*. Madrid: Los libros de la catarata.
- _____. (2005). *Un mundo vulnerable. Ensayos sobre ecología, ética y tecnociencia*. Madrid: Los libros de la Catarata.
- _____. (2006). *Biomímesis. Ensayos sobre imitación de la naturaleza. Ecosocialismo y autocontención*. Madrid: Los libros de la Catarata.
- _____. (Coord.) (1998) *Necesitar, desear, vivir*. Madrid: Los libros de la Catarata.
- Salt, Henry. (1999). *Los derechos de los animales*. Madrid: Los libros de la catarata.
- Schunemann, Aline. (2007). La ética frente a los animales. *Comentarios*. En González, Juliana (Coord.). *Dilemas de Bioética*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Singer, Peter. (1999a). *Liberación Animal*. Madrid: Editorial Trotta.
- _____. (1999b). Ética más allá de los límites de la especie. *Teorema*. Vol. XVIII/3. pp. 5-16.
- _____. (2002). *Una vida ética. Escritos*. Madrid: Editorial Taurus-Santillana.
- Singer, Peter & Cavalieri, Paola. (Eds.) (1998). *Proyecto gran simio. La igualdad más allá de la humanidad*. Madrid: Editorial Trotta.