

TRILOGÍA DE LA AUTOCONTENCIÓN

Todos los animales somos hermanos

ENSAYOS SOBRE EL LUGAR DE LOS ANIMALES EN
LAS SOCIEDADES INDUSTRIALIZADAS

Jorge Riechmann





JORGE RIECHMANN

NACIÓ EN MADRID EN 1962. ES PROFESOR TITULAR DE FILOSOFÍA MORAL EN LA UNIVERSIDAD DE BARCELONA. ACTUALMENTE TRABAJA COMO INVESTIGADOR SOBRE CUESTIONES ECOLÓGICO-SOCIALES EN EL INSTITUTO SINDICAL DE TRABAJO, AMBIENTE Y SALUD (ISTAS) DE COMISIONES OBRERAS. ES SOCIO DE LA SOCIEDAD ESPAÑOLA DE AGRICULTURA ECOLÓGICA (SEAD), MIEMBRO DEL CONSEJO DE GREENPEACE ESPAÑA, AFILIADO A ECOLOGISTAS EN ACCIÓN E INTEGRANTE DE LA ASOCIACIÓN ESPAÑOLA DE ÉTICA Y FILOSOFÍA POLÍTICA. EN LOS ÚLTIMOS AÑOS, COMO RESPONSABLE DE BIOTECNOLOGÍAS Y AGROALIMENTACIÓN EN EL DEPARTAMENTO CONFEDERAL DE MEDIO AMBIENTE DE CC.OO., HA INTERVENIDO ACTIVAMENTE EN EL DEBATE SOBRE CULTIVOS Y ALIMENTOS TRANSGÉNICOS. POETA, ENSAYISTA Y TRADUCTOR LITERARIO, EN EL AÑO 2000 RECIBIÓ EL PREMIO STENDHAL DE TRADUCCIÓN POR SU VERSIÓN DE *INDAGACIÓN DE LA BASE Y DE LA CIMA DE RENÉ CHAR*, UNA DE SUS PASIONES POÉTICAS MÁS CONSTANTES. DESDE MEDIADOS DE LOS NOVENTA HA IDO FORMULANDO LA VERTIENTE ÉTICA DE SU FILOSOFÍA ECOSOCIALISTA EN UNA "TRILOGÍA DE LA AUTOCONTENCIÓN" QUE COMPONEN LOS VOLUMENES *UN MUNDO VULNERABLE*, *TODOS LOS ANIMALES SOMOS HERMANOS* Y *GENTE QUE NO QUIERE VIAJAR A MARTE*. EN EL ÁMBITO DE LA CREACIÓN POÉTICA DESTACAN SUS LIBROS: *CÁNTICO DE LA EROSIÓN* (EDICIONES HIPERIÓN, MADRID 1987), *CUADERNO DE BERLÍN* (HIPERIÓN, MADRID 1989), *EL CORTE BAJO LA PIEL* (PRÓLOGO DE JOSÉ HIERRO, EDICIONES BITÁCORA, MADRID 1994), *BAILA CON UN EXTRANJERO* (HIPERIÓN, MADRID 1994), *AMARTE SIN REGRESO* (POESÍA AMOROSA 1981-1994), (HIPERIÓN, MADRID, 1995) Y *UN ZUMBIDO CERCA* (EPÍLOGO DE ANTONIO GAMONEDA, CALAMBUR, MADRID 2003). ENTRE OTROS, COMO ENSAYISTA HA PUBLICADO OBRAS SOBRE POESÍA: *EXPLORACIÓN DEL ARCHIPIÉLAGO. UN ACERCAMIENTO A RENÉ CHAR* (HIPERIÓN, MADRID 1986), *POESÍA PRACTICABLE* (HIPERIÓN, MADRID 1990), *CANCIONES ALLENDE LO HUMANO* (HIPERIÓN, MADRID 1998), *UNA MORADA EN EL AIRE* (LIBROS DEL VIEJO TOPO, BARCELONA 2003); Y SOBRE FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES: *¿PROBLEMAS CON LOS FRENO DE EMERGENCIA? MOVIMIENTOS ECOLÓGISTAS Y PARTIDOS VERDES EN ALEMANIA, HOLANDA Y FRANCIA* (EDITORIAL REVOLUCIÓN, MADRID 1991), *LOS VERDES ALEMANES: HISTORIA Y ANÁLISIS DE UN EXPERIMENTO ECOPACIFISTA A FINALES DEL SIGLO XX* (PRÓLOGO DE FRANCISCO FERNÁNDEZ BUEY, EDITORIAL COMARES, GRANADA 1994), *REDES QUE DAN LIBERTAD. INTRODUCCIÓN A LOS NUEVOS MOVIMIENTOS SOCIALES* (EN COLABORACIÓN CON FRANCISCO FERNÁNDEZ BUEY, EDITORIAL PAIDÓS, BARCELONA 1994; REIMPRESIONES EN 1995 Y 1999), *NI TRIBUNOS, IDEAS Y MATERIALES PARA UN PROGRAMA ECOSOCIALISTA* (EN COLABORACIÓN CON FRANCISCO FERNÁNDEZ BUEY, SIGLO XXI, MADRID 1994), *GENES EN EL LABORATORIO Y EN LA FÁBRICA* (EN COLABORACIÓN CON ALICIA DURÁN; TROTTA, MADRID 1998), *NECESITAR, DESEAR, VIVIR. SOBRE NECESIDADES, DESARROLLO HUMANO, CRECIMIENTO ECONÓMICO Y SUSTENTABILIDAD* (EN COLABORACIÓN CON JOSÉ MANUEL NAREDO, LUIS ENRIQUE ALONSO Y OTROS; LOS LIBROS DE LA CATARATA, MADRID 1998; 2ª EDICIÓN EN 1999), *ARGUMENTOS RECOMBINANTES. SOBRE CULTIVOS Y ALIMENTOS TRANSGÉNICOS* (LOS LIBROS DE LA CATARATA, MADRID 1999), *UN MUNDO VULNERABLE. ENSAYOS SOBRE ECOLOGÍA, ÉTICA Y TECNOCIENCIA* (LOS LIBROS DE LA CATARATA, MADRID 2000), *TODO TIENE UN LÍMITE. ECOLOGÍA Y TRANSFORMACIÓN SOCIAL* (DEBATE, MADRID 2001), *INDUSTRIA COMO NATURALEZA. HACIA LA PRODUCCIÓN LIMPIA* (EN COLABORACIÓN CON JEAN-PAUL DELÉAGE Y OTROS; LOS LIBROS DE LA CATARATA, MADRID 2003), *TODOS LOS ANIMALES SOMOS HERMANOS* (UNIVERSIDAD DE GRANADA, GRANADA 2003), *TRANSGÉNICOS: EL HAZ Y EL ENVÉS* (PRÓLOGO DE SALVADOR LÓPEZ ARNAL; LOS LIBROS DE LA CATARATA, MADRID 2004), Y *UN ADIÓS PARA LOS ASTRONAUTAS* (FUNDACIÓN CÉSAR MANRIQUE, LANZAROTE 2004). ENTRE OTROS.

Jorge Riechmann
**Todos los animales
somos hermanos**

**ENSAYOS SOBRE EL LUGAR DE LOS ANIMALES
EN LAS SOCIEDADES INDUSTRIALIZADAS**

PRÓLOGO DE CARLOS PIERA



DISEÑO COLECCIÓN: JOAQUÍN GALLEGO

PRÓLOGO DE CARLOS PIERA

© JORGE RIECHMANN, 2005

© LOS LIBROS DE LA CATARATA, 2005
FUENCARRAL, 70.
28004 MADRID
TEL. 91 532 05 04
FAX. 91 532 43 34
WWW.CATARATA.ORG

TODOS LOS ANIMALES SOMOS HERMANOS.
ENSAYOS SOBRE EL LUGAR DE LOS ANIMALES EN LAS SOCIEDADES
INDUSTRIALIZADAS

ISBN. 84-8319-218-7
DEPÓSITO LEGAL: TO-272-2005

ESTOS MATERIALES HAN SIDO EDITADOS PARA SER DISTRIBUIDOS. LA INTENCIÓN DE LOS EDITORES ES QUE SEAN UTILIZADOS LO MÁS AMPLIAMENTE POSIBLE. QUE SEAN ADQUIRIDOS ORIGINALES PARA PERMITIR LA EDICIÓN DE OTROS NUEVOS Y QUE, DE REPRODUCIR PARTES, SE HAGA CONSTAR EL TÍTULO Y LA AUTORÍA.

LA IMPRESIÓN DE ESTE LIBRO SE HA REALIZADO SOBRE PAPEL FABRICADO CON FIBRA VIRGEN PROCEDENTE DE BOSQUES GESTIONADOS DE FORMA RESPONSABLE Y RESPETUOSA CON EL MEDIO AMBIENTE.
FSC® C0C0123

PARA MI FERRITO *Humo*, QUE ME HA ENSEÑADO TANTAS COSAS.
PARA NATIVIDAD, GUARDIANA DE LAS ARDILLAS.

ÍNDICE

PRÓLOGO DE CARLOS PIERA 11

EJERCICIO PREVIO 17

PREÁMBULO 19

CAPÍTULO 1. ANIMALES HUMANOS Y NO HUMANOS EN
UN CONTEXTO EVOLUTIVO 27

CAPÍTULO 2. HERMANO DELFÍN, HERMANO CHIMPANCÉ 51

CAPÍTULO 3. RAZONES PARA INCLUIR A LOS ANIMALES
EN LA COMUNIDAD MORAL 63

CAPÍTULO 4. CAPACIDADES ESENCIALES Y FLORECIMIENTO
DE LOS VIVIENTES 85

CAPÍTULO 5. LA HECATOMBE DE LA BIODIVERSIDAD 95

CAPÍTULO 6. MITAD Y MITAD: TRES PRINCIPIOS BÁSICOS
DE JUSTICIA ECOLÓGICA 115

CAPÍTULO 7. LA EXPERIMENTACIÓN CON ANIMALES 133

CAPÍTULO 8. COMERSE EL MUNDO: SOBRE ECOLOGÍA, ÉTICA Y DIETA 157

CAPÍTULO 9. ¿CORAZÓN DE CERDO? NOTAS SOBRE LA PROBLEMÁTICA DE LOS XENOTRASPLANTES Y LAS ESPERANZAS DE LA CLONACIÓN TERAPÉUTICA 183

CAPÍTULO 10. LA COMPLEJIDAD DEL CONCEPTO DE 'PERSONA' 201

CAPÍTULO 11. LA DIMENSIÓN JURÍDICA: ¿DERECHOS PARA LOS ANIMALES? 217

CAPÍTULO 12. ANIMAL PRÓJIMO 241

ALGUNOS LIBROS RECOMENDADOS EN CASTELLANO 255

ANEJO 1: ASAMBLEA DE FILÓSOFOS (MÁS DOS O TRES INFILTRADOS) SOBRE ANIMALES, ÉTICA Y DERECHO 257

ANEJO 2: NOTAS SOBRE DERECHOS MORALES Y DERECHOS LEGALES 327

ANEJO 3: EN TORNO A LA NOCIÓN DE VALOR 335

PRÓLOGO

Sé de un niño, criado en el catolicismo, que abandonó esa religión porque en ella resultaba incomprensible el sufrimiento de un perro. Mejor dicho, porque hacía incomprensible ese dolor. No necesariamente el dolor causado por humanos, sino también, y más significativamente, el nacido de las propias tripas del animal. Ese juicio infantil era acertado, creo, al margen de que lo fuera o no la determinación que suscitó. En un universo ordenado por una voluntad racional todo tiene una función. Una interpretación de nuestra tradición que admita pocas contorsiones teológicas apenas encuentra en ella otras funciones, para los animales no humanos, que las alimenticias, ornamentales y de entretenimiento. Ahí no pinta nada que te duelan las tripas, si es que con eso no haces méritos para el cielo. Y ese no pintar nada de la sensibilidad animal pasó en su momento de la cosmovisión religiosa a la laica, de donde falta mucho para que podamos expulsarlo.

Lo que hacía incomprensible ese dolor de perro era, en última instancia, la necesidad de dividir al mundo en lo comprensible y lo que no lo es, seguida de la expulsión de lo incomprensible al limbo de aquello ante lo que cerramos los ojos, sea por el momento, cuando tenemos esperanza de que pueda recibir explicación científica en el futuro, sea para siempre. Ahora bien, damos por sentado que los asuntos de sensaciones, sentimientos y conciencia, que tantas veces tenemos por fundamento del juicio moral, no son, ni pueden ser en lo que aquí nos importa, objeto de averiguación científica ni, en general, de debate objetivo del modelo común, cuyo modelo es en última instancia el de esta forma de averiguación. Si nos basamos en tales asuntos para valorar nuestro comportamiento hacia las demás

personas, es mediante analogías entre ellas y nosotros: su sufrimiento y su alegría son como los nuestros, luego no hemos de causarles lo que no desearíamos padecer. Buena parte del discurso acerca de la necesidad de reconocer los derechos de las otras especies se basa en señalar que esa analogía también se extiende, en aspectos esenciales, a éstas. Así, se destaca, con razón, lo que otros primates tienen en común con nosotros. Sin negar el valor de este modo de ver, quisiera reivindicar aquí otra perspectiva complementaria. Con ella trato de resaltar la importancia moral intrínseca de que vayamos abriendo nuestro universo de obligaciones al resto del mundo animal, que es un mundo en que dichas obligaciones no pueden ser recíprocas. La necesaria ampliación a otras criaturas de nuestra sensibilidad moral y nuestro aparato jurídico no es, de suyo, más que eso, una ampliación que no altera la índole de nuestros supuestos. Pero tal vez lo que esté en juego, aunque se deba expresar en esa ampliación formalmente sencilla, imponga una reconsideración de otra clase. Por eso abre Jorge Riechmann este libro pidiéndonos que vayamos adoptando una mirada nueva, puesto que, como lo veía Aristóteles, la decisión depende de la percepción. No quisiera que, por generales y abstractas o por mal encaminadas, mis palabras disuadieran a nadie de entrar por los mucho más variados caminos que él ha ido recorriendo y nos propone. Pero, si mala introducción es la que aconseja advertir semejante cosa, peor sería mi respuesta al honor que me hace dejándome hablar junto a él, si es que fingiera que no me ha dado que pensar.

Comoquiera que definamos el dolor, padecerlo es un mal. La cuestión de si debemos paliar el mal o tratar de eliminarlo cuando nos lo encontramos, sea donde sea, y en la medida en que esté en nuestra mano, no depende de que el mal nos afecte, sea directamente, sea por empatía. Si nos enteramos por Internet de que hay cierta persona concreta en un país remoto que está padeciendo una enfermedad que nosotros podemos eliminar mágicamente con un clic del ratón, lo esperable es que hagamos clic, aunque no sepamos de esa persona absolutamente nada. Sospecho que esto seguiría siendo cierto, para cualquier de nosotros que esté normalmente constituido, si en vez de una persona se tratara de una oveja o un perro. O un extraterrestre. No es necesario siquiera meterse en conjeturas sobre qué haríamos en estos casos. Nos basta con saber, y lo sabemos, que desaprobáramos la conducta de quien se abstuviera de presionar el ratón sencillamente porque sí.

Lo que este experimento pretende subrayar es que en nuestro comportamiento normal no es la identidad del destinatario la que *determina* que *sepamos lo que deberíamos hacer* con respecto a éste. Esa identidad es uno de los factores que dan lugar a que *obremos o no*, como lo es, ay, la facilidad de consecución de lo que en todo caso seguimos percibiendo como el objetivo moralmente justo (ese mero clic). La empatía es, ciertamente, primordial entre esos factores, pero, como el resto de ellos, no es determinante.

Se podría replicar que la analogía sigue funcionando: XYZ sufre, yo sé lo que es el sufrimiento, deseo pues evitárselo a XYZ porque quiero evitárselo a todos aquellos que sean, en esto, como yo. Pero este razonamiento es circular, porque no nos

es posible entender el sufrimiento de manera que, por sí mismo, no sea un mal del mismo orden general que mi sufrimiento. No podremos nunca entender el sufrimiento de perro como si fuera otra cosa que el sufrimiento de persona, esto es, que el mío, ya sea conocido o temido por mí. Y ello por lo mismo que no podemos entender los padecimientos de quien tiene una enfermedad que nosotros no hemos tenido más que como formas del sufrimiento, y negativas sin más que por serlo. De ahí que reparemos en los grados del sufrimiento, pero en absoluto en si es de ésta o de aquella clase: no es concebible que uno de nosotros lamente el dolor de un paciente de cáncer, y no el de alguien que ha tenido un accidente grave, debido al origen de un dolor y otro.

Por consiguiente, sólo en un sentido que es esencialmente vacío se puede aducir, como suele hacerse, que la compasión nace de la empatía, que a su vez estriba en que el compasivo se identifica con el compadecido. La compasión no es, de suyo, la manifestación de una virtud en el sentido habitual, el de una disposición del ánimo.¹ O bien, si se prefiere dejar a la compasión entre estas disposiciones, hay que distinguirla del movimiento anterior por el cual la compasión se desencadena. Y ese movimiento, el que nos hace percibir que deberíamos obrar de cierto modo respecto de alguien o algo, es sencillamente un correlato psicológico del hecho de que nos conste el sufrimiento, porque no es posible saber de un sufrimiento como algo que no sería justo evitar (esté o no en nuestras manos el evitarlo). Si esto es así, no estamos, insisto, en el ámbito de las actitudes y disposiciones psicológicas sino en el de una necesidad cognitiva nuestra ineluctable: o nos consta el sufrimiento o no nos consta, y si nos consta eso determina el valor de nuestra conducta ante él.

Solemos pensar que el valor de las conductas (el ámbito del cómo obrar) y la naturaleza de las cosas (el ámbito de lo que hay) son ámbitos enteramente separados. Hay, en efecto, buenos argumentos desde hace tiempo en favor de esta conclusión. Todos ellos son deudores, sin embargo, de un tiempo en que el paradigma de "lo que hay" era por definición objetivo por ser exterior a nosotros (y a las vivencias de los demás animales), mientras que lo moral pertenecía, no menos paradigmáticamente, a la brumosa subjetividad.² Sin embargo, hace unos cincuenta años que la llamada "revolución cognitiva" viene situando nuestra mente y nuestras disposiciones (como las de los demás animales) entre aquello que se puede examinar y discutir de una manera objetiva. Como siempre sucede, esa objetividad posible no garantiza resultados, por una parte, y casi garantiza en cambio que las cosas van a ser de otro modo que como venimos planteándolas, lo que supone no encontrar respuestas para muchas preguntas que ahora podemos hacernos o encontrarlas sólo después de haber reformulado éstas. Por otra parte, a menudo se manifestará como atención a fenómenos que pueden parecer secundarios, por ser estos los accesibles al estudio. Pero, a la vez, el hecho de que podamos mostrar que ciertas particularidades de nuestra configuración, que vivimos como subjetivas, pertenecen al ámbito de "lo que hay" nos sugiere que debemos resistir a nuestro hábito de considerarnos indefinidamente complejos, y empezar a mirarnos a

nosotros mismos, en aspectos básicos, con la misma especie de ingenuidad informada con que miran característicamente los científicos. Porque lo que se ha puesto de manifiesto es que también de nosotros mismos podremos tratar con la objetividad de esta mirada, y no hay por qué suponer que eso excluya todo lo relativo al "cómo obrar", que ahora iría con apostilla: "cómo obrar, dado cómo estamos hechos". Apresurémonos a añadir que eso obliga ante todo a tratar con un cuidado exquisito cualquier enunciado sobre ambos *cómos*.³

Con este último párrafo intento justificar, precisamente, la ingenuidad de mi argumentación anterior, con la esperanza de que sea, como en otras regiones de lo razonablemente objetivable, de las que se salvan porque te limpian algo la mirada. El caso es que me extrañaría mucho que existiera alguna lengua humana en que el concepto de sufrimiento (que todos tenemos por objetivable) no tuviera el reverso moral del que hablábamos (aun cuando suponemos que esto en cambio no lo es). Si esta conjetura es acertada, la dificultad se halla, como de costumbre, en desarrollar sus consecuencias, y no es cosa de entrar aquí en eso. Pero hay una zona de éstas que sí viene a cuento señalar, y es la que sigue. De ser así las cosas, en la compasión no hay nada que explicar; lo que hay que explicar, en cambio, es la barbarie. Y la barbarie no podrá justificarse nunca en los términos habituales de quien se las da de "realista": "así son las cosas y lo que os pasa es que no las queréis ver". No valdría eso, porque una de las "cosas" que habría que ver es nosotros mismos, y nosotros no seríamos constitutivamente compatibles con la barbarie, sino sólo por mediación de unas operaciones secundarias que por eso mismo tenemos la obligación de mirar de frente y analizar con cuidado, en nosotros tanto como en los demás, por mucho que nos repugnen. Éste es uno de los deberes más difíciles de cumplir que nos impone el pensamiento ilustrado, que es, por cierto, el único que hay.

Algunas de esas operaciones secundarias derivan, por autojustificación, de los cálculos que hacemos cuando juzgamos que se ha de causar un sufrimiento de cierta clase para evitar otro todavía mayor. La misma tradición que nos dificulta tener presentes a los otros animales se ha afanado en hacernos sentir que, si hemos razonado bien en esta clase de casos, el bien obtenido cancela el mal causado. Contra ello hay que recordar que el mal causado es mal y que tiene, para el que lo causa y para el que lo sufre, todas las características de éste: aun cuando creamos que es necesario, debemos aceptar lo que en nosotros acarrea, que es entre otras cosas lo que llamamos culpa. ¿Imaginan a un político actual que la mostrará? Viven bañados en absolución, y ésta es una de las consecuencias atroces de que nuestra cultura mediática vaya eliminando el sentimiento de lo trágico, que es el sentimiento de lo que acarrearán nuestras acciones. Por supuesto, también se impone proceder con la mayor cautela y la mayor objetividad cuando se trata de aceptar una de estas jerarquías de males: los datos y el argumento con que se justifican tienen que estar claramente contrastados y ser absolutamente convincentes.⁴ Lo cual tiene también una consecuencia evidente en lo político, y es la necesidad de reforzar los órganos en que se debate y tratar de que las decisiones que adopten sean las apoyadas con los mejores datos y argumentos. Véase nuestro Congreso de los Diputados.

Baste esto para dejar constancia de lo lejos que puede llevarnos el juzgar la lucha contra el sufrimiento como un objetivo, no ya necesario, sino incondicionado y primario salvo que recurramos a subterfugios. El que se nos imponga no depende de convicciones, religiosas o laicas, ni de opciones respecto de cómo ha de ser el futuro. Para verlo así, no sé de mejor perspectiva que la que nos da el tener presentes a los demás animales. De modo que también por egoísmo de especie, para entendernos a nosotros mismos y saber qué hacer con nosotros, ya era hora de que pensáramos en ellos en serio. Permítaseme que insista, reparando ahora en nuestros subterfugios. ¿Qué nos hace torturar o matar animales en actividades socialmente sancionadas como las monterías o las corridas de toros? Evidentemente, que nos divierte. Pues bien, lo que eso suscita no es sólo la cuestión de si esa diversión es legítima en comparación con el sufrimiento que causa. El mecanismo mismo por el que nos divertimos en estos casos es perverso, y potencialmente fatal también para seres humanos. Anulando la percepción del sufrimiento convertimos al animal en un juguete, y en un juguete cuya gracia consiste en las maniobras que haga para evitar sufrir o para manifestar que sufre. Recordemos ahora que hay torturadores de gente y que sabemos cosas de ellos: en particular, sabemos que se ríen muchísimo con cómo reaccionan las víctimas de su tortura. Lo mismo pasa con los que cazan personas, como no hace mucho se cazaban "negros" en la América del Norte e "indios" en la del Sur.

Claro que ya no hacemos esas cosas, como se decía en Europa llegando los años treinta. En cualquier caso, es siempre más fácil causar sufrimiento al que "no es de los nuestros", al que, por ser "otro", no acabamos de comprender del todo. Lo que aquí nos propone Jorge Riechmann es que pensemos, no en la existencia o no de grados en nuestras afinidades con otros, sino en qué obligaciones tenemos hacia criaturas que nos son de verdad, y nos serán siempre, profundamente incomprensibles. De que sepamos ver en ellas el sufrimiento depende en gran medida nuestra humanidad.

CARLOS PIERA

Universidad Autónoma de Madrid

NOTAS

1. Tengo que evitar deliberadamente casi todos los aspectos y matices que se presentan en el excelente libro de Aurelio Arteta *La compasión* (Barcelona, Paidós 1996).
2. Respecto de la objetividad de lo moral es importante lo que dice, desde otro punto de vista, Josep Corbí (*Un lugar para la moral*, Madrid, A. Machado, 2003).
3. Y no haría falta decirlo si al menor descuido no surgieran, debajo de cualquier piedra, las más irresponsables chapuzas intelectuales sobre el segundo de ellos: por ejemplo, las de Steven Pinker en *The blank slate* (Cambridge de Massachusetts, MIT Press, 2002).
4. De esto trata esclarecedoramente José María Ridao (*La elección de la barbarie*, Barcelona, Tusquets 2002) y en su trabajo se echa de ver que, como suele suceder, es mucho lo que se esconde tras la trivialidad aparente de esta norma.



EJERCICIO PREVIO

Situado delante de su procesador de textos, teclee la conocida definición: *animal racional*.

Subraye la palabra *animal*, hasta obtener: "animal racional".

Pulse la tecla *deshacer* para volver a "animal racional".

Escriba con negritas *animal*, de manera que obtenga "**animal** racional".

Pulse la tecla *deshacer* para volver a "animal racional".

Aumente tres cuerpos la palabra *animal*, hasta obtener: "animal racional".

Pulse la tecla *deshacer* para volver a "animal racional".

Escriba con mayúsculas *animal*, de manera que obtenga "ANIMAL racional".

Pulse la tecla *deshacer* para volver a "animal racional".

Aumente tres cuerpos la palabra *animal* y escríbala con mayúsculas y negritas, hasta obtener: "**ANIMAL** racional".

Pulse la tecla *deshacer* para volver a "animal racional", y reflexione racionalmente, dentro de lo que cabe.



PREÁMBULO

EL GRAN ERROR DE TODA ÉTICA HA SIDO, HASTA AHORA, EL DE CREER QUE DEBE OCURRIR SÓLO DE LA RELACIÓN DEL HOMBRE CON EL HOMBRE.

Albert Schweitzer

EL CENTRO DEL MUNDO ESTÁ EN TODAS PARTES.

Alce Negro

NI ANTROPOCENTRISMO NI BIOCENETRISMO; TAMPOCO GAIACENTRISMO. EL DESAFÍO SALVADOR ES QUE TODO, TODO SIN EXCEPCIÓN, SEA, SEAMOS EL CENTRO.

Joaquín Araujo

PARA ALGUIEN QUE HA TENIDO UN PERRO/ LA PALABRA PERRO ES FIEL COMO LA PALABRA AMIGO,/ HERMOSA COMO LA PALABRA ESTRELLA,/ NECESARIA COMO LA PALABRA MARTILLO.

Juan Carlos Mestre

EL ENCUENTRO CON EL OTRO

¿De qué trata la ética? Una manera muy sencilla de sugerirlo sería decir: de los encuentros y desencuentros con el otro. En este libro, argumento que *no hay buenas razones para pensar que ese otro sea exclusivamente un otro humano*. La primatóloga Jane Goodall ha narrado, con palabras inolvidables, uno de esos encuentros: el que tuvo lugar durante una de las muchas tardes que pasó observando a David Greybeard, un chimpancé macho de la selva africana de Gombe, a comienzos de los años sesenta del siglo XX.

Cuando David Barbagrís se levantó y se adentró por un camino bien trazado, le seguí. Pero cuando se desvió del sendero y penetró en la espesura próxima a una corriente de agua, creí que lo perdía, porque me había enredado sin remedio entre las lianas. Mas lo encontré sentado en la orilla, como si me hubiera estado esperando. Le miré a los ojos, grandes y relucientes, muy separados; de alguna manera parecían expresar toda su personalidad, su tranquilidad en sí mismo, su dignidad. La mayoría de los primates interpreta una mirada directa como una amenaza; pero no así los chimpancés. David me había enseñado que mientras le mirara a los ojos sin arrogancia, por él no había ningún problema. Y a veces me devolvía la mirada, como aquella tarde. Sus ojos parecían ventanas que me invitaban a mirar el interior de su mente...¹

A nadie aficionado a las lecturas de filosofía moral habrá que recordarle el lugar excepcional que uno de los mayores pensadores de la ética en el siglo XX, el

franco-lituano Emmanuel Lévinas (1906-1995), ha asignado al *rostro del otro*. Para Lévinas, el fenómeno humano básico es la respuesta de responsabilidad —inmediata, incondicional, asimétrica— ante la presencia del otro, ante el rostro del otro.² “La relación con el rostro es desde un principio ética. El rostro es lo que no se puede matar, o, al menos, eso cuyo *sentido* consiste en decir: no matarás”.³

Pues bien: aunque la relación de Jane Goodall con chimpancés como David Barbagrís haya sido de una calidad excepcional, experiencias más cotidianas de encuentro con el otro animal —un animal de compañía, un animal doméstico, más raramente un animal salvaje— son familiares para mucha gente. Cualquiera que haya mirado de verdad a los ojos de un perro con quien mantuviese una relación de afecto sabe a lo que me refiero. Y los seres humanos sensibles de todas las culturas han expresado con fuerza lírica ese *reconocimiento del rostro animal*: así, el poeta argentino Antonio Porchia escribe que “hasta el más pequeño de los seres lleva un sol en los ojos”⁴, y el pensador sioux Alce Negro nos dice que “los rostros de las cosas vivas son iguales en toda la tierra”⁵. En el caso de la primatóloga británica, aquella tarde ya lejana en Gombe, el relato continúa:

*Mientras David y yo estábamos allí sentados, divisé en el suelo el fruto rojo ya maduro de una palmera de aceite. Alargué el brazo y se lo ofrecí con la palma de la mano. David me miró y se estiró para cogerlo. Lo dejó caer, pero me cogió suavemente la mano. No fueron necesarias las palabras para comprender su mensaje tranquilizador: no quería el fruto, pero había entendido mi motivación, sabía que mis intenciones eran buenas. Aún hoy recuerdo la suave presión de sus dedos. Nos habíamos comunicado en un lenguaje mucho más antiguo que las palabras, un lenguaje que compartíamos con nuestros antepasados prehistóricos, un lenguaje que unía nuestros respectivos mundos. Y me embargó una profunda emoción. Cuando David se levantó para marcharse dejé que se fuera, y me quedé allí en silencio, acompañada por el murmullo del agua, aferrada aún a aquella experiencia para que pudiera penetrar en mi corazón para siempre.*⁶

Un cruce de miradas, un roce entre dos manos. ¿Puede pensarse en algo más leve? Y sin embargo, en esa levedad, en la fragilidad de esa experiencia que se grabó imborrablemente en el corazón de Goodall, está la promesa entera de una relación nueva con los animales y la naturaleza. La promesa de una existencia pacificada, con posibilidades de cumplimiento para todos los seres vivos.

LOS ANIMALES DE LA FILOSOFÍA

Pero el mundo que de hecho hemos construido y habitamos se halla muy lejos de aquella promesa. La relación de los seres humanos con la naturaleza, y más en particular la relación de los humanos de las sociedades industrializadas con los animales, plantea problemas ético-políticos cuya relevancia no se puede ignorar a comienzos del siglo XXI.

A pesar de algunos avances durante el último decenio, creo que la mayoría de los filósofos del ámbito hispánico siguen sin considerar que el tema de este libro sea intelectualmente "serio" (en flagrante contradicción con las inquietudes y los trabajos de sus colegas en los ámbitos anglosajón o germano, sin ir más lejos). El prejuicio que identifica la preocupación por los animales no humanos con síntomas histéricos observables en viejas damas inglesas afectas a sociedades protectoras, que la emprenden a paraguazos contra quienes maltratan a los perros, aún pesa mucho por nuestros pagos. Se trata de un prejuicio (o más bien de varios, incluyendo alguno sexista y otro contra la gente de edad): y no se puede pensar con este-reotipos y prejuicios en el lugar que deben ocupar las ideas.

Este libro —donde he reunido algunos ensayos antiguos reelaborados⁷ y otros nuevos— intenta cuestionar el mencionado prejuicio; convencer a nuestros reticentes filósofos de que los animales sí que plantean problemas filosóficos de envergadura (especialmente para la filosofía práctica); estimular un debate social más amplio sobre el lugar que los animales ocupan y el que deberían ocupar en las sociedades industrializadas; y proporcionar a los enseñantes, quizá, una herramienta pedagógica útil para abordar algunas importantes cuestiones de ética aplicada. Quisiera también contribuir a que el diálogo entre los movimientos ecologista/ambientalista y de defensa de los animales fuese más fluido.

¿DE QUIÉN ES EL MUNDO?

Podemos pensar los conflictos ecosociales de los últimos treinta años como diferentes respuestas a la pregunta: *¿de quién es el mundo?* Habría, a mi juicio, tres respuestas básicas:

1. *El mundo es de los inversores*; de las empresas transnacionales y sus accionistas. Ésta es la respuesta del sistema, encarnada en instituciones como la Organización Mundial del Comercio (OMC) creada en 1995, que de hecho prevalece sobre el sistema de NN.UU.
2. *El mundo es de la gente*. Es la respuesta democrática, la que tendencialmente encarnan tanto las instituciones de NN.UU. como los grupos de base y movimientos sociales críticos, y especialmente el movimiento llamado "antiglobalización", que yo prefiero denominar *alterglobalización*. (Es decir, movimiento por otra mundialización, por una mundialización de los ciudadanos y la ecología, opuesta a la globalización neoliberal que hoy padecemos, y cuya esencia es la *dictadura del capital financiero*. El movimiento llamado antiglobalización es sobre todo un *movimiento pro-democracia*, a la altura de las condiciones históricas del siglo XXI.)
3. *El mundo es de la gente, pero no sólo de la gente*: también de las plantas, los peces y los pájaros; también de los elefantes, los osos y las ballenas azules.

También de los seres humanos y los elefantes que vivirán dentro de cien años sobre este planeta martirizado.

Esta última respuesta —*el mundo es de la gente, de las generaciones futuras y de los demás seres vivos con los que compartimos la biosfera*— es la respuesta más nueva (en términos históricos), la más profunda en su dimensión moral, y también es la respuesta que, encarnada en movimientos sociales como el ecologismo o los grupos de defensa de los animales, encuentra más dificultades en hacerse oír. También es, a mi entender, la única que se halla a la altura de nuestro tiempo. Es la respuesta que voy a intentar fundamentar en este libro.

APRENDER A VER CON MIRADA NUEVA

Aristóteles quizá fue el primero en indicar que *en ética, la decisión depende de la percepción*. Para transformar la realidad, el primer paso suele ser *aprender a verla con una mirada nueva* (y ser capaces de mostrarla a los demás bajo esa luz). Así, por ejemplo, superar el esclavismo es imposible sin cuestionar la definición —también aristotélica, ¡ay!— del esclavo como "herramienta que habla". Reconocer a un igual en la mirada del esclavo es el primer paso de la conciencia abolicionista y emancipadora.

También cuando hablamos de ecología, o de relación con los animales, nuestro primer problema es muchas veces *hacer visibles los problemas morales a los ojos de nuestros conciudadanos y conciudadanas*. Cuando la mayoría de la gente, al ver un gran automóvil o un radiador eléctrico, piense en la contaminación que produce y no en el *status* social que representa, habremos dado pasos decisivos hacia una ética ecológica. Cuando, al ver una ternera mal nutrida adrede, aislada de sus congéneres y estabulada a perpetuidad en un cubículo donde no puede moverse, en lugar de pensar "qué rico solomillo" pensemos "qué animal torturado, qué forma ecológicamente insostenible y socialmente insolidaria de alimentarnos", habremos avanzado hacia una ética ecológica.

CAMBIAR EL PUNTO DE PARTIDA

Se ha dicho alguna vez, con gran acierto, que en filosofía "generalmente el punto de partida determina en parte el resultado de la investigación"⁸. En la corriente principal del pensamiento occidental, los agentes morales, desde Platón hasta Moore pasando por Kant, suelen aparecer como varoniles sujetos continua y constantemente racionales, sin discapacidades dignas de mención, con buena salud y libres de alteraciones. Así se llega a un concepto de *persona* sumamente exigente, y que nos recuerda más a los héroes masculinos de los *comics* y el cine (a quienes nunca se ve orinar, cocinar o cambiar pañales) que a los menesterosos seres humanos con los que convivimos en el mundo real.

Necesitamos un punto de partida más realista en filosofía. Partir no sólo de la racionalidad y el lenguaje, sino también, y de manera destacada (para corregir los sesgos anteriores), de la corporalidad, la vulnerabilidad, la socialidad y la dependencia humana. Pensar que somos mamíferos sociales, como paso previo a vernos como agentes morales...

En términos de historia de la filosofía, esto podría querer decir: enmendar la exagerada autosuficiencia del *megalopsichos* aristotélico —prolongada en la idea ilustrada del sujeto autónomo concebido como varón libre de todas las vinculaciones⁹— con buenas dosis de sabiduría epicúrea... y de atención a lo reprimido. Entre lo reprimido, dos grandes continentes: la feminidad y la animalidad. La pregunta de Manuel Sacristán, “¿por qué ningún gran pensador se acuerda de la ocupación de barrer o eliminar lo barrido?”¹⁰, sigue conservando toda su pertinencia. El pensamiento feminista del siglo XX ofrece claves básicas para ese cambio de punto de partida; acaso en la misma medida, la reflexión sobre la cuestión de los animales puede ayudarnos en la reorientación necesaria, como espero mostrar en este libro.

ATENDER A LO PRÓXIMO

En ética ecológica, la vastedad de algunas cuestiones nos sobrecoge y confunde. ¿Forma parte un insecto de la comunidad moral? La consideración de las necesidades de las generaciones futuras implícita en la idea de *sustentabilidad*, ¿se extiende hasta las necesidades de la inimaginable humanidad que quizá habite este planeta dentro de tres mil generaciones?

Una buena regla heurística para movernos en ámbitos tan difíciles puede ser *atender a lo próximo* (donde el lector o lectora con formación ecologista pueden oír resonar un eco del lema de E.F. Schumacher “*small is beautiful*”). Ganaremos en claridad al examinar estas cuestiones si, al plantearnos la relación entre distintas especies, atendemos primero a la relación con nuestros parientes biológicos más cercanos, los grandes simios; y si, al reflexionar sobre justicia intergeneracional, pensamos primordialmente en nuestra relación con las tres o cuatro generaciones siguientes, y en especial con la inmediatamente posterior (la de nuestros hijos).

UNA “TRILOGÍA DE LA AUTOCONTENCIÓN”

Concibo este libro como una continuación de *Un mundo vulnerable. Ensayos sobre ecología, ética y tecnociencia* (Los Libros de la Catarata, Madrid 2000, segunda edición 2005), y como segunda parte de una trilogía de reflexión ético-ecológica cuyo tercer volumen es *Gente que no quiere viajar a Marte* (Los Libros de la Catarata, Madrid 2004)¹¹. Suelo pensar en ella como la *trilogía de la autocontención*, por la importancia que asigno a la tarea ético-política de contener la *hybris* que las sociedades industriales han desplegado en los últimos dos siglos, y sobre todo en el último medio siglo.

Las preguntas que me rondan desde hace años, y que subyacen a estos tres volúmenes, se encuadran bajo los conocidos interrogantes de la antropología filosófica, la ética ecológica y la filosofía de la tecnociencia: ¿quiénes somos? ¿En qué consiste la condición humana? ¿Qué relaciones nos vinculan con los demás seres vivos con los que compartimos la biosfera, y con el mundo de artefactos que construimos? ¿Qué hacer con la tecnociencia, esa creación humana que, cada vez más, se nos presenta como un poder ajeno y en cierto modo autónomo? ¿Cómo morar sobre una Tierra cuya salud ecológica estamos deteriorando a marchas forzadas? ¿Qué sería una vida buena para los seres humanos, y cómo se relaciona con la vida buena de las demás criaturas? Ojalá que las páginas que siguen sirvan a otros para trazar sus propios caminos personales por entre esas preguntas, y las emparentadas con ellas.

ESTE PERRO INAUDITO

En el siglo VI antes de nuestra era, Pitágoras de Samos —el primero en usar la palabra *filosofía*, según nos ha transmitido la tradición¹²— y los pitagóricos defendieron el parentesco de todos los seres vivos.¹³ Desde una tradición por completo diferente, la de los indios sioux oglala, el gran Alce Negro también lo dijo: "Lo santo y lo bueno de la narración [la historia de la vida del propio Alce Negro] es la historia de la vida entera, la de nosotros, los bípedos, compartiéndola con los cuadrúpedos y las alas del aire y todas las cosas verdes; pues son hijos de madre única y su padre es un solo Espíritu".¹⁴ No hace falta compartir las creencias pitagóricas sobre la transmigración de las almas, o la atractiva visión del mundo de los indios sioux, para defender, a partir de argumentos morales, que *todos los animales somos hermanos*. Como hace más de un siglo señalaba el reformador británico Henry S. Salt,

*...hemos de librarnos de esa anticuada noción de que existe un "gran abismo" que separa [a los animales no humanos] de la humanidad, y hemos de reconocer el vínculo común que une a la humanidad con todos los seres vivos en universal hermandad.*¹⁵

Y como en 1996 argumentaba el filósofo y psicoanalista Cornelius Castoriadis,

*Las teorías científicas modernas que son de una parte la física y de otra la biología, al combinarse con esta realidad moderna, la destrucción del mundo material, de la atmósfera, etc., nos han mostrado que somos hijos del cosmos, y hermanos no solamente de los seres vivientes, de los más simples a los más complejos, sino también hermanos de las partículas elementales y al mismo tiempo de las estrellas y del sol. Creo que ahí se puede encontrar la base sobre la que construir una nueva sociedad.*¹⁶

Los poetas han vivido intensamente ese sentimiento de universal hermandad, y le han prestado palabra. Gracias a su potente imaginación empática han explorado la vida animal, logrando a veces transmitirnos una impresión de lo que puede

ser la vida vivida desde cuerpos muy diferentes a los nuestros (pensemos en los poemas de Ted Hugues sobre animales). Concluyo este breve preámbulo dando la palabra a dos poetas, en sendos poemas cuyos protagonistas son perros. El primero —una canción de Juan Ramón Jiménez— expresa como muy pocos textos la intensidad de la vida mamífera, en todo el esplendor del ejercicio de sus capacidades. El poeta se pone en el lugar de un PERRO DIVINO:

*¡Aquí está! ¡Venid todos!
¡Cavad, minad, cavad!*

*Mis manos echan sangre
y ya no pueden más.*

Aquí está.

*Entre la tierra grana
(¡venid todos!)
¡qué olor a eternidad!*

Aquí está.

*¡Oíd mi aullido largo
contra el sol inmortal!*

*¡Aquí está! ¡Venid todos!
¡Cavad, ahondad, cavad!*¹⁷

El segundo poema lo escribió el argentino Oliverio Girondo. Toda vida tiene algo milagroso, aunque no siempre nos demos cuenta. El perro cotidiano es también un milagro inaudito ante el que dan ganas de hincarse de rodillas. Habría que leer entero "Inagotable asombro" del libro del *Persuasión de los días* (1942), pero me limito a recordar los versos finales:

*...Este perro increíble,/ con su hocico,/ su rabo,/ sus orejas,/ sus patas,/ inédito,/ viviente:/ modelado,/ compuesto/ a través de los siglos/ por un esfuerzo inmenso,/ constante,/ incomprensible,/ de creación,/ de armonía,/ de equilibrio,/ de ritmo.// Este perro./ Este perro,/ cotidiano,/ inaudito,/ que demuestra el milagro,/ que me acerca al misterio.../ que da ganas de hincarse,/ de romper una silla.*¹⁸

NOTAS

1. Jane Goodall, *Gracias a la vida*, Random House Mondadori, Barcelona 2000, pp. 91-92.
2. Véase por ejemplo, entre otros textos, "Sens et éthique", en Emmanuel Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, Le Livre de Poche, Paris 2000, pp. 48 y ss.

3. Emmanuel Lévinas, *Ética e infinito*, Antonio Machado Libros (col. La Balsa de la Medusa), Madrid 2000, p. 72. La responsabilidad se convierte así en la estructura primera de la subjetividad. Como se sabe, Lévinas solía resumir su intuición con una cita de Dostoievski: "Todos somos responsables de todo, y de todos los hombres sobre todo, y yo más que todos los demás".
4. Antonio Porchia, *Voces*, Hachette, Buenos Aires 1975, p. 88.
5. John G. Neihardt: *Alce Negro habla*, Olañeta, Palma de Mallorca 2000 [1932], p. 15.
6. Goodall, *Gracias a la vida*, op. cit., pp. 92-93.
7. Me he basado en mis capítulos del libro (escrito a medias con Jesús Mosterín) *Animales y ciudadanos. Indagación sobre el lugar de los animales en la moral y en el Derecho de las sociedades industrializadas*, editorial Talasa, Madrid 1995.
8. Alasdair MacIntyre, *Animales racionales y dependientes*, Paidós, Barcelona 2001, p. 18. ¡Qué bien le vino a MacIntyre leer, en los años noventa, filosofía en defensa de los animales y pensamiento feminista! La revisión de su propio pensamiento plasmada es este libro lo convierte en un autor mucho más atractivo que antes.
9. "Toda la idea de un individuo libre, independiente, activo y selectivo, una idea central al pensamiento europeo, siempre ha sido en esencia la idea de un varón. Así la desarrollaron los griegos, y posteriormente los grandes movimientos libertarios del siglo XVIII. A pesar de su fuerza y nobleza, conticne un profundo rasgo de falsedad, no sólo porque no se examinaron con honestidad las razones por las que no se aplicó a una mitad de la raza humana, sino porque la supuesta independencia del varón era a su vez falsa. Era la del parásito, que da por sentado el amor y el servicio de hembras no autónomas —y muy a menudo también de los varones menos inteligentes—. Pretendía ser universal cuando no lo era" (Mary Midgley, *Delfines, sexo y utopías*, FCE/Turner, Madrid 2002, p. 102). Todo el capítulo del que procede esta cita, "Sexo e identidad personal", es altamente recomendable.
10. Manuel Sacristán, *M.A.R.X. (Máximas, aforismos y reflexiones, con algunas variables libres)*, ed. de Salvador López Arnal, Libros del Viejo Topo, Barcelona 2003, p. 92.
11. Mi librito *Todo tiene un límite. Ecología y transformación social* (Debate, Madrid 2001), de carácter más concentrado y menos discursivo, funcionaría como una suerte de introducción general para la trilogía.
12. *Los filósofos presocráticos* (ed. de Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá), vol. 1, Gredos, Madrid 1978, p. 181.
13. Diógenes Laercio, VIII 36: "Dice que al pasar él, en una ocasión, junto a un cachorro que estaba siendo maltratado, sintió compasión y dijo: Cesa de apalearle, pues es el alma de un amigo la que reconocí al oírle gritar" (G.S. Kirk y J.E. Raven, *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid 1979, p. 313).
14. John G. Neihardt: *Alce Negro habla*, Olañeta, Palma de Mallorca 2000 [1932], p. 13.
15. Henry S. Salt, *Los derechos de los animales*, Los Libros de la Catarata, Madrid 1999, p. 35.
16. Cornelius Castoriadis, *La insignificancia y la imaginación. Diálogos*, Trotta, Madrid 2002, p. 59.
17. Juan Ramón Jiménez, *Canción* (facsimil de la primera edición de 1936), Seix Barral, Barcelona 1993, p. 274. Juan Ramón era muy sensible a los animales y la naturaleza: véase en este mismo volumen, la canción "Mi cabra guapa" (p. 66).
18. Oliverio Girondo, *Noche tótem* (selección y prólogo de Daniel Freidemberg), Colihue, Buenos Aires 2000, p. 137.

ANIMALES HUMANOS Y NO HUMANOS EN UN CONTEXTO EVOLUTIVO

LA NATURALEZA ES EL CUERPO INORGÁNICO DEL HOMBRE. QUE EL HOMBRE VIVE DE LA NATURALEZA QUIERE DECIR QUE LA NATURALEZA ES SU CUERPO, CON EL CUAL HA DE MANTENERSE EN PROCESO CONTINUO PARA NO MORIR. QUE LA VIDA FÍSICA Y ESPIRITUAL DEL HOMBRE ESTÁ LIGADA CON LA NATURALEZA NO TIENE OTRO SENTIDO QUE EL DE QUE LA NATURALEZA ESTÁ LIGADA CONSIGO MISMA, PUES EL HOMBRE ES UNA PARTE DE LA NATURALEZA.

Karl Marx¹

FORMAMOS PARTE DE LA NATURALEZA; HAY QUE VOLVER A SITUAR AL SER HUMANO DENTRO DE LOS ECOSISTEMAS. SOMOS UN FRAGMENTO DE LA BIOSFERA, PERO EL ÚNICO QUE ESTÁ DOTADO DE CONOCIMIENTO Y RESPONSABILIDAD. ES NECESARIO POR ELLO EQUILIBRAR EL SENTIMIENTO DE PERTENENCIA A LA NATURALEZA CON EL SENTIMIENTO DE EXCEPCIONALIDAD DEL SER HUMANO DENTRO DE LA NATURALEZA. SE TRATA DE UN EQUILIBRIO QUE HAY QUE RECONSTRUIR CONTINUAMENTE.

Paul Ricoeur²

COMO LA MUJER QUE, DESPUÉS DE HABER FREGADO EL SUELO, CUIDA DE QUE LA PUERTA DEL CUARTO QUEDE CERRADA PARA QUE NO ENTRE EL PERRO Y LO PONGA TODO PERDIDO CON LAS HUELLAS DE SUS PATAS, DE IGUAL MANERA LOS PENSADORES EUROPEOS MONTAN GUARDIA PARA QUE NINGÚN ANIMAL LES CORRETEE POR LA ÉTICA.

Albert Schweitzer³

LA RAÍZ DEL MAL RESIDE EN ESE DETESTABLE SUPUESTO [...] DE QUE HAY UN ABISMO, UNA BARRERA INFRANQUEABLE, QUE SEPARA AL HOMBRE DE LOS ANIMALES, Y QUE LOS INSTINTOS MORALES DE LA COMPASIÓN, LA JUSTICIA Y EL AMOR DEBER SER DILIGENTEMENTE REPRIMIDOS Y FRUSTRADOS EN UNA DIRECCIÓN, A LA VEZ QUE SE FOMENTAN Y EXTIENDEN EN LA OTRA.

Henry S. Salt⁴

SI DE VERDAD SOÑÁRAMOS DESPIERTOS/ LOS ANIMALES/ SE ACERCARÍAN A MIRARNOS.
Tomás Salvador González

Vemos muy pocas cosas de las que ocurren. Vista cansada, floja atención, anteojeras ideológicas, memoria corta y necesidad de simplificar se suman para dar una imagen del mundo con pocas zonas en claro, emergiendo sobre un fondo de indistintas sombras y penumbras.

Entre las cosas que habitualmente no vemos se hallan el sufrimiento de los animales y la aniquilación de los animales. (Sin embargo, se trata de un continente cuya extensión e intensidad son tan formidables que una vez se fija la vista en él no resulta tan fácil volver a dejarlo caer en el piélago de sombras indistintas.)

Este libro quiere ofrecer sobre todo *argumentos* que dificulten el apartar la mirada. Al contrario que otros libros sobre animales —muchos de ellos excelentes—, se dirige más a la cabeza que al corazón de quien lo lea. Seguramente hallará mejor acogida en lectores o lectoras cuya sensibilidad ya se halle conmovida —siquiera mínimamente— por la visión de aquel continente de tortura y exterminio. A menudo esta conmoción la produce una mejor información fáctica

sobre la condición animal en las sociedades industriales, tema por lo general ausente de nuestra esfera pública.

Si falta esa conmoción sentimental, es posible que las razones aquí expuestas parezcan de entrada insólitas o incluso extravagantes. Ruego al lector o lectora que dé en este parecer tenga en cuenta lo siguiente: quizá está topando con cierta idea por primera vez. Quizá está poniendo seriamente en entredicho un prejuicio por vez primera. Conceda el beneficio de la duda, ármese de la disposición a cuestionar las propias ideas y creencias en que cifra su honor la razón crítica occidental, y siga adelante unas páginas más. Creo que el continente donde vamos a adentrarnos —aunque a veces cueste no apartar la vista— merece una exploración.

CONSIDERACIONES INTRODUCTORIAS

Como subrayó el filósofo del Derecho alemán Arthur Kaufmann, "a la filosofía se le plantean continuamente tareas cambiantes y nuevas derivadas del devenir histórico en su conjunto y también de la *situación histórica* de la que surge"⁵. Es evidente que la sensibilidad hacia la esencial historicidad de la filosofía —historicidad que comparte con el resto de los menesteres humanos— no ha faltado en muchos pensadores de los últimos siglos, y sin duda lo más socorrido en este punto sería hacerse eco del célebre *dictum* de Hegel (en el prefacio a sus *Líneas básicas de la filosofía del Derecho*) según el cual "la filosofía no consiste en otra cosa que en hacerse cargo de su época mediante el pensamiento". La impresionante aceleración a que se ha visto sometida la historia de las sociedades humanas en la era industrial⁶ seguramente origina responsabilidades inéditas para una filosofía que quiera —hegelianamente o de otra forma— hacerse cargo de "las tareas cambiantes y nuevas derivadas del devenir histórico".

Desde que hace tres decenios se publicaran los vigorosos alegatos de Christopher Stone (*Should Trees Have Standing?*, 1974)⁷ y Peter Singer (*Animal Liberation*, 1975)⁸ en favor de una manera radicalmente nueva de encarar nuestras relaciones con los animales y la naturaleza en el plano moral y jurídico, la controversia acerca de estos temas no ha cesado, especialmente en el mundo anglosajón⁹. Quien quisiera ver en ello el indicio de una situación histórica radicalmente nueva para las sociedades humanas (y por ende, si la concebimos con la sensibilidad y la responsabilidad histórica que parece exigible, para la filosofía) no andaría, en mi opinión, descaminado.

Interrogarnos sobre nuestra relación con los animales implica plantearnos qué entendemos por ser humano; preguntarnos si los animales (o incluso los "objetos naturales", como proponía Stone en la obra arriba mencionada) pueden llegar a ser considerados titulares de derechos afecta a conceptos morales y jurídicos básicos. De ahí la carga polémica del asunto que va a ocuparme en este libro. Pasar de una situación en la que los animales son objeto de una reificación o cosificación casi total, sufrida dentro de múltiples prácticas que resultan centrales para

las sociedades industrializadas, a otra situación en que se les reconocería el debido respeto moral, supone una verdadera revolución en nuestros sistemas de valores. O bien —en el supuesto de que empleemos el lenguaje de los derechos—: si la cuestión de los derechos humanos ya es compleja y altamente controvertida, la de unos postulados “derechos de los animales” resulta por supuesto mucho más controvertida todavía.

Mi convicción, que he argumentado en otros lugares, es que los seres humanos de la segunda mitad del siglo XX, y ahora de comienzos del siglo XXI, estamos viviendo una *crisis de civilización* de enorme calado histórico. Los problemas que plantea la consecución de la paz y la justicia en la era nuclear, la protección de la biosfera en la era de la crisis ecológica planetaria, la desigualdad social en la era de la mundialización de la economía, a menudo se han situado en el primer plano de las reflexiones de pensadores como Simone Weil, Manuel Sacristán, José Ferrater Mora, Norberto Bobbio, Hans Jonas, Hannah Arendt o Günther Anders, por citar sólo unos pocos nombres ilustres entre aquellos que podrían representar en nuestro siglo esa filosofía sensible a la situación histórica.

Pues bien: una de las dimensiones más importantes de la crisis civilizatoria es el aumento del poderío técnico humano, que al dotarnos de una capacidad de intervención y transformación de la biosfera nunca antes conocido altera radicalmente nuestra relación con ella, y en particular crea también una nueva relación con los animales¹⁰. El ser humano pasa de ser *amenazado* a ser *amenazador*; pasa de estar sometido a las veleidades y rigores de una naturaleza incontrolable a tener en sus manos el destino del planeta entero y de todos los vivientes que en él habitan. Es ese aumento del poderío técnico y del dominio sobre la biosfera lo que justifica, entre otras razones, que nos interroguemos sobre el lugar de la naturaleza y de los animales en la ética; y no sólo lo justifica, sino que nos empuja a ello.

ANIMALES TOMADOS DE UNO EN UNO

Nótese, sin embargo, que la cuestión de nuestra relación moral con los animales es en parte independiente de la crisis ecológica. Incluso si los orangutanes no estuviesen en grave peligro de extinción en sus islas natales de Borneo y Sumatra, matar, encarcelar o torturar a uno de estos primates seguiría siendo en mi opinión moralmente problemático. En el capítulo 5 de este ensayo abordaré la enorme cuestión de la reducción de la biodiversidad, o sea, nuestra relación exterminadora con *conjuntos* de animales llamados especies; pero a lo largo del resto del libro voy a dedicar mucha más atención a nuestra relación moral y jurídica con *seres vivos individuales*, animales tomados de uno en uno.

A quien afirme que lo importante es precisamente la biodiversidad, y no la suerte que corran los individuos animales tomados de uno en uno, le replicaría que ello sólo puede considerarse cierto *desde un punto de vista antropocéntrico excluyente*; pero precisamente ese punto de vista se cuestiona en este libro. La posición

análoga sería la de quien minusvalorase la importancia del exterminio de humanos individuales en comparación con el exterminio de etnias o culturas enteras: claro que los genocidios deben preocuparnos, pero ello no resta importancia al asesinato de humanos tomados de uno en uno.

En ciertos restaurantes del Tercer Mundo se ofrece al comensal —por ejemplo, un turista europeo— la *délicatesse* del cerebro crudo pero bien condimentado de un macaco vivo, consumido a cucharadas tras abrir la caja craneal del animal inmobilizado en un aparato *ad hoc*. A quien sostenga en serio que el asunto carece de relevancia moral porque *esa* especie de macacos no está en peligro de extinción, le falta, a mi juicio, alguna fibra moral muy básica.

En definitiva, la casa no importa tanto como el morador de la casa. Los ecosistemas son moralmente relevantes *porque* lo son las criaturas (humanas y no humanas) que dependen de ellos. No hay que elegir entre los seres humanos y la biosfera: la razón más fuerte para preservar la segunda es justamente proteger los intereses de los seres humanos presentes y futuros, y de los demás seres vivos con quienes compartimos esa gran casa ecosistémica.

UNA PIEDRA DE TOQUE PARA LA TEORÍA ÉTICA... Y PARA NUESTRA PROPIA CALIDAD MORAL

En todo caso, la cuestión del *status* moral de los animales también tiene —con independencia de todas las consideraciones históricas que podamos hacernos— un enorme interés teórico para la reflexión filosófica sobre la moral (es decir, para lo que habitualmente se denomina *ética crítica o metaética*). Resulta ser una auténtica piedra de toque para varias cuestiones arduamente debatidas. Por ejemplo, no resulta fácil responder a la pregunta de si existen desacuerdos últimos acerca de principios éticos, ya que aparentes desacuerdos pueden obedecer a creencias fácticas distintas de los sujetos implicados en la cuestión:

Los esquimales dan por hecho, más o menos inconscientemente, que dar muerte a un padre es una eutanasia en circunstancias extremas; los antiguos romanos daban por hecho, más o menos inconscientemente, que dar muerte a un padre era un asesinato para obtener ganancias. En este caso, aunque los romanos y los esquimales puedan utilizar exactamente las mismas palabras para describir un mismo tipo de acto —y luego expresen apreciaciones éticas conflictivas acerca de él— realmente, en algún sentido, están considerando cosas del todo distintas. Los esquimales, quizá, están aceptando algo del tipo ABCD; los romanos están condenando algo del tipo ABFC. En esta situación no podemos afirmar que se dé necesariamente desacuerdo último alguno de principios entre ellos.¹¹

Y para la teoría ética es de suma importancia que exista o no desacuerdo último sobre principios éticos, ya que de no existir ningún desacuerdo último, entonces todas

las disputas éticas podrían resolverse en principio mediante métodos científicos. El teórico de la moral Richard B. Brandt continúa señalando que aunque los antropólogos no niegan que existan desacuerdos éticos últimos, "ningún antropólogo ha ofrecido lo que podríamos considerar realmente como una explicación adecuada de un solo caso que mostrase claramente que existe desacuerdo último en principios éticos"¹². Pues bien: acto seguido, Brandt señala que *precisamente la cuestión de causar sufrimiento a los animales es un caso de desacuerdo acerca de principios éticos últimos*, no reducible a creencias fácticas distintas; y no resulta fácil señalar algún ejemplo más.

Una situación extraordinariamente reveladora de la calidad moral de una persona es aquella en la cual puede ejercer poder sobre seres más débiles que ella. En el mundo antiguo, en las sociedades que dieron origen a la filosofía, el trato con los esclavos era una piedra de toque de la calidad moral, como observó Platón (*Leyes*, 777d). Quien trata inhumanamente a otro ser sintiente sometido a su poder muestra con ello una naturaleza inhumana. Creo que en el mundo contemporáneo, en las sociedades industriales en las que vivimos, el trato que dispensamos al llamado Tercer Mundo y al mundo natural no humano (las restantes especies vivas, sus integrantes individuales, el conjunto de la biosfera) constituye una piedra de toque semejante.

LA PELIAGUDA CUESTIÓN DE LOS DERECHOS

Históricamente, los *derechos* humanos tienen que ver con los *poderes* de los humanos en dos sentidos de la palabra *poder*: como dominación política y como poderío técnico. Han surgido "como respuestas a males que han ido llamando la atención a la opinión pública"¹³ en un proceso secular de combates contra los poderes establecidos. Los derechos humanos son derechos históricos, que "nacen cuando el aumento del poder del hombre sobre el hombre, que acompaña inevitablemente al progreso técnico, es decir, al progreso de la capacidad del hombre de dominar la naturaleza y a los demás, crea nuevas amenazas a la libertad del individuo o bien descubre nuevos remedios a su indigencia"¹⁴. Que los animales no sean *agentes morales* no es razón para que no puedan ser llegar a ser considerados titulares de derechos, según intentaré mostrar en este trabajo (en el capítulo 11 abogaré por un reconocimiento *limitado* de derechos por lo menos a *algunas* especies de animales superiores).

No lo hago desde ninguna concepción esencialista o iusnaturalista de los derechos, ni poniendo patas arriba las construcciones teóricas con que la filosofía práctica occidental de los últimos siglos ha intentado encauzar nuestro vivir en común; ni propongo arrojar por la borda conceptos venerables como los de persona o derecho subjetivo para embarcarnos, en arriesgada travesía, en alguna ética cosmocéntrica o fisiocéntrica (sobre esto discurriremos en los capítulos 3 y 11). Conceder derechos a los animales no equivale ni a tomarlos por humanos, ni a

menguar el respeto que deben merecernos muchas cualidades de lo humano. Pero sí que llamo la atención sobre las implicaciones que avances científicos relativamente recientes —en el terreno de la etología, la psicología animal, la biología molecular o la teoría de la evolución de las especies, por no mencionar sino algunas de las disciplinas relevantes para nuestro problema— podrían tener para nuestra manera de interpretar aquellas categorías venerables (como las de persona o derecho subjetivo). Y me pregunto si una profundización y radicalización de la Ilustración —de la que todos, de una u otra forma, somos herederos, y que proporciona el marco histórico y filosófico dentro del cual aquellas categorías tienen sentido— no exigiría acaso aplicar el principio de igualdad más allá de la línea que actualmente separa a los animales humanos de los no humanos.

¿LA DEFENSA DE LOS ANIMALES IMPLICA DESATENCIÓN A LOS HUMANOS O MISANTROPÍA?

A menudo, desde consideraciones de oportunidad, de táctica, de estrategia o de principio, se imputa misantropía al defensor de los animales, y se le recrimina que luchar en favor de estos supone una pérdida culpable de tiempo y de esfuerzo en un mundo donde millones de personas viven peor que los animales domésticos del Imperio del Norte. Sin duda hay ocasiones —tiempos y lugares— en que tales reproches pueden estar justificados. Pero si se pretende sentar un principio general según el cual hubiera de estar garantizado hasta el último de los derechos humanos —suponiendo que decidamos expresar nuestras reivindicaciones en el lenguaje de los derechos— antes de poder empezar a reclamar ni siquiera el primero de los derechos animales, he de decir que no me parece aceptable.

Atendamos por ejemplo a la reflexión de Herbert Marcuse, sin duda uno de los pensadores marxistas que más tempranamente se refirió de forma directa al movimiento ecologista (y al nuevo movimiento feminista). En 1972 escribió:

¿Podrá alguna vez la apropiación humana de la naturaleza poner fin a la violencia, la crueldad y la brutalidad que están impuestas por el sacrificio cotidiano de la vida animal para la reproducción física del género humano? Comportarse con la naturaleza "en aras de ella misma" es algo que suena bien, pero cuando los animales y las plantas son comidos, ya no se trata ciertamente de un comportamiento en aras de ellos mismos. El final de esta guerra, la paz perfecta en el mundo animal, es una idea que pertenece al mito órfico pero no a ninguna realidad históricamente concebible. En vista del dolor que el hombre inflige al hombre, parece irresponsablemente "apresurado" abogar por un vegetarianismo universal o por alimentos sintéticos; en vista del mundo actual, la solidaridad humana entre los hombres tiene absoluta prioridad. Y, sin embargo, no es concebible ninguna sociedad libre entre cuyas "ideas regulativas de la razón" no

*figure el esfuerzo conjunto por reducir consecuentemente el dolor que los hombres infligen a los animales.*¹⁵

¡Precisamente cabe mostrar —lo haremos en el capítulo 8 con bastante detalle— que las razones de solidaridad humana se combinan con la defensa de los animales para recomendar un cambio drástico en nuestras pautas dietéticas, hacia una alimentación más vegetariana! En este caso concreto —que de todas formas no es un caso cualquiera, sino que resulta paradigmático para los problemas que plantean las relaciones entre seres humanos y animales no humanos— *los intereses de unos y otros, lejos de oponerse —como parece dar por sentado Marcuse—, más bien son coincidentes: bien pudiera ocurrir que en otros casos se den pautas parecidas. En efecto, “la paz perfecta en el mundo animal” es una idea quimérica, como todas las perfecciones pensadas dentro de nuestro imperfecto mundo; pero sin duda podemos avanzar un buen trecho de camino en la pacificación de las relaciones entre animales humanos y no humanos, sin que mejorar la posición de los segundos suponga necesariamente empeorar la de los primeros.*

En cualquier caso, además de las cuestiones que suscitan los intereses creados, tendremos que considerar las cuestiones de justicia. Tal es precisamente el objetivo de este libro.

¿NO HAY PARA TODOS?

Creo que la objeción de fondo que muchas gentes de izquierda plantean a los derechos de los animales, aunque normalmente no se exprese con tanta crudeza, es: *no hay para todos*. Hacer efectivos los derechos exige recursos, y éstos son limitados: en tales circunstancias, los seres humanos primero.

Sin embargo, hay que darse cuenta de lo que de verdad se está diciendo si se razona así. *Pues el “no hay para todos” es un argumento típicamente de derechas, que en sus formas extremas se prolonga en el ideario nazi (la teorización del Lebensraum o espacio vital que necesitaba la raza superior). Podría argumentarse también que ya somos demasiados seres humanos, y los recursos son limitados, ergo... (la conclusión desemboca en los siniestros territorios cartografiados por Susan George en El informe Lugano¹⁶).*

La manera de afrontar los problemas de recursos escasos desde la izquierda es muy otra: acordemos los principios de una distribución justa, y luego repartamos de forma que haya para todos, si es necesario apretándonos el cinturón. Traducido a la cuestión de los animales: veamos primero en qué consiste el trato éticamente correcto hacia ellos, y luego intentemos ajustar nuestras prácticas al mismo, ajustándonos también probablemente el cinturón (véase la propuesta de “mitad y mitad” en el capítulo 6, o la propuesta “menos carne, mejor carne, vida para el campo” en el capítulo 8), y considerando siempre con realismo y prudencia todas las constricciones entre las que habitualmente nos movemos.

AMOR POR LOS ANIMALES Y POR LOS SERES HUMANOS

Alexander Solyenitsin escribió en cierta ocasión: "Actualmente no pensamos mucho en el amor del hombre por el animal. Pero si dejamos de amar a los animales, dejaremos también de amar a los humanos". Sostener que el amor a los animales humanos y no humanos, o la crueldad hacia unos y hacia otros, más que contraponerse se potencian y refuerzan mutuamente, es una línea de razonamiento

que podemos rastrear hasta tiempos muy antiguos. Así, un fragmento atribuido a Pitágoras de Samos —probablemente apócrifo— dice: "Mientras el hombre siga siendo el despiadado destructor de los seres vivientes inferiores, jamás conocerá la salud y la paz. Mientras los hombres sigan masacrando animales seguirán matándose entre sí"¹⁷. De hecho, probablemente *formar lazos con los animales ayuda a formar lazos con otros seres humanos*. Bastantes pedagogos piensan que el contacto de niños con animales de compañía está asociado con el desarrollo social infantil, incluyendo sus sentimientos hacia otros niños¹⁸. Los beneficios de la convivencia con animales para los ancianos, los presos, los enfermos o los discapacitados se hallan bien documentados...

¹⁹. A la inversa, en contextos de violencia doméstica, también hay una asociación entre el maltrato a los animales domésticos y el maltrato a mujeres²⁰.

Poniendo momentáneamente de lado las complicaciones inevitables debidas a las muchas y complejas neurosis que enriquecen nuestra vida social, tiendo a pensar que humanizar nuestras relaciones con los animales (con los animales en general, no con nuestros animales de compañía, que ya están sobrada y acaso excesivamente humanizados) no se opondría a la humanización de nuestras relaciones con nuestros semejantes, sino que más bien la reforzaría. Quizá tengan razón Jane Goodall y Marc Bekoff cuando sostienen que *la comprensión y la empatía hacia los animales engendran compasión y empatía hacia los seres humanos, mientras que la crueldad con los animales genera crueldad con los seres humanos*.²²

En el curso de la historia apreciamos una evolución —compleja, inacabada, amenazada— desde una moralidad tribal hacia una moralidad tendencialmente

LOS NIÑOS QUE HAN TENIDO CONTACTO CON ANIMALES PADECEN MENOS ASMA Y ENFERMEDADES ALÉRGICAS

"LOS NIÑOS QUE SE HAN CRIADO EN CONTACTO DIRECTO CON ANIMALES DE GRANJA TIENEN MENOS RIESGO DE DESARROLLAR A LARGO PLAZO ASMA, FIEBRE DEL HENO Y OTRAS ENFERMEDADES ALÉRGICAS EN RELACIÓN CON LOS NIÑOS CRIADOS EN CIUDADES. DIVERSOS ESTUDIOS LO HAN CORROBORADO Y AHORA SE HA CONSTATADO Y AHORA SE CONSTATADO QUE EL CONTACTO DE LOS NIÑOS CON ANIMALES DE GRANJA DURANTE EL PRIMER AÑO DE VIDA TIENE UN MAYOR EFECTO PROTECTOR.

EL ESTUDIO PUBLICADO EN *THE LANCET* POR EL GRUPO DE JOSEF RIEDLER, DEL HOSPITAL DE NIÑOS DE SALZBURGO (AUSTRIA), PRETENDÍA ESCLARECER SI LA EXPOSICIÓN A BACTERIAS Y MICROORGANISMOS DE LOS ANIMALES DE GRANJA TENÍA QUE PRODUCIRSE EN LOS PRIMEROS MOMENTOS DE LA VIDA PARA PROVOCAR LA MADURACIÓN DEL SISTEMA INMUNE Y REDUCIR EL RIESGO DE DESARROLLAR ENFERMEDADES ALÉRGICAS. LOS RESULTADOS LO HAN CONFIRMADO. LOS NIÑOS QUE TOMARON LECHE DE GRANJA Y ESTUVIERON EXPUESTOS A LOS ANIMALES DURANTE EL PRIMER AÑO DE SU VIDA TENÍAN UN RIESGO DESARROLLAR ASMA DE SÓLO UN 1 POR CIENTO, FRENTE AL 11 POR CIENTO DE LOS NIÑOS QUE ESTUVIERON EXPUESTOS ENTRE EL AÑO Y LOS CINCO AÑOS DE EDAD. UNA REDUCCIÓN DE RIESGO SIMILAR SE OBSERVÓ PARA LA FIEBRE DEL HENO Y PARA LA SENSIBILIZACIÓN ATÓPICA."²¹

universal, por medio de una serie de ampliaciones de la "comunidad de los iguales" (vale decir, de los integrantes de la comunidad moral) que evocaré en el capítulo 3 de este libro: no parece irracional sostener que estas ampliaciones sucesivas no han ido en detrimento de la comunidad moral más restringida que se superaba²³.

No parece, por ejemplo, que el reconocimiento de las mujeres como miembros de la comunidad de los iguales en las sociedades europeas, en un proceso secular, haya supuesto en general un grave perjuicio para la situación de los varones en esas sociedades. Pero desde luego cabría preguntar a continuación: ¿y qué, si no hubiera sido así? Habría que intentar evitar repetir, en lo que atañe a nuestra relación moral con los seres vivos no humanos, errores como el del movimiento obrero en el siglo pasado, cuando en muchas ocasiones se contrapuso la lucha por los derechos de los proletarios varones con la lucha por los derechos de las mujeres.

En cualquier caso, el juicio según el cual la importancia de la defensa de los animales no humanos es insignificante en comparación con la ayuda que debe prestarse a los humanos resulta ser casi siempre un prejuicio. Para que no lo fuese, debería apoyarse sobre una detallada investigación de la condición animal y de la condición humana en las sociedades actuales, que permitiese luego una comparación fundada. El análisis riguroso de la condición animal falta, sin embargo, en la inmensa mayoría de quienes emiten —en general con poca información e irreflexivamente— juicios semejantes; y a menudo falta también el compromiso práctico para la mejora de la condición humana.

El principal problema con que topan las propuestas de modificar la condición moral y legal de los animales es que chocan contra supuestos culturales y religiosos muy básicos de las sociedades occidentales (y también de otras tradiciones culturales, como la islámica). Desafían nuestras concepciones del mundo; y a nadie le resulta fácil cambiar un elemento básico de su concepción del mundo²⁴.

Creo que hay buenas razones para defender que *debemos incluir a los animales dentro de la comunidad moral*, e intentaré sistematizarlas sobre todo en el capítulo 3. Naturalmente, en la vida de las personas y en la historia de las sociedades hay muchas más cosas que argumentación racional, y no cabe hacerse demasiadas ilusiones al respecto. Los intereses, los hábitos, las ideologías y las inercias a que se enfrentan las propuestas de este tipo son formidables. Pero ello no es razón para dejar de formular tales propuestas —y si no que se lo pregunten a Bartolomé de las Casas, Olympe de Gouges, Karl Marx o Nelson Mandela—.

LA DIFERENCIA ANTROPOLÓGICA Y LA IDEA DE UN CONTINUO FISISIO-BIOLÓGICO-SOCIAL

La filosofía moral y jurídica ha tardado en darse por enterada de la teoría darwiniana de la evolución biológica, cuya importancia para la ciencia y para una concepción científica del mundo es, sin embargo, difícil de exagerar²⁵. Lo que hoy sabemos sobre el lugar del ser humano en el cosmos resulta difícilmente compatible

con una de las ideas más profundamente arraigadas en la cultura occidental: la idea de una barrera infranqueable, una diferencia radical, un "abismo ontológico"²⁶ entre los humanos y las demás especies vivas del planeta. Para abreviar, llamaré *tesis de la diferencia antropológica* a esta postulación de una distancia infranqueable entre animales humanos y animales no humanos. (Con igual pertinencia podríamos bautizarla *tesis del espléndido aislamiento*²⁷.) Conviene notar que se trata en principio de una tesis sobre hechos, sobre la situación relativa de ciertas especies animales en el cosmos, pero de esta tesis *se han solido extraer importantes consecuencias morales*, en una recurrente falacia naturalista²⁸. Por eso nos importa considerarla aquí. Como ha escrito Mary Midgley,

*...en nuestra cultura se ha solido considerar que la barrera de la especie era también la frontera del reino moral, y se construyeron doctrinas metafísicas para proteger esta frontera. Los cristianos, a diferencia de los budistas, creían que las almas —sede de todas las facultades que apreciamos— sólo pertenecían a los seres humanos. Se consideraba que cualquier énfasis en la relación entre nuestra especie y otras nos degradaba, como si sugiriese que nuestra espiritualidad era "en realidad" sólo un conjunto de reacciones animales. Esta idea de la animalidad como un principio ajeno y extraño al espíritu es muy antigua, y a menudo se usaba para dramatizar conflictos psicológicos a modo de batalla entre las virtudes y "la bestia interior". El alma humana aparecía como un intruso aislado y perdido en el cosmos físico, un extranjero lejos de su hogar. Tal dualismo simple y acusado fue importante para Platón y el primer pensamiento cristiano. Probablemente tiene hoy mucha menos importancia, [...] pero el dualismo todavía parece usarse como telón de fondo cuando tratamos ciertos temas, y entre ellos nuestra relación con los animales.*²⁹

Pues bien: me importa subrayar que *la tesis de la diferencia antropológica resulta difícilmente compatible con el conocimiento científico de que hoy disponemos* (más de un siglo después de Darwin). A mi entender se impone, frente a la idea de un "abismo ontológico" entre los humanos y el resto de la naturaleza, la idea de un *continuo de niveles* entre lo físico, lo biológico, lo social y lo cultural (con propiedades emergentes para cada uno de estos niveles, pero sin constituir ninguno de ellos una realidad separada de los otros)³⁰. Resulta a mi entender preferible, frente al dualismo metafísico tradicional, una ontología *materialista, realista y evolucionista*³¹, o si se quiere decir de otra manera, "una perspectiva evolucionaria o biológico-evolucionaria —por lo demás encuadrada en una perspectiva cósmica"³².

Desde tal perspectiva resulta inaceptable la doctrina tradicional del "espléndido aislamiento" del ser humano en el cosmos; por el contrario, veremos a la especie humana como una especie entre otras muchas, con algunas propiedades emergentes no compartidas por otros animales no humanos, pero no separada de ellos por una barrera infranqueable. Claro que existen diferencias relevantes entre una y otros: resulta imposible confundir a un ser humano con una trucha o un mapache; hay límites que separan a unas especies de otras³³. Pero *se trata de*

límites dentro de un continuo, y esto es lo esencial. Pierre Gassendi, en pleno siglo XVII, se enfrentaba al dualismo de Descartes precisamente desde la conciencia de esta continuidad:

*Decís [Descartes] que [los animales] no razonan. Pero aunque sus razonamientos no sean tan perfectos ni abarquen tantas cosas como los de los hombres, ello es que sin embargo razonan, y no parece que haya diferencias sino en cuanto al más y el menos.*³⁴

Diferencias en cuanto al más y al menos, y no diferencias de naturaleza. La diferencia entre el hombre y el chimpancé (nuestro pariente evolutivo más próximo), por ejemplo, no es el salto abismal entre una criatura dotada de alma inmortal por su creador y otra desprovista de ella, sino un límite entre dos seres evolutivamente muy cercanos, que comparten un antepasado común hace apenas 5 o 6 millones de años y sólo difieren en menos del uno por ciento de su material genético (o sea, que difieren mucho menos entre sí que el chimpancé del orangután, por ejemplo); parientes tan cercanos que podemos incluso trasfundir sangre o trasplantar órganos de uno a otro.

De hecho, a medida que en los últimos años progresaba la genómica, ha constituido toda una sorpresa apreciar hasta qué punto todos los mamíferos somos similares en nuestra "infraestructura biológica". El ser humano y el ratón (*Mus musculus*) se separaron evolutivamente hace unos 75 millones de años; sin embargo, las diferencias biológicas básicas entre ambos se limitan sólo a unos 300 genes que serían exclusivos de cada especie. Así lo anunció, en diciembre de 2002, el consorcio internacional (27 centros públicos de investigación en seis países) que había conseguido analizar la práctica totalidad del genoma del ratón. Aunque el genoma del roedor es un 14 por ciento más pequeño que el del primate (2.500 millones de bases —unidades de ADN— frente a 2.900 millones), el número de genes de ambos es casi idéntico —unos 30.000—, ¡y el 99 por ciento de los mismos son homólogos en su estructura! Colocadas una frente a otra, las secuencias genéticas de ratón y ser humano encajarían en un 40 por ciento, y sólo un uno por ciento del genoma del ratón es francamente distinto al nuestro.³⁵ Este nivel impresionante de semejanza estructural era inconcebible hace sólo unos pocos años.

EL ARGUMENTO DEL HOMBRE-MONO

Desde una perspectiva evolutiva, según la cual unas especies van dando nacimiento a otras a través de pequeños cambios continuos y acumulativos, el creyente en la tesis de la diferencia antropológica tendría verdaderos problemas para dar el corte tajante que separase al animal humano de sus antecesores no humanos. ¿Dónde situamos a Adán, sin un dios alfarero que lo crease del barro? ¿Eran animales abismalmente separados de nosotros los australopitecos, los *Homo habilis*, los *Homo erectus*, los neandertales? Los primeros fósiles conocidos de *Homo sapiens sapiens*

tienen unos 130.000 años de antigüedad: veinte o treinta mil años antes, ¿no había en el planeta humanos, sino sólo animales abismalmente separados de ellos?

Aún hay más. Permitámonos un pequeño experimento mental. Como he señalado, es poco lo que, desde el punto de vista de la biología molecular, separa a un ser humano de un chimpancé. Pues bien: la tecnociencia contemporánea dispone de herramientas para combinar el material genético de especies animales distintas y obtener con ello a voluntad nuevas especies llamadas *quimeras*. En principio, hoy es técnicamente posible —o lo será pronto— crear mezclas entre humanos y chimpancés que se sitúen en todos los puntos de una línea continua imaginaria trazada entre los humanos "puros" y los chimpancés "puros"³⁶. De una de estas quimeras que difiriese del ser humano sólo en el 0'1 por ciento de su material genético, ¿qué diríamos? ¿Y de una que difiriese sólo en el 0'0001 por ciento: una diezmilésima parte? *El límite entre las distintas especies animales se vuelve difuso en el horizonte de la tecnociencia contemporánea*, y también éste es un hecho que a mi entender tiene relevancia ética.

Podemos sintetizar la argumentación desarrollada en los dos últimos párrafos, permitiéndonos una licencia humorística y con el permiso de Edgar Rice Burroughs, en lo que llamaremos *el argumento del hombre-mono*, a saber: hay que conceder, mirando evolutivamente hacia atrás (filogénesis del ser humano) y hacia adelante (manipulación genética de la naturaleza humana) que han existido o pueden existir seres mezclados de "hombre" y "animal" (o sea, hablando con propiedad, mezclados de animal humano y animal no humano); y mezclados en todas las proporciones posibles. Como es evidente, el argumento del hombre-mono, formulado desde una perspectiva evolutiva, se opone frontalmente a la tesis de la diferencia antropológica.

En definitiva: somos diferentes de otros animales —igual que los diferentes tipos de animales lo son entre sí—, y tenemos algunas características que sin duda nos singularizan, pero sin situarnos por ello aparte del resto los seres vivos. Como sugería Paul Ricoeur en la cita que situé al comienzo de este capítulo, se trata de atinar en la difícil tarea de *equilibrar el sentimiento de pertenencia a la naturaleza con el sentimiento de excepcionalidad del ser humano dentro de la naturaleza*. Creo que resulta muy iluminadora la fórmula de Carl Amery, con su llamada al autoconocimiento y la autolimitación: *el ser humano sólo es el rey de la creación en la medida en que sabe que no lo es*³⁷. Como dijo Jane Goodall:

Si aceptamos que los humanos no son los únicos animales con personalidad, ni los únicos animales capaces de pensamiento racional o de resolver problemas, ni los únicos en experimentar alegría, tristeza o desesperación, ni, sobre todo, los únicos animales en conocer el sufrimiento psicológico y fisiológico, seremos (espero) menos arrogantes, estaremos algo menos convencidos de tener el derecho inalienable a utilizar a placer otras formas de vida que supongan un posible beneficio para los humanos. Es cierto que somos únicos, pero no somos tan diferentes del resto del reino animal como creíamos. Esta certidumbre invita a la humildad y a un renovado respeto hacia las demás admirables

*especies animales con las que compartimos este planeta, especialmente hacia aquellas mejor conocidas que poseen un cerebro y un comportamiento social complejos.*³⁸

Desde nuestra perspectiva materialista y evolucionista, no prestaremos mayor atención a afirmaciones como "el hombre fundamenta su supremacía sobre los animales [...] en esa inspiración sobrenatural que le permite determinar la índole moral de las acciones"³⁹: las diferencias de capacidades no fundamentan ninguna supremacía moral (falacia naturalista), y las apelaciones a lo "sobrenatural" parecen fuera de lugar en este contexto.

Con la tesis de la diferencia antropológica nos hacemos la ilusión de que estamos (biológicamente) solos; pero no se trata de una inocente ilusión sin consecuencias, pues *con ella creamos condiciones para irnos quedando efectivamente solos*, exterminando a la vida que nos rodea (insistiré sobre ello en el capítulo 5). Es un desarrollo desastroso, y se trata de frenarlo en seco, para luego invertir su sentido.

HECHOS Y RAZONES EN ÉTICA

A estas alturas, el lector o lectora quizá se revuelva algo inquieto y se pregunte adónde estamos yendo a parar. Concedamos que la tesis de la diferencia antropológica es poco verosímil, y que las diferencias que separan a las especies animales (y en particular a los animales humanos de los no humanos) son límites dentro de un continuo: de estas afirmaciones sobre *hechos* en el mundo, ¿vamos a extraer consecuencias éticas, incurriendo por enésima vez en la denostada falacia naturalista? Es inevitable que nos planteemos, siquiera esquemáticamente, qué papel desempeñan los hechos en la filosofía práctica.

Los hechos no morales (y en particular los hechos estudiados por la ciencia) desempeñan un papel importante en ética, puesto que *la racionalidad práctica presupone la racionalidad creencial*. Tenemos que exigir, en efecto, que nuestros principios y juicios morales no presupongan creencias cuyo error pueda demostrarse, y que sean compatibles con las leyes científicas (biopsicosociales) conocidas⁴⁰. Por cierto que admitir que la información fáctica desempeña cierto papel por lo menos en algunos juicios morales implica reconocer que el "es" y el "debe" no están tan completamente separados como algunos filósofos morales querrían, y por tanto relativizar en cierto sentido la importancia de la falacia naturalista (sin que ello suponga afirmar que el "debe" pueda derivarse lógicamente del "es")⁴¹. Además, en ética, la ciencia puede ayudar "mostrando los medios necesarios para, y las consecuencias ineludibles, de ciertos modos de acción o, de forma más general, mostrando como determinados principios éticos nos obligan en sentidos inesperados a causa de las leyes naturales"⁴².

Vale decir: en la medida en que nuestras creencias se refieren al mundo, y nuestros principios éticos se plasman en acción dentro del mundo, parece indudable

que el buen conocimiento del mundo resulta de suma importancia para el agente moral. Creo que, en lo que se refiere a la posibilidad de extraer consecuencias morales del mundo de los hechos, una posición razonable sería la siguiente⁴³:

- a) Hay que convenir con Hume y Moore en que no se puede *deducir* ningún "debe" de ningún "es" (y aquí es inexcusable subrayar *deducir*, operación que pertenece al ámbito de la lógica formal).
- b) Pero sucede que la lógica formal no agota el ámbito de la racionalidad. Un juicio moral puede *justificarse racionalmente* acudiendo a otros usos de la razón distintos de la deducción lógica (no hay más que pensar, por ejemplo, en la importancia que en el debate ético contemporáneo tiene la *razón dialógica* que se halla en la base de las éticas comunicativas o éticas del discurso).
- c) En ciertos contextos de razonamiento pueden aducirse hechos para justificar juicios morales. Una clase particularmente importante de hechos son los que atañen a las *necesidades e intereses más básicos* de los seres humanos, empezando por el interés de supervivencia. Una afirmación como "los derechos humanos nacen como respuesta a las necesidades humanas más importantes, necesidades que son básicas y se configuran o desarrollan históricamente"⁴⁴, leída como una justificación moral de los derechos humanos, no incurre *necesariamente* en falacia naturalista. Como han indicado Añón y De Lucas,

...una vez se ha mostrado la existencia de una necesidad, puede argumentarse que constituye una buena razón para su satisfacción: por ejemplo, si se afirma que los niños tienen necesidad de amor y afecto podemos decir que ésta es una buena razón para que se satisfaga la necesidad. [...] Si bien no cabe una relación de inferencia lógica entre ambos aspectos, la relación tampoco es contingente o casual. A menos que se entendiera o se caracterizara una necesidad como destructiva habría que establecer una presunción general de que las necesidades constituyen un argumento suficiente para que aparezca un deber correlativo de satisfacción y justificar a su vez con razones por qué se niega la satisfacción a determinadas necesidades.⁴⁵

Otro punto —esencial en la consideración de nuestro problema— en que los hechos cuentan en ética es el de las *características de los agentes y pacientes morales*: haremos o no ciertas exigencias morales a ciertos seres según posean o no ciertos atributos fácticos. Por ejemplo, no tiene sentido exigir responsabilidad moral ni jurídica a un deficiente mental o a un niño pequeño. No me detengo aquí en esta cuestión, ya que la abordaré —en conexión con el concepto de *persona*— en momentos posteriores de este libro.

Hay una última consideración importante en relación con el uso de la razón en ética: se refiere a la *crítica racional de los supuestos en que se apoya nuestra acción, así como los fines que nuestra acción persigue*. Contra lo que supone una concepción demasiado estrecha de la racionalidad:

*...aun en el tratamiento de fines cabe hacer uso de la racionalidad: un fin, F, aparece como más racional que otro fin, O, cuando F encaja mejor que O dentro de lo que se ha admitido previamente como un dato básico. El dato básico mismo no es sometido a valoración. [...] Si el hecho básico es el de la continuidad de los niveles de sistemas de realidades, y específicamente el de la continuidad de la especie humana con otras especies, entonces todo lo que se haga para negar este hecho tendrá que fundarse en una concepción más acertada.*⁴⁶

Y en el marco de un uso semejante de la razón es donde cobran todo su sentido las observaciones sobre las ontologías subyacentes a las propuestas éticas, políticas o jurídicas que hacíamos antes; o las observaciones sobre las capacidades intelectuales, emocionales y culturales de los chimpancés que haremos en el capítulo siguiente. Richard M. Martin advirtió en cierta ocasión que “cuando formulamos una teoría, nada hay más importante que nuestras asunciones ontológicas”: ello es cierto en particular para las teorías de la moral y del derecho. Adoptar una ontología como la del *continuo de niveles* ferrateriano, y una epistemología realista, tiene consecuencias éticas importantes:

*Pone definitivamente de lado el antropocentrismo que ha sido un común denominador de muchas doctrinas y teorías éticas, cuando menos en las “culturas occidentales”. La actitud anti-anthropocentrista así adoptada permite ampliar nuestros intereses, extendiéndolos a otras especies animales y, en general, a la naturaleza. [...] Permite asimismo adoptar ciertos supuestos, no ajenos a la formulación de normas y recomendaciones éticas y a la elaboración de teorías éticas. Por ejemplo, el supuesto de no adoptar el supuesto de que la vida humana, y sólo ella, es sagrada —un residuo secularizado de una visión religiosa según la cual la naturaleza es algo así como un escenario armado para que la humanidad represente sobre su tablado su papel de imagen de Dios—. Curiosamente, la insistencia en el carácter sagrado, o “la santidad” de la vida humana, ha sido acompañada de una cierta falta de interés, cuando no de un total menosprecio, hacia vidas no humanas, de modo que lo que debía constituir el fundamento de un supremo respeto ha terminado con frecuencia por convertirse en un instrumento ideológico de expoliación y dominio. [...] Ha llegado el momento de tomar en serio la idea de que los llamados “problemas morales” se plantean en el contexto de situaciones sociales y, por descontado, bio-sociales.*⁴⁷

De suma importancia para la investigación que quiero desarrollar en las páginas que siguen es reparar en que cuando nuestra cultura desarrolló la tesis de la *diferencia antropológica* que todavía hoy defiende, sencillamente se desconocían los hechos básicos acerca de los animales más desarrollados. El primer estudio científico sobre la etología y la conducta del chimpancé en estado natural fue obra de H.W. Nissen, se publicó sólo en 1931, y en realidad hubo que esperar a las investigaciones de Jane Goodall —ya en el decenio de 1960— para comenzar a hacernos una idea cabal de las

DOS GRANDES CORRIENTES DE PENSAMIENTO
EN ÉTICA ECOLÓGICA: ANTROPOCENTRISMO Y BIOCEN-TRISMO

1. LA CORRIENTE ANTROPOCÉNTRICA CONSIDERA —SIGUIENDO LA TRADICIÓN PRINCIPAL DE LAS ÉTICAS FILOSÓFICAS OCCIDENTALES— AL SER HUMANO COMO SEDE Y MEDIDA DE TODO VALOR. EL ANTROPOCENTRISMO FUERTE NO CONCEDE A LAS ENTIDADES NO HUMANAS SINO UN VALOR ESTRICTAMENTE INSTRUMENTAL. SÓLO EN LA MEDIDA EN QUE SEAN MEDIOS PARA REALIZAR FINES HUMANOS. EL ANTROPOCENTRISMO DÉBIL RECONOCE VALOR A CIERTAS ENTIDADES NO HUMANAS, PERO SÓLO EN LA MEDIDA EN QUE COMPARTAN CIERTAS CARACTERÍSTICAS CON LOS SERES HUMANOS. LO HUMANO PERMANECE COMO MODELO Y PUNTO DE REFERENCIA PARA VALORAR LO NO HUMANO (UTILIZANDO BÁSICAMENTE ARGUMENTOS DE ANALOGÍA).

LA CORRIENTE ANTROPOCÉNTRICA SE DISTINGUE TAMBIÉN POR SU ATOMISMO O INDIVIDUALISMO MORAL, EN EL SENTIDO DE CONSIDERAR AL INDIVIDUO (Y NO AL "TODO" O LA COMUNIDAD) COMO PUNTO DE PARTIDA DE LA ÉTICA. DESDE ESTA PERSPECTIVA A LA ÉTICA LE PREOCUPA PRIORITARIAMENTE EL RESPETO DE UNA PROPIEDAD —O DE UN CONJUNTO DE PROPIEDADES— CARACTERÍSTICA DE LOS INDIVIDUOS.

AL ADOPTAR ESTOS DOS PARADIGMAS DE ANTROPOCENTRISMO E INDIVIDUALISMO MORAL, LA PRIMERA CORRIENTE DE ÉTICA ECOLÓGICA SE EMPARENTA CON LAS ÉTICAS FILOSÓFICAS TRADICIONALES, PERO CRITICANDO LA ESCASA CONSIDERACIÓN QUE AQUELLAS ÉTICAS TRADICIONALES TUVIERON PARA CON LAS ENTIDADES NO HUMANAS.

2. POR EL CONTRARIO, LA SEGUNDA GRAN CORRIENTE DE ÉTICA ECOLÓGICA —QUE SUELE CONOCERSE COMO BIOCEN-TRISMO O "ECOLOGÍA PROFUNDA"— PROPUGNA UNA RUPTURA RADICAL CON LAS ÉTICAS OCCIDENTALES TRADICIONALES. DEFIENDE UNA ÉTICA ECOCÉNTRICA (O BIOCÉNTRICA) Y HOLISTA, QUE CONSIDERA AL TODO (EL CONJUNTO, LA COMUNIDAD) COMO SEDE DE VALOR INTRÍNSECO Y SE LO NIEGA AL INDIVIDUO. DESDE ESTA PERSPECTIVA, HABRÍA QUE ADOPTAR EL "PUNTO DE VISTA DEL ECOSISTEMA" Y NO EL DE ENTIDADES INDIVIDUALES QUE FORMAN PARTE DE ÉL.

MUCHOS PARTIDARIOS DE LA DEEP ECOLOGY SOSTIENEN QUE SEMEJANTE VALORIZACIÓN DEL "TODO" NO PUEDE REDUCIRSE A UNA SIMPLE EXTENSIÓN DE LA COMUNIDAD MORAL, Y QUE YA EL MISMO HABLAR DE "EXTENSIÓN DE LA COMUNIDAD MORAL" DELATA ANTROPOCENTRISMO Y UNA VISIÓN JERARQUIZADA DE LA NATURALEZA, PUESTO QUE EL VALOR DE LAS NUEVAS ENTIDADES QUE SE ADMITEN DENTRO DE LA COMUNIDAD MORAL ESTÁ EN FUNCIÓN DE LAS CARACTERÍSTICAS QUE COMPARTEN CON LOS MIEMBROS DE LA COMUNIDAD MORAL PREEXISTENTE (EXCLUSIVAMENTE SERES HUMANOS).

Extractado de Luc Bégin en Gilbert Hottois y Marie-Hélène Parizeau (eds.), *Les mots de la bioéthique*. De Boeck, Bruxelles, 1993, pp. 195-196.

capacidades y los comportamientos de los chimpancés en sus hábitats naturales. Como ha subrayado Mary Midgley,

*Aparte de la leyenda, se consideraba que las ballenas y los delfines no eran más que peces. Los grandes simios no fueron descubiertos hasta el siglo XVIII y no se ha tenido conocimiento real de su modo de vida hasta las últimas décadas. Sobre las criaturas más conocidas la ignorancia también era generalizada, al tiempo que los datos disponibles se negaban de manera irreflexiva; no se conocía o no se creía su sociabilidad.*⁴⁸

Los notables avances de la biología evolutiva, la ecología, la etología y la primatología, entre otras disciplinas, deberían contar en la necesaria revisión de nuestras creencias sobre la relación humano-animal: algo tendré que decir sobre esto en el capítulo siguiente.

ANTROPOCENTRISMO
Y BIOCEN-TRISMO EN SENTIDO
MORAL

Ferrater pronunció antes la palabra *antropocentrismo*, lo que impide seguir posponiendo una aclaración sobre el particular⁴⁹. De los varios contextos en que puede usarse el término, el que nos interesa aquí es el contexto moral.

Por *antropocentrismo* en sentido moral podemos entender la "doctrina según la cual los intereses humanos

son moralmente más importantes que los intereses de los animales o de la naturaleza en su conjunto"⁵⁰. El concepto se opone al de *biocentrismo*, que según los mismos autores es la "teoría moral que afirma que todo ser vivo merece respeto moral"⁵¹. En muchos casos, el antropocentrismo moral se combina con la tesis (ontológica) de la diferencia antropológica, que antes criticué.

Vale la pena observar que las extensiones de ambos conceptos (si los definimos de esta manera) se intersecan: *se puede ser a la vez partidario de un antropocentrismo débil y de un biocentrismo débil*, si se afirma que todo ser vivo merece respeto moral, pero unos seres vivos más que otros (por ejemplo, si se sostiene que los animales más evolucionados y con capacidades más ricas merecen más respeto moral que los animales menos complejos). Sólo son excluyentes un *antropocentrismo moral fuerte* que niega que ningún ser no humano merezca respeto moral, y un *biocentrismo moral fuerte* que niega que puedan establecerse distinciones de ningún tipo entre el respeto moral que merecen diferentes clases de seres vivos. Ninguna de estas dos últimas posiciones me parecen defendibles, por razones que irán apareciendo en el curso de este trabajo. Conviene notar que es el antropocentrismo fuerte, excluyente, el que Ferrater fustiga en el texto que antes cité.

ANTROPOCENTRISMO EN SENTIDO EPISTÉMICO Y EN SENTIDO MORAL

Diría que buena parte de las confusiones que enturbian la discusión sobre antropocentrismo derivan del hecho siguiente: no distinguimos suficientemente entre antropocentrismo en sentido *moral* (ya he señalado que, en su versión fuerte o excluyente, el antropocentrismo moral me parece inaceptable) y lo que podríamos llamar antropocentrismo en sentido *epistémico*. Con esta última expresión me refiero a que, en cuanto especie biológica dotada de ciertos mecanismos sensoriales y cierta estructura neuronal, los humanos percibimos y concebimos el mundo de cierta manera única, diferente a la que gastan animales de otras especies. Vivimos en un mundo cuyo "centro" ocupamos nosotros precisamente porque *nosotros somos nosotros*. En este sentido epistémico no sólo el animal humano es antropocéntrico: en virtud de tautologías análogas, la cigüeña es cigüeñocéntrica y la serpiente no puede menos de ser ofidiocéntrica.

Una distinción semejante a la que acabo de proponer es la que establece Andrew Dobson en el capítulo 2 de su magnífico *Green Political Thought* (1990). Dobson distingue entre un *human-instrumental anthropocentrism*, que sólo considera el mundo no humano como un conjunto de medios para los fines humanos (negándole, por consiguiente, todo respeto moral), y un *human-centred anthropocentrism* que simplemente establece que los seres humanos consideran y juzgan el mundo desde el punto de vista de seres humanos, y que ellos son para sí mismos la especie animal más importante. En este último sentido "débil", hay que convenir con Dobson en que probablemente "el antropocentrismo *human-centred* es un rasgo inevitable de la condición humana"⁵², y oponerse a él nos hará incurrir por

ello en contradicciones, inconsistencias o aporías más o menos irresolubles. Por ejemplo: si no hay razones para preferir moralmente a la especie humana frente a otras especies, tampoco las habrá para preferir a otras especies. ¿Por qué preferir a los mamíferos superiores, o bien a los vertebrados en general, frente a las bacterias o los virus? Pero resulta que la presente crisis ecológica global no amenaza a las bacterias ni a los virus, y sí lo hace en cambio a los vertebrados y al propio ser humano.

Recapitemos por un momento en lo siguiente: ningún ecologista —en general, ninguna persona sensata y bien informada— discutirá la relevancia de la termodinámica y del concepto de *entropía* para la reformulación o recreación de la teoría económica que hoy necesitamos con tanta urgencia, si es que queremos reconciliar nuestros sistemas económicos con la naturaleza. (De hecho, muchos físicos ven la ley de la entropía —según la cual la entropía, entendida como índice relativo de la energía no disponible en un sistema aislado, aumenta constante e irreversiblemente— como la ley suprema de toda la existencia.)

Pues bien: como en alguna ocasión ha observado Nicholas Georgescu-Roegen, esta ley física de tan vasto alcance y tan grande importancia tiene, curiosamente, un fundamento inesquivablemente antropomórfico o antropocéntrico: no puede formularse sin distinguir entre materia-energía *disponible* y *no disponible*, concepto desde luego relativo a los seres vivos. Un espíritu incorpóreo o un intelecto puro proveniente de un mundo con un modo de vida diferente al nuestro seguramente no podría hacer esa distinción, pues no vería la diferencia entre las dos cualidades de la materia-energía que para nosotros son tan distintas —tan distintas que se trata por cierto, para nosotros, una cuestión de vida o muerte—. Como escribió el economista rumano emigrado a EE.UU.:

*Toda la existencia [en virtud de la ley de la entropía] se mueve en una sola dirección —en contraste con los fenómenos puramente mecánicos que se pueden mover igualmente hacia delante o hacia atrás, o de atrás adelante—. Por supuesto, es esencial añadir que sólo en relación al torrente de nuestra conciencia tiene sentido la proposición "la entropía aumenta constantemente". No tiene sentido hablar de aumento en el tiempo si no tenemos bases para averiguar cuál de los dos momentos va "primero".*⁵³

Espero que el ejemplo anterior muestre a las claras en qué sentido cierto "antropocentrismo epistémico" resulta moralmente neutro y además inevitable. En lo sucesivo, siempre que hable de antropocentrismo a secas me estaré refiriendo al antropocentrismo en sentido moral.

Por mucho que nos empeñemos, no podemos en rigor "pensar como una montaña" —o como un ecosistema— ni ver el mundo a través de los ojos de una lechuza. Ello no resulta especialmente problemático para un ecologista: lo esencial no es ver a través de los ojos de la lechuza, sino tener un punto de vista humano que nos impida tratar a este animal como una mera cosa indigna de cualquier respeto moral. Como bien ha visto Franz Hinkelammert, el problema no lo constituye tanto el antropocentrismo (en sentido débil) como otras cosas que a veces se confunden con él:

*El ser humano no puede pensar sino en términos antropocéntricos. El antropocentrismo es una condición ontológica del pensamiento. Sin embargo, lo que en la tradición occidental aparece como antropocentrismo no pone al hombre en el centro del pensamiento sobre sí mismo y sobre la naturaleza. Sustituye al hombre por abstracciones, en especial por el mercado y el capital. Es un mercadocentrismo o un capitalocentrismo.*⁵⁴

Quizá "antropocentrismo" no sea ni siquiera el término más adecuado para el problema moral que está en juego. Pues por una parte existe lo que antes he llamado "antropocentrismo en sentido epistémico", que es inevitable (cada ser vivo existe dentro de un mundo sensorial, cognitivo y experiencial característico de su especie, del que no puede evadirse); y por otro lado es un hecho que el ser humano ocupa un lugar singular dentro de la biosfera, y que sus peculiares capacidades (entre ellas, muy destacadamente, su poder destructivo) le sitúan en un lugar "central" respecto a los demás seres vivos. *El problema moral surge cuando los intereses humanos se favorecen sistemáticamente frente a intereses de rango equivalente de los que son portadores organismos no humanos*; para esto sería menos equívoco hablar, más que de antropocentrismo, de *antroposupremacismo* o "supremacismo humano" (así como denominamos "supremacismo blanco" a la ideología racista del Ku-Klux-Klan o los neonazis europeos).

APÉNDICE: SOBRE LA DEFINICIÓN DE LA VIDA

El biólogo Daniel E. Koshland, profesor de la Universidad de California en Berkeley, propuso en 2002 —a petición de la revista *Science*— una definición de la vida terrestre menos esquemática e insatisfactoria que otras⁵⁵. Partiendo de la frase "un organismo vivo es una unidad organizada que puede llevar a cabo reacciones metabólicas, defenderse de los daños, responder a los estímulos, y tiene la capacidad de ser al menos un socio en la reproducción", quiso avanzar más, sugiriendo *siete pilares fundamentales sobre los que se asienta la vida* (es decir, siete principios esenciales con los que opera un sistema vivo). Se trata de lo siguiente:

1. *Programa*. Plan organizado que describe los ingredientes del sistema vivo y la interacción entre ellos a lo largo del tiempo. En el caso de la vida terrestre, se trata de las moléculas ADN y ARN.
2. *Improvisación*. Capacidad de adaptarse a los cambios, improvisando para sobrevivir. En los sistemas vivos que conocemos esto se lleva a cabo mediante mutación y selección.
3. *Compartimentos*. Aislamiento mediante membranas u otras separaciones para que los ingredientes del sistema no se mezclen entre sí ni se vean perjudicados por otros exteriores.
4. *Energía*. La vida es movimiento, y un sistema con resultado neto de movimiento no puede estar en equilibrio. Se trata por tanto de un sistema

abierto, que requiere una fuente continua de energía externa: en casi todos los casos, el sol.

5. *Regeneración*. Las reacciones metabólicas típicas de la vida dan lugar a pérdidas termodinámicas que deben compensarse con un sistema de regeneración, reemplazando los componentes degradados.
6. *Adaptabilidad*. Respuestas comportamentales ante los cambios externos.
7. "*Seclusión*", equivalente a la privacidad en la vida social. Se trata de que no se mezclen reacciones metabólicas, y el instrumento es la especificidad de las enzimas que catalizan las reacciones.

NOTAS

1. Karl Marx, *Manuscritos de economía y filosofía* (ed. de Francisco Rubio Llorente), Alianza, Madrid 1981 [1844], p. 111.
2. Paul Ricoeur: "L'éthique, le politique, l'écologie". *Écologie Politique* 7 (verano de 1993), p. 14.
3. Albert Schweitzer citado en Ursula Wolf: *Das Tier in der Moral*, Frankfurt am Main 1990, p. 29.
4. Henry S. Salt, *Los derechos de los animales*, Los Libros de la Catarata, Madrid 1999, p. 96.
5. Arthur Kaufmann/ Winfried Hassemer (eds.): *El pensamiento jurídico contemporáneo*. Debate, Madrid 1992, p. 32.
6. Véase al respecto John McNeill: *Algo nuevo bajo el sol —Historia medioambiental del mundo en el siglo XX*, Alianza, Madrid 2003.
7. Christopher Stone: *Should Trees Have Standing? Toward Legal Rights for Natural Objects*. William Kaufmann, Los Altos (California) 1974.
8. Peter Singer: *Animal Liberation. A New Ethic for Our Treatment of Animals*. Avon Books, New York 1975. (Segunda edición: New York Review/ Random House, New York 1990. Existe una traducción castellana publicada varias veces en Méjico —en ediciones piratas— en los años ochenta, y una nueva traducción, a partir de la segunda edición, publicada por Trotta, Madrid 1999.)
9. Dentro de la comunidad iusfilosófica española, el tema entonces novedoso de los derechos de los animales comenzó a abordarse, que yo sepa, a finales de los años ochenta: así, pueden consultarse textos de Francisco Damián Lara ("Hacia una teoría moral de los derechos del animal", *Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad de Granada* 16, 1988) y Ángel Pelayo González Torre ("Sobre los derechos de los animales", *Anuario de Filosofía del Derecho* VII, 1990). Los filósofos españoles del siglo XX que más atención han dedicado al lugar de los animales en la ética son José Ferrater Mora y Jesús Mosterin. Un volumen colectivo muy útil, que presta especial atención a las contribuciones de filósofos y escritores españoles, es Marta Tafalla (ed.), *Los derechos de los animales*. Idea Books, Cornellà del Llobregat 2004.
10. Ha reflexionado agudamente sobre la nueva situación que para la ética produce nuestro acrecentado poderío tecnológico Hans Jonas en el capítulo 1 de *El principio de responsabilidad* (Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die Technologische Zivilisation*. Insel Verlag, Frankfurt am Main 1979. Hay traducción española: *El principio de responsabilidad*, Círculo de Lectores, Barcelona 1994).
11. Richard B. Brandt, *Teoría ética*. Alianza, Madrid 1982 [1959], p. 127.
12. Brandt, *Teoría ética, op. cit.*, p. 128.
13. Ernst Tugendhat, *Justicia y derechos humanos*, Publicacions Universitat de Barcelona 1993, p. 19.
14. Norberto Bobbio, *El tiempo de los derechos*, Sistema, Madrid 1991, p. 18.
15. Herbert Marcuse: *Konterrevolution und Revolte*. Francfort del Meno, 1973, p. 82.
16. Susan George, *El informe Lugano*, Icaria, Barcelona 2001.
17. Citado por Joaquín Araujo, *La naturaleza, nuestro lujo*, DeBolsillo, Barcelona 2000, p. 163.
18. Marc Bekoff, *Nosotros los animales*, Trotta, Madrid 2003, p. 143. Al respecto, véase G. Meyers: *Children and Animals: Social Development and Our Connections to Other Species*, Westview Press, Boulder, Colorado 1998.
19. AAVV: *El hombre y los animales de compañía: beneficios para la salud* (comunicaciones del Primer Congreso Internacional homónimo). Fondo Editorial de la Fundación Purina, Barcelona 1991. Odean Cusack: *Animales de compañía y salud mental*. Fondo Editorial de la Fundación Purina, Barcelona 1991. Juan Arias: "Los animales domésticos alivian a los enfermos y mejoran la calidad de vida de los sanos", *El País*, 3 de julio de 1994.
20. Núria Querol: "El enemigo en casa —en las tinieblas de la violencia doméstica", *BúBup —La llamada de los animales* 38, enero-febrero 2004, Fundación Altarriba, Barcelona.
21. "Los menores que han tenido contacto con animales padecen menos asma", *El País*, 16 de octubre de 2001.
22. "Doce mantras para el próximo milenio", en Bekoff, *Nosotros los animales, op. cit.*, p. 153. Véase al respecto, R. Lockwood y F.R. Ascione (eds.): *Cruelty to Animals and Interpersonal Violence: Readings in Research and Application*. Purdue University Press, West Lafayette (Indiana) 1998.

23. El compromiso moral de los mejores abogados de los animales no fue en detrimento de sus compromisos con otras buenas causas. Insiste en ello Jesús Mosterín: "A veces se oye que lo importante son los derechos humanos, y que la preocupación por los derechos de los otros animales podría hacernos olvidar los de nuestros congéneres. Objeciones parecidas ya se le hacían hace dos mil años a Porfirio, al que cita Salt para defenderse de similares ataques. Estas objeciones están desenfocadas. Por un lado, la preocupación por los derechos humanos siempre ha acompañado a la más general por los derechos de los animales. Henry David Thoreau (1817-1862), el famoso precursor del ecologismo y la protección de la naturaleza en Norteamérica, fue también un decidido adversario de la esclavitud, por cuya abolición luchó y escribió, así como un promotor de los derechos individuales, la resistencia pasiva de los ciudadanos y la desobediencia civil frente al Estado opresor, como ya vimos. Henry Berg (1813-1888), el gran impulsor de la protección de los animales en Estados Unidos, fue también el fundador de la *Society for the Prevention of Cruelty to Children* (Sociedad para la Prevención de la Crueldad con los Niños, SPCC). El mismo Henry Salt fue un infatigable luchador en favor de los derechos humanos. Hizo campañas contra la (antes generalizada) costumbre de azotar a los niños en las escuelas, y promovió la mejora de las condiciones de vida de los presos en las cárceles. Y personajes como Albert Schweitzer o Gandhi compaginaron siempre la compasión por los animales con el hondo compromiso en favor de sus semejantes" (Jesús Mosterín, "Introducción" a Henry S. Salt: *Los derechos de los animales*, Los Libros de la Catarata, Madrid 1999, pp. 24-25).
24. Otras fuentes de resistencia a tales cambios en beneficio de los animales se rastrean en el ensayo de Dale Jamieson "Great Apes and Human Resistance to Equality" (Paola Cavalieri/ Peter Singer (eds.), *The Great Ape Project*, Fourth Estate, Londres 1993, pp. 223-227).
25. Se hallará una sintética pero rigurosa exposición de las teorías darwinianas y neodarwinianas de la evolución biológica en el ensayo de Rafael Grasa *El evolucionismo: de Darwin a la sociobiología* (Cincel, Madrid 1986), que entre otras virtudes incluye una despierta sensibilidad para los problemas éticos relacionados con las teorías evolutivas y la sociobiología. El importante libro de Michael Ruse *Tomándose a Darwin en serio* (Salvat, Barcelona 1987) ofrece bondades equiparables. De entre los textos más recientes, recomendaría sobre todo Frans de Waal, *Bien natural. Los orígenes del bien y del mal en los humanos y otros animales*, Herder, Barcelona 1997.
- El mismo Darwin incluyó en su obra capital *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex* (1871) un ensayo (el tercer capítulo del libro) sobre moralidad "desde el punto de vista de la historia natural". Otros textos útiles sobre ética evolucionista y ética darwiniana son: T.H. Huxley y Julian Huxley: *Evolution and Ethics 1893-1943*, Pilot Press, Londres 1947. D. Daiches Raphael, "Darwinismo y ética", en S.A. Barnett y otros, *Un siglo después de Darwin, vol. 1: la evolución*, Alianza, Madrid 1966 [1962]. George H. Kieffer, *Bioética*, Alhambra, Madrid 1983 (capítulo 1). Camilo José Cela Conde, *De genes, dioses y tiranos. La determinación biológica de la moral*, Alianza, Madrid 1985. James Rachels, "Darwin, Species and Morality", en Tom Regan/ Peter Singer (eds.), *Animal Rights and Human Obligations* (segunda edición revisada), Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1989. Francisco J. Ayala, *La naturaleza inacabada. Ensayos en torno a la evolución*, Salvat, Barcelona 1994.
- En cuanto a lo ajena que resulta habitualmente a los juristas la teoría de la evolución, el biólogo Richard Dawkins cuenta una anécdota que no me resisto a transcribir. En el coloquio que siguió a una conferencia suya, un abogado que se encontraba entre el público "refutó" la teoría de la evolución con el siguiente razonamiento: si la especie A evoluciona hasta transformarse en la especie B, ha de haber un momento en que la madre pertenezca a la especie A y el hijo o hija a la especie B. Pero un hijo no puede diferir de su madre tanto como para pertenecer a especies distintas. Ergo... (véase Dawkins en Paola Cavalieri y Peter Singer (eds.): *The Great Ape Project*, Fourth Estate, Londres 1993, p. 81). La supuesta "refutación" ofrece un ejemplo de manual de lo que Dawkins llama "la mentalidad discontinua" (*the discontinuous mind*), así como de pensamiento esencialista en biología.
26. Julián Marías: *Antropología metafísica*, Alianza, Madrid 1983, p. 55.
27. Hay un paralelismo claro con el concepto de "excepcionalismo/ exencionalismo humano", introducido en la sociología ambiental en un artículo seminal de Catton y Dunlap (William R. Catton y Riley E. Dunlap: "Environmental sociology: a new paradigm", *The American Sociologist* vol. 13 (1978), pp. 41-49). Los dos autores criticaban la perspectiva dominante en la sociología estadounidense, prendida de lo que denominaron *paradigma del excepcionalismo humano*: la idea de que los rasgos excepcionales de *Homo sapiens* —lenguaje, tecnología, ciencia, cultura en general— eximían a las sociedades industrializadas de las constricciones de la naturaleza. Después cambiaron el término por el de *exencionalismo humano*, para admitir que no cuestionaban que los seres humanos posean características "excepcionales", sino que nuestra especie estuviera exenta de las constricciones ecológicas. Véase Riley E. Dunlap, "Evolución de la sociología del medio ambiente: breve historia y valoración de la experiencia estadounidense", en Michael Redclift y Graham Woodgate: *Sociología del medio ambiente*, McGraw Hill/ Interamericana de España, Madrid 2002, pp. 3 y ss.
28. "Aun si estos intentos de trazar la línea entre humanos y animales hubieran tenido respaldo en los hechos, eso no les habría conferido peso moral alguno. Que un ser desconozca el uso del lenguaje o no fabrique herramientas mal puede ser razón para ignorar su sufrimiento" (Peter Singer, *Ética práctica*, Ariel, Barcelona 1984, p. 86).
29. Mary Midgley en Peter Singer (ed.): *A Companion to Ethics*, Blackwell, Oxford 1993, p. 6. (Hay trad. castellana: Alianza, Madrid 1994.)

30. Se trata, aproximadamente, de la ontología presupuesta en la *teoría de sistemas* que se desarrolló en la segunda mitad del siglo XX. En la comunidad filosófica hispana, José Ferrater Mora argumentó poderosamente a favor de una concepción semejante, sobre todo en su libro *De la materia a la razón* (1979). Para Ferrater, *los distintos niveles de la realidad forman un continuo* en el que "un nivel llamado 'superior' es dependiente de un nivel llamado 'inferior', pero a la vez el primero es autónomo respecto al segundo. La autonomía del nivel superior consiste en la manifestación de propiedades que no son simplemente (y menos aún lógicamente) derivables de, o reducibles a, propiedades del nivel inferior, pero que se constituyen a base de una organización de estas propiedades, siendo propiedades de nivel superior 'emergentes' respecto a las del inferior" (*op. cit.*, p. 31). En otro libro, Ferrater señaló: "He tratado de dar plausibles razones para concluir que todo lo que hay, es decir, el mundo, o lo que los filósofos han llamado a veces 'la realidad', está constituido por entidades materiales o, si se quiere, físicas; que estas entidades, agrupadas de ciertas formas, que han empezado con procesos de auto-ensamblaje, dan origen a seres biológicos, de modo que puede hablarse de un continuo físico-biológico. He procurado mostrar que el continuo físico-biológico es el contexto dentro del cual tienen lugar los procesos y actividades sociales, que son procesos y actividades de seres biológicos, entre los cuales figuran los humanos, de suerte que el continuo físico-biológico se engarza con un continuo biológico-social. He puesto de relieve, finalmente, que algunas especies animales, y muy destacadamente la humana, son capaces de dar origen a producciones culturales de varias clases que se desarrollan dentro de un continuo social-cultural. La ética, y específicamente las propuestas de reglas y normas morales y las teorías éticas, son una de dichas producciones culturales, y son por lo tanto, elementos en el continuo social-cultural. [...] Las producciones éticas son resultado de actividades llevadas a cabo por individuos de una especie biológica y biosocial constituidos por ingredientes físicos. A la hora de examinar 'la ética', parece razonable tener en cuenta los factores biológicos, y específicamente los sociobiológicos o biosociales, a su vez comprensibles dentro del contexto evolucionario" (Priscilla Cohn y José Ferrater Mora, *Ética aplicada*, Alianza, Madrid 1981, p. 12).
- Ferrater niega que exista una esfera autónoma de la moral, separada del resto de los niveles de lo humano y del continuo de niveles en que consiste la realidad: para él las normas y deberes llamados 'morales' no son primariamente morales sino sociales. "Estimar que hay ciertos deberes 'morales' sin más, o absolutamente, con independencia de todo contexto, y especialmente con independencia del contexto social, es resultado de una ilusión. [...] Sostener que hay deberes específicamente morales y que estos son absolutos es, para mí, una ilusión" (José Ferrater Mora, *De la materia a la razón*, Alianza, Madrid 1979, p. 145). "Los titulados 'deberes morales' son pues relativos —no arbitrarios y completamente injustificables, sino relativos a un contexto, a fines establecidos con vistas a, y en función de, contextos" (Ferrater Mora, *op. cit.*, 148). Se hallará un atinado comentario a la ontología ferrateriana formulada en *De la materia a la razón* en Javier Muguerza, *Desde la perplejidad. Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo*, FCE, Méjico/ Madrid 1990, pp. 527-545. Aquí Javier Muguerza expresa respecto del tratamiento de lo moral por Ferrater algunas reservas que yo comparto en lo esencial.
31. Una discusión breve pero sustanciosa de las estrategias realistas y antirrealistas en ciencias sociales, y sus respectivas implicaciones filosóficas, se hallará en Mario Bunge: "Realismo y antirrealismo en las ciencias sociales", *mientras tanto* 61, Barcelona 1995.
32. Priscilla Cohn y José Ferrater Mora, *Ética aplicada*, Alianza, Madrid 1981, p. 12.
33. No ha de entenderse *especie* en la tradicional perspectiva esencialista. En efecto, las teorías darwinianas de la evolución rechazan los universales y postulan una suerte de nominalismo biológico. Frente a la concepción tradicional, que presuponía especies inmutables creadas por Dios con una esencia propia y única, Darwin señaló que no existían tales especies inmutables, sino sólo una multitud de organismos parecidos entre sí en ciertos aspectos y diferentes en otros (véanse por ejemplo los ensayos de Dunbar y Clark en Paola Cavalieri/ Peter Singer (eds.): *The Great Ape Project*, Fourth Estate, Londres 1993). La realidad son los individuos, no las especies, y las agrupaciones entre esos individuos resultan en buena medida convenciones que introducimos con fines taxonómicos (es decir, con criterios prácticos más que científicos). Como dijo el mismo Darwin en su obra fundamental *El origen de las especies* de 1859, "considero la palabra *especie* como dada arbitrariamente, por razón de conveniencia, a un grupo de individuos muy semejantes; no difiere esencialmente de la palabra *variedad*, que se da a formas menos precisas y más fluctuantes. A su vez, la palabra *variedad*, en comparación con meras diferencias individuales, se aplica también arbitrariamente por razón de conveniencia" (Charles Darwin: *El origen de las especies*, Planeta-Agostini, Barcelona 1992, p. 70).
34. Pierre Cassendi en 1644, citado en Luc Ferry/ Claudine Germé, 1994: *Des animaux et des hommes. Anthologie des textes remarquables, écrits sur le sujet, de XVI^e siècle à nos jours*, Librairie Générale Française (Le Livre de Poche), Paris 1994, p. 17.
35. A. Aguirre de Carcer, "Sólo trescientos genes distinguen a humanos y ratones", *ABC*, 5 de diciembre de 2002. Javier Sampedro, "Hombre y ratón comparten el 99 por ciento de sus genes", *El País*, 5 de diciembre de 2002. Ocorre, sin embargo, que muchos genes del ratón —una tercera parte de sus 30.000 genes, aproximadamente— no producen nunca proteínas, sino que actúan como "interruptores" moleculares de otros genes en momentos y tejidos específicos, durante el desarrollo del roedor. Como ya mostró la anterior secuenciación de los genomas del ser humano, la mosca de la fruta y cierto gusano, la complejidad

biológica no depende del número de genes, sino del de proteínas, teóricamente mucho mayor en los organismos que llamamos superiores. Y aún desconocemos casi todo del funcionamiento de los genes de los diversos organismos.

36. A quien le parezca irrelevante o de mal gusto reflexionar sobre estas inquietantes posibilidades, le recordaré que intentos de cruzar seres humanos con chimpancés (inseminando hembras chimpancés con esperma humano, o hembras humanas con esperma de chimpancés) se han llevado a cabo en la URSS de los años veinte, y la California de los años sesenta, por lo menos (cf. *El País*, 11 de noviembre de 1987, 27 de agosto de 1994). Dada la ciega fuerza con que el *imperativo tecnológico* — “debe hacerse todo lo que puede hacerse”— parece guiar las acciones de muchos científicos y políticos contemporáneos, me temo que por desgracia tendremos que ocuparnos de quimeras con componente humano en la realidad y no sólo en experimentos imaginarios. Quien desee alimentar su inquietud con una inmersión en el alma de un científico realmente existente puede bucear en las declaraciones del ilustre biólogo español Angel Martín Municio, miembro de la Real Academia Española y Cruz de la Orden de Alfonso el Sabio, con más de trescientos trabajos de investigación sobre sus espaldas, en *El País* del 4 de septiembre de 1994. A la pregunta “A su juicio, ¿la historia enseña que cualquier cosa que técnicamente es posible hacer se acaba haciendo?”, nuestro hombre rotundamente responde: “Sí, creo en eso. Rotundamente, sí.” Los problemas morales asociados con las nuevas tecnologías reproductivas no le quitan el sueño: “Eso está ahí, hará falta una nueva ética o no hará falta, pero eso está ahí. [...] Eso va, a pesar de que haya gente como ese juez de Cataluña que fue capaz de negarle a una mujer el derecho a elegir el sexo de su hijo. [...] Pero oiga usted, ¿cómo no va a poder elegir esa mujer el sexo de su hijo? ¿Pero qué tiene esto de falto de ética? Por lógica pura todas esas rémoras irán desapareciendo.” La “lógica pura” del *eso está ahí* y el *eso va* aconseja, para Municio, confiscar la filosofía de manos de los incompetentes filósofos y dejarla en manos de científicos sutiles como él mismo: “Hoy no tenemos filósofos. Y la filosofía, hoy, ¿qué es? DNA y agujeros negros, biología y física, porque si no la filosofía consiste en volver a dar la paliza con lo que sea la verdad, con lo que no sea la verdad... Se ha de reflexionar sobre una nueva ética, pero esa reflexión han de hacerla, mayormente, los científicos. Al científico no le cuesta trabajo asimilar la media docena de ideas filosóficas claves. En cambio, al filósofo, asimilar el porqué de la densidad de los agujeros negros... se le hace un mundo.” Y no se piense que Municio habla con tan petulante desparpajo por ignorar los reproches de *barbarie del especialista* o de estrechez de miras que pueden dirigirse a estos científicos; por el contrario, los asume con naturalidad: “Cada vez sabemos más de menos. El científico va en busca de la verdad cuando investiga, y es cierto que no le importa demasiado lo que hay detrás. [...] Al científico lo único que le interesa de la política son los medios que un Gobierno u otro pondrá a su alcance para el desarrollo de su trabajo. No le importa otro problema.” Sólo que, de nuevo con admirable desenvoltura, “aun así el científico de hoy, insisto, puede hablar con más solvencia de pintura o de novela que el pintor o el novelista pueden hablar de ciencia”. Pues bien: medite ahora un rato largo, querido lector o lectora, en que semejantes animales humanos con cátedra y laboratorio disponen hoy de la naturaleza humana; pueden experimentar con ella y transformarla a su albedrío. Y para ellos *eso está ahí, eso va* es el argumento definitivo. A mí, desde luego, una situación semejante no deja de producirme angustia.
37. Carl Amery, *Die Botschaft des Jahrtausends*, Paul List Verlag, München 1994, p. 16.
38. Jane Goodall, *Gracias a la vida*, Random House Mondadori, Barcelona 2000, p. 219.
39. Juan Manuel de Prada, “Gorilas en la niebla”, *ABC*, 22 de marzo de 1999.
40. Véase Mario Bunge, *Ética y ciencia, Siglo XX*, Buenos Aires 1976, pp. 54 y ss.; y Jesús Mosterín, *Racionalidad y acción humana*, Alianza, Madrid 1978, pp. 31 y ss.
41. Aunque a mi juicio eso supone ir demasiado lejos, hay quien identifica un completo “giro naturalista” en la ética reciente, que llevaría a denunciar como falaz la falacia naturalista: véase Vicente Hernández Pedrero, “El giro naturalista en ética. No más falacias: viejas y nuevas transiciones del *ser* al *deber ser*”, en AA.VV., *Entre la ética y la política: éticas de la sociedad civil*, Actas del XII Congreso de la Asociación Española de Ética y Filosofía Política, Universitat Jaume I, Castellón 2003.
42. Richard B. Brandt, *Teoría ética*, Alianza, Madrid 1982 [1959], p. 65.
43. Para toda esta cuestión véase Javier Muguerza: *La razón sin esperanza*, Taurus, Madrid 1977; y también Luis Villoro, *El poder y el valor*, FCE, México 1997, pp. 48 y ss.
44. Eusebio Fernández en Javier Muguerza y otros: *El fundamento de los derechos humanos*, Debate, Madrid 1989, p. 159.
45. María José Añón y Javier de Lucas: “Necesidades, razones, derechos”, *Doxa* 7, 1990, p. 70.
46. Ferrater en Priscilla Cohn y José Ferrater Mora, *Ética aplicada*, Alianza, Madrid 1981, p. 90.
47. Ferrater en Priscilla Cohn y José Ferrater Mora: *Ética aplicada*, op. cit., p. 13.
48. Mary Midgley, “¿Es un delfín una persona?”, en su libro *Delfines, sexo y utopías*, Turner/ FCE, Madrid 2002 [1996], p. 148.
49. Aunque se arrojará más luz sobre la cuestión en un momento posterior de este ensayo. Me referí también a la pareja de conceptos antropocentrismo/ biocentrismo, y a su significación para la ética y la política contemporánea, en mi libro *¿Problemas con los frenos de emergencia?*, Editorial Revolución, Madrid 1991, pp. 422-423.
50. Frank de Roose y Philippe Van Parijs: *La pensée écologiste*, De Boeck, Bruxelles 1991, p. 23.

51. De Roose y Van Parijs, *La pensée écologiste*, op. cit., p. 31.
52. Andrew Dobson, *Green Political Thought*, Unwin Hyman, Londres 1990, p. 64. (Hay trad. castellana de la segunda edición inglesa (1995): *Pensamiento político verde*, Paidós, Barcelona 1997.)
53. Georgescu-Roegen en Federico Aguilera Klink y Vicent Alcántara (comps.): *De la economía ambiental a la economía ecológica*, Icaria, Barcelona 1994, p. 311.
54. Franz Hinkelammert: "La simetría del neoliberalismo y el stalinismo". *Tercer Milenio* 1 (julio de 1993), Argentina.
55. Puede verse un resumen de su propuesta en *El País*, 3 de abril de 2002. Una buena introducción general a la cuestión en Jesús Mosterín, "El milagro de la vida", capítulo 1 de *¡Vivan los animales!*, Debate, Madrid 1998.

HERMANO DELFÍN, HERMANO CHIMPANCÉ

—YO NO SÉ [DIJO SANCHO] QUÉ GUSTO SE RECIBE DE ESPERAR A UN ANIMAL QUE, SI OS ALCANZA CON UN COLMILLO, OS PUEDE QUITAR LA VIDA; YO ME ACUERDO HABER OÍDO CANTAR UN ROMANCE ANTIGUO QUE DICE: "DE LOS OSOS SEAS COMIDO, / COMO FAVILA EL NOMBRADO".

—ÉSE FUE UN REY GODO —DIJO DON QUIJOTE—, QUE YENDO A CAZA DE MONTERÍA, LE COMIÓ UN OSO.

—ESO ES LO QUE YO DIGO —RESPONDIÓ SANCHO—: QUE NO QUERRÍA YO QUE LOS PRÍNCIPES Y LOS REYES SE PUSIESEN EN SEMEJANTES PELIGROS, A TRUERO DE UN GUSTO QUE PARECE QUE NO LE HABÍA DE SER, PUES CONSISTE EN MATAR A UN ANIMAL QUE NO HA COMETIDO DELITO ALGUNO.

Miguel de Cervantes (Quijote II, 34)

UN HOMBRE ENTRÓ ENLOQUECIDO EN LA CASA DE UN DERVICHE SUFÍ, FORZÓ LA PUERTA Y GRITÓ: "¡DEPRISA! ¡DEPRISA! ¡HAY QUE HACER ALGO! ¡UN MONO ACABA DE COGER UN CUCHILLO!"

"NO TE PREOCUPES", LE DIJO EL DERVICHE, "MIENTRAS NO LO COJA UN HOMBRE...".

Jean-Claude Carrière¹

RUTH ORKIN, DEL DEPARTAMENTO DE PSICOLOGÍA, RELATA A SU MADRE UN EXPERIMENTO LLEVADO A CABO CON UN JOVEN CHIMPANCÉ AL QUE SE CRIÓ COMO SI FUERA HUMANO. CUANDO SE LE PEDÍA QUE CLASIFICARA UNA SERIE DE FOTOGRAFÍAS EN DOS MONTONES, EL CHIMPANCÉ INSISTÍA EN COLOCAR UNA FOTOGRAFÍA SUYA CON LAS DE OTRAS PERSONAS, Y NO CON LAS DE OTROS SIMIOS.

J.M. Coetzee²

CADA VEZ SABEMOS MEJOR QUIÉNES SOMOS. NO SOMOS HIJOS DE LOS DIOS, SINO PRIMOS DE LOS CHIMPANCÉS.

Jesús Mosterín³

El gran Leonardo da Vinci (1452-1519) sentía un afecto especial hacia los animales. Vasari cuenta que "quería a todos los animales y los trataba con gran suavidad y paciencia. Cuando pasaba por los tenderetes de venta de los pájaros, a menudo los sacaba de las jaulas y los dejaba ir"⁴. Fue el primer anatomista que comparó el cuerpo humano con los animales, llegando a la conclusión de que "entre todas las estructuras animales, el cuerpo humano es el de más obtusa y embotada sensibilidad [...], el instrumento menos ingenioso y de componentes más torpes"⁵. Tampoco la celebrada capacidad humana de raciocinio le causaba gran impresión:

*El hombre posee gran razonamiento, pero en su mayor parte vano y falso; los animales lo tienen menor, pero útil y verídico, y más vale una pequeña certeza que un gran engaño.*⁶

Leonardo consideró una obviedad el parentesco entre los seres humanos y los primates, escribiendo que "en la descripción del hombre deben comprenderse los animales de la especie, tales como el mono, el babuino y muchos otros similares"⁷, y también que "en realidad el hombre no varía respecto del animal más que en lo accidental"⁸.

En mayo de 2003, una investigación publicada en la revista *Proceedings* de la American Association for the Advancement of Science afirmaba que entre el genoma del chimpancé y el del ser humano sólo hay un 0'6 por ciento de diferencia (hasta entonces se pensaba en un 1'4 por ciento), y recomendaba incluir a los chimpancés en el género *Homo*. No hay fundamentos biológicos para clasificar dos especies tan próximas en géneros distintos, destacaba el grupo de Morris Goodman, de la Wayne State University (Detroit): dos roedores o dos insectos que mostraran tal grado de parecido serían clasificados sin dudar dentro del mismo género. Si prospera la propuesta, el chimpancé pasaría de *Pan troglodytes* a *Homo (pan) troglodytes*.

HERMANO CHIMPANCÉ

Para ilustrar y reforzar la idea del *continuo de niveles* expuesta en el capítulo anterior (que recomiendo al lector o lectora como más compatible con el conjunto del conocimiento humano actual que tradicionales ontologías dualistas, por ejemplo), acaso convenga hacer alusión brevemente a algunos de los descubrimientos de la etología⁹, la psicología animal y otras "ciencias de la vida" que en los últimos decenios han transformado significativamente nuestra visión sobre el lugar del ser humano en el cosmos. Pido perdón de antemano por lo abrupto de algunas afirmaciones que aquí no puedo fundamentar adecuadamente por razones de espacio: en la literatura zoológica y etológica pertinente se hallarán las razones necesarias. Para simplificar la discusión, limitaré de entrada los ejemplos al caso de los chimpancés y bonobos, que me parecen el más interesante por tratarse de nuestros parientes evolutivos vivos más cercanos, para dar después sólo algunos apuntes sobre los delfines, varias especies de mamíferos marinos que sin duda se cuentan entre las criaturas más inteligentes y sociables que habitan el planeta.

La estrategia argumentativa no nos exige más: puesto que queremos debilitar la tesis de que existe un "abismo ontológico" entre el ser humano y *todas* las demás especies animales, bastará con mostrar que el supuesto abismo no es tal en lo que se refiere a una especie concreta (el chimpancé o el bonobo) para debilitar aquella tesis. En realidad, las dos especies de chimpancés (*Pan paniscus*, chimpancé pigmeo o bonobo, y *Pan troglodytes* o chimpancé común) a cuyas características y capacidades voy a referirme en este apartado comparten muchos de tales atributos con los demás grandes simios: gorilas y orangutanes.¹⁰

Recientemente, el empleo de las técnicas de la genética molecular, la biología molecular y la inmunología en antropología y paleontología ha conducido a una radical revisión de ideas anteriores sobre los seres humanos y sus parientes evolutivos próximos¹¹. Hoy sabemos que los seres humanos se separaron de los chimpancés y los gorilas hace apenas 5 ó 6 millones de años (en lugar de hace 20, como se suponía hasta hace poco); que los cuatro tipos de homínidos vivientes, humanos, chimpancés, bonobos y gorilas, estamos mucho más estrechamente emparentados

entre nosotros —en términos evolutivos— que cualquiera de los tres con los orangutanes; a su vez, los chimpancés y los bonobos están emparentados más estrechamente con los humanos que con los gorilas; y sabemos también, entre otras cosas, que el análisis del ADN de humanos y chimpancés arroja una diferencia de menos del 1 por ciento entre ambas especies (de los gorilas parece diferenciarnos el 2'3 por ciento de nuestro material genético). Esta cercanía confiere al chimpancé y al bonobo un lugar singular en cualquier discusión sobre animales, ética y Derecho¹². Estudiar a estos animales singulares bien puede desbaratar algunas ideas preconcebidas sobre nuestro “espléndido aislamiento” en el cosmos:

- En primer lugar, los etólogos saben que *la cultura no es un rasgo característico y exclusivo de la especie humana* (y por tanto no hay ningún abismo que separe a los humanos como seres “culturales” de los animales “naturales”). En efecto: en cualquiera de las definiciones de cultura empleadas por la antropología y la etología modernas¹³, *existen culturas animales*. Desde luego que hay un salto cualitativo entre los modestos desarrollos culturales animales (y los lentísimos avances de los homínidos evolutivamente anteriores al *Homo sapiens*) y nuestra explosión cultural en los últimos cien mil años: pero “si no confundimos ‘cultura’ con ‘aceleración cultural’, no hay razón para sostener que la cultura haya nacido con el *Homo sapiens*”¹⁴. Entre los orangutanes se han identificado al menos 24 comportamientos (sonidos, juegos, uso de herramientas...) que se transmiten culturalmente¹⁵. Y en particular los chimpancés y bonobos tienen conductas que reúnen todos los requisitos que la antropología cultural exige a la conducta humana para aceptarla como cultural: innovación, diseminación, estandarización, durabilidad, difusión, tradición, no necesidad para subsistir¹⁶.

*Los chimpancés son animales muy culturales. Aprenden a distinguir cientos de plantas y sustancias, y a conocer sus funciones alimentarias y astringentes. Así logran alimentarse y contrarrestar los efectos de los parásitos. Tienen muy poco comportamiento instintivo o congénito. No existe una “cultura de los chimpancés” común a la especie. Cada grupo tiene sus propias tradiciones sociales, venatorias, alimentarias, sexuales, instrumentales, etc. La cultura es tan importante para los chimpancés, que todos los intentos por reintroducir en la selva a los chimpancés criados en cautividad fracasan lamentablemente. Los chimpancés no sobreviven. Les falta la cultura. No saben qué comer, cómo actuar. Ni siquiera saben cómo hacer cada noche su nido-cama alto para dormir sin peligro en la copa de un árbol. [...] Los chimpancés hembras separadas de su grupo y criadas con biberón en el zoo ni siquiera saben cómo cuidar a sus propias crías, aunque lo aprenden si ven películas o vídeos de otros chimpancés criando.*¹⁷

- En segundo lugar, *el uso de herramientas no es tampoco específicamente humano*¹⁸. Muchos animales emplean herramientas, a veces por aprendizaje

social, a veces siguiendo pautas predeterminadas genéticamente. El uso de herramientas se da incluso entre animales invertebrados; muchas especies de aves y mamíferos usan herramientas; y sobre todo los primates han desarrollado notabilísimas habilidades en el uso de herramientas. Nuestra mirada sobre los chimpancés varió enormemente desde el emocionante día en que Jane Goodall vio por vez primera a David Barbagrís (David Greybeard, que es como ella había bautizado a un macho con pelos blancos en la barbi-lla, en la zona de Gombe que estaba estudiando) "pescar" termitas introduciendo una ramita en el termitero¹⁹.

Las herramientas de los chimpancés se emplean para machacar alimentos o materiales sólidos; romper huesos, caracoles, etc.; examinar alimentos u objetos desconocidos que sería peligroso tocar directamente con la mano; apalancar objetos para moverlos o abrirlos, o abrir termiteros; hurgar para expulsar insectos, gusanos, etc.; cavar hoyos, canales, agujeros, remover la tierra para comerla; absorber agua o líquidos orgánicos por empapamiento; recoger agua; limpiar el cuerpo, el alimento, etc.; ahuyentar insectos; asustar congéneres o bien al hombre; arrojar objetos como proyectiles en actividades agonísticas, lúdicas, etc. Acabamos, pues, de exponer un panel de actividades, todas ellas vinculadas con la "cultura material" del chimpancé, que sólo otro primate, el hombre, puede superar.²⁰

- *Ni la vida en comunidad, ni los vínculos emocionales profundos, ni la memoria, ni un sentido del tiempo que incluye las dimensiones del pasado y el futuro, son atributos exclusivamente humanos: seguramente los compartimos por lo menos con todos los otros grandes simios. Jane Goodall, refiriéndose a sus estudios de comunidades de chimpancés en libertad, señala que:*

Cada chimpancé tiene su personalidad única y su propia biografía individual. Podemos hablar de la historia de una comunidad de chimpancés, en la que acontecimientos importantes —como una epidemia, una especie de "guerra" primitiva, o un baby boom— marcaron los "reinados" de los cinco machos dominantes que llegamos a conocer. Y encontramos que los chimpancés individuales pueden contribuir diferenciadamente al curso de la historia de los chimpancés, igual que sucede con los humanos.²¹

Los chimpancés que como Washoe fueron socializados con seres humanos, si se les separa de su "familia" humana, se acuerdan de ellos, hablan de ellos por signos y los añoran muchos años después. Cuando muere la madre de un chimpancé, el duelo de éste o ésta puede ser tan profundo que se deje morir a su vez.

- Pero, en cuarto lugar, *tampoco el uso de sistemas de comunicación complejos es privativo del ser humano. Si por "lenguaje" entendemos meramente un sistema de comunicación que se sirve de símbolos para transmitir información sobre el entorno, entonces las abejas se sirven de un lenguaje (que estudió el*

entomólogo Karl von Frisch). Si empleamos, como parece lógico, una definición más exigente y restrictiva, de todas formas también algunos mamíferos superiores tienen sorprendentes capacidades lingüísticas —o al menos prelingüísticas—²². En particular, los distintos experimentos de socialización lingüística emprendidos con chimpancés a partir de 1966 (Washoe con el lenguaje para sordomudos A.S.L. o *American Sign Language*, Sarah con un lenguaje convencional que se valía de piezas de plástico de formas y colores diferentes, Lana con el *yerkish*, etc.; los aparatos fonadores de los primates no les permiten emplear lenguajes hablados semejantes a los humanos) permiten concluir que estos animales tienen capacidad para usar un lenguaje parecido al de los humanos (aunque por supuesto más sencillo: se halla más o menos al nivel lingüístico de un niño de dos o tres años de edad).

Estos lenguajes de los primates socializados entre humanos tienen, en efecto, las características siguientes entre otras: (a) carácter simbólico y convencional (arbitrariedad de la relación significante-significado); (b) signos con función directiva, que influyen unos sobre otros (adjetivo-sustantivo); (c) marcada intencionalidad en situaciones sociales; (d) capacidad de ordenación y reordenación en función del sentido esperado (*si... entonces...*); (e) mensajes de tipo proposicional ("oye, el perro ladra"); (f) desplazamiento (referencia a cosas o acontecimientos que no están presentes); (g) capacidad metafórica²⁴. Por añadidura, y lo que sorprenderá todavía más a quienes no hayan

LA CHIMPANCÉ WASHOE

"WASHOE PROTAGONIZÓ UN INCIDENTE EL DÍA QUE LA CONOCÍ. ESTABA EN PERIODO DE TRASLADO DESDE LA ISLA A LOS ALOJAMIENTOS DONDE VIVEN LOS CHIMPANCÉS ADULTOS. Y SE SENTÍA MUY OFENDIDA EN LA JAULA QUE LE HABÍA CORRESPONDIDO COMO RESIDENCIA TEMPORAL. [...] ALTERNANDO CON LOS GRIOTOS. WASHOE REALIZABA UNA SERIE DE GESTOS QUE, PARA LOS HUMANOS QUE LA OBSERVABAN, TENÍAN MUCHO MÁS INTERÉS QUE LAS VOCALIZACIONES CARACTERÍSTICAS DE SU ESPECIE. CUANDO PASABA ALGUIEN CONOCIDO, SE LLEVABA EL PULGAR A LA BOCA O EJECUTABA RÁPIDAMENTE UNA SERIE DE GESTOS. UN CUIDADOR, LLAMADO JACK, SE ENCONTRABA TRABAJANDO EN LAS INMEDIACIONES DE LA JAULA. DESPUÉS DE NO HACER CASO DE VARIAS PETICIONES DEL ANIMAL PARA QUE LE DIERA DE BEBER Y LE DEJARA SALIR, SE DIO CUENTA DE QUE WASHOE, JUSTO ANTES DE HACER EL SIGNO DE SU NOMBRE, 'JACK', HACÍA OTRO QUE LE RESULTABA DESCONOCIDO. CONSISTÍA EN GOLPEAR LA PARTE DE ABAJO DE LA BARBILLA CON EL REVÉS DE SU MANO. LE PREGUNTÓ A OTRO CUIDADOR QUÉ QUERÍA DECIR ESE SIGNO. ERA EL GESTO DE 'SUCIO'. LO QUE WASHOE ESTABA DICIENDO ERA 'SUCIO JACK DAME DE BEBER'. WASHOE HABÍA APRENDIDO ESA PALABRA PARA REFERIRSE A COSAS QUE ESTUVIESEN MANCHADAS, PERO EN ESOS MOMENTOS ESTABA TAN FUERA DE SÍ QUE SE PUSO A USARLA COMO UN INSULTO. POCO DESPUÉS, CUANDO ME REUNÍ CON (EL INVESTIGADOR ROGER) FOUTS, LE CONTÉ LO QUE HABÍA PASADO. ME DIJO, CON TODA TRANQUILIDAD, QUE NO ERA LA PRIMERA VEZ QUE WASHOE USABA 'SUCIO' DE ESA MANERA. ÉL ESPERA COSAS INCRÉBLES DE SUS ALUMNOS Y, ASÍ, DURANTE MI PRIMERA VISITA LE RESULTARON MUCHO MÁS DIVERTIDAS MIS REACCIONES ANTE LAS CONDUCTAS DE SUS CHIMPANCÉS QUE EL COMPORTAMIENTO MISMO DE ESTOS QUE ERA LO QUE LAS PROVOCABA. FOUTS ESTÁ YA ACOSTUMBRADO A VIVIR EN UN MUNDO EN EL QUE LOS CHIMPANCÉS INSULTAN, COMO DURANTE SIGLOS HEMOS VIVIDO CÓMODO EN LA CREENCIA DE QUE ESTA CONDUCTA NO PODÍA DARSE EN UN CHIMPANCÉ. ESPERO QUE SE NOS DISCULPE LA SORPRESA QUE A LOS DEMÁS NOS PROVOCAN LOS INSULTOS DE WASHOE. ESTOS INSULTOS NO AFECTAN SÓLO A LAS CIENCIAS DE LA CONDUCTA, SOBRE LAS QUE RECAERÍA DE FORMA MÁS INMEDIATA ESTA 'OFENSA' DE WASHOE, SINO TAMBIÉN AL MUNDO DE LA VIDA COTIDIANA. LO CIERTO ES QUE, PARA QUIEN NUNCA HA VISTO A UN CHIMPANCÉ, LOS INSULTOS DE WASHOE CONSTITUYEN UN VERDADERO PROBLEMA"²³.

oído antes sobre ello: los chimpancés que han aprendido a hablar por signos pueden enseñar a hacerlo a sus crías; y los chimpancés, orangutanes y gorilas socializados en ambientes humanos mienten, bromean y *llegan a comprender frases sencillas de nuestros lenguajes hablados* (inglés en la práctica, ya que es en EE.UU. donde se han llevado a cabo casi todas estas experiencias). Lingüistas como Georges Mounin creen que estos estudios hacen pensar en una gradación continua entre las distintas formas de comunicación animal y el lenguaje humano, y minan la idea antropocéntrica del corte radical entre ambos sistemas de comunicación. Vemos, de nuevo, que la idea del "abismo ontológico" sale bastante malparada.

CAPACIDADES CONDUCTUALES BÁSICAS COMUNES AL CHIMPANCÉ Y AL HUMANO

El recuento podría seguir. Por ejemplo: los bonobos son los únicos primates que copulan a veces estando el macho y la hembra cara a cara, como los humanos; la hembra de bonobo es receptiva sexualmente casi siempre y no sólo durante el estro, también como los humanos; las hembras, y no sólo los machos, pueden iniciar el encuentro amoroso, como los humanos; y se dan fuertes vínculos entre hembras y entre machos y hembras, y no solamente entre machos (en todos estos aspectos, los bonobos están más cerca de los humanos que de los chimpancés comunes)²⁵. O bien: los chimpancés practican a veces el canibalismo y el equivalente a pequeñas guerras tribales por razones territoriales (como los humanos, y a diferencia de los gorilas y orangutanes, que parecen desconocer tales prácticas). En lo bueno como en lo malo, realmente tenemos muchos puntos en común con los chimpancés y bonobos.

Tanto si atendemos a la cultura, como si al lenguaje, como si a la capacidad de fabricar y usar herramientas, hallamos más bien gradación continua que "abismo ontológico". Al término de su minucioso estudio *El chimpancé y los orígenes de la cultura*, el primatólogo Jordi Sabater Pi —sin duda el estudioso español más competente en la materia— resume el conjunto de las capacidades conductuales básicas comunes al chimpancé y el humano de la siguiente forma:

- a) Capacidad para el conocimiento del esquema corporal (autorreconocimiento ante el espejo). Conciencia del yo. Noción de la muerte.
- b) Capacidad comunicativa a nivel emocional, proposicional y simbólico.
- c) Capacidad para la fabricación y el uso de herramientas simples.
- d) Capacidad para la actividad cooperativa (caza y distribución de alimentos entre adultos).
- e) Capacidad para mantener relaciones familiares estables y duraderas a nivel de madre-hijos-nietos.
- f) Capacidad para mantener relaciones sexuales no promiscuas. Evitación del incesto primario.
- g) Cierta capacidad estética.²⁶

Habrá de concederse que el límite humano-chimpancé (y *a fortiori* el límite humano-animal) no es lo que era antes de que Darwin pusiera la primera piedra de la biología y la etología modernas. A la luz de todos estos hechos, quizá el amable lector o la curiosa lectora opinen (como yo) que la expuls n de los chimpancés y otros grandes simios fuera de la ciudad moral (o sea, fuera del círculo de los seres dignos de consideración moral) no est  justificada.

LA RICA VIDA SOCIAL DE LOS DELFINES

Pasemos de las selvas africanas a los mares y océanos del planeta. En los últimos decenios, a medida que los zoólogos han ido estudiando la compleja vida social y elaborados sistemas comunicativos de los mamíferos marinos, han ido de sorpresa en sorpresa. Sobresalen por su inteligencia las diversas especies de delfines y pequeños cetáceos (unas treinta, entre ellas el delfín común, *Delphinus delphis*, el delfín listado, *Stenella coeruleoalba*, y el delfín mular, *Tursiops truncatus*).²⁷ Sólo en aguas españolas nadan 28 especies diferentes de ballenas, cachalotes, delfines, orcas y marsopas.

La elevada sociabilidad de los delfines les ayuda a evitar predadores (como los tiburones) y buscar peces para alimentarse; su vida social es complejísima. Habitan en grupos y manadas, y aunque todavía no se comprenden muy bien las secuencias de silbidos y chillidos que emiten, no hay duda de que su aprendizaje verbal es muy notable, y se comunican entre sí de maneras diversas. Muestran afectos, emociones y pasiones; pueden sentir miedo y padecer estrés; albergan intenciones, realizan cálculos y dirigen sus acciones hacia fines; participan deliberadamente en juegos y otras actividades sociales... Louis M. Herman ha escrito que "en última instancia, lo que determina el éxito de cada delfín individual puede ser el conocimiento social, puesto que el delfín es dependiente de la matriz social prácticamente en todos los aspectos de su vida".²⁸

Los delfines comunes toman la mayoría de sus decisiones por consenso dentro del grupo. Pueden pasar horas moviéndose dentro de una bahía protegida, chill ndose unos a otros con diferentes gritos, silbidos, ladridos y chasquidos. El ruido va aumentando de volumen hasta alcanzar un clímax que aparentemente indica que el voto es unánime y es hora de entrar en acción, por ejemplo para salir a pescar. Uno de sus mejores conocedores, Kenneth Norris, de la Universidad de California en Santa Cruz, ha comentado que "cuando est n coordinando sus decisiones dan la impresión de una orquesta afinando, pero con más entusiasmo y ritmo. La democracia lleva su tiempo, y ellos dedican varias horas al día a la toma de decisiones".

Estudios con delfines australianos han descubierto que, durante el cortejo, los machos forman alianzas intrincadas y continuamente cambiantes, de forma que un grupo puede pedir ayuda a otro para agredir a un tercero y robarle hembras f rtils, elaborando una suerte de plan estratégico que requiere un considerable cálculo mental. Igualmente, las hembras forman alianzas para rechazar las incursiones de

INDIFERENCIA ANTE EL SUFRIMIENTO AJENO

“EN CONTRA DEL CRITERIO DE ECOLOGISTAS Y BIÓLOGOS MARINOS, EL PENTÁGONO HA LOGRADO PERMISO PARA INSTALAR SÓNAR MARINOS QUE EMITEN FRECUENCIAS CAPACES DE DESORIENTAR Y ENSORDECER A LAS BALLENAS. TAL ES EL VOLUMEN DEL SONIDO, QUE MUCHAS BALLENAS Y DELFINES SE SUICIDARON EN PLAYAS DE LAS BAHAMAS CUANDO LA MARINA REALIZÓ LOS PRIMEROS EXPERIMENTOS.

SEGÚN EL GOBIERNO ESTADOUNIDENSE, LOS NUEVOS SÓNAR HACEN FALTA EN SU ESTRATEGIA MILITAR PORQUE SON LOS ÚNICOS QUE PERMITEN DETECTAR LA PRESENCIA DE SUBMARINOS ULTRASILENCIOSOS. AL MENOS RUSIA, ALEMANIA, FRANCIA, SUECIA Y CHINA ESTÁN DESARROLLANDO SUBMARINOS DE ESE TIPO, AUNQUE LOS SÓNAR SE ESTÁN CONVIRTIENDO EN UN SISTEMA DE DEFENSA ATRACTIVO PARA PAÍSES QUE NO PUEDEN PERMITIRSE EL LUJO DE UNAS FUERZAS AÉREAS POTENTES. EL PENTÁGONO PLANEA EMPLEAR EL NUEVO SÓNAR EN DOS BARCOS, AUNQUE INICIALMENTE EL PROYECTO CONTEMPLABA INSTALARLOS EN CUATRO. NO SE HA REDUCIDO LA CIFRA DE BUQUES POR CORTESÍA CON LAS BALLENAS, SINO POR FALTA DE PRESUPUESTO. EL SISTEMA CUESTA 300 MILLONES DE DÓLARES.

A CAMBIO DEL PERMISO, LA MARINA SE COMPROMETE A APAGAR EL SÓNAR EN ZONAS CON PRESENCIA HABITUAL DE GRANDES MAMÍFEROS Y TORTUGAS. LAS BALLENAS SON ESPECIALMENTE SUSCEPTIBLES A LAS BAJAS FRECUENCIAS QUE EMPLEA EL NUEVO SÓNAR, QUE SON LAS MISMAS QUE ELAS ARTICULAN PARA COMUNICARSE, APAREARSE Y DETERMINAR SUS TRAYECTORIAS MIGRATORIAS. EL SÓNAR, TECNOLÓGICAMENTE MUY AVANZADO, FUNCIONA CON UN SISTEMA APARENTEMENTE RUDIMENTARIO: LOS BARCOS ARRASTRAN UN LARGO CORDÓN METÁLICO DEL QUE CUELGAN 18 ALTAVOCES DE GRAN TAMAÑO.

LOS ALTAVOCES LLEGAN A EMITIR FRECUENCIAS DE 230 DECIBELIOS, LO QUE EQUIVALE APROXIMADAMENTE AL SONIDO QUE SE PERCIBE AL LADO DE UN JUMBO QUE DESPEGA. LOS BIÓLOGOS MARINOS ASEGURAN QUE A LAS BALLENAS LES IRRITA TODO SONIDO POR ENCIMA DE LOS 110 DECIBELIOS Y LES ENLOQUECE SI PASA DE 180, PORQUE ES EL LÍMITE QUE SOPORTAN SUS TÍMPANOS ANTES DE ROMPERSE.

EL TEMOR DE LOS ECOLOGISTAS SE JUSTIFICA EN LOS RESULTADOS DE LOS EXPERIMENTOS CON ESTE SÓNAR REALIZADOS EN 2000. DIECISÉIS BALLENAS Y DOS DELFINES ESCOGIERON MORIR EN LAS PLAYAS DE LAS BAHAMAS A LAS POCAS HORAS DE QUE EL SÓNAR EMPEZARA A EMITIR LAS FRECUENCIAS INSOPORTABLES. LOS CIENTÍFICOS COMPROBARON QUE MUCHOS TENÍAN HEMORRAGIAS EN LOS OÍDOS Y EN EL CEREBRO.”

Javier del Pino. “EE. UU. aprueba el uso de un sónar para barcos militares que desorienta y enloquece a las ballenas”.

El País, Jueves, 18 de julio de 2002.

los machos, y bandas de hembras pueden perseguir a una alianza de machos que ha secuestrado a una de sus compañeras de grupo. Se especula que la complejidad de esta vida social haya sido la presión selectiva que explica el desarrollo de los grandes cerebros de los delfines (en relación con su peso corporal son de los mayores del reino animal).²⁹

Sus notables habilidades comunicativas posibilitan una elaborada comunicación también con los seres humanos:

*Louis M. Herman y sus colegas han inventado un lenguaje acústico artificial simple y han enseñado a los delfines a entender frases formuladas en ese lenguaje y a responder a ellas; los delfines que han sido educados de ese modo son capaces de identificar una diversidad de objetos y acciones cuando se les habla usando frases del mencionado lenguaje. Según Herman, esa capacidad implica sensibilidad para las diferencias sintácticas entre frases y para los cambios en el orden de las palabras, pero también la facultad de distinguir entre frases con una sintaxis normal y frases que se salen de la norma.*³⁰

LA HISTORIA NATURAL DE LA MORALIDAD

En un libro fascinante titulado *Bien natural*, el primatólogo holandés Frans de Waal ha dibujado una “historia natural de la moralidad”, en el

sentido de rastrear las capacidades, conductas y vínculos comunitarios que, desarrollados en diferentes especies de mamíferos sociales —como todos los grandes simios, pero también las diferentes especies de monos y macacos, o los lobos, elefantes y delfines—, en cierto sentido constituyen las “precondiciones” para que, en especies como la nuestra, haya podido luego desarrollarse evolutivamente el complejo fenómeno de la moralidad. Estaría fuera de lugar intentar resumir aquí la riqueza de evidencia anecdótica, rigurosas investigaciones y plausibles sugerencias que aporta de Waal, pero sí que quiero cerrar este capítulo reproduciendo una tabla donde reúne las tendencias y capacidades “protomorales” existentes en especies animales no humanas, sin las cuales resulta difícil imaginar la moralidad humana.

Sin duda, en lo que se refiere a capacidades como la empatía, la interiorización de reglas, el sentido de la justicia o la preocupación por la comunidad, el ser humano ha ido más lejos que los demás mamíferos sociales; pero también —a la luz de los conocimientos que los primatólogos y otros biólogos han amasado en los últimos decenios— parece muy difícil negar que muchos de los sentimientos y las habilidades cognitivas subyacentes a la moralidad humana existían ya antes de que nuestra especie apareciera sobre la faz del planeta. Como observa Frans de Waal:

*Preguntar si los animales poseen una moralidad es casi como preguntar si tienen una cultura, una política o un lenguaje. Si tomamos como modelo el fenómeno humano en su totalidad, es evidente que no. Sin embargo, si dividimos las habilidades humanas más relevantes en sus diversos componentes, veremos que algunos son reconocibles en otros animales.*³¹

También la reflexión que Alasdair MacIntyre desarrolla acerca de las precondiciones animales de nuestra racionalidad le lleva a “pensar acerca de la relación entre el ser humano y los miembros de otras especies inteligentes en términos de una escala o espectro, y no de una sola línea divisoria entre ‘ellos’ y ‘nosotros’.”³² No puedo sino manifestar mi acuerdo con esa conclusión.

TENDENCIAS Y CAPACIDADES “PROTOMORALES”
EN ESPECIES ANIMALES NO HUMANAS

RASGOS RELACIONADOS CON LA SIMPATÍA

- APEGO, SOCORRO Y CONTAGIO EMOCIONAL
- AJUSTE APRENDIDO Y TRATO ESPECIAL PARA LOS INCAPACITADOS Y HERIDOS
- CAPACIDAD DE PONERSE EN EL LUGAR DEL OTRO MENTALMENTE: EMPATÍA COGNITIVA

CARACTERÍSTICAS RELACIONADAS CON LAS REGLAS

- REGLAS SOCIALES PRESCRIPTIVAS
- INTERIORIZACIÓN DE LAS REGLAS Y ANTICIPACIÓN DEL CASTIGO

RECIPROCIDAD

- UN CONCEPTO DE DAR, DE INTERCAMBIAR Y DE VENGARSE
- AGRESIÓN MORALISTA A LOS VIOLADORES DE LAS REGLAS DE RECIPROCIDAD

LLEVARSE BIEN

- RECONCILIACIÓN Y PREVENCIÓN DE CONFLICTOS
- PREOCUPACIÓN POR LA COMUNIDAD E INTENTO DE CONSERVAR LAS BUENAS RELACIONES
- ACOMODAMIENTO A LOS INTERESES OPUESTOS MEDIANTE LA NEGOCIACIÓN

NOTAS

1. Jean-Claude Carrière, *El círculo de los mentirosos —Cuentos filosóficos del mundo entero*, Lumen, Barcelona 2000, p. 100.
2. J.M. Coetzee, *Las vidas de los animales*. Mondadori, Barcelona 2001, p. 50.
3. Jesús Mosterín, "Más cerca del chimpancé", *El País*, 26 de octubre de 1994.
4. Citado en Jay Williams, *Leonardo da Vinci*, Timún Más, Barcelona 1967, p. 114.
5. Citado en Williams, *Leonardo da Vinci*, op. cit., p. 115.
6. Leonardo da Vinci, *Aforismos*, ed. de E. García de Zúñiga, Espasa Calpe (col. Austral), Madrid 1965, p. 17.
7. Leonardo da Vinci, *Aforismos*, op. cit., p. 14.
8. Citado en Williams, *Leonardo da Vinci*, op. cit., p. 117.
9. La etología es la *biología del comportamiento animal*: la ciencia cuyo objetivo estriba en el estudio comparado del comportamiento animal. Se basa en la suposición anticonductista de que muchas de las pautas del comportamiento animal (las llamadas tradicionalmente "instintivas") son innatas; no se explican apelando a la experiencia pasada del animal, sino a su filogénesis, es decir, la historia evolutiva de su especie. La etología se fundamenta, obviamente, en la teoría darwiniana de la evolución, y en nuestro siglo la han marcado decisivamente los trabajos de Lorenz y Tinbergen. Se hallará una buena colección de estudios en Konrad Lorenz y otros, *Hombre y animal. Estudios sobre comportamiento*, Orbis, Barcelona 1985 [1968]; un buen manual introductorio es Robert A. Hinde, *Ethology. Its Nature and Relations with Other Sciences*, Oxford University Press, Oxford-New York 1982.
10. Un libro importante que argumenta la deseabilidad de incluir a esos parientes evolutivos nuestros que son los grandes simios dentro de la comunidad moral de los iguales es Paola Cavalieri y Peter Singer (eds.): *El proyecto "Gran Simio". La igualdad más allá de la humanidad*, Trotta, Madrid 1998. (Es trad. de la ed. original inglesa de 1993: *The Great Ape Project. Equality Beyond Humanity*, Fourth Estate, Londres.)
11. Jared Diamond, *El tercer chimpancé*, Espasa-Calpe, Madrid 1994, capítulo 1; Jesús Mosterín, *Filosofía de la cultura*, Alianza, Madrid 1993, pp. 45-49.
12. Tiene interés en este sentido observar que los pueblos "primitivos" que más contacto han tenido con los chimpancés, los pigmeos de los bosques del África occidental, "cuando se refieren a las interacciones de cualquier tipo de monos emplean las mismas palabras que cuando se refieren a interacciones con los humanos de otras etnias; es una buena demostración de que conocen su conducta humanoide, y que para ellos este sutil lindero entre hombres y no hombres es muy tenue y su conducta los hermana, de alguna manera, con nosotros" (Jordi Sabater Pi, *El chimpancé y los orígenes de la cultura*, Anthropos, Barcelona —tercera edición— 1992, p. 120). De manera análoga, los dayak de Malasia nombran a los orangutanes con una expresión que significa "persona vieja de la selva" o "ser razonable de los bosques", y uno de sus mitos explica que se trata de un tipo de personas que ocultan a los humanos que saben hablar por miedo a que estos les pongan a trabajar (H. Lyn White Miles en Paola Cavalieri y Peter Singer (eds.), *The Great Ape Project. Equality Beyond Humanity*, Fourth Estate, Londres, p. 43).
También conviene recordar que, en los debates europeos de los siglos XVII y XVIII sobre la delimitación de la humanidad, hubo autores (como Lord Monboddo) que incluyeron a chimpancés y orangutanes entre los humanos, y también los hubo (como Voltaire) que excluyeron a pueblos como los hotentotes de la categoría de humanos.
Terminemos con un par de hechos más que invitan a la reflexión: en las "expos" (exposiciones industriales) anteriores a la segunda guerra mundial, todavía se exhibían en Europa y EE.UU. grupos de negros e indios que representaban "salvajes". Y unos pocos decenios antes, todavía se veían en algunas ciudades europeas jaulas donde los locos eran exhibidos para diversión de los paseantes.
13. Por ejemplo: "Cultura es la información transmitida (entre animales de la misma especie) por aprendizaje social" (Jesús Mosterín, *Filosofía de la cultura*, Alianza, Madrid 1993, p. 32). O también: "la conducta aprendida que se transmite socialmente" (Jordi Sabater Pi, *El chimpancé y los orígenes de la cultura*, Anthropos, Barcelona —tercera edición— 1992, p. 72).
14. Javier Muguerza, *Desde la perplejidad. Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo*, FCE, Méjico/Madrid 1990, p. 531.
15. Javier Sampedro: "Los antropólogos hallan evidencias de transmisión cultural en los orangutanes", *El País*, 3 de enero de 2003.
16. Sabater Pi, *El chimpancé y los orígenes de la cultura*, op. cit., p. 14. Un libro entero dedicado a la exploración de las culturas animales es Frans de Waal: *El simio y el aprendiz de sushi. Reflexiones de un primatólogo sobre la cultura*, Paidós, Barcelona 2002.
17. Mosterín, *Filosofía de la cultura*, op. cit., p. 53.
18. Si por herramientas se entiende, con John Alcock y Edward O. Wilson, "la manipulación de un objeto inanimado, no manufacturado internamente por el organismo, que es usado de tal modo que se incrementa la eficiencia del organismo en alterar la posición o forma de algún otro objeto" (Edward O. Wilson, *Sociobiology: The New Synthesis*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, p. 172).
19. Jane Goodall, *Gracias a la vida*, Random House Mondadori, Barcelona 2000, p. 80.
20. Sabater Pi, *El chimpancé y los orígenes de la cultura*, op. cit., p. 76.

21. Goodall en Paola Cavalieri y Peter Singer (eds.), *The Great Ape Project. Equality Beyond Humanity*, Fourth Estate, Londres, p. 12.
22. Véase también Alasdair MacIntyre, *Animales racionales y dependientes*, Paidós, Barcelona 2001, capítulo 4, donde se argumenta que "sería prudente pensar en los miembros de algunas otras especies: perros, delfines, gorilas, chimpancés y otros, como seres prelingüísticos en lugar de no lingüísticos" (p. 54).
23. Eugene Linden: *Monos, hombres y lenguaje*. Alianza, Madrid 1985.
24. Véase Georges Mounin, "Language, communication, chimpanzees", *Current Anthropology* 17, 1976. Francine Patterson, "Conversations with a Gorilla", *National Geographic* (octubre de 1978). José Hierro S. Pescador, "¿Es específicamente humana la facultad de lenguaje?", en el capítulo 5 de *Principios de filosofía del lenguaje*. Alianza, Madrid 1980. Eugene Linden, *Monos, hombres y lenguaje*. Alianza, Madrid 1985. La contribución de Eckholm en Tom Regan/ Peter Singer (eds.), *Animal Rights and Human Obligations* (segunda edición revisada), Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1989. Derek Bickerton, *Lenguaje y especies*, Alianza, Madrid 1994 [1990]. Y los textos de los Fouts, H. Lyn White Miles y Francine Patterson en Paola Cavalieri y Peter Singer (eds.), *The Great Ape Project. Equality Beyond Humanity*, Fourth Estate, Londres 1993.
25. Diamond en Paola Cavalieri y Peter Singer (eds.), *The Great Ape Project. Equality Beyond Humanity*, Fourth Estate, Londres 1993, p. 94. Véase más por extenso Frans de Waal, "Los bonobos y las hojas de ficus. Primates hippies en un paisaje puritano", capítulo 3 de *El simio y el aprendizaje de sushi*, Paidós, Barcelona 2002.
26. Jordi Sabater Pi, *El chimpancé y los orígenes de la cultura*, Anthropos, Barcelona —tercera edición— 1992, p. 119.
27. Un fascinante estudio de conjunto es Karen Pryor / Kenneth S. Norris (comps.): *Dolphin Societies: Discoveries and Puzzles*. University of California Press 1991. Sobre la importancia de los delfines para la filosofía véanse especialmente los estudios de Thomas I. White "Is a dolphin a person?", en AA.VV., *Discovering Philosophy*, Prentice Hall, Upper Saddle River 1996; y —junto con Denise L. Herzog— "Dolphins and the question of personhood", *Ética & Animalí*, número especial sobre los animales y la condición de persona, 1998.
28. Citado en Alasdair MacIntyre, *Animales racionales y dependientes*, Paidós, Barcelona 2001, p. 36.
29. Natalie Angier: "La agresiva vida sexual de los delfines", *El País Futuro*, 18 de marzo de 1992.
30. MacIntyre, *Animales racionales y dependientes*, op. cit., p. 42.
31. Frans de Waal, *Bien natural*. Herder, Barcelona 1997, p. 270.
32. MacIntyre, *Animales racionales y dependientes*, op. cit., p. 75.

RAZONES PARA INCLUIR A LOS ANIMALES EN LA COMUNIDAD MORAL

ABANDONAR LA IDEA DE QUE ESTAMOS EN EL CENTRO DEL UNIVERSO ES UN MÉTODO INFALIBLE PARA QUE EL MUNDO SEA UN POCO MÁS INTELIGIBLE (ES EL CASO DE COPÉRNICO, DARWIN, FREUD...).

Jorge Wagensberg¹

ADVERTÍ QUE LOS ESCRITORES DE TEMAS VEGETARIANOS HABÍAN EXAMINADO LA CUESTIÓN MUY MINUCIOSAMENTE, DESDE LOS ASPECTOS RELIGIOSO, CIENTÍFICO, PRÁCTICO Y MÉDICO. DESDE EL ÁNGULO ÉTICO, LLEGARON A LA CONCLUSIÓN DE QUE LA SUPREMACÍA DEL HOMBRE SOBRE LOS ANIMALES INFERIORES NO SIGNIFICA QUE AQUÉL DEBA DESTRUIRLOS PARA VIVIR ÉL, SINO AL CONTRARIO, QUE EL SUPERIOR DEBE PROTEGER AL INFERIOR Y QUE DEBE DESARROLLARSE ENTRE AMBOS UNA SOLIDARIDAD SIMILAR A LA QUE EXISTE ENTRE LOS HOMBRES.

Candhi²

LA CRUELDAD ES EL PEOR DE LOS PECADOS HUMANOS. UNA VEZ ACEPTAMOS QUE UNA CRIATURA VIVA TIENE SENTIMIENTOS Y SIENDE DOLOR, SI CON CONOCIMIENTO DE CAUSA Y DELIBERADAMENTE LA HACEMOS SUFRIR SOMOS IGUAL DE CULPABLES. SEA HUMANA O ANIMAL, NOS EMBRUTECEMOS A NOSOTROS MISMOS.

Jane Goodall³

QUIEN A LAS BESTIAS HACE MAL ES BESTIA CABAL.

Refrán castellano

EL PROBLEMA DEL FUNDAMENTO

Norberto Bobbio advirtió, en un célebre ensayo que ya tiene más de treinta años de edad pero ha envejecido bien, contra la *ilusión del fundamento absoluto*: no podemos esperar dar a los derechos humanos una fundamentación irresistible e inatacable⁴. Vale la pena considerar un momento el problema, para no hacernos ilusiones sobre el tipo de fundamentación que podríamos nosotros proporcionar para unos supuestos derechos animales, o más en general a la inclusión de los animales dentro de la comunidad moral. No voy a repetir aquí la elaborada argumentación del pensador italiano, ni a repasar el conocido *trilema de Münchhausen* del racionalista crítico Hans Albert⁵. En lugar de ello, mostraré algunos aspectos importantes del problema a través del análisis de una pretendida fundamentación absoluta de los derechos humanos: lo que podríamos llamar el *argumento de las preferencias fundamentales* de Giuliano Pontara. (Estimo que podrían hacerse consideraciones paralelas respecto a cualquier otra supuesta fundamentación absoluta, por ejemplo una que pretendiese partir de las necesidades básicas de los seres humanos.)

En un breve texto recogido en *El tiempo de los derechos* de Bobbio (1991), Pontara propone la argumentación siguiente. Los seres humanos tienen ciertas *preferencias fundamentales*, fundamentales en el sentido de que son universales por cuanto que su satisfacción es condición necesaria para poder perseguir la satisfacción de cualquier

otra preferencia o cualquier otro fin humano. Para Pontara las preferencias fundamentales serían tres: (a) vivir en lugar de no vivir, (b) no ser sometido a graves sufrimientos gratuitos y (c) poder decidir las propias preferencias y fines de forma autónoma. Estas tres preferencias fundamentales corresponden a los tres tradicionales derechos fundamentales a la vida, la salud y la autonomía⁶.

Y ahora viene lo bueno: según Pontara, "el argumento 'irresistible' en favor de tales derechos fundamentales, o sea el argumento al que ninguna persona racional, en cuanto racional, podrá negar su propio asentimiento, es el siguiente: que no se ve cómo alguna persona racional pueda no tener estas tres preferencias y, por consiguiente, teniéndolas, pueda negar que sean fundamentales, y siendo racional quiera garantizar solamente su propia satisfacción individual y no también la de cualquier otro en igual medida" (p. 88). Podemos llamar a esto *el argumento de las*

preferencias fundamentales, o si lo preferimos, *el argumento del Preferidor Racional* (rescatando del limbo filosófico a una asendereada criatura muguerziana de la que su propio creador se despidió hace ya muchos años)⁷.

Pues bien: el argumento de las preferencias fundamentales, supuestamente irresistible, dista mucho de serlo. Resulta por el contrario perfectamente concebible que yo quiera satisfacer esas preferencias fundamentales para mí mismo (y quizá también para los miembros de mi familia o de mi tribu) y sin embargo no quiera que se garantice su satisfacción a los demás (o a los

bárbaros exteriores a mi tribu). Pontara dice que eso sería irracional, pero para ello *necesita apelar a un concepto sustantivo de racionalidad que ya contiene —fraudulentamente— lo que precisamente habría que demostrar*: el reconocimiento de mi prójimo como un sujeto de preferencias fundamentales que merecen el mismo respeto que las mías. (Y ello sin mencionar siquiera que, como observa Bobbio en su réplica a Pontara, incluso si se concede que aquellas tres preferencias son efectivamente universales, no hay ningún paso lógicamente necesario de la universalidad de una preferencia a su reconocimiento como derecho fundamental.)

La crítica anterior no significa que el argumento de Pontara no sea interesante y digno de atención, sino sencillamente que no es irresistible ni proporciona ningún fundamento absoluto. "Todo punto de partida de una investigación filosófica implica una petición de principio. No existe un punto de partida sin presuposiciones."⁸

EL SOPORTE DEL MUNDO

"EL GRAN EUCLIDES ESTABA UN DÍA DANDO CLASE Y, ENTRE OTROS TEMAS,

HABLABA DEL MUNDO. EL JOVEN PTOLOMEO —SIN DUDA SU MEJOR ALUMNO—

LEVANTÓ LA MANO Y LE PREGUNTÓ SOBRE QUÉ SE SOSTENÍA EL MUNDO.

—SE SOSTIENE —LE CONTESTÓ EUCLIDES— SOBRE LOS HOMBROS DE UN ENORME GIGANTE.

PTOLOMEO BAJÓ LA CABEZA Y LA CLASE CONTINUÓ.

UN POCO MÁS TARDE, EL JOVEN PTOLOMEO VOLVIÓ A LEVANTAR LA CABEZA Y SE

ATREVIÓ A PREGUNTAR SOBRE QUÉ SE SOSTENÍA EL GIGANTE.

—SE SOSTIENE —LE CONTESTÓ EUCLIDES— SOBRE EL CAPARAZÓN DE UNA ENORME TORTUGA.

Y DE INMEDIATO, SIN ESPERAR OTRA PREGUNTA DE SU ALUMNO, EUCLIDES AÑADIÓ CON SEVERIDAD, ALZANDO LA VOZ:

—Y DEBAJO DE LA TORTUGA, ¡SÓLO HAY TORTUGAS!

Jean-Claude Carrière, *El círculo de los mentirosos —Cuentos filosóficos del mundo entero*, Lumen, Barcelona 2000, p. 28.

Ahora bien, *si perseguir un fundamento absoluto es quimérico, fundamentar en el sentido de dar buenas razones* (las mejores que seamos capaces de hallar) para reconocer, positivar y garantizar los derechos en este caso, o más en general para hacer plausibles las normas morales y apoyar las propuestas de reforma ética, *es no sólo posible sino también insoslayable* para cualquiera que no abdique de la racionalidad ni de la filosofía; y ahí argumentaciones como las de Pontara y otras tienen un gran valor. Siempre que no nos equivoquemos acerca de su alcance verdadero.

RECONOCER AL OTRO

He traído a colación este argumento de las preferencias fundamentales porque me parece paradigmático del problema de la fundamentación: en algún momento de ésta tenemos necesariamente que incluir un momento de opción, de decisión acerca de valores y fines últimos. Hay una decisión que funda y que a su vez no puede fundamentarse. Esta decisión instaaura el ámbito de lo moral, o más bien nos instala en él: y consiste, de una forma u otra, en *reconocer al otro como sujeto moral*, como persona. En este sentido van las propuestas más o menos kantianas de una *moral del respeto mutuo* de Ernst Tugendhat o la *alternativa del disenso* de Javier Muguerza.

Para Tugendhat la idea kantiana de la persona como valor absoluto "es un residuo de la teología que no puede servir de base a una moral contemporánea", y propone reinterpretar el postulado del valor absoluto como reconocimiento de toda persona en cuanto titular de derechos (morales).

Lo que resulta cuando dejamos a un lado el concepto de valor absoluto es una concepción según la cual tenemos una moral de respeto mutuo, y es esta moral o, por decirlo tal vez más claramente, somos nosotros mismos quienes, al concebimos bajo esa moral, otorgamos los derechos morales a todo ser humano. Con esto el aparente misterio de que hubiera derechos que no fueran otorgados se soluciona de la manera más simple: también estos derechos fundamentales les tienen que ser otorgados a sus portadores, sólo que ya no son otorgados ni por actos particulares ni por la ley sino por nosotros mismos al concebimos bajo una moral de respeto universal.⁹

Javier Muguerza aconseja partir de aquella formulación kantiana del imperativo categórico (la menos formal) que propone considerar a cualquier persona como un fin en sí mismo, y nunca solamente como un medio. Sugiere que podemos llamar a este principio el *imperativo de la disidencia*, pues "a diferencia del principio de universalización, desde el que se pretendía fundamentar la adhesión a valores como la dignidad, la libertad o la igualdad, lo que ese imperativo habría de fundamentar es más bien la posibilidad de decir 'no' a situaciones en las que prevalecen la indignidad, la falta de libertad o la desigualdad"¹⁰. La quintaesencia de cualquier derecho humano es *el derecho a ser sujeto de derechos*, vale decir: a ser reconocido como sujeto moral que debe ser tratado como un fin en sí mismo. Y Muguerza remata la faena:

*Mas si me preguntaran quién o qué habría de concederles tal derecho [a ser sujetos de derechos], respondería que nada ni nadie tiene que concedérselo a un sujeto moral en plenitud de sus facultades, sino que ha de ser él mismo quien se lo tome al afirmarse como hombre. I am a human being, rezaban las pancartas que portaban los seguidores de Martin Luther King. ¿Y cómo sería posible negar la condición humana a quien afirma que la posee, aun cuando de momento no le sea jurídicamente reconocida?*¹¹

Recapitulo: no debemos engañarnos ni persiguiendo quiméricos fundamentos absolutos de los derechos humanos o de la moral, ni desconociendo el carácter de decisión última —radical opción fundadora que a su vez no puede ser fundamentada— que tiene el no dejarse tratar como medio para los fines ajenos, y correlativamente decidirse (según el principio de universalización) a tratar a los demás como fines en sí mismos. Con ello nos hallamos situados en *una concepción inmanente de la moral y de los derechos*, que no necesita postular absolutos de signo metafísico o algún más allá teológico. Pero con tales autolimitaciones no negamos la conveniencia de urdir buenas razones (las mejores posibles) para defender, hacer plausibles y fundamentar (en sentido débil, si se quiere) las normas, los valores y los derechos.

*Es posible distinguir entre dos tipos de fundamentaciones de las normas o de los derechos del hombre. La primera, en su sentido fuerte, buscaría encontrar la razón o el argumento último que nadie, en su sano juicio, podría rebatir o negar. La segunda, que llamaré fundamentación débil, se limita a dar razones, buenas razones o las mejores razones posibles, pero sin ninguna pretensión de ultimidad. Hoy, tras el fracaso histórico de las fundamentaciones fuertes, sólo nos quedan las fundamentaciones débiles.*¹²

Quizá sólo se pueda añadir que hacen falta sujetos moralmente fuertes para aguantar la ausencia de fundamentaciones fuertes y saber apañárselas con las débiles. La desalienación, en este terreno como en otros, no se compadece bien con la anemia ética ni con el *pensiero debole*. Como en otro contexto ha argüido Martha Nussbaum:

*Al desembarazarnos de la esperanza de un fundamento metafísico trascendente para nuestros juicios de valor —tanto acerca del ser humano como de todo lo demás— no nos quedamos abandonados en el abismo [y condenados al relativismo]. Seguimos teniendo lo que hemos tenido siempre: intercambio de razones y argumentos por parte de seres humanos dentro de la historia; y en ese intercambio, por razones que son históricas y humanas pero no por ello peores, tenemos algunas cosas por buenas y otras por malas, algunos argumentos por sensatos y otros por no sensatos. ¿Por qué, entonces, habrían de concluir los relativistas que la ausencia de una base trascendental para el juicio —una base que, en cualquier caso, según ellos, nunca ha existido— debe hacernos desesperar de seguir haciendo lo que siempre hemos hecho, distinguiendo la persuasión de la manipulación?*¹³

En conclusión: no hay que pedir peras al olmo, pero eso no implica olvidar que los perales dan buenas peras y los olmos buena sombra (al menos si consiguen escapar a la temible grafiosis). Si las consideraciones anteriores valen para los derechos humanos, también serán válidas para los mucho más controvertidos derechos de los animales —en el caso de que insistamos en aplicar el lenguaje de los derechos—, o más en general, en las propuestas de mejorar el *status* moral de los animales. Aquí, y precisamente por la áspera polémica en torno al tema, buscar buenas razones tiene una importancia capital.

LOS ANIMALES COMO FINES EN SÍ MISMOS

Como vimos al discutir las nociones de antropocentrismo y biocentrismo en el capítulo 1, la cuestión moral esencial que se plantea en nuestro trato con la naturaleza es la siguiente: *¿tiene la naturaleza —o algunos seres naturales— valor en sí misma, o sólo valor instrumental?* ¿Ha de ser protegida por sí misma, o sólo porque con ello atendemos a nuestros propios intereses humanos bien entendidos?

Y si restringimos el problema al ámbito que nos ocupa en este ensayo: ¿tenemos deberes morales *directos* para con los animales, o solamente deberes indirectos que se derivan de nuestros deberes para con los humanos, como quería Kant y como afirma el refrán castellano según el cual “el que le pega al perro le pega a su amo”? Por cierto que desde el comienzo de este libro he estado hablando de *animales* sin acotar más el concepto: cabe señalar que incluye al menos a todos los *vertebrados* (en contextos legales, muchas veces, “animal” es “ser vivo vertebrado”).¹⁴

Una categoría kantiana que como se sabe ha dado mucho juego en la filosofía práctica es la de *fin en sí mismo*, ya evocada antes en conexión con el “imperativo de la disidencia” de Muguerza. Para Kant —que en esto es representativo de la doctrina filosófica tradicional en Occidente— los seres humanos, y sólo los seres humanos, son fines en sí mismos. Sólo ellos merecen consideración moral por sí mismos. Frente a esta posición se ha desarrollado en los últimos dos siglos una potente crítica filosófica —cuyos hitos intelectuales antes del siglo XX podríamos señalar en Jeremy Bentham y Henry S. Salt¹⁵—, y en muchos países también un creciente movimiento social en defensa de los animales.

La categoría de *fin en sí mismo* me parece tan valiosa como a muchos otros filósofos morales, pero creo que no debemos restringirla a los seres humanos. Defiendo en este libro que *los animales son igualmente fines en sí mismos*: tienen su propio bien y nunca deberían ser tratados como meros instrumentos. Me parece éticamente injustificable el antropocentrismo excluyente que prevaleció en nuestra tradición filosófica. Los animales no son *agentes morales* (los niños tampoco), sino sólo *pacientes morales*, pero ello no obsta para que deban ser tratados como fines en sí mismos¹⁶.

En noviembre de 1996, Holanda ha introducido en su normativa la expresión de que los animales tienen valor intrínseco: son seres sintientes con derecho al respeto moral por sí mismos.¹⁷

UNA ARGUMENTACIÓN ZOOCÉNTRICA PARA INCLUIR A LOS ANIMALES EN LA COMUNIDAD MORAL

Afirmar que sólo los seres humanos pertenecen al universo moral supone encastillarse en el *antropocentrismo* (en sentido ético); por el contrario, diremos que quienes defienden que la comunidad moral ha de incluir *por lo menos* a algunos animales (si no como agentes morales, que desde luego no lo son, sí como objetos de deberes morales directos) mantienen una posición *zoocéntrica* o *sensocéntrica* en ética.

El libro de Henry S. Salt *Los derechos de los animales*, publicado en 1892 en Nueva York y Londres, representa la mejor articulación filosófico-política de esa posición zoocéntrica en el siglo XIX. A partir de la idea de que los animales poseen una *individualidad diferenciada, sensible e inteligente*, Salt argumenta que tienen por tanto "derecho en justicia a vivir su vida con una adecuada medida de esa *libertad restringida* [restringida en su ejercicio por las libertades de los otros] a la que se refiere Herbert Spencer"¹⁸. Después la cuestión se adormece, en lo que a filosofía letrada se refiere, hasta comienzos de los años setenta del siglo XX, cuando Peter Singer publica su artículo "Todos los animales son iguales" en 1974, y sobre todo el resonante *Liberación animal* en 1975, que revitaliza intelectualmente a los movimientos sociales defensores de los animales y vuelve a poner la cuestión con gran fuerza sobre el tapete filosófico¹⁹.

A partir de entonces muchos autores han defendido tal posición zoocéntrica con los mejores argumentos a su alcance. Seguramente los intentos más importantes en este sentido, tras las obras del australiano Peter Singer desde presupuestos utilitaristas, se deben al estadounidense Tom Regan desde una teoría de los derechos morales²⁰; a la alemana Ursula Wolf desde una ética de la compasión²¹; y al británico Ted Benton desde el pensamiento marxista²².

Angelika Krebs, profesora en la Universidad Goethe de Francfort del Meno, ha ofrecido, en un ensayo luminosamente certero, una versión de la argumentación zoocéntrica utilitarista (que formuló por vez primera Jeremy Bentham) que aún a rigor filosófico y capacidad de síntesis²³. Como los razonamientos de Singer y Regan son presumiblemente más familiares al lector o lectora hispanohablante interesado por estos temas²⁴, me voy a referir en este apartado de mi trabajo a la argumentación de Krebs. Se articula en cinco pasos:

1. *Los criterios intersubjetivos que aplicamos para atribuir capacidad sensitiva a otros seres humanos son aplicables también a los animales.* La ciencia nos enseña que los animales (los mamíferos por lo menos) tienen un sistema nervioso del mismo tipo que el nuestro; las mismas endorfinas y sus receptores neuronales que nosotros poseemos se han encontrado en los sistemas nerviosos de todos los vertebrados investigados²⁵. No podemos dudar de que los animales sientan placer y dolor²⁶, y (por lo menos los mamíferos y seguramente también las aves) también sean capaces de abrigar expectativas y de experimentar miedo, aburrimiento, excitación, etc, en mayor medida de lo

que podríamos poner en duda la realidad de sentimientos y sensaciones análogos en otros seres humanos distintos de nosotros mismos. Los animales, en resumidas cuentas, son sin duda *seres sintientes* (y cuanto más los estudiamos, más nos sorprenden sus capacidades en este sentido).

2. *En las sensaciones —al contrario que en las simples percepciones— está siempre implícito un momento de valoración positiva o negativa.* Por ello, para los seres capaces de tener sensaciones tiene sentido hablar de una calidad de vida (subjetiva). Su vida puede ser mejor o peor para ellos mismos²⁷. Las sensaciones positivas favorecen la buena vida, las negativas la impiden. *Todos los seres capaces de tener sensaciones tienen intereses:* intereses, precisamente, en una buena vida (x tiene interés en un estado de cosas S cuando S favorece la buena vida de x)²⁸.
3. Para nuestros fines presentes, podemos explicitar lo que significa "vivir en perspectiva moral" aproximadamente de la forma siguiente: *vive moralmente quien concede la misma importancia a la buena vida de todos los seres humanos.* (Todas las morales universalistas contienen un principio análogo a éste, formulado a veces en términos de imparcialidad, a veces en términos de igual consideración de los intereses de todos los afectados, o de alguna otra forma.)
4. Pero, como hemos visto antes, los animales también pueden tener una buena o mala vida. *Excluir a los animales del universo moral, o degradarlos a objetos morales de segunda categoría, con el mero pretexto de que no pertenecen a la especie humana, es tan arbitrario como la exclusión o degradación de negros con el pretexto de su raza o de mujeres con el pretexto de su sexo.* El *especieísmo, especismo o prejuicio de especie*²⁹ es tan inaceptable como el sexismo o el racismo. (Krebs observa no obstante, con muy buen criterio, que la analogía entre especismo, racismo y sexismo se mantiene en algunos aspectos, pero no en todos. Superar el racismo y el sexismo implica reconocer a los negros y a las mujeres como sujetos morales, como personas; superar el especismo no implica lo mismo, ya que los animales no son personas. Es menester incluirlos dentro del ámbito de la moral como pacientes morales, pero no como los agentes morales que nunca podrán ser.)
5. Por ello, *sólo vive en realidad moralmente quien concede la misma importancia a la buena vida de todos los seres capaces de tener sensaciones.* Dicho de otra manera: los animales son dignos de consideración moral por sí mismos, y tenemos deberes morales directos para con ellos.

LA CUESTIÓN ES: ¿PUEDEN SUFRIR?

Hasta aquí, a grandes rasgos, hemos seguido los pasos de Angelika Krebs, intercaldando algún que otro comentario. Ella continúa su ensayo anticipándose a las posibles objeciones a su argumentación y replicando a éstas de manera que a mí me parece muy persuasiva; pero no vamos a seguirla hasta ese extremo, entre otras

razones para no alargar excesivamente este capítulo. Vale la pena recordar, sin embargo, que el prototipo de esta argumentación puede localizarse inequívocamente en el fundador del utilitarismo, el inglés Jeremy Bentham (por lo que podríamos llamarlo el *argumento de Bentham* sin problemas de *copyright*).

Un paso archifamoso, mil veces citado, de su *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* de 1789 contiene ya los elementos básicos de raciocinio que después refinarán Singer, Krebs u otros autores: en primer lugar, *la elección de la capacidad de sentir como criterio moralmente relevante* (en lugar de la razón, o el lenguaje, o la libertad...); en segundo lugar, *el argumento de los casos marginales y la denuncia del "prejuicio de especie"* para poner en apuros a quien no conceda esa elección.

Suele llamarse *argumento de los casos marginales* a la consideración de que los seres humanos infantiles o discapacitados carecen de ciertas habilidades y capacidades (lingüísticas, emocionales, intelectuales, sensomotoras) que poseen los humanos "normales", de manera que se encuentran al mismo nivel que algunos de los animales superiores por lo que hace a tales capacidades, o incluso por debajo de estos animales.³⁰

Es probable que llegue el día en que el resto de la creación animal pueda adquirir aquellos derechos que jamás se le podrían haber negado a no ser por obra de la tiranía. Los franceses han descubierto ya que la negrura de la piel no es razón para que un ser humano haya de ser abandonado sin remisión al capricho de un torturador. Quizá un día se llegue a reconocer que el número de patas, la velloidad de la piel o la terminación del os sacrum son razones igualmente insuficientes para dejar abandonado al mismo destino a un ser sensible. ¿Qué ha de ser, si no, lo que trace el límite insuperable? ¿Es la facultad de la razón o quizá la del discurso? Pero un caballo o un perro adulto es, más allá de toda comparación, un animal más racional, y con el cual es más posible comunicarse, que un niño de un día, de una semana o incluso de un mes. Y aun suponiendo que fuese de otra manera, ¿qué significaría eso? La cuestión no es si pueden razonar, o si pueden hablar, sino ¿pueden sufrir?³¹

Si ahora alguien, haciéndose eco de Kant, observa que "la racionalidad/ libertad es el valor constitutivo y el rasgo diferencial del hombre en cuanto tal"³², ¿qué replicaremos? Pues para Kant, en efecto, es la razón práctica —esto es, la razón de un ser dotado de libertad interna— la que diferencia al *Vernunftwesen* o ser racional de las cosas (entre las que el ilustre filósofo de Königsberg incluía a los animales).

Podríamos razonablemente señalar que la razón práctica, la racionalidad/ libertad, es el rasgo diferencial no "del hombre en cuanto tal", sino de la *persona* (en el sentido enfático que aclararemos en el capítulo 9). Y parece inadmisibles privar a seres que, sin ser personas, poseen elevadas características y capacidades (como bebés humanos o chimpancés adultos, por ejemplo) de toda dignidad moral. *Podemos aceptar el argumento zoocéntrico de Bentham sin destruir el marco de las categorías morales de Kant* (mal que les pese a sedicentes kantianos como Luc Ferry). Estas cuestiones serán de nuevo objeto de nuestra atención en el capítulo 9.

OTRA LÍNEA DE ARGUMENTACIÓN: PONERNOS EN EL LUGAR DEL OTRO

Recapitulemos con brevedad la vía argumentativa que hasta ahora hemos desarrollado en este trabajo. En los capítulos 1 y 2 me esforcé por invalidar la *tesis de la diferencia antropológica* (o “tesis del espléndido aislamiento”) en beneficio de un punto de vista materialista y evolutivo. Aunque no es en rigor necesario compartir este punto de vista para asentir al decisivo paso (IV) de la argumentación de Krebs, no cabe duda de que quien conciba las diferencias entre animales humanos y no humanos como una cuestión de gradaciones dentro de un continuo más que de “abismo ontológico” también se sentirá más inclinado a acompañarnos en este paso del raciocinio. La afirmación decisiva en este punto es que *no hay buenas razones (razones moralmente válidas) para no tomar en cuenta los intereses de los animales en las acciones y decisiones que los afectan*. A partir de aquí, supondremos que la carga de la prueba ha quedado en el campo contrario: si alguien piensa que sí que hay buenas razones para justificar el “prejuicio de especie”, póngalas por favor sobre la mesa. Pero me temo que no le resultará tan fácil.

También cabría partir de consideraciones como las siguientes: la capacidad de *ponernos imaginativamente en el lugar del otro* (sobre todo cuando el otro es un *otro vulnerable y sufriente*) es un presupuesto de la vida moral en general, y también una condición previa para el desarrollo de otras capacidades morales. Hay toda una tradición de filosofía moral inglesa, que arranca de David Hume (en su *Inquiry Concerning the Principle of Morals*) y Adam Smith (en su *Theory of Moral Sentiments*), que postula así *la imaginación compasiva como fundamento de la vida moral*³³. Para Smith, la *simpatía* es un sentimiento moral mediante el cual los sujetos son capaces de aprobar las acciones de los demás con independencia de su propio interés; sentimiento fundado en la capacidad del ser humano para ponerse en el lugar del otro (que es lo que propiamente llamamos *empatía*).³⁴ Hoy sabemos bien que formas “protomorales” de ese sentimiento se manifiestan inequívocamente en animales como chimpancés y bonobos (lo vimos en el capítulo 2).

Como ese otro puede perfectamente ser un animal o un ser humano del futuro, esta “ética de la compasión” o de la simpatía puede integrar a los animales o a las generaciones futuras de humanos dentro de la comunidad moral más fácilmente que otras teorías morales (como las distintas éticas contractualistas, por ejemplo). Volveré a considerar brevemente esta cuestión en el capítulo 11.

UN EJEMPLO: LA CUESTIÓN DEL DAR MUERTE A LOS ANIMALES

Descendiendo a un plano más concreto, la argumentación anterior implicaría, por ejemplo, que es moralmente inaceptable la cría de animales en condiciones que les supongan dolores agudos o duraderos, mutilaciones físicas o daños emocionales, miedo, aislamiento, grave limitación de movimientos, frustración permanente de comportamientos instintivos, etc.

La cuestión del dar muerte a los animales es harto más complicada, y ha dado origen a un vivo debate entre los defensores de los animales³⁵. Hay quien piensa que en la mayoría de los casos matar animales no humanos de forma que no sufran dolor ni miedo no sería moralmente censurable, ya que los animales son esencialmente "criaturas del presente" (frente a la orientación proyectiva y teleológica, orientada hacia el futuro, que caracteriza al vivir humano). Así, un defensor de los animales tan intachable y emblemático como Henry S. Salt (el "clásico" de los derechos de los animales en el siglo XIX) escribía que:

*Aprovechar los sufrimientos de los animales, salvajes o domesticados, para la satisfacción deportiva, la gula o la moda, resulta del todo incompatible con ninguna posible afirmación de los derechos de los animales. Podemos matar, si es necesario, pero nunca torturar ni degradar.*³⁶

Sin embargo, por lo menos de algunos animales (los primates, y probablemente también otros animales superiores) no podemos decir con tanta tranquilidad que sean "criaturas del presente": tienen un sentido de la temporalidad bien desarrollado, con recuerdos y expectativas, aunque éstas sean más simples e inmediatas que las de los humanos (por lo que hoy sabemos). Matar a uno de estos animales es sin duda moralmente problemático.

Por otra parte, cabe argumentar que incluso para los animales sin anticipación del futuro ni un concepto de la muerte, ésta es un mal en la medida en que les priva del cumplimiento de sus potencialidades específicas, floreciendo en el tipo de *vida buena* propio de su especie (cuestión sobre la que volveré en el próximo capítulo).

IGUALDADES Y DIFERENCIAS. NECESIDAD DE UNA "SEGUNDA ILUSTRACIÓN"

La realidad está traspasada de innumerables semejanzas y diferencias (o nosotros la ordenamos y estructuramos poniendo en ella semejanzas y diferencias, lo que para mi argumentación siguiente es lo mismo). De entre ellas, las sociedades humanas, en las sucesivas etapas históricas, conceden importancia cultural (o se la niegan) a diferentes conjuntos de semejanzas y diferencias. Diferencias siempre hay para todos los gustos, pero unas se consideran significativas y otras no. O sea: *no todas las diferencias (y semejanzas) son relevantes transculturalmente ni transhistóricamente*, pese a las ilusiones que podamos hacernos al respecto. Por el contrario, el que un determinado conjunto de semejanzas y diferencias tenga relevancia cultural para determinada sociedad en determinado momento de la historia determinará en buena medida las pautas de *construcción social de la realidad* para esa sociedad.³⁷

Pues bien: podemos entender al menos un aspecto de ese movimiento cultural y social que fue la Ilustración europea como un intento para atenuar, hasta

borrarla, la importancia concedida en las anteriores formaciones sociales europeas a ciertas diferencias fácticas entre los seres humanos. La Ilustración sentó el principio de que los seres humanos *nacen esencialmente libres e iguales*³⁸; lo hizo poco a poco, en un proceso que ha durado un par de siglos y aún hoy está inconcluso.

Ahora bien: ya que existen manifiestas diferencias entre los seres humanos (sexo, color de la piel, estatura, fortaleza física, disposiciones intelectuales y estéticas, etc.), ¿en qué sentido podemos decir que son iguales? El pensamiento ilustrado afirma que lo son en dignidad, en derechos, en todo lo atañedor a su participación en la vida pública; que todos son igualmente merecedores de respeto. Afirma que las diferencias debidas a la inteligencia, las habilidades, el sexo o el color de la piel no han de impedir que todos los humanos tengan los mismos derechos en la vida política, social y económica. Notemos que los hechos no pueden justificar ningún principio de igualdad o desigualdad, ya que tal principio *no es una descripción de hechos sino una norma, principio o ideal moral*³⁹.

Afirmar el principio de igualdad humana en este sentido constituye un progreso moral que hoy nos parece *casi* autoevidente (o así queremos creerlo), aunque no lo es en absoluto; y haríamos bien en tener presente el difícil camino que tuvo que recorrer esta idea de la igualdad, y el que aún le queda por recorrer⁴⁰. El progreso moral consiste precisamente en que, a pesar de las muchas y evidentes diferencias de hecho que existen entre los seres humanos, hemos aprendido (o vamos aprendiendo, o al menos querríamos hacerlo) a respetar a los demás seres humanos como iguales nuestros. Hemos relativizado esas diferencias, poniendo en primer plano lo que nos une y no lo que nos separa.

Pues bien: acaso hoy lo que está históricamente a la orden del día sea una profundización del pensamiento ilustrado (algunos autores han hablado de una "*segunda Ilustración*" o de una "*ilustración de la Ilustración*") que, complementando a esa semejanza esencial entre todos los seres humanos "descubierta" por la primera Ilustración, "descubra" o ponga de manifiesto otra semejanza esencial: el parentesco que nos vincula con todos los demás seres vivos (y, más estrechamente, con los animales superiores). También aquí las diferencias que nos separan de los otros animales y las plantas son manifiestas: y también aquí, como en el caso de la primera Ilustración, de lo que se trata es de enfatizar más lo que nos une que lo que nos separa. Si el objetivo de la primera Ilustración era conseguir la *paz entre los seres humanos*, el de la segunda sería lograr la *paz entre los seres humanos y la Naturaleza no humana*. (En ninguno de los dos casos "paz" equivale a "ausencia de conflictos".)

La moderna biología evolucionista nos enseña, efectivamente, nuestro parentesco (más o menos cercano: más cercano con los mamíferos que con las coníferas) con los demás seres vivos del planeta, parentesco fundamentado en la existencia de antecesores evolutivos comunes. Sin ir más lejos, todos los vertebrados terrestres descendemos de los mismos crossopterigios (peces pulmonados) que hace unos 350 millones de años se atrevieron a dar el arriesgado paso que los llevó a tierra firme. Acaso hechos semejantes no carezcan de toda relevancia para nuestra sensibilidad moral⁴¹.

Sin duda los humanos somos seres vivos singulares, muy especiales en ciertos aspectos (uno de ellos, por ejemplo, es precisamente la capacidad de sentir simpatía y tratar moralmente a los miembros de otras especies vivas)⁴²; pero al mismo tiempo somos seres vivos como los demás: no nos separa de ellos —según intenté hacer ver al comienzo de este libro— ningún “abismo ontológico”. Si la primera Ilustración enfatizaba que todos los seres humanos nacen iguales (*created equal*, rezaba la Declaración de Independencia americana), la segunda Ilustración subrayará que todos los seres vivos compartimos un común origen (evolutivo) natural; que todos pertenecemos a la misma naturaleza; y que la biosfera es el común espacio vital de todos nosotros. Como ha observado José Ferrater Mora,

*...el problema de la igualdad humana se amplía, convirtiéndose en lo que podría llamarse “igualdad sintiente”, cuando se abandona el especieísmo y se admiten los titulados “derechos de los animales” en tanto que derechos de todos los seres sintientes. Importantes modificaciones en el concepto de igualdad, así como en el de justicia, pueden resultar de semejante ampliación, pero es dudoso que ello lleve a la tesis de la desigualdad: más bien refuerza la tesis de la igualdad.*⁴³

LA REGLA FORMAL DE JUSTICIA Y LOS CRITERIOS MATERIALES

De acuerdo con los principios de igualdad y justicia (que queremos ampliar para “moralizar” nuestras relaciones con los seres vivos no humanos), tendremos que considerar, cuando actuemos, las semejanzas y las diferencias relevantes: tendremos que tratar a los semejantes como semejantes y a los diferentes como diferentes. Con ello no hacemos sino formular la *regla formal de justicia*, según la clásica investigación de Chaïm Perelman: “Se debe tratar igual a los seres pertenecientes a una misma categoría”⁴⁴. Pero como el mismo iusfilósofo belga (de origen polaco) advirtió, el carácter meramente formal de tal regla hace necesario contar con otros *criterios materiales de justicia para establecer cuándo dos o más seres pertenecen a la misma categoría*: vale decir, cuáles son las semejanzas y diferencias relevantes.

En este ensayo *defiendo un criterio material de justicia basado en las capacidades sensoriales, emocionales e intelectuales típicas de las diferentes clases de animales*⁴⁵, frente a otros posibles criterios, y en particular frente al criterio “especista” que traza una división injustificable entre nuestra propia especie y todas las demás. En este criterio material de justicia hay —igual que en todos los demás— un juicio de valor, una ineliminable opción moral. (Como se ve, los problemas de justicia implican graves cuestiones taxonómicas; y a la inversa, toda cuestión taxonómica con *relevancia práctica* entraña un problema de justicia.)

“Tratar a los semejantes como semejantes y a los diferentes como diferentes” de acuerdo con el criterio material propuesto implicará (según el argumento zocéntrico de origen benthamiano que antes expuse) abstenernos de causar ningún sufrimiento innecesario a los animales, pero no implicará, desde luego, tratar a los

animales no humanos como si fueran humanos: pues existen diferencias relevantes. Incluso si reconocemos ciertos derechos a los animales —cuestión que abordaremos en el capítulo 10—, estos derechos nunca serán los mismos que los de los seres humanos. Tendría sentido conceder a un ciervo o a un delfín el derecho a la integridad física, pero sería absurdo concederle el derecho al voto o a la libertad de expresión. *Los derechos potencialmente reconocibles a un ser vivo dependen de las características propias de ese ser vivo.*

Sostener que los animales tienen derechos no equivale a mantener que hay igualdad entre los animales y los seres humanos. Cada una de las especies tiene características propias, y a cada una le corresponden ciertos derechos. Sin embargo, se trata de saber si no hay derechos básicos comunes a los seres humanos y cuando menos a ciertas especies animales —mamíferos y pájaros— y si estos derechos no están fundados, en último término, en una especie de igualdad que podría llamarse "igualdad viviente".⁴⁶

Un aspecto importante que hay que destacar aquí es que, desde este enfoque, nos estamos refiriendo a las *capacidades esenciales* o básicas que son típicas de una especie, y no a las *excelencias individuales* de un organismo animal concreto (intentando suplementar nuestros juicios, eso sí, con las dosis de *prudencia* necesarias para tomar adecuadamente en consideración las circunstancias concretas de cada caso, como cumple hacerlo en cualquier juicio moral). Esto resulta esencial para permanecer dentro del amplio marco de las teorías igualitarias de la justicia; lo contrario nos haría desembocar en teorías aristocráticas (de las que podemos identificar con el nombre de Friedrich Nietzsche), según las cuales lo debido a los individuos en justicia depende de su posesión o no de ciertas virtudes o excelencias. Creo que este tipo de teorías aristocráticas tienen implicaciones moralmente inaceptables, y por tanto me guardaré mucho de sugerir la extensión del nietzscheanismo al mundo animal.

MERECEN CONSIDERACIÓN MORAL LOS SERES QUE PUEDEN SER DAÑADOS

¿Qué seres forman parte de la comunidad moral en sentido amplio, o lo que es lo mismo, han de ser tenidos en cuenta en nuestras deliberaciones morales, o bien —tercera paráfrasis— merecen consideración moral?⁴⁷ En *Un mundo vulnerable* abordé esta cuestión con cierto detenimiento (sobre todo en los capítulos 1, 5 y 6). La respuesta más breve que puedo ofrecer es: merecen consideración moral *aquellos seres que pueden ser dañados*. Es decir, aquellos seres *que poseen un bien propio* —en términos más o menos aristotélicos—, y que por tanto pueden ser frustrados en la consecución del mismo (ésta sería la noción general de daño). Una tercera noción equivalente es la de aquellos *seres que poseen intereses*⁴⁸.

Como ha mostrado Robin Attfield⁴⁹, la clase de seres así definida intensivamente (seres que pueden ser dañados = seres que poseen un bien propio = seres

que tienen intereses) puede especificarse por extensión como la constituida por *todos los organismos vivos individuales presentes y futuros*, más los grupos humanos constituidos formalmente⁵⁰ (y probablemente también los seres humanos que vivieron en el pasado, y todos los seres vivos —humanos y no humanos— cuya existencia *posible* depende de lo que hagan o dejen de hacer agentes morales). Más allá de esto se sitúan los entes que carecen de un bien propio: pero no tiene sentido pensar que un agente moral pueda dañarlos o beneficiarlos, precisamente porque carecen de un bien propio.

Nótese que desde la perspectiva aquí defendida ni los ecosistemas como totalidades, ni la biosfera en su conjunto poseen relevancia moral como tales. Es cierto que la vida de los seres vivos depende por completo de estos sistemas biológicos, mas esto no implica que los ecosistemas merezcan consideración moral por sí mismos, sino —derivadamente— por su valor instrumental para el mantenimiento de los seres vivos.

ENSANCHAR LA COMUNIDAD ÉTICA

"Ilustrar la Ilustración", en lo que a nuestra relación con los animales se refiere, conduce a la propuesta de *ampliar los límites de la comunidad moral hasta incluir en ella a los animales*, según el esquema que desarrollé en *Un mundo vulnerable* (pp. 142-147). Los animales no humanos, en cuanto pacientes —que no agentes— morales, serían considerados según esta propuesta *no instrumentalmente, sino como fines en sí mismos*: como sujetos de dignidad y objetos de respeto (puesto que esto es lo que viene a significar "ser miembros de la comunidad moral"). Se abre así el horizonte moral de una "democracia que abarque en su ámbito todas las cosas vivas"⁵¹...

En sentido restringido diremos que la comunidad moral sólo la integran las personas en cuanto agentes morales, con todas sus elevadas capacidades (autoconciencia, lenguaje articulado, racionalidad, autonomía, etc.; abordaremos esta cuestión con más detalle en el capítulo 9). Pero ocurre que hay buenas razones para pensar que *los seres vivos que no son personas en ese sentido estricto* (incluyendo a los niños humanos o los enfermos en coma) *no deben ser tratados como meras cosas sin significación moral*. Los intereses de todos estos seres vivos que no son personas, pero poseen intereses, deberían tenerse en cuenta en las deliberaciones morales de las personas (las personas son las únicas capaces de deliberar moralmente). En este sentido podríamos decir que integran la comunidad moral en sentido amplio. Por tanto, y en mi opinión, *la comunidad moral en sentido estrecho la forma el conjunto de las personas; en sentido amplio la forman todos los seres vivos que poseen intereses* (y que por ello deberían ser considerados como fines en sí mismos por las personas)⁵².

Está claro que no entendemos la expresión "comunidad moral", como a menudo hacen otros filósofos, como si se trata del *reino de los fines* kantiano. Éste

puede definirse como la reunión sistemática de diferentes seres razonables por efecto de leyes comunes: por efecto de la misma definición, quedan excluidos del mismo los animales que no razonan como los seres humanos (pero también los humanos con discapacidades psíquicas profundas, los enfermos en coma, los niños pequeños, etc.). El reino de los fines kantiano es un selecto club que sólo admite agentes morales; en cambio, nuestra comunidad moral la integran tanto agentes como pacientes morales.

CUATRO PUNTOS DE CONVERGENCIA

Ya vimos antes cómo Bentham, a finales del siglo XVIII, señaló que un perro adulto es más inteligente que un niño de un día, o de un mes, o un año; y que los deficientes mentales congénitos tampoco están en posesión de la característica humana de la racionalidad. En vez de preguntar, decía Bentham, si un ser viviente puede razonar, o hablar, hay que preguntar si puede sufrir. Si los animales —lo mismo que los seres humanos— pueden sufrir, y si se considera que existe el deber moral de evitar el sufrimiento, todos los seres vivos que compartan el rasgo de sufrientes —o, más en general, *sintientes*— tendrán derecho a que no se les inflijan sufrimientos porque sí: es decir, tendrán derecho a no ser tratados con crueldad. Aunque difieren en algunos respectos, todos los defensores de los animales coinciden en los siguientes puntos:

- Los seres humanos, y por lo menos los animales superiores, son realidades sintientes. Por ello, poseen *intereses* que han de ser objetos de consideración moral en sí mismos.
- Se debe minimizar el daño y el sufrimiento a los seres sintientes.
- Ello no quiere decir que todos los seres sintientes sean iguales, ni que todas las vidas tengan el mismo valor, ni tampoco que la vida sea el valor supremo. Pero sí quiere decir que, cuando se trata de dañar o matar a un ser sintiente, el *especismo* o “racismo humano” no constituye un criterio suficiente para justificar (o dejar de justificar) dañar o quitar la vida a ese ser. Es decir: no porque el ser humano es distinto de otros seres sintientes tiene justificación para tratarlos sin tener en cuenta sus intereses.
- Por ello, en particular, no deben sacrificarse animales para la obtención de pieles o la fabricación de cosméticos, ni deben emplearse animales en experimentaciones médicas y biológicas que no estén rigurosamente controladas (en el capítulo 7 analizaremos este último punto como ejemplificación de alguno de los problemas típicos de nuestro trato actual a los animales).

Notemos que, con esta ampliación, *las relaciones que existen entre los miembros de la comunidad moral ya no son todas de responsabilidad mutua*: pues la responsabilidad es específicamente humana, como atributo de seres racionales y libres. Los

seres humanos (agentes morales) pueden ser responsables de lo que hagan y dejen de hacer a los animales (pacientes morales), pero no al revés.

Fernando Savater se opone a este tipo de ampliaciones con vigor. Para él, "la ética sólo tiene sentido como constatación práctica de la *comunidad moral* humana, basada en el intercambio de argumentos y la genérica reciprocidad complementaria entre deberes y obligaciones. A este respecto, acusar a la ética de antropocentrismo (o de 'especismo', según Ryder) es como repudiar las carreras de caballos por demasiado hípicas..."⁵³. Vale decir: *por definición*, la comunidad moral coincide sólo con aquellos miembros de la especie *Homo sapiens sapiens* capaces de argumentación moral, y pare usted de contar. Más allá de la ética, continúa Savater, "está la *piedad* que reconoce nuestra fragilidad y dependencia del doloroso azar —compartida con el resto de los seres—, así como el respeto temeroso ante el aparecer y desaparecer de la vida. La *piedad* es algo así como un *compañerismo de la existencia*, distinto pero probablemente inseparable del *compañerismo de la humanidad* que trata de explicitar la ética" (el subrayado es mío).

Entonces, ¿la *piedad* hacia los vivientes no sería una emoción moral? ¡Pero si el mismo filósofo donostiarra concede que se trata de algo inseparable de la ética! Lo que convierte a los animales en nuestros prójimos, lo que los hace merecedores del respeto básico, no es la capacidad intelectual o la excelencia en el razonamiento práctico, sino (afirmémoslo de nuevo con Bentham y Salt) la capacidad de sufrir y gozar, de tener una buena vida, y la confraternidad emocional que sentimos con ellos. Creo que el doble concepto de *agente y paciente moral* recoge bien los distinguos que hay que hacer en este punto, y sigo manteniendo que la comunidad moral debe incluir tanto a los seres *sujetos de reciprocidad ética* como a los seres *objetos de piedad*, en la terminología de Savater.

UNA PARADOJA DEL "CÍRCULO EN EXPANSIÓN"

Una interesante cuestión en relación con la comunidad moral concebida como un "círculo en expansión", que ha suscitado el primatólogo Frans de Waal, es la pregunta por el origen evolutivo del *centro* de ese círculo expansivo.

Los primatólogos tienen buenas razones para creer que la capacidad de compartir *fue catalizada por la alimentación carnívora en nuestros antepasados*, como probablemente lo ha sido en las comunidades contemporáneas de chimpancés⁵⁴. Si por una parte en aquel remoto centro originario del círculo expansivo de la moralidad hallamos el cadáver compartido de una presa grande (carne análoga a la que proporcionan hoy los monos colobos a los chimpancés que los cazan cooperativamente en las selvas africanas, o las crías de coati a los monos capuchinos de Centroamérica); y por otra parte en el centro mítico análogo que nos proponen muy variadas religiones hallamos también un cuerpo divino que compartir —desde Cristo a Diónisos, pasando por muchos otros—; pero hoy proponemos dilatar ese círculo hasta excluir el sacrificio de animales para comer nosotros su carne, no

cabe duda de que está en juego una dialéctica muy notable. Probablemente esto tiene que ver con una advertencia que ha formulado varias veces Jacques Derrida, filósofo desconstruccionista amigo de los animales, y creo que vegetariano:

*No basta con prohibirse el consumo de carne para volverse no carnívoro. El proceso carnívoro inconsciente dispone de muchos otros recursos, y de manera general no creo en la existencia del no-carnívoro. Ni siquiera en el caso de quien cree que le bastan el pan y el vino. [...] Los "vegetarianos" pueden también asimilar, como todo el mundo, y simbólicamente, lo vivo, la carne y la sangre —de otros seres humanos o de Dios. A los ateos también les gusta "comer al otro". Por lo menos si aman, ya que se trata de la tentación misma del amor. No dejaremos de evocar aquí a la Pentesilea de Kleist. [...] Sin cantar las alabanzas de un vegetarianismo primario, se puede traer a colación que el consumo de carne nunca fue una necesidad biológica. No se come carne sencillamente porque se necesiten proteínas —y éstas se pueden tomar de otras fuentes. Hay en el consumo del animal, como en la pena de muerte también, dicho sea de paso, una estructura sacrificial, y por tanto un fenómeno "cultural" ligado a estructuras arcaicas que persisten y han de ser analizadas. Sin duda, nunca dejaremos de consumir carne —o, como sugería antes, algún sucedáneo de cosa cárnica—. Pero quizá cambien las condiciones cualitativas, la cantidad, la valoración de la cantidad, así como la organización general del ámbito de la alimentación. En los siglos venideros, creo que asistiremos a verdaderas mutaciones en nuestra experiencia de la animalidad y en nuestro vínculo social con los otros animales.*⁵⁵

¿EL MISMO TREN, PERO EN VAGONES SEPARADOS?

La mayoría del movimiento ecologista/ambientalista se sitúa en una posición ética antropocéntrica no excluyente (que en particular integra dentro de la comunidad moral a las generaciones humanas futuras); de ahí provienen sus ocasionales diferencias con el movimiento de defensa de los animales (a veces se habla también de animalismo, movimiento de liberación animal o movimiento por los derechos de los animales⁵⁶), cuya posición es mayoritariamente zoocéntrica. Se ha dicho alguna vez que estos dos movimientos "viajan en el mismo tren, pero en vagones separados". Ahora hay que hacer notar que la *ética zoocéntrica o sensocéntrica* (planteada en términos del bienestar y el florecimiento de los animales individuales) *no coincide con una ética ecológica*, ni agota los contenidos de esta última. No proporciona, en particular, razones *directas* para la protección de las especies animales (sí de los individuos que las componen) o de otros seres vivos como las plantas, o de los ecosistemas en su conjunto. De hecho, como ya vimos anteriormente en el capítulo 1, las cuestiones a las que responde una ética zoocéntrica son —al menos en parte— conceptualmente independientes de los problemas morales involucrados en la crisis ecológica.

Más allá de este nivel puramente conceptual, no obstante, hallamos en el mundo real problemas interconectados de manera compleja. En el plano *macro*, la tendencia expansiva de las sociedades industriales y el aumento creciente de su impacto ambiental global devasta el mundo natural y restringe drásticamente la calidad de vida y las opciones vitales de los animales no humanos —cuando no los extermina masivamente—. En el plano *micro*, los ejemplos son innumerables. Mencionaré sólo uno de ellos: el tipo de granjas concebidas como campos de concentración animal que ha creado la búsqueda competitiva de beneficios en la ganadería capitalista moderna es a la vez causa de indecible sufrimiento animal y de graves daños ecológicos (contaminación de las capas freáticas con el estiércol y los purines del ganado, por ejemplo); a la inversa, las prácticas agrícolas y ganaderas ecológicamente sustentables —que se hallan más cerca de la ganadería extensiva tradicional— resultan muchísimo más beneficiosas para los animales involucrados. Tiene razón Mary Midgley cuando argumenta que, en la práctica, y “en el tipo de emergencia grave que vivimos actualmente”, las prescripciones de la ética antropocéntrica no excluyente, el zoocentrismo o el biocentrismo moderado tenderán a coincidir:

*Necesitamos reconocer que las personas hacen bien, y no mal, en tener consideración por sí mismas y por su propia especie. Desde una perspectiva práctica, ese reconocimiento no perjudica la causa ecológica, porque las medidas que hoy en día necesitamos para salvar a la raza humana son, por lo general, las mismas medidas que requerimos para salvar al resto de la biosfera. Sencillamente no existe una posibilidad de “bote salvavidas” en que sólo puedan salvarse los seres humanos, ya sea en su conjunto o en áreas particulares.*⁵⁷

NOTAS

1. Jorge Wagensberg, *Si la naturaleza es la respuesta, ¿cuál era la pregunta?*, Tusquets, Barcelona 2002, p. 69.
2. Mahatma Gandhi, *Mis experiencias con la verdad. Autobiografía* (séptima edición), Ed. Eyras, Madrid 1979 [1929], p. 69.
3. Jane Goodall, *Gracias a la vida*, Random House Mondadori, Barcelona 2000, p. 220.
4. “El fundamento absoluto es el fundamento irresistible en el mundo de nuestras ideas, del mismo modo que el poder absoluto es el poder irresistible —piénsese en Hobbes— en el mundo de nuestras acciones” (Norberto Bobbio, *El tiempo de los derechos*, Sistema, Madrid 1991, p. 54).
5. “Para Hans Albert, cualquier intento de *fundamentación última* de un sistema de leyes científicas o de normas morales habrá de enfrentarse inevitablemente con uno u otro de los tres cuernos del ‘trilema de Münchhausen’: el de una *regresión infinita* en la búsqueda de premisas de las que deducir tales leyes y normas, el de un *círculo vicioso* que indebidamente otorgue el rango de premisas a algunas de estas leyes o normas ya deducidas con antelación, el de una *ruptura del proceso deductivo* en un punto determinado que caprichosamente haga pender todo el cuerpo de leyes o de normas de premisas instituidas de manera dogmática” (Javier Muguerza: “¿Una nueva aventura del Barón de Münchhausen? (Visita a la ‘comunidad de comunicación’ de Karl-Otto Apel)”, en Apel/ Cortina/ De Zan/ Michelini (eds.), *Ética comunicativa y democracia*, Crítica, Barcelona 1991, p. 144).
6. Es interesante constatar también que estas tres “preferencias fundamentales” o intereses básicos se corresponden exactamente con los tres derechos que los activistas del Proyecto Gran Simio (ver capítulo 10) intentan sean reconocidos a los grandes simios: derecho a la vida, derecho a no ser torturado y derecho a la libertad.
7. Javier Muguerza, *La razón sin esperanza*, Taurus, Madrid 1977.
8. Alasdair MacIntyre, *Animales racionales y dependientes*, Paidós, Barcelona 2001, p. 96.
9. Ernst Tugendhat, *Justicia y derechos humanos*, Publicacions Universitat de Barcelona 1993, p. 18.

10. Javier Muguerza y otros, *El fundamento de los derechos humanos*, Debate, Madrid 1989, p. 43. Tiene interés observar que, un siglo antes, el punto de partida de Henry S. Salt a la hora de justificar los derechos humanos (para argüir después que, si los humanos tienen derechos, los animales no humanos también) no es muy diferente al muguerziano imperativo de la disidencia: "Si los seres humanos no tienen 'derechos' hay al menos en ellos un indicio de algo muy semejante: un sentido de la justicia que marca la línea divisoria a partir de la cual cesa la aquiescencia y comienza la resistencia..." (Henry S. Salt: *Los derechos de los animales*, ed. de Jesús Mosterín, Los Libros de la Catarata, Madrid 1999, p. 29).
11. Muguerza y otros, *El fundamento de los derechos humanos*, op. cit., p. 50.
12. José María González en Muguerza y otros, *El fundamento de los derechos humanos*, op. cit., p. 179.
13. Martha Nussbaum, "Capacidades humanas y justicia social", en Jorge Riechmann (coord.): *Necesitar, desear, vivir*. Los Libros de la Catarata, Madrid 1998, p. 58.
14. Así la definición de "animal" que propone la ley 5/1995 (de protección de los animales utilizados para experimentación y para otras finalidades científicas) de la Comunidad Autónoma de Cataluña en su artículo 2.1: "se entiende por 'animal' cualquier ser vivo vertebrado no humano, incluidas las formas de desarrollo de vida propia y autónoma, con exclusión de las formas fetales y embrionarias". Una definición más científica: "todos los animales son organismos multicelulares, heterótrofos y diploides, que se desarrollan a partir de dos gametos haploides diferentes, un óvulo grande y un esperma pequeño" (Jesús Mosterín, ¡*Vivan los animales!*, Debate, Madrid 1998, p. 35).
15. Henry S. Salt, escritor y reformador social británico, nació en la India en 1851 y murió en Brighton (Inglaterra) en 1939. Pacifista, vegetariano y defensor de un socialismo humanista, puso en práctica —junto con su mujer Catherine Leigh Jones— las ideas de Henry David Thoreau sobre la vida frugal habitando una casita de campo, cerca de Tilford, donde recibía las visitas de amigos como William Morris, G.K. Chesterton o los líderes del partido laborista H.M. Hyndman y Ramsay MacDonald, y donde cultivaba sus propias hortalizas al mismo tiempo que una obra extensa y valiosa. Escribió casi cuarenta libros, muchos de ellos para intentar hacer avanzar reformas económicas y sociales, otros interpretando la obra de poetas como Shelley, Tennyson o De Quincey. En 1891 fue uno de los fundadores de la Liga Humanitaria, una organización para la promoción de la justicia social cuyas dos revistas dirigió también Salt. Su lúcido racionalismo y su vigor moral ejercieron una notable influencia sobre escritores de la talla de George Bernard Shaw (quien anotó una vez: "no he hecho otra cosa que escribir sermones en forma de obras teatrales, sermones para predicar lo que Salt practicaba") y Mahatma Gandhi, quien halló en Salt la justificación moral del vegetarianismo, y las ideas de la desobediencia civil y la no violencia. Salt tradujo y/o editó obras de Virgilio, Lucrecio, Shelley, Thoreau y William Godwin. Todo el trabajo de Salt se orientó a avanzar desde el estado de semisalvajismo en que veía sumida a la sociedad de su tiempo, hacia otro de verdadera civilización que se caracterizaría por la fraternidad entre seres humanos, entre naciones, y entre seres humanos y animales no humanos. De su extensa obra, la reflexión sobre el trato moral con los animales se ha convertido en un verdadero clásico que mantiene plena vigencia. El filósofo australiano Peter Singer —autor de la obra más importante en el siglo XX sobre ética y animales, *Liberación animal*— escribió en 1980 que *Los derechos de los animales* de Henry S. Salt, publicado por vez primera en 1892, es "la mejor obra de los siglos dieciocho y diecinueve sobre los derechos de los animales", y que, más allá de su indudable interés histórico, "permanece como una contribución viva a un debate que continúa". Tuve la fortuna de acoger este clásico en la colección "Clásicos del Pensamiento Crítico", que hace algunos años codirigía con Francisco Fernández Bucy (Henry S. Salt: *Los derechos de los animales*, ed. de Jesús Mosterín. Los Libros de la Catarata, Madrid 1999).
16. Algunos irían todavía más allá, y así Ernst F. Schumacher se interroga: "La tierra y sus criaturas son factores de producción, que es lo mismo que decir medios para fines, pero esto es su naturaleza secundaria, no su naturaleza primaria. Antes que ninguna otra cosa son fines en sí mismos, son meta-económicos y es racionalmente justificable decir, como una declaración de principios, que en cierto sentido son sagrados. [...] Los animales superiores tienen un valor económico por su utilidad, pero tienen un valor meta-económico por sí mismos. Si yo tengo un auto, que es una cosa hecha por el hombre, podría legítimamente proponer que la mejor manera de usarlo es no preocuparse jamás acerca de su mantenimiento y utilizarlo hasta que se estropee. [...] Pero si yo tengo un animal, supongamos que un ternero o una gallina, una criatura viva, ¿se me permite a mí tratarlos como si fueran sólo algo útil? ¿Puedo usarlos hasta acabar con ellos?" (E.F. Schumacher, *Lo pequeño es hermoso*, Blume, Barcelona 1978, p. 91.) Sobre la distinción entre agentes morales y pacientes morales véase Jorge Riechmann, *Un mundo vulnerable*, Los Libros de la Catarata, Madrid 2000, p. 30.
17. Madhusree Mukerjee: "Tendencias de la investigación animal", *Investigación y ciencia* 247, Madrid 1997, p. 76.
18. Henry S. Salt: *Los derechos de los animales*, Los Libros de la Catarata, Madrid 1999, p. 34.
19. Peter Singer, "All Animals Are Equal", *Philosophical Exchange* vol. 1 number 5, 1974. El mismo, *Animal Liberation. A New Ethic for Our Treatment of Animals*. Avon Books, Nueva York 1975 (trad. española, a partir de la segunda edición, publicada por Trotta, Madrid 1999).
20. Tom Regan, *All that Dwell Therein: Animal Rights and Environmental Ethics*, University of California Press, Berkeley, y del mismo autor, *The Case for Animal Rights*, University of California Press, Berkeley 1983.
21. Ursula Wolf, *Das Tier in der Moral*, Frankfurt am Main 1990.
22. Ted Benton, *Natural Relations. Ecology, Animal Rights and Social Justice*, Verso, Londres 1993.
23. Angelika Krebs: "Haben wir moralische Pflichten gegenüber Tieren? Das pathozentrische Argument in der Naturethik". *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 41/6 (1993), pp. 997 y ss.

24. De Singer se han traducido varios libros al castellano, incluyendo *Ética práctica* (Ariel, Barcelona 1984), cuyo capítulo 3 está consagrado al tema que nos ocupa; además, Ángel Pelayo González Torre se ha hecho eco de sus posiciones en "Sobre los derechos de los animales" (*Anuario de Filosofía del Derecho* VII, 1990). La fundamentación de los derechos de los animales por Tom Regan la reconstruye Francisco Lara en "Hacia una teoría moral de los derechos del animal" (*Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad de Granada* 16, 1988). El librito de Ursula Wolf *Das Tier in der Moral* es excelente y valdría la pena ponerlo en castellano; lo mismo opino del de Ted Benton, *Natural Relations*.
25. Los peces, por ejemplo, tienen nervios similares a los que están asociados con la percepción del dolor en otros animales. Una investigación del Roslin Institute sobre truchas arco iris halló en 2003 hasta 22 neuronas, en la zona de la cabeza, que responden a estímulos dolorosos (Gustavo Catalán: "Una investigación concluye que los peces sienten dolor como los humanos", *El Mundo*, 1 de mayo de 2003). Incluso algunos invertebrados —animales sin espina dorsal como los insectos— parecen experimentar dolor, además de poseer neuronas que en los vertebrados están asociadas a la percepción del dolor. A los pulpos —animales con un gran sistema nervioso central y una conducta compleja— en Gran Bretaña se les ha protegido, desde 1993, por la Ley de Procedimientos Científicos en Animales de 1996, que regula el uso de animales para la investigación científica (Marc Bekoff, *Nosotros los animales*, Trotta, Madrid 2003, p. 62).
26. Jesús Mosterín, "El dolor de los animales", capítulo 2 de Mosterín y Riechmann, *Animales y ciudadanos. Indagación sobre el lugar de los animales en la moral y en el Derecho de las sociedades industrializadas*. Editorial Talasa, Madrid 1995. Este libro constituye una lejana primera edición del que ahora tienes entre manos, curioso lector, amable lectora; la segunda la publicó la Universidad de Granada en 2003, y ésta sería la tercera.
27. El conocido defensor de los *animal rights* Tom Regan propone una variante diferente del argumento zocéntrico que estamos considerando. Más que del poder tener intereses y llevar una vida mejor o peor, Regan prefiere partir del poder ser consciente, en el sentido de *ser sujeto de su propia vida*.
28. Acerca del concepto de *interés* puede consultarse con provecho el capítulo 3 de *Racionalidad y acción humana* de Jesús Mosterín (y, puestos a ello, el pertinente comentario de Javier Muguerza en *Desde la perplejidad. Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo*, FCE, Méjico 1990, pp. 505-521). "Todos los animales superiores tenemos intereses", dice Mosterín. "Nuestros intereses son los factores objetivos de nuestro bienestar. Nuestro bienestar será tanto mayor cuanto mayor sea la medida en que nuestros intereses resulten satisfechos. Nuestros intereses más básicos o primarios son los factores que condicionan nuestra supervivencia, a los que llamaremos necesidades. *Se es una necesidad de x si y sólo si el que no S implica la muerte de x. [...] S es un interés de salud de x si y sólo si el que no S implica la enfermedad de x. [...] Todos los animales superiores compartimos intereses tales como la supervivencia, la salud y la ausencia de dolor. [...] Otros intereses que todos los humanos compartimos son los medios universales para la consecución de nuestros fines, cualesquiera que estos puedan ser. El vigor, la inteligencia, la libertad —o ausencia de coacción— y el dinero son intereses de este tipo. [...] Estos intereses coinciden con lo que John Rawls llama bienes primarios, primary goods*" (*Racionalidad y acción humana*, Alianza, Madrid 1978, pp. 73-75). Haciendo la vista gorda sobre la reductiva identificación de la libertad con la libertad negativa (ausencia de coacción) y sobre la discutible elevación del dinero (que no existe en todas las sociedades humanas) al altísimo rango de "medio universal para la consecución de nuestros fines", las anteriores reflexiones y definiciones de Mosterín son compartibles.
29. "Se ha forjado este término, procedente de la palabra 'especie', para indicar la actitud humana según la cual la propia especie, o especie humana, es privilegiada respecto a otras especies, y posee derechos que las demás especies no tienen, o se supone que no deben poseer. El especieísmo es respecto a la especie humana lo que es el racismo respecto a una raza determinada; ser especieísta es ser 'racista humano'. El especieísmo es una versión del antropocentrismo cuando se interpreta a éste como resultado de un juicio de valor sobre el hombre" (voz ESPECIEÍSMO del *Diccionario de filosofía* de José Ferrater Mora). Este término traduce el inglés *speciesism*, forjado por el psicólogo inglés Richard Ryder en un texto de 1970 (*Speciesism*, folleto editado en Oxford a cuenta de autor). Un análisis tipológico del especieísmo se hallará en Óscar Horta: "Una tipología del especieísmo. Criterios distintivos y significación moral", ponencia presentada en el Primer Congreso Iberoamericano de Ética y Filosofía Política, Alcalá de Henares, 16 al 20 de septiembre de 2002. Ahora en Jorge Riechmann (coord.), *Ética ecológica*, Ed. Nordan/Commidad, Montevideo 2004 (este libro contiene otros interesantes ensayos sobre la cuestión de los animales).
30. Véase Peter Singer, *Ética práctica*, Ariel, Barcelona 1984, pp. 85 y ss.; Paola Cavalieri y Peter Singer (eds.), *The Great Ape Project. Equality Beyond Humanity*, Fourth Estate, Londres 1993, pp. 160 y ss.
31. Jeremy Bentham, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (editado por J.H. Burns y H.L.A. Hart), University of London/ The Athlone Press 1970 [1789], p. 283.
32. Benito de Castro Cid en Javier Muguerza y otros, *El fundamento de los derechos humanos*, Debate, Madrid 1989, p. 122.
33. Véase Adam Smith, *Teoría de los sentimientos morales*, FCE, México 1992 [1759].
34. La capacidad de empatía no está limitada a la especie humana, ni mucho menos. Véase Frans de Waal, *Bien natural*, Herder, Barcelona 1997, capítulo 2.
35. Puede verse el debate al respecto en Tom Regan y Peter Singer (eds.), *Animal Rights and Human Obligations* (segunda edición revisada), Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1989, pp. 139-157; los capítulos 3 y 4 de Peter Singer, *Animal Liberation. A New Ethic for Our Treatment of Animals*, Avon Books, New York 1975; el artículo de Singer "Killing humans and killing animals", *Inquiry* 22, 1979, pp. 145-156; el capítulo 4 de Peter Singer, *Ética práctica*, Ariel, Barcelona 1984; o Ursula Wolf, *Das Tier in der Moral*, Frankfurt am Main 1990, pp. 116-120.

36. Henry S. Salt, *Los derechos de los animales*, Los Libros de la Catarata, Madrid 1999, p. 61.
37. O más bien "construcción sociopsicológica". Estudios psicológicos recientes sobre las reacciones de la gente que visita zoológicos han mostrado, por ejemplo, que *los niños tienden a ver semejanzas entre los seres humanos y los animales no humanos, mientras que los adultos ven diferencias*. Los niños parecen sentir un parentesco espontáneo entre ellos y los animales. Véase Marc Bekoff, *Nosotros los animales*, Trotta, Madrid 2003, p. 92.
38. La famosa *Bill of Rights* norteamericana del 12 de junio de 1776, "hecha por los representantes del buen pueblo de Virginia reunido en plena y libre convención", afirma en su artículo 1 que "todos los hombres son por naturaleza igualmente libres e independientes y que poseen ciertos derechos innatos, de los que, cuando entran en el estado de sociedad, no pueden mediante pacto privar o desposeer a sus descendientes: estos son el goce de la vida y la libertad mediante la adquisición y posesión de la propiedad, y la búsqueda y aseguramiento de la felicidad y la seguridad".
39. Aquí viene al caso la conocida distinción entre *igualdad de características e igualdad de trato* (cf. Manuel Atienza, *Introducción al Derecho*, Barcanova, Barcelona 1985, pp. 103-104). Lo que se predica de los seres humanos no es la primera, sino la obligación moral de la segunda. Puede consultarse también el capítulo 1 de *Liberación animal* de Peter Singer, donde entre otras cosas leemos: "La extensión de un grupo a otro del principio básico de igualdad no implica que tengamos que tratar a los dos grupos del mismo modo exactamente, ni tampoco garantiza los mismos derechos a ambos grupos. El que debamos o no hacer esto dependerá de la naturaleza de los miembros de los dos grupos. El principio básico de igualdad no requiere un *tratamiento* igual o idéntico; requiere una *consideración* igual [de los intereses en juego]. Igual consideración para seres diferentes puede conducir a diferentes tratamientos y derechos diferentes".
40. Por no poner más que dos ejemplos: el sufragio universal femenino no se generalizó hasta después de la segunda guerra mundial, y en una democracia como Suiza no terminó de obtenerse hasta el año 1971. La esclavitud legal no se abolió en Arabia Saudí hasta 1962 (y aunque hoy no exista como categoría jurídica en ningún país del mundo, sí que hay esclavos de hecho en países como Brasil o la India).
41. Traté este asunto de forma más completa en el parágrafo "Igualdad y diferencia. Sobre la posición de la especie humana en el cosmos", capítulo 5 de *Un mundo vulnerable*, Los Libros de la Catarata, Madrid 2000.
42. Una capacidad de no conocernos en ningún animal no humano, claro está. Así, nuestro "hermano chimpancé" es capaz de arranques de violencia brutal contra sus congéneres, y su costumbre de arrancar los miembros y la carne de sus presas animales todavía vivas —como los monos colobo que ocasionalmente caza— no indica precisamente elevación moral. Otro ejemplo: "La falta de preocupación por las demás especies es lógica, dada la ausencia de apego. Los animales tienden a considerar a los miembros de otra especie como objetos ambulantes. Sue Boinsky cuenta que, cuando en un bosque un mono capuchino enfadado que le tiraba objetos se quedó sin municiones, sencillamente se volvió, cogió a un mono ardilla desprevenido que estaba cerca de él y se lo tiró como si se tratara de una rama más. [...] La crueldad hacia los demás animales es algo que puede que haya empezado a preocuparnos a los humanos, pero se trata de una inquietud sin precedentes en la naturaleza" (Frans de Waal, *Bien natural*, Herder, Barcelona 1997, p. 111).
43. Voz "igualdad humana" en el *Diccionario de filosofía*.
44. Chaïm Perelman, *De la justicia*, Cuaderno 14 del Centro de Estudios Filosóficos, UNAM, México 1964 [1945]. En el mismo sentido R.M. Hare, quien insiste en que un requisito básico de la razón práctica es *tratar los casos similares de modo similar* ("Universalizability", en *Proceedings of the Aristotelian Society* 55, 1954-55, pp. 295-312).
45. Abundaremos sobre esta cuestión en el capítulo siguiente.
46. José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, voz "derechos de los animales".
47. Los anglosajones hablan en este sentido de *moral standing*, que habría que traducir por *relevancia moral* para distinguirlo de la *significación moral* (*moral significance*). Véase *Un mundo vulnerable*, Los Libros de la Catarata, Madrid 2000, p. 30.
48. Véase al respecto Jorge Riechmann, *Un mundo vulnerable*, Los Libros de la Catarata, Madrid 2000, pp. 28-29.
49. Robin Attfield: "El ámbito de la moralidad", en José M^a Gómez-Heras (coord.), *Ética del medio ambiente*, Tecnos, Madrid 1997, pp. 71 y ss. También, del mismo autor, *Value, Obligation and Meta-Ethics*, Editions Rodopi (volumen 30 de la Value Inquiry Book Series), Amsterdam-Atlanta 1995, capítulo 2.
50. Hay que entender el "formalmente" con un margen de ambigüedad, como resulta obvio. Cuanto más estructurado esté un grupo, con sistemas "densos" de circulación de información, agregación de voluntades y toma de decisiones, con más propiedad podremos hablar de los intereses o del bien propio de ese grupo. Así, por ejemplo, tiene pleno sentido hablar de lesionar los intereses de la sección de Ecologistas en Acción del municipio de Calapagar (antaoño grupo ecologista "Galápagos"), pero en cambio resulta más complicado hablar de los intereses de la clase obrera a comienzos del siglo XXI, y todavía mucho más problemático referirse al bien propio del pueblo vasco.
51. Henry S. Salt, *Los derechos de los animales*, Los Libros de la Catarata, Madrid 1999, p. 107. Unas líneas más abajo Salt escribe: "Es en la democracia, y en el sentido democrático de común origen y hermandad, extensible primero a la humanidad toda y luego a las razas inferiores, donde debemos buscar el progreso futuro. La emancipación de todos los hombres traerá consigo una emancipación todavía más vasta: la de los animales".
52. Sobre la noción de comunidad moral, véase Michael A. Fox, *The Case for Animal Experimentation*, University of California Press, Berkeley 1986, p. 50.
53. Fernando Savater, "¿Todas sus criaturas?", *El País*, 29 de agosto de 1999, p. 12.

54. Frans de Waal, *Bien natural*. Herder, Barcelona 1997. pp. 177-189.
55. Jacques Derrida en diálogo con Elisabeth Roudinesco: *De quoi demain....*, Fayard/ Galilée, París 2001, pp. 114 y 119.
56. Puede distinguirse un ala *liberacionista* más radical, y un ala *bienestarista* más moderada, pero aquí no entraremos en esos detalles.
57. Mary Midgley, *Delfines, sexo y utopías*. FCE/ Turner, Madrid 2002, p. 137. Alrededor de esta idea construyó Bryan G. Norton un libro espléndido cuya traducción al castellano se echa en falta: *Toward Unity Among Environmentalists*, Oxford University Press, Nueva York 1991.

CAPACIDADES ESENCIALES Y FLORECIMIENTO DE LOS VIVIENTES

ME GUSTARÍA UN CONCURSO DE TODOS LOS ANIMALES MÁS O MENOS IRRACIONALES Y RACIONALES DE NUESTRO PLANETA, CON DERECHO GENERAL A VOTO Y PRENDA.

Y ME GUSTARÍA, SOBRE TODO, VER CUÁNTOS ANIMALES HUMANOS Y NO HUMANOS VOTARÍAN PARA EL PREMIO AL HOMBRE.

Juan Ramón Jiménez¹

SER EN PLENITUD ES VIVIR COMO UN CUERPO-ALMA. UN TÉRMINO QUE EXPRESA LA EXPERIENCIA DEL SER EN PLENITUD ES ALEGRÍA. ESTAR VIVO EQUIVALE A SER UN ALMA VIVA. UN ANIMAL —TODOS LO SOMOS— ES UN ALMA CORPORIZADA. [...] AL PENSAMIENTO, A LA COGITACIÓN, O PONGO YO LA PLENITUD, LA CORPOREIDAD, LA SENSACIÓN DE SER; NO UNA CONSCIENCIA DE UNO MISMO COMO UNA ESPECIE DE MÁQUINA FANTASMAGÓRICA DE RAZONAR QUE GENERA PENSAMIENTOS, SINO AL CONTRARIO LA SENSACIÓN (UNA SENSACIÓN DE HONDA CARGA AFECTIVA) DE SER UN CUERPO CON EXTREMIDADES QUE SE PROLONGAN EN EL ESPACIO, UNA SENSACIÓN DE ESTAR VIVO PARA EL MUNDO.

J.M. Coetzee²

¿QUÉ ES LO QUE UNA SOCIEDAD AUTÓNOMA PODRÍA PROPONERSE COMO OBJETIVO? LA LIBERTAD DE TODOS Y LA JUSTICIA. (NO LA FELICIDAD, PORQUE LA FELICIDAD NO ES UNA CUESTIÓN POLÍTICA SINO UNA CUESTIÓN INDIVIDUAL.) PERO ¿MÁS ALLÁ DE ESO, SUSTANCIALMENTE? PUES BIEN, CREO QUE LO QUE UNA SOCIEDAD AUTÓNOMA SE PROPONDRÍA COMO OBJETIVO ES AYUDAR A TODOS LOS SERES HUMANOS A CONVERTIRSE EN LO MÁS AUTÓNOMOS Y LO MÁS CREADORES POSIBLE; PARALELAMENTE AL CULTIVO, SI PUEDO DECIRLO ASÍ, DE NUESTRO JARDÍN NATURAL COMO BUENOS PADRES DE FAMILIA, SE TRATARÍA TAMBIÉN DE CRIAR A LAS NUEVAS GENERACIONES EN UN ESPÍRITU DE DESARROLLO DE SUS CAPACIDADES, DE RESPETO A LOS DEMÁS, DE RESPETO A LA NATURALEZA.

Cornelius Castoriadis³

En una novela de John Berger leemos: "En arte, todo está justificado, pero todo ha de estar en relación con algo. Al pintor no es necesario prohibirle nada. Nada en absoluto. Pero cuando ha terminado su obra, ésta ha de ser juzgada en relación con la lucha, siempre presente y siempre distinta, de los hombres por realizar plenamente todo su potencial..."⁴

Este idea de *realizar más plenamente el potencial humano* resulta ser, a poco que indagemos, una de las líneas centrales del pensamiento filosófico, religioso y político de todos los tiempos. De la percepción de las situaciones concretas de opresión, miseria y enajenación, junto con la intuición de un impresionante conjunto de capacidades humanas aherrojadas o desmedradas dentro de aquel contexto social negativo, ha surgido con fuerza —en múltiples culturas y momentos históricos— la idea normativa de un florecimiento humano cabal, hacia el que *debería* desarrollarse la historia.

FLORECIMIENTO HUMANO EN ARISTÓTELES

Esta idea de un florecimiento humano cabal tiene fuertes raíces en el pensamiento griego, especialmente en Aristóteles. Para éste, el bien de los seres es aquello a lo que de hecho tienden: tal es el conocido punto de arranque de la *Ética nicomaquea*. En los seres vivos, su posible excelencia (*areté*) no viene dada de inmediato: existe en ellos un impulso, una fuerza, que les conduce al desarrollo de sus potencialidades, a la perfección de cada uno según su naturaleza. Se trata de un *llegar a ser lo que son*, y a ese estado final bien podemos llamarlo *floreacimiento*⁵. Emilio Lledó ha criticado la traducción del crucial término aristotélico *telos* como "finalidad", que le parece trivial: sobre todo en el caso de los humanos, "*telos, teleo* no significan tanto finalidad cuanto cumplimiento, plenitud, consumación, madurez"⁶.

Todos los seres vivos poseen una cierta función (*ergon, energeia*): la actividad o función propia del ser humano es la praxis racional. La actividad específicamente humana —que distingue al *Homo sapiens* de las plantas y los animales no humanos— consiste para Aristóteles en el ejercicio de sus capacidades racionales. Desarrollando éstas y otras capacidades hasta su cumplimiento, y con la ayuda de la fortuna, el ser humano alcanzará su *eudaimonía*, vocablo sólo imperfectamente traducido por "felicidad" (dado que implica tanto obrar bien como vivir bien), y mejor vertido por "vida buena".⁷

DESALIENACIÓN Y CUMPLIMIENTO PERSONAL EN EL MARXISMO

Aristóteles, por tanto, pensó con vigor la idea del desarrollo de las capacidades humanas hasta un estadio final de florecimiento o vida buena. Demos un salto de más de veinte siglos, desde el Estagirita hasta el de Tréveris. El principal atractivo de la sociedad comunista que barruntó Karl Marx era permitir el florecimiento personal de todos y cada uno de los seres humanos, y no sólo de una pequeña elite. La emancipación humana, vista en negativo, se refiere al romper cadenas y superar alienaciones; pero en positivo hay que pensarla sin duda como actualización del potencial humano. Para el joven Marx, el de los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844 (los "manuscritos de París"), "comunismo significa apropiación real del ser humano por y para el hombre, con condensación de toda la riqueza cultural del desarrollo precedente. Este comunismo es, para Marx, humanismo por ser naturalismo consumado y naturalismo por ser humanismo consumado"⁸. Formas de pensamiento marxista —o inspiradas por el marxismo— tan distantes como el humanismo freudo-marxista de Erich Fromm, o el marxismo analítico de Jon Elster, han insistido en estos aspectos:

El fin de Marx era la emancipación espiritual del hombre, su liberación de las cadenas del determinismo económico, su restitución a la totalidad humana, el encuentro de una unidad y armonía con sus semejantes y con la

naturaleza. La filosofía de Marx fue, en términos seculares y no teístas, un paso nuevo y radical en la tradición del mesianismo profético; tendió a la plena realización del individualismo, el mismo fin que ha guiado al pensamiento occidental desde el Renacimiento y la Reforma hasta el siglo XIX.⁹

Marx creía que la buena vida individual debía basarse en la autorrealización activa. El capitalismo ofrece esta oportunidad a unos pocos, pero se la niega a la inmensa mayoría. Bajo el comunismo todos y cada uno de los individuos vivirán una vida rica y activa. Aunque estrechamente ligada a la vida de la comunidad, será una vida de autorrealización. La autorrealización, para Marx, puede definirse como la actualización y exteriorización plenas y libres de las capacidades y habilidades del individuo.¹⁰

Así pues, resulta esencial para el pensamiento marxista la idea de una *potencialidad humana* que podría desembocar, a través de una *praxis* de luchas sociales de liberación, avances en el conocimiento y automodificación humana, en un orden social más satisfactorio (comunista) que posibilitaría el cumplimiento personal de *todos* los seres humanos.

PROLONGACIÓN Y REFORMULACIÓN DE ESTAS IDEAS EN EL PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO

Así, hemos visto que la idea de un "florecimiento humano cabal"¹¹, con fuertes raíces en la filosofía griega de Platón o Aristóteles, resulta central para el marxismo. También habríamos podido encontrarla en la rica idea de *felicidad* de un utilitarista clásico como John Stuart Mill.

Saltando del siglo XIX al XX, hallamos que igualmente desempeña un importante papel en un notable filósofo contemporáneo, de raigambre kantiano-peirceana, como es Nicholas Rescher. Rescher postula un *deber ontológico de autorrealización* que concierne a todo agente racional: la obligación de tratar de aprovechar al máximo las oportunidades que uno tiene de realizarse tan plenamente como sea posible¹². Dado que el *Homo sapiens* es una criatura capaz de construirse —al menos parcialmente— a sí misma, debería "llegar a ser su mejor posibilidad", hacer el mejor uso de sus oportunidades para realizar valores y cultivar su potencial para el bien. ¿Qué implicaría una vida humana plena, cumplida, floreciente? Según Rescher hay que pensar en cosas como:

- Usar la inteligencia propia.
- Desarrollar (algunos de) los talentos y capacidades propias.
- Hacer una contribución constructiva al trabajo del mundo.
- Promover el potencial bueno de otros.
- Alcanzar y difundir la felicidad.
- Atender a los intereses de otros.¹³

Aunque podríamos proseguir aquí un largo recorrido por el pensamiento contemporáneo, me limitaré a evocar a otra autora, la filósofa feminista Martha Nussbaum, que descolla por la especial atención y rigor con que a partir de 1986 viene desarrollando una *teoría de las capacidades humanas* (a partir del trabajo filosófico de Aristóteles y Marx, en conexión con los desarrollos paralelos de

Amartya Sen, y con una interesante vertiente práctica reflejada en su colaboración con el World Institute for Development Economics Research y con el PNUD, Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo). En su atractiva defensa de un "esencialismo aristotélico" no metafísico, la autora sugiere que se puede identificar cierto conjunto universal y transcultural de "funciones humanas esenciales" que resultarán del ejercicio de capacidades humanas importantes. Cualquier vida que careciese de alguna de las capacidades funcionales humanas así identificadas, deficiente en humanidad, con independencia de todas las otras cosas que tuviese¹⁴.

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 de la vida 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

CAPACIDADES HUMANAS CENTRALES SEGÚN MARTHA NUSSBAUM:

LA LISTA ACTUALIZADA (2000)

1. *VIDA. SER CAPAZ DE VIVIR HASTA EL FINAL UNA VIDA HUMANA DE EXTENSIÓN NORMAL. NO MORIR PREMATURAMENTE. O ANTES DE QUE LA PROPIA VIDA HAYA QUEDADO TAN REDUCIDA QUE NO MEREZCA LA PENA SER VIVIDA.*
2. *SALUD CORPORAL. SER CAPAZ DE TENER BUENA SALUD, INCLUYENDO LA SALUD REPRODUCTIVA; ESTAR ADECUADAMENTE ALIMENTADO; TENER UN TECHO ADECUADO.*
3. *INTEGRIDAD CORPORAL. SER CAPAZ DE MOVERSE LIBREMENTE DE UN LUGAR A OTRO; QUE LOS LÍMITES DEL PROPIO CUERPO SEAN TRATADOS COMO SOBERANOS. ES DECIR, CAPACES DE SEGURIDAD ANTE ASALTO, INCLUIDO EL ASALTO SEXUAL, EL ABUSO SEXUAL DE MENORES Y LA VIOLENCIA DOMÉSTICA; TENER OPORTUNIDADES PARA LA SATISFACCIÓN SEXUAL Y PARA LA ELECCIÓN EN MATERIA DE REPRODUCCIÓN. SER CAPAZ DE TENER EXPERIENCIAS PLACENTERAS Y DE EVITAR EL SUFRIMIENTO INNECESARIO.*
4. *SENTIDOS, IMAGINACIÓN Y PENSAMIENTO. SER CAPAZ DE UTILIZAR LOS SENTIDOS, DE IMAGINAR, PENSAR Y RAZONAR, Y DE HACER TODO ESTO DE FORMA "VERDADERAMENTE HUMANA". FORMA PLASMADA Y CULTIVADA POR UNA ADECUADA EDUCACIÓN, INCLUYENDO —AUNQUE NO SOLAMENTE— ALFABETIZACIÓN Y ENTRENAMIENTO CIENTÍFICO Y MATEMÁTICO BÁSICO. SER CAPAZ DE UTILIZAR LA IMAGINACIÓN Y EL PENSAMIENTO EN CONEXIÓN CON LA EXPERIENCIA Y LA PRODUCCIÓN DE OBRAS Y EVENTOS DE EXPRESIÓN Y ELECCIÓN PROPIA, EN LO RELIGIOSO, LITERARIO, MUSICAL, ETC. SER CAPAZ DE UTILIZAR LA PROPIA MANERA DE MANERA PROTEGIDA POR LAS GARANTÍAS DE LIBERTAD DE EXPRESIÓN CON RESPETO TANTO AL DISCURSO POLÍTICO COMO ARTÍSTICO, Y LIBERTAD DE PRÁCTICA RELIGIOSA. SER CAPAZ DE BUSCAR EL SENTIDO ÚLTIMO DE LA VIDA SEGÚN LA PROPIA MANERA DE UNO/A.*
5. *EMOCIONES. SER CAPAZ DE LIGARSE A PERSONAS Y COSAS FUERA DE NOSOTROS MISMOS; AMAR A QUIENES NOS AMAN Y SE PREOCUPAN POR NOSOTROS, SENTIR PENA POR SU AUSENCIA; EN GENERAL, AMAR, PADECER, SENTIR ANHELOS, GRATITUD Y TEMOR JUSTIFICADO, QUE EL PROPIO DESARROLLO EMOCIONAL NO ESTÉ ARRUINADO POR UN TEMOR O PREOCUPACIÓN APLASTANTE. O POR SUCESOS TRAUMÁTICOS DE ABUSO O DESCUIDO.*
6. *RAZÓN PRÁCTICA. SER CAPAZ DE FORMARSE UNA CONCEPCIÓN DEL BIEN Y COMPROMETERSE EN UNA REFLEXIÓN CRÍTICA ACERCA DE LA PLANIFICACIÓN DE LA PROPIA VIDA. (ESTO IMPLICA PROTECCIÓN DE LA LIBERTAD DE CONCIENCIA.)*

ello (de forma paternalista) modos específicos de funcionamiento humano.¹⁵

Aunque en el enfoque de Nussbaum la noción básica es la de capacidad, ésta se relaciona con otras nociones conexas, más o menos de la siguiente forma: los individuos tienen *necesidad* de recursos, y poseen diversas *capacidades* (formas de hacer y de ser) para convertir esos recursos en *funcionamientos humanos* valiosos¹⁶. El énfasis en la noción de capacidad, más que en la de necesidad¹⁷, conlleva una valoración mayor de los aspectos de *actividad y libertad* en el desempeño humano. Por otra parte, la noción intuitiva de *dignidad humana* —¡sobre la que han insistido tanto los zapatistas mejicanos del “sub” Marcos!— tiene, dice Nussbaum, una gran resonancia a través de las diferentes culturas.

*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 las afiliaciones significativas. Pero este gran respeto significa asumir una posición firme respecto de las condiciones que les permiten seguir su propio saber y entender, libres de tiranías impuestas por la política y la tradición. Esto, a su vez, requiere tanto la generalidad como la particularidad...*¹⁸

7. **AFLIACIÓN (A).** SER CAPAZ DE VIVIR CON Y HACIA OTROS, DE RECONOCER Y MOSTRAR PREOCUPACIÓN POR OTROS SERES HUMANOS, DE COMPROMETERSE EN VARIAS FORMAS DE INTERACCIÓN Y SOCIAL; SER CAPAZ DE IMAGINARSE LA SITUACIÓN DE OTROS Y DE TENER COMPASIÓN; SER CAPAZ TANTO DE JUSTICIA COMO DE AMISTAD. (PROTEGER ESTA CAPACIDAD SIGNIFICA PROTEGER INSTITUCIONES QUE CONSTITUYEN Y ALIMENTAN TALES FORMAS DE AFLIACIÓN, Y PROTEGER ASIMISMO LA LIBERTAD DE REUNIÓN Y DE DISCURSO POLÍTICO.)
- (B) POSEER LAS BASES SOCIALES DEL RESPETO DE SÍ MISMO Y DE LA NO HUMILLACIÓN; PODER SER TRATADO COMO UN SER DIGNIFICADO CUYO VALOR ES IGUAL AL DE LOS DEMÁS. ESTO IMPLICA, COMO MÍNIMO, PROTECCIÓN CONTRA LA DISCRIMINACIÓN BASADA EN LA RAZA, EL SEXO, LA ORIENTACIÓN SEXUAL, LA RELIGIÓN, LA CASTA, LA ETNIA O EL ORIGEN NACIONAL, EN EL TRABAJO. SER CAPAZ DE TRABAJAR COMO UN SER HUMANO, HACIENDO USO DE LA RAZÓN PRÁCTICA E INGRESANDO EN SIGNIFICATIVAS RELACIONES DE RECONOCIMIENTO MUTUO CON OTROS TRABAJADORES.
8. **OTRAS ESPECIES.** SER CAPAZ DE VIVIR CON CUIDADO POR LOS ANIMALES, LAS PLANTAS, Y EL MUNDO DE LA NATURALEZA, Y EN RELACIÓN CON TODO ELLO.
9. **JUEGO.** SER CAPAZ DE REÍR, JUGAR Y DISFRUTAR DE ACTIVIDADES RECREATIVAS.
10. **CONTROL DEL PROPIO ENTORNO.** (A) POLÍTICO. SER CAPAZ DE PARTICIPAR EFECTIVAMENTE EN ELECCIONES POLÍTICAS QUE GOBIERNEN LA PROPIA VIDA; TENER EL DERECHO DE PARTICIPACIÓN POLÍTICA, DE PROTECCIONES DE LA LIBRE EXPRESIÓN Y ASOCIACIÓN.
- (B) MATERIAL. SER CAPAZ DE TENER PROPIEDAD (TANTO DE LA TIERRA COMO DE BIENES MUEBLES), NO SOLAMENTE DE MANERA FORMAL SINO EN TÉRMINOS DE REAL OPORTUNIDAD; Y TENER DERECHOS DE PROPIEDAD SOBRE UNA BASE DE IGUALDAD CON OTROS; TENER EL DERECHO DE BUSCAR EMPLEO SOBRE UNA BASE DE IGUALDAD CON OTROS; NO ESTAR SUJETO A REGISTRO E INCAUTACIÓN DE FORMA INJUSTIFICADA.
- PODER VIVIR LA PROPIA VIDA Y LA DE NADIE MÁS; PODER VIVIR LA PROPIA VIDA EN EL PROPIO ENTORNO Y CONTEXTO.

Fuente: Martha Nussbaum, *Las mujeres y el desarrollo humano*, Herder, Barcelona 2002 [2000], pp. 110 y ss. Puede compararse con una versión anterior de la lista (elaborada en 1992) en Martha Nussbaum, “Capacidades humanas y justicia social”, en Jorge Riechmann (coord.): *Necesitar, desear, vivir*. Los Libros de la Catarata, Madrid 1998, p. 71 (reproducida también en Jorge Riechmann, *Un mundo vulnerable*. Los Libros de la Catarata, Madrid 2000, p. 338).

Un aspecto interesante —para nuestros propósitos en este libro— es que la autora observa que la capacidad número 8 (protección de los animales, las plantas y la naturaleza) es, en términos de desarrollo transcultural, el punto más controvertido de la lista; otra cosa llamativa —en comparación con versiones anteriores de esta misma lista— es el papel prominente que ahora desempeñan los derechos de propiedad (capacidad 10B). Aunque Nussbaum sigue manteniendo que la propiedad es un instrumento para el buen funcionamiento humano, y no un fin en sí mismo, sus experiencias recientes —por ejemplo, con mujeres pobres en la India— le han hecho reconocer una relación íntima e importante entre derechos de propiedad y definición personal.

FLORECIMIENTO INDIVIDUAL MÁS ALLÁ DE LA ESPECIE HUMANA

Ahora bien: importa darse cuenta de que 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*. En efecto: todos los seres vivos (o al menos todos los vertebrados) son seres individuales, dotados de conjuntos específicos de capacidades, que pueden ejercitarse y llevarse a cumplimiento si los contextos son adecuados; para todos ellos podemos concebir ese deseable estado de florecimiento (cumplimiento, autorrealización, vida buena). Y así lo corrobora la reflexión humana desde diferentes tradiciones culturales, por ejemplo la de los indios norteamericanos:

*Los Seis Antepasados pusieron muchas cosas en este mundo, y todas ellas debieran ser dichosas. Cada cosita, aun insignificante, tiene un fin, y en ella ha de existir la felicidad y la facultad de hacer feliz. Así como las hierbas se enseñan mutuamente sus dulces rostros, así debiéramos ser nosotros, pues tal es la voluntad de los antepasados del mundo.*¹⁹

Pueden aducirse pasos en el Antiguo y en el Nuevo Testamento de nuestra Biblia que van en el mismo sentido. El bellissimo salmo 104 exalta el esplendor de todo lo creado, donde tienen su morada y "bullen, sin número, animales pequeños y grandes"; y cabe argumentar que se trata de una Creación no excesivamente antropocéntrica, dado que "los riscos son para las cabras, las peñas son la madriguera de tejones"²⁰, y que a Dios le preocupa en este salmo el bienestar de todas las criaturas —no sólo del ser humano—.

De manera que *todo lo que vive* —y no sólo el ser humano— *tiene una específica posibilidad de cumplimiento, de florecimiento*. Así lo viene afirmando desde hace más de un siglo la filosofía defensora de los animales: "Vivir una vida propia —realizar el verdadero ser de cada uno— es la más elevada finalidad moral tanto del hombre como del animal, y que los animales poseen su correspondiente grado de individualidad en este sentido difícilmente puede dudarse"²¹. Para Salt, respetar los derechos de los animales equivale a posibilitarles *vivir una vida natural que les permita el pleno*

desarrollo de sus capacidades, "realizando su verdadero ser" (puede verse al respecto el capítulo 1 de Los derechos de los animales, su clásico tratado de 1892).

MARXISMOS Y ARISTOTELISMOS CONTEMPORÁNEOS QUE SE HACEN CARGO DE LA CUESTIÓN DE LOS ANIMALES

Si desde un reformador victoriano como Salt damos un salto de un siglo hasta el pensamiento marxista contemporáneo, de nuevo topamos con ideas similares, sobre todo en un importante trabajo de Ted Benton (*Natural Relations*, 1993), donde defiende un enfoque de justicia ecológica e interespecífica (es decir, justicia también para los animales no humanos) basado en las necesidades²².

Las necesidades son concebidas como las *condiciones para vivir el modo de vida característico de la especie considerada*; se podría hablar también de los *intereses básicos* del individuo en cuestión, ya sea humano o no humano. Para Benton, el principio fundamental de justicia insta a satisfacer las necesidades de los seres vivos²³, y aquí el enlace es directo con el conocido principio marxista "de cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades". Precisamente una de las ventajas de contar con un criterio de justicia distributiva basado en las necesidades es que no existe ningún obstáculo ontológico para su extensión más allá de las barreras de especie. "Las necesidades, entendidas en términos de condiciones necesarias para vivir bien o florecer, son un concepto aplicable no sólo a todas las especies animales, sino a las plantas también"²⁴.

*Cada especie tiene su propia forma de vida característica. Los organismos pueden "confirmar" o "manifestar" sus capacidades esenciales sólo dentro del contexto de la vida típica de su especie, y por ello se puede decir que florecen sólo cuando se dan las condiciones de vida propias de su especie. Para cada especie podemos distinguir entre condiciones de mera supervivencia orgánica —requerimientos nutricionales mínimos, protección de los predadores, etc.— y condiciones de florecimiento, viviendo la vida propia de la especie.*²⁵

Desde otra perspectiva, un nearistotélico (y neotomista) como Alasdair MacIntyre ha subrayado que para todos y cada uno de los animales tenemos una noción de su florecimiento, en términos de una vida buena en que se alcanzan determinados logros y se realizan las actividades propias del desarrollo natural de esa criatura. MacIntyre insiste en que:

...cuando se habla de si florecen o no los delfines qua delfines o si florecen o no los gorilas qua gorilas o si florecen o no los seres humanos qua seres humanos, se utilizan el verbo "florecer" en un solo y único sentido. Las expresiones tienen un sentido unívoco y no analógico. Está claro que no florece el delfín igual que el gorila y el ser humano, pero el concepto de florecimiento que se aplica a las distintas especies animales y vegetales es exactamente el mismo; de la misma manera que se aplica el mismo concepto de necesidad. Lo que

*necesita una planta o un animal es lo que necesita para florecer qua miembro de su especie, y lo que necesita para florecer es desarrollar las facultades características que posee qua miembro de esa especie.*²⁶

En *Animales racionales y dependientes*, un libro muy enriquecido —en comparación con trabajos anteriores del mismo filósofo— por la asimilación de filosofía feminista, pensamiento sobre la discapacidad y lecturas sobre animales, MacIntyre toma como usos centrales de “bueno” y “bien” aquellos que se refieren directa o indirectamente al florecimiento de los miembros de una especie viva, en cuanto miembros de esa especie²⁷.

LA TEORÍA DEL VALOR Y LA OBLIGACIÓN DE ROBIN ATTFIELD

Como una de las más consistentes formulaciones contemporáneas de estas ideas, tiene especial interés, a mi juicio, la bien trabada teoría del valor y la obligación que desde hace años viene perfilando el filósofo británico Robin Attfield²⁸. De manera aristotélica, Attfield localiza lo intrínsecamente valioso en el florecimiento y bienestar de los seres vivos —aquellos que tienen un bien propio—, y este florecimiento se identifica con el desarrollo de sus *capacidades esenciales* (siendo una capacidad de cierta especie esencial si y sólo si la ausencia de semejante capacidad en la mayoría de los miembros de la especie haría que ésta perdiera su identidad).²⁹

Attfield observa que *la mayor parte de los sistemas éticos presuponen algo semejante* (y en este capítulo hemos repasado brevemente la obra de diversos pensadores, llegando a una conclusión análoga). Pues, en efecto, casi todos los sistemas éticos son o bien *consecuencialistas*, o bien *deontológicos*. Los primeros abogan por maximizar los buenos estados de cosas, o las consecuencias buenas de acciones, con respecto a las malas consecuencias o estados de cosas, para el ámbito de los seres que merecen consideración moral. Los segundos exigen respeto hacia los individuos merecedores de consideración moral y sus capacidades. Ahora bien, en el primer caso —una ética de las consecuencias—, mejorar el balance del bien frente al mal para un determinado conjunto de criaturas supone (de forma directa o indirecta) reconocer el bienestar o el florecimiento de esas criaturas como una razón última. Y en el segundo caso —una ética de los deberes—, respetar a tales criaturas y sus capacidades presupone un reconocimiento del valor intrínseco de su bienestar o florecimiento, y garantizar que esas posibilidades de florecimiento —en el grado que hayan alcanzado— no sean menoscabadas. De forma que, por muchas que sean sus diferencias en otros sentidos, parece que tanto en las éticas consecuencialistas como en las deontológicas hallaremos, de forma subyacente, una afirmación del valor del bienestar y el florecimiento de los seres dignos de consideración moral³⁰.

OBSERVACIONES FINALES

Vale la pena insistir en que, desde de un enfoque de necesidades/ capacidades como el de Benton, el de Attfiield o el que yo también estoy sugiriendo en este libro (así como anteriormente lo hice en *Un mundo vulnerable*), *todos los organismos vivos —desde la bacteria hasta el ser humano— tienen necesidades, intereses y un bien propio*. Para cada unos de ellos pueden definirse condiciones de supervivencia, salud y desarrollo de sus capacidades. No hace falta que un organismo posea capacidad de sentir (que presupone un sistema nervioso desarrollado), ni mucho menos conciencia ni autoconciencia, para tener necesidades o intereses (y ser por tanto susceptible de florecimiento). El mismo término de *floreCIMIENTO*, que sin duda se aplica antes que nada al mundo vegetal, es un buen indicio de esto.

Para cada organismo puede definirse una temperatura óptima, una cantidad y calidad adecuada de alimento, un apropiado medio vital terrestre o acuático, etc.: esto cabe formularlo de forma abstracta como "la máxima aproximación al lugar mejor del rango de cada uno de los diversos gradientes de sus variables físico-químicas y bióticas"³¹, pero también podemos hablar, sencillamente, de la *vida buena* para esa forma de vida.

NOTAS

1. Juan Ramón Jiménez, *Ideología* (ed. de Antonio Sánchez Romeralo), aforismo 3.932. Ed. Anthropos, Barcelona 1990, p. 700.
2. J.M. Coetzee, *Las vidas de los animales*. Mondadori, Barcelona 2001, p. 41.
3. Cornelius Castoriadis: *La insignificancia y la imaginación (diálogos)*, Trotta, Madrid 2002, p. 61.
4. John Berger, *Un pintor de nuestro tiempo*, Alfaguara, Madrid 2002, p. 93; el original inglés de esta primera novela de Berger se publicó en 1958.
5. "El objetivo de una vida buena se expresa de distintas formas según los contextos. En otros términos, se trata de reconstruir/recuperar nuevas culturas. Si tenemos que ponerle un nombre, ese objetivo puede llamarse *umran* (floreCIMIENTO) como en Abén Jaldún, *swadesi-sarvodaya* (mejora de las condiciones sociales de todos) como en Gandhi, *bamtaare* (estar bien juntos) como en los Tukulor o *fidnaa-gabbina* (brillo de una persona bien alimentada y liberada de toda preocupación) como en los Borana de Etiopía. Lo importante es expresar la ruptura con la empresa de destrucción que se perpetúa bajo la bandera del desarrollo o la globalización..." Sere Latouche, "¿Tendrá el Sur derecho al 'decrecimiento'?", *Le Monde Diplomatique* (ed. española) 109, noviembre 2004, p. 15.
6. Emilio Lledó, "Aristóteles y la ética de la polis", en Victoria Camps (ed.), *Historia de la ética*, vol. 1, Crítica, Barcelona 1988, p. 146.
7. Una buena introducción breve a la ética aristotélica en Alasdair MacIntyre, *Historia de la ética*, Paidós, Barcelona 1991, pp. 64 y ss.
8. Francisco Fernández Buey, *Marx (sin ismos)*, Libros de El Viejo Topo, Barcelona 1998, p. 109.
9. Erich Fromm, *Marx y su concepto del hombre*, FCE, México 1962 [1961], p. 15.
10. Elster, *Una introducción a Karl Marx*, Siglo XXI, Madrid 1991 [1986], p. 46.
11. Lo que Hilary Putnam, por ejemplo, llama "total human flourishing" ("Beyond the fact-value dichotomy", *Crítica*, vol. XIV, núm. 41, p. 11).
12. Rescher: "Sobre la fundamentación de la moralidad en el entendimiento", en *Razón y valores en la era científico-tecnológica* (ed. de Wenceslao J. González), Paidós, Barcelona 1999, p. 63.
13. Rescher: "Sobre la fundamentación de la moralidad en el entendimiento", *op. cit.*, p. 65. En el mismo sentido argumenta Hilary Putnam en *Razón, verdad e historia*.
14. Martha Nussbaum, "Capacidades humanas y justicia social", en Jorge Riechmann (coord.): *Necesitar, desear, vivir*, Los Libros de la Catarata, Madrid 1998. (Es traducción del artículo "Human functioning and social justice: In defence of Aristotelian essentialism", *Political Theory* 20, 1992.)
15. Martha Nussbaum, *Las mujeres y el desarrollo humano*, Herder, Barcelona 2002 [2000], pp. 32-33, p. 113.

16. Para la explicitación de la propia autora sobre los nexos entre capacidades y derechos, véase *Las mujeres y el desarrollo humano*, op. cit., pp. 143-149.
17. Que también posibilita desarrollos teóricos de gran potencia e interés: véanse más abajo mis observaciones sobre Ted Benton.
18. Nussbaum, *Las mujeres y el desarrollo humano*, op. cit., p. 110.
19. John G. Neihardt: *Alice Negro habla*, Olañeta, Palma de Mallorca 2000 [1932], p. 126.
20. *Nueva Biblia española*, ed. de Luis Alonso Schökel y Juan Mateos, Cristiandad, Madrid 1975, p. 1231. Para una revisión de la tradición judeo-cristiana en relación con la naturaleza véase Robin Attfield, *The Ethics of Environmental Concern* (segunda edición), The University of Georgia Press 1991, capítulos 2 ("Man's dominion and the judaeo-christian heritage") y 3 ("The tradition of stewardship"). También Ian Bradley, *Dios es "verde"*, Cristianismo y medio ambiente, Sal Terrae, Maliaño (Cantabria) 1993.
21. Henry S. Salt, *Los derechos de los animales*, Los Libros de la Catarata, Madrid 1999, p. 38.
22. Inspirado en parte por el certero tratamiento que dieron al tema Len Doyal e Ian Gough: *Teoría de las necesidades humanas*, Icaria, Barcelona 1994. Yo me ocupé de la cuestión de las necesidades en Jorge Riechmann (coord.): *Necesitar, desear, vivir*, Los Libros de la Catarata, Madrid 1998.
23. Ted Benton, *Natural Relations. Ecology, Animal Rights and Social Justice*, Verso, Londres 1993, p. 204. Benton, en unas páginas de mucho interés, esboza a continuación cómo justificar un concepto sustantivo de necesidades humanas, definible transculturalmente y trans-históricamente: pero no podemos seguirle en ese itinerario.
24. Benton, *Natural Relations*, op. cit., p. 212.
25. Benton, *Natural Relations*, op. cit., p. 47.
26. Alasdair MacIntyre, *Animales racionales y dependientes*, Paidós, Barcelona 2001, p. 82.
27. MacIntyre, *Animales racionales y dependientes*, op. cit., p. 96.
28. *The Ethics of Environmental Concern, 1983; A Theory of Value and Obligation, 1987; Environmental Philosophy, 1994; Value, Obligation and Meta-Ethics, 1995*.
29. Cf. Attfield, *Value, Obligation and Meta-Ethics*, Editions Rodopi, Amsterdam/ Atlanta 1995, pp. 48 y ss. Pueden oponerse al menos dos tipos de objeciones a una teoría semejante. El primero y más evidente es el "problema de las capacidades indeseables": en el ser humano, por ejemplo, hay sin duda capacidad para hacer el mal, y cabe pensar desde luego que se trata de una capacidad esencial en el sentido arriba explicitado (si faltase en todos los seres humanos, estos serían una especie diferente de seres, no los reconoceríamos como humanos). Pensemos, por ejemplo, en la conmovión que supuso para toda América Latina —y para el mundo entero— enterarnos, a finales de 2003, de que las prácticas de tortura que la dictadura militar argentina había desarrollado entre 1976 y 1983 se habían prolongado en el Ejército en forma de instrucción militar a los reclutas hasta 1994 (véase por ejemplo Prudencio García, "La tortura como instrucción militar", *El País*, 27 de enero de 2004). Una vez restablecida la democracia formal, ¿qué sentido tenía para los militares seguir adiestrando en el arte de torturar, no un par de años después, sino un decenio después? Se aprecia hasta qué abismos conduce al ser humano el *no querer perder nada*: en este caso, las destrezas y capacidades para torturar, es decir, cierto tipo de capacidades especiales para el mal. Creo que la respuesta que sugiere Attfield a esta objeción de las *capacidades para el mal* (en *Value, Obligation and Meta-Ethics*, pp. 59-62), distinguiendo entre la existencia de la capacidad esencial y su ejercicio, permite salir del apuro. Mayores problemas plantea, en mi opinión, el otro punto débil de una teorización así. Se trata de su carácter relativamente estático —ya que la noción de florecimiento se aplica a individuos con capacidades definidas por su pertenencia a una especie determinada—, cuando somos bien conscientes de que la tremenda —¿desbocada?— dinámica expansiva de la tecnociencia, y en particular el surgimiento de las posibilidades técnicas de manipular la constitución biológica de los seres vivos, generan dudas sobre la estabilidad de los conjuntos de capacidades característicos de cada especie. Podríamos formularlo como LA OBJECCIÓN DEL SUPERHOMBRE: desde una teoría del valor como la Attfield (lo bueno es el florecimiento de los seres individuales, identificado con el desarrollo de sus capacidades esenciales), ¿no deberíamos abogar por la modificación genética de los seres humanos —y otras animales— para dotarles de nuevas e inéditas capacidades, y potenciar las que ya tienen? (Hombres-rana, hombres pájaro, superdotados de diverso tipo...). He abordado, en parte, ésta y otras cuestiones semejantes en *Gente que no quiere viajar a Marte*, tercer volumen de la "Trilogía de la autoconfesión".
30. Cf. Attfield, *Value, Obligation and Meta-Ethics*, op. cit., pp. 46-47.
31. José M^a Gómez Gutiérrez, "La Naturaleza como modelo de conducta", en José M^a G^a Gómez-Heras (coord.), *Ética del medio ambiente*, Tecnos, Madrid 1997, p. 94.

LA HECATOMBE DE LA BIODIVERSIDAD

EN 1991 DESCRIBÍ UN GÉNERO Y TRES ESPECIES NUEVAS DE ESCARABAJOS DE MADAGASCAR. LOS MATERIALES SOBRE LOS QUE BASÉ LAS DESCRIPCIONES FUERON CAPTURADOS EN 1932, EN LUGARES SINGULARES QUE DESPUÉS HAN SUFRIDO UNA CONSIDERABLE DEGRADACIÓN. DUELE DECIRLO, PERO CABE LA POSIBILIDAD DE QUE HUBIESE DESCRITO UNAS ESPECIES YA EXTINGUIDAS Y DE LAS CUALES SÓLO NOS QUEDAN LOS EJEMPLARES DISECADOS QUE YO ESTUDIÉ.

Xavier Bellés, profesor de investigación en el CSIC¹

TENEMOS QUE PREGUNTARNOS POR QUÉ SEGUIMOS HACIENDO LAS COSAS TAN TERRIBLES QUE LES HACEMOS A LOS ANIMALES, Y POR QUÉ ESTAMOS DESTRUYENDO EL MEDIO AMBIENTE. NO ES DIFÍCIL VER QUE LO QUE PARECE HABER FUNCIONADO ANTES, EN REALIDAD NO HA FUNCIONADO EN ABSOLUTO. ES NECESARIO QUE TENGAN LUGAR CAMBIOS DE GRAN IMPORTANCIA A CORTO PLAZO, NO CUANDO NOS VENGA BIEN HACERLO. EL TIEMPO NO ESTÁ DE NUESTRA PARTE, EXISTE UNA URGENCIA QUE NO PODEMOS ELUDIR.

Marc Bekoff, profesor de biología en la Universidad de Colorado, Boulder²

CUMPLIR LO ACORDADO SIGUE SIENDO EL GRAN PROBLEMA DEL CITES (CONVENCIÓN SOBRE EL COMERCIO INTERNACIONAL DE ESPECIES AMENAZADAS DE FLORA Y FAUNA)

Izgrej Topkov, secretario general del CITES³

UNA CRISIS GLOBAL DE EXTINCIÓN DE ESPECIES

El principal problema político ha sido siempre —y probablemente seguirá siendo en el futuro— la *convivencia en la diversidad*. Resulta que el principal problema ecológico no es otro —si pensamos en la diversidad que se extiende más allá de nuestra propia especie, ésa que solemos llamar *biodiversidad*—. ⁴

La *calidad* de nuestra biosfera se mide esencialmente por la biodiversidad. Si ésta disminuye rápidamente, como sucede ahora, es que la biosfera está sufriendo un grave empobrecimiento cualitativo⁵. Científicos como E.O. Wilson llevan más de un cuarto de siglo lanzando dramáticos gritos de alarma. Para ellos, la pérdida de la diversidad genética será peor que:

*...agotar toda la energía fósil, el colapso económico, una guerra nuclear limitada o ser conquistados por un gobierno totalitario. Por muy terribles que nos resultaran todas estas catástrofes, en el plazo de unas pocas generaciones podrían ser reparadas. El único proceso que está teniendo lugar en la década de los ochenta y que necesitará millones de años para ser corregido es la pérdida de la diversidad genética y de especies producida por la destrucción del hábitat natural. Con toda probabilidad, ésta es la locura que nunca nos perdonarán nuestros descendientes.*⁶

A escala mundial, la pérdida de biodiversidad es dramática: se trata de una "crisis global de extinción de especies", según NN.UU.⁷ Alrededor del 12 por ciento de

las especies de mamíferos y el 11 por ciento de aves fueron clasificadas como especies en peligro en 1990.⁸ Los peores vaticinios auguran que continúan las actuales tasas de extinción, *a mediados del siglo XXI podrían desaparecer entre uno y dos tercios*

*de todas las especies vivas del planeta*⁹: las consecuencias de esta hecatombe son inimaginables.

LA BIODIVERSIDAD AMENAZADA

- UNO DE CADA CUATRO MAMÍFEROS ESTÁ EN ALTO RIESGO DE EXTINCIÓN EN UN FUTURO PRÓXIMO.
- EL COMERCIO ANUAL DE VIDA SILVESTRE SUPONE 200.000 MILLONES DE EUROS ANUALES. SÓLO EN BRASIL SE ESTIMA EN 12 MILLONES EL NÚMERO DE ANIMALES VÍCTIMAS DEL CONTRABANDO ILEGAL DE ESPECIES. SE CALCULA QUE SÓLO UNO DE CADA DIEZ ANIMALES COMERCIALIZADOS LLEGA AL DESTINO FINAL. LAS CONDICIONES DE TRANSPORTE SON ATERRADORAS; ESCONDIDOS PARA NO SER DESCUBIERTOS, ESTOS ANIMALES APENAS PUEDEN RESPIRAR.
- A PESAR DE QUE EN 1990 SE PROHIBIÓ LA CAZA DEL ELEFANTE EN TODO EL CONTINENTE AFRICANO, AL AÑO SE MATAN 70.000 EJEMPLARES, CON UN COMERCIO CERCANO A LAS MIL TONELADAS DE MARFIL. CASO SIMILAR ES EL DEL RINOCERONTE, TANTO BLANCO COMO NEGRO, QUE VE COMO SE REDUCE SU NÚMERO POR EL COMERCIO DE SU CUERNO, AL QUE SE CONSIDERA AFRODISÍACO.
- UN 70 POR CIENTO DE LOS BOSQUES PRIMIGENIOS ESTÁN AMENAZADOS POR LA TALA ILEGAL Y DESTRUCTIVA.
- MIENTRAS QUE 1.200 ESPECIES DE ÁRBOLES SE HALLAN AMENAZADAS POR LA EXPLOTACIÓN FORESTAL, APENAS 12 ESPECIES TIENEN REGULADO SU COMERCIO.
- EL 75 POR CIENTO DE LAS PESQUERÍAS ESTÁN CLASIFICADAS COMO EXPLOTADAS, SOBREEXPLOTADAS, AGOTADAS O EN RECUPERACIÓN TRAS EL AGOTAMIENTO.
- NINGUNA ESPECIE MARINA COMERCIAL A GRAN ESCALA ESTÁ PROTEGIDA POR EL CONVENIO CITES (CONVENCIÓN INTERNACIONAL DE ESPECIES AMENAZADAS DE FAUNA Y FLORA SILVESTRE, QUE SE FIRMÓ EN 1973 Y HA SIDO RATIFICADA POR 123 PAÍSES, PERO DESDE ENTONCES LAS MEDIDAS TOMADAS HAN SIDO INSUFICIENTES Y LAS PENAS A LOS DETENIDOS INFIMAS).

Fuente: datos hechos públicos antes de la Duodécima

Conferencia de las Partes del Convenio CITES (Santiago de Chile, noviembre 2002), y artículo de Christian Sellés "El tráfico ilegal de animales y sus consecuencias". Agencia de Información Solidaria, 24 de julio de 2003.

LA BIODIVERSIDAD COMO "SEGURO DE VIDA DE LA VIDA"

En condiciones naturales, y en la inmensa mayoría de los casos, la cantidad de energía que recibe un ecosistema determinado equivale a la luz solar incidente¹⁰: esta energía solar, fluyendo de unos organismos a otros, es la preciosa fuerza que mueve la rueda de la vida. *La tendencia general de los ecosistemas, en el transcurso de la evolución biológica, ha sido hacia estados de mayor complejidad y diversidad: crecimiento de la diversidad de especies o biodiversidad y disminución relativa en la producción de materia orgánica (en comparación con su creciente acumulación).* En general un sistema complejo tiene más posibilidades de regulación que uno sencillo, y por tanto la estabilidad frente a las perturbaciones es mayor.

En términos termodinámicos y ecológicos, la propiedad fundamental de la vida es *recuperar, como información (complejidad), una parte de la energía disipada entrópicamente en los intercambios físico-químicos.* "Si me pidieran una definición muy breve e inmediata de la vida —escribe el ecólogo Ramón Margalef— diría que es un sistema físico que ha resultado particularmente eficaz en recuperar, en forma de información, una parte considerable de lo que permitiría el aumento de entropía experimentado en el organismo y en sus entornos inmediatos. Esta información se convierte en canales, códigos, y confiere cierta

capacidad de anticipación. Generalmente acaba aumentando aún más la complejidad local de la naturaleza...”¹¹

La biodiversidad es el “seguro de vida” de la vida: a mayor diversidad mayor capacidad de autorregulación del ecosistema, y por eso la diversidad es generadora de estabilidad. Una elevada biodiversidad permite a los ecosistemas responder a las perturbaciones, adaptarse a los cambios, hacer frente a las crisis. Los ecosistemas más simplificados son los más vulnerables.

LA OPOSICIÓN ENTRE EXPLOTACIÓN Y SUCESIÓN

Los diferentes estadios de un ecosistema en el tiempo (avanzando desde la menor hacia la mayor complejidad) reciben el nombre de *sucesión*. Un ejemplo típico es la formación de suelo y luego un bosque a partir de la roca desnuda, con sucesivas poblaciones de bacterias, líquenes, musgos, hierbas, arbustos y finalmente árboles. En la fase final (denominada *clímax*) la estabilidad es grande pero la productividad (en términos de producción primaria neta de materia orgánica o *biomasa*) muy pequeña: se tiende al equilibrio metabólico, es decir, no se crea apenas biomasa nueva, sino que prácticamente toda la energía captada por la fotosíntesis se invierte en respiración.

Resulta evidente, a tenor de lo expuesto, que *los seres humanos en cuanto explotadores de la biomasa de los ecosistemas no tienen interés en los estados clímax (de gran complejidad y estabilidad, pero de poca productividad) sino en los ecosistemas jóvenes (caracterizados por su escasa diversidad, su inestabilidad y su mayor productividad)*. La explotación humana favorece la regresión desde las etapas clímax a estadios anteriores, o bien detiene la sucesión en etapas juveniles de los ecosistemas. Los ecosistemas viejos, complejamente estructurados y ricos en diversidad —como los arrecifes de coral o los bosques tropicales— son por todo ello inadecuados para la explotación humana, y muy frágiles ante ésta.

*Las características del desarrollo en los sistemas naturales hacen que éste tienda al incremento de estructura y complejidad por unidad de flujo de energía —estrategia de máxima protección—, lo que contrasta con el propósito humano de máxima producción —es decir, de obtención del máximo rendimiento posible—. Éste es el primer principio que se debe reconocer cuando se estudia el conflicto entre el hombre y la naturaleza [...]. La oposición íntima entre explotación y sucesión está en el centro de todos los problemas de conservación de la naturaleza. Por ejemplo, el fin de la agricultura o de la industria forestal es obtener altas tasas de producción de productos fácilmente recolectables con poco material acumulado en el ambiente, es decir, un cociente entre la producción y la biomasa elevado. Por el contrario la naturaleza tiende a la elevación del cociente inverso, es decir, entre la biomasa y la producción.*¹²

Así, el ser humano representa un poderoso freno a la tendencia natural al incremento de la diversidad biológica. Es un simplificador de la biosfera, que —sobre todo en los últimos decenios— se ha convertido en un terrible simplificador.

DESTRUIMOS MUCHO MÁS DEPRISA DE LO QUE DESCUBRIMOS

Las especies inventariadas en el mundo alcanzan la cifra de 1.750.000 (y algunos autores señalan que quizá se superen los 111.000.000 de especies), aunque la cifra media hoy se estima en 13.620.000 especies, según la "biblia" de la biodiversidad, el *Global Biodiversity Assessment*, informe de 1.140 páginas publicado en inglés por el PNUMA en 1995.

Casi todas las especies de mamíferos y aves han sido ya descritas, pero en cambio la mayoría de los insectos y otros invertebrados permanecen en el anonimato. ¡Sólo en España se descubren unas cien especies nuevas cada año! Y el biólogo Edward O. Wilson encontró en un solo árbol de la Amazonia tantas especies distintas de hormigas como en todas las Islas Británicas¹³. En realidad no sabemos cuántas especies existen, y muchas están extinguiéndose antes de ser siquiera identificadas.

*Destruimos más deprisa de lo que descubrimos. Decía Peter Raven, director del Missouri Botanical Garden, que "sabemos más sobre la superficie de la Luna que sobre muchas comunidades que estamos destruyendo rápidamente en la Tierra". Desconocemos aproximadamente el 80 por ciento de las especies de organismos que pueblan nuestro planeta; permanecen todavía inexploradas novedosas estrategias de vida y la forma en que se relacionan los organismos. Y, probablemente, de seguir con ritmo actual de vertiginosa destrucción, mucha de esta profusión de vida se extinguirá antes de que lleguemos a descubrirla. A la cabeza de los grupos menos conocidos, se encuentran las bacterias y los nemátodos, con 4.000 y 25.000 especies respectivamente, seguidos de los insectos, que parecen ser el grupo más numeroso de organismos: apenas si se conoce un 11 por ciento de los que se suponen probables. Los hongos, que también figuran entre los grupos de organismos más abundantes, ocupan el cuarto lugar entre los desconocidos: tenemos noticia tan sólo de unas 75.000 especies del millón que presumimos probables...*¹⁴

Entre las especies ya descritas hay 270.000 plantas, 4.300 mamíferos, 9.700 aves, 6.300 reptiles, 4.200 anfibios, 19.000 peces, 72.000 hongos (se cree que el número de especies debe de superar un millón), 1.085.000 artrópodos (950.000 insectos descritos, aunque el número de especies debe ser superior a 8 millones), 5.000 virus y otras 4.000 bacterias (una ínfima parte de los más de 400.000 virus y un millón de bacterias que se cree que existen)¹⁵.

Los bosques tropicales, que sólo cubren el 6 por ciento de las tierras emergidas, albergan más de la mitad del total de las especies. Representan la mayor reserva de biodiversidad terrestre del planeta, y sin embargo están en peligro por cambios antropogénicos, incluyendo la deforestación y degradación de los hábitats, la sobreexplotación y la introducción de especies invasoras.

Según recoge el informe del Instituto Worldwatch sobre *La situación del mundo 2003*, la cuarta parte de los mamíferos salvajes del mundo está amenazada o en

peligro de extinción, al tiempo que el 25 por ciento de los reptiles, el 21 por ciento de los anfibios y un 30 por ciento de los peces también están amenazados.¹⁶

Pero los datos recogidos hasta la fecha por los ornitólogos sobre la situación de las aproximadamente 9.800 especies de aves que existen en el mundo son los más alarmantes¹⁷: las extinciones están aumentando y superan ya en más de 50 veces el ritmo natural de pérdida de especies, con al menos 128 especies desaparecidas en los últimos 500 años, de las cuales 103 se han extinguido desde 1800.

Por si esto fuera poco las previsiones no son nada halagüeñas. Según un estudio de la organización Birdlife International publicado en el año 2000 durante este siglo pueden extinguirse 1.200 especies más, aproximadamente el 12 por ciento de las especies de aves que existen en el mundo. Y aunque cada año se describen varias especies nuevas de aves en el mundo —una de las primeras de este siglo fue un búho descubierto en Sri Lanka en 2001— el saldo sigue siendo negativo, además de las que habrán desaparecido sin que ni siquiera hayan podido ser clasificadas por la ciencia.

EXTINCIÓN NATURAL Y EXTINCIÓN ANTROPOGÉNICA

Alguien podría replicar: pero ¿acaso no se han extinguido siempre especies, en el curso de la historia de nuestra biosfera? Al fin y al cabo, los registros fósiles están llenos de formas de vida que desaparecieron para siempre de la faz de la Tierra, antes de que nosotros llegásemos a ella.

La cuestión es que *en los últimos siglos, y sobre todo en los últimos decenios, las tasas de extinción antropogénica —causada por los seres humanos— es muchas veces más elevada que la tasa de extinción natural de las especies. Antes de la era industrial, el promedio de extinción era de una especie de mamíferos cada 400 años y de una*

EXTINCIÓN DE LA FLORA Y FAUNA DEL SURESTE ASIÁTICO

"LA AMENAZA DE UNA EXTINCIÓN MASIVA DE LA BIODIVERSIDAD EN LOS TRÓPICOS SUPONE UNA GRAN INQUIETUD PARA EL FUTURO. SIN EMBARGO, LA MAYORÍA DE LOS INFORMES SOBRE EXTINCIONES EN ESTAS REGIONES SON ANECDÓTICOS Y BASADOS EN CONJETURAS, CON ESCASEZ DE DATOS EMPÍRICOS SERIOS. ASÍ LO PONEN DE MANIFIESTO UN GRUPO DE CIENTÍFICOS DE JAPÓN, AUSTRALIA Y SINGAPUR EN UN ESTUDIO PUBLICADO EN EL ÚLTIMO NÚMERO DE LA REVISTA NATURE QUE HA TOMADO COMO EJEMPLO A SINGAPUR PERO QUE ES EXTRAPOLABLE A TODO EL SURESTE ASIÁTICO A PARTIR DE UN MODELO DESARROLLADO POR LOS INVESTIGADORES.

PARA OBTENER ESTOS RESULTADOS BARRY W. BROOK, DE LA UNIVERSIDAD DE KIOTO (JAPÓN) Y SUS COLEGAS ANALIZARON EL NÚMERO DE EXTINCIONES LOCALES QUE HAN OCURRIDO EN SINGAPUR EN LOS ÚLTIMOS 183 AÑOS, PARA LO QUE SE VALIERON DE LISTADOS DE LAS ESPECIES ENCONTRADAS EN ESTA REGIÓN ASIÁTICA DESDE LA COLONIZACIÓN INGLESA, EN 1819. DURANTE ESTE TIEMPO, LOS HÁBITATS DE ESPECIES TERRESTRES Y ACUÁTICAS SE HAN REDUCIDO EN UN 95 POR CIENTO, POR LO QUE EN LA ACTUALIDAD LAS RESERVAS FORESTALES, QUE SÓLO SUPONEN EL 0,25 POR CIENTO DEL TERRITORIO DE SINGAPUR, ALBERGAN MÁS DE LA MITAD DE LO QUE QUEDA DE BIODIVERSIDAD NATIVA.

LA MAYOR TASA DE EXTINCIÓN, ENTRE UN 34 Y UN 87 POR CIENTO, CORRESPONDE A MARIPOSAS, PECES, AVES Y MAMÍFEROS. EN GENERAL, AUNQUE EL GRADO DE EXTINCIÓN OBSERVADO ERA MÁS BAJO, LAS PÉRDIDAS DEDUCIDAS ERAN MÁS ALTAS PARA PLANTAS VASCULARES, INSECTOS, CRUSTÁCEOS, ANFIBIOS Y REPTILES (5-80 POR CIENTO). EXTRAPOLANDO ESTOS DATOS, LOS CIENTÍFICOS CONCLUYEN QUE LA DESTRUCCIÓN DE HÁBITATS EN EL SURESTE ASIÁTICO PROVOCARÁ UNA TASA DE EXTINCIÓN DE ENTRE UN 13 Y UN 42 POR CIENTO DURANTE ESTE SIGLO, DE LA QUE AL MENOS LA MITAD SERÁN EXTINCIONES GLOBALES EN EL PLANETA. Y ES QUE DEL TOTAL DE ESPECIES EN PELIGRO EN ESTA ZONA, MÁS DE LA MITAD NO SE ENCUENTRAN EN NINGÚN OTRO LUGAR DE LA TIERRA."

A. Acosta, ABC electrónico, 29 de julio de 2003.

especie de aves cada 200 años, pero las extinciones documentadas en los últimos 400 años indican que han desaparecido 58 especies de mamíferos y 115 de aves. Estas cifras representan sólo las extinciones conocidas.

A partir de datos como los anteriores, a mediados de los setenta se calculó que la tasa de extinción de especies de aves y mamíferos, entre 1600 y 1975, ha sido *entre cinco y cincuenta veces superior* a la tasa natural, según lo que sabemos de nuestro pasado evolutivo; se preveía entonces que esa tasa aumentase, en los últimos decenios del siglo XX, a tasas entre cuarenta y cuatrocientas veces más de "lo normal".¹⁸

Estimaciones científicas más recientes indican que *estamos exterminando especies animales y vegetales a un ritmo que multiplica entre doscientas y mil veces el ritmo natural de desaparición de especies en tiempos prehumanos*¹⁹. Según otras estimaciones, si la biosfera preindustrial contenía aproximadamente treinta millones de especies, la mitad de estas pueden haber desaparecido a mediados del siglo XXI²⁰.

Otros científicos hablan de la pérdida de una especie al año a comienzos del siglo XX, frente a la de cien especies por día a finales del mismo.²¹ Por último, el informe *Perspectivas de un planeta vivo* de WWF/ Adena en 1999 estimaba que la Tierra había perdido un 30 por ciento de su riqueza natural desde 1970, a un aterrador ritmo del 1 por ciento anual (en este informe se usaba un Índice de Planeta Vivo que combina la pérdida de superficie forestal y la evolución de poblaciones animales acuáticas, tanto marinas como de agua dulce, con datos recabados en 151 países).

Las poblaciones afectadas pueden resistir durante algunas generaciones, pero están condenadas a la desaparición cuando su número total cae por debajo de cierto umbral, se pierde la variabilidad genética mínima, y así las poblaciones se vuelven incapaces de soportar la dureza de una sequía, una enfermedad, una depredación u otras clases de fenómenos.

LAS CINCO MEGAEXTINCIONES PRETÉRITAS

Es cierto también que la vida sobre este planeta ha pasado por varios trances verdaderamente difíciles: me refiero a varias *megaextinciones* que arrasaron a la mayor parte de los seres vivos que habitaban la biosfera.

Hubo, en concreto, cinco megaextinciones desde que existe un registro fósil adecuado para inferirlas, o sea, en los últimos 600 millones de años. En la más grave, que tuvo lugar a finales del periodo Pérmico (hace unos 225 millones de años), perecieron entre el 80 y el 96 por ciento de todas las especies —cuyo total para entonces se estima entre 45.000 y 240.000—, es decir, pudieron sobrevivir tan sólo unos pocos miles de especies²². En la extinción masiva más famosa, hace unos 65 millones de años, desaparecieron los dinosaurios.

Sobre la posibilidad de que la causa de estas megaextinciones fuesen acontecimientos excepcionales, como el impacto contra la tierra de asteroides gigantes,cos,

llevan discutiendo los científicos muchos años²³. Hasta hace poco, la cosa sólo estaba probada en lo que hace a la última megaextinción: el choque de un enorme meteorito junto a la Península del Yucatán fue lo que provocó la extinción masiva en la que desaparecieron de la faz de la Tierra los dinosaurios.²⁴

LOS SERES HUMANOS COMO CATÁSTROFE CÓSMICA

Pues bien: *en 2001 supimos que, con una gran probabilidad, también fue el choque de un gigantesco meteorito —entre 6 y 12 km de diámetro— lo que provocó la megaextinción del Pérmico*²⁵. ¿Por qué subrayar lo anterior? Porque entonces cobra mayor verosimilitud la hipótesis de que *todas* las megaextinciones fueron ocasionadas por acontecimientos contingentes y traumáticos externos a la biosfera, tales como el choque con esos asteroides, y no por ninguna dinámica interna a la evolución de la vida sobre este planeta. ¿Y en qué nos atañe esto?

Como advertimos antes, precisamente ahora los seres humanos estamos causando una *extinción masiva de especies animales y vegetales*, en un verdadero "holocausto biológico" antropogénico. A través de mecanismos bien conocidos y que enseguida analizaremos someramente —destrucción de hábitats, sobreexplotación cinegética, introducción de especies extrañas, efectos de "onda expansiva" o de "reacción en cadena"—, los seres humanos de las sociedades industriales *estamos exterminando especies animales y vegetales a un ritmo que multiplica muchas veces (entre doscientas y mil veces, como vimos antes) el ritmo natural de desaparición de especies en tiempos prehumanos*.

La gravedad de esta hecatombe de biodiversidad no puede sobreestimarse: ya señalé antes que la diversidad biológica es la cualidad que permite a los ecosistemas adaptarse a los cambios y reponerse después de las perturbaciones. Y, aunque los seres humanos —como todos los demás vertebrados— seamos "hijos de la biosfera" nacidos naturalmente de ésta, impresiona darse cuenta de cómo *nuestra acción sobre la vida en la Tierra sólo es comparable a la de una improbable catástrofe cósmica como la que causó las anteriores dos megaextinciones, y quizá todas ellas*.

LAS CAUSAS DE LA HECATOMBE

La causa principal de pérdida de biodiversidad es la *destrucción y degradación de hábitats* (por roturación, expansión de los asentamientos urbanos e infraestructuras, prácticas agrícolas y ganaderas inadecuadas, extracción de minerales y otros recursos, incendios forestales, etc.), pero también intervienen *los efectos de "onda expansiva" o de "reacción en cadena", la contaminación, la introducción de especies alóctonas* (ajenas a un determinado ecosistema) y en menor medida *la persecución directa* (cinegética, por ejemplo). A las consecuencias indeseables del desarrollo económico, del crecimiento demográfico, de la desigual distribución de la renta

y del consumo insostenible de recursos, hay que añadir las causadas por las nuevas biotecnologías y el desarrollo de la ingeniería genética, el reducido espectro de productos agrícolas, forestales y pesqueros comercializados, y las políticas económicas que no atribuyen su debido valor a los recursos.

Sin duda, *las actividades del sector primario (agricultura, ganadería, pesca y explotación maderera) causan las presiones humanas más importantes sobre la biodiversidad de la tierra y el mar.* La riqueza de especies se halla estrechamente relacionada con la superficie de un hábitat salvaje: a medida que ésta disminuye, lo mismo ocurre con las especies de este hábitat. La deforestación, la concentración parcelaria (con la reducción de setos y linderos), el drenaje de marismas o el pastoreo reducen la superficie global disponible para la vida silvestre y fragmentan los hábitats naturales.²⁶

EXTINCIÓN BIOLÓGICA A CAUSA DEL CAMBIO CLIMÁTICO

EL CALENTAMIENTO GLOBAL DE ORIGEN ANTROPOGÉNICO PUEDE CONTRIBUIR ENORMEMENTE A LA HECATOMBE DE BIODIVERSIDAD QUE YA ESTÁ TENIENDO LUGAR. SEGÚN EL ESTUDIO RECIENTE LLEVADO A CABO POR UN EQUIPO DE 19 INVESTIGADORES DEL REINO UNIDO, HOLANDA, AUSTRALIA, SURÁFRICA, BRASIL, ESTADOS UNIDOS Y MÉXICO ("EXTINCTION RISK FROM CLIMATE CHANGE", *NATURE*, VOL. 427, 8 DE ENERO DE 2004, PP. 145-148). EL ESTUDIO, QUE REPRESENTA EL ANÁLISIS MÁS EXHAUSTIVO HASTA LA FECHA, SIGNIFICA QUE EL CALENTAMIENTO GLOBAL PODRÍA LLEVARSE POR DELANTE LA CUARTA PARTE DE TODAS LAS ESPECIES ANIMALES Y VEGETALES, A MENOS QUE LAS EMISIONES DE GASES DE INVERNADERO SE REDUZCAN «DE FORMA DRÁSTICA».

EL CAMBIO CLIMÁTICO YA HA PRODUCIDO ALTERACIONES EN LA DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA DE MUCHAS ESPECIES. DE NO RECORTARSE LAS EMISIONES, EL PROGRESIVO CALENTAMIENTO DE LA TIERRA HARÁ QUE MUCHOS ANIMALES Y PLANTAS SE QUEDEN LITERALMENTE SIN UN HÁBITAT EN EL QUE PUEDAN SOBREVIVIR. EN OTROS CASOS SÍ EXISTIRÁ UN HÁBITAT ADECUADO, PERO LAS ESPECIES EN CUESTIÓN NO TENDRÁN FORMA DE ALCANZARLO DEBIDO A LAS BARRERAS GEOGRÁFICAS.

EL MUESTREO ANALIZADO CUBRE EL 20 POR CIENTO DE LA TIERRA FIRME DEL PLANETA. DESDE MÉXICO HASTA AUSTRALIA. EL NIVEL EXACTO DE EXTINCIÓN DEPENDE DE LA PROYECCIÓN CLIMÁTICA QUE SE USE. EN EL ESCENARIO MÁS OPTIMISTA (UN CALENTAMIENTO DE SÓLO UN GRADO), SE EXTINGUIRÍA EL 18 POR CIENTO DE LAS ESPECIES. EN EL MÁS PESIMISTA (MÁS DE DOS GRADOS), EL 35 POR CIENTO. LA PREDICCIÓN DEL 25 POR CIENTO CORRESPONDE A UN ESCENARIO INTERMEDIO (DE 1,8 A 2 GRADOS).

CADA ESPECIE ESTÁ ADAPTADA A UN INTERVALO DE TEMPERATURAS, Y POR TANTO A UNA FRANJA GEOGRÁFICA DADA. AL IRSE CALENTANDO EL PLANETA, LAS ESPECIES DEBEN IRSE DESPLAZANDO HACIA LOS POLOS, O BIEN ASCENDER A MAYORES ALTITUDES. ESTO YA ESTÁ OCURRIENDO, Y EN MUCHOS CASOS LA CONSECUENCIA MÁS INMEDIATA ES UNA REDUCCIÓN DEL ÁREA HABITABLE PARA CADA ESPECIE. AHORA BIEN, LOS ECÓLOGOS SABEN DESDE HACE MÁS DE UN SIGLO QUE CUANTO MÁS PEQUEÑA ES UNA REGIÓN, MENOS ESPECIES ES CAPAZ DE ALBERGAR. LA RELACIÓN ENTRE EL ÁREA Y EL NÚMERO DE ESPECIES SIGUE UNA

DESTRUCCIÓN DE HÁBITATS

De los mecanismos de pérdida de biodiversidad antes mencionados, *la destrucción de hábitats constituye la mayor amenaza actual en todo el mundo.* Un estudio de Conservation International mostró que el 23,9 por ciento de los sistemas biogeográficos de la Tierra han sido completamente transformados por el hombre (el 36,3 por ciento si se excluyen las superficies heladas, de roca y los desiertos), el 24,2 por ciento parcialmente y sólo quedan bien conservados el 51,9 por ciento, cifra que se reduce a sólo el 27 por ciento si se exceptúan las superficies estériles.

Sólo quedan sin transformar el 51,9 por ciento de las tierras emergidas, aproximadamente 90 millones de km². Las áreas parcialmente transformadas por las actividades humanas son 41 millones de km² (24,2 por ciento de las tierras

emergidas), y las áreas totalmente transformadas por el hombre superan los 4,0 millones de km², un 23,9 por ciento del total de las tierras emergidas. Sin embargo, estas cifras son engañosas, al incluir extensas áreas de desiertos, rocas o hielos, que no son habitables o tienen escasa importancia desde el punto de vista de la diversidad biológica.

Si se excluyen las áreas desérticas, rocosas y heladas, las zonas no transformadas por el hombre, y por lo tanto con los ecosistemas y la diversidad biológica bien conservadas, son sólo el 27 por ciento, mientras que las parcialmente transformadas son el 36,7 por ciento y las totalmente transformadas ascienden al 36,3 por ciento. Las zonas sin transformar son la taiga y la tundra en las latitudes nórdicas, los desiertos en África, Australia y el centro de Asia, y la Amazonia. Las zonas más transformadas, sin apenas restos de la vegetación original y con grandes pérdidas de diversidad biológica, son Europa, el este de EE. UU., China y el sureste asiático.

América del Sur, con el 62,5 por ciento, y Oceanía, con el 62,3 por ciento, son las dos regiones mejor conservadas y menos transformadas, mientras que Europa es el continente que menos hábitats naturales ha conservado, con sólo el 15,6 por ciento. Las zonas de Oceanía bien conservadas corresponden a los desiertos de Australia, mientras que las regiones de América del Sur casi intactas corresponden a la Amazonia, con bosques tropicales con una extraordinaria diversidad biológica. África es la zona con más áreas parcialmente transformadas, reflejo de una presión demográfica todavía baja, y de una agricultura extensiva. Europa, con el 64,9 por ciento, es la región más humanizada, más del doble que el siguiente continente, Asia, con el 29,5 por ciento.

EL INFORME 'PLANETA VIVO 2002': SEÑALES DRAMÁTICAS

El informe *Planeta vivo 2002* publicado por el Fondo Mundial para la Naturaleza y WWF-Adena (que controla la biodiversidad basándose en las tendencias de las poblaciones de cientos de especies de aves, mamíferos, reptiles, anfibios y peces) indica claramente que la actual presión del consumo humano no es sostenible. En los últimos treinta años, el índice IPV ha bajado en casi un 35 por ciento.

La merma en especies de agua dulce ha sido especialmente dramática, con un promedio del 54 por ciento de reducción en las poblaciones de 195 especies, que habitan en ríos y humedales. Las especies marinas también se encuentran amenazadas, con un promedio de reducción del 35 por ciento en 217 especies. Los animales de los bosques muestran una reducción del 15 por ciento en 262 especies.

LEY MATEMÁTICA SIMPLE Y MUY FIABLE. QUE ES LA QUE LOS AUTORES HAN UTILIZADO EN SUS PROYECCIONES.

«SI LAS PROYECCIONES SE EXTRAPOLASEN DE FORMA GLOBAL A OTROS GRUPOS DE PLANTAS Y ANIMALES TERRESTRES, NUESTROS ANÁLISIS SUGIEREN QUE MÁS DE UN MILLÓN DE ESPECIES ESTARÍAN EN PELIGRO DE DESAPARECER COMO RESULTADO DEL CAMBIO CLIMÁTICO». HA ASEGURADO EL AUTOR PRINCIPAL DEL ESTUDIO, CHRIS D. THOMAS, DE LA UNIVERSIDAD DE LEEDS EN EL REINO UNIDO.

Fuente: "Extinction risk from climate change", *Nature*, vol. 427, 8 de enero de 2004, pp. 145-148; y *El País*, 8 de enero de 2004.

La media de la huella ecológica mundial²⁷ ha crecido en los años más recientes desde representar alrededor del 70 por ciento de la capacidad biológica del planeta, en 1961, hasta constituir el 120 por ciento de esta capacidad biológica, en 1999; si continúan las tendencias presentes, se alcanzaría entre el 180 por ciento y el 220 por ciento de la capacidad biológica del planeta en el año 2050.²⁸

La huella ecológica media mundial fue de 2,3 hectáreas por persona en 1999 ó, lo que es lo mismo, un 20 por ciento por encima de la capacidad biológica de la Tierra, que es de 1,9 hectáreas por persona. En otras palabras, *la humanidad sobrepasa en la actualidad la capacidad del planeta de atender el consumo de recursos renovables*. Podremos mantener temporalmente este exceso, destruyendo las reservas de capital natural de bosques, peces y suelos fértiles pero esta situación no se podrá prolongar durante mucho tiempo. La única solución sostenible es vivir dentro de la capacidad de producción biológica de la Tierra.

INSOSTENIBILIDAD: LOS FENÓMENOS DE EROSIÓN

SE PUEDE VER EN EL CONCEPTO DE EROSIÓN UNA CLAVE PARA AGRUPAR FENÓMENOS MUY DIVERSOS DE DEGRADACIÓN SOCIAL, CULTURAL Y ECOLÓGICA. ASÍ LO HACE EL INVESTIGADOR CANADIENSE PAT ROY MOONEY AL SUBRAYAR QUE LA EROSIÓN EN EL MEDIO AMBIENTE Y EN LA CULTURA HA SIDO PRECEDIDA POR UNA FUERTE EROSIÓN DE LA EQUIDAD, Y A SU VEZ CONTRIBUYE A UNA PROFUNDA EROSIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS. LOS DATOS SON ESTREMECEDORES:

- NO MENOS DE 4.000 ESPECIES Y POSIBLEMENTE HASTA 90.000 ESTÁN DESAPARECIENDO CADA AÑO.
- LAS SELVAS TROPICALES SE REDUCEN A UNA TASA DE CASI EL 1 POR CIENTO ANUAL.
- LA DIVERSIDAD GENÉTICA DE LOS CULTIVOS DEL CAMPO ESTÁ EXTINGUIÉNDOSE A UNA TASA DE ALREDEDOR DEL 2 POR CIENTO ANUAL.
- LAS RAZAS DE GANADO TRADICIONALES DESAPARECEN A UNA TASA DEL 5 POR CIENTO ANUAL.
- CASI LA CUARTA PARTE DE LOS SUELOS IRRIGADOS DEL MUNDO ESTÁ AFECTADA POR LA EROSIÓN.
- ESTAMOS DESTRUYENDO SUELOS POR LO MENOS 13 VECES MÁS RÁPIDO QUE EL TIEMPO QUE TARDA SU CREACIÓN.
- EL 37 POR CIENTO DE LOS 1.500 MILLONES DE HECTÁREAS DE TIERRA CULTIVADA HA SIDO EROSIONADO DESDE EL FINAL DE LA SEGUNDA GUERRA MUNDIAL, Y CADA AÑO ENTRE 5 Y 12 MILLONES DE HECTÁREAS SUFREN EROSIÓN GRAVE.
- EL CONSUMO DE AGUA DULCE ES CASI EL DOBLE DE SU REEMPLAZO ANUAL.
- EL 52 POR CIENTO DE LOS ESTUARIOS COSTEROS DE E.E.U.U. ESTÁ TAN CONTAMINADO POR EL AGUA QUE LLEGA CARGADA DE ELEMENTOS QUÍMICOS DE LAS TIERRAS DE LABOR, QUE LA PRODUCTIVIDAD MARINA SE HALLA SERIAMENTE AMENAZADA.
- CADA AÑO SE MUEVEN MÁS DE VEINTE TONELADAS DE TIERRA POR CADA SER HUMANO DEL PLANETA.

PROTEGER LA BIODIVERSIDAD

Existen dos planteamientos básicos para conservar la biodiversidad: o bien proteger las especies y las poblaciones individuales, o bien proteger los hábitats en los que viven. Pues bien, hoy la opinión científica más autorizada reconoce que lo esencial es la conservación de ecosistemas enteros, asegurando su funcionalidad.

Los esfuerzos dirigidos hacia las especies y las poblaciones, aunque son importantes, exigen una gran cantidad de tiempo y esfuerzo; las medidas incluyen la protección legal de las especies individuales, planes de gestión y una conservación *ex situ*, es decir, proteger las poblaciones de animales y plantas en zoos y bancos de semillas²⁹.

En definitiva: *no se trata tanto de elaborar "listas rojas" de especies amenazadas como de cambiar nuestra manera de producir, consumir y ocupar el territorio*. Si no, los resultados pueden ser frustrantes:

"Somos los mejores especialistas en cacas de oso del mundo" —decía Roberto Hartasánchez, presidente de FAPAS (Fondo para la Protección de los Animales Salvajes), una organización clave en la conservación de los osos de la Cordillera Cantábrica—"pero en quince años no hemos conseguido que su población aumente"³⁰. Se ha empezado la casa por el tejado, pero ahora se trata de hacer las cosas mejor:

*Una de las más arduas y complejas tareas del presente es detener el derrumbe de la multiplicidad vital. De momento hemos comenzado por el tejado. Un puñado de emblemas vivos del acabamiento como tigres, osos, ballenas, linces o águilas han merecido todas las consideraciones y hasta cientos de millones de dólares en programas de rescate. Mientras tanto, miles de modestos seres siguen saliendo para siempre de las mansiones de la vida por la puerta falsa de nuestra ignorancia. En cualquier caso era necesario ese primer paso. Y los siguientes. De proteger al gran animal vertebrado pasamos, hace muy poco, a hacer algo por los hábitats, luego por los ecosistemas, un poco más ayer mismo la cordura identificó a las tramas naturales como inseparables de sus inquilinos, incluso sabemos ya que son los usos del territorio los que salvarán o condenarán más la multiplicidad vital...*³¹

- CADA AÑO SE EXTINGUEN EL 2 POR CIENTO DE LAS LENGUAS DEL PLANETA. PARA MEDIADOS DEL SIGLO XXI, CASI TODOS LOS NUMEROSOS ECOSISTEMAS DEL MUNDO ESTARÁN OCUPADOS POR PERSONAS SIN LENGUAS INDÍGENAS CAPACES DE DESCRIBIR, USAR Y CONSERVAR LA BIODIVERSIDAD QUE AÚN QUEDE POR ENTONCES.
- HAY UNA EROSIÓN PLANETARIA Y NO CUANTIFICABLE DE LA PARTICIPACIÓN DEMOCRÁTICA Y LA INNOVACIÓN CULTURAL.

Fuente: Pat Roy Mooney, *El siglo ETC. Erosión, Transformación tecnológica y Concentración corporativa en el siglo XXI*. Nordan/ Comunidad. Montevideo 2002, pp. 15-16. Se trata de una importante publicación conjunta del Grupo ETC y la Fundación Dag Hammarsköld. El siglo ETC discute las tendencias de la transformación tecnológica, la erosión ambiental y cultural, y la reorganización del poder económico en las manos de los oligopolios globales de la alta tecnología.

Puede descargarse el texto completo (en castellano) en la página web de ETC: www.etcgroup.org.

UN DECENIO DE DOLOROSOS FRACASOS EN LOS ESFUERZOS INTERNACIONALES PARA PROTEGER LA BIODIVERSIDAD

Uno de los acuerdos más importantes alcanzados en la "Cumbre de la Tierra" de Río de Janeiro, en 1992, fue el Convenio sobre Diversidad Biológica que entró en vigor en diciembre de 1993. Diez años más tarde, se celebró en la Haya, del 7 al 21 de abril de 2002, la 6ª Conferencia de las Partes del Convenio, y el balance que puede hacerse de este decenio es cualquier cosa menos optimista³².

Hay que constatar un doloroso fracaso a la hora de concretar acuerdos eficaces para detener la biopiratería. La 6ª Conferencia de las Partes alcanzó sólo un acuerdo muy débil sobre el reparto equitativo de los beneficios derivados de los recursos genéticos (apenas un código de buenas prácticas de aplicación voluntaria).

La Conferencia fracasó en el logro de acuerdos para la protección de los bosques primarios (sobre todo las selvas tropicales, donde como sabemos se concentra la gran reserva de la biodiversidad terrestre del planeta). Por último, a lo largo

de estos diez años no se ha avanzado apenas a la hora de lograr compromisos para la transferencia de recursos desde los países ricos a los países pobres, que permitan a estos últimos proteger eficazmente la biodiversidad.

En estos diez años los avances logrados han sido muy pequeños (principalmente, el Protocolo de Bioseguridad de Montreal/Cartagena, aprobado en el 2000), en comparación con el enorme daño que está recibiendo la biodiversidad del planeta.

En cuanto a la situación europea, en 1999 la Agencia Europea de Medio Ambiente, en su segundo *Informe sobre la situación del medio ambiente en Europa*,

señalaba que "la principal causa es la desaparición de hábitats motivada por los cambios en las formas de explotación del territorio y, en especial, a causa de una explotación agrícola intensiva. [...] La amenaza a la diversidad de especies a causa de las actividades humanas [...] se ha recrudecido. [...] No ha habido casi ningún avance en el sentido de un agricultura más respetuosa con el medio ambiente".

LA ESTRATEGIA ESPAÑOLA PARA CONSERVACIÓN Y EL USO SOSTENIBLE DE LA DIVERSIDAD BIOLÓGICA

En nuestro país, el Gobierno del Partido Popular, cuyas prioridades nada tenían que ver con la protección de la naturaleza, incumplió clamorosamente la Estrategia Es-

pañola para Conservación y el Uso Sostenible de la Diversidad Biológica (que puede abreviarse como Estrategia nacional de biodiversidad) formulada en diciembre de 1998. Se presentó entonces a bombo y platillo³³, y el MIMAM (Ministerio de Medio Ambiente) se dio un plazo de tres años para que la Estrategia fuese aprobada por el Consejo de Ministros, así como doce planes sectoriales (que afectan a áreas tales como la biodiversidad agraria, forestal, pesca y acuicultura, caza, energía, turismo, industria, planificación territorial, transporte, política hidrológica, sanidad y política comercial).

Nada de ello sucedió. Llegó diciembre de 2001, y luego diciembre de 2002, y la Estrategia siguió siendo papel mojado... Desde que en junio de 1992 el Gobierno de España firmó el Convenio sobre la Diversidad Biológica, ratificado el 21 de diciembre

EL CONVENIO SOBRE DIVERSIDAD BIOLÓGICA

EL CONVENIO SOBRE DIVERSIDAD BIOLÓGICA SE FIRMÓ EN JUNIO DE 1992 EN LA CONFERENCIA DE RÍO Y ENTRÓ EN VIGOR EL 29 DE DICIEMBRE DE 1993 (AUNQUE EE.UU. NO LO HA RATIFICADO). SU OBJETIVO ES CUBRIR EL VACÍO EXISTENTE A NIVEL INTERNACIONAL EN EL CAMPO DE LA BIODIVERSIDAD. EL CONVENIO PREVÉ PROGRAMAS DE COOPERACIÓN Y DE FINANCIACIÓN PARA PROTEGER LA BIODIVERSIDAD, Y EN SU ARTÍCULO 6 CONTEMPLA LA NECESIDAD DE QUE "CADA PARTE CONTRATANTE... ELABORARÁ ESTRATEGIAS, PLANES O PROGRAMAS NACIONALES PARA LA CONSERVACIÓN Y LA UTILIZACIÓN SOSTENIBLE DE LA DIVERSIDAD BIOLÓGICA".

LA CONFERENCIA DE LAS PARTES DEL CONVENIO SE HA REUNIDO YA EN VARIAS OCASIONES: LA PRIMERA EN NASSAU, EN LAS BAHAMAS, DEL 28 DE NOVIEMBRE AL 9 DE DICIEMBRE DE 1994, Y LA SEGUNDA EN YAKARTA, INDONESIA, ENTRE EL 6 Y EL 17 DE NOVIEMBRE DE 1995, DONDE SE DECIDIÓ QUE MONTREAL, EN CANADÁ, FUESE LA SEDE PERMANENTE DEL CONVENIO, E IGUALMENTE SE APROBÓ DESARROLLAR UN PROTOCOLO DE BIOSEGURIDAD, QUE FINALMENTE FUE APROBADO EL 29 DE ENERO DE 2000.

LA SEXTA CONFERENCIA DE LAS PARTES TUVO LUGAR EN LA HAYA ENTRE EL 7 Y EL 19 DE ABRIL DE 2002, CENTRÁNDOSE EN LA DIVERSIDAD BIOLÓGICA DE LOS BOSQUES, LAS ESPECIES INVASORAS, EL ACCESO Y EL REPARTO DE LOS BENEFICIOS DE LOS RECURSOS GENÉTICOS Y LAS ESTRATEGIAS NACIONALES.

de 1993, han transcurrido más de diez años, y en ese periodo las sucesivas administraciones lo único que han hecho es presentar una Estrategia que aún no ha sido aprobada.³⁴

La Estrategia no debería ser una mera recopilación de los planes y actuaciones existentes, ni tampoco debe quedarse en un diagnóstico más o menos acertado de la situación de la diversidad biológica en España. Según el Convenio firmado, cada Parte Contratante “integrará la conservación y la utilización sostenible de la diversidad biológica en los planes, programas y políticas sectoriales o intersectoriales”. La conservación de los hábitats —como vimos antes— es imprescindible para la preservación de la diversidad biológica. José Santamarta ha escrito:

Se debe ampliar la red de parques y espacios protegidos al 15 por ciento del territorio, buscando un sistema de áreas representativo de nuestra diversidad biológica, sin olvidar los valores paisajísticos, aunque lo fundamental es la conservación y el uso sostenible de la diversidad biológica en todo el territorio, y no sólo en los espacios protegidos. Sólo el 5 por ciento del territorio español corresponde a espacios naturales protegidos, área que no obstante deja sin protección una tercera parte de los espacios identificados como de alto interés en el Proyecto Biotopos/Corine. La mitad de la

LA DIRECTIVA HÁBITATS Y LA RED NATURA 2000

LA DENOMINADA RED NATURA 2000 SE PODRÍA CONVERTIR EN UN INSTRUMENTO FUNDAMENTAL PARA LA PROTECCIÓN DE LA DIVERSIDAD BIOLÓGICA, TANTO EN TODA LA UNIÓN EUROPEA COMO EN ESPAÑA.

LA DIRECTIVA 92/43/CEE SOBRE LA CONSERVACIÓN DE LOS HÁBITATS NATURALES Y DE LA FAUNA Y FLORA SILVESTRES, APROBADA EN 1992 Y MÁS CONOCIDA COMO DIRECTIVA HÁBITATS, SUPONE UN GRAN PASO ADELANTE EN LA CONSERVACIÓN DE LOS ECOSISTEMAS DE LA UNIÓN EUROPEA, AL SENTARSE CON ESTA DIRECTIVA LAS BASES PARA EL ADECUADO MANTENIMIENTO DE LOS VALORES NATURALES Y LA INTEGRACIÓN DE LAS POLÍTICAS SECTORIALES COMUNITARIAS EN LA PROPIA POLÍTICA AMBIENTAL. LA DIRECTIVA HÁBITATS Y LA DIRECTIVA 79/409/CEE DE AVES FORMAN EL EJE CENTRAL DE LA POLÍTICA EUROPEA DE CONSERVACIÓN DE LA NATURALEZA. LA DIRECTIVA HÁBITATS ESTÁ ESTRUCTURADA EN UNA SERIE DE ANEXOS, EN LOS CUALES SE IDENTIFICAN —SEGÚN CRITERIOS CIENTÍFICOS— AQUELLOS HÁBITATS Y ESPECIES DE FAUNA Y FLORA QUE DEBEN SER PROTEGIDOS, ESTABLECIÉNDOSE LAS CATEGORÍAS DE PROTECCIÓN EN FUNCIÓN DEL GRADO DE AMENAZA DE LOS HÁBITATS O DE LAS ESPECIES.

SE TRASPUSO A NUESTRO ORDENAMIENTO JURÍDICO LA DIRECTIVA HÁBITATS MEDIANTE EL REAL DECRETO 1997/1995, DE 7 DE DICIEMBRE, EN EL QUE SE ESTABLECEN LAS MEDIDAS PARA GARANTIZAR LA BIODIVERSIDAD MEDIANTE LA CONSERVACIÓN DE LOS HÁBITATS NATURALES Y DE LA FAUNA Y FLORA SILVESTRES. LA RED NATURA 2000, SIN DUDA LA MAYOR APORTACIÓN QUE REALIZA LA DIRECTIVA HÁBITATS, PRETENDE SER UNA RED DE ESPACIOS NATURALES REPRESENTATIVOS EN EUROPA, QUE PERMITA EVITAR EL ACTUAL RITMO DE DEGRADACIÓN A QUE ESTÁN SOMETIDOS LOS ESPACIOS NATURALES. SU CONSTITUCIÓN SUPONE SIN DUDA UN RETO PARA TODOS LOS ESTADOS MIEMBROS, YA QUE EXIGE EL CUMPLIMIENTO DE OBJETIVOS GLOBALES EN EL MANTENIMIENTO DE LA CALIDAD AMBIENTAL Y LA BIODIVERSIDAD DE EUROPA.

LA RED NATURA 2000 INCLUYE LOS ECOSISTEMAS Y HÁBITATS NATURALES MÁS REPRESENTATIVOS DE EUROPA, DESIGNADOS ZONAS ESPECIALES DE PROTECCIÓN PARA LAS AVES (ZEPA), Y ZONAS ESPECIALES DE CONSERVACIÓN (ZEC), MIENTRAS QUE LAS ZEPA YA ESTÁN DECLARADAS, LAS ZEC DEBERÁN SER DECLARADAS EN LOS PRÓXIMOS AÑOS.

SI TODO FUERA BIEN ESPAÑA APORTARÍA A LA RED NATURA 2000 CERCA DE 12 MILLONES DE HECTÁREAS, EL 23 POR CIENTO DEL TERRITORIO ESTATAL, CIFRA QUE, AL MISMO TIEMPO, REPRESENTA EL 27 POR CIENTO DEL ESPACIO PROTEGIDO POR LA RED NATURA 2000 EN LA UE, SIENDO FORESTALES EL 76 POR CIENTO DE LAS SUPERFICIES INCLUIDAS EN DICHA RED.

EN EFECTO, ESPAÑA CONTIENE EL 58 POR CIENTO DE LOS HÁBITATS IDENTIFICADOS POR LA DIRECTIVA HÁBITATS, Y ES EL ESTADO MIEMBRO DE LA UE CON MAYOR BIODIVERSIDAD... SOMETIDA A GRAVÍSIMAS AMENAZAS, COMO VIMOS ANTERIORMENTE, LA LISTA ESPAÑOLA DE LUGARES DE INTERÉS COMUNITARIO (LIC), DENTRO DE LA RED NATURA 2000, APORTA 1.219 SITIOS, QUE SUMAN UNA SUPERFICIE TOTAL

DE 11.559.994 HECTÁREAS, QUE REPRESENTAN CASI EL 23 POR CIENTO DEL TERRITORIO Y CERCA DEL 27 POR CIENTO DE LA SUPERFICIE PROPUESTA COMO LIC EN LA UNIÓN EUROPEA. A ESTO HAY QUE AÑADIR QUE ESPAÑA CUENTA CON 345 ZEPAS (ZONAS DE ESPECIAL PROTECCIÓN DE LAS AVES), QUE REPRESENTAN UNA SUPERFICIE DE 6.880.346 HECTÁREAS.

EN LO QUE RESPECTA A LAS ZONAS ESPECIALES DE CONSERVACIÓN (ZEC). ÉSTAS SERÁN DESIGNADAS POR LA COMISIÓN EUROPEA, EN BASE A LAS PROPUESTAS DE LOS ESTADOS MIEMBROS QUE DEBERÁN TENER EN CUENTA LOS CRITERIOS CIENTÍFICOS ESTABLECIDOS EN LA DIRECTIVA HÁBITATS, DE MODO QUE SE PROTEJAN LOS HÁBITATS Y LAS ESPECIES MÁS AMENAZADAS DE LA UNIÓN EUROPEA. UNO DE LOS ELEMENTOS INNOVADORES DE LA PROPIA DIRECTIVA ES LA IMPORTANCIA DEL MANTENIMIENTO DE "CORREDORES NATURALES" QUE ASEGUREN EL ADECUADO INTERCAMBIO BIOLÓGICO ENTRE LAS DIFERENTES ÁREAS NATURALES, DE MANERA QUE SEA UNA CONSIDERACIÓN IMPORTANTE PARA LOS ESTADOS MIEMBROS EN EL MARCO DE LA PLANIFICACIÓN DE LAS POLÍTICAS NACIONALES DE ORDENACIÓN DEL TERRITORIO (ARTÍCULO 10 DE LA DIRECTIVA HÁBITATS). LA INCLUSIÓN DE ESTOS CORREDORES ECOLÓGICOS ES PRIMORDIAL PARA LA CONSERVACIÓN DE CIERTAS ESPECIES AMENAZADAS COMO EL OSO PARDO, EL LINCE IBÉRICO, EL LOBO O LA NUTRIA, QUE REQUIEREN TERRITORIOS AMPLIOS PARA SU SUPERVIVENCIA.

LA INCLUSIÓN DE UN ESPACIO EN LA RED NATURA 2000, CONCEBIDA COMO UN MEDIO PARA CONSERVAR Y MANTENER LA BIODIVERSIDAD DE EUROPA A PARTIR DE MODELOS DE DESARROLLO SOSTENIBLE, NO IMPLICA LA PROHIBICIÓN DE TODAS LAS ACTIVIDADES QUE VIENEN SIENDO DESARROLLADAS EN DICHO LUGARES, SINO QUE SUPONE FOMENTAR LOS USOS COMPATIBLES CON LA CONSERVACIÓN DE LA NATURALEZA EN UN CAMINO HACIA EL DESARROLLO SOSTENIBLE, COMO PRINCIPAL OBJETIVO QUE HAN DE PERSEGUIR LAS SOCIEDADES CONTEMPORÁNEAS. ES NECESARIO RECONOCER QUE LA CONSERVACIÓN DE LOS ESPACIOS NATURALES INCLUIDOS EN LA RED NATURA 2000 HA SIDO POSIBLE, EN MUCHOS CASOS, GRACIAS AL MANTENIMIENTO DE LAS ACTIVIDADES AGROSILVOPASTORALES PROPIAS DE CADA REGIÓN, QUE SUPONEN UN ELEMENTO IMPORTANTE EN LA CONSERVACIÓN DE LOS HÁBITATS NATURALES Y PAISAJES AGRARIOS DE GRAN VALOR, COMO EL PASTOREO, EL APROVECHAMIENTO DE PASTOS DE MONTAÑA, LA APICULTURA, ETC. PRECISAMENTE UNO DE LOS OBJETIVOS DE LA RED NATURA 2000 ES CONSEGUIR FRENAR EL DESPOBLAMIENTO DE LAS ZONAS RURALES Y PERMITIR EL MANTENIMIENTO DE LAS RENTAS LOCALES; PARA ELLO RESULTA FUNDAMENTAL QUE PERDUREN DETERMINADOS USOS DEL SUELO, COMO ELEMENTO INDISPENSABLE PARA LA ADECUADA CONSERVACIÓN DE LOS HÁBITATS NATURALES.

Puede ampliarse esta información con el dossier "Espacios naturales protegidos", en *Daphnia* 28, Madrid, abril de 2002.

teriores de "megaextinciones", la humanidad es ahora la causa de la inmensa mayoría de estas repentinas desapariciones.

superficie protegida está en Andalucía, mientras que en el extremo opuesto se encuentran las Comunidades Autónomas que apenas han protegido áreas, como La Rioja, Galicia o Castilla-León.

Igualmente es necesario recuperar las vías pecuarias y los ríos, auténticos corredores ecológicos verticales (las vías pecuarias) y horizontales (los ríos) en la Península. La conservación de la biodiversidad debe determinar todas las políticas sectoriales (económica, agrícola, forestal, pesca, agua, transporte, energía, turismo, urbanismo, comercio, industria, entre otras), dando prioridad absoluta a la conservación in situ sobre los bancos genéticos (ex situ), aunque éstos también son necesarios. Especial importancia merece la conservación de la diversidad genética de la agricultura y de la ganadería, tanto in situ como ex situ (bancos de germoplasma).³⁵

SOBRE ABEJAS Y REMACHES EN ALAS DE AVIÓN

Recapitemos: si hace aproximadamente 65 millones de años los dinosaurios desaparecieron de la faz de la Tierra, protagonizando la quinta gran oleada de extinción, la sexta la estamos viviendo en la actualidad, según coinciden muchos científicos³⁶. Sin embargo, a diferencia de los episodios ante-

Una biosfera sana es la mayor proveedora de servicios públicos gratuitos que podamos concebir: raras veces somos conscientes de ello. Se estima, por ejemplo, que de la labor de polinización de las abejas —uno de los regalos que nos hace la naturaleza— dependen no menos de 20.000 especies de plantas. Hasta tal punto es así, que en cierta ocasión Einstein vaticinó que la humanidad se extinguiría en cuatro años si desaparecieran estos insectos³⁷. Aunque no le reconozcamos al gran físico una competencia especial en el terreno de la biología, no cabe echar una advertencia así en saco roto...

Hay una imagen con la que se ha comparado varias veces la destrucción de biodiversidad que estamos llevando a cabo: el avión de cuyas alas van desapareciendo remaches.

Causar la extinción de una especie es un gesto parecido al de arrancar el remache del ala del avión, nos sugieren los autores de esta historia. Con cada especie que desaparece debilitamos la estructura, rasgamos el tejido de la vida sobre el planeta: no sabemos exactamente cuál es el punto crítico (no sabemos cuál es el último remache que causará el desprendimiento del ala del avión), pero que tal punto crítico existe resulta indudable. "Puede pensarse que una docena de remaches, o una docena de especies, a lo mejor no se echa de menos, pero un decimotercer remache arrancado de un flap de un ala, o la extinción de una especie clave en el ciclo del nitrógeno, podría acarrear un grave accidente."³⁸

Al empobrecerse la biosfera, su capacidad para proporcionar un clima propicio a la vida, limpiar el aire y el agua, crear tierra fértil, reciclar residuos, controlar las plagas, y todos los demás servicios públicos gratuitos que hoy recibimos de ella, puede quedar gravemente en entredicho. Aunque hoy seamos escasamente conscientes de ello,

LOS ARRANCARREMACHES

'MIENTRAS USTED SE DIRIGE A SU AVIÓN DESDE LA TERMINAL DEL AEROPUERTO, REPARA EN UN INDIVIDUO SUBIDO A UNA ESCALERA QUE SE DEDICA A ARRANCAR REMACHES DE LAS ALAS. UN TANTO MOSQUEADO, SE APROXIMA USTED AL ARRANCADOR DE REMACHES Y LE PREGUNTA QUÉ ESTÁ HACIENDO.

'TRABAJO PARA LA COMPAÑÍA AÉREA GROWTHMANÍA INTERCONTINENTAL'. LE INFORMA EL PERSONAJE, 'Y LA COMPAÑÍA HA DESCUBIERTO QUE PUEDE VENDER ESTOS REMACHES A DOS DÓLARES LA PIEZA'.

'PERO ¿CÓMO SABE QUE NO DEBILITARÁ FATALMENTE EL ALA AL HACER ESO?'. LE PREGUNTA USTED.

'NO SE PREOCUPE'. LE RESPONDE. 'ESTOY SEGURO DE QUE EL FABRICANTE CONSTRUYÓ UN AVIÓN MUCHO MÁS FUERTE DE LO QUE EN REALIDAD ES NECESARIO. DE MODO QUE ESTO NO ES PERJUDICIAL. ADEMÁS, HE SACADO BASTANTES REMACHES DE ESTE ALA Y TODAVÍA NO SE HA CAÍDO. AEROLÍNEAS GROWTHMANÍA NECESITA DINERO: SI YO NO ARRANCARA LOS REMACHES, GROWTHMANÍA NO PODRÍA CONTINUAR SU EXPANSIÓN. Y YO NECESITO LA COMISIÓN QUE ME PAGA: ¡CINCUENTA CENTAVOS POR REMACHE!'.

'¡PERO USTED HA PERDIDO EL JUICIO!'.

'LE DIGO QUE NO SE PREOCUPE, SÉ LO QUE HAGO. EN REALIDAD, YO TAMBIÉN VOY A VIAJAR EN ESE VUELO, DE MODO QUE, COMO USTED PUEDE COMPROBAR, NO EXISTE EL MÁS MÍNIMO MOTIVO DE PREOCUPACIÓN'.

CLARO ESTÁ, UNA PERSONA SENSATA VOLVERÍA A LA TERMINAL, DARÍA PARTE DEL PECULIAR PERSONAJE Y DE AEROLÍNEAS GROWTHMANÍA A LA FAA, Y RESERVARÍA PLAZA EN OTRO SISTEMA DE TRANSPORTE. POR SUPUESTO, NADIE ESTÁ OBLIGADO A VIAJAR EN AVIÓN. PERO, POR DESGRACIA, TODOS SOMOS PASAJEROS DE UNA INMENSA COSMONAVE TIERRA EN LA QUE NO NOS QUEDA MÁS ALTERNATIVA QUE VOLAR. Y DESAFORTUNADAMENTE ESA COSMONAVE ESTÁ LLENA DE ARRANCADORES DE REMACHES QUE PROCEDEN DE FORMA ANÁLOGA A LA QUE SE ACABA DE DESCRIBIR..."

Paul y Anne Ehrlich: *Extinción*, vol. 1, Salvat, Barcelona 1995,

p. vii-viii (el original inglés es de 1981).

...la existencia de toda vida sobre la Tierra —incluida la nuestra— depende de la estabilidad del sistema ecológico. Una Tierra con menor diversidad de habitantes puede no continuar poseyendo la estabilidad esencial para la adaptación y la supervivencia. Y si nuestro ecosistema se descompone —aunque sea transitoriamente— el efecto sobre la humanidad será catastrófico. La ironía final a que se enfrenta el hombre tecnológico bien puede residir en el hecho de que las amenazas más potentes de la naturaleza al bienestar humano no son su fuerza destructiva —terremotos, tornados y huracanes— sino la fragilidad del tejido de la vida, la delicadeza de aquellas madejas que vinculan especies a especies y que comprenden los vínculos dinámicos e intrincados que relacionan los reinos animados e inanimados en el proceso de la vida.³⁹

La forma de vida básica en nuestro planeta es la vida bacteriana⁴⁰. Las bacterias llevan aquí casi cuatro mil millones de años —es decir, la práctica totalidad de la vida del planeta, frente a los ridículos 50 o 60.000 años de nuestra propia especie—, y seguirán aquí cuando nosotros ya no estemos. Por grandes que sean los daños que inflijamos a la biosfera, no afectarán a ese nivel básico —y sumamente expansivo y resistente— de la vida; es un consuelo. Pero magro consuelo para las otras formas de vida menos resistentes, esos animales más complejos que solemos llamar “superiores”, entre los cuales hay que contar a nuestra propia especie.

Es bueno saber que las bacterias seguirán ahí: pero a mí me gustaría poder confiar en que futuros seres humanos disfrutarán de los bienes de la naturaleza y la cultura que nosotros hemos podido gozar.

EVALUACIÓN MORAL DE LA HEGATOMBE DE BIODIVERSIDAD

¿Qué juicio moral nos merece la destrucción de biodiversidad por obra humana? Sin duda, un juicio negativo: ¿pero por qué? Desde el enfoque defendido en este libro, lo valioso no es la especie amenazada en cuanto tal (no hay un “bien de la especie” distinguible del conjunto de los bienes de sus miembros), sino los seres vivos que la componen —cada uno de ellos susceptible de vivir una buena vida—, incluyendo a los futuros miembros de esa especie; así como los efectos benéficos que esa especie tenga dentro del “sistema de ecosistemas” que es la biosfera (por ejemplo, efectos para la estabilidad de la misma), y para el bienestar de los seres humanos y otros seres sintientes. En la medida en que —como defendí en el capítulo 3— todos los seres vivos merecen consideración moral, la desaparición de cualquier especie es un mal que ha de ser evitado, a igualdad de las demás circunstancias.

La última reserva es obvia: aunque la desaparición de una especie sea siempre lamentable, puede haber casos —pensemos en la erradicación de un microbio patógeno para los seres humanos, o para otras clases de mamíferos— en que una ponderación de bienes y males, en ese caso concreto, incline la balanza del lado de la eliminación, si ésta resulta factible sin desencadenar indeseables consecuencias

imprevistas (de nuevo hay que introducir la cláusula: a igualdad de las demás circunstancias).

Las razones que normalmente se aducen en pro de la conservación de especies se agrupan en las siguientes categorías:

1. Las especies vivas son valiosas para nosotros por su belleza, su valor simbólico o su interés intrínseco. De manera más general, la diversidad es un rasgo del medio ambiente valioso para todos los seres conscientes con capacidades psíquicas avanzadas, y contribuye sin duda a su bienestar.
2. De una rica biodiversidad obtenemos los seres humanos también beneficios utilitarios directos, por ejemplo cuando descubrimos nuevas moléculas capaces de combatir enfermedades humanas en animales y plantas de los arrecifes coralinos, o hallamos en las selvas tropicales nuevas plantas domesticables que nos suministrarán alimentos y fibras. De manera mucho más inmediata, ni siquiera podríamos digerir nuestra comida sin los millones de bacterias que habitan en nuestro intestino.
3. Las especies vivas proporcionan además inmensos beneficios indirectos a la humanidad (y a los demás seres vivos), pues forman parte de ecosistemas sin cuyos "servicios sustentadores de la vida"—los servicios públicos gratuitos que antes examinamos— la humanidad perecería (como sin duda lo harían muchas otras especies vivas).
4. Por razones de justicia intergeneracional, deberíamos transmitir a nuestros descendientes un mundo tan rico como el que nosotros hemos heredado: qué duda cabe de que la biodiversidad constituye un elemento importantísimo en la riqueza de ese legado. En pocos casos se muestra la cuestión de la *irreversibilidad* con más nitidez que en la extinción de especies: una vez se consume, es para siempre, no tiene vuelta atrás. Esa forma de vida en concreto no volverá a tener viabilidad biológica. Y si nos referimos a la biovidersidad

UN POEMA DE THORKILD BJORNVIG
 SOBRE LA EXTINCIÓN
 HOY POR CADA NUEVA ENFERMEDAD
 QUE COGE LA MAYOR PARTE DE LA GENTE DICE
 PROFUNDAMENTE OFENDIDA CADA VEZ: PERO
 SI YO NUNCA HE TENIDO ESO ANTES,
 Y EL DÍA QUE LLEGA LA MUERTE
 CALIENTE, FRÍA —UNA VEZ
 EL ESQUELETO CON LA GUADAÑA—
 DIRÁN: PERO SI
 YO NO HE MUERTO NUNCA ANTES,
 Y CUANDO UNA ESPECIE SE EXTINGUE
 COMO POR EJEMPLO EL ALCA GIGANTE, LA PALOMA PEREGRINA
 LOS ASESINOS, MUDOS DE ASOMBRO,
 SIEMPRE HAN DICHO: PERO SI
 NO SE HABÍA EXTINGUIDO NUNCA ANTES,
 Y CONFRONTADOS CON LA POSIBILIDAD DE QUE
 UN DÍA PUDIERA PASAR CON LAS BALLENAS
 CONTESTAN LOS OFENDIDOS CAZADORES: IMPOSIBLE,
 PERO SI NO SE HAN EXTINGUIDO NUNCA ANTES.

De libro *Epimetheus* (1990). En *Poesía nórdica*, antología preparada por Francisco J. Uriz, Eds. de La Torre, Madrid 1995, p. 495.

global, lo que sabemos de las pasadas "megaextinciones" muestra que la biosfera tarda en "autorrepararse" (recuperando los niveles previos de diversidad) unos diez millones de años⁴¹: esto es, una escala temporal casi inconmensurable en términos de generaciones humanas.

5. Los demás seres vivos tienen, en la misma medida que nosotros, derecho a existir y a llevar una buena vida; las necesidades y caprichos de los seres humanos no son la única base para tomar decisiones éticas. Por el contrario, ha de verse en el *florecimiento de todos los seres vivos*, cada uno de ellos con su conjunto de capacidades y vulnerabilidades intrínsecas, la sede primaria del valor⁴².

Tomados en conjunto, estos cinco grupos de razones constituyen un argumento fortísimo para la conservación de la biodiversidad, y deberían hacernos ver la actual hecatombe con verdadero horror moral. Nos hace falta una forma diferente de estar en el mundo, otra manera de tratar a la biosfera y a los miles de millones de seres vivos que la habitan: pocos fenómenos hacen que esto nos salte a la vista con tanta intensidad como la espantosa pérdida de diversidad biológica. Debemos avanzar rápidamente hacia un mundo en el que los seres humanos y los demás animales podamos compartir en paz los recursos de un planeta finito. En el siguiente capítulo expondré una propuesta concreta para lograr este objetivo.

NOTAS

1. Entrevista a Xavier Bellés, en *Medi ambient, tecnologia i cultura* 12 (monográfico sobre *Biodiversitat: el llegat de l'evolució*), Barcelona, julio de 1995, p. 87.
2. Marc Bekoff, *Nosotros los animales*, Trotta, Madrid 2003, p. 141.
3. Citado en José Manuel Calvo: "El CITES acuerda salvar al tigre, pero fracasa en impedir la tala de caoba", *El País*, 20 de noviembre de 1994, p. 30.
4. *Biodiversidad*, abreviatura de *diversidad biológica*, ha de entenderse —según el artículo 2 del Convenio sobre la Diversidad Biológica aprobado en 1992 en Río de Janeiro— como "la variabilidad entre los organismos vivientes de todo origen, incluidos *inter alia* los ecosistemas terrestres, los marinos y otros ecosistemas acuáticos, y los complejos ecológicos de los que forman parte; esto incluye diversidad dentro de las especies, entre especies y de los ecosistemas". Es importante reparar en estos tres niveles: *diversidad genética* dentro de una población o especie concreta, *diversidad específica* que se refiere a especies diferentes y *diversidad ecológica* o de ecosistemas.
Aunque en este capítulo, como queda dicho, tomaremos como sinónimos "diversidad biológica" y "biodiversidad", también hay autores que distinguen entre ambos términos (el segundo es mucho más reciente que el primero, ya que se trata de un neologismo popularizado por el biólogo Edward O. Wilson): véase por ejemplo Francisco Díaz Pineda, "Diversidad de la diversidad", ponencia en el III Simposio Internacional sobre Legislación y Derecho Ambiental, Madrid, 25 al 27 de octubre de 2001.
Joseph Henry Vogel, profesor en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO, Quito), ha hecho puntualizaciones interesantes sobre la definición de biodiversidad, proponiendo —como noción menos ambigua— hablar de *funciones genéticamente codificadas*. Véase Joseph Henry Vogel, "¿A quién pertenece la biodiversidad?", en *Medi ambient, tecnologia i cultura* 12 (monográfico sobre *Biodiversitat: el llegat de l'evolució*), Barcelona, julio de 1995, pp. 75-77.
5. En el capítulo 3 de mi libro *Cuidar la T(ü)erra* (Icaria, Barcelona 2003) he analizado la erosión de la biodiversidad agropecuaria. Por razones de espacio, ahora me centraré sobre todo en la biodiversidad silvestre.
6. Citado en el *New York Times*, 22 de noviembre de 1981, p. 8. Una exposición detallada de sus puntos de vista en Edward O. Wilson, *La diversidad de la vida*, Crítica, Barcelona 1993.
7. United Nations (Economic and Social Council): "Global status of biological diversity" —Report of the Secretary-General, 14 de marzo de 2001. Informe elaborado por el PNUMA en preparación de la Cumbre Mundial sobre Desarrollo Sostenible en Johannesburgo (Sudáfrica), agosto-septiembre de 2002.

8. Los datos cuantitativos sobre especies amenazadas en el decenio de 1990 pueden verse en: Instituto de Recursos Mundiales (World Resources Institute), *Recursos mundiales 2000* (informe en colaboración con el PNUMA, el PNUD y el Banco Mundial), Eco España, Madrid 2000, pp. 349-361.
9. Sarah Porter: "La biodiversidad en peligro", *Worldwatch 10* (edición española), Madrid 2000, p. 7. La estimación procede del informe presentado al Congreso Botánico Internacional de agosto de 1999 por el experto en biodiversidad Peter Raven.
10. Las excepciones son muy raras, pero existen algunas, por ejemplo ciertos ecosistemas marinos donde microorganismos conocidos como *arqueobacterias* aprovechan la energía de fuentes termales submarinas, sin aporte de luz solar.
11. Ramón Margalef, *Teoría de los sistemas ecológicos*, Publicaciones de la Universidad de Barcelona, Barcelona 1993, p. 19.
12. Josep Peñuelas: *De la biosfera a la antroposfera*, Barcanova, Barcelona 1988, p. 157.
13. Jesús Mosterín: "Especies de primates", *El País*, 7 de junio de 2000. Mosterín señala también que "en sus estudios de campo, Terry Erwin fumigaba unos cuantos metros cuadrados del dosel de la selva amazónica (es decir, de las copas de sus árboles), recogiendo a los insectos muertos en unas redes tendidas por debajo. Analizándolos, resultaba que la gran mayoría pertenecen a especies desconocidas. Extrapolando los resultados, llegó a la conclusión de que en la Tierra hay entre 30 y 50 millones de especies. Esta extrapolación ha de ser tomada *cum grano salis*, pero en cualquier caso apunta a las carencias de nuestro actual catálogo de la vida."
14. Conferencia de María Teresa Tellería dentro del ciclo "Biodiversidad y conservación", organizado por la Fundación BBVA y el Museo Nacional de CC. Naturales del CISC, Madrid, 29 de mayo de 2002.
15. José Santamarta en *Worldwatch 15* (edición española), Madrid 2002.
16. The Worldwatch Institute: *La situación del mundo 2003*, Icaria, Barcelona 2003.
17. Howard Youth: "Observando la desaparición de las aves", en *La situación del mundo 2003*, *op. cit.*
18. P.R. Ehrlich, A.H. Ehrlich y J.P. Holdren: *Ecoscience. Population, Resources, Environment*. San Francisco 1977, p. 142.
19. S.L. Pimm/ G.L. Russell/ J.L. Gittleman: "The future of biodiversity", *Science* 269 (1995), pp. 347-350.
20. Jared Diamond: *El tercer chimpancé. Evolución y futuro del animal humano*, Espasa Calpe, Madrid 1994, capítulo 19. Sobre extinciones también puede consultarse con provecho *Extinción* de Paul y Anne Ehrlich (Salvat, Barcelona 1995) y *La extinción de las especies* de Jon Erickson (Mc Graw-Hill, Madrid 1992).
21. Xavier Duran, Luis Ángel Fernández-Hermana y Lluís Reales: "La riqueza de la vida". En *Medi ambient, tecnologia i cultura* 12 (monográfico sobre *Biodiversitat: el llegat de l'evolució*), Barcelona, julio de 1995, p. 4.
22. Los paleontólogos piensan, en concreto, que perecieron el 90 por ciento de las especies marinas, el 70 por ciento de los vertebrados terrestres y la mayor parte de las plantas.
23. Véase Stephen Jay Gould, "El impacto de un asteroide", en su selección de ensayos *Dientes de gallina y dedos de caballo*, Crítica, Barcelona 1995 (hay reflexiones y datos sobre las extinciones en masa en toda la parte sexta de esta selección de ensayos).
24. Xavier Bellés: *Sobre paradisos perduts i espècies extingides. La crisi de la biodiversitat*. Discurso leído en la sesión inaugural del curso 1994-95, Institut d'Estudis Catalans, Barcelona 1994, p. 17.
25. Mónica Salomone: "Un estudio atribuye a un meteorito la gran extinción de hace 250 millones de años", *El País* del 23 de febrero de 2001. Los científicos han llegado a esa conclusión tras aislar isótopos extraterrestres de helio y argón dentro de fulerenos (ciertas moléculas esféricas de carbono, que pueden guardar en su interior átomos de diversos gases) en ciertas localizaciones paleontológicas.
26. FAO (Food and Agriculture Organisation): *Agricultura mundial: hacia los años 2015/ 2030. Informe resumido*. FAO 2002. (Puede consultarse la versión electrónica en www.fao.org/docrep/).
27. Definiremos este concepto en el capítulo siguiente.
28. A. Acosta: "La Tierra ha perdido la mitad de las especies de agua dulce en los últimos treinta años", *ABC electrónico*, 15 de julio de 2002.
29. La conservación *ex situ* puede servir tanto de seguro contra la pérdida de la diversidad genética y de especies en la naturaleza como de semillero para reintroducir o reforzar las poblaciones silvestres. Además, los bancos de semillas son una fuente de diversidad genética para la investigación agrícola.
30. Citado en Emilio de Benito, "Mantener la población de osos pardos cuesta 200 millones de pesetas al año", *El País*, 7 de febrero de 2000.
31. Joaquín Araujo, "¿Naturalezas?", *El País*, 29 de mayo de 1996.
32. Un análisis riguroso en Elizabeth Bravo, "El Convenio sobre Diversidad Biológica diez años después", *Biodiversidad* 33, Montevideo, agosto de 2002, pp. 9 y ss.
33. Véase por ejemplo el número 71 de la publicación del MIMAM *Información de medio ambiente*, de marzo de 1999.
34. Algunas comunidades autónomas se han tomado el asunto más en serio. Así, el Gobierno de Navarra aprobó el 8 de febrero de 1999 la Estrategia Navarra para la Conservación y el Uso Sostenible de la Diversidad Biológica, y un Plan de Acción 1999-2004. Véase Consejería de Medio Ambiente del Gobierno de Navarra: *Estrategia Navarra para la Conservación y el Uso Sostenible de la Diversidad Biológica, y Plan de Acción 1999-2004*, Publicaciones del Comité Español del Programa MaB, Sevilla 2001.
35. José Santamarta: "22 de mayo 2002, día de la biodiversidad", artículo difundido por correo-e. Santamarta es un experto vinculado muy estrechamente al movimiento ecologista en España, por lo que sus propuestas pueden considerarse representativas del mismo.

36. Richard Leakey y Roger Lewin, *La sexta extinción. El futuro de la vida y de la humanidad*, Tusquets, Barcelona 1997.
37. Carmen Morán: "El cerebro colectivo de las abejas", *El País*, 2 de junio de 2003, p. 33.
38. Paul y Anne Ehrlich: *Extinción*, vol. 1, *op. cit.*, p. ix.
39. Mihajlo Mesarovic y Eduard Pestel: *La humanidad en la encrucijada*, FCE, Méjico 1975, p. 36.
40. Lynn Margulis y Dorion Sagan, *¿Qué es la vida?*, Tusquets, Barcelona 1996, capítulo 4.
41. Investigaciones de James Kirchner y Anne Weil reseñadas en *Nature*, 9 de marzo de 2000.
42. Sobre estas cuestiones, Paul y Anne Ehrlich: *Extinción*, vol. 1, Salvat, Barcelona 1995, capítulo 3, 4 y 5 (pp. 45 y ss.) Con mayor profundidad Bryan C. Norton, *Why Preserve Natural Variety?*, Princeton University Press, New Jersey 1987.

MITAD Y MITAD: TRES PRINCIPIOS BÁSICOS DE JUSTICIA ECOLÓGICA

ANTAÑO FUIMOS DICHOSOS EN NUESTRO PAÍS Y POCAS VECES SUFRIMOS HAMBRE, PORQUE LOS BÍPEDOS Y LOS CUADRÚPEDOS VIVÍAN COMO PARIENTES Y HABÍA SOBRRADAS COSAS PARA ELLOS Y PARA NOSOTROS. PERO LLEGARON LOS WASICHUS (LOS BLANCOS), Y HAN HECHO PEQUEÑAS ISLAS PARA NOSOTROS Y OTRAS PEQUEÑAS ISLAS PARA LOS CUADRÚPEDOS, Y ESAS ISLAS SE HACEN CONSTANTEMENTE MÁS EXIGUAS, PUES NOS EMBISTE LA ROEDORA INUNDACIÓN DEL WASICHU; Y LA ENSUCIAN MENTIRAS Y VORACIDAD.

Alce Negro¹

LOS BUDISTAS EDUCAN EN EL RESPETO POR TODO LO VIVO Y POR LOS SISTEMAS NATURALES. LA VIDA DE UN SER HUMANO DEPENDE TOTALMENTE DE UNA RED INTERRELACIONADA DE SISTEMAS NATURALES. EUGENE ODUM, EN SU PROVECHOSO ENSAYO *THE STRATEGY OF ECOSYSTEM DEVELOPMENT*, SEÑALA QUE EE.UU. TIENE LAS CARACTERÍSTICAS DE UN ECOSISTEMA JOVEN. ALGUNAS CULTURAS INDIAS AMERICANAS TIENEN CARACTERÍSTICAS "MADURAS": PROTECCIÓN EN LUGAR DE PRODUCCIÓN, ESTABILIDAD EN LUGAR DE CRECIMIENTO, CALIDAD EN LUGAR DE CANTIDAD. EN LAS SOCIEDADES DE LOS INDIOS PUEBLO SE PRACTICA UNA FORMA EXTREMA DE DEMOCRACIA. PLANTAS Y ANIMALES SON TAMBIÉN GENTE, Y A TRAVÉS DE DETERMINADOS RITUALES Y DANZAS, SE LES OTORGA ESPACIO Y VOZ EN LAS DISCUSIONES POLÍTICAS DE LOS HUMANOS. ESTÁN "REPRESENTADOS". LA FRASE DEBERÍA SER: "EL PODER PARA TODA LA GENTE".

Gary Snyder²

ENTRE LOS GRANDES RETOS QUE HA DE AFRONTAR HOY EL CAPITALISMO EN EL MUNDO MODERNO SE ENCUENTRAN LAS CUESTIONES DE LA DESIGUALDAD (SOBRE TODO LA CUESTIÓN DE LA MISERIA ABSOLUTA EN UN MUNDO DE PROSPERIDAD SIN PRECEDENTES) Y DE LOS "BIENES PÚBLICOS" (ES DECIR, LOS BIENES QUE COMPARTEN LOS INDIVIDUOS, COMO EL MEDIO AMBIENTE). PARA SOLUCIONAR ESOS PROBLEMAS SERÁ NECESARIO CASI CON TODA SEGURIDAD CREAR INSTITUCIONES QUE LLEVEN MÁS ALLÁ DE LA ECONOMÍA DE MERCADO CAPITALISTA.

Amartya Sen³

Vivimos en un mundo lleno; el planeta Tierra, que para incontables generaciones de seres humanos pudo parecer vacío, ha dejado de estarlo. Son imágenes corrientes dentro del discurso ecologista, y no son imágenes gratuitas: pueden fundamentarse con rigor⁴. Pero de inmediato nos llama la atención su carácter fuertemente antropocéntrico. Puesto que la imagen de que *hemos llenado el mundo* remite al hecho de que los sistemas humanos, y en especial el subsistema de la economía, ha crecido mucho en relación con el sistema de la biosfera, que lo contiene. Pero antes, cuando aquel subsistema económico era mucho menor, ¿de qué estaba "vacío" el mundo? Vacío de nosotros, puede ser, pero sin duda lleno de una apabullante diversidad de formas de vida no humana.

A medida que los sistemas socioeconómicos se expanden y "llenan" el mundo, lo que resulta obvio es que las demás formas de vida tropiezan con dificultades crecientes. Son perseguidas, explotadas, desplazadas, confinadas en islotes como denunciaba Alce Negro, mermadas, exterminadas: lo hemos visto en el capítulo anterior. Su espacio vital se reduce sin cesar. ¿Y si resultase posible precisar la noción de *espacio ambiental*, de forma que pudiésemos emplearla para razonar con rigor sobre las cuestiones de *justicia ecológica*?

JUSTICIA ECOLÓGICA

La idea de justicia, con la máxima generalidad, puede describirse como: dar lo debido a quienes son identificados como receptores adecuados de justicia. Como ha subrayado Andrew Dobson, la cuestión distributiva más importante es a menudo la más invisible: ¿entre quiénes o entre qué va a tener lugar la distribución?⁵

En el centro de las preocupaciones de la moderna ecología política, tal y como se ha consolidado en el último cuarto de siglo, se hallan las cuestiones de justicia ecológica o justicia ambiental (tomamos en estas páginas ambos términos como equivalentes). Así, en palabras de uno de los más conspicuos representantes de esta corriente, el profesor Martínez Alier, "así como la economía política estudia los conflictos distributivos económicos, es decir, las desigualdades y asimetrías sociales (entre mujeres y hombres, entre poblaciones pobres y ricas, urbanas y rurales, entre el Sur y el Norte, entre la generación actual y nuestros descendientes...) con respecto al uso de la naturaleza y a las cargas de la contaminación"⁶.

Resulta llamativo que se dé por sentado que los conflictos distributivos ecológicos de los que ha de ocuparse la ecología política queden limitados a las desigualdades sociales. De forma análoga, el movimiento social llamado *Environmental Justice Movement* que se desarrolló sobre todo en EE.UU. en los años ochenta y noventa, centrado en la denuncia de la acumulación de "males" ambientales sobre los más desfavorecidos socialmente, típicamente restringe sus preocupaciones al ámbito de lo social⁷.

El punto de vista que se expondrá aquí mantiene que eso resulta demasiado restrictivo: que hay, en particular, importantes conflictos distributivos ecológicos entre seres humanos y seres vivos no humanos. Y que, por tanto, *la justicia ecológica no tiene que ver sólo con las distribución justa de bienes y males ambientales entre la población humana, sino también entre ésta y el resto de los seres vivos con los que compartimos la biosfera*. Esto mismo fue reconocido por segmentos del Movimiento de Justicia Ambiental estadounidense cuando, en los años noventa, sus horizontes se ampliaron, y ha quedado plasmado en el primero y tercero de los diecisiete "Principios de Justicia Ambiental" que se aprobaron en el First National People of Color Environmental Leadership Summit, Washington DC, octubre de 1991:

1. *La Justicia Ambiental afirma la sacralidad de la Madre Tierra, la unidad ecológica y la interdependencia de todas las especies, y el derecho a no padecer destrucción ecológica.*

3. *La Justicia Ambiental 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.*⁸

En el capítulo 3 aporté razones para que los seres vivos no humanos sean considerados receptores adecuados de justicia (pues éstas equivalen, más o menos, a las razones por las que han de ser considerados miembros de la comunidad moral, en calidad no de *agentes* sino de *pacientes morales*). Recordemos

que esa argumentación se basa en enfatizar que, para determinar cómo ha de ser tratado determinado ser vivo, los criterios han de basarse en las *capacidades moralmente relevantes* que de hecho posee ese ser vivo, y no en su pertenencia a una especie determinada; y en la necesidad de evitar la discriminación arbitraria.

SUSTENTABILIDAD COMO PRINCIPIO MÍNIMO PARA LA JUSTICIA ECOLÓGICA INTERGENERACIONAL

De manera que, desde la perspectiva aquí defendida, diremos que la justicia ecológica tiene que ver con la distribución de bienes y males ambientales entre los seres vivos (humanos o no), tanto sincrónica como diacrónicamente. La idea de diacronía nos remite de inmediato a la importante noción de *sustentabilidad*.

En esencia el contenido de esta noción es el siguiente: los sistemas económico-sociales han de ser *reproducibles* —*más allá del corto plazo*— *sin deterioro de los ecosistemas sobre los que se apoyan*. Es decir, sustentabilidad es *viabilidad ecológica*: los sistemas socioeconómicos que funcionan destruyendo su base biofísica son *insostenibles*. Dicho de otra manera: las actividades humanas *no deben sobrecargar las funciones ambientales, ni deteriorar la calidad ambiental de nuestro mundo*. Ello implica fundamentalmente dos requisitos:

1. *Respetar los límites*. Lo que tomamos de la biosfera (en cuanto fuente de materias primas y energía, o sea, materia-energía de baja entropía) y lo que devolvemos a ella (en cuanto sumidero de residuos y calor, es decir, materia-energía de alta entropía) ha de estar dentro de los límites de absorción y regeneración de los ecosistemas.
2. *Pensar en el mañana*. Deberíamos dejar a la generación siguiente un mundo que sea al menos tan habitable y haga posibles tantas opciones vitales como el que nosotros hemos recibido de la generación anterior.

Parece claro que la sustentabilidad ecológica, concebida de esta forma —legar a las siguientes generaciones un mundo cuya calidad ecológica no haya disminuido—, constituye un principio mínimo (necesario aunque no suficiente) para que podamos hablar de justicia ecológica intergeneracional.

TRES CONCEPCIONES DE LA SUSTENTABILIDAD SEGÚN ANDREW DOBSON

En este punto vale la pena abrir un pequeño paréntesis para tratar con algo más de detenimiento la idea de sustentabilidad. Lo haremos a partir del trabajo de uno de los principales filósofos contemporáneos de la ecología, Andrew Dobson.

El objetivo del profesor Dobson en su interesantísima obra de 1998 *Justice and the Environment* —a cuya riqueza de análisis no puedo pretender hacer justicia en este capítulo— es analizar la relación existente entre la sustentabilidad ecológica y la justicia social —identificada con la justicia distributiva—, así como las tensiones que surgen entre estos dos objetivos. No cabe exagerar la importancia de esta cuestión, dado que ambos objetivos —y quizá otros— están incluidos dentro de la idea de *desarrollo sostenible*, que se supone debería guiar —traducida tanto a políticas públicas como a comportamientos individuales— la completa evolución económico-ecológica de nuestras sociedades, al menos desde la "Cumbre de Río" de 1992.

Ahora bien: dado que tanto la justicia social como el desarrollo sostenible son lo que alguna vez se ha llamado *conceptos esencialmente discutibles*⁹, vale decir, bajo el asentimiento aparentemente universal que parecen suscitar, aparecen interpretaciones del concepto que llegan a ser radicalmente incompatibles entre sí, cualquier examen de las relaciones entre la sustentabilidad ecológica y la justicia social exigirá una previa elucidación de ambos conceptos.

El análisis de Dobson en *Justice and the Environment* depende crucialmente de una distinción entre tres concepciones de la sustentabilidad que expone en el capítulo 2 de la obra, y que pueden abreviarse como (1) concepción del capital natural crítico, (2) concepción de la irreversibilidad y (3) concepción del valor natural. Según él, estos tres tipos ideales agotan los discursos contemporáneos sobre sustentabilidad ecológica. Los resumo en el recuadro siguiente¹⁰.

CONCEPCIONES DE LA SUSTENTABILIDAD AMBIENTAL, SEGÚN DOBSON

	(A) CONCEPCIÓN DEL CAPITAL NATURAL CRÍTICO	(B) CONCEPCIÓN DE LA IRREVERSIBILIDAD	(C) CONCEPCIÓN DEL VALOR NATURAL
¿Qué ha de ser sustentado?	Capital natural crítico	Naturaleza irreversible	Valor natural
¿Por qué?	Bienestar humano	Bienestar humano y deberes para con la naturaleza	Deberes para con la naturaleza
¿Cómo?	Renovar/ sustituir/ proteger	Sustituir/ proteger	Proteger
¿A qué ha de atenderse?			
Primariamente	1,2,3,4	(1,5) (2,6)	(5,1) (6,2)
Secundariamente	5,6	3,4	3,4
Sustituibilidad entre el capital manufacturado y el capital natural	No siempre son sustituibles el capital manufacturado y el capital natural crítico	No siempre son sustituibles el capital manufacturado y la naturaleza irreversible	No entra en el debate sobre sustituibilidad

LOS NÚMEROS EN LA CUARTA FILA —¿A QUÉ HA DE ATENDERSE?— SE REFIEREN A LO SIGUIENTE:

1= NECESIDADES (NEEDS) DE LOS SERES HUMANOS DE ESTA GENERACIÓN; 2= NECESIDADES DE LOS SERES HUMANOS DE FUTURAS GENERACIONES, 3= PREFERENCIAS Y DESEOS (WANTS) DE LOS SERES HUMANOS DE ESTA GENERACIÓN; 4= PREFERENCIAS Y DESEOS DE LOS SERES HUMANOS DE FUTURAS GENERACIONES, 5= NECESIDADES DE LOS SERES VIVOS NO HUMANOS DE ESTA GENERACIÓN; 6= NECESIDADES DE LOS SERES VIVOS NO HUMANOS DE FUTURAS GENERACIONES.

Para interpretar el cuadro conviene saber que *capital natural crítico* significa aquel mínimo de capital natural que resulta imprescindible para la producción y la reproducción de la vida humana; la naturaleza mínima para la supervivencia humana. (Por *capital natural* deberíamos entender cualquier

acervo o *stock* de recursos naturales que produce un flujo de bienes y servicios valiosos para el futuro¹¹.) Naturaleza *irreversible* es una forma breve de referirse a aquellos aspectos y rasgos de la naturaleza no humana cuya pérdida sería irreversible. Por último, el *valor natural* que aparece en la tercera columna se refiere al valor que se adscribe a aspectos y rasgos de la naturaleza no humana a causa de su creación por procesos históricos situados fuera de ellas mismas. Lo que ha de ser sustentado, según esta concepción, es el valor natural de semejantes "unidades de significación". Se valora el carácter histórico e idiosincrásico de la naturaleza, o de determinados rasgos o entes naturales¹².

En las columnas tercera y cuarta se habla de *deberes para con la naturaleza* con referencia a un hipotético valor intrínseco de algunos aspectos y rasgos de ésta: de manera señalada, el mantenimiento de la biodiversidad¹³. Con esta expresión se quiere captar, en suma, la "motivación no antropocéntrica" de muchos discursos sobre sustentabilidad ecológica (la concepción del capital natural crítico (A) es por completo antropocéntrica).

En la tercera fila, se trata de "renovar" aquellos aspectos del capital natural crítico que sean renovables (los recursos naturales renovables, por ejemplo), "sustituir" aprovechando las posibilidades técnicas, y "proteger" en aquellos casos en que estemos hablando de sistemas naturales que no pueden ni renovarse ni sustituirse por medios tecnológicos (por ejemplo, las selvas pluviosas tropicales).

En la cuarta fila, las diferentes necesidades y preferencias están ordenadas según un orden lexicográfico: esto significa, por ejemplo, que en el caso de la concepción (A) (del capital natural crítico) las necesidades de los seres humanos actuales se consideran más importantes que las necesidades de los seres humanos de futuras generaciones, pero éstas, a su vez, más importantes que las simples preferencias y deseos de los seres humanos actuales. La simbología de los paréntesis, en la segunda columna (la concepción de la irreversibilidad), indica que las necesidades de los seres actuales (tanto humanos como no humanos) se consideran más importantes que las meras preferencias humanas actuales, y también más importantes que las necesidades no humanas futuras.

Una primera observación crítica que cabe plantear es que no se ve bien el encaje de la cuarta fila —las respuestas a la pregunta *¿a qué ha de atenderse?*— con otros aspectos de la tabla clasificatoria. Pues todas las respuestas posibles se ofrecen en términos de la pareja de conceptos *needs/ wants*, y estas necesidades, deseos y preferencias *sólo pueden predicarse de seres vivos individuales*. Por el contrario, *el marco categorial de las concepciones (B) y (C) no se refiere tanto a individuos como a entidades colectivas*. La fila 4 es en todos los casos individualista, mientras que las columnas 2 y 3 son holistas. No parece fácil deducir, de las preocupaciones manifiestas en la concepción (C) por los paisajes y ecosistemas naturales resultantes de procesos históricos singulares, que deban atenderse las necesidades del oso pirenaico antes que las necesidades del campesino oscense: a mí, al menos, esa conexión se me escapa.

¿NO SE NOS OLVIDA ALGO? LA CUARTA CONCEPCIÓN BÁSICA

Una segunda dificultad es la pretensión de completud de Dobson; según él, estos tres tipos ideales agotan los discursos contemporáneos sobre sustentabilidad ecológica. A mí, por el contrario, la tabla me parece incompleta.

El meollo de la concepción (A) es el valor asignado a la vida y el bienestar de los seres humanos; lo que se valora en la concepción (C) son las peculiares configuraciones de la naturaleza que resultan de procesos históricos singulares; y el meollo de (B) lo hallamos en la idea de pérdida irreversible. Pues bien, a mi entender hay otra idea básica que proporciona una cuarta concepción de la sustentabilidad, irreducible a ninguna de las tres que analiza Dobson: se trata del *valor asignado a la vida y el florecimiento de todos los seres vivos*, tanto humanos como no humanos. De forma general, podemos asociar esta concepción con los impulsos morales que han movido a los movimientos de defensa de los animales durante el último siglo y medio; y la llamaremos la concepción (D), que en los términos de Dobson podría ser una *concepción del capital natural crítico no antropocéntrico*. Tendríamos que añadir una cuarta columna a la tabla, que sería aproximadamente la siguiente:

(D) CONCEPCIÓN DEL CAPITAL NATURAL CRÍTICO NO ANTROPOCÉNTRICO	
¿Qué ha de ser sustentado?	Capital natural crítico
¿Por qué?	Bienestar de los seres vivos
¿Cómo?	Renovar/ sustituir/ proteger
¿A qué ha de atenderse?	
Primariamente	(1.5) (2.6)
Secundariamente	3.4
Sustituibilidad entre el capital manufacturado y el capital natural	No siempre son sustituibles el capital manufacturado y el capital natural crítico

Lo importante, en este caso, es que —como en (A)— no se vea dañado el capital natural "crítico": *pero no sólo aquel indispensable para la supervivencia y la buena vida de los seres humanos, sino también aquel —necesariamente más amplio— indispensable para la supervivencia y la buena vida de todos los seres vivos*. Resulta evidente que, por ello, (D) impondrá requisitos de protección ecológica mucho más fuertes que (A). Por otra parte, en relación con las concepciones (B) y (C), (D) tiene a mi entender la ventaja de evitar el concepto algo problemático de "valor intrínseco" de determinados aspectos de la naturaleza, encapsulado según Dobson —como vimos— dentro de la noción de deberes para con la naturaleza.

Es obvio que la concepción (D) no puede identificarse ni con (C) ni con (A): lo que nos importa es mostrar que también es diferente a (B). Pero el propósito moral que prevalece en (B) —evitar las pérdidas irreversibles— no tiene gran cosa que ver con el dominante en (D) —la buena vida de todas las criaturas—. Y el trasfondo categorial holista de (B) también se opone al trasfondo individualista de (D), como se aprecia en las observaciones de Dobson sobre la relativa irrelevancia de la

desaparición de individuos frente a las pérdidas de especies, dentro de la concepción (B)¹⁴.

La perspectiva de esta cuarta concepción básica es precisamente aquella en la cual nos situamos para los análisis y propuestas normativas que nos ocupan en este libro. Tras este pequeño excursus sobre la teorización de Dobson, que nos ha servido para aclarar nuestras propias ideas sobre la sustentabilidad, regresamos ahora a la línea principal de argumentación en este capítulo.

ESPACIO AMBIENTAL Y HUELLA ECOLÓGICA

El concepto de *espacio ambiental* —que se desarrolló en los años ochenta, fundamentalmente a través de los trabajos de J.B. Opschoor— es una herramienta útil, a mi juicio, para formular otros criterios de justicia ecológica. A partir de la noción de sustentabilidad, que como hemos visto incorpora la de límites ecológicos, podemos definirlo de la siguiente manera: las *cantidades máximas de recursos naturales que podemos usar de manera sostenible*¹⁵, donde "sostenible" se entiende como "ecológicamente viable a lo largo del tiempo".

Dado que el espacio ambiental es limitado, y que hoy está repartido de manera extremadamente desigual —por ejemplo, ciertos cálculos sugieren que un ciudadano estadounidense consume o destruye quinientas veces más recursos naturales que un hindú—, surge la cuestión de cuál sería su distribución justa entre la población del globo, y una propuesta razonable podría ser: *iguales porciones de espacio ambiental para todos los seres humanos*. Éste es de hecho el criterio asumido en estudios tan importantes como *Towards Sustainable Europe* (1994), que desarrolló el Instituto Wuppertal en colaboración con Friends of the Earth Europe. En sus conclusiones, este trabajo estimaba que, para cumplir con la sustentabilidad y la distribución igualitaria del espacio ambiental, eran necesarias reducciones del consumo de recursos naturales (respecto de los promedios europeos de 1990) en las magnitudes siguientes: energía primaria 50 por ciento (energía fósil 75 por ciento, energía nuclear 100 por ciento), madera 15 por ciento, cemento 85 por ciento, hierro 87 por ciento, aluminio 90 por ciento, cobre 88 por ciento, plomo 83 por ciento, fertilizantes nitrogenados y fosforados 100 por ciento, tierra agrícola 30 por ciento, tierra "importada" 100 por ciento.

Sin embargo, durante el resto de este capítulo me referiré a otra manera de pensar en el espacio ambiental, la *huella ecológica*. Se trata de una ingeniosa manera de cuantificar el impacto ambiental "espacializándolo", desarrollada y difundida en los años noventa¹⁶. Las ideas básicas son las siguientes:

Es evidente que, en una biosfera finita, el espacio ambiental globalmente disponible es también finito. Tiene límites (en parte flexibles) que constituyen barreras para las actividades humanas; ignorar estos límites conducirá probablemente a desastres biosféricos. Para mantenernos dentro de la sustentabilidad, se debe *mantener el flujo de recursos dentro de los límites del espacio ambiental disponible*. Pero el consumo promedio, a comienzos del siglo XXI, equivale a 2'3 hectáreas

por persona (lo que ya está por encima del nivel de sostenibilidad), con enormes diferencias entre los ricos y los pobres del planeta.

El concepto de (justa porción de) espacio ambiental apunta a la enorme desigualdad en el uso de recursos a escala global. Así, el africano típico consume recursos equivalentes a 1'4 hectáreas, el europeo promedio 5 hectáreas, el estadounidense típico 9'6: los más ricos nos

- HUELLA ECOLÓGICA: ÁREA DE TERRITORIO PRODUCTIVO O ECOSISTEMA ACUÁTICO NECESARIA PARA PRODUCIR LOS RECURSOS Y PARA ASIMILAR LOS RESIDUOS PRODUCIDOS POR UNA POBLACIÓN DEFINIDA CON CIERTO NIVEL DE VIDA ESPECÍFICO, DONDEQUIERA QUE SE ENCUENTRE ESTE ÁREA.
- PODEMOS IDENTIFICAR LA HUELLA ECOLÓGICA PER CAPITA CON EL ESPACIO AMBIENTAL DE ESA PERSONA. SI SE ECHAN CUENTAS A PARTIR DE LOS RECURSOS GLOBALES, CON UN CRITERIO DE DISTRIBUCIÓN IGUALITARIO, APARECEN TRES NOCIONES MÁS:
- LA JUSTA PORCIÓN DE TIERRA ES EL TERRITORIO ECOLÓGICAMENTE PRODUCTIVO "DISPONIBLE" POR PERSONA EN LA TIERRA: ALREDEDOR DE 1'5 HECTÁREAS. LA JUSTA PORCIÓN DE OCEANO ASCIENDE A POCO MÁS DE 0'5 HECTÁREAS. SUMÁNDOLOS, Y RESTANDO CIERTA SUPERFICIE PROTEGIDA PARA LA CONSERVACIÓN DE LA BIODIVERSIDAD, TENDRÍAMOS LA IDEA DE JUSTA PORCIÓN DE ESPACIO AMBIENTAL: APROXIMADAMENTE 1'7 HECTÁREAS POR PERSONA EN LOS AÑOS NOVENTA DEL SIGLO XX.

hemos apropiado de una parte excesiva del espacio ambiental global, y con ello privamos a la mayor parte de la humanidad de la base de recursos necesaria para poder progresar.

EL PRINCIPIO DE PARTES IGUALES

El único criterio distributivo para el espacio ambiental que me parece éticamente justificable es, como ya avancé antes, un principio de igualdad: *iguales porciones de espacio ambiental para todos y cada uno de los seres humanos*.

Que cada habitante de la Tierra tenga igualdad de derechos al patrimonio natural de ésta.

Se podría objetar que las diferencias locales en condiciones naturales crean diferentes necesidades de recursos para distintas personas. Hace falta —por ejemplo— más energía para calefacción en las latitudes septentrionales que en los trópicos. Sin embargo, si se examina con detalle la cuestión, como por ejemplo hizo John Hille acudiendo al ejemplo de Noruega —un país cuyo clima extremo, escarpada orografía y débil densidad de población apunta en principio a mayores necesidades de energía para calefacción y transporte que en otros lugares—, resulta que *aunque esas diferencias objetivas existen, resultan poco relevantes en relación con el consumo total de energía en las sociedades industriales modernas*¹⁷. Quizá las diferencias en condiciones naturales, en un mundo con justicia ambiental, aconsejen diferencias en el consumo de energía en la magnitud 2:1, pero nunca diferencias 100:1, como las que se dan en la actualidad entre los países más ricos y los más pobres¹⁸.

Hasta aquí, podemos reafirmarnos en nuestro principio de partes iguales (sin que ese criterio igualitario general impida tratar de manera adecuada las pequeñas diferencias debidas a las desigualdades naturales). Un razonamiento análogo puede hacerse en cuanto a las diferentes necesidades de los seres humanos, en lo que a justicia ecológica se refiere: sin duda un paralítico necesitará mayores recursos que una persona con movilidad normal para alcanzar una calidad de vida equiparable, pero

¿de qué proporción estamos hablando? Supongamos un paralítico total: la justicia compensatoria exigirá que se le suministre la energía adicional equivalente al trabajo corporal de un hombre. Ahora bien, en los años noventa del siglo XX, *el habitante promedio de la Tierra tenía a su disposición 20 "esclavos energéticos"* que no cesaban un instante de trabajar (es decir: empleaba la energía equivalente a 20 seres humanos que trabajasen 24 horas al día, 365 días al año). Un promedio semejante oculta disparidades enormes: *el norteamericano promedio, en los años noventa del siglo XX, se servía de 75 "esclavos energéticos"*, mientras que el ciudadano de Bangladesh tenía a su disposición menos de uno¹⁹. Por tanto, en EE.UU. compensar la parálisis exigirá añadir 1/75 al consumo energético actual: esto es, incrementarlo un mero 1'33 por ciento. De nuevo: *la magnitud relevante no es este pequeño 1'33 por ciento, sino el consumo del norteamericano promedio, cien veces mayor que el del bangladeshi promedio.*

En definitiva, lo que estoy afirmando es que, en lo que a distribución de bienes y males ecológicos se refiere, *las semejanzas básicas entre todos los seres humanos cuentan muchísimo más que sus indudables diferencias individuales.* Las grandes diferencias en la apropiación de los recursos naturales por parte de diferentes colectivos humanos no están correlacionadas con diferencias en el metabolismo biológico (que es muy similar para todos los individuos humanos), sino con diferencias en el "metabolismo industrial" y con desigualdades de poder. Las primeras —las diferencias en el metabolismo biológico— son casi irrelevantes frente a las segundas. Por todo ello, cabe reconocer que "tratar con justicia puede requerir tratar desigualmente"²⁰ y sin embargo adherirse a un principio básicamente igualitario de justicia distributiva ecológica.

Si aceptamos este *principio de partes iguales* (para avanzar hacia la justicia ecológica entre diferentes naciones, sociedades, clases sociales y seres humanos), y lo añadimos a las ideas de "justicia intergeneracional" y solidaridad diacrónica involucradas en el concepto de sostenibilidad, con ello tendríamos ya dos de los tres principios básicos de justicia ambiental a los que se refiere el título de este artículo.

JUSTICIA INTERESPECÍFICA

*Como cualquier derecho, el derecho a los recursos naturales también está limitado por los derechos de los demás. Dado el derecho a disfrutar de los servicios esenciales de la naturaleza pertenece a todos (incluso a las generaciones futuras y a los seres vivos no humanos), los límites del espacio ambiental disponible restringen el uso de este derecho. Si bien las clases consumistas no tienen ningún derecho a la apropiación excesiva, los infraconsumidores tampoco pueden llegar a consumir al nivel de ellas; ambos deben acercarse a niveles justos y ecológicamente benignos, manteniéndose dentro de los límites de la sustentabilidad biofísica. [...] Según cálculos aproximados, el Norte global tendría que reducir su uso del espacio ambiental en un factor de 10, es decir entre el 80 y el 90 por ciento, durante los próximos cincuenta años.*²¹

La cita anterior del "Memorando de Johannesburgo" introduce una reflexión interesante: "el derecho a disfrutar de los servicios esenciales de la naturaleza pertenece a todos (incluso a las generaciones futuras y a los seres vivos no humanos)...". Además de la apropiación desigual de espacio ambiental dentro de la especie humana, que crea problemas de justicia social, parece intuitivamente claro que también hay una apropiación excesiva con respecto a las demás especies de seres vivos con los que compartimos el planeta (lo que crea problemas de *justicia interespecífica*). Sólo un par de datos:

- En uno de los peores episodios de exterminio de la historia, la población original de bisontes en las Grandes Praderas estadounidenses —más de 75 millones de animales a finales del XVIII— se había reducido en 1895 a apenas 800 bisontes, la mayoría confinados dentro del Parque Yellowstone.²²
- En el siglo XX —entre 1900 y 1999— la población humana se multiplicó por 4 (pasando de 1.600 a 6.000 millones).
- Simultáneamente el número de elefantes *se diezmo* (pasando de más de 6 millones de paquidermos a menos de 600.000),
- y la población de ballenas azules *se redujo en más del 99 por ciento*.²³

Ya subrayamos en el capítulo anterior que, en lo que a pérdida de diversidad biológica se refiere, la destrucción de hábitats constituye la mayor amenaza actual en todo el mundo. Se estima que, al acabar la Segunda Guerra Mundial, la vida salvaje africana disponía sólo de una décima parte del espacio vital del que había disfrutado en la época victoriana; cuarenta años después ese espacio se redujo otra vez por un factor de diez. En un siglo, por tanto, tendríamos quizá una reducción del 99 por ciento de ese espacio vital...²⁴.

Por otra parte, en la segunda mitad del siglo XX la intensa pesca de tipo industrial redujo más de 90 por ciento la población mundial de peces grandes (del tipo del atún o pez espada), lo que pone en peligro una fuente vital de proteínas (mil millones de personas dependen del pescado como principal fuente de proteína animal), además de amenazar el sustento de millones de pequeños pescadores y desequilibrar gravemente los ecosistemas marinos²⁵. ¡Quizá un mundo ecológicamente justo debería contener más atunes, ballenas y elefantes y menos seres humanos! Sabemos, por otra parte, que en la actualidad los seres humanos

- nos apropiamos de más de una tercera parte de la producción de los ecosistemas terrestres,
- y de la mitad del agua dulce utilizable²⁶.

Compartimos el limitado espacio ambiental con incontables seres vivos no humanos, y no precisamente para su bien... Como escribió hace años el poeta estadounidense Gary Snyder, "incluso si se lograra la justicia social y económica para toda la gente, seguiría existiendo una necesidad drástica de justicia ecológica, lo

que significa dejar mucha tierra y agua para que los seres no humanos puedan vivir su vida”²⁷. Este horizonte de “justicia interespecífica” es la última dimensión que hemos de añadir al desarrollo para que éste sea verdaderamente sostenible. Tendríamos así completa la triada de principios a la que se refiere el título de este capítulo, y la anticipo en el recuadro contiguo.

TRES PRINCIPIOS BÁSICOS DE JUSTICIA AMBIENTAL

1. PRINCIPIO DE SUSTENTABILIDAD (JUSTICIA INTERGENERACIONAL) [DIMENSIÓN TEMPORAL]
2. PRINCIPIO DE PARTES IGUALES (JUSTICIA MUNDIAL) [DIMENSIÓN ESPACIAL]
3. PRINCIPIO DE MITAD Y MITAD (JUSTICIA INTERESPECÍFICA) [DIMENSIÓN ESPACIAL]

EL PRINCIPIO DE MITAD Y MITAD

Aunque ya el principio de partes iguales dentro de la especie humana no dejará de parecer problemático a algunos —incluyendo, seguramente, a muchos beneficiarios del intolerable *statu quo* actual—, no cabe duda de que cualquier propuesta de justicia interespecífica va a levantar mucha más oposición todavía. Y ¿qué criterio de justicia interespecífica defender? ¿En qué condiciones decir que un oso, un tigre o una ballena tienen derecho a qué porción de espacio ambiental?

Vale la pena explorar la idea siguiente: *mitad y mitad*. El 50 por ciento del espacio ambiental disponible para la humanidad, el otro 50 por ciento para los seres vivos no humanos. Si se acepta esta propuesta, tendríamos un criterio de distribución básicamente igualitario entre los seres humanos (con ciertas matizaciones debidas a las diferentes situaciones locales y las diferentes necesidades de los seres humanos, como indicamos antes), una vez “apartada” la mitad del espacio ambiental para los seres vivos no humanos.

Sería, desde luego, un acto de autolimitación potentísimo por parte de los seres humanos, que ya hoy ocupamos más de ese 50 por ciento, con una tendencia espantosamente preocupante hacia el 100 por ciento. Vendría a decir: no valemos ni más ni menos que la naturaleza silvestre de la que procedemos. No queremos un 51 por ciento para nosotros y un 49 por ciento para vosotros, sino exactamente *mitad y mitad*. No queremos aprovecharnos de nuestra superioridad cultural y tecnológica para prevalecer de manera absoluta sobre las demás formas de vida. Todos podemos coexistir con justicia dentro de una biosfera armónica.

Podríamos conectar esta propuesta con la noción de una *cultura del empaté* que reivindicaba Joaquín Araujo a mediados de los años noventa. “El empaté me parece bellissimo, y lo proclamo. El no prevalecer sobre nada, ni que nada prevalezca sobre uno mismo cabe, llena, tiene sentido, es hermoso y sosegante. Ser al 50 por ciento vencedor y perdedor.”²⁸ Araujo comenta que el antropólogo Claude Lévi-Strauss da noticia —en *El pensamiento primitivo*— de unas culturas de Nueva Guinea, los Gahuku Gama, que juegan siempre buscando el empaté, y han continuado haciéndolo incluso al importar el fútbol desde Occidente: juegan los partidos que sean necesarios para que ambos equipos sean vencedores. Se trata, desde luego, de

una imagen llena de sentido para quienes intentamos establecer una relación más equilibrada con la naturaleza.

Daniel Pauly, experto en pesca que ha comentado el informe de *Nature* sobre el desastroso estado actual de las pesquerías mundiales que antes cité, sostiene —guiado

LA DESTRUCCIÓN DE LAS PESQUERÍAS POR LA PESCA INDUSTRIAL MODERNA

LA PESCA INDUSTRIAL MODERNA TIENDE A CONVERTIRSE EN UNA PRÁCTICA ESQUILMADORA. PARA LOCALIZAR LOS BANCOS PESQUEROS UTILIZA GRANDES BARCOS, QUE PUEDEN RECORRER MILES DE KILÓMETROS, Y MEDIOS CIENTÍFICO-TÉCNICOS COMO EL SÓNAR Y LOS HELICÓPTEROS. TIENE MEDIOS MECÁNICOS PARA RECOGER LAS REDES, DE MODO QUE PUEDEN USARSE GRANDES REDES KILOMÉTRICAS (DE ARRASTRE Y DE DERIVA) QUE ARRASAN LAS POBLACIONES DE PECES, CETÁCEOS Y CRUSTÁCEOS. SUS PROCEDIMIENTOS DE CONSERVACIÓN DEL PESCADO SON MUCHO MÁS EFICACES QUE ANTES, Y VAN DESDE LA FABRICACIÓN DE HIELO EN LOS BARCOS PEQUEÑOS HASTA LAS FACTORÍAS FLOTANTES QUE CONGELAN A BORDO EL PESCADO Y LO DESEMBARCAN A PUNTO PARA SU DISTRIBUCIÓN COMERCIAL EN GRAN ESCALA.

EL GRAN VOLUMEN DE PESCA QUE HACEN POSIBLE ESTOS MÉTODOS PERMITE ORIENTARSE HACIA MERCADOS MUY AMPLIOS, DE MANERA QUE PASAN A UN PRIMER TÉRMINO UNAS PRÁCTICAS DEPRIDADORAS TENDENTES A ESQUILMAR LOS RECURSOS NATURALES DEL MAR. HOY SE REALIZA EN LOS PAÍSES POBRES MÁS DE LA MITAD DE LA CAPTURA MUNDIAL, PERO LA MAYORÍA DE ESA PRODUCCIÓN ES EXPORTADA: LA SUCCIONA EL PODER DE COMPRA DEL NORTE RICO. (EN CAMBIO, POR EJEMPLO, EL 95 POR CIENTO DEL ARROZ COSECHADO EN EL PLANETA ES CONSUMIDO EN EL PAÍS DONDE SE LO CULTIVA.)

LA CAPTURA INDISCRIMINADA EN LAS GRANDES REDES KILOMÉTRICAS LLEVA A LA DESTRUCCIÓN INÚTIL DE LAS ESPECIES SIN INTERÉS COMERCIAL QUE QUEDAN ATRAPADAS EN ESAS REDES (ES HABITUAL DESECHAR CANTIDADES QUE REPRESENTAN EL 40 O EL 50 POR CIENTO DEL TOTAL DE LAS CAPTURAS, EN DETRIMENTO DEL CONJUNTO DE LA RIQUEZA PESQUERA DE LA ZONA AFECTADA).

LA MAYORÍA DE LOS CALADEROS DEL MUNDO ESTÁN MUY SOBREEXPLOTADOS. EN 1994, UN ESTUDIO DE LA ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LA AGRICULTURA Y LA ALIMENTACIÓN (FAO) CALCULÓ QUE CASI EL 70 POR CIENTO DE LAS PESQUERÍAS ESTABAN SOBREEXPLOTADAS. MÁS RECIENTEMENTE, UN ESTUDIO PUBLICADO EN MAYO DE 2003 POR LA REVISTA CIENTÍFICA NATURE ADVIRTIÓ QUE EN LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XX LA PESCA COMERCIAL REDUJO MÁS DE 90 POR CIENTO LA POBLACIÓN MUNDIAL DE PECES GRANDES (DEL TIPO DEL ATÚN O PEZ ESPADA), LO QUE PONE EN PELIGRO UNA FUENTE VITAL DE PROTEÍNAS (MIL MILLONES DE PERSONAS DEPENDEN DEL PESCADO COMO PRINCIPAL FUENTE DE PROTEÍNA ANIMAL). ADEMÁS, TAL DEPRIDACIÓN AMENAZA EL SUSTENTO DE MILLONES DE PEQUEÑOS PESCADORES Y DESEQUILBRA LOS ECOSISTEMAS MARINOS.

no por ideas de justicia ecológica, sino por consideraciones sobre la gestión adecuada de los recursos pesqueros, esto es, por criterios de sustentabilidad antropocéntrica— que el único modo de impedir el completo colapso de los cardúmenes de peces consiste en establecer regiones protegidas, incluidas zonas de desove y cría, que ocupen "entre un tercio y la mitad de los océanos". ¡Interesante coincidencia!

HOSPITALIDAD BIOSFÉRICA HACIA EL OTRO ANIMAL

Intentar aplicar un principio de mitad y mitad supondría tomar nota de la *aparición del otro como límite (un otro animal en este caso)*, y acogerlo desde cierta noción de "hospitalidad biosférica". Desde nuestro "narcisismo de especie", en el curso de los últimos siglos—el Renacimiento, la Edad Moderna, la era industrial— hemos ido comportándonos, cada vez más, como si básicamente estuviéramos solos dentro de esta gran casa común de la biosfera. Ocupamos territorio, aniquilamos vida y destruimos ecosistemas como si estuviéramos tirando tabiques y poniendo ladrillos dentro de una casa vacía. *Pero la casa no está vacía, y no somos sus únicos ocupantes.*

Subrayaba el primatólogo Frans de Waal que "desde que en 1758

Linneo tuvo la valentía de clasificar los carnos junto a los monos y los simios antropoides, ha ido calando el mensaje de que no estamos solos. Lo cierto es que, biológicamente hablando, nunca lo estuvimos. Ha llegado el momento de argumentar lo mismo respecto a la cultura.²⁹ Ha llegado también el momento de argumentar lo mismo respecto a la distribución del espacio ecológico. Si reconocemos al otro animal como un inquilino diferente de nosotros, pero morador de la misma casa, tendremos que establecer un arreglo justo sobre la distribución de las habitaciones.

LA EXPLOTACIÓN PESQUERA ES DE DOS A TRES VECES SUPERIOR DE LO QUE ADMITE EL RITMO DE REPRODUCCIÓN DE LOS PECES. SOSTUVO EN JUNIO DE 2003 DURANTE UNA ENTREVISTA DANIEL PAULY, EXPERTO EN PESCA RADICADO EN CANADÁ, COMENTANDO EL ESTUDIO DE NATURE. "ALGUNAS ESPECIES MARINAS ESTÁN AL BORDE DE LA EXTINCIÓN, Y SI NO HACEMOS GRANDES CAMBIOS NO QUEDARÁ OTRA COSA EN EL OCÉANO MÁS QUE PLANCTON". ADVIRTIÓ PAULY, QUE TRABAJÓ ANTES EN EL CENTRO INTERNACIONAL PARA LA GESTIÓN DE LOS RECURSOS BIOLÓGICOS ACUÁTICOS CON SEDE EN MANILA. EL ÚNICO MODO DE IMPEDIR EL COMPLETO COLAPSO DE LAS PESQUERÍAS, SEGÚN PAULY, CONSISTE EN ESTABLECER REGIONES PROTEGIDAS, INCLUIDAS ZONAS DE CRÍA QUE OCUPEN "ENTRE UN TERCIO Y LA MITAD DE LOS OCÉANOS". EN ESAS ZONAS DEBERÍA PROHIBIRSE LA PESCA "POR UNA O DOS DÉCADAS". AGREGÓ.

Para la entrevista con Pauly véase Stephen Leahy: "Subsidios en el Norte vacían los océanos". Inter Press Service. 5 de junio de 2003.

Enlace: <http://www.ipsenespanol.net/>

¿CÓMO MATERIALIZARLO?

¿Pero cómo materializar el principio de mitad y mitad? Ceder espacio a las demás formas de vida, ¿no irá en detrimento de nosotros mismos, y sobre todo de los más débiles y menesterosos entre nosotros? ¿Y cómo pensarlo en términos territoriales? En el 2001, España poseía apenas 12 parques nacionales que sumaban unas 312.000 hectáreas, poco más del 0'5 por ciento del territorio nacional (nuestro país cuenta con unos 51 millones de hectáreas de territorio, esto es, 510.000 km²). ¿Habría que convertir en parques nacionales 25'5 millones de hectáreas? ¿Sería deseable una situación de naturaleza "virgen e incontaminada" al 50 por ciento, y destructivo desarrollo insostenible en el otro 50 por ciento? Parece claro que no.

La clave es darse cuenta que, *en sistemas humanos ecologizados* (transformados de acuerdo con principios de biomimesis³⁰), *también hay espacio ambiental para seres vivos no humanos*. El mejor ejemplo de ello, por ser el más extensivo espacialmente, es la agricultura: los monocultivos drogados de agroquímica de la agricultura industrial convencional son hostiles a otras formas de vida, pero los agrosistemas cultivados de acuerdo con principios agroecológicos pueden constituir casi pequeños biotopos apetecibles para muchas formas de vida.

Así, podrían establecerse "tablas de conversión" según las cuales, por ejemplo, una hectárea de agricultura industrial convencional equivaliese a tres hectáreas de agricultura ecológica —las cifras son inventadas—, empleando la metodología de la huella ecológica.

Lo que quiero decir es que, con estos matices, en una sociedad española que fuera adelante en un proceso de ecologización estructural, acaso bastase destinar a

parques nacionales el 15 o el 20 por ciento de la superficie del país —de nuevo, las cifras son inventadas, pero no arbitrarias³¹— para estar en una situación de mitad y mitad.

Hay que subrayar especialmente que la propuesta de mitad y mitad *no debe interpretarse nunca* como una amenaza de expulsión para las comunidades locales y los pueblos indígenas que hoy desarrollan sus vidas en ecosistemas poco alterados (se estima, por ejemplo, que unos 350 millones de personas habitan las selvas y los bosques del planeta: esto es más que la población conjunta de EE.UU. y Canadá)³². Las economías de subsistencia son muy compatibles con el mantenimiento de un alto nivel de biodiversidad y calidad ambiental (de hecho, dependen de este alto nivel, y en general de la conservación de ecosistemas sanos que puedan proporcionar duraderamente los recursos vitales necesarios). No hay que pensar, por tanto, que mitad y mitad signifique extensas reservas naturales sin presencia humana, lo que inevitablemente conduciría a un dramático conflicto entre derechos de los animales y *derechos de subsistencia* de las poblaciones locales³³. Aunque —como es obvio— las soluciones concretas sólo pueden estudiarse caso por caso y ecosistema por ecosistema, de manera general cabe decir que la pesca artesanal, o la caza y recolección a pequeña escala, no son actividades que tengan que entrar en conflicto con la propuesta de mitad y mitad.

OTRA FORMA DE MATERIALIZAR EL PRINCIPIO DE MITAD Y MITAD: PRODUCCIÓN PRIMARIA NETA

Otra forma instructiva de materializar la regla de mitad y mitad podría ser en términos de *producción primaria neta* (es decir, la producción de biomasa por parte de los organismos autótrofos que queda disponible para los otros organismos, una vez que los autótrofos han cubierto sus propias necesidades de respiración). Un conocido estudio de Vitousek y otros, en 1986, estimaba que el 4 por ciento de la producción primaria neta terrestre lo usábamos los humanos directamente como alimentos, fibras o combustibles, pero nada menos que otro 34 por ciento eran producciones no consumibles (como partes incomedibles de las cosechas, por ejemplo) o producción destruida por la actividad humana (como desforestación o desertificación, por ejemplo)³⁴. Sumadas, estas dos cifras nos dan *casi un 40 por ciento de apropiación humana a mediados de los ochenta*, porcentaje que no ha dejado de crecer desde entonces. Pues bien: la regla de mitad y mitad, en este contexto, nos diría que *hay que garantizar al menos el 50 por ciento de la producción primaria neta para los seres vivos no humanos*.

MANTÉN FRENTE A LOS DEMÁS LO QUE TE HAS PROMETIDO A TI MISMO

Una objeción con respecto al principio de mitad y mitad podría ser: ¿con quién establecer ese pacto, si no hay, entre los demás seres vivos, sujetos morales a quienes tomar como "parte contratante" con la especie humana? En mi opinión, no hay que preocuparse demasiado porque no exista tal "parte contratante": en otros

casos análogos en el pasado sí que la tuvimos... y sin embargo fracasamos lamentablemente en el respeto de nuestros compromisos político-morales. Con amargura lo recordaba el jefe Joseph, un indio nez percé, quien habló así el 14 de enero de 1879 ante una gran reunión de ministros del gobierno y parlamentarios del Congreso estadounidense:

*He oído conversaciones y más conversaciones, pero no se ha hecho nada. Las buenas palabras no sirven para nada si a nada conducen. Las palabras no traen de vuelta a mi gente muerta, ni devuelven nuestra tierra, ahora invadida por los hombres blancos. No protegen la tumba de nuestros padres, ni nos entregan los caballos ni el ganado. [...] Las buenas palabras no proporcionarán a mis gentes un lugar donde vivir en paz y donde poder cuidar de sí mismos. Estoy cansado de discursos que no conducen a nada. Mi corazón enferma cuando recuerdo todas esas buenas palabras y todas las promesas rotas. He escuchado demasiadas palabras de hombres que no tienen derecho a abrir la boca.*³⁵

Los indios norteamericanos de quienes el jefe Joseph era un cualificado representante fueron sometidos a una injusta expoliación de su espacio ambiental, sin que la existencia de tratados formales que reconocían sus derechos —pero que fueron violados una y otra vez durante decenios— supusiera una gran diferencia.

Quizá el enfoque deba ser otro. *No hay por qué aceptar que las relaciones de justicia puedan darse sólo entre individuos conectados por relaciones de reciprocidad.* “Mantén frente a los demás lo que te has prometido a ti mismo. Tal es tu contrato”, escribió el poeta René Char en ese monumento a la dignidad y la lucidez humanas que es *Hojas de Hipnos* (fragmento 161)³⁶. Es un buen arranque para abordar los nuevos compromisos para con la naturaleza que en alguna ocasión se han planteado bajo la figura de exigir un “nuevo contrato social” que fuese un *contrato natural*. Tal contrato natural —si se quiere emplear esta imagen— será en cualquier caso asimétrico, más bien un compromiso de autoobligación de una de las partes —el ser humano—, como recoge la intimación de Char.

LAS BALLENAS CANTAN

Las ballenas cantan. Los marinos lo saben hace mucho, la ciencia lo estudia desde hace tres o cuatro decenios. La compleja estructuración de sus frases y melodías parece poseer una lógica musical; en el caso de las ballenas jorobadas (*Megaptera novaeangliae*), que son verdaderas virtuosas, la potencia del canto lo proyecta a muchos cientos de kilómetros de distancia.

Y estos admirables seres vivos son tratados por nuestra civilización productivista como meros “recursos naturales” cuya gestión, en el mejor de los casos, se trata de racionalizar para lograr una explotación sostenible... Es monstruoso. (Y me parece que no darse cuenta de que lo es resulta todavía más monstruoso.)

La mayoría de los ciudadanos/ consumidores de las metrópolis del Norte se sitúan ante el mundo como un niño delante de una pastelería. Y no piensan ni por un momento que el exceso de azúcar pudre los dientes y daña el páncreas... y que hay formas harto más atractivas de pasar la tarde que atracarse de dulces.

FINAL: JUSTICIA ECOLÓGICA Y ÉTICA BUDISTA

¿Qué es el mundo? ¿Una cantera para explotar sus minerales con beneficio, o un bello y frágil jardín susceptible de conservación y mejora?

¿Y nosotros? ¿Nos concebimos a nosotros mismos como demiurgos "más allá del bien y del mal", o como miembros de la comunidad biosférica insertos en una miríada de relaciones —algunas de ellas con seres inexistentes, como los humanos del futuro—, de las cuales se derivan también obligaciones?

Al final de sus sutiles, complejos y elaborados análisis sobre sustentabilidad y justicia intergeneracional, Brian Barry —uno de los más reputados expertos mundiales en filosofía política— señala que a pesar de todas las incertidumbres y lagunas en nuestro conocimiento, "no es demasiado difícil saber lo que hay que hacer, aunque por supuesto resulta inmensamente difícil conseguir que los agentes relevantes —gubernamentales y de otros tipos— lo hagan"³⁷.

Lo difícil es conseguir fuerza suficiente para sobrepasar a los defensores del *statu quo*: en eso estamos. Hoy, la justicia ecológica nos exige *liberar espacio ambiental* de manera que no anulemos las opciones vitales de las generaciones venideras, los pueblos empobrecidos y los otros seres vivos con quienes compartimos la biosfera. Es fundamental reconocer que existen *límites al crecimiento material*, definidos en última instancia por la limitada capacidad del planeta para renovar sus recursos naturales, su limitada capacidad para asimilar la contaminación, y la limitada energía que recibe del Sol.

El primer precepto de la ética budista queda recogido en la palabra *ahimsa*: causa el menor daño posible. Mientras que *permanecer dentro de los límites de la naturaleza* es algo que se queda en el terreno de la simple prudencia egoísta (aunque en una biosfera donde "todo está conectado con todo" tiene sin duda implicaciones ético-ecológicas), la idea de *minimizar el sufrimiento humano* pertenece sin duda al meollo de una ética normativa "a la altura de nuestro tiempo". A partir de ahí, la tradición de pensamiento moral budista confluye con impulsos éticos más recientes para reclamar una ética más amplia, que se proponga *minimizar el sufrimiento de todos los seres vivos*. Ojalá seamos capaces de dar pasos cada vez más firmes en esa dirección.

"Mientras el hombre no se ponga por su propia voluntad en el último puesto entre las demás criaturas de la Tierra", escribió Gandhi, "no habrá para él ninguna salvación."³⁸ Esto sería santidad, y se trata de un ideal demasiado elevado como para proponerlo al conjunto de los ciudadanos y ciudadanas. Mi propuesta de mitad y mitad quiere ser sencillamente justicia.

NOTAS

1. John G. Neihardt: *Alice Negro habla*, Olañeta, Palma de Mallorca 2000 [1932], p. 18.
2. Gary Snyder, *La mente salvaje* (edición de Nacho Fernández), Árdora, Madrid 2000, p. 81.
3. Citado por Enric Tello, "¿Globalización del comunismo? Huellas y deudas ecológicas", *Mientras tanto* 80, Barcelona 2001, p. 92.
4. Como por ejemplo lo hace Robert Goodland, "La tesis de que el mundo está en sus límites", en Robert Goodland/ Herman Daly/ Salah El Serafy/ Bernd von Droste: *Medio ambiente y desarrollo sostenible. Más allá del "informe Brundtland"*, Trotta, Madrid 1997.
5. Andrew Dobson, *Justice and the Environment –Conceptions of Environmental Sustainability and Dimensions of Social Justice*. Oxford University Press 1998, p. 7.
6. Joan Martínez Alier: "Introducción al número 10" de la revista *Ecología Política*, Icaria, Barcelona 1995, p. 5.
7. A. Szasz, *Ecopolitism: Toxic Waste and the Movement for Environmental Justice*, University of Minnesota Press, Minneapolis. Laura Pulido, *Environmentalism and Economic Justice*, University of Arizona Press, Tucson 1996. Henri Acselrad, "Movimiento de Justicia Ambiental –estrategia argumentativa e força simbólica", Ponencia presentada en la sección "Ética y política del medio ambiente" del I Congreso Iberoamericano de Ética y Filosofía Política, Alcalá de Henares, 16 al 20 de septiembre de 2002.
8. Richard Hofrichter (ed.), *Toxic Struggles: The Theory and Practice of Environmental Justice*, New Society Publishers, Philadelphia 1994, p. 237.
9. Jorge Riechmann: "Desarrollo sostenible: la lucha por la interpretación". En Jorge Riechmann, José Manuel Naredo y otros: *De la economía a la ecología*, Trotta, Madrid 1995, p. 31.
10. Elaborado a partir del cuadro del propio autor, Andrew Dobson, *Justice and the Environment –Conceptions of Environmental Sustainability and Dimensions of Social Justice*. Oxford University Press 1998, p. 39.
11. Mathis Wackernagel y William Rees: *Nuestra huella ecológica. Reduciendo el impacto humano sobre la Tierra*. LOM eds./ Instituto de Ecología Política, Santiago de Chile 2001, p. 53. (El original inglés, *Our Ecological Footprint*, se publicó en 1996.)
12. Dobson, *Justice and the Environment*, op. cit., pp. 51-52.
13. Dobson, *Justice and the Environment*, op. cit., p. 48.
14. Dobson, *Justice and the Environment*, op. cit., pp. 48-49.
15. John Hille, *The Concept of Environmental Space*. European Environment Agency, "Expert's Corner" 1997/2, Copenhague 1997, p. 8.
16. Mathis Wackernagel y William Rees: *Nuestra huella ecológica. Reduciendo el impacto humano sobre la Tierra*. LOM eds./ Instituto de Ecología Política, Santiago de Chile 2001, p. 53. (El original inglés, *Our Ecological Footprint*, se publicó en 1996.)
17. John Hille, *The Concept of Environmental Space*. European Environment Agency, "Expert's Corner" 1997/2, Copenhague 1997, p. 13.
18. Para esta cifra –que se refiere a EE.UU. y Bangladesh– véase John McNeill, *Something New under the Sun. An Environmental History of the Twentieth Century* Penguin, Londres 2000, p. 16.
19. McNeill, *Something New under the Sun*, op. cit., pp. 15-16. Véase también Luis Márquez Delgado, "Integración de la agricultura en el medio ambiente", en AA.VV.: *Agricultura y medio ambiente. Actas del III Foro sobre Desarrollo y Medio Ambiente*, Fundación Montecón, León 2001, p. 256.
20. Andrew Dobson, *Justice and the Environment –Conceptions of Environmental Sustainability and Dimensions of Social Justice*. Oxford University Press 1998, p. 82.
21. Wolfgang Sachs (coord.), *Equidad en un mundo frágil. Memorandum para la cumbre mundial sobre desarrollo sustentable*, Fundación Heinrich Böll, Berlín 2002, p. 38. (Otra edición: Fundación Heinrich Böll: *Equidad en un mundo frágil*. Tilde, Valencia 2002.)
22. Alexander Cockburn, "A short, meat-oriented history of the world. From Eden to the Mattole", *New Left Review* 215 (enero-febrero 1996), p. 23.
23. John McNeill, *Something New under the Sun. An Environmental History of the Twentieth Century* Penguin, Londres 2000, p. 360. Hay trad. española: *Algo nuevo bajo el sol*, Alianza, Madrid 2003.
24. Desmond Morris, *El contrato animal*, Emecé, Barcelona 1991, p. 105.
25. Según un estudio publicado en mayo de 2003 por la revista científica *Nature*, elaborado por los ictiólogos Ransom Myers y Boris Worm.
26. David Tilman y otros. "Forecasting agriculturally driven global environmental change", *Science*, 13 de abril de 2001, p. 281.
27. Gary Snyder, *A Place in Space*, Counterpoint, Washington D.C 1995, p. 60.
28. Joaquín Araujo, *XXI: siglo de la ecología*, Espasa-Calpe, Madrid 1996, p. 50.
29. Frans de Waal: *El simio y el aprendiz de sushi. Reflexiones de un primatólogo sobre la cultura*, Paidós, Barcelona 2002, p. 39.
30. Jorge Riechmann, "Biomímesis: el camino hacia la sustentabilidad". En Estefanía Blount, Luis Clarimón, Ana Cortés, Jorge Riechmann y Dolores Romano (coords.): *Industria como naturaleza. Hacia la producción limpia*, Los Libros de la Catarata, Madrid 2003.
31. Ya vimos en el capítulo anterior que un experto del movimiento ecologista como José Santamarta propone ampliar la red de parques nacionales y espacios naturales protegidos al 15 por ciento del territorio; y que un desarrollo óptimo de la red Natura 2000 sometería a protección el 23 por ciento de nuestro territorio.

32. Véase WCFS (World Commission on Forests and Sustainable Development), *Our Forests, Our Future*, Cambridge University Press 1999.
33. Sobre los *derechos ecológicos de subsistencia* véase la interesante reflexión de Wolfgang Sachs: *Environment and Human Rights*, Instituto Wuppertal, Wuppertal 2003; también publicado como *Wuppertal Paper 137* en septiembre de 2003.
34. Eugene P. Odum, *Ecología: bases científicas para un nuevo paradigma*, Vedral, Barcelona 1992, p. 92. (El original inglés es de 1989.)
35. Citado en T.C. McLuhan, *Tocar la tierra*, Octaedro, Barcelona 2002, p. 131.
36. René Char: *Furor y misterio* (edición de Jorge Riechmann). Visor, Madrid 2002, p. 213. (La edición original francesa del libro es de 1948.)
37. Brian Barry, "Sustainability and intergenerational justice", en Andrew Dobson (ed.), *Fairness and Futurity*, Oxford University Press 1999, p. 116.
38. Citado por Tiziano Terzani, *Cartas contra la guerra*, Integral/ RBA, Barcelona 2002, p. 36.

LA EXPERIMENTACIÓN CON ANIMALES

SUPONGAMOS (LO QUE SIN DUDA ES MUCHO SUPONER, YA QUE ESTÁ EN CONTRADICCIÓN CON LA MAYORÍA DE LOS TESTIMONIOS MÉDICOS DE GRAN PESO) QUE LOS EXPERIMENTOS DEL VIVISECTOR CONTRIBUYEN AL PROGRESO DE LA CIENCIA QUIRÚRGICA. ¿Y QUÉ? ANTES DE SACAR LA CONCLUSIÓN PRECIPITADA DE QUE LA VIVISECCIÓN ES JUSTIFICABLE POR ESA RAZÓN, UN HOMBRE SABIO TOMARÁ PLENAMENTE EN CONSIDERACIÓN EL OTRO LADO DE LA CUESTIÓN: EL LADO MORAL, LA MONSTRUOSA INJUSTICIA DE TORTURAR A UN ANIMAL INOCENTE Y EL TERRIBLE DAÑO QUE SE INFLIGE AL SENTIDO HUMANITARIO DE LA COMUNIDAD.

Henry S. Salt en 1892¹

CREO QUE UNO DE LOS GRANDES DESAFÍOS DEL FUTURO —UN DESAFÍO PARA LOS JÓVENES INVESTIGADORES EN MEDICINA HUMANA Y VETERINARIA— ES ENCONTRAR ALTERNATIVAS AL USO DE ANIMALES VIVOS EN CUALQUIER CLASE DE EXPERIMENTACIÓN, CON LA FINALIDAD ÚLTIMA DE ELIMINAR ESA PRÁCTICA POR COMPLETO. NECESITAMOS UN NUEVO PLANTEAMIENTO MENTAL: HAY QUE DEJAR DE DECIR QUE, POR MUY LAMENTABLE QUE SEA, SIEMPRE TENDRÁ QUE SOMETERSE A ALGUNOS ANIMALES A ESA EXPERIMENTACIÓN Y DEBEMOS EMPEZAR A ADMITIR QUE ESA PRÁCTICA ES CONTRARIA A LA ÉTICA Y QUE CUANTO ANTES LA ABANDONEMOS, MEJOR. HAGAMOS LO IMPOSIBLE PARA QUE LA CIENCIA DIRIJA SU IMPONENTE INTELLECTO COLECTIVO A ELIMINAR GRADUALMENTE TODA LA INVESTIGACIÓN ANIMAL.

Jane Goodall en 1992²

INTRODUCCIÓN

Aunque en las sociedades industrializadas la relación humano-animal se vuelve más indirecta y mediada tecnológicamente que en las sociedades agrarias o en las culturas de cazadores-recolectores, no por ello desaparece. Por el contrario, cuantitativamente estamos empleando más animales que nunca como "materia prima" para nuestras prácticas industriales, científicas y recreativas. Sobre todo en la cría de animales para comerlos y en la experimentación con animales sacrificamos a muchos cientos de millones cada año.

Muchas de estas prácticas causan a los animales involucrados en ellas un padecimiento casi inimaginable. En la vida cotidiana de sociedades como la nuestra, casi todos y todas damos por sentado que el sufrimiento de los animales no humanos "cuenta menos" que el de los seres humanos. Pero ¿puede justificarse moralmente esta creencia? ¿Cómo podemos argumentar la "doble moral" que nos parece natural cuando tratamos de forma tan diferente a los animales no humanos y a los humanos? ¿Tenemos derecho a tratar a los animales no humanos como cosas, como meros instrumentos útiles para nuestros fines? ¿Los beneficios para los seres humanos que se obtienen de la investigación médica con animales justifican los padecimientos que infligimos a nuestras víctimas? Estas preguntas han dado lugar a un vivo debate ético, jurídico y social que dura ya siglos³, alguno de cuyos aspectos abordaremos en este capítulo.

En sociedades industriales como aquella en la que nosotros vivimos —y dejando a un lado la muerte de animales y la extinción de especies por alteración o destrucción de su hábitat, fenómeno de enorme y desoladora envergadura que abordé en el capítulo 5—, dos son los principales ámbitos en los que nuestro tratamiento a los animales plantea problemas morales significativos: se trata de la cría de animales para consumir su carne u otros productos (como por ejemplo cueros o pieles), y la experimentación con animales en el curso de investigaciones médicas o industriales. En el capítulo 8 trataré la primera de estas cuestiones; en éste centraré mi atención en el segundo de aquellos grandes ámbitos problemáticos, los experimentos con animales.

LA EXPERIMENTACIÓN CON ANIMALES EN LOS DIVERSOS SECTORES INDUSTRIALES

El número de animales que anualmente mueren (en experimentos realizados para la investigación básica o la industria química, farmacéutica, militar, cosmética o alimentaria) es realmente impresionante: probablemente superan los 200 millones, y podrían llegar hasta 500 millones⁴. En EE.UU., por ejemplo, si se excluyen las ratas, ratones y pájaros (que constituyen el 90 por ciento de los animales empleados en experimentación), cada año se usan 1'3 millones de individuos (incluyendo 52.000 primates no humanos, 82.000 perros, 339.000 conejos, 246.000 hámsters y 26.000 gatos)⁵.

Según el *Primer informe de la Comisión Europea sobre las estadísticas referentes al número de animales utilizados con fines experimentales u otros fines científicos*, en 1991 los países de la Unión Europea (excepto Bélgica y Luxemburgo, para los que no hay datos) emplearon 11.790.485 animales (558.823 en España). Si los ratones representan más de la mitad del total y las ratas más de tres millones, también padecieron las torturas de la experimentación 48.420 cerdos, 27.082 perros, 8.550 gatos y 8.545 primates. Esta cifra no ha disminuido en el decenio siguiente, ya que en diciembre de 2002 el Parlamento Europeo manejaba la cifra de 12 millones de animales al año en experimentación⁶. ¡Y el empleo real de animales en experimentos científicos o pruebas industriales es sin duda mayor de lo que reflejan estas estadísticas!⁷ En el cuadro siguiente detallo las cifras para el país europeo que más animales emplea, Francia.

Parece claro que, a la hora de valorar moralmente el sacrificio de estos millones de animales, tendremos que ponderar no sólo el *daño infligido* a los mismos, sino también *los intereses humanos que guían la investigación* (y que podrían quizá contrapesar el daño, si fuesen intereses humanos excepcionalmente importantes). Pues bien, el sacrificio de estos millones de animales refleja en buena medida la *creciente quimización de la vida cotidiana en las sociedades industrializadas*: nuestros cuerpos entran cada día en contacto con miles de sustancias químicas, inéditas en la naturaleza, que las industrias del ramo lanzan al mercado a un ritmo muy rápido; los experimentos con animales intentan reducir la incertidumbre sobre su toxicidad. Pero sólo lo consiguen en parte —al final de las pruebas con animales siempre hay pruebas en humanos—,

a menudo inducen a engaño —las mismas sustancias, en diferentes especies, presentan una toxicidad muy variable—, y por otra parte es bien cierto que generan un tremendo sufrimiento animal. ¿No sería mejor desandar unos pasos en el dudoso camino de semejante “retroprogreso” y apostar por *desquimizar parcialmente nuestras vidas*? (Las razones dictadas por un prudente egoísmo antropocéntrico aconsejan exactamente la misma desquimización, como los animales humanos de una época que ha conocido tantos Minamatas, Sevesos o Bhopales —por mencionar sólo tres catástrofes industriales emblemáticas— sabemos bien.) Seguramente saldríamos ganando en calidad de vida, y los animales saldrían ganando sin asomo de dudas.

UTILIZACIÓN DE ANIMALES VERTEBRADOS PARA EXPERIMENTACIÓN EN FRANCIA, 1990

	Sector privado	Sector público	Total	%
Ratones	1.661.369	602.856	2.264.225	
Ratas	627.859	243.930	871.789	
Cobayas	126.225	21.270	147.495	
Hámsters dorados	10.298	15.756	26.054	
Hámsters chinos	300	56	356	
Otros roedores	4.639	2.412	7.051	
SUBTOTAL ROEDORES	2.430.690	886.280	3.316.970	90'98%
Conejos	66.549	47.224	113.773	3'1%
Monos	2.183	949	3.132	0'1%
Perros	7.124	597	7.721	0'2%
Gatos	1.959	849	2.808	0'1%
Hurones	292	27	319	—
Otros carnívoros	24	223	247	—
Cerdos	5.289	10.178	15.467	0'4%
Caprinos y ovinos	523	3.738	4.261	—
Bovinos	812	1.613	2.425	—
Caballos, asnos y sus cruces	1	257	258	—
Otros mamíferos	0	392	392	—
Aves	46.280	45.172	91.452	2'5%
Reptiles	0	852	852	—
Anfibios	118	30.572	30.690	0'9%
Peces	40	54.901	54.941	1'7%
TOTAL	2.561.884	1.083.824	3.645.708	100%

FUENTE: ESTADÍSTICAS DEL MINISTERIO DE INVESTIGACIÓN Y DEL ESPACIO. A FINALES DE LOS NOVENTA, FRANCIA SIGUE EMPLEANDO MÁS DE TRES MILLONES Y MEDIO DE ANIMALES CADA AÑO, MÁS QUE NINGÚN OTRO PAÍS DE LA UE.

Si puede parecer deseable una desquimización parcial de nuestras vidas, ¿qué diremos de una desmilitarización? En el caso de la investigación militar, el padecimiento y muerte de los animales no humanos tiene directamente como objetivo poner a punto formas de padecimiento y muerte para los humanos.

Tampoco en el caso de los experimentos realizados para la industria cosmética parece que los intereses humanos en juego basten para justificar moralmente el inmenso caudal de sufrimiento animal. En el *test Draize*, se vierte el producto en

HERIR AL ENEMIGO EN LUGAR DE MATARLO...

"HERIR AL ENEMIGO, EN LUGAR DE MATARLO, ES EL OBJETIVO PRIMORDIAL DE LA NUEVA GENERACIÓN DE ARMAS NORTEAMERICANAS. PERO NO HAY QUE HERIRLE DE CUALQUIER FORMA. VOLARLE UN BRAZO O UNA PIERNA NO ES SUFICIENTE —REVELABA LOS ANGELES TIMES EN VÍSPERA DE ALTO EL FUEGO [EN LA GUERRA DEL GOLF]—, SINO QUE HAY QUE ALCANZARLE CON SAÑA EN ESE 20 POR CIENTO DE SU CUERPO DONDE SE ALOJAN LOS ÓRGANOS VITALES. LO IDEAL SON PEQUEÑAS HERIDAS EN ESTOS ÓRGANOS (CEREBRO, HÍGADO U OTRAS GLÁNDULAS), EN LUGAR DE GRANDES HERIDAS EN LAS RESTANTES PARTES DEL ORGANISMO. UN HERIDO EN EL CAMPO DE BATALLA CREA UN PROBLEMA LOGÍSTICO AL EXIGIR TRANSPORTE Y ATENCIONES MÉDICAS COSTOSAS, MIENTRAS QUE UN CADÁVER SÓLO PIDE LA PALA DEL SEPULTURERO.

EL 60 POR CIENTO DE TODAS LAS MUERTES EN UNA GUERRA LAS OCASIONA LA ARTILLERÍA. POR TANTO, HABÍA QUE ELEVAR SU CALIDAD Y PRECISIÓN TECNOLÓGICA. ENTONCES, HAN APARECIDO ADAM, BETTY Y BEEHIVE, LAS TRES NUEVAS JOYAS DE LA COLECCIÓN. ADAM ES UN PROYECTIL ELECTRÓNICAMENTE AVANZADO QUE BUSCA EL HÍGADO DEL SOLDADO ENEMIGO. BETTY EXPLOTA A LA ALTURA DE LA INGLE Y AFECTA A LOS ÓRGANOS VECINOS. BEEHIVE LANZA A ENORME VELOCIDAD 8.800 DIMINUTOS DARDOS COMO HOJAS DE AFEITAR QUE OCASIONAN HERIDAS MUY PROFUNDAS DE IMPOSIBLE CURACIÓN. NATURALMENTE, ESTOS SOLDADOS ACABAN MURIENDO, PERO NO EN EL ACTO, SINO DESPUÉS DE UNA LENTA Y DOLOROSA AGONÍA QUE DESMORALIZA A LAS TROPAS Y DISPARA LOS GASTOS BÉLICOS.

NADA SE HA IMPROVISADO. PARA LA EXPERIMENTACIÓN DE ESTAS ARMAS SE UTILIZARON EN CALIFORNIA MACHOS CABRÍOS, YA QUE SU ESTRUCTURA INTERNA ES SIMILAR A LA HUMANA Y ADEMÁS SÓLO CUESTAN 10 DÓLARES POR CABEZA"

(Ignacio Carrión en *El País*, 2 de marzo de 1991).

uno de los ojos de un conejo inmovilizado por el cuello hasta producir úlceras, hemorragias, ceguera, etc (el otro ojo sirve como control). Los dolores son tan atroces que a menudo los conejos se rompen la columna vertebral intentando liberarse y escapar; y se utilizan conejos porque no lagrimean lo suficiente como para poder limpiarse por sí mismos el ojo afectado. Esta prueba se empleó rutinariamente desde 1944 (año en que John Draize la concibió) para evaluar la toxicidad de los nuevos productos de cosmética y aseo. Realmente, ¿perderíamos tanto empleando productos cuya inocuidad ya conocemos hoy, o pasándonos a la cosmética natural?

Se diría que hay buenas razones morales para *prohibir completamente*, de entrada, *el empleo de animales en experimentación cosmética y militar*. De hecho, la tendencia actual es la supresión de las pruebas de cosmética con animales. Las primeras iniciativas oficiales para una prohibición general en la UE

comenzaron en 1993, cuando el Parlamento Europeo propuso al Consejo de Ministros que adoptara tal decisión. Los organismos europeos acordaron que la prohibición entrara en vigor cinco años después, en 1998 (y se financiaron investigaciones para hallar métodos que permitieran probar los cosméticos *in vitro*, y no sobre animales). Sin embargo, lamentablemente, en 1998 la UE decidió aplazar dos años la prohibición, y de nuevo en el 2000 la aplazó dos años más...

No obstante, en 1997 la industria británica acordó con su gobierno la supresión de estas pruebas a partir de noviembre de 1998, probando así que no había obstáculos insalvables si existía mayor voluntad política por ambas partes (relacionada sin duda con una mayor presión de la opinión pública). Ahora, la Unión Europea ha prohibido definitivamente a partir de 2009 la experimentación con

animales para cosméticos y también la comercialización de productos experimentados con animales⁸. Ahora bien, se estima que las pruebas cosméticas sólo suponen el 0,1 por ciento de todos los experimentos con animales⁹.

En cuanto a los innumerables experimentos sobre "comportamiento animal" que realizan los psicólogos conductistas, la única utilidad que un observador sin prejuicios puede encontrar para la mayoría de ellos sería obtener *conocimientos científicos sobre la resistencia y las reacciones a la tortura*. Hace falta un estómago bien fuerte para aguantar las descripciones de tales experimentos (por ejemplo en el capítulo 2 de *Liberación animal* de Peter Singer): exactamente el mismo tipo de estómago que uno necesita para adentrarse en los relatos de las atrocidades nazis, el "informe Sabato" sobre las torturas y asesinatos de la dictadura militar argentina o los campos de concentración en la ex-Yugoslavia. Saque el lector o lectora sus propias conclusiones.

Pero el caso que plantea más dificultades morales es naturalmente el de la experimentación de nuevos medicamentos o tratamientos médicos en animales, al que nos ceñiremos en el resto del capítulo.

UN CONSENSO RACIONAL EMERGENTE

La experimentación médica, farmacéutica y toxicológica con animales enfrenta directa y conflictivamente a dos grupos humanos: el movimiento de defensa de los animales¹⁰ y los investigadores experimentales de los sectores afectados. Con todo, la evolución de los conflictos sociales y de la conciencia moral ha llevado a que en las sociedades industrializadas se vaya formando, en los últimos decenios, un consenso racional en torno a los puntos siguientes:

1. Los animales merecen consideración moral por sí mismos, y la experimentación con animales es un mal moral (acaso un "mal menor", justificable para evitar otros males morales mayores). Aunque los animales no sean ni puedan ser *agentes morales*, ello no implica que puedan ser reducidos a la categoría de meros objetos sin significación moral.
2. No es coherente oponerse a la experimentación médica con animales si se toleran otras prácticas que generan intenso sufrimiento animal, pero en las que están en juego intereses humanos de menor rango, como por ejemplo la peletería o la ganadería intensiva.
3. Hoy es técnicamente factible una reducción considerable del número de animales empleados en la experimentación, y la minimización de su sufrimiento, sin detrimento de la calidad de la investigación. Existe un deber moral (y también legal, en la Unión Europea) de trabajar activamente en este sentido.
4. Sin embargo, en algunos casos los intereses humanos y los de los animales de experimentación chocarán inevitablemente. La posibilidad de disminuir los

sufrimientos de seres humanos exigirá el sufrimiento de animales de experimentación. Aquí es donde se localiza el espacio del conflicto moral más hondo, las elecciones difíciles e incluso una dimensión trágica (matar para poder vivir).

Creo que puede afirmarse que, hoy en día, tanto defensores de los animales como experimentadores concuerdan en los cuatro puntos anteriores; y este consenso se va plasmando, además, en legislación positiva. Así, el preámbulo del Convenio Europeo sobre Protección de los Animales Vertebrados Utilizados con Fines Experimentales y Otros Fines Científicos de 1986 (que España firmó en agosto de 1988) reconoce "que el hombre tiene la obligación moral de respetar a todos los animales y de tener debidamente en cuenta su capacidad de sufrimiento y memoria", y señala la necesidad de "limitar la utilización de los animales con fines experimentales y otros fines científicos, con objeto de sustituir esa utilización siempre que sea posible, en particular tratando de encontrar métodos alternativos y fomentando las aplicaciones de éstos"¹¹.

El Decreto-Ley del Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación de 1988, y la ley catalana de 1995 sobre Protección de los Animales Utilizados para Experimentación y para otras Finalidades Científicas, prohíben la experimentación con animales cuando existan métodos alternativos "científicamente satisfactorios", y obligan a elegir entre los experimentos según criterios de minimización del número de animales implicados, utilización de los animales de menor sensibilidad neurofisiológica y minimización del dolor, sufrimiento, estrés o lesiones prolongadas¹².

EL DILEMA DE LOS EXPERIMENTADORES

Sea como fuere, es obvio que nuestra relación con los animales no discurre en un vacío normativo: por el contrario, está regulada por abundantes normas morales y jurídicas. Pero sucede que éstas son escandalosamente diferentes de las que regulan nuestro trato con los seres humanos: se da una sistemática "doble moral" y existe también un "doble Derecho" en este ámbito. Resulta sorprendente, si se piensa bien, que casi nunca nos interroguemos sobre esta duplicidad normativa; que demos sin más por sentado este doble estándar normativo.

Una de las razones que explican este conformismo es, a mi entender, un poderoso supuesto cultural que casi todos compartimos: la *tesis de la diferencia antropológica* postula la existencia de un "abismo ontológico" infranqueable entre los humanos y los demás animales.

Sin embargo, la ciencia moderna (en disciplinas como la biología evolutiva, la biología molecular, la fisiología comparada, la etología, la psicología animal, etc.) no presta apoyo a esta idea. Lo que muestra más bien es el *parentesco esencial de todo lo viviente*, y por ello tendríamos que pensar las diferencias entre especies animales más bien como *límites dentro de un continuo*, tal y como argumentamos en los capítulos 1 y 2.

Se da, de hecho, la siguiente situación —no sin su punta de paradoja—: dos siglos de intensa experimentación con animales, basada en la premisa de su diferencia radical con los seres humanos (¿cómo si no justificar los padecimientos de la experimentación?), desembocan en la constatación científica de su radical parentesco con nosotros. Si se quiere una imagen: el vivisector descubre horrorizado, bajo la punta de su escalpelo, la agonía de un pariente próximo (allí donde creía estar abriendo en canal a un *alien* sin vínculo ninguno con él mismo).

El dilema en que se encuentran los experimentadores es el siguiente: *por un lado, cuanto más alejados evolutivamente de los humanos se encuentren los animales de experimentación, menos aplicables son los resultados a los humanos*. Por ejemplo, la investigación contra el cáncer ha probado decenas de miles de productos químicos en ratones, pero los resultados de tales experimentos (nada beneficiosos para los ratones) no siempre son relevantes para los seres humanos, ya que los cánceres que sobre todo desarrollan los ratones son sarcomas (tumores en hueso,

tejido conectivo o músculo) mientras que los que afligen a los humanos son sobre todo carcinomas¹⁴. La artritis y la esclerosis múltiple afligen a los humanos, pero no se dan en las especies que proporcionan animales de laboratorio. La aspirina es altamente tóxica para los gatos, las ratas y los monos, la penicilina mata a los gatos y a los conejos de Indias, y la morfina provoca excitación a los gatos, las cabras y los caballos¹⁵: si se hubiesen empleado experimentos con animales para evaluar estas sustancias, acaso hoy no contaríamos con medicamentos vitales como la aspirina, la penicilina o la morfina.

Pero por otro lado —es el otro cuerno del dilema— *cuanto más cercanos evolutivamente se encuentren los animales (empleando chimpancés en lugar de ratones, por ejemplo), más inaceptables éticamente son los experimentos*, si se aceptan las razones expuestas a lo largo de este libro.¹⁶

VIVISECCIÓN

EL TÉRMINO VIVISECCIÓN ABREVA LA EXPRESIÓN LATINA *SECTIO CORPORIS VIVI*: EN SENTIDO ESTRICTO, DESIGNA LA OPERACIÓN QUIRÚRGICA DE UN ANIMAL CONSCIENTE, NO ANESTESIADO. SEGÚN EL "PADRE" DE LA MODERNA MEDICINA EXPERIMENTAL, CLAUDE BERNARD, "LAS LEYES Y LAS PROPIEDADES DE LA MATERIA VIVA SÓLO PODRÁN LLEGAR A CONOCERSE DISLOCANDO LOS ORGANISMOS VIVOS PARA INTRODUCIRNOS EN SU MEDIO INTERIOR. POR TANTO, ES ABSOLUTAMENTE NECESARIO, DESPUÉS DE HABER DISECADO EN EL CADÁVER, DISECAR SOBRE EL SER VIVO PARA PONER AL DESCUBIERTO Y VER FUNCIONAR LAS PARTES INTERIORES U OCULTAS DEL ORGANISMO. A ESTA CLASE DE OPERACIONES SE LES DA EL NOMBRE DE VIVISECCIÓN, Y SIN ESTE MODO DE INVESTIGACIÓN NO HAY FISIOLOGÍA NI MEDICINA CIENTÍFICA POSIBLE"¹³. ESTE CRUENTO GÉNERO DE EXPERIMENTOS, COMÚN EN LOS ORÍGENES DE LA BIOLOGÍA Y LA FISIOLOGÍA EXPERIMENTAL, ESTÁ PROHIBIDO EN NUESTROS DÍAS; EN LA UE, TODA MANIPULACIÓN DE VERTEBRADOS QUE IMPLIQUE UN ACTO QUIRÚRGICO DEBE HACERSE SOBRE ANIMALES ANESTESIADOS, PERO EL TÉRMINO HA PERMANECIDO COMO SINÓNIMO DE "EXPERIMENTACIÓN CON ANIMALES" (Y ASÍ, A MENUDO LOS MOVIMIENTOS DE DEFENSA DE LOS ANIMALES SE DENOMINAN A SÍ MISMOS "ANTIVIVISECCIONISTAS").

EXPERIMENTOS INÚTILES... Y A VECES CONTRAPRODUCENTES

Como reconocen los mismos defensores de la experimentación, *muchos experimentos son superfluos y podrían suprimirse sin perjuicio ni para la ciencia ni para la seguridad de los posibles pacientes humanos*. Se estima que apenas entre el 1 y el 3'5 por

ciento de la caída en la tasa de mortalidad en las sociedades industrializadas, desde 1900, tiene que ver con la experimentación animal¹⁷. Sergi Erill, catedrático de farmacología y director de Investigación y Desarrollo de los laboratorios farmacéuticos Dr. Esteve, señala por ejemplo que los estudios de toxicidad aguda (grandes dosis del producto en una sola aplicación) no sirven para nada, que los estudios de toxicidad crónica de nuevos medicamentos no muestran nunca nuevos efectos después de 6 meses de experimentación (pese a lo cual se prolongan hasta 18 meses), y que las técnicas alternativas a la experimentación en seres sintientes (los estudios *in vitro*, por ejemplo), aunque *en algunas ocasiones* no sean adecuadas, *en muchas otras* sí pueden serlo¹⁸.

Hoy por hoy, el examen de la información disponible lleva a pensar que *en buen número los casos los experimentos con animales son perfectamente inútiles*, cuando no contraproducentes. Sin ir más lejos: según averiguó el Comité Littlewood (un comité del Gobierno inglés que investigaba la cuestión de los experimentos con animales), los resultados de las tres cuartas partes de los experimentos ni siquiera se hacen públicos, porque los mismos investigadores no los consideran relevantes¹⁹. ¡Tres de cada cuatro experimentos no arrojan resultados significativos para los mismos investigadores! No hace falta recalcar que en una sociedad que se tomase en serio el sufrimiento de los animales esta proporción tendría que ser muchísimo menor.

En EE.UU., la Oficina de Contabilidad General revisó 198 de los 209 fármacos introducidos en el mercado entre 1976 y 1985, y encontró que el 52 por ciento de ellos presentaba "serios riesgos postaprobación" que no se había detectado tras las pruebas con animales y los ensayos limitados en seres humanos²⁰.

Veamos también algunos datos procedentes de Alemania. Allí se prueban con animales todos los medicamentos que se lanzan al mercado, a razón de unos 100.000 animales "consumidos" para cada nueva medicina. Sin embargo —y según datos de la propia *Bundesgesundheitsamt* de la RFA—, en 1975-1990 tuvieron que retirarse del mercado más de mil medicinas después de descubrirse efectos secundarios potencialmente letales para los seres humanos, y 225.000 humanos (además de 100 millones de animales de experimentación) murieron a causa de estos medicamentos.

Los experimentos con animales no habían logrado detectar tales efectos secundarios. La cosa no es tan extraña: se trata de seres cuya anatomía, fisiología, metabolismo, psiquismo, biorritmos o comportamientos sociales difieren de los nuestros, que se encuentran encarcelados en condiciones sumamente antinaturales y generadoras de estrés, y que por añadidura se ven expuestos a productos químicos individualizados en los experimentos, pero no a los efectos sinérgicos y combinados de "cócteles químicos" como los que nosotros encontramos en la vida diaria. Muchas de las anomalías apreciadas en los experimentos con animales reflejan la biología singular de las especies en cuestión, los medios antinaturales con que se indujo la enfermedad o el entorno agobiante del laboratorio, más que ningún factor relacionado con patologías humanas. Así que, de todas maneras, y por más animales que sacrifiquemos:

Los auténticos conejillos de Indias son las primeras dos o tres generaciones de humanos que utilizan una nueva técnica o un nuevo medicamento. Confiar en pruebas con animales implica que los productos clasificados como seguros se lanzan al mercado con demasiada rapidez y se prescriben por parte de médicos y doctores de hospital a miles o incluso millones de pacientes sin estar convenientemente probados. No resulta pues sorprendente que cuando se producen problemas (como suele suceder hoy día) estos sucedan a gran escala. [...] La verdadera ironía es que aunque los experimentos con animales se utilizan con frecuencia en las empresas farmacéuticas ante el lanzamiento de nuevos productos y se busca desesperadamente la información que parezca sugerir que los productos son seguros, los mismos experimentos se rechazan como confusos o irrelevantes cuando producen resultados que podrían frenar o retardar la explotación comercial de un nuevo fármaco. De hecho, la incongruencia última es que las empresas farmacéuticas niegan la relevancia de los experimentos con animales cuando los pacientes dañados por el uso de medicamentos o cosméticos pretenden utilizarlos como prueba en querellas criminales contra los fabricantes²¹.

Por otro lado, los mismos experimentos se repiten docenas de veces, con acumuladas masacres perfectamente inútiles de miles de animales, simplemente porque los investigadores ignoran lo que ya han investigado sus colegas (o tienen que hacer *curriculum* en un entorno académico competitivo). Aquí como en otros casos, el secreto comercial de las empresas

LA EXPERIMENTACIÓN CON ANIMALES
COMO FRENO A LA INVESTIGACIÓN BIOMÉDICA²²

- EL GRUPO ENCABEZADO POR DAVID WIEBERS, DE LA CLÍNICA MAYO, DESCRIBÍA EN UN ARTÍCULO PUBLICADO POR LA REVISTA STROKE EN 1990 LA CONCLUSIÓN DE UN ESTUDIO QUE HABÍAN REALIZADO. SEGÚN ÉSTE, DE LOS 25 COMPUESTOS QUE REDUCÍAN LA LESIÓN PRODUCIDA POR UN ACCIDENTE CEREBROVASCULAR ISQUÉMICO (CAUSADO POR LA FALTA DE RIEGO SANGUÍNEO EN EL CEREBRO) INDUCIDO EN ROEDORES, GATOS Y OTROS ANIMALES, NINGUNO SE DEMOSTRÓ EFICAZ EN ENSAYOS CON SERES HUMANOS. ATRIBUYERON ESTOS RESULTADOS DECEPCIONANTES A LAS DIFERENCIAS ENTRE EL ACCIDENTE CEREBROVASCULAR QUE OCURRE DE MANERA NATURAL EN EL HOMBRE Y ESA PATOLOGÍA PROVOCADA EXPERIMENTALMENTE EN LOS ANIMALES. CUANDO A UN ANIMAL SANO SE LE INDUCE DE REPENTE UN ACCIDENTE CEREBROVASCULAR, NO EXPERIMENTA EL LENTO Y PROGRESIVO DAÑO ARTERIAL QUE ACOMPAÑA POR LO COMÚN LOS ACCIDENTES CEREBROVASCULARES HUMANOS. EL SUPUESTO "MODELO" ANIMAL RESULTÓ NO SER TAL.
- EN LOS AÑOS VEINTE Y TREINTA DE NUESTRO SIGLO, LOS EXPERIMENTOS CON MONOS LLEVARON A CRASOS ERRORES QUE RETRASARON LA LUCHA CONTRA LA POLIOMIELITIS. SEGÚN ESTOS ENSAYOS, EL VIRUS DE LA POLIO PARECÍA INFECTAR SOBRE TODO EL SISTEMA NERVIOSO. MÁS TARDE SE SUPO QUE OCURRÍA ASÍ PORQUE LAS CEPAS VÍRICAS QUE SE HABÍAN ADMINISTRADO POR VÍA NASAL HABÍAN DESARROLLADO ARTIFICIALMENTE AFINIDAD POR EL TEJIDO CEREBRAL. LA CONCLUSIÓN EQUIVOCADA —EN CONTRADICCIÓN CON INVESTIGACIONES ANTERIORES EN HUMANOS QUE DEMOSTRABAN QUE EL SISTEMA GASTROINTESTINAL ERA LA RUTA PRIMARIA DE INFECCIÓN— HIZO QUE SE TOMARAN MEDIDAS PREVENTIVAS DESAFORTUNADAS, CON EL RETRASO CONSIGUIENTE PARA EL DESARROLLO DE LA VACUNA.
- PERO LA HISTORIA DE LA POLIOMIELITIS CONTINÚA. LA INVESTIGACIÓN CON CULTIVOS CELULARES HUMANOS DEMOSTRÓ EN 1949 QUE EL VIRUS PODÍA CULTIVARSE EN TEJIDOS TOMADOS DEL INTESTINO Y DE LAS EXTREMIDADES, FUERA DEL SISTEMA NERVIOSO. PESE A ELLO, A PRINCIPIOS DE LOS CINCUENTA SE EMPLEARON CULTIVOS CELULARES PROCEDENTES DE MONOS Y NO DE HUMANOS PARA PRODUCIR VACUNAS. POR CULPA DE ESA PRÁCTICA IRRESPONSABLE, MILLONES DE PERSONAS FUERON EXPUESTAS A VIRUS DE MONOS POTENCIALMENTE DAÑINOS.

- EN LOS AÑOS SESENTA HUBO CIENTÍFICOS QUE, APOYADOS EN NUMEROSOS EXPERIMENTOS CON ANIMALES, CONCLUYERON QUE LA INHALACIÓN DE HUMO DE TABACO NO PRODUCÍA CÁNCER DE PULMÓN. DURANTE DÉCADAS, LA INDUSTRIA DEL TABACO SE PARAPETÓ EN ESOS TRABAJOS PARA RETRASAR NORMAS LEGALES Y DESALENTAR A LOS MÉDICOS PARA QUE NO COMBATIERAN EL TABAQUISMO DE SUS PACIENTES. SE DA EN GENERAL LA CIRCUNSTANCIA DE QUE LA INVESTIGACIÓN SOBRE EL CÁNCER ES MUY SENSIBLE A LAS DIFERENCIAS FISIOLÓGICAS Y METABÓLICAS ENTRE LOS SERES HUMANOS Y OTROS ANIMALES. MUCHOS ANIMALES, EN PARTICULAR RATAS Y RATONES, SINTETIZAN EN SU PROPIO ORGANISMO UNAS CIENTO VECES LA DOSIS DIARIA RECOMENDADA PARA EL SER HUMANO DE VITAMINA C, QUE SE CREE REFUERZA LAS DEFENSAS CONTRA EL CÁNCER.
- LAS MISMAS PRUEBAS, EFECTUADAS EN DIFERENTES ESPECIES, SUELEN DAR RESULTADOS CONTRADICTORIOS. EN 1988 LESTER LAVE EXPONÍA EN *NATURE* QUE, EN EXPERIMENTOS DOBLES CON RATAS Y RATONES PARA EVALUAR EL CARÁCTER CANCERÍGENO DE 214 COMPUESTOS, LOS RESULTADOS COINCIDÍAN SÓLO EN EL 70 POR CIENTO DE LAS OCASIONES. LA CORRELACIÓN ENTRE ROEDORES Y HUMANOS FORZOSAMENTE SERÁ INFERIOR.

HAY ALTERNATIVAS

Con los tremendos avances de la informática, la biología celular y la biología molecular, muchas técnicas de experimentación han quedado obsoletas. Las situaciones en que la única opción viable es el modelo de organismo completo se han reducido: la experimentación con animales ha disminuido casi a la mitad en las últimas décadas, y supone ahora menos del 10 por ciento de la investigación médica²⁴.

ALGUNOS EJEMPLOS DE TÉCNICAS ALTERNATIVAS

- EN LA ACTUALIDAD ESTÁN MUY EXTENDIDAS LAS PRUEBAS DE TOXICIDAD EN CULTIVOS CELULARES DE HÍGADO Y CEREBRO HUMANO EN LAS PRIMERAS FASES DEL DESARROLLO DE MEDICAMENTOS.
- LOS CULTIVOS DE LINFOCITOS HUMANOS PERMITEN DETECTAR MUTÁGENOS Y CARCINÓGENOS.
- EN EL TEST AMES, SE EMPLEAN CULTIVOS DE LA BACTERIA SALMONELLA PARA IDENTIFICAR SUSTANCIAS QUE PROVOCAN MUTACIONES GENÉTICAS (SUELEN SER TAMBIÉN CARCINÓGENAS).
- EN EL TEST EYTEX, UNA PROTEÍNA DE LA JUDÍA REPRODUCE LA REACCIÓN DE LA Córnea CUANDO ES SOMETIDA A UNA SUSTANCIA EXTRAÑA.
- EN EL SKINTEX, UN PREPARADO A BASE DE PULPA DE CALABAZA MIMETIZA CON ÉXITO LA REACCIÓN DE LA PIEL HUMANA A SUSTANCIAS EXTRAÑAS.
- EPISKIN ES PIEL HUMANA RECONSTITUIDA; PUEDE EMPLEARSE PARA EVALUAR LA CORROSIVIDAD.

capitalistas y los ordenamientos jurídicos inspirados sólo por un antropocentrismo excluyente²³ constituyen una verdadera maldición para los seres vivos. En años recientes, los bancos de datos en CD-Rom y en Internet han permitido la reducción de pruebas en animales; un registro central de todos los experimentos con animales y los resultados obtenidos primero a nivel europeo y después mundial, que fuera fácilmente accesible, reduciría los animales sacrificados a un pequeño porcentaje de los que hoy padecen esa suerte.

Se han desarrollado potentes técnicas alternativas —como el cultivo de tejidos *in vitro*²⁵— que a menudo no son sólo éticamente más aceptables, sino también más rápidas, baratas y científicamente superiores.

Si se apuran las numerosas posibilidades que brindan la *epidemiología*, las *pruebas con organismos inferiores como hongos y bacterias*, la *experimentación con cultivos celulares y otros métodos biotecnológicos*, la *observación clínica asistida con pruebas de laboratorio*, los estudios de *autopsias*, las *biopsias y exámenes endoscópicos*, las *simulaciones de*

ordenador y toda la panoplia de métodos alternativos, los experimentos con animales se reducirán verdaderamente a un mínimo.

Si en la actualidad no se realiza el esfuerzo preciso para descubrir y aplicar técnicas alternativas al uso de seres sintientes, es sencillamente porque no se toma suficientemente en consideración el sufrimiento animal. La vía adecuada pueden ser los *planes ambiciosos de reducción—escalonada en el tiempo, con compromisos temporales precisos— del número de animales involucrados en experimentos*. La Comisión Europea previó para el año 2000 la reducción a la mitad del número de animales de experimentación con respecto a los niveles de mediados de los ochenta: es un primer paso en la buena dirección.

Que las técnicas alternativas no puedan sustituir a la experimentación convencional *en todos los casos* no quiere decir que con ellas no pueda evitarse gran número de experimentos inútiles, ya hoy y ahora. Así lo entendió la Unión Europea, al crear en 1992 el Centro Europeo para la Validación de Métodos Alternativos (con sede en el norte de Italia). En España existe un Inventario de Científicos e Instituciones Españolas interesados en Métodos Alternativos al que en 1999 ya se habían adherido más de trescientos científicos. En Sevilla obra el Grupo de Trabajo Español de Metodologías Alternativas, dependiente del Instituto Nacional de Toxicología.

- EN LUGAR DE EMPLEAR LAS ESPALDAS RASURADAS DE CONEJILLOS PARA HACER PRUEBAS DE CORROSIVIDAD QUÍMICA DE LA PIEL, PUEDEN EMPLEARSE CULTIVOS DE PIEL HUMANA IN VITRO, O UNA BIOMEMBRANA ARTIFICIAL COMO EL CORROSITEX.
- PUEDE USARSE CIERTO TIPO DE BACTERIAS LUMINISCENTES —EN LUGAR DE PECES— PARA INVESTIGAR CONTAMINANTES EN LAS AGUAS.
- EN VIROLOGÍA, DESDE HACE AÑOS, SE TRABAJA CON CULTIVOS CELULARES EN LUGAR DE CON ANIMALES VIVOS.
- LA BIOTECNOLOGÍA MODERNA PERMITE PRODUCIR ANTICUERPOS IN VITRO, EN LUGAR DE EMPLEAR ANIMALES. (EN HOLANDA, SUIZA Y ALEMANIA ESTÁ PROHIBIDA LA PRODUCCIÓN DE ANTICUERPOS EN ANIMALES.)
- SE PUEDEN USAR CHIPS ESPECIALES DE ADN PARA VER QUÉ GENES SE ACTIVAN O DESACTIVAN MIENTRAS LAS CÉLULAS REACCIONAN, Y ASÍ REALIZAR PRUEBAS DE TOXICIDAD.
- CRIBANDO DATOS INFORMÁTICAMENTE, SE HA AVERIGUADO QUE SI SE COMPRUEBA QUE LAS RATAS Y LOS RATONES SON SENSIBLES A LA TOXICIDAD DE UNA SUSTANCIA QUÍMICA, NO HAY NECESIDAD DE PROBAR ESA SUSTANCIA EN PERROS (CON LO CUAL SE PODRÍA PRESCINDIR DEL 70 POR CIENTO DE LAS PRUEBAS EN PERROS).
- LOS ESTUDIANTES DE VETERINARIA PUEDEN APRENDER EFICAZMENTE A APLICAR MASAJE CARDIACO A UN PERRO EN UN APARATO PERRIFORME LLAMADO RESUSCI-DOG. COMERCIALIZADO HACE ALGUNOS AÑOS, EN LUGAR DE CAUSAR ATAQUES AL CORAZÓN A PERROS VIVOS PARA LUEGO INTENTAR SALVARLOS.
- LA TAC (TOMOGRAFÍA AXIAL COMPUTERIZADA) PERMITE OBTENER IMÁGENES DE CORTES TRANSVERSALES DEL ORGANISMO SIN AFECTAR A SU INTEGRIDAD. OTRAS TECNOLOGÍAS MÉDICAS MODERNAS SON LA TOMOGRAFÍA POR EMISIÓN DE POSITRONES, LA RESONANCIA MAGNÉTICA NUCLEAR, ETC.
- LOS MODELOS INFORMÁTICOS MOLECULARES —QUE RELACIONAN, POR EJEMPLO, LA ESTRUCTURA QUÍMICA CON LA ACTIVIDAD FARMACOLÓGICA Y TÓXICA DE LOS PRODUCTOS QUÍMICOS— SON LA PIEDRA ANGULAR DEL "DISEÑO RACIONAL" DE MEDICAMENTOS.

Fuentes: A.M. Goldberg/ J.M. Frazier, "Opciones alternativas al uso de animales en laboratorio", *Investigación y Ciencia* 1989;

Sidney Gendin en Regan/ Singer, *Animal Rights and Human Obligations*,

op. cit.; Madhusree Mujerkee, "Tendencias de la investigación animal", *Investigación y Ciencia* 247, Madrid 1997;

Sara Abdulla: "¿Freno a la experimentación animal?"

El País, 30 de diciembre de 1998; ADDA: *Experimentación con animales y metodologías alternativas*. Informe n° 20,

Barcelona, febrero de 1999; Andrew Pollack, "Chips de ADN en vez de animales para realizar pruebas de toxicidad",

El País, 26 de diciembre de 2000.

EXPERIMENTOS INEVITABLES

Sin embargo, probablemente no todos los experimentos puedan evitarse (salvo a un coste en sufrimiento humano que la mayoría de las personas encontrará inaceptable). En este sentido, la investigación en animales sería un "mal necesario":

*En el desarrollo de nuevos medicamentos, nuevos materiales biomédicos o nuevas técnicas quirúrgicas, la alternativa a los experimentos en animales no son los estudios bioquímicos o las simulaciones por ordenador, a menudo citadas con mejor intención que conocimiento de causa, sino simplemente los experimentos en humanos, o mejor dicho, los experimentos poco seguros realizados en humanos. Es cierto que los estudios que se efectúan en animales en el curso del desarrollo de un nuevo medicamento no exigen de llevar a cabo una evaluación cuidadosa de los mismos en el hombre, pero dichos estudios en el hombre se realizan con un grado de seguridad absolutamente inalcanzable sin estudios previos en animales.*²⁶

Aceptaremos la observación anterior, que toma la forma de un imperativo hipotético de tipo instrumental: *si queremos el progreso de las ciencias y técnicas biomédicas, entonces necesitamos experimentar en seres humanos, y si queremos hacer más segura la experimentación en humanos, entonces precisamos experimentación previa en animales*²⁷.

Admitir la "inevitabilidad instrumental" anterior no implica, desde luego, aceptar que *todos* los experimentos en animales que se realizan actualmente sean "inevitables" en este sentido, ni siquiera que lo sean la mayoría. Pero algunos lo serán: por ejemplo, en 1994 se aplicó por primera vez a un enfermo humano —una mujer estadounidense que se prestó voluntariamente al experimento— un nuevo procedimiento de radioterapia selectiva contra tumores cerebrales.

*La nueva técnica, aplicada en dos pasos, ha consistido en inyectar a la paciente boro 10 —isótopo no radiactivo— junto con un aminoácido que el cuerpo concentra naturalmente en el tumor. Luego se ha dirigido a su cabeza un haz de neutrones que rompe los átomos de boro al chocar con ellos, emitiéndose radiactividad de muy corto alcance —el diámetro de una célula— en el proceso. Así se destruye el tejido tumoral y no los tejidos sanos, sin boro 10, que son atravesados limpiamente por los neutrones. La técnica se había ensayado anteriormente en pequeños animales.*²⁸

¿Deberíamos, en beneficio de los animales, renunciar a la posibilidad de desarrollar tratamientos semejantes para enfermedades que afligen a los humanos? Quizá podamos arrojar luz sobre esta pregunta dando un pequeño rodeo. Pues el desarrollo de nuevos medicamentos y técnicas biomédicas *exige en cualquier caso la experimentación también en seres humanos*: a las pruebas pre-clínicas (en animales) suceden siempre las pruebas clínicas (en humanos). Actualmente, por ejemplo, para desarrollar un fármaco nuevo se experimenta en animales durante unos

dos años, a los que suceden después aproximadamente ocho años de experimentación simultánea en humanos y animales.

Aunque muchas pruebas se lleven a cabo con animales de laboratorio, las últimas pruebas deben ser hechas sobre seres humanos. De hecho, las leyes federales [en EE.UU.] requieren que se hagan estas pruebas. No hay modo por el que se pueda extrapolar con certeza desde experimentos animales a la respuesta humana. Al final, los propios seres humanos deben proporcionar la información acerca de ellos mismos. Además hay muchos casos en los que simplemente la experimentación animal no es adecuada, porque no existen modelos animales (por ejemplo, en infección específica para una especie).²⁹

Acaso si examinamos los criterios morales con los cuales juzgamos la experimentación con seres humanos, e intentamos después valorar —poniendo deliberadamente fuera de juego el prejuicio de especie— cuáles de ellos y en qué medida resultan aplicables a los animales, nos acerquemos a una respuesta para nuestra pregunta.

LA EXPERIMENTACIÓN BIOMÉDICA EN HUMANOS

Históricamente, aunque la experimentación médica en seres humanos es muy antigua (se registran experimentos en prisioneros o condenados a muerte desde la Antigüedad, por ejemplo en Alejandría, en el siglo III a.C.³⁰), la preocupación social acerca de la experimentación con seres humanos en ciencias biomédicas es reciente. Se origina, por un lado, en el *shock* que produjeron las atrocidades de la segunda guerra mundial (desde el empleo de bombas atómicas contra seres humanos en Hiroshima y Nagasaki, hasta la organización de los campos de exterminio nazis y la experimentación que médicos alemanes llevaron a cabo con los desdichados prisioneros encerrados en ellos). Por otro lado, el gran auge de las ciencias biomédicas se da precisamente en la posguerra de la segunda guerra mundial³¹. Un ejemplo significativo: en EE.UU., el país más avanzado en este sector, los presupuestos federales para investigación médica que manejaban los *National Institutes of Health* se multiplicó por la colosal cifra de 622 entre 1945 y 1965³²... y en esta cuenta no entran los cuantiosos fondos privados también destinados a tales menesteres.

Desde los años sesenta van saliendo a la luz desastres y casos de abuso tan espeluznantes en países como EE.UU. que el debate público no puede ya postergarse. Uno de los más conocidos es el del estudio sobre la evolución de la sífilis en Tuskegee (Alabama). En 1932 comenzó a seguirse la evolución de 400 negros sifilíticos en aquel lugar. Con el advenimiento de la penicilina en los años cuarenta hubiera podido curarse su enfermedad; en lugar de ello, los responsables decidieron no administrar el antibiótico a los cobayas humanos para poder seguir adelante con el estudio. Éste continuó hasta que se desveló el caso en 1972, es decir, después

de cuarenta años de indecibles sufrimientos para aquellos desgraciados. En otros casos provocaban la alarma experimentos de radiación de genitales de presos en las cárceles (financiados por la Comisión de Energía Atómica), o la inoculación con hepatitis —para estudiar la evolución de la enfermedad— a niños retrasados men-

tales que estaban encerrados en instituciones de custodia; o medicamentos con efectos teratógenos lanzados imprudentemente al mercado provocaban catástrofes como las muertes y malformaciones de la talidomida hacia 1960.

Como se ve en estos pocos ejemplos, como atestigua la historiografía para épocas anteriores, y como por otra parte había esperar, son especialmente los grupos más vulnerables y desprotegidos (presos, locos, deficientes mentales, minusválidos, enfermos terminales, usuarios pobres de la sanidad pública) quienes históricamente se han convertido en involuntarios cobayas humanos para los mayores abusos.

EL PRINCIPIO DEL CONSENTIMIENTO LIBRE E INFORMADO

Pues bien, en 1946, el tribunal que juzgaba los crímenes nazis en Núremberg había redactado un código de conducta para la experimentación con seres humanos, el famoso Código de Núremberg³³, punto de arranque para los numerosos códigos éticos posteriores en este ámbito. El primer precepto de aquel decálogo establecido por los jueces de Núremberg reza: "es absolutamente esencial el consentimiento voluntario del sujeto humano", y el tercero: "el experimento debe

EL CASO DE LA TALIDOMIDA

EL SOMNÍFERO TALIDOMIDA SE COMERCIALIZÓ EN VARIOS PAÍSES EUROPEOS A PARTIR DE 1957 (BAJO LOS NOMBRES COMERCIALES DE CONTERGAN Y DISTAVAL). SE HABÍA PROBADO EN ANIMALES, PERO NO EN SERES HUMANOS. SITUACIÓN TÍPICA DE AQUELLOS AÑOS: PESE A QUE LA METODOLOGÍA PARA LAS PRUEBAS CLÍNICAS EN HUMANOS ESTABA PLENAMENTE DESARROLLADA AL MENOS DESDE 1948 (PRUEBA DE LA ESTREPTOMICINA COMO REMEDIO CONTRA LA TUBERCULOSIS PULMONAR, EN INGLATERRA), LA MAYORÍA DE LOS MEDICAMENTOS SE LANZABA AL MERCADO CON GRAN IMPRUDENCIA.

LAS EMBARAZADAS QUE INGERÍAN TALIDOMIDA DURANTE LA GESTACIÓN DABAN A LUZ BEBÉS CON GRANDES MALFORMACIONES. EN POCOS AÑOS, UNOS 10.000 NIÑOS NACIERON PRIVADOS DE BRAZOS O PIERNAS. COMO SEÑALA PETER SINGER, EL CASO DE LA TALIDOMIDA ES ALECCIONADOR POR DOS RAZONES: EN PRIMER LUGAR, PORQUE SE TRATA DE UN PRODUCTO CUYA NECESIDAD ES CUANDO MENOS DISCUTIBLE (UN NUEVO TIPO DE SOMNÍFERO). EN SEGUNDO LUGAR, PORQUE LAS PRUEBAS CON ANIMALES HICIERON CREER EN SU INOCUIDAD.

"LAS PRUEBAS DE TOXICIDAD REALIZADAS CUIDADOSAMENTE Y SIN EXCEPCIÓN CON LA TALIDOMIDA HABÍAN DEMOSTRADO QUE ERA UN COMPUESTO CASI EXCEPCIONALMENTE SEGURO. INCLUSO DESPUÉS DE SOSPECHARSE QUE EL MEDICAMENTO CAUSABA DEFORMIDADES EN LOS NIÑOS, LAS PRUEBAS HECHAS EN LOS LABORATORIOS CON PERRAS, GATAS, RATAS, MONAS, HÁMSTERS Y GALLINAS, TODAS ELLAS PREÑADAS, NO PRODUJERON NINGUNA DEFORMIDAD. SÓLO CUANDO SE EXPERIMENTÓ CON UNA RAZA DETERMINADA DE CONEJOS SE OBTUVIERON MALFORMACIONES. LA HISTORIA DE LA TALIDOMIDA NOS SEÑALA ALGO QUE LOS TOXICÓLOGOS SABEN DESDE HACE MUCHO TIEMPO: LAS ESPECIES VARÍAN, Y LA EXTRAPOLACIÓN DE UNA ESPECIE A OTRA ES UNA AVENTURA MUY ARRIESGADA. LA TALIDOMIDA NO ES DAÑINA PARA LA MAYORÍA DE LOS ANIMALES, MIENTRAS QUE LA INSULINA PUEDE PRODUCIR MALFORMACIONES EN LOS CONEJOS Y RATONES DE CRÍA, PERO NO EN LOS HUMANOS. Y COMO DIJO OTRO TOXICÓLOGO: SI SE HUBIERA JUZGADO A LA PENICILINA POR SU TOXICIDAD EN LAS COBAYAS, ES POSIBLE QUE NUNCA SE HUBIERA USADO EN EL HOMBRE" (PETER SINGER, *ANIMAL LIBERATION*, CAP. 2).

EL CASO DE LA TALIDOMIDA, Y OTROS IGUALMENTE TRÁGICOS, CONDUJERON EN LA MAYORÍA DE LOS PAÍSES INDUSTRIALES A LEGISLACIÓN QUE DESDE LOS AÑOS SETENTA OBLIGA A EXPERIMENTAR EN SERES HUMANOS TODOS LOS NUEVOS TRATAMIENTOS BIOMÉDICOS ANTES DE COMERCIALIZARLOS.

EN 1995 LA TALIDOMIDA TODAVÍA SE COMERCIALIZA EN 52 PAÍSES DEL TERCER MUNDO (*EL PAÍS*, 23.8.95), AUNQUE YA NO COMO SOMNÍFERO, SINO PARA EL TRATAMIENTO DE CIERTAS ENFERMEDADES COMO LA LEPROA.

proyectarse y basarse sobre los resultados de una experimentación animal realizada previamente". Estos dos mandatos delimitan perfectamente nuestro problema. Pues, por un lado, es obvio que ningún animal no humano podrá dar nunca su consentimiento voluntario para ser sometido a un experimento. Pero si una situación así plantea problemas morales en el caso de los seres humanos, y si intentamos dejar de lado todo prejuicio de especie, ¿no habrá de plantearlos en el caso de los animales?

Desde el Código de Núremberg, el *principio del consentimiento libre e informado*³⁴ es generalmente reconocido como el precepto ético esencial en lo que atañe a la experimentación con humanos. Reposa, de hecho, en intuiciones morales tan básicas acerca del respeto debido las personas que parece inimaginable algún tipo de experimentación moralmente aceptable con seres humanos que contrarie este principio. En España la Ley del Medicamento de 1990 regula la investigación médica con humanos. Su artículo 6o dice:

[...] 6o.4 Deberá disponerse del consentimiento libremente expresado, preferiblemente por escrito, o en su defecto ante testigos, de la persona en la que haya de realizarse el ensayo después de haber sido instruida por el profesional sanitario encargado de la investigación sobre la naturaleza, importancia, alcance y riesgos del ensayo y haber comprendido la información.

[...] 6o.6 La instrucción y la exposición del alcance y riesgos del ensayo, así como el consentimiento a que se refieren los dos apartados anteriores, se efectuarán ante y será otorgado por el representante legal en el caso de personas que no puedan emitirlo libremente.

Pero sólo los adultos humanos normales pueden otorgar algo razonablemente parecido a un consentimiento libre y bien informado, y por cierto que en condiciones bien difíciles de cumplir³⁵. Ni los niños, ni los disminuidos psíquicos, ni los enfermos en coma —ni por supuesto los animales— pueden otorgar su libre consentimiento informado. A mi entender, si nos tomamos en serio el principio del consentimiento informado deberíamos prohibir la experimentación con estas categorías de seres vivos incapaces de otorgar su consentimiento informado (salvo en terapias experimentales que vayan en su propio beneficio, y quizá algún otro caso como las epidemias susceptibles de causar una mortandad generalizada).

Fijémonos en los niños. Si bien en algunos países las leyes establecen que los padres pueden dar su consentimiento para la experimentación en el niño con finalidades terapéuticas (es decir, cuando el nuevo tratamiento puede beneficiar al propio niño), plantea graves problemas morales la extensión de esta potestad para consentir en experimentos que no sean potencialmente beneficiosos para el mismo niño. ¿Qué principio podría conceder a padres o tutores un poder semejante para decidir sobre la vida o la salud de un niño dependiente de ellos? Pero si convenimos en principios como "los mentalmente incompetentes nunca deberían ser utilizados como sujetos de investigación, a menos que el objetivo de la investigación sea el de ayudarles directamente"³⁶, ¿cómo justificar *sin incurrir en prejuicio de especie* los experimentos con animales?³⁷

LA EXPERIMENTACIÓN BIOMÉDICA EN ANIMALES: LA DIMENSIÓN TRÁGICA

Por tanto, si aceptamos que tenemos buenas razones para considerar a los animales fines en sí mismos, y si excluimos a los niños pequeños, los locos o los deficientes mentales de toda experimentación cuyo objeto no sea ayudarles directamente a ellos mismos —ya que nunca podrán otorgar su libre consentimiento informado—, *tendríamos que prohibir también la experimentación al menos con aquellos animales que poseen capacidades* (sensoriales, emocionales, cognitivas...) *que se encuentran al mismo nivel que las de aquellos humanos* (niños pequeños, enfermos en coma, deficientes mentales...): es decir, *los primates a efectos prácticos*.

Otros animales con los que sería igualmente problemático practicar experimentación biomédica, como los delfines por ejemplo, no padecen hoy por hoy los tormentos de nuestros centros de experimentación. En España, por ejemplo, en principio sólo pueden emplearse en experimentación médica o científica las siguientes especies: ratón, rata, cobaya, hámster dorado, conejo, codorniz, perro, gato y primates no humanos³⁸. Sin duda todos estos animales tienen capacidad de padecer sufrimientos que resulta moralmente obligado minimizar en toda circunstancia, pero entre ellos sólo los primates poseen capacidades cognitivas y emocionales tan elevadas que se encuentran al mismo nivel que las de ciertas categorías de seres humanos.

La anterior conclusión moral me parece bien fundada; los argumentos morales que aducen los defensores de la experimentación irrestricta me parecen por el contrario débiles³⁹; y sin embargo, puesto en la tesitura de tener que elegir entre primates o humanos para realizar ciertos experimentos inevitables (en el sentido instrumental antes explicitado: por ejemplo, pruebas en primates de posibles vacunas contra el SIDA), yo elegiría realizar las pruebas en primates. Se trata de una opción éticamente injustificable, de una inconsecuencia moral, y soy plenamente consciente de ello. Me temo que *nos encontramos en una de esas situaciones trágicas en las cuales todas las opciones posibles son malas*.

Si se acepta lo anterior, entonces hay que reconocer que *la experimentación con animales es éticamente injustificable*. Las justificaciones que podemos aducir son del tipo "es un mal, pero un mal menor": no queremos renunciar a la investigación biomédica, y preferimos experimentar inicialmente en animales (antes de empezar los inevitables experimentos en humanos) por el mismo tipo de motivos que nos llevan a preferir que dañen a un desconocido en algún lugar remoto del planeta en lugar de que dañen a una persona cercana y querida. Este tipo de motivos son *muy comprensibles, pero no justificables moralmente*. Cuando hay que elegir entre Guatemala y Guatepeor, las razones morales cuentan poco o no cuentan, y seguramente en el caso de la experimentación biomédica nos hallamos en una de esas situaciones trágicas.

En una encuesta Eurobarómetro realizada en la primavera de 2001 en los quince estados de la UE (con más de 16.000 entrevistas), a la pregunta "¿Los científicos

deberían ser autorizados a hacer experiencias con animales como los perros y los monos si eso puede resolver problemas de salud humana?”, un 45'4 por ciento de los encuestados respondió que sí, un 41'3 por ciento respondió que no y un 13'3 por ciento no sabía⁴⁰. Un animal humano de la calidad moral de Gandhi adoptaba en este punto una posición extrema:

*No soy enemigo del progreso de las ciencias en cuanto tales. Por el contrario, siento una gran admiración por la ciencia occidental; pero me indigna ver cómo algunos sabios causan malos tratos a otras criaturas. La vivisección me inspira un horror insoportable. Creo que no puede perdonarse esa matanza de seres inocentes, perpetrada, según se dice, en nombre de la ciencia y en provecho de la humanidad. Les niego todo valor a los descubrimientos científicos, salpicados de sangre inocente. La humanidad hubiera podido perfectamente descubrir la teoría de la circulación sanguínea sin practicar la vivisección.*⁴¹

Si éste es el caso, hemos de *enfrentarnos con la tragedia más que intentar reprimirla u ocultarla*, y desde luego hemos de plantar cara resueltamente frente a los intentos de banalizar la tragedia. Por ejemplo: los experimentadores y el personal de laboratorio y animalario que trata con estos desdichados prisioneros deberían ser educados sensibilizándolos para el sufrimiento animal antes que para la insensibilidad⁴²: exactamente lo contrario de la práctica actual.

Alguien argüirá que entonces se volvería un trabajo insoportable, y quizá sea cierto. Ello proporcionaría un estímulo muy poderoso para la reducción al mínimo imprescindible de los experimentos, por una parte; por otra, cabe pensar en turnos rotatorios para semejante actividad insoportable, como en general para todos los trabajos insufribles y penosos, que en una sociedad justa se realizarían quizá mediante un “servicio laboral” universal, obligatorio y limitado en el tiempo. (Algo parecido proponía Bertolt Brecht para la policía en una sociedad socialista. Deberá seguir habiendo policías, porque la naturaleza humana no es angélica; pero es una terrible faena encasillar a una persona en actividades represivas y punitivas toda su vida, pensaba el poeta y dramaturgo alemán. La solución son los turnos...)

La relación simbólica con el animal de experimentación debería cambiar radicalmente: de la cosificación al respeto. Japón representa un ejemplo. En el instituto Rikei de Tsukuba, centro de investigación biológica de alto nivel, se utilizan decenas de miles de ratones cada año. Pero el recuerdo de estos animales no se pierde: en un ángulo del animalario hay un pequeño memorial dedicado a los que fueron sacrificados por la investigación y ante él, una vez al año, los responsables del centro rezan una plegaria y depositan ofrendas (botellas de sake, verduras, etc.).⁴³

Cuando nos encontramos entre Guatemala y Guatepeor, hemos de hacer todo lo posible por evitar que surjan situaciones de elección entre Guatemala y Guatepeor. Si en el marco definido por ciertas reglas de juego sólo podemos elegir mal, hemos de cambiar las reglas de juego. En nuestro caso ello quiere decir como mínimo *elaborar políticas racionales, radicales y eficaces para la minimización de los*

experimentos con animales y la reducción del sufrimiento de los animales involucrados en ellos. La carga de la prueba de la necesidad de un experimento ha de quedar del lado de quienes lo propugnan, frente a una presunción general de indeseabilidad de experimentos con animales (ya recogida, como hemos visto, en el Derecho positivo hoy vigente, pero no incorporada del todo a la moralidad vivida y las prácticas médicas).

ALGUNAS CONCLUSIONES Y RECOMENDACIONES PRÁCTICAS

Si los experimentos con animales son un mal moral, y muchos de ellos son —como hemos visto— estrictamente superfluos, entonces *existe el deber moral de minimizar el número de experimentos con animales, el número de animales involucrados y el sufrimiento de cada uno de ellos.* Hasta aquí hay —o debería haber— un amplio consenso. Pero la oposición *abolicionista* a los experimentos con animales los condena siempre y en toda circunstancia, mientras que una posición *reformista* menos extrema, adoptada por un número creciente de médicos e investigadores en todo el mundo, propone una limitación drástica de los experimentos con animales, que si se llevase juiciosamente a cabo no redundaría en retroceso ninguno para la ciencia ni la salud humana. En 1959, el zoólogo William M.S. Russell y el microbiólogo Rex L. Burch publicaron un libro pionero en este sentido: *The Principles of Humane Experimental Technique*, obra en la que proponían el *principio de las tres erres*.⁴⁴ Para el investigador responsable, se trataba de:

- *reemplazar* los animales por métodos *in vitro* y otros métodos alternativos;
- *reducir* mediante técnicas estadísticas avanzadas la cantidad de los animales empleados en experimentos⁴⁵, y
- *refinar* los procesos experimentales de modo que causen menos sufrimiento a los animales involucrados.

El intenso debate en torno a estas materias en los últimos dos decenios ha generalizado la opinión de que, en cualquier caso, los experimentos con animales deben restringirse lo más posible y diseñarse de tal forma que minimicen el sufrimiento animal y el daño infligido a los animales. Este consenso social va reflejándose en la legislación vigente de muchos países. Por ejemplo, en Cataluña el artículo 1 de la Ley de Protección de los Animales utilizados para Experimentación y para otras Finalidades Científicas (ley 5/1995 de la Comunidad Autónoma de Cataluña, BOE del 10 de agosto de 1995) establece que la ley se propone "evitar que pueda causárseles algún tipo de dolor o sufrimiento injustificados, evitar cualquier duplicación inútil de procedimientos y reducir al mínimo el número de animales utilizados".

De manera que deberían permitirse sólo los experimentos que sean rigurosamente imprescindibles, y regulados de la forma más cuidadosa. Si se quiere

emplear el lenguaje de los derechos⁴⁶: "los animales tienen un indiscutible derecho *prima facie* a no ser sometidos a sufrimiento para provecho humano, y este derecho, si es que puede ser anulado, sólo lo sería en casos de crisis muy especiales, y cuando se estuviesen haciendo constantes y simultáneos esfuerzos por adoptar métodos exentos de sufrimiento" (Timothy L.S. Sprigge).

Es imprescindible que en las decisiones sobre experimentación con animales (financiada en gran parte con fondos públicos, no lo olvidemos) intervengan instituciones sin intereses directos en los experimentos, y encargadas de tutelar los intereses de los animales: alguna comisión formada por científicos que no experimenten con animales y representantes de los ciudadanos preocupados. Como señalaba Singer hace más de veinte años, "los legisladores tienen que aprender que, cuando se discute la experimentación animal, el trato que deben dar a las asociaciones médicas, veterinarias, psicológicas y biológicas es el mismo que darían a la General Motors y a la Ford cuando lo que se discute es la contaminación del aire"⁴⁷.

La experimentación con animales ha dado origen a conflictos sociales importantes en varios países (aunque todavía no en el nuestro). La forma en que se institucionaliza la experimentación puede influir bastante en que esos conflictos deriven hacia la exacerbación violenta o el acuerdo racional. Por poner dos ejemplos extremos: en el "modelo canadiense", la experimentación está supervisada por equipos locales del *Canadian Council on Animal Care* donde se integran científicos y representantes del movimiento de defensa de los animales⁴⁸; en el "modelo de Bradford" (Inglaterra), las instalaciones de experimentación se camuflan como inofensivos viveros de jardinería, pero en su interior el secretismo, el blindaje y la opacidad dejan chiquitos a los del Pentágono. Como es obvio, el primer modelo (transparencia y participación de todos los intereses afectados) favorece la formación de un consenso social racional, mientras que el segundo polariza y divide a la sociedad, impulsando la deriva hacia el extremismo irracional de las partes enfrentadas. Creo que hay que apostar con firmeza por instituciones del primer tipo.

Es de sobra conocido (y confirmado por la OMS, la Organización Mundial de la Salud) que los humanos de las sociedades industriales nos sobremedicamos: la mayoría de los medicamentos comercializados son rigurosamente superfluos, ya por tratarse de meras variantes de otros fármacos útiles, ya por no poseer utilidad terapéutica demostrada. La lista de medicamentos que la OMS declara rigurosamente esenciales para la salud sólo incluye 210: no obstante, en las farmacias de los países industrializados pueden comprarse unos 20.000 productos, y cada año se añaden cientos de nuevos medicamentos.

Padecemos un exceso de tratamientos "curativos" y un grave defecto de medicina preventiva. En general, los profesionales de la medicina reconocen que cuatro de cada cinco personas que van a ver al médico no necesitan tratamiento ninguno; pero cuatro de cada cinco personas que visitan al médico reciben algún tipo de tratamiento. Se estima que una de cada diez camas de hospital está ocupada por un paciente enfermo a causa de los fármacos (iatrogenesis); y en general, la OMS ha

calculado que al menos el 2'9 por ciento de todos los fallecimientos humanos está directamente vinculado al uso de medicamentos.

Es igualmente sabido que los impresionantes avances en esperanza de vida y disminución de mortalidad en el siglo XX se deben sobre todo a cambios en los hábitos de vida, factores ambientales y mejoras sanitarias (antes que a la introducción de vacunas y fármacos experimentados en animales). Me parece esencial recordar, como conclusión, que los mayores avances posibles en lo que hace a la salud de las poblaciones humanas del planeta no dependen de nuevas técnicas biomédicas que aún haya que experimentar. Dependen de dedicar suficientes recursos y aplicar los conocimientos ya existentes (sobre todo en los ámbitos de la nutrición y la higiene) a las hambrientas y empobrecidas poblaciones del Sur de nuestro mundo, y de las bolsas de pobreza del Norte.

SÍNTESIS FINAL

El trato que dispensamos a los animales en las sociedades industrializadas, incluida la experimentación con animales, causa una preocupación moral creciente. Si bien ciertos avances en las técnicas biomédicas pueden requerir la experimentación con animales, gran parte de las pruebas que se realizan en la actualidad son perfectamente inútiles. La experimentación con animales, si dejamos de lado el *especismo* o prejuicio de especie, no parece moralmente justificable. Sólo cabe reconocer que "es un mal, pero un mal menor", y no ocultar de ningún modo lo trágico de la situación. En cualquier caso, los experimentos con animales —de acuerdo con el "principio de las tres erres"— deben restringirse lo más posible y diseñarse de tal forma que minimicen el sufrimiento animal y el daño infligido a los animales.

NOTAS

1. Henry S. Salt, *Los derechos de los animales*, Los Libros de la Catarata, Madrid 1999, p. 93.
2. Jane Goodall, *Gracias a la vida*, Random House Mondadori, Barcelona 2000, p. 216.
3. Véase la "Bibliografía Comentada" de Henry S. Salt: *Los derechos de los animales*. Los Libros de la Catarata, Madrid 1999, pp. 121 a 145.
4. A su vez, la muerte de animales con fines científicos sólo representa menos del 5 por ciento del total de muertes animales a manos humanas (dejando de lado el problema de la desaparición de animales por destrucción de sus hábitats). Sólo en EE.UU., en los años setenta y ochenta, se criaban y sacrificaban cada año aproximadamente 5.000 millones de animales para consumir su carne (entre ellos unos 3.000 millones de pollos), y los cazadores abatían unos 250 millones de animales salvajes anualmente. Véase al respecto: Tom Regan/ Peter Singer (eds.), *Animal Rights and Human Obligations* (Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1989), pp. 159, 197; Lori Gruen en Peter Singer (ed.), *Compendio de ética* (Alianza, Madrid 1995), p. 469. En los años noventa, las estimaciones hablan de casi 10.000 millones de animales sacrificados anualmente en EE.UU. por su carne (Marc Bekoff, *Nosotros los animales*, Trotta, Madrid 2003, p. 109).
5. Datos correspondientes a 1996. Véase Marc Bekoff, *Nosotros los animales*, Trotta, Madrid 2003, p. 25.
6. Informe de la eurodiputada Jill Evans presentado al pleno del Parlamento Europeo el 4 de diciembre de 2002.
7. Véase *El País*, 11 de julio de 1994.
8. "La Unión Europea decide prohibir a partir de 2009 todos los ensayos con animales para probar cosméticos". *El País*, 8 de noviembre de 2002.
9. C. Nogueira y S. Pozzi: "Sanidad prorroga los experimentos con animales para cosméticos hasta 2002", *El País*, 19 de agosto de 2000.

10. En Europa se creó en 1990 la Coalición para la Abolición de los Experimentos con Animales, integrada por organizaciones de todo el continente.
11. BOE del 24-25 de octubre de 1990, p. 2187.
12. Real Decreto 223/1988, art. 11; ley 5/1995, art. 12.
13. Citado en Alain Contrepois: "La experimentación animal. De la indiferencia al derecho", *Mundo científico* 141 (vol. 13), diciembre de 1993, p. 1080.
14. Sidney Cendin en Tom Regan/ Peter Singer (eds.), *Animal Rights and Human Obligations* (segunda edición revisada), Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1989, p. 203.
15. Vernon Coleman, *Por qué debe cesar el genocidio de animales*, Libros Limite, Barcelona 1992, p. 60.
16. Este dilema se plantea con especial crudeza en las investigaciones de psicología conductista, donde los experimentadores infligen torturas inimaginables a las ratas o los primates en sus experimentos de condicionamiento o descondicionamiento, y al mismo tiempo insisten en la necesidad de evitar todo *antropomorfismo* —luego en rigor, si no pueden trazarse analogías entre los humanos y los animales, sus experimentos son inútiles para los primeros—. "O bien el animal no es como nosotros —en cuyo caso no hay razón para realizar el experimento—, o bien el animal es como nosotros, y en ese caso no debemos utilizarlo para realizar un experimento que consideraríamos una atrocidad si lo hicieran con uno de nosotros" (Peter Singer, *Animal Liberation*, op. cit.).
17. Marc Bekoff, *Nosotros los animales*, Trotta, Madrid 2003, p. 126.
18. Sergi Erill: "Experimentación con animales: problemas éticos y sociales", *Quark* 1, Barcelona (octubre-diciembre de 1995).
19. Richard Ryder en Stanley y Roslind Goldlovitch/ John Harris (eds.): *Animals, Men and Morals* (Taplinger Publishing Co., Nueva York 1972), p. 43.
20. Neal D. Barnard y Stephen R. Kaufman: "Una investigación despilfarradora y engañosa", *Investigación y Ciencia* 247, Madrid 1997, p. 67.
21. Coleman, *Por qué debe cesar el genocidio de animales*, pp. 63-64.
22. Extractado de Neal D. Barnard y Stephen R. Kaufman: "Una investigación despilfarradora y engañosa", *Investigación y ciencia* 247, Madrid 1997, pp. 66-67.
23. En EE.UU., por ejemplo, la legislación federal sólo reconoce como experimentos clínicos válidos los llevados a cabo en los propios EE.UU. En muchos otros ordenamientos jurídicos se exigen pruebas que en opinión de los expertos ya han quedado desfasadas (Ursula Wolf, *Das Tier in der Moral*, Frankfurt am Main 1990, p. 21).
24. Sara Abdulla: "¿Freno a la experimentación animal?", *El País*, 30 de diciembre de 1998, p. 33.
25. La *In Vitro Testing Industrial Platform* agrupa a más de 2.000 empresas europeas, entre ellas algunas de las mayores transnacionales farmacéuticas, con el objetivo de generalizar la práctica de los ensayos *in vitro* en la I+D de medicamentos y cosméticos.
26. Sergi Erill: "Experimentación con animales: problemas éticos y sociales", *Quark* 1, Barcelona (octubre-diciembre de 1995), p. 66.
27. Dicho sea de paso: como observa la filósofa alemana Ursula Wolf, "que este concepto de la inevitabilidad surja constantemente al justificar los malos tratos infligidos a los animales delata la presencia de la convicción de que hacen falta razones morales de peso" (*Das Tier in der Moral*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1990, p. 19). Hay que hacer notar aquí que con estos imperativos instrumentales no entramos todavía en absoluto en el vertiente moral del problema. Un propietario francés de esclavos en el Haití del siglo XVIII, por ejemplo, hubiera podido alegar que eran necesarios esclavos africanos con el fin de asegurar la producción agrícola y preservar la "civilización"; difícilmente consideraríamos que con estas razones instrumentales la cuestión moral quedaba zanjada.
28. *El País*, 14 de diciembre de 1994.
29. George H. Kieffer, *Bioética*, Alhambra, Madrid 1983, p. 266.
30. Véase Anne Fagot-Largeault en Gilbert Hottois/ Marie-Hélène Parizeau (eds.), *Les mots de la bioéthique*, De Boeck, Bruxelles 1993, p. 221.
31. Kieffer, *Bioética*, p. 261.
32. Henry K. Beecher, "Ethics and Clinical Research", *New England Journal of Medicine* 274 (1966).
33. Este Código de Núremberg de 1946 consta de los diez preceptos siguientes: "1. Es absolutamente esencial el consentimiento voluntario del sujeto humano. 2. El experimento debe producir resultados fructíferos para el bien de la sociedad que no puedan obtenerse por otros métodos u otros medios de estudio. 3. El experimento debe proyectarse y basarse sobre los resultados de una experimentación animal realizada previamente. 4. El experimento debe proyectarse de modo que evite todo sufrimiento y daño innecesario, tanto físico como moral. 5. No debe realizarse ningún experimento cuando *a priori* haya una razón para pensar que sobrevendrá muerte o incapacidad. 6. Nunca debe exceder el grado de riesgo a la determinada importancia humanitaria del problema que se está investigando. 7. Debe hacerse la adecuada preparación para proteger al sujeto experimental, incluso contra las posibilidades remotas de daño, muerte o incapacidad. 8. El experimento sólo debe ser llevado a cabo por personas científicamente calificadas. 9. Durante el curso de un experimento, los sujetos humanos deben tener la libertad de interrumpirlo. 10. Durante el curso de un experimento, el científico a cargo de éste debe estar dispuesto a interrumpirlo en cualquier momento si, a su juicio, el continuarlo es probable que dé como resultado daño, incapacidad o muerte del sujeto experimental" (citado en Kieffer, *Bioética*, Alhambra, Madrid 1983, pp. 263-264).

34. El Pacto Internacional sobre derechos civiles y políticos que aprobó la ONU en 1966 afirma que "está prohibido someter a una persona a experimentación médica o científica sin su libre consentimiento". El importante "informe Belmont" *Principios éticos y orientaciones para la protección de sujetos humanos en la experimentación* (hecho público por la National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research de EE.UU. en septiembre de 1978), en el que se basa en gran medida la legislación posterior en muchos países, señala en relación con el consentimiento libre e informado: "El respeto a las personas exige que se dé a los sujetos, en la medida de sus capacidades, la oportunidad de escoger lo que les pueda ocurrir o no. Se ofrece esta oportunidad cuando se satisfacen los criterios adecuados a los que el consentimiento informado debe ajustarse. Aunque nadie duda de la importancia del consentimiento informado, existe una gran controversia sobre la naturaleza y posibilidad de un consentimiento informado. Sin embargo, prevalece de manera muy general el acuerdo de que el procedimiento debe constar de tres elementos: información, comprensión y voluntariedad". En cuanto al segundo de estos elementos, la adecuada comprensión de los procesos y riesgos a que va a someterse el sujeto, se indica lo siguiente: "El modo y el contexto en los que se comunica la información es tan importante como la misma información. Por ejemplo, presentando la información de modo desorganizado y con rapidez, no dejando casi tiempo para su consideración, o disminuyendo el número de oportunidades de hacer preguntas, puede todo ello afectar de manera adversa la habilidad del sujeto en el ejercicio de una opción informada. Puesto que la habilidad del sujeto para comprender es una función de inteligencia, de madurez y de lenguaje, es preciso adaptar la presentación del informe a sus capacidades".
35. De hecho, puede argüirse que un consentimiento informado pleno es intrínsecamente imposible de conseguir: exigiría la transmisión al sujeto potencial de experimentación no sólo de innumerables detalles técnicos, sino también de la educación científica que a los investigadores les ha llevado toda una vida conseguir. Como por otro lado el investigador no sabe todas las respuestas —si las supiera no estaría haciendo la investigación—, tampoco puede proporcionárselas al sujeto potencial de experimentación. Puede verse al respecto, el ensayo de Robert M. Veatch "Ethical Principles in Medical Experimentation", en Alice M. Rivlin/ Michael Timpane (eds.), *Ethical and Legal Issues in Social Experimentation* (Brookings Institution, Washington D.C. 1975).
36. Kieffer, *Bioética*, p. 286.
37. Como señala Ursula Wolf, tenemos que habérmolas con una sistemática *doble moral* en relación con los animales: tenemos una moral para humanos y otra distinta para los animales (más o menos "kantianismo para seres humanos y utilitarismo para animales", como proponía Robert Nozick hace ya veinte años). En el caso que nos ocupa, se busca justificar los experimentos con animales apelando a una ponderación de bienes o de intereses: bienestar animal frente a bienestar humano. Pero basta con reparar en que *no justificáramos los experimentos en seres humanos apelando a consideraciones utilitaristas* para caer en la cuenta de nuestro especieísmo (Wolf, *Das Tier in der Moral*, op. cit., p. 25). Por otra parte, sólo en muy contados casos el sacrificio de un animal concreto puede beneficiar a un ser humano concreto (trasplantes de órganos de animal a humano, por ejemplo). La situación típica en la experimentación con animales es muy otra: en general se desarrollan experimentos en cierta dirección, a partir de ciertas hipótesis, con la esperanza más o menos fundada de descubrir algo que pueda ser más o menos beneficioso para los humanos. Pensemos de nuevo en una posible justificación de experimentos de este tipo en seres humanos...
38. Real Decreto 223/1988, del 14 de marzo de 1988, sobre Protección de los Animales Utilizados para Experimentación y Otros Fines Científicos. BOE del 18 de marzo de 1988, p. 1383.
39. Así, por ejemplo, Sergi Erill argumenta que "el estudio de la biología nos ha demostrado que el equilibrio ecológico entre las distintas especies animales se mantiene por competición, predación y parasitismo. Ninguno de estos fenómenos es compatible con la posesión de derechos intrínsecos por parte de los animales involucrados" (Erill, "Experimentación con animales: problemas éticos y sociales", p. 68). Sin entrar a discutir qué concepto de "derechos intrínsecos" se está utilizando, cabe señalar simplemente que si se acepta este modelo argumentativo, entonces fenómenos como la guerra, la tortura o la violencia contra las mujeres serán suficientes para deshacernos para siempre de la noción de derechos humanos. Más adelante, y en el mismo artículo, el autor apunta que "si es el sufrimiento que se impone a seres capaces de sufrir lo que invalida moralmente los estudios en animales, podría parecer del todo ético realizar cualquier tipo de estudio en criaturas, incluyendo seres humanos que, por una causa u otra, sean incapaces de sentir dolor o sufrir", ¡olvidándose por completo de la problemática del consentimiento libre e informado! Finalmente, Erill rechaza el "argumento del especieísmo" indicando que "la analogía [entre racismo, sexismo y especieísmo] es totalmente falaz. El racismo no tiene base racional alguna, en tanto no existe diferencia entre las razas que convierta a los de una, en particular, en seres de categoría distinta, del mismo modo que las diferencias anatómicas y fisiológicas entre los dos sexos no confieren a ninguno de ellos derecho alguno sobre el otro" (p. 69). De manera que si se descubriesen diferencias importantes entre las razas (por ejemplo, en el cociente intelectual promedio de blancos y negros), ¿ello proporcionaría una "base racional" al racismo? Se está confundiendo el plano del ser con el del deber ser: nos encontramos ante un caso de falacia naturalista.
40. "Los europeos, la ciencia y la tecnología", en *Revista de Madrid* 11, Madrid, junio-julio de 2002.
41. Mahatma Gandhi. *Todos los hombres son hermanos* (selección de textos; Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1981), p. 143.
42. En los países más avanzados se van dando pasos en este sentido. Por ejemplo, desde 1985 en Holanda a todo científico que empiece a investigar con animales se le exige que siga un cursillo de tres semanas para

- aprender los mejores procedimientos, la anestesia adecuada y las técnicas inspiradas en el "principio de las tres erres". Una vez diseñado un experimento, se les pide que busquen estrategias para responder a las mismas preguntas sin emplear animales. Todo esto fomenta una nueva manera de pensar.
43. Alain Contrepois: "La experimentación animal. De la indiferencia al derecho", *Mundo Científico* 14,1 (vol. 13), diciembre de 1993, p. 1085.
 44. W.M.S Russell/ R.L. Burch: *The Principles of Humane Experimental Technique*, UFAW, Wheathampstead (Inglaterra) 1959.
 45. Por ejemplo, este recurso a métodos estadísticos más sensatos permite casi eliminar el test LD₅₀ (dosis letal al 50 por ciento) para la toxicidad aguda. En este experimento se administraban diferentes cantidades de cierta sustancia a unos 200 animales —ratas o perros habitualmente— para determinar qué dosis matará a la mitad de un grupo. Hoy en día, los protocolos más avanzados exigen sólo una décima parte del número de animales. Así, por ejemplo, la OCDE pide que se utilicen entre 3 y 18 animales: si la sustancia mata a los tres primeros, no hay por qué probar más.
 46. Desde luego, no tenemos por qué emplear este lenguaje, y de hecho la cuestión *derechos sí/ derechos no* es para mí sobre todo una cuestión de técnica jurídica (que abordaremos en el capítulo 11 de este libro), más instrumental que sustantiva, de importancia menor en relación con otros interrogantes morales y políticos. Ello no quiere decir que los intentos de *negar* que los animales puedan tener derechos sean de recibo: normalmente se trata de peticiones de principio, en las cuales se definen los derechos se manera que solamente los seres humanos puedan ser titulares (sobre un fondo de confusión general entre derechos morales y derechos legales). Puede verse una típica pseudoargumentación de este tipo en Clark Cohen, "The case for the use of animals in biomedical research", *The New England Journal of Medicine*, vol. 315, núm. 14 (1986).
 47. Lo ha expresado también Vernon Coleman: "Los fabricantes de bombillas tienen cierto interés en que las bombillas no tarden mucho en fundirse. Los fabricantes de coches tienen cierto interés en que los coches se oxiden. Y las empresas farmacéuticas y los médicos perderían enormes cantidades de dinero si la opinión pública llegara a descubrir el secreto de la buena salud. Las empresas farmacéuticas no quieren que la gente mejore su estado de salud. Ganan mucho dinero con medicamentos diseñados para aliviar síntomas como el dolor, más de lo que ganarían vendiendo productos para curar enfermedades. Y se cruzan de brazos ante los consejos que realmente ayudan a prevenir enfermedades" (Vernon Coleman, *Por qué debe cesar el genocidio de animales*, Libros Límite, Barcelona 1992, p. 112).
 48. Véase F.H. Flowers, "Research animal care in Canada: Its control and regulation". *Annals of the New York Academy of Science*, Nueva York 1983.



COMERSE EL MUNDO: SOBRE ECOLOGÍA, ÉTICA Y DIETA

COMEMOS LUZ. DE LUZ NOS ALIMENTAMOS. PERO COMO NO PODEMOS ASIMILARLA DIRECTAMENTE, COMEMOS ANIMALES Y PLANTAS. LOS ANIMALES TAMPOCO PUEDEN HACERLO Y COMEN PLANTAS Y OTROS ANIMALES. SÓLO LO VEGETAL PUEDE ALIMENTARSE DE LUZ Y SÓLO GRACIAS A LA LUZ SE ALIMENTA. [...] EL LENTO ALAMBIQUE DEL TRONCO, LAS RAMAS DURAS QUE SUJETAN EL SURTIDOR DE LA SAVIA, ALZAN A LA LUZ OSCURAS SUSTANCIAS INERTES, QUE SE TRANSFORMAN EN COLOR, EN SOMBRA FRESCA, EN SABOR PERFUMADO. NINGUNA MARAVILLA SOBRE LA TIERRA ES MÁS NOBLE, NI MÁS BENEFICIOSA. PORQUE SU ESENCIA ES CRECER HASTA LA EXTENUACIÓN Y DAR Y NUNCA DEFENDERSE. DICE EL PRIMER *UPANISHAD*: ES JUSTO Y SANTO EL HOMBRE QUE NO CODICIA LOS FRUTOS DE SUS OBRAS.

José M^a Parreño¹

PERO TÚ NO SÓLO COMES A TUS HIJOS, SINO TAMBIÉN A TU PADRE, A TU MADRE, A TUS HERMANOS, A TUS AMIGOS; Y COMO ESO NO TE BASTA, VAS A LEJANAS ISLAS A LA CAZA DE OTROS HOMBRES, LOS CASTRAS PARA QUE ENGORDEN Y LOS MATAS PARA SATISFACER TU GULA. ¿NO PRODUCE ACASO LA NATURALEZA VEGETALES EN CANTIDAD SUFICIENTE, Y NO PUEDES, MEZCLÁNDOLOS, PREPARAR PLATOS COMPUESTOS COMO LOS QUE DESCRIBE PLATINA Y OTROS AUTORES DE GASTRONOMÍA?

Leonardo da Vinci²

NO EXISTE ESA "CRUEL FATALIDAD" QUE MICHELET IMAGINABA. LA ANATOMÍA COMPARADA HA DEMOSTRADO QUE EL HOMBRE NO ES CARNÍVORO, SINO FRUGÍVORO, EN SU ESTRUCTURA NATURAL, Y LA EXPERIENCIA HA DEMOSTRADO QUE LA ALIMENTACIÓN A BASE DE CARNE ES TOTALMENTE INNECESARIA PARA SUSTENTAR UNA VIDA SALUDABLE.

Henry S. Salt³

LA GALLINA PONEDORA DE HOY EN DÍA SÓLO ES, DESPUÉS DE TODO, UNA MÁQUINA DE CONVERSIÓN MUY EFICIENTE, QUE TRANSFORMA LA MATERIA PRIMA —SUSTANCIAS ALIMENTICIAS— EN UN PRODUCTO AGABADO —EL HUEVO— DESGONTANDO, POR SUPUESTO, LOS GASTOS DE MANTENIMIENTO.

De la revista agropecuaria *Farmer and Stockbreeder*, 3o. 1. 62⁴

PARA LA MAYORÍA DE LAS PERSONAS PERTENECIENTES A SOCIEDADES MODERNAS Y URBANIZADAS, LA PRINCIPAL FORMA DE CONTACTO CON LOS ANIMALES SE DA A LA HORA DE LAS COMIDAS. EL USO DE ANIMALES EN LA ALIMENTACIÓN ES PROBABLEMENTE LA MÁS ANTIGUA Y LA MÁS DIFUNDIRA DE LAS MANERAS DE USAR A LOS ANIMALES. ES TAMBIÉN, EN CIERTO SENTIDO, LA FORMA MÁS BÁSICA DE USO DE LOS ANIMALES, LA PIEDRA FUNDAMENTAL SOBRE LA CUAL DESCANSA LA GRENCIA EN QUE LOS ANIMALES EXISTEN PARA NUESTRO PLACER Y CONVENIENCIA.

Peter Singer⁵

Durante siglos, en las sociedades de clases, lo que uno podía comer estaba determinado con bastante rigidez por su posición social, y el anhelo de las proteínas de alta calidad suministradas por la carne era una aspiración popular aireada con frecuencia pero raramente satisfecha. La reivindicación proletaria de la carne, y el placer de satisfacer ese apetito, constituyen un motivo que aparece en diferentes lugares de la obra del gran dramaturgo y poeta alemán Bertolt Brecht. Así, por ejemplo, en el siguiente breve poema sobre la dignidad del materialismo vulgar, escrito en el último periodo de su vida:

Me alegra comer carne, el jugoso filete/ de lomo, el aromático/ pan de centeno recién horneado,/ el rico trozo de queso, y de la jarra a la boca/ la cerveza bien fría: esto suele censurarse/ como algo vulgar, pero creedme: que a uno/ lo echen al hoyo sin haber gozado/ de un bocado de buena carne/ es inhumano, y eso lo digo yo, que no soy/ precisamente de buen comer.⁶

Simétricamente, los dominadores temían que la buena nutrición de los dominados (asociada con la buena salud) representase una amenaza contra ellos. En

Portugal, la dictadura de Salazar —que coincidió, como la de Franco en España, con largos años de hambre y carencias alimentarias importantes— adoctrinaba a los pobres en la aceptación de la pobreza: el dictador portugués estaba convencido de que comer carne “volvía a la gente revolucionaria”⁷.

De manera que, con perspectivas muy distintas, tanto los defensores del orden establecido como quienes lo desafiaban eran conscientes del significado político de la dieta. ¿Cómo están hoy las cosas, medio siglo después? En las naciones industrializadas, el pueblo puede saciarse de

carne. En España, entre los años sesenta y los noventa del siglo XX, se ha triplicado su consumo; en los noventa, cada habitante de los países del Norte consumía en promedio casi treinta kilos de carne de vacuno al año (mientras que el promedio en los países del Sur rondaba los cuatro kilos). Sin embargo, *en un mundo ecológicamente “lleno”* (cuando una numerosa población humana, produciendo y consumiendo con técnicas de fuerte impacto ambiental, ocupa tendencialmente la biosfera entera), *el significado político—moral de la dieta es bien diferente que en un mundo “vacío”*, como aquél donde todavía vivieron Brecht... y el dictador Salazar. *Los habitantes del Sur empobrecido deberían poder comer más carne y lácteos; en el Norte rico, deberíamos querer comer menos de tales productos. Vamos a argumentarlo.*

LA GANADERÍA INDUSTRIAL

La carne y la leche de algunos animales, además de los huevos de algunas aves, han constituido siempre un aporte sustancial de proteínas a la nutrición humana. Como tales, convierten la energía de los vegetales que comen en la energía que los seres humanos asimilamos al comer su carne, leche o huevos. *En esta conversión,*

UN POEMA DE MANUEL BANDEIRA

EL ANIMAL

AYER VI A UN ANIMAL

EN LO INMUNDO DEL PATIO

BUSCANDO COMIDA ENTRE RESIDUOS.

CUANDO ENCONTRABA ALGO

NO LO EXAMINABA NI LO OLÍA:

LO ENGULLÍA VORAZMENTE.

EL ANIMAL NO ERA UN PERRO.

NO ERA UN GATO.

NO ERA UNA RATA.

EL ANIMAL, MI DIOS, ERA UN HOMBRE.

Manuel Bandeira. *Estrella de la vida entera—Antología poética.*

ed. de Rodolfo Alonso. Adriana Hidalgo Editora. Buenos Aires 2003. p. 148.

cada caloría animal requiere entre 5 y 20 calorías vegetales (más abajo volveremos sobre esta importante cuestión). En una granja tradicional, los rumiantes domesticados por el ser humano son herbívoros: no compiten con los seres humanos por alimentos vegetales, puesto que comen plantas herbáceas no aptas para la alimentación humana, aunque también pueden comer semillas y frutos. Casi todas las sociedades agrícolas combinan el cultivo de los campos con la cría de ganado, salvo las que tienen gravísimos problemas de subsistencia y necesitan aprovechar todas las tierras fértiles para cultivar plantas alimenticias para las personas, como ocurre en el Sur de Asia, donde se practica ampliamente el vegetarianismo. El ganado, por lo demás, no es sólo una fuente de proteínas. Aporta servicios para varias actividades humanas, como la tracción y el transporte, e insumos en la actividad productiva agrícola: fuerza motriz para el laboreo y estiércol que enriquece los suelos. *La combinación agricultura-ganadería en explotaciones integradas* ha sido casi siempre decisiva para conservar la fertilidad y buena calidad de los suelos. Una vez recogida la cosecha se puede dejar que el ganado se alimente con los restos de la misma ramoneando los campos y fertilizándolos a la vez.

La industrialización del campo ha modificado profundamente el modo de explotación ganadero. En los lugares donde la tierra es abundante y poco apta para el cultivo se practica la cría de animales en libertad. En las sociedades preindustriales la ganadería extensiva solía ser transhumante y daba sustento a pueblos pastorales que cooperaban con los pueblos sedentarios dedicados a la agricultura. Esta "cooperación" a menudo iba unida a la dominación política y militar del pueblo agrícola por el pueblo pastor. La ganadería extensiva moderna sigue otras pautas. Los medios de transporte baratos, rápidos y capaces de transportar grandes cantidades de animales o su carne, leche o huevos, así como las cámaras y los vagones frigoríficos, hacen posible una ganadería extensiva no vinculada con poblaciones sedentarias cercanas, sino orientada hacia mercados lejanos. Este tipo de ganadería se ha desarrollado en países con muchas tierras de pastos, como Norteamérica, Argentina, Uruguay, Australia y Nueva Zelanda. En países con mayor densidad de ocupación humana la provisión de carne y leche ha tenido que recurrir más bien a la cría en cautividad.

Los criterios productivistas propician un aprovechamiento muy intensivo del ganado mediante su *estabulación*. Ésta requiere trabajo para proporcionar a los animales el alimento y para evacuar sus excrementos, a diferencia de lo que ocurre con los animales criados en libertad. Se complica el metabolismo del ser humano con la naturaleza. Ya no son los propios animales los que van en busca de su alimento y los que reparten su estiércol por la tierra mientras la recorren. El estiércol no se recicla automáticamente como fertilizante: hace falta transportarlo mediante un trabajo humano con la ayuda de vehículos que actualmente son de motor y consumidores de carburantes fósiles. Si la gestión del estiércol y los purines de establos y granjas no es adecuada, su destino final es ir a contaminar las aguas en lugar de fertilizar los suelos. Hoy, la ganadería industrial es la principal

fuente de emisiones del contaminante amoníaco, lo que acidifica aguas y suelos y daña los bosques a través de la lluvia ácida.⁸

ALGUNAS CIFRAS PARA IDENTIFICAR ALGUNOS PROBLEMAS

La producción ganadera ha crecido enormemente gracias a la obtención de variedades capaces de ingerir mayores cantidades de alimentos y proporcionar más carne y leche. Una vaca europea a comienzos del siglo XX, que consumía unos 15

EL MAL USO DE LOS ANTIBIÓTICOS EN GANADERÍA

EL MAL USO DE LOS ANTIBIÓTICOS, TANTO EN MEDICINA HUMANA COMO EN GANADERÍA, ESTÁ CREANDO AGENTES INFECCIOSOS RESISTENTES A LOS TRATAMIENTOS CON ANTIBIÓTICOS, Y CON ELLO UN GRAVE PROBLEMA DE SALUD PÚBLICA. MUCHOS ANTIBIÓTICOS, CON LOS QUE SE TRATA A LOS ANIMALES DE CRIANZA INTENSIVA, SON IDÉNTICOS O MUY SIMILARES A LOS QUE SE EMPLEAN PARA COMBATIR INFECCIONES HUMANAS.

ASÍ, POR EJEMPLO, EL FAMOSO CIPRO DE BAYER (CUYO NOMBRE COMERCIAL EN EUROPA ES BAYCIP), ADQUIRIÓ NOTORIEDAD MUNDIAL TRAS LOS ATENTADOS DEL 11 DE SEPTIEMBRE DE 2001 CONTRA NUEVA YORK Y WASHINGTON, Y LOS ENVÍOS DE CARTAS CONTAMINADAS CON CARBUNCO A TRAVÉS DEL SERVICIO POSTAL ESTADOUNIDENSE. ÉSTE ANTIBIÓTICO ES EL TRATAMIENTO MÁS EFICAZ CONTRA LAS INFECCIONES DE CARBUNCO... PERO AL MISMO TIEMPO SE EMPLEA MASIVAMENTE EN AVICULTURA, CON EL NOMBRE DE BAYTRIL, LO CUAL CONSTITUYE UNA RÁPIDA VÍA PARA VOLVERLO INEFICAZ.

SE ESTIMA QUE EL 70 POR CIENTO DE TODAS LAS SUSTANCIAS ANTIMICROBIANAS EMPLEADAS EN EE.UU. SE ADMINISTRAN A VACAS, CERDOS Y AVES SANAS, COMO TRATAMIENTO PREVENTIVO DE INFECCIONES O COMO PROMOTORES DE CRECIMIENTO. ESTO CONSTITUYE UNA RECETA PARA EL DESASTRE SANITARIO. LA ACTUAL CRISIS DE LAS ENFERMEDADES INFECCIOSAS SE AGRAVA PORQUE MUCHOS DE LOS MICROBIOS SON RESISTENTES A CADA VEZ MÁS MEDICAMENTOS DE LOS EMPLEADOS PARA COMBATIRLOS. LA NATURAL APARICIÓN DE RESISTENCIAS SE VE AGRAVADA POR EL USO INADECUADO QUE HACEMOS DE ESTAS PRECIOSAS SUSTANCIAS, CONSUMIÉNDOLAS EN EXCESO Y SIN RESPETAR LAS BASES CIENTÍFICAS Y PRUDENCIALES PARA SU USO.

infecciones facilitadas por el hacinamiento en los establos se transmiten a los seres humanos y aumentan la resistencia de las cepas microbianas nocivas, acrecentando la vulnerabilidad humana ante las infecciones. Las manipulaciones del organismo y del régimen dietético del ganado tiene sus riesgos para la salud humana, que a veces escapa al control de las autoridades sanitarias: así lo han evidenciado en años recientes la "crisis de las vacas locas" y la "crisis de los pollos a la dioxina".

kg diarios de heno, producía menos de 2.000 litros de leche al año, mientras que una vaca lechera de finales de siglo produce más de 10.000, consumiendo unos 5 kg de heno y 15 kg de pienso concentrado⁹. Para hacer crecer más deprisa las reses —de razas más productivas— cautivas en los establos, se les proporcionan piensos enriquecidos con cereales y otros elementos nutritivos (como la harina de pescado). *Cerca del 40 por ciento de la cosecha mundial de grano se destina a la cría de ganado. Esto equivale a convertir la cabaña ganadera en competidora directa con los seres humanos por un alimento vegetal básico que el sistema digestivo humano puede asimilar perfectamente.*

A veces se inoculan a los animales hormonas y otras sustancias (como el clenbuterol) para acelerar el engorde o lograr que el cuerpo del animal retenga el agua y aumente de peso. Los antibióticos necesarios para prevenir

Las gallinas de crianza industrial ponen hoy en día más de trescientos huevos al año, en lugar de los 170 que ponían hacia 1925. Los pollos criados por su carne —llamados *broilers*— alcanzan ahora su peso de mercado en seis semanas, en lugar del periodo natural de dieciséis. Las vacas lecheras tratadas en EE.UU. con hormona recombinante de crecimiento bovino (BST) producen hasta 50 litros de leche al día, unas diez veces más de lo que producirían en condiciones naturales¹⁰. El tremendo forzamiento causa sufrimiento y daños a los animales —así, por ejemplo, esas vacas hormonadas sufren regularmente de mastitis que hay que tratar con antibióticos—, y quizá también problemas sanitarios para los seres humanos —los antibióticos pueden transmitirse a los consumidores a través de la leche—, ¡en un contexto en que los problemas son más bien de sobreproducción, tanto en EE.UU. como en la UE!

En los países más industrializados, la producción ganadera por habitante ha aumentado enormemente en los últimos decenios gracias a los nuevos métodos de cría, haciendo posible un consumo generalizado de carne, lácteos, huevos y otros productos animales. En España, y en 2002, se criaron 6'27 millones de cabezas de bovino, 23'07 millones de ovino, 3'03 millones de cabras, 23'28 millones de cerdos, 3'3 millones de pavos, 86'49 millones de conejos, 38'35 millones de aves ponedoras... y nada menos que 581 millones de pollos *broilers*.¹⁵ ¡Más de 765 millones de vidas animales!¹⁶

En EE.UU. se sacrifican cada año para comida casi 10.000 millones

LA HORMONA RECOMBINANTE DEL CRECIMIENTO BOVINO

EN 1993, EL MINISTERIO ESTADOUNIDENSE FDA (FOOD AND DRUG ADMINISTRATION) DIO PERMISO A LA TRANSNACIONAL MONSANTO PARA COMERCIALIZAR LA HORMONA DE CRECIMIENTO BOVINO OBTENIDA POR MANIPULACIÓN GENÉTICA (RBGH O RBST, SIGLAS EN INGLÉS DEL PRODUCTO TAMBIÉN CONOCIDO COMO "SOMATOTROPINA BOVINA RECOMBINANTE"). ESTA HORMONA SE INYECTA A LAS VACAS LECHERAS PARA QUE PRODUZCAN MÁS LECHE; AUNQUE CAUSA EN LOS ANIMALES TODA UNA SERIE DE EFECTOS SECUNDARIOS INDESEABLES (MALFORMACIONES EN LOS TERNEROS, TRASTORNOS REPRODUCTIVOS, QUISTES EN LOS OVARIOS, MASTITIS, ETC.: HASTA 21 EFECTOS ADVERSOS PARA LAS VACAS CONSTAN EN LAS CONTRAINDICACIONES QUE LA FDA OBLIGÓ A MONSANTO A PONERLE AL PRODUCTO), LA FDA LA DECLARÓ "SEGURA PARA EL CONSUMO HUMANO"¹¹.

LA ESTRUCTURA MOLECULAR DE LA RBGH ES DISTINTA A LA DE SU VERSIÓN NATURAL Y LA LECHE QUE SE PRODUCE CON SU USO TAMBIÉN ES DISTINTA. MUCHOS DE LOS GANADEROS INFORMARON SOBRE UN AUMENTO EN LA INCIDENCIA DE INFECCIONES EN LAS UBRES DE LAS VACAS (MASTITIS). ESTA INFECCIÓN NO AFECTA SOLAMENTE AL GANADO SINO TAMBIÉN A LOS SERES HUMANOS, YA QUE LA LECHE DE LA VACA QUE SUFRE DE MASTITIS CONTIENE PUS. MUCHOS GANADEROS RESPONDEN A LA SITUACIÓN AUMENTANDO LA CANTIDAD DE ANTIBIÓTICOS QUE ADMINISTRAN, Y RESIDUOS DE ÉSTOS ACABAN EN LA LECHE. COMO SE SABE, TALES RESIDUOS PUEDEN CAUSAR DAÑOS A LA SALUD HUMANA DEBIDO A QUE LOS ANTIBIÓTICOS SON PRODUCTOS QUÍMICOS DE GRAN POTENCIA QUE SÓLO SE DEBEN USAR CON RECETA MÉDICA Y PRUDENCIA. CUANDO EL CUERPO CONSUME ANTIBIÓTICOS CONSTANTEMENTE, COMO POR EJEMPLO A TRAVÉS DE RESIDUOS EN LA LECHE, ESTOS PIERDEN SU EFECTIVIDAD, LO CUAL SIGNIFICA QUE EN CASO DE QUE UNO ENFERME Y REALMENTE LOS NECESITE, NO TENDRÁN EFECTO.

LA FDA ALEGA QUE NO HAY DIFERENCIA ENTRE LA LECHE RBGH Y LA LECHE NORMAL, PERO LA PRIMERA TIENE NIVELES ELEVADOS DE LA HORMONA DE CRECIMIENTO IGF-1 (SIGLAS EN INGLÉS DE *INSULIN—LIKE GROWTH FACTOR-1*, FACTOR DE CRECIMIENTO-1 SEMEJANTE A INSULINA), QUE PROMUEVE LA DIVISIÓN CELULAR Y HA SIDO VINCULADA CON EL CÁNCER. LOS PROPIOS DATOS DE LA FDA DEMUESTRAN QUE LOS NIVELES DE IGF-1 EN LECHE RBGH OSCILAN ENTRE 25 POR CIENTO Y 70 POR CIENTO POR ENCIMA DE LO NORMAL. LA FDA Y LA INDUSTRIA LECHERA SOSTIENEN QUE NO HAY RAZÓN PARA PREOCUPARSE, YA QUE LA IGF-1 SE DESCOMPONE EN EL SISTEMA DIGESTIVO HUMANO. ESTA AFIRMACIÓN SE BASA EN ESTUDIOS CIENTÍFICOS REALIZADOS POR LAS EMPRESAS MONSANTO Y ELI LILLY, PERO CIENTÍFICOS INDEPENDIENTES HAN CRITICADO ESOS ESTUDIOS Y CUESTIONADO SU METODOLOGÍA. UN ESTUDIO PUBLICADO EN EL EJEMPLAR DE AGOSTO DE 1995 DEL *ENDOCRINOLOGY JOURNAL* CONCLUYE QUE LA IGF-1 SÍ QUE PUEDE SUBSISTIR EN EL SISTEMA DIGESTIVO HUMANO SI VIENE ACOMPAÑADA DE CASEÍNA, QUE ES LA PROTEÍNA PRINCIPAL DE LA LECHE DE VACA¹².

MONSANTO HA BUSCADO PERMISOS PARA COMERCIALIZAR SU HORMONA RECOMBINANTE EN OTROS PAÍSES —CANADÁ, AUSTRALIA, NUEVA ZELANDA, LA UNIÓN EUROPEA—. HASTA AHORA AFORTUNADAMENTE SIN ÉXITO. EN ABRIL DE 1998, UN INFORME OFICIAL DEL GOBIERNO CANADIENSE DESTAPÓ EL ESCÁNDALO POLÍTICO Y CIENTÍFICO QUE SUPUSO LA AUTORIZACIÓN DE LA FDA EN EEUU.¹³ TANTO MONSANTO COMO LA FDA OCULTARON DATOS ESENCIALES: POR EJEMPLO, DIJERON QUE UN EXPERIMENTO EN EL QUE SE SUMINISTRÓ LA HORMONA A RATAS DURANTE NOVENTA DÍAS HABÍA MOSTRADO QUE ÉSTA "NO ERA ACTIVA POR VÍA ORAL EN RATAS". POR EL CONTRARIO, SEGÚN HA REVELADO EL INFORME CANADIENSE, ENTRE EL 20 Y EL 30 POR CIENTO DE LAS RATAS DESARROLLARON ANTICUERPOS A LA HORMONA, PROBANDO ASÍ QUE ÉSTA HABÍA PENETRADO EN SU SANGRE Y ALERTADO AL SISTEMA INMUNOLÓGICO; ADEMÁS APARECIERON QUISTES EN EL TIROIDES E INFILTRACIONES EN LA PRÓSTATA DE ALGUNOS MACHOS. POR OTRO LADO, NO SE REALIZARON LOS NECESARIOS ESTUDIOS TOXICOLÓGICOS PARA EXCLUIR POSIBLES EFECTOS DE ESTERILIDAD, MALFORMACIONES CONGÉNITAS, CÁNCER, PROBLEMAS INMUNOLÓGICOS... YA HEMOS MENCIONADO ANTES QUE LA LECHE DE LAS VACAS TRATADAS CON LA HORMONA RECOMBINANTE DE CRECIMIENTO BOVINO CONTIENE NIVELES ELEVADOS DEL FACTOR DE CRECIMIENTO IGF-1 QUE ES IDÉNTICO EN LAS VACAS Y EN LOS SERES HUMANOS —EN LOS CUALES INCREMENTA EL RIESGO DE CONTRAER CÁNCER DE PRÓSTATA, MAMA, COLON Y OTROS—. NO SE HA ESTUDIADO TAMPOCO ESTE EVIDENTE RIESGO PARA LA SALUD HUMANA. Y TODAVÍA HAY MÁS, COMO GUINDA DEL PASTEL: LOS CIENTÍFICOS AUTORES DEL INFORME CANADIENSE FUERON AMENAZADOS POR SUS SUPERIORES —POR LO VISTO MÁS SENSIBLES A LOS INTERESES DE MONSANTO QUE A SU DEBER DE PROTEGER LA SALUD DE LAS GENTES— PARA QUE ALTERARAN SU TEXTO.¹⁴ LA CAMPAÑA POPULAR CONTRA LA LECHE RBGH RESULTÓ UN TRIUNFO PARA EL PUEBLO CANADIENSE Y UNA APABULLANTE DERROTA PARA MONSANTO. EN 1999 EL GOBIERNO DE CANADÁ DENEGÓ EL PERMISO PARA VENDER LECHE DE VACAS TRATADAS CON LA HORMONA, CONVIRTIENDO ASÍ AL PAÍS ENTERO EN UNA ZONA LIBRE DE RBGH.

la demanda de productos ganaderos más saludables, producidos con menos química y menos cereales, aunque más caros (porque requieren más mano de obra y más tiempo para su producción).

IMPLICACIONES DEL COMER CARNE

A escala mundial, la producción cárnica se quintuplicó en la segunda mitad del siglo XX. *Las dietas típicas de los países "desarrollados" son muy ricas en carne; y a medida que un país "subdesarrollado" ingresa en el estadio del "desarrollo", sus habitantes ascienden típicamente por la cadena trófica y consumen cada vez más carne. El consumo de carne en los países llamados "en desarrollo" ha pasado de*

de pollos y pavos, 93 millones de cerdos, 37 millones de vacas, 2 millones de terneras, y 6 millones de caballos, cabras y ovejas.¹⁷

En los países que se industrializan, la elevación del nivel de vida genera una demanda de productos animales que sólo se puede satisfacer con una producción masiva, unas medidas sanitarias correspondientes y unos procedimientos de conservación, elaboración y transporte adecuados. Actualmente se depositan muchas esperanzas en la *ingeniería genética* para aumentar aún más la producción ganadera, pero ésta es una técnica que entraña graves riesgos.¹⁸

De hecho, la situación ha llegado a tal punto que, en los países industrializados, la abundancia ha dejado de ser la solución para convertirse en el problema. Hay excedentes de carne y leche, cuya conservación en grandes depósitos cuesta un dineral, y se comprueba que una dieta demasiado rica en carne y grasas animales es mala para la salud (la epidemiología ha constatado su vinculación con las enfermedades cardiovasculares). A la vez, crece en los países más ricos

apenas 10 kilos anuales por persona entre 1964-66 a los 26 kilos de 1996-97, y la FAO prevé que aumente hasta los 37 kg anuales por persona en el 2030. La leche y los productos lácteos han experimentado también un crecimiento rápido, pasando de los 28 kg anuales por persona en 1964-66 a los 45 kg actuales, y podrían alcanzar los 66 kg en el año 2030.¹⁹

En España, aún no quedan demasiado atrás en el tiempo las penurias de la guerra civil y la posguerra. Se estima que en aquellos años se padecía un déficit del 44'6 por ciento en proteínas, el 61'5 por ciento en grasas, el 66'2 por ciento en hidratos de carbono y el 66 por ciento en calorías²⁰: cifras que corresponden al hambre que está todavía en la memoria de la gente de más edad. El despegue industrial de los años sesenta implicó, entre otros muchos cambios, una transformación profunda en la dieta de los españoles.

La producción de carne, a partir de los niveles bajísimos de 1942, se multiplica por tres hasta 1962, y luego se multiplica por 7'7 en el periodo 1962-2002, al mismo tiempo que caía en picado el consumo de pan y de patatas. La producción láctea y de huevos se duplica en este periodo. (Recordemos que la población española era de 31'3 millones en 1962 y de 40'5 en 2002: aumentó en este periodo sólo un 33 por ciento.²¹)

TRANSFORMACIÓN DE LA DIETA EN ESPAÑA, 1964-1991

(Gramos consumidos en promedio por persona y día)

	1964	1980	1991
Leche y derivados	210	375	371
Fruta	210	250	300
Verduras (excluidas patatas)	120	150	173
Pan	380	160	163
Carne y derivados	50	150	172
Patatas	280	150	145
Pescado	45	50	76
Aceites y grasas	42	41	55
Cereales (excluido pan)	32	25	76
Azúcares	25	35	29
Huevos	25	30	35
Legumbres	40	25	20

FUENTE: ISABEL TURMO, "L'ALIMENTATION DES ESPAGNOLS",
 ECOLOGIE ET POLITIQUE 23, PARÍS, OTONO DE 1998, P. 41.

Pero cuando comemos carne de animales criados con productos agrícolas —como soja o maíz— que podríamos consumir directamente perdemos entre el 70 y el 95 por ciento de la energía bioquímica de las plantas (éste no es el caso de los ruminantes criados extensivamente en pastizales, que no compiten por el alimento con los seres humanos: nuestros estómagos no pueden digerir hierba o paja). Se trata de una especie de "ley de hierro" de la alimentación (a veces denominada *Ley de Lindeman*

en los textos de ecología)²²: cada vez que se sube un escalón en la cadena trófica, se pierden aproximadamente las nueve décimas partes de la biomasa. Por ello, un aprovechamiento eficiente de los recursos alimentarios exige permanecer en la parte baja de la cadena trófica. *Hoy, más del 40 por ciento de los cereales del mundo y más de la tercera parte de las capturas pesqueras se emplea para alimentar la excesiva cabaña ganadera de los países del Norte.*

En EE.UU., uno de los "graneros" del mundo y el espejo en que se miran tantos adoradores del "progreso", más del 70 por ciento de los cereales se destinan a la alimentación del ganado, sobre todo vacuno. Se dedican 157 millones de toneladas métricas de cereales, legumbres y proteínas vegetales aptas para uso humano para alimentar al ganado que producirá los 28 millones de toneladas métricas de proteínas animales que consumen los estadounidenses anualmente²³. "El agrónomo René Dumont ha calculado que la cantidad de maíz consumido anualmente por la mitad de los *feed lots* [establos industrializados de engorde del ganado vacuno] californianos es más importante que el conjunto de las necesidades de un país como Zambia, donde este cereal es un alimento esencial y, en cambio, está devastado por una subalimentación crónica."²⁴ Un cálculo más reciente estima que *sólo en EE.UU. el ganado come suficiente cereal y soja como para alimentar a mil millones de personas.*²⁵

**CONSUMO PROMEDIO DE CARNE*
POR PERSONA Y AÑO EN PAÍSES SELECCIONADOS, 1990**

EE.UU.: 112 kg	México: 40 kg
Australia: 104 kg	China: 24 kg
Checoslovaquia: 102 kg	Filipinas: 16 kg
Francia: 91 kg	Egipto: 14 kg
Alemania: 89 kg	Tailandia: 8 kg
Argentina: 82 kg	India: 2 kg
Japón: 41 kg	

FUENTE: ALAN T. DURNING Y HOLLY B. BROUGH: "LA REFORMA DE LA ECONOMÍA GANADERA", *OP. CIT.*, P. 117.

* (VACUNO, PORCINO, OVINO Y AVES DE CORRAL)

**EL DESPILFARRO DE UNOS SUPONE
ESCASEZ PARA OTROS**

Otra manera de decir lo mismo es señalar que *los animales criados en ganadería intensiva son convertidores de energía bioquímica poco eficientes*: para obtener un kilo de proteína de origen animal, en las sociedades industriales, empleamos entre dos y veinte kilos de proteína de origen vegetal (según las especies y los métodos de cría intensiva utilizados) que podrían consumir directamente los seres humanos²⁶. En el caso del ganado vacuno de crianza industrial, *con la cantidad de cereal y soja*

*empleada para alimentar a los animales cuya carne consumirá una sola persona podrían nutrirse veinte personas.*²⁷

En 1990, el ganado consumía el 70 por ciento del grano en EE.UU., el 57 por ciento en la Comunidad Europea o el 55 por ciento en Brasil²⁸. En países como China, que están experimentando un rápido crecimiento económico, el nivel creciente de ingreso se traduce en un desplazamiento hacia lo alto de la cadena trófica: el ganado chino consumía el 17 por ciento del grano en 1985, pero el 23 por ciento en 1995.²⁹

En un caso extremo como Holanda, país pequeño, altamente industrializado, densamente poblado y con una potente ganadería intensiva, *el sector agropecuario importa piensos que para su producción necesitan 2'5 veces el área total de cultivo disponible en Holanda.*³⁰

A nivel global, *casi el 40 por ciento de la producción mundial de grano se destina a alimentar ganado*, en un mundo donde la quinta parte de la población humana no tiene alimento suficiente³¹. El problema podía percibirse perfectamente hace treinta años:

*Estamos en una situación paradójica: en una mitad del planeta, centenares de millones de niños sufren enfermedades producidas por la carencia de proteínas, lo que les provoca, aparte de otras desgracias, deficiencias en el desarrollo cerebral. En la otra mitad del planeta viven hombres enfermos por exceso de alimentación, sobre todo de proteínas. Y lo más terrible es que la cantidad de proteínas existentes bastaría para alimentarnos a todos, pero nosotros las malgastamos, porque las consumimos en exceso y, sobre todo, porque transformamos las proteínas vegetales en proteínas animales. Por ejemplo, cuando damos a los bovinos soja para su alimentación, sufrimos una pérdida de 8 a 1 para transformar las proteínas vegetales en animales.*³²

El Consejo para la Alimentación Mundial de las NN.UU. ha calculado que *dedicar a alimentación humana entre el 10 y el 15 por ciento del grano que se destina al ganado bastaría para llevar las raciones al nivel calórico adecuado*, erradicando el hambre³³. Puede estimarse sin exageración que la situación es perversa:

Cientos de millones de personas en todo el mundo pasan hambre todos los días porque gran parte de la tierra arable se utiliza para cultivar cereales para piensos, para animales, en vez de cultivar cereales alimentarios para las personas. Y las vacas, los cerdos, los pollos y demás ganado alimentado con estos piensos son consumidos por los más ricos del planeta, mientras que los pobres se mueren de hambre. En el último medio siglo, nuestra sociedad global ha erigido una escala de proteínas mundial artificial, en la que el vacuno y otros animales alimentados a base de cereales se sitúan en el peldaño superior. Hoy en día, las poblaciones ricas, principalmente en Europa, Norteamérica y Japón, están encaramadas en lo más alto de esa cadena alimentaria, y devoran la riqueza del planeta. La transición que ha experimentado la agricultura mundial, de los cereales alimentarios a los cereales para pienso, supone una

*nueva forma de perversidad humana, cuyas consecuencias pueden ser mayores y más duraderas que cualquier otro ejemplo anterior de maldad infligida por el hombre a sus semejantes.*³⁴

Las vacas europeas se alimentan con el pescado del Perú y la soja de Brasil, mientras en aquellos países latinoamericanos pescadores y campesinos padecen hambre y desnutrición, y nosotros no sabemos qué hacer con los excedentes lácteos. "La transición de la comida al pienso sigue en marcha en muchos países, sin visos de cambios a pesar de la creciente hambruna de una raza humana cada vez más desesperada. Las consecuencias humanas de esta transición quedaron dramáticamente reflejadas en 1984 en Etiopía, donde cada día morían de hambre miles de personas. La opinión pública no era consciente de que, al mismo tiempo, Etiopía estaba utilizando parte de su tierra agrícola para cultivar torta de linaza, de semillas de algodón y de colza y exportándolo como alimento de ganado al Reino Unido y a otros países europeos. Actualmente hay millones de acres de tierra en el Tercer Mundo que sólo se utilizan para producir piensos destinados al ganado europeo".³⁵

La escuela del mundo al revés, que diría Eduardo Galeano. Como se ve, existe un nexo poderoso —aunque no lineal— entre el hambre y desnutrición humanas en el planeta y la alimentación excesivamente carnívora de las poblaciones ricas del Norte; y entre esta última y el deterioro ecológico galopante.

*La producción de carne está detrás de una parte importante de las tensiones ambientales producidas por el actual sistema agrícola mundial, desde la erosión del suelo al bombeado excesivo de aguas subterráneas. En el caso extremo del ganado vacuno norteamericano, la producción de un kilo de bistec requiere 5 kilos de grano y el equivalente energético de 9 litros de gasolina, y eso sin tener en cuenta la consiguiente erosión del suelo, el consumo de agua, la difusión de plaguicidas y fertilizantes, el agotamiento de las aguas subterráneas y las emisiones de metano, un gas de efecto invernadero.*³⁶

UN ABANICO DE OPCIONES CON IMPACTOS AMBIENTALES MUY DIFERENTES

Comer carne, pues, en lugar de vegetales supone consumir mucha más energía alimentaria. Por ejemplo, en España los productos de origen animal sólo aportan a la dieta la cuarta parte de la ingesta calórica (el 26'8 por ciento, con más precisión), pero en cambio requieren el 70 por ciento de la superficie agropecuaria utilizada.³⁷

El paso de unos productos cárnicos a otros que requieren menos calorías vegetales para su producción, o a una dieta menos carnívora y más vegetariana, permite, por lo tanto, alimentar a más personas con los mismos recursos básicos. Por ello, no debe sorprender que *pasar de una dieta carnívora a una vegetariana suponga reducir fuertemente el impacto ambiental relacionado con las actividades de*

alimentación. En EE.UU. se ha calculado el terreno fértil que se necesita para la agricultura convencional mecanizada, con una dieta fuertemente carnívora, y la que se necesita para una forma de vida básicamente vegetariana: son más de 4.000 m² en el primer caso, frente a menos de 1.000 m² en el segundo. Es decir, *la quinta parte de superficie agrícola*. Si se trata de miniagricultura intensiva (métodos de John Jevons y Ecology Action en California), bastan entre 180 y 360 m²³⁸. Como se ve, el impacto ambiental se reduce a 1/5 en el primer caso, y nada menos que a 1/40 en el segundo.

Si no tenemos en cuenta estos hechos, fácilmente podemos incurrir en errores a la hora de evaluar las distintas opciones dietéticas. Así, por ejemplo, Ted Benton —que en su estupendo libro *Natural Relations* desarrolla una fundamentada crítica de los enfoques que pretenden proteger a los animales sobre todo concediéndoles derechos, y por el contrario intenta desarrollar una defensa animal de orientación marxista— critica la opción vegetariana aduciendo que “cultivar cosechas vegetales entraña cambios en los hábitats naturales que causan la muerte de animales —los cuales, en otras circunstancias, estarían viviendo donde se hallan los campos de cultivo—, y también habría que poner los derechos de esos otros animales en la balanza”³⁹. Hay un error de fondo en estas consideraciones: pues, como hemos visto, la crianza industrial de animales *no elimina los campos de cultivo sino que los multiplica*. Lejos de “liberar espacio ecológico” para la vida silvestre, se trata de una práctica que acapara mucho más espacio ecológico para fines humanos. Cuando Benton remata su argumentación aduciendo que “es un hecho de la condición humana que no podemos vivir sin causar la muerte de otros animales”, uno puede compartir la inspiración de tal aserto (criticar el angelismo de quienes se niegan a reconocer cierta dimensión trágica de la existencia humana), pero al mismo tiempo rechazar la literalidad de la afirmación, sobre todo en el contexto de la crítica del vegetarianismo: es perfectamente posible vivir reduciendo a un mínimo el daño y la muerte que infligimos los demás animales (humanos y no humanos), y en particular está probado de sobra que una dieta vegetariana bien equilibrada puede ser perfectamente saludable (además de causar mucho menos daño ecológico que las dietas carnívoras).

Vale la pena demorarnos un instante más en este punto. Muchas veces, en las controversias sobre la moderna agricultura industrializada, sus defensores apuntan que las actividades agroganaderas siempre han alterado el medio ambiente: “la agricultura ha sido una actividad adversa al medio ambiente desde que se inventó hace unos diez mil años”⁴⁰. Ello es en cierto sentido indudable⁴¹: pero ¿qué consecuencias extraer de esa verdad de Perogrullo? Lo realmente relevante en este punto es darse cuenta de que *los inevitables impactos ambientales de la agricultura, la ganadería (o la actividad industrial, o cualquier otra actividad humana) pueden ser muy grandes o muy pequeños, y en esto los números importan*. Se mueven en un rango de opciones humanas cuyos resultados para la biosfera son muy diferentes: tan diferentes como cuarenta veces más impacto si elegimos la opción fuertemente carnívora, en el ejemplo que veíamos antes.

**LITROS DE AGUA NECESARIOS
PARA OBTENER UN KILO DE ALIMENTO**

Patata	500
Trigo	900
Alfalfa	900
Sorgo	1.110
Maíz	1.400
Arroz	1.912
Soja	2.000
Carne de pollo	3.500
Carne bovina	100.000

FUENTE: D. PIMENTEL Y OTROS, "RECURSOS HÍDRICOS: AGRICULTURA, MEDIO AMBIENTE Y SOCIEDAD", GAIA 76, MADRID 1999, P. 19.

La producción de un kilo de proteína animal, en las condiciones de la ganadería industrializada moderna, también requiere en promedio cuarenta veces más agua que un kilo de proteína de cereales⁴². Pero, por ejemplo, un kilo de vacuno (véase cuadro anterior) requiere hasta doscientos veces más agua que un kilo de patatas. En un mundo finito donde la escasez de agua dulce se ha convertido en un factor limitante esencial, ¿da igual consumo uno que consumo cuarenta? ¿Es lo mismo consumo uno que consumo doscientos? La misma cantidad de tierra puede producir hasta 26 veces más proteína para consumo humano si en ella se plantan espinacas que si se dedica a piensos para las vacas (véase cuadro siguiente). Si no hay más tierras disponibles para la agricultura, ¿da igual alimentar a una persona que alimentar a 26? ¿O alimentar a 13 personas y dedicar la mitad de ese espacio a la recuperación de hábitats silvestres?

**ÍNDICE DE CANTIDAD DE PROTEÍNA
PRODUCIDA POR SUPERFICIE DE TIERRA
(carne bovina = 100)**

Carne bovina	100
Cereales	500
Legumbres	1.000
Verduras	1.500
Espinacas	2.600

FUENTE: JEREMY RIFKIN, *BEYOND BEEF. THE RISE AND FALL OF CATTLE CULTURE*, DUTTON, NUEVA YORK 1992.

PAUTAS DE CONSUMO UNIVERSALIZABLES

Ninguna pauta de consumo puede considerarse moralmente aceptable si es intrínsecamente imposible de universalizar; si sólo pueden disfrutar de ella una minoría, en tanto la mayoría quede excluida de ella. Sólo los productos que todos los seres

humanos pudiesen consumir de manera sustentable, sin dañar al resto de la sociedad ni al medio ambiente, son aceptables para seres humanos preocupados por un "consumo justo". Pues bien: de acuerdo con esta norma mínima, *las dietas altamente cárnicas que prevalecen en los países del Norte no son moralmente aceptables.*

En efecto: *la dieta corriente en los países del Norte, además de poco saludable, no es generalizable al conjunto del planeta.* En 1990, para alimentar a los más de 5.300 millones de habitantes del planeta, se contó con una cosecha de 1.780 millones de toneladas de cereales. Supuesta una distribución igualitaria, con esta cantidad hubiesen podido alimentarse suficientemente 5.900 millones de personas; pero con el nivel de consumo per capita de Europa Occidental (especialmente el consumo de carne), sólo 2.900 millones. En el mundo real, sin distribución igualitaria (y con pérdidas del 40 por ciento aproximadamente entre la cosecha y el consumo), aproximadamente la quinta parte de la humanidad padece desnutrición y hambre. A mediados de los noventa, 82 estados eran incapaces de producir o comprar los alimentos que sus poblaciones necesitan. *Y la brecha Norte/ Sur se refleja fielmente en el destino que damos a los cereales: en el Norte, sólo el 30 por ciento se consume directamente, mientras que el 70 por ciento se emplea en criar animales; en el Sur, el 85 por ciento de los cereales se consumen directamente.*⁴³

CONSUMO DE CARNE DE VACUNO, 1960-1990
(kilogramos por persona y año)

	1961-65	1966-70	1971-75	1976-80	1981-85	1986-90
Países industrializados	24'53	27'37	28'59	29'65	27'69	27'17
Países en vías de desarrollo	3'98	4'06	3'84	4'21	4'05	4'29

FUENTE: WORLD RESOURCES INSTITUTE, WORLD RESOURCES 1994-95, WASHINGTON DC 1995.

DIETA MEDITERRÁNEA Y JUSTICIA EN UN MUNDO FINITO

Supongamos que la cosecha mundial de cereales aumenta hasta totalizar 2.000 millones de toneladas (fueron 1.880 millones en 1996). Con esto podrían alimentarse sólo 2.500 millones de personas con dieta estadounidense (800 kg de cereales al año, la mayoría consumidos indirectamente en forma de carne, huevos, leche, helados...). O bien 10.000 millones de personas con dieta hindú (200 kg de cereales, consumidos directamente casi en su totalidad). Ninguna de estas dos dietas es muy saludable, la primera por exceso, la segunda por defecto. En el término medio se encuentra una dieta que nutricionalmente resulta mucho más adecuada, la dieta mediterránea: con los 400 kg de cereal por persona que consumen anualmente los italianos podrían alimentarse 5.000 millones de personas⁴⁴. Sólo que desde 1999 ya somos más de 6.000 millones, y la población mundial sigue aumentando rápidamente... Todo parece indicar que *una dieta básicamente mediterránea, pero menos cárnica que la actual, sería al mismo tiempo: (I) ecológicamente sustentable,*

(II) generalizable a toda la población mundial (y por ello, en potencia, moralmente aceptable) y (III) más saludable que la actual.

USO ANUAL PER CÁPITA DE GRANO Y CONSUMO DE PRODUCTOS GANADEROS EN PAÍSES SELECCIONADOS, 1990 (cifras en kg de grano)

PAÍS	GRANO	CARNE DE VACUNO	CARNE DE PORCINO	AVES DE CORRAL	CARNE DE OVINO	LECHE	QUESO	HUEVOS
EE.UU.	800	42	28	44	1	271	12	16
Italia	400	16	20	19	1	182	12	12
China	300	1	21	3	1	4	-	7
India	200	-	0'4	0'4	0'2	31	-	13

FUENTE: LESTER R. BROWN Y HAL KANE. *FULL HOUSE. REASSESSING THE EARTH'S POPULATION CARRYING CAPACITY*, NORTON, NUEVA YORK, P. 261.

Por desgracia, en un país mediterráneo como el nuestro ¡nos alejamos cada vez más de la dieta mediterránea, por sobreconsumo de carne y grasas, empeorando así las perspectivas de sustentabilidad y justicia para nuestro mundo! La dieta mediterránea patrón —con la ingestión de unas 2.360 kcal diarias, según los expertos en nutrición— y nuestro alejamiento de la misma se cuantifican en los dos cuadros siguientes. Vale la pena señalar que en ese sobreconsumo de proteínas del 54 por ciento con respecto al óptimo nutricional es la carne la que dispara las diferencias, mientras que el pescado se encuentra en un nivel ajustado.

COMPARACIÓN ENTRE EL CONSUMO MEDIO DE LOS ESPAÑOLES Y LA DIETA MEDITERRÁNEA PATRÓN, AÑO 1999

PRODUCTOS	(A) GRS.—ML./ PERSONA/DÍA SEGÚN LA DIETA MEDITERRÁNEA PATRÓN	(B) GRS.—ML./ PERSONA/DÍA EN EL CONSUMO MEDIO DE LOS ESPAÑOLES	COMPARACIÓN DE (B) RESPECTO A (A)
Cereales y derivados	309	222	-28 por ciento
Frutas	401	315	-21 por ciento
Patatas y hortalizas	382	315	-18 por ciento
Leche y derivados	379	414	+9 por ciento
Proteicos (huevos, carne, pescado y legumbres)	210	323	+54 por ciento
Grasas	24	61	+154 por ciento
Azúcares (azúcar, miel y chocolates)	29	30	+4 por ciento
Vino	95	94	-1 por ciento
Bebidas no alcohólicas	300	334	+11 por ciento

FUENTE: LA ALIMENTACIÓN EN ESPAÑA, MAPA 2000.

El siguiente cuadro muestra cómo, históricamente, la dieta de 1964 resultaba —en términos nutricionales— mucho más adecuada que la de 1999. *El desarrollo puede degenerar en sobredesarrollo* —lo que parece haber ocurrido en los países más industrializados, en el curso de los últimos decenios—.

COMPARACIÓN ENTRE EL CONSUMO MEDIO DE LOS ESPAÑOLES Y LA DIETA MEDITERRÁNEA PATRÓN.
EVOLUCIÓN TEMPORAL
(porcentaje del aporte calórico)

AÑOS	PROTEÍNAS	CARBOHIDRATOS	GRASAS	TOTAL
1964	11	58	31	100
1987	14	39'2	46'7	100
1999	14'5	40'9	44'6	100
RECOMENDACIONES (dieta mediterránea patrón)	12-15	55-60	30-35	100

FUENTE: LA ALIMENTACIÓN EN ESPAÑA, MAPA 2000.

GANADERÍA INTENSIVA Y SUFRIMIENTO ANIMAL

El criterio de universalidad que antes enunciamos, ¿es el único principio que hemos de tomar en cuenta a la hora de enjuiciar moralmente nuestros sistemas agropecuarios? Parece obvio que no. *Una dieta universalizable pero que cause intenso padecimiento a muchos seres sintientes será también objetable.* Ya el vegetariano genio renacentista Leonardo da Vinci establecía con nitidez una distinción entre aprovecharnos de seres vivos sintientes y no sintientes: "Si la naturaleza ha hecho capaces de sufrir dolor a las almas vegetativas dotadas de movimiento [los animales, de acuerdo con la definición aristotélica], velando por la conservación de los instrumentos que el movimiento podría deteriorar o destruir, las almas vegetativas sin movimiento [las plantas], que no están expuestas a chocar contra obstáculos exteriores, no necesitan de tal defensa, y por esa razón se las puede romper sin ocasionarles dolor como a los animales."⁴⁵

Aunque hasta aquí, en este capítulo, hemos razonado en términos exclusivamente antropocéntricos, desde una perspectiva ética más amplia existe otra razón de mucho peso para rechazar la ganadería intensiva: *los animales criados en tales condiciones padecen una vida lamentable y llena de sufrimientos.* Un reportaje pionero de Robert Jungk, escrito a comienzos de los años cincuenta, capta las primeras fases del proceso en el país que lo inició, EE.UU.:

*Esta comarca [Des Moines, en Iowa] tenía fama por su maíz y sus cerdos. Pero desde hace un par de años nos enorgullece, sobre todo, nuestra fabricación de gallinas. Ha oído usted perfectamente: las fabricamos. Nuestros granjeros ya no fian al azar la cría de gallinas. Nuestros polluelos se generan y se crían por métodos rigurosamente científicos. Resultado: las cintas transportadoras de las granjas avícolas producen casi cada año un nuevo modelo perfeccionado, como la Ford o la General Motors. [...] Producción en masa para un mercado de masas.*⁴⁶

Después de la granja avícola, Jungk visita la "granja modelo" de Isaac Sharkajan, "fabricante de carne y leche", a unas cincuenta millas de Los Ángeles:

Consideramos nuestras vacas, ante todo, como si fueran unas máquinas —me explicó este próspero granjero—. Alimentamos la máquina con materia prima en forma de pienso, y ésta la transforma en leche y mantequilla. Nuestro

*ritmo de producción es tan acelerado que las vacas suelen agotarse en dos años y medio. Si al cabo de este tiempo las dejáramos pastar en los prados, se recuperarían indudablemente: pero he llegado a la conclusión de que este paro de la "máquina productora de leche" resulta antieconómico. Por ello prefiero enviarlas al matadero y comprar con ese dinero vacas jóvenes, sin usar todavía.*⁴⁷

¡La tesis cartesiana del animal-máquina, interesadamente redescubierta por un sistema productivo que explota a los animales hasta la última gota de leche y la última gota de sangre, sin tener para nada en consideración su condición de seres sintientes! Pensemos sólo en las aves criadas por su carne o sus huevos (que cuantitativamente suponen el grueso de las vidas animales implicadas en estas actividades, recordémoslo: casi 600 millones sacrificadas en España cada año, casi 10.000 millones en EE.UU.). Se mantiene a estas aves confinadas en minúsculas jaulas apiladas en batería, donde no pueden desarrollar su comportamiento natural ni su vida social. Se les secciona el pico (para reducir las heridas asociadas al canibalismo y las peleas). Desarrollan a menudo osteoporosis, por la falta de ejercicio (combinada con la deficiencia en calcio que conlleva la elevadísima tasa de puesta de huevos, en el caso de las ponedoras). Cerca de la cuarta parte de las gallinas sufren rotura de huesos cuando se las saca de sus jaulas para transportarlas a las plantas de procesamiento industrial...⁴⁸

En las sociedades más industrializadas se habla rutinariamente de "ganadería no ligada a la tierra" para referirse a las explotaciones porcinas y avícolas⁴⁹: podemos estar seguros de que *cada granja "no ligada a la tierra" causa un caudal ingente de sufrimiento animal*. La evolución de la intensificación, además, es rapidísima: si en la UE, en 1990, sólo cuatro de cada diez cerdos se criaba en granjas de 50 o más animales, en 1997 esa cifra era de nueve de cada diez⁵⁰.

LA FILOSOFÍA MORAL EN DEFENSA DE LOS ANIMALES

Los movimientos de defensa de los animales han contribuido en los últimos decenios a dar forma a la conciencia moral emancipatoria hasta tal punto que, sin su aportación, ésta se vería irremediabilmente mutilada. "El gran error de toda la ética", escribió hace años el médico y filósofo alemán Albert Schweitzer, "ha sido, hasta ahora, el de creer que debe ocuparse sólo de la relación del ser humano con el ser humano". En la estela de autores anglosajones como Jeremy Bentham o Henry S. Salt, filósofos contemporáneos como Peter Singer han sentado con rigor las bases para una verdadera "revolución copernicana" en la filosofía moral: el ser humano debe dejar de ser el único animal merecedor de consideración moral. No hay buenas razones para que la comunidad moral acabe allí donde acaba la especie humana⁵¹. Como venimos argumentando en este libro, los animales son lo suficientemente parecidos a nosotros, en aspectos moralmente relevantes, como para

que resulte inaceptable el trato que les dispensamos actualmente. Vale la pena, en este punto, evocar el sintético razonamiento de Singer.

No comemos animales por razones de salud ni para incrementar nuestra provisión alimentaria. La carne es un lujo, y la gente la consume porque su sabor le gusta.

Al considerar el aspecto ético del uso de la carne para la alimentación humana, estamos considerando una situación en la cual se debe sopesar un interés humano relativamente secundario y compararlo con la vida y el bienestar de los animales afectados. El principio de igual consideración de los intereses no consiente que se sacrifiquen los intereses principales a los secundarios.

El conjunto de razones que se oponen al uso de animales para la alimentación cobra más fuerza cuando se hace que los animales lleven una vida llena de sufrimiento para que su carne pueda ser accesible al consumo humano al menor coste posible. Las formas modernas de crianza intensiva ponen los adelantos científicos y tecnológicos al servicio de la idea de que los animales son objetos y están destinados a que los usemos. Con el fin de tener la carne en la mesa a un precio que la gente pueda pagar, nuestra sociedad tolera métodos de producción que recluyen a seres dotados de sensibilidad, en condiciones inadecuadas e incómodas, durante

todo el curso de su vida. Se trata a los animales como si fueran máquinas de convertir forraje en carne, y cualquier innovación que resulte en una "relación de conversión" más alta será probablemente aceptada. Tal como ha dicho una autoridad sobre el tema, "sólo se reconoce que la crueldad es tal cuando deja de ser lucrativa". Para evitar el perjuicio de especie, debemos poner término a estas prácticas.⁵²

Las modernas factorías pecuarias son campos de exterminio y cámaras de tortura para animales⁵³. No pueden describirse cabalmente de otra forma. No son "granjas" sino por abuso de lenguaje: se trata de fábricas para producir carne, con los mismos imperativos de reducción de costes, productividad y eficiencia de las demás industrias capitalistas. *La diferencia es que en este caso la materia prima son seres sintientes. Es inmoral someter a las vacas, los cerdos o las gallinas a los terribles sufrimientos de la crianza intensiva.*

LA INTENSIFICACIÓN DE LA PRODUCCIÓN GANADERA

"LA RELACIÓN ENTRE AGRICULTURA Y MEDIO AMBIENTE NO ES ESTÁTICA. LA AGRICULTURA SE HA INTENSIFICADO Y LA INTENSIFICACIÓN, A SU VEZ, HA AUMENTADO LA PRESIÓN SOBRE EL MEDIO AMBIENTE. EL SECTOR GANADERO EUROPEO PROPORCIONA UNA IMAGEN CLARA DE LA TENDENCIA A LA INTENSIFICACIÓN. EN 1984 SE INTRODUCIERON CUOTAS EN EL SECTOR LÁCTEO PARA EVITAR LA SOBREPDUCCIÓN Y ESTABILIZAR LOS MERCADOS. EN EL SIGUIENTE DECENIO, LA PRODUCCIÓN DE LECHE BÁSICAMENTE SE ESTABILIZÓ PERO EL NÚMERO DE VACAS LECHERAS DISMINUYÓ EN UN 20 POR CIENTO, Y AUMENTÓ EL RENDIMIENTO LECHERO. NO OBSTANTE, EL NÚMERO DE PRODUCTORES HA DISMINUIDO EN UN 50 POR CIENTO, EL TAMAÑO MEDIO DEL REBAÑO HA PASADO DE 19 A 30 CABEZAS. ESTA CIFRA EN REALIDAD OCULTA LA TENDENCIA A REBAÑOS MUCHO MÁS GRANDES, YA QUE EN LA UNIÓN EUROPEA MÁS DEL 40 POR CIENTO DE LAS VACAS SE ENCUENTRAN EN GRANJAS DE MÁS DE 50 VACAS. LO QUE RESULTA EN UNA MAYOR CARGA GANADERA POR HECTÁREA EN LAS REGIONES DONDE SE PRODUCE LA CONCENTRACIÓN."

Fuente: Comunicación de la Comisión al Consejo, al Parlamento Europeo, al Comité Económico y Social y al Comité de las Regiones:

Orientaciones para una agricultura sostenible, COM/99/0022 final,

Bruselas 1999.

*La tierra y sus criaturas son factores de producción, que es lo mismo que decir medios para fines, pero esto es su naturaleza secundaria, no su naturaleza primaria. Antes que ninguna otra cosa son fines en sí mismos, son meta-económicos y es racionalmente justificable decir, como una declaración de principios, que en cierto sentido son sagrados. [...] Los animales superiores tienen un valor económico por su utilidad, pero tienen un valor meta-económico por sí mismos. Si yo tengo un auto, que es una cosa hecha por el hombre, podría legítimamente proponer que la mejor manera de usarlo es no preocuparse jamás acerca de su mantenimiento y utilizarlo hasta que se estropee. [...] Pero si yo tengo un animal, supongamos que un ternero o una gallina, una criatura viva, ¿se me permite a mí tratarlos como si fueran sólo algo útil? ¿Puedo usarlos hasta acabar con ellos?*⁵⁴

¿En qué condiciones, entonces, sería moralmente lícito el consumo de carne? Sólo en el caso de animales que hubiesen sido sacrificados de forma indolora, después de haber vivido una vida digna y rica en experiencias agradables. De manera aproximada, la ganadería extensiva tradicional se ajusta a estas pautas (excepto en lo que atañe a los métodos indoloros de sacrificio, donde aún hay que mejorar mucho las cosas): la vida de los pollos de corral, los cerdos de dehesa o el ganado vacuno de montaña es envidiable si la comparamos con sus congéneres sometidos a estabulación industrial.

LOS DAÑOS SANITARIOS DEL EXCESO DE CARNE

La dieta occidental típica es demasiado rica en carne y grasas de origen animal como para resultar saludable (y no digamos cuando se trata de los cadáveres animales producidos industrialmente, rebosantes de hormonas, antibióticos, etc.). Está científicamente establecido, más allá de cualquier duda, que las dietas demasiado carnívoras acarrearán problemas cardíacos, hipertensión, obesidad, diabetes y varios tipos de cáncer.

En EE.UU., el Comité de Médicos para una Medicina Responsable, comparando la presencia de enfermedades como la hipertensión, las dolencias cardíacas, el cáncer, la diabetes, los cálculos en el riñón, la obesidad y las enfermedades transmitidas por los alimentos entre vegetarianos y consumidores de carne, estimó en 1995 que los costes médicos anuales relacionados con el consumo de carne estaban entre 29.000 y 61.000 millones de dólares (y esta cifra sería todavía más abultada si hubieran tomado en consideración la apoplejía y otras enfermedades arteriales)⁵⁵. Para poner esta cifra en su contexto, hay que saber que los costes directos (estancias en el hospital, tratamientos, medicamentos, visitas al médico...) e indirectos (menor productividad, jornadas de trabajo perdidas, pensiones y otros costes no médicos) del tabaco en EE.UU. se estiman en 47.000 millones de dólares⁵⁶. En caso de que la estigmatización del fumador pudiera justificarse socialmente⁵⁷, hay que tener claro que la estigmatización del consumidor de carne está mucho más justificada todavía.

CUATRO RAZONES PARA RENUNCIAR A LA GANADERÍA INTENSIVA

Recapitemos: hay cuatro conjuntos independientes de razones que aconsejan fuertemente dejar de criar y matar animales para comer sus cadáveres, o al menos *reducir drásticamente el consumo de productos de origen animal y renunciar a la ganadería intensiva*. Los objetivos de protección ecológica, solidaridad humana y evitación de sufrimiento animal coinciden felizmente:

1. En primer lugar están las cuestiones morales que plantea la consideración de los intereses de los propios animales. Nótese que las formas de crianza intensiva con mejor rendimiento en la conversión de cereales en carne (dos a uno, como vimos antes) se dan precisamente en los animales con menores capacidades cognitivas y emocionales (por lo que hoy sabemos): aves de corral y peces de acuicultura.
2. Pero hay un segundo y muy poderoso conjunto de razones de solidaridad humana: en un mundo donde millones de humanos están subalimentados o mueren de hambre, y en cuyo horizonte oteamos problemas cada vez más graves para alimentar adecuadamente a una población creciente, no podemos desperdiciar tanta comida criando animales como hacemos hoy.
3. Los sistemas agropecuarios actuales producen ya hoy impactos ecológicos inaceptables, y —si pensamos en el futuro— son ecológicamente insostenibles.
4. Pueden aducirse en último lugar consideraciones sanitarias de peso: como indicamos, la dieta occidental típica es demasiado rica en carne y grasas de origen animal como para resultar saludable.

Creo que hay que interpretar el precepto ecologista de "caminar más ligeramente sobre la tierra" de forma que incluya "no avanzar hollando los cadáveres de los animales con quienes compartimos la biosfera". Es cierto que no podemos vivir sin aniquilar otras vidas, al menos vegetales (y por ello nuestra existencia se perfila irremediamente sobre un fondo trágico), pero hay múltiples vías para minimizar el daño y la devastación que hoy causamos. Una de las más inmediatas y evidentes es dejar de comer animales, o por lo menos carne y huevos procedente de esos dolorosos campos de exterminio que llamamos granjas-factoría. Vale la pena atender a la sugerencia del escritor italiano Umberto Eco:

Todos estos frutos de la tierra [las legumbres: judías, lentejas, guisantes...] son ricos en proteínas vegetales, como sabrá todo el que emprenda un régimen bajo en carnes, porque los especialistas en nutrición insistirán sin duda en que un buen plato de lentejas o de guisantes tiene el mismo valor nutritivo que un grueso y jugoso filete. [...] Por eso, cuando en el siglo X se empezó a extender el cultivo de legumbres, tuvo un efecto profundo en toda Europa. Los trabajadores pudieron comer más proteínas; como resultado, se hicieron más robustos, vivieron más años, criaron más hijos y pudieron repoblar el continente. [...] Me parece que

*esta historia de las judías [en la Edad Media europea] actualmente tiene algún significado para nosotros. En primer lugar, nos indica qué problemas ecológicos hay que tomarse en serio. En segundo lugar, hace mucho que sabemos que si Occidente comiera arroz tostado sin moler, con su cáscara y todo (que, por otra parte, está delicioso), podríamos consumir menos comida, y mejor.*⁵⁸

En un mundo intensamente humanizado y densamente poblado por nuestra especie, *comer mucha carne (y pescado) puede significar quitarles a otros seres humanos el alimento de la boca.* Aunque no cabe pensar que, en un mundo donde los alimentos son mercancías y se distribuyen en buena medida a través del poder de compra de la gente, la autolimitación voluntaria en el consumo de carne vaya a mejorar directamente la situación de los hambrientos (nunca se repetirá lo suficiente que lo que les falta a éstos no es tanto alimento como poder y opciones vitales), sin embargo sí que es cierto que *reducir el consumo de carne libera directamente espacio ecológico*, y en esa medida permite avanzar hacia un mundo más sustentable. Es una condición no suficiente, pero sí necesaria para el auténtico desarrollo sostenible.

¿COMER ANIMALES ES "NATURAL"?

Al discutir sobre estas cuestiones resulta frecuente oír que comer animales es "natural" o "lógico", o incluso un asunto de "defensa propia": puesto que los animales se comen entre sí, ¿por qué no vamos a comerlos nosotros? Quien así razona incurre, como es obvio, en una crasa falacia naturalista: el que un felino devore a un antílope es un acto desprovisto de significación moral, ya que ninguno de los dos actores del drama es un agente moral. *Pero los seres humanos sí que lo somos; y para saber lo que es moralmente correcto no basta con echar una ojeada a las cadenas tróficas dentro de la biosfera.* Que el pez grande se coma al chico no justifica en absoluto la "modesta proposición" del escritor irlandés Jonathan Swift, sin ir más lejos⁵⁹. Dentro de muchas culturas humanas se ha practicado el canibalismo, pero no puede apelarse a esta cuestión de hecho como premisa para una defensa moral del consumo de carne humana.

Aún más: hay indicios que apuntan a una práctica generalizada del canibalismo en el pasado *en todo el mundo.* El equipo de genetistas de John Collinge, del Imperial College de Londres, observó que las mujeres Fore de Papúa-Nueva Guinea (un grupo étnico muy conocido por la enfermedad del *kuru*, una encefalopatía esponjiforme —similar al "mal de las vacas locas" que hemos conocido recientemente en Europa— que se transmitía mediante priones infecciosos al comer los Fore el cerebro de sus muertos) tenían mayoritariamente una configuración genética que las protegía parcialmente del *kuru*: dos copias diferentes del gen relacionado con los priones. Los investigadores concluyeron que la práctica del canibalismo había seleccionado esa composición genética protectora. Pero la sorpresa

vino cuando el equipo analizó los genes de otras dos mil personas en todo el mundo, hallando que la configuración genética protectora aparecía en todas partes en un porcentaje muy superior a lo que sería esperable sin una presión selectiva continuada⁶⁰.

Si resulta verosímil que nuestros antepasados, de forma general, no le hicieran ascos al canibalismo que hoy juzgamos inaceptable, ¿por qué no sería posible que el consumo de carne animal, que actualmente no nos parece problemático, se enfrentase en el futuro a un rechazo análogo? Si se ha dado el progreso moral en cuanto a la primera cuestión, ¿por qué no se dará en cuanto a la segunda?

UNA PROPUESTA ÉTICO-POLÍTICA: MENOS CARNE, MEJOR CARNE, VIDA PARA EL CAMPO

Resulta muy llamativo cómo, en el debate sobre los recursos alimentarios en un mundo donde millones de personas padecen hambre y desnutrición, no se mencionan —como una variable trascendental para la posible solución del problema— los hábitos de consumo de las poblaciones más ricas del planeta. Es como si la dieta cárnica fuese un tabú político imposible de abordar; como si en la práctica aceptáramos la famosa —y terrible— frase que el presidente de EE.UU. George Bush pronunció al pie del avión que le iba a llevar a la “cumbre” ambiental de Río de Janeiro en 1992, según la cual “nuestro modo de vida no puede ser objeto de negociaciones”. Se discute y se actúa como si el hambre fuese sólo un problema de cantidades absolutas de alimentos y población, pero en realidad se trata en alto grado de un problema de cualidades: la composición de nuestra dieta y el impacto ambiental diferencial que tiene la producción de diferentes alimentos. La filosofía moral ¿no tendrá alguna cosa que decir sobre el pan, las verduras y las hamburguesas?

Cada año, estamos criando en España casi 800 millones de mamíferos y aves para alimentarnos con su cuerpo o sus productos, la inmensa mayoría de ellos en las inaceptables condiciones de la ganadería industrial⁶¹. ¡Veinte vidas por cada vida humana, en promedio estadístico! Hemos visto que los actuales sistemas agropecuarios industriales, y la dieta rica en carne típica de los países más ricos, plantean importantes problemas morales: no son ecológicamente sustentables ni generalizables al conjunto de la humanidad, además de generar un ingente sufrimiento animal.

Dado que una de las principales raíces de los problemas de alimentación presentes y —sobre todo— futuros es la dieta excesivamente carnívora de las poblaciones más ricas del planeta, y que por otro lado tal dieta se basa en un indecible grado de sufrimiento animal (en las condiciones de ganadería intensiva), el tratamiento de esta cuestión permite vincular tres líneas de reflexión importantes en ética ecológica: los debates sobre los “límites del crecimiento” y la sustentabilidad ecológica, los problemas de equidad y justicia internacional e intergeneracional en lo que se refiere a la satisfacción de las necesidades básicas, y la relación moral con los animales. Se trata, por tanto, de una verdadera piedra de toque para la reflexión

moral. Cómo alimentarse, en las sociedades industrializadas, resulta ser una cuestión de alto contenido político y moral.

La mejor manera de aumentar la eficiencia de la producción agroalimentaria, a nivel mundial, sería reducir el excesivo consumo de carne en los países del Norte. Necesitamos impulsar la transición desde los actuales sistemas de agricultura industrial hacia una agricultura y ganadería sustentables, mucho menos intensivas en energías no renovables y agroquímicos, que aseguren la producción de alimentos, respeten la biodiversidad, minimicen el sufrimiento animal, revaloricen el trabajo agrícola y ganadero y creen nuevas relaciones entre el campo y la ciudad.

Mi conclusión es que deberíamos cambiar nuestras pautas de alimentación hacia una dieta básicamente vegetariana —la “dieta mediterránea” que antes evocamos—, mucho menos rica en carne que la actual, y renunciar a la ganadería intensiva⁶². En un mundo que se acerca a sus límites ecológicos, la composición de la dieta resulta ser un factor esencial; urge poner en práctica *fuertes políticas públicas de gestión de la demanda, para ajustar el consumo de carne a los recursos disponibles*. Sólo resulta moralmente aceptable la ganadería extensiva: crianza de aves en corrales abiertos, ganado vacuno y ovino que pastan libremente en praderas, etc. (A condición, claro está, de que no se sobreexploten los pastizales, se minimice el sufrimiento producido a los animales en el transporte y se los sacrifique con métodos indoloros).

En torno a estos objetivos debería poder articularse una amplia coalición social que uniese a ecologistas, defensores de los animales, ganaderos de montaña (y pequeños ganaderos en general), preservadores de las razas autóctonas, agricultores biológicos, activistas de la alimentación natural y consumidores conscientes. *El lema de una coalición así podría ser “menos carne, mejor carne, vida para el campo”.*

UN POEMA DE JOHN BERGER:

“SON LAS ÚLTIMAS”

PARA BEVERLY

DETRÁS DE SU LENGUA
 CON SU IDIOMA DE HIERBA
 Y SU PASIÓN POR LA SAL,
 DETRÁS DE SU PESADA LENGUA
 HÁBIL, NO OBSTANTE,
 COMO LA MANO DE UN CIEGO,
 UNA VACA SANA MASTICA
 UNAS CINCUENTA VECES
 ANTES DE VOLVER A TRAGAR EL ALIMENTO.

 PARECE, BEVERLY,
 QUE LOS ANIMALES ESTÁN EMIGRANDO:
 SU AMÉRICA
 LAS CONSTELACIONES ESTELARES
 EL LAGARTO, EL LEÓN, LA OSA MAYOR,

ARIES, TAURO, EL CUERVO,
 LA LIEBRE...
 PUEDE QUE LOS MÁS PRUDENTES
 COMO LOS AGUTÍS
 HAYAN ESCOGIDO LA VÍA LÁCTEA.

 PEGA LA OREJA A SU LOMO
 Y OIRÁS
 EL OLEAJE DE SUS CUATRO ESTÓMAGOS.
 EL SEGUNDO, EN FORMA DE RED,
 TIENE EL NOMBRE DE UNA CONSTELACIÓN:
 RETÍCULO, EL TERCERO
 PARECE UN LIBRO ABIERTO.

CUANDO ENFERMA
 Y PIERDE LAS GANAS DE MASTICAR
 SUS CUATRO ESTÓMAGOS ENMUDECEN
 COMO LAS COLMENAS EN INVIERNO.

 CADA AÑO SON MÁS LOS ANIMALES QUE PARTEN.

 SÓLO QUEDAN YA LOS PEQUEÑOS ANIMALES FALDEROS Y LOS
 CADÁVERES.
 Y LOS CADÁVERES VIVOS O MUERTOS
 DESDE QUE NACEN TRANSFORMADOS
 IRREMEDIABLEMENTE. INVISIBLEMENTE EN CARNE.
 "CREO QUE ES PERFECTAMENTE VIABLE".
 DECÍA BOB RUST
 DE LA UNIVERSIDAD DE IOWA.
 "DISEÑAR UN ANIMAL
 ESPECÍFICO PARA HAMBURGUESAS".

 EN TODAS PARTES
 LOS ANIMALES DE LOS POBRES
 MUEREN CON LOS POBRES
 POR FALTA DE PROTEÍNAS.

 CUANDO LAS ENTRAS DE LOS PASTOS
 TRAEN EL CALOR DEL HUERTO
 AL FRESCOR DEL ESTABLO
 Y EL ALIENTO CÁLIDO DEL AJO SILVESTRE
 PARA LIMPIAR EL ESTABLO
 ESPARCE UN POCO
 DEL ESTIÉRCOL DE LA YEGUA.
 ABSORBE SUS EXCREMENTOS
 VERDES DE HIERBA
 Y LÍQUIDOS COMO LA PRIMAVERA.

 Y ÁTALAS BIEN ESTA NOCHE
 HAZLES UN LECHO DE HOJAS DE HAYA
 BEVERLY
 ÉSTAS SON LAS ÚLTIMAS.

 ...

 AHORA QUE SE HAN IDO
 ECHAMOS DE MENOS SU RESISTENCIA.
 DIFERENTES DEL ÁRBOL
 DEL RÍO O DE LA NUBE
 LOS ANIMALES TENÍAN OJOS

Y EN SU MIRADA
 VEÍAMOS PERMANENCIA.

 ERA EL MISMO ZORRO POR SIEMPRE JAMÁS.
 MATARLO
 SIGNIFICABA SACARLO A RASTRAS
 MOMENTÁNEAMENTE
 DE LA TIERRA
 DE SU ETERNIDAD.

 LAS MOSCAS Y LOS CUERVOS DE ANTAÑO
 CUANDO DEVORABAN LOS CORDEROS MUERTOS
 EMPEZABAN POR LOS OJOS.
 PERO LA OVEJA
 YA HABÍA PARIDO
 SU PERMANENCIA.

 EL BUITRE SOBREVOLABA
 ESPERANDO EL ETERNO MOMENTO OPORTUNO
 CON LA INSISTENCIA
 DE LA MONTAÑA.

 UNA SOLA NOCHE ENGENDRABA
 LA APARIENCIA DEL DÍA.
 LA CAUTELOSA MIRADA ANIMAL
 POR TODOS LADOS.

 ANTES LOS ANIMALES MANABAN COMO SU LECHE
 AHORA QUE SE HAN IDO
 ECHAMOS DE MENOS SU RESISTENCIA.

 ...
 DICEN QUE "SE DEBE COMPARAR A LA PUERCA
 CON UNA VALIOSA MÁQUINA
 DE BOMBLEAR COCHINILLOS
 Y COMO TAL TRATARLA."

 ...

 A VECES TODAVÍA
 CUANDO VIERTES
 LA LECHE
 DE LA JARRA BLANCA
 PIENSO EN LAS OCAS
 QUE COMO PERROS
 GUARDABAN LA CASA.

Traducción de Pilar Vázquez. Publicado en
Babelia, 9 de junio de 2001, p. 4.

NOTAS

1. José M^a Parreño, "Metáfora y milagro", en el catálogo a la exposición de Laura Lio en el Museo Barjola de Gijón, junio de 2003, p. 11.
2. Leonardo da Vinci, *Aforismos*, ed. de E. García de Zúñiga, Espasa Calpe (col. Austral), Madrid 1965, p. 21.
3. Henry S. Salt, *Los derechos de los animales*, Los Libros de la Catarata, Madrid 1999, p. 68.
4. Citado en Ruth Harrison, *Animal Machines*, Vincent Stuart, Londres 1964, p. 50.
5. Peter Singer: *Ética práctica*, Ariel, Barcelona 1991, p. 75. La edición original inglesa es de 1979.
6. Bertolt Brecht: "Fröhlich vom Fleisch zu essen", *Gesammelte Gedichte* Band 3, Suhrkamp, Frankfurt del Meno 1981, p. 1031. Se halla entre los poemas escritos de 1947 a 1956. La traducción es mía, J.R.
7. Isabel do Carmo: "Alimentation, écologie, société de consommation". *Écologie Politique* 23 (otoño de 1998), París, p. 7.
8. Comunicación de la Comisión al Consejo, al Parlamento Europeo, al Comité Económico y Social y al Comité de las Regiones: *Orientaciones para una agricultura sostenible*, COM/99/0022 final, Bruselas 1999.
9. Marcel Mazoyer y Laurence Roudart: *Histoire des agricultures du monde. Du néolithique à la crise contemporaine*, Seuil, París 1997, p. 392.
10. Marc Bekoff, *Nosotros los animales*, Trotta, Madrid 2003, p. 111.
11. Paul Kingsworth: "Hormonas de crecimiento bovino", *The Ecologist* vol. 28 n^o 5 (edición española), Madrid 1998, pp. 19-22.
12. Carmelo Ruiz Marrero: "Pus en la leche", *Ambiente y sociedad* año 4 n^o 141, 24 de julio de 2003.
13. Shiv Chopra y otros: *rBST (Nutrilac) Gaps Analysis. Report by rBST Internal Review Team*, Health Protection Branch, Health Canada, Ottawa, 21 de abril de 1998. (HEALTH CANADA es el ministerio de sanidad canadiense.)
14. Laura Eggertson: "Researchers threatened, inquiry told". *Toronto Star*, 17 de septiembre de 1998. Un buen resumen de todo el episodio se encuentra en *Rachel's Environment & Health Weekly* 621 (del 22 de octubre de 1998); más información sobre esta hormona recombinante en números anteriores de la revista (381, 382, 383, 454, 483, 593, 598).
15. AA.VV.: *Agricultura familiar española 2003*, Fundación de Estudios Rurales/ UPA, Madrid 2003.
16. Otras fuentes indican que cada día se sacrifican en España unos 12 millones de pollos, y en las jornadas más calurosas del verano, cuando las condiciones en las hacinadas naves industriales de cría se vuelven insoportables, ¡llegan a morir más de un millón de pollos diarios! (Vidal Maté, "La ola de calor y la mayor demanda disparan los precios de las carnes", *El País*, 3 de agosto de 2003.)
17. Marc Bekoff, *Nosotros los animales*, Trotta, Madrid 2003, p. 109.
18. Véase al respecto Jorge Riechmann: *Cultivos y alimentos transgénicos: una guía crítica*, Los Libros de la Catarata, Madrid 2000; y Jorge Riechmann: *Qué son los alimentos transgénicos*. Integral/ RBA, Barcelona 2002.
19. FAO (Food and Agriculture Organisation): *Agricultura mundial: hacia los años 2015/ 2030. Informe resumido*. FAO 2002. (Puede consultarse la versión electrónica en www.fao.org/docrep/).
20. Isabel Turmo, "L'alimentation des espagnols", *Écologie et politique* 23, París, otoño de 1998, p. 43.
21. AA.VV.: *Agricultura familiar española 2003*, Fundación de Estudios Rurales/ UPA, Madrid 2003.
22. Véase por ejemplo el *Atlas visual de ecología*, Ed. Océano, Barcelona 1999, p. 41.
23. Jeremy Rifkin, "Ante una auténtica crisis alimentaria global", *El País*, 10 de junio de 2002, p. 13.
24. Jean Ziegler: *El hambre en el mundo explicada a mi hijo*, Muchnik, Barcelona 2000, p. 48.
25. Marc Bekoff, *Nosotros los animales*, Trotta, Madrid 2003, p. 111.
26. Según el Worldwatch Institute de Washington, los mejores rendimientos obtenidos en crianza industrial intensiva (que van de consumo con las peores condiciones de vida para los animales, conviene no olvidarlo) son aproximadamente los siguientes: 7 kg de cereales por cada kilo de vacuno, 4 a 1 en el cerdo, y 2 a 1 para pollo y peces en acuicultura (Lester R. Brown y otros: *Signos vitales 2000*, Gaia-Proyecto 2050/ Bakeaz, Madrid 2000, p. 18). Sin embargo, la Agencia Europea de Medio Ambiente con sede en Copenhague estima que los rendimientos habituales son menores: cada kilo de carne necesita para su producción entre 5 y 21 kg de pienso para los animales (EEA —European Environment Agency—: *Environmental Signals 2000*. EEA, Copenhague, febrero 2000, cap. 6 ("Agriculture")).
27. Marc Bekoff, *Nosotros los animales*, Trotta, Madrid 2003, p. 111.
28. Alan T. Durning y Holly B. Brough: "La reforma de la economía ganadera", en Lester R. Brown y otros: *La situación en el mundo 1992*, Apóstrofe/ CIP, Barcelona 1992, p. 120.
29. Goodland, "Environmental sustainability in agriculture: diet matters", *op. cit.*, p. 194.
30. EEA (European Environment Agency): *Environmental Signals 2000*. EEA, Copenhague, febrero 2000, cap. 6 ("Agriculture").
31. Son cifras de la FAO en 1995. Si e incluyen en el concepto de "malnutrición" carencias vitamínicas y de oligoelementos como el hierro, entonces el número de malnutridos supera los 2.000 millones de personas según la FAO (Goodland, "Environmental sustainability in agriculture: diet matters", *op. cit.*, p. 191).
32. Sippo Mansholt: *La crisis de nuestra civilización*, Euros, Barcelona 1974, p. 129.
33. Robert Goodland y otros: *Environmental Management in Tropical Agriculture*, Westview Press, Boulder (Colorado) 1984, p. 237.
34. Jeremy Rifkin, "Ante una auténtica crisis alimentaria global", *El País*, 10 de junio de 2002, p. 13.
35. Rifkin, *op. cit.*, p. 14.

36. Alan T. Durning, "¿Cuánto es suficiente?", en Lester R. Brown y otros: *La situación en el mundo 1991*. CIP/ Eds. Horizonte, Madrid 1991, p. 252.
37. Enrique Hernández Laguna, "La huella ecológica", *El Ecologista* 27, Madrid, otoño de 2001, p. 45.
38. Ernst Ulrich von Weizsäcker, L. Hunter Lovins y Amory B. Lovins: *Factor 4: duplicar el bienestar con la mitad de los recursos naturales (informe al Club de Roma)*. Galaxia Gutenberg/ Círculo de Lectores, Barcelona 1997, pp. 158-161.
39. Ted Benton, *Natural Relations. Ecology, Animals Rights and Social Justice*, Verso, Londres 1993, p. 160.
40. Alonso Rodríguez Navarro, José María Sumpsi Viñas y Francisco García Olmedo: "En defensa de Norman Borlaug", *El País* 25 de noviembre de 1999, p. 36.
41. Aunque una actividad que altera el medio ambiente no tiene por qué ser necesariamente adversa a él. Conocemos ejemplos de culturas agrarias que, en un sentido importante, mejoraron las tierras y paisajes de los que dependían para su subsistencia. Pero no quiero abordar ahora este asunto.
42. Bob Sutcliffe (coord.): *El incendio frío. Hambre, alimentación y desarrollo*, Icaria, Barcelona 1996, p. 269.
43. Serge Herberg y Pilar Galán: "Modelos de consumo alimentario en el mundo y cobertura de las necesidades nutricionales", en Serge Herberg, Henri Dupin, Laure Papoz y Pilar Galán (coords.): *Nutrición y salud pública*. Eds. CEA, Madrid 1988.
44. Lester R. Brown, *La situación en el mundo 1997*, p. 77.
45. Leonardo da Vinci, *Aforismos*, ed. de E. García de Zúñiga, Espasa Calpe (col. Austral), Madrid 1965, p. 41.
46. Robert Jungk: *El futuro ha comenzado. Anverso y reverso del poderío de Norteamérica*, Editora Nacional, Madrid 1955, pp. 164-165. (El original alemán se publicó en 1953.)
47. Jungk: *El futuro ha comenzado, op. cit.*, p. 170.
48. Marc Bekoff, *Nosotros los animales*, Trotta, Madrid 2003, p. 110.
49. Secretaría General Técnica del MAPA (Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación): *Hechos y cifras del sector agroalimentario español 2000*. MAPA, Madrid 2000, p. 38. La locución francesa es de lo más expresiva: *hors-sol*. No sólo los sectores porcino y avícola se desligan de la tierra, por otra parte: encontramos cada vez más instalaciones de ese tipo para el ganado vacuno, para los conejos...
50. EEA (European Environment Agency), *Environmental Signals 2001*, Copenhague 2001, p. 49.
51. *Liberación animal* de Peter Singer (Trotta, Madrid 1999) está por fin disponible en castellano. Ha pasado casi un cuarto de siglo desde su primera edición en inglés (en 1975), que se tradujo y publicó en una esquiva edición pirata en Méjico, prácticamente inaccesible desde España; y casi diez años desde la segunda edición revisada y actualizada (en 1990), que es la que ahora se ha vertido al castellano
52. Peter Singer: *Ética práctica*, Ariel, Barcelona 1991, pp. 76-77.
53. Ello está bien documentado en el capítulo 3 de *Liberación animal* de Singer, *op. cit.*
54. E.F. Schumacher, *Lo pequeño es hermoso*, Blume, Barcelona 1978, p. 91.
55. Neal D. Barnard/ Andrew Nicholson/ Jo Lil Howard: "The medical costs attributable to meat consumption", *Preventive Medicine*, noviembre de 1995.
56. Gary Gardner y Brian Halweil, "Nutrir adecuadamente a los desnutridos y a los sobrealimentados", en Lester R. Brown y otros: *La situación del mundo 2000*, Icaria, Barcelona 2000, p. 135.
57. Vivir a menos de cien metros de una autopista o a menos de cincuenta de una gran arteria urbana duplica el riesgo de morir por un problema respiratorio o cardiovascular, según un estudio holandés publicado en un número reciente de la revista médica *The Lancet*. Da cuenta de ello Josep Corbella: "Vivir junto a las grandes vías de tráfico duplica el riesgo de muerte cardiaca y respiratoria", *La Vanguardia*, 22 de octubre de 2002.
58. Umberto Eco: "Guisantes y otras vainas—el mejor alimento", *El País Semanal* (coleccionable "Lo mejor del milenio, 2), 14.11.99, pp. 67-68.
59. Swift, *Modesta proposición para evitar que los hijos de los pobres de Irlanda sean una carga para sus padres o para el país*, 1729.
60. Javier Sampedro, "Cenas de familia", *El País*, 24 de agosto de 2003.
61. AA.VV.: *Agricultura familiar española 2003*, Fundación de Estudios Rurales/ UPA, Madrid 2003.
62. Los instrumentos con los cuales cabría articular políticamente esta renuncia son variados. Una posibilidad, por ejemplo, sería fijar por ley las superficies mínimas de que deberían disfrutar los animales en explotaciones ganaderas, y prohibir determinadas prácticas de estabulación crueles y degradantes. Por ejemplo, la organización ecologista BUND, en Alemania, propone un límite de dos cabezas de ganado por hectárea.

¿CORAZÓN DE CERDO?

NOTAS SOBRE LA PROBLEMÁTICA DE LOS XENOTRASPLANTES Y LAS ESPERANZAS DE LA CLONACIÓN TERAPÉUTICA

SEGÚN SEÑALÓ ISAAC ASIMOV, UNO DE LOS GRANDES MAESTROS DE LA CIENCIA FICCIÓN, LO DIFÍCIL NO ERA IMAGINARSE LA INVENCIÓN DE UN APARATO NUEVO COMO LA TELEVISIÓN, SINO CÓMO LA TELEVISIÓN ACABARÍA AFECTANDO A NUESTRAS VIDAS.

Bernat Soria y Verónica Juan¹

PRIMEROS INTENTOS DE XENOTRASPLANTE

Están documentadas diversas transfusiones de sangre de animal a hombre realizadas en 1628 por Colle de Belluno (de Padua), en 1654 por Francesco Folli y en 1665 por Richard Lower (de Londres). Se sabe también que en 1682, en Rusia, un cirujano intentó reparar el cráneo fracturado de un aristócrata con un trozo del cráneo de un perro. Después, a lo largo del siglo XX, tuvieron lugar bastantes intentos de *xenotrasplante*², en condiciones clínicas, éticas y de seguridad que hoy juzgaríamos lamentables. Algunos de estos intentos fueron:

- En 1902, el cirujano Emerich Ullmann comunicó en la Sociedad Médica de Viena el primer caso de injerto renal realizado en el cuello de un perro. El uréter, conectado a la piel, dejaba brotar un líquido que "se asemeja a la orina", según relataron las crónicas de la época. El mismo año, Ullmann presentó una cabra con un riñón de perro injertado en el cuello. Años más tarde, y tras realizar muchas experiencias similares, el cirujano austriaco reveló uno de sus fracasos: había intentado, sin éxito, el injerto de un riñón de cerdo en el pliegue del codo de una muchacha, pero sin poder vencer las dificultades operatorias.
- En 1906 se comunicó el primer xenotrasplante "real" según los términos actuales. En ese año, Mathieu Jaboulay injertó el riñón de un cerdo a una mujer afectada por un síndrome nefrótico y el de una cabra en el codo de

otra mujer. En ambos casos, los resultados fueron negativos debido a una "hipercoagulación de la sangre", que en el fondo no era más que un rechazo hiperagudo (véase el recuadro más abajo).

- Hacia 1920 Sergio Voronoff, un médico ruso emigrado a París, trasplantó tejidos de testículos de mono a hombres de edad avanzada con propósitos de rejuvenecimiento sexual. Voronoff creó en el Castillo de Grimaldi, en la Riviera, una granja para albergar monos procedentes de África Occidental y de Abisinia. Había escrito, poco antes: "En el cuerpo de los monos superiores, parientes muy próximos del hombre, hay un depósito de piezas de recambio para el organismo del ser humano". Sin duda, fue el precursor del xenotrasplante moderno.
- En 1962 se comunicó que una maestra estadounidense a quien se había trasplantado un riñón de chimpancé logró sobrevivir nueve meses.
- En 1970 tuvo lugar el primer trasplante de hígado de un chimpancé a un ser humano. El donante falleció de inmediato y el receptor a los 21 días. 89 intentos posteriores con hígados de chimpancés tampoco tuvieron éxito.
- En 1984 se trasplantó a una niña recién nacida, Baby Fae, un corazón de mandril: murió apenas 20 días después. Se suscitó un debate ético intenso, porque cabía sospechar que el cirujano Leonard Bailey (del Loma Linda Medicine Center) había mostrado mucho más interés por ver si el corazón del mono funcionaba en el cuerpo de la niña que por buscar un donante humano para ésta, sin atender por tanto a las perspectivas de supervivencia de su pequeña paciente.

RECHAZO HIPERAGUDO Y RECHAZO AGUDO

EL RECHAZO HIPERAGUDO ES EL MÁS GRAVE DE CUANTOS PUEDAN DARSE Y RECIBE ESTE NOMBRE PORQUE SE PRODUCE POCO TIEMPO DESPUÉS DEL TRASPLANTE. POR NORMA GENERAL, APARECE EN LAS PRIMERAS HORAS DESPUÉS DEL IMPLANTE Y DESTRUYE EL ÓRGANO EN UNOS POCOS MINUTOS.

ESTÁN DEFINIDOS VARIOS FACTORES QUE PRODUCEN ESTE TIPO DE RECHAZO. POR UNA PARTE, SE DA PORQUE CUALQUIER ORGANISMO DISPONE DE UNOS ANTICUERPOS, LOS LLAMADOS ANTICUERPOS NATURALES, QUE LE PROTEGEN DE LA INVASIÓN DE CÉLULAS Y MATERIAL GENÉTICO DE OTRAS ESPECIES. ESTOS ANTICUERPOS ESTÁN PRESENTES CUANDO LAS ESPECIES SE HALLAN ALEJADAS FILOGENÉTICAMENTE ENTRE SÍ, ACTUANDO DE UN MODO SIMILAR A LOS ANTICUERPOS QUE DIFERENCIAN LOS GRUPOS SANGUÍNEOS. CUANDO SE MEZCLAN SANGRES DE GRUPOS DIFERENTES (A Y B, POR EJEMPLO) SE PRODUCE UNA REACCIÓN DE RECHAZO QUE CONLLEVA LA DESTRUCCIÓN DE LAS CÉLULAS SANGUÍNEAS "INVASORAS".

ASÍ, EN 1970 CALNE DIVIDIÓ LOS XENOTRASPLANTES EN *DISCORDANTES*, EN LOS QUE EXISTÍAN ANTICUERPOS PREFORMADOS EN EL RECEPTOR CONTRA LA ESPECIE DONANTE, O *CONCORDANTES* CUANDO ESTOS ANTICUERPOS NO ESTABAN PRESENTES

A mediados de los años noventa, la ingeniería genética posibilitó un avance tecnológico que avivó intensamente el interés por los xenotrasplantes. En efecto, en 1995, un equipo de la empresa británica Imutran dirigido por David White logró los primeros trasplantes de órganos de cerdos transgénicos "humanizados" a monos que consiguieron superar la fase de rechazo inicial hiperagudo³. Se había insertado en el genoma de estos cerdos genes humanos que codificaban ciertas proteínas para engañar al sistema inmunitario humano, de forma que éste no reconociese a las células porcinas como extrañas.

En ese momento, la Asociación Americana de Trasplantes realizó estimaciones que preveían, en el año 2001, nada menos que 25.000 xenotrasplantes renales con órganos de cerdos transgénicos (hoy se practican unos 33.000 trasplantes de riñón humano anualmente en el mundo). La desmesura de esta cifra puede dar idea de las expectativas que albergan ciertos sectores industriales y científicos con respecto a los xenotrasplantes.

DÉFICIT DE ÓRGANOS PARA TRASPLANTES

En los años ochenta y noventa del siglo XX, tras el auge del *alotrasplante* humano —el trasplante de órganos entre humanos— propiciado por la aparición del fármaco antirrechazo ciclosporina en 1980, se vieron cumplidas muchas de las expectativas que durante largo tiempo había suscitado el trasplante como herramienta terapéutica. Su consolidación entre las prácticas quirúrgicas y la progresiva mejora de los resultados a largo plazo propició el replanteamiento de las indicaciones y el acceso a los programas de trasplante de un creciente número de pacientes. Así, a finales de la década de los ochenta ya no era condición necesaria que los pacientes incluidos en los programas de trasplante se hallaran en situaciones clínicas terminales y su estado objetivamente deteriorado. Por el contrario, empezó a consolidarse la tendencia de la indicación

CUANDO SE IMPLANTA EL ÓRGANO DE UN CERDO EN UNA PERSONA, POR EJEMPLO, ESTOS ANTICUERPOS —QUE ESTÁN PRESENTES EN EL MOMENTO DEL TRASPLANTE— SE FLIJAN EN ESTE ÓRGANO Y ACTIVAN UNAS PROTEÍNAS QUE CIRCULAN POR LA SANGRE PROVOCANDO LA DESTRUCCIÓN DEL ÓRGANO. ESTAS PROTEÍNAS RECIBEN EL NOMBRE DE *COMPLEMENTO*. HOY POR HOY ES IMPOSIBLE ELIMINAR TOTALMENTE ESTOS ANTICUERPOS, YA QUE EL ORGANISMO LOS PRODUCE DE FORMA CONSTANTE. LO QUE SE INTENTA, EN CONSECUENCIA, ES INHIBIR EL MECANISMO DE ACTIVACIÓN DE LAS PROTEÍNAS DEL COMPLEMENTO QUE SON LAS QUE, AL UNIRSE CON LOS ANTICUERPOS, DESENCADENAN LA DESTRUCCIÓN DEL ÓRGANO.

PARA REGULAR EL COMPLEMENTO, LAS MEMBRANAS DE LAS CÉLULAS EXPRESAN OTRO TIPO DE PROTEÍNAS (*PROTEÍNAS REGULADORAS DEL COMPLEMENTO, PRC*). LAS PRC INHIBEN LA ACTIVACIÓN DEL COMPLEMENTO CUANDO EL ÓRGANO (O CÉLULAS RECIBIDAS) SON DE LA MISMA ESPECIE. POR CONSIGUIENTE, LAS PRC HUMANAS INHIBEN LA ACTIVACIÓN DEL COMPLEMENTO HUMANO, CON LO QUE EL RECHAZO HIPERAGUDO NO SE PRODUCE HABITUALMENTE CUANDO SE TRASPLANTAN ÓRGANOS HUMANOS. EN CAMBIO, CUANDO EL COMPLEMENTO HUMANO ENTRA EN CONTACTO CON UN ÓRGANO DE CERDO O DE OTRA ESPECIE DISTINTA, LAS PRC NO ACTÚAN, CON LO QUE EL COMPLEMENTO SE ACTIVA Y SE DESTRUYE EL ÓRGANO. LA INTRODUCCIÓN DE LOS GENES HUMANOS DE LAS PRC EN EL ORGANISMO DEL CERDO PERSIGUE QUE ESTAS ACTÚEN. DE ESTE MODO, EL COMPLEMENTO NO SE ACTIVA Y EL ÓRGANO NO ES DESTRUIDO. ESTA ESTRATEGIA ES LA QUE HA PERMITIDO A INVESTIGADORES DE LA EMPRESA IMUTRAN SUPERAR LA BARRERA, HASTA AHORA INSALVABLE, DEL RECHAZO HIPERAGUDO.

EN EL TRASPLANTE DE ÓRGANOS DE PRIMATES SUPERIORES, MUCHO MÁS CERCANOS AL HOMBRE EN LA LÍNEA EVOLUTIVA QUE LOS CERDOS, LA REACCIÓN DE RECHAZO, QUE TAMBIÉN SE PRODUCE, NO ES TAN RÁPIDA (SUELE APARECER AL SEGUNDO O TERCER DÍA). LA RAZÓN ES QUE LOS ANTICUERPOS NO ESTÁN PRESENTES EN EL MOMENTO DEL TRASPLANTE. CUANDO EL TRASPLANTE ES ENTRE HUMANOS, EL RECHAZO APARECE ENTRE 5 Y 7 DÍAS, TIEMPO QUE NECESITA EL SISTEMA INMUNITARIO DEL RECEPTOR PARA PRODUCIR LOS ANTICUERPOS. EN CUALQUIER CASO, EL RECHAZO HIPERAGUDO ES INEXISTENTE Y EL FENÓMENO RECIBE ENTONCES EL NOMBRE DE *RECHAZO AGUDO*. SIN EMBARGO, SI SE TRASPLANTAN ÓRGANOS HUMANOS CON GRUPOS SANGUÍNEOS INCOMPATIBLES (A Y B, POR EJEMPLO), SE PRODUCE UN RECHAZO HIPERAGUDO DE FORMA IDÉNTICA AL QUE TIENE LUGAR SI EL ÓRGANO ES DE CERDO. EL MOTIVO ES LA PRESENCIA TAMBIÉN EN EL MOMENTO DEL TRASPLANTE DE ANTICUERPOS CONTRA EL GRUPO SANGUÍNEO CONTRARIO QUE ACTIVARÁN EL COMPLEMENTO.

A MEDIADOS DE LOS NOVENTA, INVESTIGADORES DE LA COMPAÑÍA IMUTRAN (CONTROLADA POR LA MULTINACIONAL SANDOZ, LUEGO NOVARTIS) BAJO LA DIRECCIÓN DEL DOCTOR DAVID WHITE HAN CONSEGUIDO QUE LA APARICIÓN DEL RECHAZO AGUDO USANDO ÓRGANOS DE ESTOS CERDOS MODIFICADOS GENÉTICAMENTE Y SIN ADMINISTRAR NINGÚN TIPO DE INMUNOSUPRESIÓN, SEA SIMILAR EN EL TIEMPO A LA DE PRIMATES. EN LOS EXPERIMENTOS REALIZADOS HASTA LA FECHA EL RECHAZO APARECE A LOS 5 DÍAS DE MEDIA.

PESE A TODO, TODAVÍA NO HA SIDO POSIBLE OBTENER SUPERVIVENCIAS PROLONGADAS CON TRASPLANTES ENTRE ESPECIES CERCANAS AL HOMBRE. NI SIQUIERA SE SABEN CON EXACTITUD LAS CAUSAS DEL FRACASO DE XENOTRASPLANTES EN HUMANOS COMO LOS DOS HÍGADOS DE BABUINO IMPLANTADOS EN 1992 Y 1993 EN PITTSBURGH. SE ESPECULA CON LA POSIBILIDAD QUE EXISTIERA UN RECHAZO SUBYACENTE, PERO TAMPOCO ÉSTE PUEDE CONSIDERARSE UNA CAUSA DEFINITIVA. ALGUNOS CIENTÍFICOS HAN APUNTADO, INCLUSO, LA EXISTENCIA DE PROBLEMAS DE TIPO METABÓLICO, MUCHO MÁS IMPORTANTES EN EL CASO DEL HÍGADO. SEGÚN ESTAS OBSERVACIONES, EL FRACASO PUDO SER DEBIDO, SIMPLEMENTE, A QUE EL HÍGADO DE BABUINO ERA INCAPAZ DE METABOLIZAR PRODUCTOS HUMANOS. LOS ASPECTOS METABÓLICOS, EN CUALQUIER CASO, ADQUIEREN CADA VEZ MAYOR PROTAGONISMO EN ESTE TIPO DE EXPERIMENTACIONES, AUNQUE PARA ELLO DEBEN INCREMENTARSE LOS ÍNDICES DE SUPERVIVENCIA, CIFRADOS EN SU MAYOR PARTE EN EL MES DE VIDA.

Fuente: página web www.trans-net.org/xenotras, consultada el 4 de junio de 2002. Se trata de una sección de la página web de la Red Española de Trasplantes, www.trans-net.org, una buena fuente de información sobre trasplantes.

del trasplante como terapéutica para aquellos casos en los que la evolución de la enfermedad hacía presagiar un grave riesgo. Hemos llegado a una situación en que cada año se realizan más de 50.000 trasplantes en todo el mundo.

De manera que el aumento de la demanda de órganos para trasplante es una realidad, y con ella han aumentado también las listas de espera. Según datos del Consejo de Europa correspondientes a 1995, más de 86.000 personas en todo el mundo estaban en lista de espera para el trasplante de órganos. En el Congreso de la Sociedad Internacional de Trasplantes celebrado en 1996 en Barcelona, se

reveló que esta cifra podría alcanzar hasta las 150.000 personas en todo el mundo si se armonizaran todas las cifras de estimación. Incluso en los países con un número mayor de donantes, como España —33'7 por millón de habitantes en 2001—, "sigue falleciendo el 8 por ciento de los enfermos que hay en lista de espera para recibir un hígado"⁴, en el conjunto de los órganos vitales el promedio es del 12 por ciento, y hay unos 4.800 enfermos en lista de espera⁵.

UN MERCADO POTENCIALMENTE MUY LUCRATIVO

Peter Laing, analista de bolsa en Londres, pronosticó a mediados de los noventa que el mercado de los xenotrasplantes podría alcanzar los 8.000 millones de dólares en el 2010. En plena euforia médico-mercantil, Laing preveía que, gracias a los nuevos órganos animales, los trasplantes de riñón aumentarían desde los aproximadamente 33.000 actuales hasta 300.000 en el año 2010; los de corazón, de los actuales 3.000 a 110.000, y los trasplantes conjuntos de corazón y pulmón (hoy, apenas 150 en todo el mundo) llegarían a los 20.000.⁶ En ese momento, el mercado de los trasplantes se habría multiplicado por diez (de los aproximadamente 50.000 anuales hasta medio millón), el 90 por ciento de los cuales se abastecería con órganos de cerdos transgénicos.

Están metidas a fondo en estas investigaciones compañías como Imutran de Cambridge (fundada en 1984, y adquirida por la multinacional Sandoz-Novartis en 1993), Immerge Biotherapeutics (también ligada a Novartis) o PPL Therapeutics (vinculada a Geron). La multinacional Novartis es, con diferencia, la que tiene

mayores intereses en el sector. El mismo Laing preveía que hacia el 2010, Novartis podría controlar la mitad del mercado mundial de medicamentos para trasplantes (su Ciclosporina A ha sido un verdadero éxito de ventas en los últimos veinte años), y el 60 por ciento de los xenotrasplantes.⁷ La idea es vender paquetes integrados de órganos animales patentados y fármacos inmunodepresores.

En España se constituyó, en junio de 1997, la Subcomisión de Xenotrasplantes, con dependencia de la Comisión de Trasplantes del Consejo Interterritorial del Sistema Nacional de Salud, con secretaría en la Organización Nacional de Trasplantes, y composición multidisciplinar, con el fin tanto de seguir la marcha de todas las investigaciones como de elaborar recomendaciones y asesorar a los organismos sanitarios y no sanitarios en materia de xenotrasplante. El mismo año se iniciaba en el Complejo Hospitalario Juan Canalejo de La Coruña un proyecto pionero en el mundo, dirigido por el doctor Rafael Máñez: utilizar los cerdos transgénicos desarrollados y patentados por Imutran para el trasplante de órganos animales, tras las experiencias iniciales llevadas a cabo por la propia compañía en Cambridge.

EL RIESGO DE UNA PANDEMIA

El riesgo más grave en xenotrasplantes, más allá de los que correría cada paciente individual, es que agentes patógenos conocidos o desconocidos infecten al receptor, y quizá puedan extenderse después a la población en general. Como el microorganismo es de origen no humano, se da una ausencia de inmunidad previa en el ser humano, y una gran dificultad diagnóstica por la ausencia de pruebas de laboratorio específicas. Después de la devastadora experiencia con el sida en los últimos veinte años, es algo que nadie debería tomarse a la ligera.

Sabemos que *los agentes más infecciosos han resultado ser a menudo el resultado del cruce de la barrera entre especies. Los virus, por ejemplo, están bastante especializados en determinados huéspedes, y su coevolución conjunta ha llevado en general a situaciones de equilibrio: pero cuando el virus logra el salto a una nueva especie huésped, pueden ocurrir episodios de terrible virulencia (y nunca mejor empleado el adjetivo que en este caso). Así, tanto el virus de la espantosa gripe "española" de 1918 —que mató a 20 millones de personas en todo el mundo— como el virus asiático de 1957, y el de Hong Kong de 1968, mutaron en cerdos. En cuanto a la neumonía atípica asiática de 2002-2003, se cree que el patógeno residía en la civeta, un mamífero criado en granjas chinas para el consumo de su carne.*

En los años cincuenta del siglo XX, millones de personas fueron contaminadas con el SV40, un virus de primate, a través de vacunas contra la poliomielitis fabricadas en cultivos de células de riñones de mono. También tenemos el caso de la infección de la fiebre del pollo en Hong Kong, en 1997; o de los filovirus Ébola y Marburg, procedentes de simios, que generaron cruentas epidemias humanas en los años noventa.

El VIH (virus del sida) procede del retrovirus de un primate, aunque subsisten dudas sobre la forma precisa en que se desarrolló la infección. Según una de las

hipótesis⁸, pudieron ser las transfusiones de sangre de chimpancés, babuinos y otras clases de monos, realizadas entre 1920 y 1960 (para investigar la transmisión de la malaria), las causantes de la pandemia.⁹

RETROVIRUS PORCINOS ENDÓGENOS QUE INFECTAN CÉLULAS HUMANAS

Los trasplantes con órganos de simios se abandonaron en buena medida, precisamente, porque los agentes patógenos tendrían más facilidades para saltar la barrera entre especies en el caso de especies tan cercanas como —por ejemplo— chimpancés y seres humanos¹⁰. Los cerdos, más lejanos evolutivamente, parecían en este sentido más seguros. Pero en 1997 dos equipos independientes de investi-

LOS MECANISMOS DE INMUNOSUPRESIÓN

EL OBJETIVO DE LA INMUNOSUPRESIÓN ES INHIBIR LA RESPUESTA DEL SISTEMA INMUNOLÓGICO ANTE LA PRESENCIA DE UN ELEMENTO EXTRAÑO. EN EL CASO DE LOS TRASPLANTES DE ÓRGANOS —LOS ELEMENTOS EXTRAÑOS— LA RESPUESTA INMUNE DEBE MODULARSE CON UNA DOBLE FINALIDAD: POR UNA PARTE, PARA EVITAR, O CUANDO MENOS LIMITAR, EL FENÓMENO DE RECHAZO; POR OTRA, PARA GARANTIZAR EL NIVEL DE DEFENSAS NATURALES SUFICIENTES PARA HACER FRENTE A INFECCIONES. POR ESO, A LO LARGO DE LA HISTORIA LAS DIFERENTES PAUTAS INMUNOSUPRESORAS HAN DEBIDO BUSCAR EL EQUILIBRIO ADECUADO ENTRE RESPUESTA INMUNE Y PROFILAXIS DEL RECHAZO. AL TIEMPO QUE SE INVESTIGABA CÓMO LIMITAR LOS INEVITABLES EFECTOS TÓXICOS DE TODO MEDICAMENTO POTENTE Y, A MENUDO, POCO SELECTIVO.

LA PRIMERA RESPUESTA EFECTIVA AL PROBLEMA PLANTEADO VINO DE LA MANO DE LA CICLOSPORINA, FÁRMACO SINTETIZADO A PARTIR DE UN HONGO, CON EL QUE SE CONSIGUIÓ COMBINAR TRES FACTORES CLAVE: REDUCCIÓN DE LA RESPUESTA INMUNE, LIMITACIÓN DE LOS EFECTOS YATROGÉNICOS Y MAYOR SELECTIVIDAD EN SU ACCIÓN SOBRE LAS CÉLULAS DEL SISTEMA INMUNITARIO.

LOS MISMOS OBJETIVOS SON LOS QUE ACTUALMENTE SE PLANTEAN LOS INVESTIGADORES PARA SUPERAR EL RECHAZO EN EL XENOTRASPLANTE. PARA ELLO, ADEMÁS DE CICLOSPORINA, DISPONEN DE DIVERSOS FÁRMACOS CON MECANISMOS DE ACCIÓN BASADOS EN EVITAR LA PROLIFERACIÓN DE LAS CÉLULAS RESPONSABLES DE LA RESPUESTA INMUNE (PRINCIPALMENTE LINFOCITOS T Y B) O BIEN MANIPULAR LAS SEÑALES QUE ACTIVAN LA ACCIÓN DE ESTAS CÉLULAS.

EN CONDICIONES NORMALES, LA COMBINACIÓN DE DIFERENTES PAUTAS INMUNOSUPRESORAS O LA ADMINISTRACIÓN DE UN ÚNICO FÁRMACO CONSIGUEN ÍNDICES DE SUPERVIVENCIA DE INJERTO Y PACIENTE QUE SE SITUAN CERCA DEL 90 POR CIENTO AL AÑO DEL TRASPLANTE Y ENTRE EL 75 POR CIENTO Y EL 80 POR CIENTO A LOS CINCO AÑOS. TALES RESULTADOS, SIN EMBARGO, NO SON EQUIPARABLES CON LOS QUE SE OBTIENEN EN XENOTRASPLANTES.

gadores británicos probaron que *retrovirus endógenos de los cerdos* (PERV, según las siglas en inglés) *eran capaces de infectar a células humanas in vitro*. Como subrayó entonces el experimentado virólogo Rafael Nájera, del Instituto de Salud Carlos III, "a partir del momento en que Robin Weiss prueba que en el cerdo existen retrovirus porcinos capaces de infectar células humanas en laboratorio, y recombinarse con otros virus, se produce un cambio diametral en la situación en xenotrasplantes".¹¹

Estos *retrovirus endógenos* son virus que, de forma natural y a lo largo de cientos de millones de años, han insertado sus genes en el genoma del huésped donde están alojados; así, pasan a formar parte de ese genoma y se replican con él. Por lo general son inofensivos, pero se ha comprobado que cierto número de leucemias felinas están causadas por retrovirus endógenos del propio gato. "Muchos de estos virus", explica el genetista inglés Jonathan Stoye, "que constituyen

más del 5 por ciento del material genético de nuestros cromosomas, no son funcionales, sino defectivos, ya que no tienen ninguna función ni crean problemas. Sin embargo, una parte de ellos puede reactivarse y multiplicarse como virus con capacidad infecciosa, y todavía no conocemos bien las consecuencias”¹².

Como indiqué antes, Stoye y otros genetistas del National Institute for Medical Research de Londres mostraron en 1997 que dos tipos distintos de provirus endógenos insertos en el genoma de los cerdos podían infectar células humanas, causando virus potencialmente patógenos para los pacientes¹³. “Aunque todavía no sabemos cuáles provirus son capaces de generar virus infecciosos, el número de provirus sugiere que criar cerdos libres de virus será una tarea formidablemente compleja, y acaso imposible”¹⁴.

En esta misma línea, en julio de 2000, los biólogos Michael Tristram y Joanne Martin —del Imperial College de Londres— probaron que retrovirus de la misma familia de los que infectan a los cerdos eran capaces de saltar de un oso koala a un gibón.

Se sabe que, después de un xenotrasplante, células del órgano extraño se difunden por todo el organismo del paciente, fijándose a menudo de forma estable en éste: es lo que suele llamarse *quimerismo post-trasplante*¹⁵. En los xenotrasplantes, los posibles virus exóticos irían a parar a un paciente sumamente inmunodeprimido para evitar el rechazo: éste es uno de los factores principales de riesgo. Otro lo constituye el hecho de que los patógenos extraños, en el cuerpo humano, se hallarían sometidos a una permanente situación de estrés biológico, lo cual favorecería su tasa de mutaciones, posibilitando una adaptación al organismo humano más rápida que la que se daría en circunstancias normales. Según Jonathan Allen —del Departamento de Virología e Inmunología de la Fundación Southwest de Investigaciones Biomédicas, en San Antonio, Texas, y miembro del Comité Asesor de la FDA estadounidense sobre xenotrasplantes— “poner órganos de animales directamente en seres humanos, con una mezcolanza de regímenes inmunosupresores, puede tener consecuencias mucho mayores que cualquier microbio de la selva”¹⁶. Le preocupa especialmente que un virus animal se pudiese comportar como el VIH (el virus del sida), desarrollándose en secreto durante lustros o decenios antes de ser detectado, y contaminando las reservas de sangre¹⁷.

SALVO CONTADAS EXCEPCIONES, EN LA MAYORÍA DE XENOTRASPLANTES EXPERIMENTALES LOS ÍNDICES DE SUPERVIVENCIA APENAS SE SITUAN ALREDEDOR DE LOS 30 DÍAS. EL MOTIVO FUNDAMENTAL HA SIDO LA TOXICIDAD DE LOS FÁRMACOS UTILIZADOS PARA PREVENIR EL RECHAZO.

HOY EN DÍA, LAS TERAPIAS INMUNOSUPRESORAS PUEDEN SER MUY POTENTES. PERO DESDE LA ÓPTICA DE LA ADMINISTRACIÓN CRÓNICA DE FÁRMACOS, PODRÍA DECIRSE QUE SE HA LLEGADO A UN LÍMITE QUE, DE SOBREPASARLO, PUEDE INDUCIR GRAVES PROBLEMAS DE TIPO SECUNDARIO. MANTENER INMUNOSUPRESIONES MUY ELEVADAS DE FORMA CRÓNICA IMPLICA, A LA LARGA, LA APARICIÓN DE INFECCIONES OPORTUNISTAS, TRASTORNOS LINFOPROLIFERATIVOS O INCLUSO DIVERSAS FORMAS DE CÁNCER. LA INMUNOSUPRESIÓN GLOBAL QUE SE ESTÁ UTILIZANDO HOY EN DÍA ESTÁ MUY CERCA DE LOS MÁXIMOS QUE PUEDE SOPORTAR EL CUERPO HUMANO DE FORMA CRÓNICA SIN PROVOCAR ESTOS EFECTOS.

Fuente: página web www.trans-net.org/xenotras, consultada el

4 de junio de 2002.

UN DILEMA DE LAS TECNOLOGÍAS DE ALTO RIESGO

¿Cabe pensar que un estricto régimen de vigilancia y control bastaría para evitar la aparición de pandemias? El problema es que *no se puede controlar lo que no se conoce*: tenemos reciente el terrible ejemplo de los priones infecciosos (causantes de las distintas encefalopatías espongiiformes, entre ellas la "enfermedad de las vacas locas") en los años ochenta-noventa del siglo XX. "No hay posibilidad de buscar virus que todavía no han sido descubiertos"¹⁸. Hoy conocemos más de quinientos virus que pueden infectar células humanas, pero el número de los existentes ha de ser mucho mayor, y del todo imprevisibles resultan los nuevos virus que pueden resultar de recombinaciones entre virus animales y humanos.

Si pese a todo se decidiese dar el paso a las pruebas clínicas con seres humanos, las condiciones de seguridad para evitar infecciones tendrían que ser extremas. Implicarían graves restricciones de la libertad del paciente o la paciente, por una parte; por otra parte, se plantearía un dilema que se da con frecuencia en las tecnologías de alto riesgo. A saber: respetar esas condiciones de seguridad extremas tendría costes tan altos que anularía las posibles ventajas económicas de los xenotrasplantes frente a otras alternativas, y en cualquier caso impondría cargas muy graves a los presupuestos sanitarios. Y, a la inversa, las empresas privadas que buscan lucrarse con este negocio sólo podrían satisfacer sus expectativas al precio de descuidar la seguridad, exponiendo a graves riesgos a toda la población. *Con seguridad suficiente, no hay negocio; con negocio suficiente, no hay seguridad.*

CONSIDERACIONES DE BIENESTAR ANIMAL

En una conferencia ante la XV Reunión Nacional de Coordinadores de Trasplantes (Oviedo, junio de 2000) el doctor Christian Barnard, pionero como se sabe en el trasplante de corazón¹⁹, propuso a la audiencia, como imagen del futuro que nos aguarda, un dibujo en el que aparecía la apacible imagen de un cerdo ataviado con modernas gafas de sol, y saboreando un cigarrillo con filtro: el donante de corazón del porvenir.

No cabe esperar que mayorías sociales que hoy por hoy no consideran problemático el consumo masivo de carne de cerdo, en las condiciones actuales espantosas (para los cerdos), fuesen a tomar muy en serio los reparos éticos con respecto a los animales suscitados por los xenotrasplantes; sin embargo, creo que estamos obligados a plantearnos la cuestión con seriedad.

Como he subrayado en diferentes capítulos de este libro, cada especie de animales tiene un conjunto característico de capacidades y vulnerabilidades, lo que nos permite hablar de los intereses propios de los animales esa especie y de lo que constituiría una vida buena para ellos. *Grosso modo*, a capacidades más elevadas corresponden requerimientos más exigentes. En particular, *la capacidad de anticipar su propia vida futura* —como son capaces de hacer los seres humanos... y también los

gorilas o chimpancés— *constituye un factor crucial a la hora de evaluar la licitud moral de privar de la vida a otro ser, como apunté en el capítulo 3.*

Vaya por delante que, si los cerdos donantes —animales altamente inteligentes y sensibles, pero que, por lo que hoy sospechamos, no son capaces de anticipar su propia vida futura— pudiesen llevar una buena vida y ser sacrificados de forma indolora, su utilización no plantearía problemas éticos insuperables, a mi juicio. (Al fin y al cabo, en el capítulo anterior no hemos abogado por el vegetarianismo estricto, sino por la eliminación de la ganadería intensiva.)

Pero la imagen de Barnard es altamente engañosa. Pues *la vida de los cerdos transgénicos criados para ser donantes de órganos sería horrible*, a causa de las elevadísimas medidas de seguridad necesarias para intentar impedir la transmisión de parásitos y enfermedades. Estos cerdos, cuya calidad de vida quizá fuese ya intrínsecamente deficiente a causa de la manipulación genética²⁰, en cualquier caso llevarían una vida antinatural y llena de tensión, aislados, criados en ambientes estériles y sometidos a controles constantes, incapaces de recrearse en las actividades naturales que constituyen la buena vida para su especie (aire fresco, espacios abiertos, buscar comida silvestre, contacto con otros cerdos, hozar y revolcarse, etc.). Y si esto es así para los cerdos, ¿qué decir de otras especies más próximas al ser humano?

PAPIONES PARA TRASPLANTES

"AUNQUE NUESTROS PARIENTES MÁS PRÓXIMOS ENTRE LOS PRIMATES NO HUMANOS SON LOS CHIMPANCÉS (QUE COMPARTEN CON NOSOTROS MÁS DEL 99 POR CIENTO DEL ADN CODIFICANTE), LOS QUE MÁS SE NOS PARECEN ECOLÓGICAMENTE SON LOS PAPIONES O BABUINOS (PAPIO ANUBIS), MIENTRAS QUE LOS DEMÁS HOMINOIDES (BONOBOS, CHIMPANCÉS, GORILAS, ORANGUTANES Y GIBONES) PERMANECIERON EN EL HÁBITAT ANCESTRAL DE LOS PRIMATES (LAS COPAS DE LOS ÁRBOLES). LOS HUMANOS Y LOS PAPIONES LO ABANDONARON Y SE ADAPTARON COMPLETAMENTE A LA VIDA TERRESTRE EN LA SABANA. [...] LOS PAPIONES SON LOS PRIMATES NO HUMANOS MÁS INTENSAMENTE SOCIALES. VIVEN EN GRUPOS MUY COHESIONADOS DE UNOS 20 A 80 INDIVIDUOS, DOTADOS DE UNA JERARQUÍA FUERTE, PERO FLEXIBLE. LOS PALEOANTROPÓLOGOS SUELEN TOMAR ESAS EXTENSAS FAMILIAS DE PAPIONES COMO MODELOS PARA ENTENDER LA VIDA SOCIAL Y LA CONDUCTA DE NUESTROS ANTEPASADOS. [...] (SON ANIMALES) DE EXTRAORDINARIA INTELIGENCIA Y PERSONALIDAD, ESTRATEGAS SOCIALES CONSUMADOS, SIEMPRE HACIÉNDOSE FAVORES MUTUOS PARA GANAR AMIGOS Y FORJAR ALIANZAS.

DESDE HACE DOS AÑOS EN EL HOSPITAL JUAN CANALEJO (A CORUÑA) SE HACEN EXPERIMENTOS DE XENOTRASPLANTES DE CORAZONES DE CERDO A PAPIONES, PROMOVIDOS Y FINANCIADOS POR LA EMPRESA INGLESA IMUTRAN, INTERESADA EN VENDER SUS CERDOS TRANSGÉNICOS PATENTADOS (CON UN GEN HUMANO, PARA DISMINUIR EL RECHAZO INMUNITARIO) COMO FUENTE DE ÓRGANOS PARA TRASPLANTES. LOS INVESTIGADORES NO TRATAN DE OBTENER NUEVOS CONOCIMIENTOS CIENTÍFICOS, SINO DE PONER A PUNTO UNA TECNOLOGÍA DE XENOTRASPLANTES DE CERDOS A HUMANOS. OBJETIVO QUE LA MAYORÍA DE LOS MÉDICOS CONSIDERA INDESEABLE. TODOS LOS ANIMALES ALBERGAN VIRUS ENDÓGENOS INOFENSIVOS Y ADAPTADOS A SU ESPECIE, PERO QUE PUEDEN CAUSAR ESTRAGOS EN OTRAS. DESDE EL RECIENTE DESCUBRIMIENTO DE QUE LA TRAGEDIA DEL SIDA SE DEBE A LA TRANSMISIÓN DE UN RETROVIRUS ENDÓGENOS MUTADO DE CIERTOS CHIMPANCÉS A HUMANOS QUE LOS CONSUMIERON, DIVERSAS INSTANCIAS, DESDE LA REVISTA NATURE HASTA EL CONSEJO DE EUROPA, EXIGEN UNA MORATORIA INCONDICIONAL EN LOS EXPERIMENTOS DE XENOTRASPLANTES.

[...] LOS PAPIONES LIBRES SON CAPTURADOS EN KENIA Y EXPEDIDOS A LA CORUÑA, DONDE LOS RAJAN PARA INTRODUCIR EN SU ABDOMEN UN CORAZÓN DE CERDO, QUE CONECTAN A SUS SISTEMA CIRCULATORIO, HASTA QUE (AL CABO DE UNOS DÍAS O UNAS SEMANAS) EL CORAZÓN DEJA DE FUNCIONAR, POR RECHAZO INMUNITARIO O POR CAUSA FUNCIONAL, MOMENTO EN QUE EL PAPIÓN ES SACRIFICADO. UN NÚMERO CRECIENTE DE PERSONAS CONSIDERA QUE LA TESIS DEL ABISMO ENTRE LOS HUMANOS Y LOS DEMÁS PRIMATES ES PURA SUPERSTICIÓN. ES POSIBLE QUE LOS EXPERIMENTOS DE A CORUÑA TENGAN QUE INTERRUMPIRSE PORQUE NINGUNA LÍNEA AÉREA QUIERE YA SER CÓMPLICE EN EL ASUNTO..."

Jesús Mosterín. "Papiones para trasplantes".

El País, 26 de mayo de 1999.

El argumento —que avanzan algunos investigadores— según el cual los cerdos transgénicos destinados a donantes de órganos vivirían mejor que los cerdos hoy criados para consumir su carne no es de recibo, porque *esos cerdos víctimas de la ganadería industrial viven hoy en condiciones inaceptables*. El término de comparación debería ser, si acaso, la vida más libre y rica de los cerdos ibéricos en nuestras dehesas extremeñas, y no la lamentable existencia de las víctimas porcinas de nuestros campos de exterminio para animales.

En cambio, no me parece de mucho peso el argumento esencialista de que con los xenotrasplantes se estarían “rompiendo barreras naturales”, con quebranto de la dignidad de animales humanos y no humanos:

Ya por respeto a los cerdos en cuanto animales sensibles, altamente evolucionados y con un amplio espectro de comportamientos deberíamos oponer-

*nos a este nuevo ataque de la ingeniería genética contra la dignidad de animales y seres humanos. Pues la degradación del cerdo a mero almacén de piezas de repuesto para trasplantes convierte también al ser humano en máquina, cuyas piezas de repuesto podrían ser cambiadas a placer.*²¹

ÓRGANOS DE DONANTES DE EDAD AVANZADA

‘EL RIÑÓN QUE SALVÓ LA VIDA DE JOAQUÍN AGIS PERTENECÍA A UN DONANTE 11 AÑOS MAYOR QUE ÉL. Y ÉL TIENE 72. JOAQUÍN, COMANDANTE RETIRADO DEL EJÉRCITO, ‘LLENO DE GANAS DE VIVIR’, PASÓ 14 MESES ESCLAVO DE UNA MÁQUINA DE DIÁLISIS ANTES DE SOMETERSE A UN TRASPLANTE RENAL EN EL HOSPITAL DOCE DE OCTUBRE DE MADRID. COMO ÉL, CASI 200 PACIENTES EN LA TERCERA EDAD SE HAN BENEFICIADO YA DE UN TRASPLANTE RENAL DEL PROGRAMA DE MAYORES DE ESTE HOSPITAL. SON LOS ABUELOS DE LOS TRASPLANTES EN ESPAÑA. ELLOS ASPIRAN A ‘VIVIR BIEN HASTA QUE DIOS DISPONGA DE UNO’. SUS ÓRGANOS ASPIRAN A SER CENTENARIOS.

CERCA DE SIETE MILLONES DE ESPAÑOLES TIENEN MÁS DE 65 AÑOS. Y AUMENTAR LA EDAD DE LOS DONANTES ES YA LA ÚNICA SALIDA PARA SALVAR EL ESTANCAMIENTO QUE VIVE EL SISTEMA DE TRASPLANTES EN ESPAÑA DESDE HACE TRES AÑOS. EN 2001, LA TASA DE DONACIONES, AUNQUE SIGUE SIENDO LA MÁS ALTA DEL MUNDO, BAJÓ POR PRIMERA VEZ EN CINCO AÑOS. AUNQUE EL DESCENSO ES MUY LEVE (DE 33.9 HASTA 33.7 POR MILLÓN DE HABITANTES), DESPUÉS DE DIEZ AÑOS DE AUMENTO CONTINUADO DE LAS CIFRAS, SE HA INTERPRETADO COMO UNA CLARA SEÑAL DE ALARMA: LAS DONACIONES NO DAN MÁS DE SÍ.

EN ESTE CONTEXTO, ‘TAL COMO ESTÁ LA PIRÁMIDE DE POBLACIÓN, EL PROGRAMA PARA APROVECHAR ÓRGANOS DE MAYORES ES UN FILÓN’, EXPLICA EL DOCTOR AMADO ANDRÉS, COORDINADOR DE TRASPLANTES DEL HOSPITAL DOCE DE OCTUBRE. SON DONACIONES DE MUERTES NATURALES, LEJOS DE LA IMAGEN DEL JOVEN QUE SE MATA UN VIERNES POR LA NOCHE. DEBE DECIRSE CON LA MISMA FRIALDAD AMBIGUA QUE DESPRENDEN LOS PROFESIONALES CUANDO HABLAN DE SUS CLIENTES, COMO CUANDO EL DOCTOR ANDRÉS INSISTE EN QUE ‘LAS FAMILIAS TIENEN QUE SABER QUE EL ABUELO PUEDE SER TAMBIÉN DONANTE Y AYUDAR A OTRAS PERSONAS MAYORES. HAY UN 60 POR CIENTO DE POSIBILIDADES DE QUE ESTOS RIÑONES, UNA VEZ TRASPLANTADOS, DUREN 10 AÑOS MÁS. EL OTRO DÍA TRASPLANTAMOS UN RIÑÓN DE 69 AÑOS A UN HOMBRE DE 77. ESE PACIENTE YA NO SE MUERE POR EL RIÑÓN, SE MORIRÁ DE OTRA COSA’.

En el mismo sentido, Florianne Koechlin se pregunta si la manipulación genética, como tal, no constituye una flagrante lesión de la dignidad de los animales, señalando que la Constitución suiza reconoce la “dignidad de la criatura” como un bien constitucional²².

¿Llevar implantado un marcapasos o una bomba de insulina menoscaba mi dignidad humana, convirtiéndome en máquina? Yo no diría que el uso de semejantes prótesis tecnológicas tenga consecuencias de esa índole. Mi dignidad no mengua si soy manco, o si una mano mecánica suple semejante carencia.

Es verdad que —como han razonado algunos defensores de los

animales— los xenotrasplantes suponen un refuerzo de la relación de explotación entre el ser humano y el resto de la naturaleza, pero tampoco esto parece un argumento concluyente. Si una sociedad decidiese emplear algunos miles de cerdos en xenotrasplantes, renunciando al mismo tiempo a la cría y sacrificio de millones de víctimas porcinas como alimento, pocos pondrían en duda que se trata de un progreso moral.

¿QUÉ HACER? ELEMENTOS PARA UNA PROPUESTA ALTERNATIVA

Considero, a tenor de todo lo expuesto, que *hay buenas razones para exigir con vigor una moratoria en xenotrasplantes* (en ensayos con humanos de los trasplantes de órganos animales). Así lo propuso la Comisión de Trasplantes del Consejo de Europa en enero de 1999, y sigue pareciéndome la decisión adecuada. Por las razones antedichas, y porque —como veremos enseguida— hay vías alternativas para paliar eficazmente la escasez de órganos, tampoco parecen aceptables los experimentos con cerdos o monos.

El 30 de enero de 2001, el Parlamento danés aprobó ayer por amplia mayoría (89 votos a favor y 12 abstenciones) un texto que prevé la prohibición de los ensayos de trasplantes de órganos de animales a seres humanos. Los científicos no podrán efectuar ensayos de xenotrasplantes hasta que las consecuencias éticas y los peligros de contaminación sean profundamente analizados, según la decisión del Parlamento. Hasta ahora no se ha realizado en Dinamarca ningún xenotrasplante, pero la legislación permitía teóricamente esa posibilidad. La decisión del Parlamento es conforme a la recomendación del Consejo de Ética del Comité Científico danés.

Los elementos para una propuesta alternativa podrían ser los siguientes:

HASTA AHORA, DE CADA DONANTE SALÍAN DOS TRASPLANTES, UNO POR RIÑÓN. LA NOVEDAD QUE HA DESARROLLADO EL EQUIPO DEL DOCTOR ANDRÉS CONSISTE EN REALIZAR INTERVENCIONES DOBLES, ES DECIR, PONER LOS DOS RIÑONES A UNA MISMA PERSONA. DE ESA FORMA, AUNQUE HAYAN COMENZADO A DEGENERARSE POR LA EDAD, SON IGUAL DE EFICACES QUE UNO SOLO SANO Y PERMITEN VIVIR CON NORMALIDAD. COMO LOS RIÑONES DE MAMERTO HERNANDEZ, SORIANO DE 67 AÑOS, QUE YA ERAN MAYORES DE EDAD CUANDO ÉL NACIÓ. LOS DONÓ UN PACIENTE DE 85 AÑOS.

EN LAS ESPECIALIDADES DE PULMÓN E HÍGADO TAMBIÉN SE HA CONSEGUIDO TRASPLANTAR EN PACIENTES POR ENCIMA DE LOS 60 AÑOS. TAN SÓLO EN TRASPLANTES CARDIACOS, POR EL RIESGO DE ARTERIOSCLEROSIS, NO SE CONTEMPLA UTILIZAR UN CORAZÓN MAYOR DE 55 AÑOS.

EL CONTEXTO EN EL QUE SE DESARROLLAN ESTOS PROGRAMAS DE MAYORES ES DE PREOCUPACIÓN ENTRE LOS EXPERTOS. 'EN ALGÚN MOMENTO SE TENÍA QUE FRENAR LA TENDENCIA', EXPLICA LA DOCTORA BLANCA MIRANDA, DIRECTORA DE LA ORGANIZACIÓN NACIONAL DE TRASPLANTES. 'AHORA SE DETECTAN TODOS LOS POSIBLES DONANTES. LA IMPLANTACIÓN TÉCNICA [140 HOSPITALES COMPONEN LA RED] YA NO PUEDE CRECER MÁS, Y LA MORTALIDAD ES ESTABLE. LAS DOS ÚNICAS OPCIONES DE CRECIMIENTO SON AMPLIAR LA EDAD O ARAÑAR DONANTES DE ENTRE LAS NEGATIVAS'.

[...] TODAYÁ SE PUEDE CONVENCER A LAS FAMILIAS QUE, POR MOTIVOS RELIGIOSOS, DUDAS SOBRE EL PROCESO O SIMPLE DESCONFIANZA, SE NIEGAN A DONAR. EN 2001 AUMENTARON LAS NEGATIVAS HASTA EL 23 POR CIENTO DE LOS CASOS. ESTE REPUNTE DE LAS NEGATIVAS ES LA DESGRACIA DE LAS CASI 4.700 PERSONAS QUE NECESITAN UN ÓRGANO HOY MISMO SI FUERA POSIBLE. CUANTO MÁS TIEMPO SE PASA EN LISTA DE ESPERA, MENOS POSIBILIDADES HAY DE VIVIR TRAS LA OPERACIÓN, SI ÉSTA LLEGA. EL AÑO PASADO, EL 8 POR CIENTO DE LOS CANDIDATOS MURIÓ EN LISTA DE ESPERA."

"Un nuevo horizonte para los trasplantes".

El País, 3 de marzo de 2002.

1. En lo que se refiere a órganos como hígado y riñones para trasplantes, no debería haber déficit en una sociedad bien organizada y solidaria, porque son viables los trasplantes a partir de donantes vivos.

En efecto, la espectacular capacidad de regeneración del hígado posibilita trasplantar sólo medio hígado de un donante vivo, o bien dividir en dos —split— el hígado de un donante fallecido. También se ha visto, en los años noventa, que se podían emplear tipologías de donantes hasta ahora desechadas por sus características clínicas o su edad avanzada: se puede, con buenos resultados, aprovechar la parte sana de un hígado enfermo, o bien trasplantar hígados de ancianos a personas jóvenes.

En cuanto a los riñones, la donación de uno de los dos riñones de una persona sana es ya una práctica común. En ambos casos, se trata sobre todo de concienciar a la sociedad y organizar la solidaridad: para ampliar el universo de donantes de hígado, señala un especialista, "estamos buscando donantes vivos. La sociedad debe entender este mensaje para salvar la vida de ese 8 por ciento de enfermos que fallece mientras espera un órgano"²³.

Es importante caer en la cuenta de que *la gran mayoría de las personas que integran las listas de espera en todo el mundo están esperando un riñón*. Así, por ejemplo, las cifras para el Reino Unido en 1996 eran: 5.557 personas en lista de espera para trasplante de riñón, 325 de corazón, 209 para pulmón, 195 para hígado y 10 para páncreas. Es decir, el 88 por ciento de los pacientes se hallaban a la espera de un riñón. Las cifras para España se muestran en el cuadro siguiente.

TRASPLANTES EN ESPAÑA. NÚMERO DE PACIENTES EN ESPERA

TIPO DE TRASPLANTE	1 DE ENERO DE 2003	1 DE ENERO DE 2004
Renal	3.933	3.920
Hepático	522	629
Cardíaco	83	112
Pulmonar	85	128
Pancreático	66	77
Intestinal	9	6

FUENTE: MINISTERIO DE SANIDAD Y CONSUMO.

Si sumamos a quienes esperan riñones e hígados, advertiremos que *más del 90 por ciento de las listas de espera lo integran pacientes a la espera de órganos que podrían proceder de donantes humanos vivos*. Ello nos dice elocuentemente que *el drama de las listas de espera tiene más que ver con falta de solidaridad humana que con insuficiencias tecnológicas* (en la tecnología de los xenotrasplantes, por ejemplo).

Ahora bien, si pensamos en trasplantes de corazón o de otros órganos vitales, que no pueden proceder de donantes vivos, la cosa es ya más complicada, claro. Hay que pensar en el desarrollo simultáneo de una serie de iniciativas adicionales:

2. *Aumento del número de donantes humanos, y disminución del número de órganos válidos perdidos, mediante una política racional de trasplantes.* Hoy, los índices de donación son todavía muy bajos en todas partes, y se pierden órganos en buenas condiciones por deficiencias del sistema sanitario. Hay que actuar optimizando los programas de obtención de órganos mediante protocolos que aumenten la detección de posibles donantes, mejorando las técnicas para disminuir la negativa familiar, y mejorando también la formación y las condiciones de trabajo del personal sanitario.

En los países donde todavía no existe, la introducción de una cláusula de "presunto consentimiento" (vale decir, se supone que el fallecido o la fallecida son donantes de órganos salvo disposición expresa en sentido contrario) es muy efectiva: en Bélgica, por ejemplo, duplicó el número de donantes y de trasplantes.

España tiene una amplia experiencia en este sentido: desde la creación de la Organización de Trasplantes (ONT) en 1989, el modelo español ha conseguido aumentar paulatinamente las donaciones y trasplantes de órganos hasta conseguir las tasas más elevadas del mundo. En 1989-1998, el número de donantes pasó de 550 a 1.238, los trasplantes de riñón se duplicaron (hasta totalizar unos dos mil anuales), los de hígado pasaron de 170 a casi 900 y los de corazón se triplicaron hasta alcanzar los 330. Además, España se ha convertido en el único país que ha reducido las listas de espera por trasplante de riñón. Hoy nuestro país sigue manteniendo el liderazgo mundial en número de donaciones y trasplantes de órganos con una tasa de más de 34 donantes por millón de habitantes, cifra que supera en más de diez puntos a la de Estados Unidos. Este "milagro español" —como lo han calificado expertos internacionales— quizá no haya tocado techo aún —en 2003 hubo 1.446 donantes de órganos—, y se aspira a que las donaciones sigan aumentando. Habría que alcanzar los 50 donantes por millón, como meta propuesta por la OMS y las autoridades sanitarias.

3. *Incremento del gasto sanitario preventivo, de la educación y de los otros componentes de la prevención, para evitar el desarrollo de enfermedades que requieren trasplantes.* El desequilibrio hoy existente entre las estrategias preventivas y las curativas debe ser corregido.

4. *Desarrollo de mejores órganos artificiales (corazón, hígado) como "puente" para los pacientes hasta la obtención de un órgano adecuado para el trasplante.* Se han hecho avances notables en corazones artificiales y en diálisis, y se están probando las posibilidades de un hígado artificial.

CLONACIÓN TERAPÉUTICA

CON ESTA TÉCNICA SE TRANSFIERE EL NÚCLEO DE UNA CÉLULA CUALQUIERA DEL PACIENTE A UN OVOCITO CUYO NÚCLEO SE HA ELIMINADO. DE ESTA FORMA ES POSIBLE GENERAR UN BLASTOCISTO (EMBRIÓN PREIMPLANTATORIO DE UNA SEMANA) GENÉTICAMENTE IDÉNTICO AL PACIENTE, UN BLASTOCISTO CLÓNICO, QUE SE UTILIZARÍA PARA CONSEGUIR CÉLULAS MADRE EMBRIONARIAS. LAS CÉLULAS MADRES SE DIFERENCIARÍAN EN LABORATORIO PARA DAR LUGAR A CÉLULAS O TEJIDOS NECESARIOS PARA EL TRASPLANTE AL PROPIO PACIENTE, QUE AL SER TOTALMENTE COMPATIBLE ELIMINARÍA CUALQUIER RIESGO DE RECHAZO. ESTADOS UNIDOS Y EL REINO UNIDO HAN AUTORIZADO EXPLÍCITAMENTE LA CLONACIÓN DE EMBRIONES CON FINES TERAPÉUTICOS. EN ESPAÑA SE PERMITE SIEMPRE QUE NO SEA CON FINES INDUSTRIALES O COMERCIALES.

5. Por último, tenemos *la esperanza de la clonación terapéutica, y del uso de células madre*, en trasplantes: un asunto de suficiente enjundia como para abrir un epígrafe nuevo.

SOBRE CLONACIÓN TERAPÉUTICA Y TRASPLANTES

El virólogo Rafael Nájera, del Instituto de Salud Carlos III, señalaba hace ya unos años: "la vacuna de la polio se cultivaba en células de riñón de mono. En este momento tenemos mecanismos para producir vacunas más limpias y se considera que usar riñón de mono es casi como poner en marcha una bomba de relojería."²⁴ El paralelismo es estrecho entre esa otra "bomba de relojería" de los xenotrasplantes, comparada con la alternativa más segura de las células madre, donde los problemas del salto entre especies y del abuso de los animales ni se plantean (aunque sí las cuestiones éticas relacionadas con la manipulación de embriones).

En 1998 salen a la luz otros estudios en los que James Thomson, de la Universidad de Wisconsin, muestra, por una parte, cómo se pueden obtener células madre a partir de blastocistos humanos, y Angelo Vescovi, de la Universidad de Milán, por otra, nos apunta que las células adultas son más versátiles de lo que se suponía y, comportándose como células madre, pueden dar lugar a otros tipos celulares. Estos hallazgos abren una amplia serie de posibilidades médicas, dando lugar a la así llamada medicina regenerativa. Por primera vez se plantea la bioingeniería de tejidos y órganos a partir de células madre.

CLONACIÓN TERAPÉUTICA Y ÉTICA NO CONFESIONAL

LOS CREADORES DE LA OVEJA DOLLY. EN UNA ARRIESGADA APUESTA, DEMOSTRARON QUE EL NÚCLEO DE UNA CÉLULA ADULTA PUEDE SER REPROGRAMADO CUANDO SE TRANSFIERE A UN ÓVULO DE LA MISMA ESPECIE AL QUE SE LE HA QUITADO PREVIAMENTE SU NÚCLEO. ES DECIR, QUE HAY FACTORES EN EL ÓVULO QUE REPROGRAMAN EL ADN DE FORMA QUE SE PUEDE VOLVER A EMPEZAR DESDE CERO. ESTE CAMBIO DE PARADIGMA IMPLICA QUE EN EL NÚCLEO DE CUALQUIER CÉLULA ADULTA SE ENCUENTRA EL PROGRAMA GENÉTICO PARA EL DESARROLLO DE UN NUEVO INDIVIDUO. UN DESCUBRIMIENTO DE ESTE CALIBRE TIENE IMPORTANTES CONSECUENCIAS EN EL ÁMBITO CIENTÍFICO, MÉDICO, ECONÓMICO Y ÉTICO. [...] QUIENES DEFIENDEN QUE EL EMBRIÓN DE UNAS POCAS CÉLULAS ES UN SER HUMANO, PORQUE EN SU INTERIOR YA SE ENCUENTRA EL PROGRAMA GENÉTICO QUE DETERMINARÁ SU DESARROLLO POSTERIOR, TENDRÁN QUE BUSCAR OTRA LÍNEA ARGUMENTAL, YA QUE DESPUÉS DE DOLLY SABEMOS QUE DICHO PROGRAMA SE ENCUENTRA EN CUALQUIER CÉLULA ADULTA. TAMPOCO PUEDE ARGUMENTARSE QUE CUALQUIER SER HUMANO ES ÚNICO E IRREPETIBLE GRACIAS A DICHO PROGRAMA GENÉTICO. HACE TIEMPO QUE SE SABE QUE LOS GEMELOS UNIVITELINOS POSEEN LA MISMA DOTACIÓN GENÉTICA Y NO POR ESO COMPARTEN EL MISMO PASAPORTE.

*Rápidamente la industria biotecnológica reconoce la posibilidad de obtener bancos de células que, de forma ilimitada, cubran las necesidades de órganos y tejidos para trasplantes, de regenerar células compatibles con el paciente o de disponer de cultivos de células para ensayos farmacológicos, toxicológicos o medioambientales que sustituyan a los ensayos en animales y eviten por lo tanto el sacrificio de miles de animales de laboratorio.*²⁵

En noviembre de 2001, la empresa Advanced Cell Technology (ACT) anunció la clonación del primer embrión humano para

fines terapéuticos, partiendo de la misma técnica que empleó el Instituto Roslin de Edimburgo para la clonación de la célebre oveja Dolly. En el caso de Dolly se tomaron células adultas de la ubre de una de sus madres biológicas; para la clonación humana la empresa biotecnológica norteamericana utilizó células de piel, mucho más asequibles, cuyo núcleo extrajeron para implantarlo en un óvulo no fecundado, del que, previamente, se había extraído su material genético.

La técnica, denominada *transferencia nuclear*, permite iniciar los primeros pasos de la formación de un embrión. Si éste se implantara en el útero de una mujer, podría dar lugar a un nuevo ser vivo (*clonación reproductiva*), con todos los problemas éticos que esto conlleva²⁶; pero si se manipula a los pocos días de su formación, pueden extraerse células madre de las que, en teoría, cabría derivar diversos tipos de células y eventualmente tejido para trasplantes. Esta segunda opción se denomina *clonación terapéutica*. Como estas células madre llevarían una dotación genética idéntica a la de su receptor, se evitaría el rechazo inmunológico, un fenómeno natural que se activa en todo organismo cuando sus sistemas de defensa detectan la entrada de un cuerpo extraño.

El Vaticano, en septiembre de 2001, aceptó formalmente el trasplante de órganos, tejidos y células de animales al ser humano²⁷, mientras que sigue oponiendo una resistencia sin fisuras al uso de blastocistos humanos para obtener células madre. Lejos de mí sugerir que baste con oponerse al Vaticano para tener razón; pero en este caso una ética laica optaría, en mi opinión, y a tenor de los razonamientos expuestos en páginas anteriores, exactamente por la decisión opuesta: *no a los xenotrasplantes y sí a la investigación con células madre*.

LO QUE HACE ÚNICO E IRREPETIBLE A CADA SER HUMANO ES SU PROPIA INDIVIDUALIDAD, PRODUCTO NO SÓLO DE SU PROGRAMA GENÉTICO, SINO TAMBIÉN DE LA INFLUENCIA MATERNA PRIMERO, Y FAMILIAR Y SOCIAL DESPUÉS, Y DE SUS PROPIAS DECISIONES A LO LARGO DE SU VIDA. HACER QUE LA HUMANIDAD DE UN SER DESCANSE EN SU PROGRAMA GENÉTICO AHORA QUE ESTAMOS EN CONDICIONES DE DISPONER DE LA SECUENCIA DE BASES QUE CONSTITUYE EL GENOMA DE CADA INDIVIDUO, SERÍA TANTO COMO AFIRMAR, SIGUIENDO A AGUSTÍN DE HIPONA, QUE ESA SECUENCIA ESCRITA SOBRE UN PAPEL ES 'UN SER HUMANO EN POTENCIA'.

QUIZÁS HA LLEGADO EL MOMENTO DE QUE, COMO OCURRIÓ ANTES CON LOS PADRES DE LA IGLESIA, CON TOMÁS DE AQUINO O CON LÚTERO, SE PRODUZCA UNA REFLEXIÓN ACERCA DE LA MORAL CRISTIANA EN FUNCIÓN DE LOS NUEVOS DATOS CIENTÍFICOS QUE SE VAN CONOCIENDO. ESTO ES LO QUE HA HECHO QUE DETERMINADOS EXPERTOS COMO E. SCHROTEN, DE CONFESIÓN CRISTIANA AUNQUE NO CATÓLICA, HAYAN DEFENDIDO EN UNA REUNIÓN RECIENTE QUE TUVO LUGAR EN BRUSELAS, A INSTANCIAS DE LA COMISIÓN EUROPEA, QUE NO SE PUEDE CONSIDERAR VIABLE UN EMBRIÓN CUYO DESTINO NO ES LA IMPLANTACIÓN EN LA MUCOSA UTERINA.

POR EJEMPLO, LA RELIGIÓN JUDÍA CONSIDERA QUE UN EMBRIÓN NO ES UN SER HUMANO HASTA LOS CUARENTA DÍAS. NO EXISTE NINGUNA RAZÓN DE TIPO BIOLÓGICO PARA SOSTENER ESTA CREENCIA, QUE IGUAL QUE TODA CREENCIA PERTENECE A LA ESFERA ÍNTIMA. LO QUE LOS CIUDADANOS, CRISTIANOS, JUDÍOS O CUALQUIERA QUE SEA O NO SEA SU RELIGIÓN, ESTAMOS EN CONDICIONES DE DISCUTIR Y DE COMPARTIR NO ES LA ÉTICA CRISTIANA, MUSULMANA O ATEA, SINO UNA ÉTICA NO CONFESIONAL QUE NOS AYUDE A CONVIVIR CON LA PLURALIDAD. [...] LA ACEPTACIÓN DE ESTA PLURALIDAD ES LO QUE HA HECHO QUE EL GRUPO DE CIENCIAS DE LA VIDA DE LA COMISIÓN EUROPEA, PRESIDIDO POR EL PARLAMENTARIO A. KHAN, RECOMIENDE QUE SE FINANCIE LA INVESTIGACIÓN EN CÉLULAS MADRE, SE PUEDAN UTILIZAR LOS EMBRIONES CONGELADOS PARA INVESTIGACIÓN, Y SE exploren los mecanismos que subyacen en los procesos de transferencia nuclear y clonación terapéutica."

Bernat Soria y Verónica Juan: "Células madre, embriones y clonación: ¿el nacimiento de un nuevo paradigma?".

El País, 16 de enero de 2002.

Por otro lado, en enero de 1999 se hizo pública una investigación que mostraba que los adultos, sorprendentemente, tenemos células madre embrionarias durante toda la vida. Con ello se abren sin duda nuevas posibilidades terapéuticas.

LO INACEPTABLE

"La tecnología no va a esperar a que nosotros (las autoridades sanitarias) debatamos qué es lo que hay que hacer", decía en 1998 Mary Pendergast, alta responsable de la FDA estadounidense (Agencia de Alimentos y Fármacos)²⁸. Aparece aquí la familiar idea de un determinismo tecnológico avasallador... detrás del cual se percibe, apenas velado, el poder económico del oligopolio que han construido las transnacionales de las "ciencias de la vida". Pero ¿lo que sucede es que *no se puede* regular o más bien que *no se quiere* hacerlo? Como señalaba el investigador y activista Jeremy Rifkin,

...el gobierno federal [de EE.UU.], cediendo antes las presiones de la industria biotécnica y de la comunidad médica, dejó que el aire se llevase la cautela en 1996 y permitió que se usaran órganos tanto de cerdo como de mandril para xenotrasplantes. Increíblemente, la FDA (Agencia para Alimentos y Fármacos) y los Centros de Control de Enfermedades aceptaron que en cada lugar los cirujanos y los comités de inspección institucionales correspondientes supervisaran su propia práctica de los xenotrasplantes. La política de laissez-faire que se sigue en EE.UU. contrasta radicalmente con la del Reino Unido, donde el gobierno ha prohibido todos los xenotrasplantes mientras no se estudie más a fondo el riesgo de que los virus de los animales se extiendan a la población humana.

Quizá no haya indicación más reveladora del poder del lobby de los xenotrasplantes en EE.UU. que los hallazgos y recomendaciones del gubernamental Instituto de la Medicina. Un comité de este organismo afirmaba que 'hay todas las razones para creer que la posibilidad de agentes infecciosos [...] de los animales a los receptores humanos de trasplantes existe'. Aun así, concluía el comité, "los beneficios potenciales de los xenotrasplantes son lo bastante significativos como para justificar que se corra ese riesgo".²⁹

Rafael Matesanz, el presidente de la Comisión Nacional de Xenotrasplante española, se negaba a aceptar la moratoria establecida por el Consejo de Europa a comienzos de 1999 con dos argumentos: el primero de ellos, que "nos atrasaríamos mucho" en la lucha competitiva con EE.UU.; en segundo lugar, que "si no se obtienen resultados concretos en un par de años, otras técnicas, como la clonación de células, podrían ocupar su lugar en la comunidad científica"³⁰. De forma que ¿podrían ponerse a punto otras técnicas alternativas menos arriesgadas, pero ello se ve —desde la perspectiva gremial del hiperespecialista— como un problema, más que como un desarrollo positivo! El portavoz de bioética del Consejo de Europa,

Gian-Retto Plattner, declaró con mucha razón que los responsables españoles de las investigaciones estaban "más motivados por el egoísmo y por la competencia con EE.UU. que por la precaución"³¹.

Creo que los cinco puntos de la estrategia alternativa que he sugerido permitirían abordar la escasez de órganos —un problema dramático para los enfermos y sus seres queridos, sin duda alguna— con mayores dosis de racionalidad social y moral que el persistir en los xenotrasplantes.

NOTAS

1. Bernat Soria y Verónica Juan: "Células madre, embriones y clonación: ¿el nacimiento de un nuevo paradigma?" *El País*, 16 de enero de 2002.
2. Trasplante de células, tejidos u órganos entre especies diferentes; en particular, de animales a un ser humano.
3. Véase *Nature* 377 (1995), p. 185.
4. Según dijo Enrique Moreno (premio Príncipe de Asturias 1999 en Investigación científica y Técnica) en la XV Reunión Nacional de Coordinadores de Trasplantes (Oviedo, junio de 2000).
5. Emilio de Benito, "4.800 españoles están en lista de espera para un trasplante", *El País*, 6 de junio de 2002. Esta cifra se ha mantenido aproximadamente constante en 2003 y 2004: ver *El País*, 14 de enero de 2004.
6. Peter Laing: "Xenotransplantation —der neue Pharmaboom?", *Neue Zürcher Zeitung*, 7 de febrero de 1996.
7. P. Laing: "Sandoz —The unrecognised potential of xenotransplantation", Salomon Brothers, Londres, enero de 1996.
8. Publicada en *Nature* por Charles Gilks, del hospital John Radcliffe de Oxford, en diciembre de 1991.
9. Véase, sobre todo este asunto, Florianne Köchlin, "Die neue Killerviren", en AA.VV., *Herz vom Schwein? Risiken der Xenotransplantation beim Menschen*, Basler Appell gegen Gentechnologie, Basilea 1996, pp. 12 y ss.
10. Hay más razones: el chimpancé no se reproduce fácilmente en cautividad, y sus mermadas poblaciones silvestres están terriblemente amenazadas. Además, los experimentos con primates provocan un creciente y justificado rechazo social.
11. Citado en A. Aguirre de Cárcer y J.M. Fernández-Rúa, "Animales para trasplantes", *ABC*, 6 de febrero de 1998, p. 55.
12. Entrevista a Jonathan Stoye, que participaba en Madrid en un simposio sobre "Nuevas formas de acción infecciosa" en *El País*, 21 de mayo de 2002.
13. Véase C. Paliencia et al., "Infection of human cells by an endogenous retrovirus of pigs", *Nature Medicine* 3, 3, 1997, pp. 282-286.
14. Nota de prensa de *Nature*, 16 de octubre de 1997.
15. Así se comprobó, por ejemplo, tras un trasplante de hígado de babuino a ser humano en 1992: véase T.E. Starzl y otros, "Cell migration, chimerism and graft acceptance", *The Lancet* 339 (1992), pp. 1579-1582. Del mismo equipo, "Baboon-to-human liver transplantation", *The Lancet* 341 (1993), pp. 65-71.
16. J. Allen, "Silk purse or sow's ear", *Nature Medicine*, 3 de marzo de 1997, p. 275.
17. Véase *Molecular Diagnosis* vol. 1 num. 3 (septiembre de 1996), p. 211. Véase también R. Taylor, "A pig in a poke? Xenotransplants and infectious disease", *Nature Medicine* vol. 1, núm. 8 (1995), pp. 728-729.
18. J. Allen, "Xenotransplantation at crossroads: Prevention versus progress", *Nature Medicine* vol. 2 num. 1 (1996), pp. 18-20.
19. Realizó el primero de ellos en 1967, en Ciudad del Cabo, abriendo con ello la era del alotrasplante moderno.
20. Así sucedió en el caso de los cerdos a los que se insertaron genes humanos para producir hormona humana de crecimiento, en los años noventa: los animales transgénicos padecían graves deficiencias orgánicas y continuas enfermedades (entre ellas artritis, úlceras de estómago, pulmonías y enfermedades renales y cardiovasculares). Semejantes efectos posicionales (la inserción de un gen o un par de genes nuevos provoca trastornos graves en todo el metabolismo del animal, mucho más allá de las funciones concretas que desempeña la hormona de crecimiento) sólo sorprenderán a quienes compartan las ilusiones de un paradigma reduccionista (un gen-una proteína-un efecto) desacreditado por la investigación de los últimos treinta años, que muestra la complejidad de las interacciones entre genes, genoma, organismo, y el medio ambiente externo e interno del mismo.
21. Verena Soldati, "Das Schwein —ein besonderes Haustier", en AA.VV., *Herz vom Schwein? Risiken der Xenotransplantation beim Menschen*, Basler Appell gegen Gentechnologie, Basilea 1996, p. 5.
22. Florianne Koechlin, "Genmanipuliertes Organlager Schwein", en AA.VV., *Herz vom Schwein?*, op. cit., p. 23.
23. Enrique Moreno, jefe del servicio de Cirugía del Aparato Digestivo y de Trasplantes de Órganos del hospital 12 de Octubre de Madrid, en *El País*, 20 de junio de 2000.

24. Citado en *El País*, 17 de enero de 1993.
25. Bernat Soria y Verónica Juan: "Células madre, embriones y clonación: ¿el nacimiento de un nuevo paradigma?", *El País*, 16 de enero de 2002.
26. Los abordé en Jorge Ritchmann, "Acerca de la clonación humana", capítulo X de *Un mundo vulnerable*, Los Libros de la Catarata, Madrid 2000.
27. En el documento "La prospectiva de los xenotrasplantes, aspectos científicos y consideraciones éticas", los científicos del Vaticano advirtieron que las implicaciones de ese tipo de intervenciones son poco conocidas "ya que se está en una fase preliminar y aún se debe proceder a nivel clínico". Sobre el uso de los animales para el bien del hombre, el Vaticano considera que "Dios ha puesto a los animales, junto con las otras criaturas no humanas, al servicio del hombre, para que pueda, inclusive a través de ellos, lograr un desarrollo integral". Véase también *L'Osservatore Romano* del 20 de julio de 2001, con el mensaje del Papa "La investigación científica debe orientarse siempre hacia el bien del hombre".
28. Citada en Declan Butler y Rachel Fleaux: "Temor y esperanza ante los trasplantes de órganos de animales", en *El País*, 28 de enero de 1998, p. 37.
29. Jeremy Rifkin, *El siglo de la biotecnología*, Crítica, Barcelona 1999, p. 109.
30. Declaraciones recogidas en Hernán Iglesias, "España no aplicará la moratoria europea sobre trasplantes de animales", *El País*, 10 de febrero de 1999.
31. Hernán Iglesias: "El Consejo de Europa considera peligrosa la política de España sobre xenotrasplantes", *El País*, 12 de marzo de 1999.

LA COMPLEJIDAD DEL CONCEPTO DE 'PERSONA'

HOY HA SIDO EL MÁS CORTÉS DE LOS HOMBRES. UN GRUPO DE PÁJAROS COMÍA LAS MIGAS DE PAN QUE ALGUIEN LES HABÍA ARROJADO AL SUELO, Y HA CRUZADO LA CALLE PARA NO MOLESTARLES. CASI INMEDIATAMENTE SE HA ENCONTRADO CON UN ANCIANO. CAMINABA CON TORPEZA DELANTE DE ÉL, Y HA DISMINUIDO LA VELOCIDAD DE SU MARCHA PARA EVITARLE LA HUMILLACIÓN DE UN RÁPIDO ADELANTAMIENTO.

Gustavo Martín Garzo, *El amigo de las mujeres*.

—¡SILENCIO, GALLO! EN NOMBRE DE LA IDEA DE TU GÉNERO, LA NATURALEZA TE MANDA QUE CALLES.

—YO HABLO, Y TÚ CAGAREAS LA IDEA. OYE, HABLO SIN PERMISO DE LA IDEA DE MI GÉNERO Y POR HABILIDAD DE MI INDIVIDUO. [...] MATARME A MÍ PARA CONTENTAR A UN DIOS [ESCULAPIO], EN QUE SÓCRATES NO CREÍA, ES OFENDER A SÓCRATES, INSULTAR A LOS DIOSOS VERDADEROS... Y HACERME A MÍ, QUE SÍ EXISTO Y SOY INOCENTE, UN DAÑO INCONMENSURABLE.

Clarín, "El gallo de Sócrates".

EL HOMBRE QUE HA CONSERVADO SU SENSIBILIDAD INTACTA CONSIDERA ALGO NATURAL EL SENTIR PIEDAD HACIA TODOS LOS SERES VIVOS. ¿POR QUÉ LA FILOSOFÍA NO SE DECIDE DE UNA VEZ A RECONOCER QUE NUESTRO COMPORTAMIENTO HACIA ELLOS DEBE FORMAR PARTE INTEGRAL DE LA ÉTICA QUE ELLA ENSEÑA?

Albert Schweitzer¹

...NO HAY NINGUNA FÓRMULA/ Y EL IDIOMA SÓLO EN RAROS INSTANTES/ SALVAGUARDA EL MISTERIO DEL MUNDO;/ ESO NO EVITA NINGUNA CATÁSTROFE// —AQUÍ TODO ES SILENCIO/ ¿ES EL SILENCIO ANTES DE QUE YO EMPIECE A HABLAR CON LOS ANIMALES?"

Tobias Berggren²

¿QUÉ O QUIÉN PUEDE SER TITULAR DE UN DERECHO?

La respuesta que demos a esta pregunta depende del concepto de *derecho* que manejemos, así como de los supuestos normativos y fácticos adicionales que estemos dispuestos a admitir. Y *derecho* es una noción tan polisémica, y un concepto tan difícil, que sin duda las decisiones que aquí se tomen no podrán lograr asentimiento de todos (algunas reflexiones al respecto en el Anejo 2 de este libro). Si —pongamos por caso— *derecho* se entendiese fundamentalmente como *potestad*, como un poder que el titular del derecho ha de elegir aplicar o no, entonces resulta obvio que sólo los seres capaces de libre elección podrían ser titulares de derechos. Pero si entendemos *derecho* más bien como una libertad garantizada por prohibiciones de interferencia por parte de terceros, entonces el titular del derecho podría ser, en principio, cualquier ser vivo, así como sujetos colectivos (personas jurídicas como empresas, fundaciones o asociaciones). En el ya largo debate sobre los derechos de los animales se han sugerido algunos criterios específicos:

1. *La capacidad de sufrir* (o, más en general, la capacidad de *sentir*). Este criterio convierte a todos o la mayoría de los animales en potenciales titulares de

- derechos; pero excluye, por ejemplo, a los seres humanos que han entrado en coma irreversible.
2. *La capacidad de poseer intereses.* Incluiríamos, además de los animales, entidades como el embrión o el feto humano, quizá también a los árboles y las plantas (yo defendería que sí).
 3. *La razón y la capacidad de libre elección.* Con tal criterio incluiríamos a la mayoría de los seres humanos (quizá también a algunos animales superiores), pero excluiríamos a los niños pequeños, los retrasados mentales, etc.
 4. *El lenguaje.* Según Adela Cortina, por *ser humano* ha de entenderse "todo ser dotado de *competencia comunicativa*, como la capacidad de dominio de los universales constitutivos del diálogo"³. Pero sabemos que las capacidades lingüísticas de algunos animales superiores, como los chimpancés por ejemplo, son superiores a las de un niño pequeño o un retrasado mental profundo.

Históricamente, "se ha producido el paso de la consideración del ser humano *uti singulus*, que ha sido el primer sujeto al que se atribuyeron derechos naturales (o morales), en otras palabras de la 'persona', a sujetos distintos del individuo como la familia, una minoría étnica o religiosa, toda la humanidad en su conjunto dentro del debate actual entre filósofos morales sobre el derecho de los descendientes a la supervivencia, y más allá de los individuos aisladamente considerados o en las distintas comunidades reales o ideales que lo representan, hasta titulares diferentes del hombre, como los animales"⁴. Por otro lado, y si parece intuitivamente obvio que todos los sujetos morales —las *personas* en un sentido que enseguida precisaremos— deben ser sujetos de derecho, no todos los sujetos de derecho son sujetos morales: pueden ser sujetos de derecho entes tales como fundaciones, empresas, municipios o el Estado mismo, a los que la dogmática jurídica y los ordenamientos atribuyen *personalidad jurídica*.

Como se ve, lo que está en juego en la pregunta por los sujetos o titulares de los derechos es nada menos que el contenido que demos a conceptos como *persona* y *ser humano*. El asunto tiene tanta enjundia que más vale que abramos un apartado nuevo.

BREVE EXCURSO SOBRE LA NATURALEZA HUMANA

El iluminista militante Luc Ferry —deslumbrado tan a menudo, sin duda a causa de sus muchas luces— escribe, en un ensayo sobre el tema que nos ocupa que fue centro de una inusitada polémica en Francia y luego se tradujo al castellano, que el ser humano es un ser "de anti-naturaleza" cuya situación por excelencia consiste en indeterminación. "Su *humanitas* reside en su libertad, en el hecho de que no tiene definición: su naturaleza consiste en no tener naturaleza, sino en poseer la capacidad de sustraerse a todo código donde se le quisiese encerrar. De otra forma: su esencia consiste en no tener esencia"⁵.

Pese al arraigo de tales ideas en importantes corrientes de pensamiento —dentro de la filosofía idealista occidental—, parece difícil mantenerlas en serio fuera de ciertos contextos muy específicos de argumentación. La exageración de Ferry, que proviene de otra exageración análoga de Sartre, se justifica sólo en un contexto de diatriba contra la mala fe moral, o si aceptamos algún metafísico dualismo del tipo de la distinción kantiana entre "hombre fenoménico" y "hombre numérico"; en cualquier otro, se diría absurdo afirmar que los seres humanos carecemos radicalmente de naturaleza. A un materialista se le hace particularmente cuesta arriba aceptar semejante afirmación.

Venimos al mundo con un genoma determinado, empaquetado y repetido en cada una de nuestras células. Venimos dotados con determinado aparato sensorial, que hace que podamos percibir ciertas luces y sonidos y otros no; estamos genéticamente preparados para aprender un lenguaje articulado; la privación de afecto o de proteínas en la infancia mutila nuestro desarrollo mental; ciertas sustancias nos alimentan y otras nos envenenan. ¿Trivialidades? De ninguna forma, a la vista de la insistencia por parte de ciertos filósofos en que nuestra esencia consiste en no tener esencia. Afirmar la obviedad de que en los seres humanos lo cultural es enormemente más importante que lo determinado genéticamente *no* es lo mismo que afirmar que los seres humanos carecen de naturaleza. Acaso el rasgo más importante de la naturaleza humana sea su plasticidad cultural: pero es precisamente un rasgo de su naturaleza, no de una supuesta "anti-naturaleza" (por lo demás, también los chimpancés son animales muy culturales y a ningún filósofo se le pasa por la cabeza afirmar que su esencia consiste en no tener esencia). Hoy en día, precisamente cuando desarrollos tecnocientíficos como la ingeniería genética han vuelto posible por primera vez alterar a voluntad la naturaleza humana, sabemos más que nunca que ésta existe⁶.

Hay naturaleza humana; un montón de disciplinas científicas y humanísticas, desde la paleoantropología hasta el psicoanálisis, nos proporcionan útiles conocimientos sobre la misma; en particular, la antropología social y la antropología filosófica no son empresas faltas de rigor; y esto tiene consecuencias éticas y políticas importantes.

Es sabido, por ejemplo, que una de las vías actualmente más transitadas para la fundamentación de los derechos humanos es la de las *necesidades básicas* o *radicales*⁷. El razonamiento es más o menos el siguiente: todos los seres humanos son semejantes en ciertos rasgos generales de su constitución psico-somática. Existen entonces ciertas necesidades básicas comunes a todos los humanos que dan lugar a cosas o estados de cosas valiosos para todos. Estos bienes universales o primarios dan lugar a su vez a exigencias morales universales: o sea, derechos humanos que deben positivarse en forma de derechos fundamentales. Vale la pena señalar en este punto que toda fundamentación de los derechos humanos en términos de intereses o necesidades básicas (que fácilmente puede conducir, dicho sea de paso, a alguna forma de falacia naturalista) no permite restringir los derechos sólo a los seres humanos: ya que no puede discutirse con seriedad que los restantes seres vivos tengan intereses y necesidades.

Manuel Sacristán señalaba y alentaba a comienzos de los ochenta la importante tendencia a *renaturalizar las ciencias sociales*, fundamentándolas físico-biológicamente (sin que esto suponga negar su autonomía categorial, desde luego). Confrontadas con el enorme hecho de la crisis ecológica, las ciencias sociales tenían que "asimilar facticidad cosmológica"⁸. Un pensador marxista sensible a la defensa de los animales, como Ted Benton, ha elaborado todo un interesante tratado desde una perspectiva semejante a la que apuntaba Sacristán⁹. La ética y la filosofía jurídica tienen que tomarse definitivamente en serio que somos seres biosociales, seres con cierta naturaleza biológica situados en contextos sociales concretos —y no ángeles de anti-naturaleza revoloteando por el cielo de las ideas, mal que les pese a "humanistas republicanos—", televisivos y ministeriales como Luc Ferry.

PERSONAS Y CUASI-PERSONAS

A poco que se considere el concepto de *persona*¹⁰ en el contexto de la tradición de pensamiento occidental dentro de la cual ha surgido, y se atienda al uso habitual que de él se hace dentro del discurso moral, se verá que *el concepto de persona no es coextensivo con el de ser humano*.

Es obligado traer a Kant a colación: además de poderse rastrear su pensamiento prácticamente en cualquier ética universalista moderna, se trata del filósofo que más decisivamente ha influido en la configuración de este concepto. Kant pensó a la persona esencialmente como *agente moral racional y autónomo*. La define, al comienzo de la *Metafísica de las costumbres*, como "el sujeto, cuyas acciones son *imputables*. La personalidad *moral*, por tanto, no es sino la libertad de un ser racional sometido a leyes morales [...], de donde se desprende que una persona no está sometida a otras leyes más que las que se da a sí misma"¹¹. El *homo phaenomenon* como ser natural, perteneciente al mundo de los sentidos, está sometido a la razón del *homo noumenon* como ser dotado de libertad interna, que puede darse leyes a sí mismo¹². De aquí deduce Kant que:

...la humanidad en su persona tiene que serle santa. En toda la creación puede todo lo que se quiera y sobre lo que se tenga algún poder, ser también empleado sólo como medio; únicamente el hombre, y con él toda criatura racional, es fin en sí mismo. Él es, efectivamente, el sujeto de la ley moral, que es santa, gracias a la autonomía de su libertad.¹³

Sin necesidad de seguir al idealismo trascendental kantiano en su doctrina de los "dos reinos", en esa separación entre *hombre numérico* y *hombre fenoménico*, se concederá que una distinción análoga entre *persona como agente moral y ser humano como miembro de la especie animal Homo sapiens* parece pertinente (si no inevitable); y, en efecto, tal distinción se encuentra en muchos filósofos morales contemporáneos. Por ejemplo, John Rawls distingue entre *persona moral y naturaleza*

humana. La persona se entiende kantianamente como agente moral autónomo y auto-legislador. Es un ser dotado de dos capacidades morales: el *sentido de la justicia* y la *facultad de formarse una concepción del bien, revisarla y perseguirla racionalmente*¹⁴.

Karl Otto Apel, en la perspectiva de una pragmática trascendental, reconoce como personas a todos los interlocutores virtuales de un discurso práctico. "Todos los seres capaces de comunicación lingüística deben ser reconocidos como personas, puesto que en todas sus acciones y expresiones son interlocutores virtuales, y la justificación ilimitada del pensamiento no puede renunciar a ningún interlocutor y a ninguna de sus aportaciones virtuales a la discusión"¹⁵.

H.T. Engelhardt sostiene, también kantianamente, que las personas se definen por la autoconsciencia, el discernimiento de sus fines y la libertad de elección; sólo las personas en este sentido estricto pueden tener derechos y deberes. Las comunidades humanas otorgan a veces el estatuto de personas a otros seres que no cumplen estos requisitos (niños pequeños, locos, etc.), pero de tales seres sólo puede decirse que son personas *en sentido social* y no en sentido estricto; en cuanto tales pueden tener derechos, pero no deberes¹⁶. Distinguiendo así de tajantemente entre el *organismo humano* y la *persona* en el sentido de agente moral, cabe señalar sin embargo que nada se opondría a que los seres humanos decidiesen considerar *personas en el sentido social* antes señalado a ciertas categorías de animales (por ejemplo, los chimpancés y otros animales superiores) que serían en tal caso titulares de derechos (como los son para nosotros los niños pequeños o los disminuidos psíquicos, aunque no sean personas en sentido estricto).

Finalmente, y para no alargar excesivamente esta lista de autores, me referiré a uno que se sitúa en una tradición teórica completamente diferente: el utilitarista Peter Singer. A pesar de esta diferencia de presupuestos, Singer adopta básicamente la misma distinción: una *persona*, en el sentido de ser racional y autoconsciente, no es lo mismo que un miembro de la especie animal *Homo sapiens*.

*El feto, el "vegetal humano" gravemente retardado, incluso el recién nacido, son todos indiscutiblemente miembros de la especie Homo sapiens, pero ninguno de ellos tiene conciencia de sí, ni sentido del futuro, ni la capacidad de relacionarse con otros. [...] Con el fin de evitar cualquier petición de principio, y de expresar claramente lo que quiero decir, dejaré de lado, por el momento, el engañoso término "humano" y usaré en cambio dos expresiones diferentes, correspondientes a los dos sentidos de "humano". Para el primer sentido, el biológico, usaré simplemente la expresión, incómoda pero precisa, "miembros de la especie Homo sapiens", en tanto que para el segundo sentido me valdré del término "persona".*¹⁷

También yo adoptaré una distinción semejante entre *organismo humano* (todo miembro de la especie animal *Homo sapiens*) y *persona como agente moral*. Lo que sucede, claro, es que si una persona es un agente moral dotado de sus atributos típicos (vale decir: es un ser racional, libre, consciente y responsable de sus actos), entonces sólo algunos seres humanos serán personas (los adultos "normales"), y

habrá humanos que no serán personas en sentido estricto (los niños pequeños, el enfermo en coma profundo, etc.). *Nada se opone, sin embargo, a los consideremos cuasi-personas* (serían las “personas en sentido social” de Engelhardt). Definiremos a las cuasi-personas, por consiguiente, como aquellos *animales superiores que carecen total o parcialmente de alguno de los rasgos definitorios de la persona como agente moral* (racionalidad, autonomía moral, autoconsciencia, responsabilidad por los propios actos) *por padecer algún tipo de incapacidad básica, transitoria o no*. Transitoria sería la incapacidad básica del niño pequeño o el humano en coma reversible; no transitoria, la del chimpancé, el humano afectado por el síndrome de Down o el humano anciano aquejado de cierta enfermedad degenerativa irreversible.

Soy bien consciente de que acabo de proponer un concepto cuya extensión tiene límites algo imprecisos, y ello puede incomodar a los amantes de la nitidez absoluta. Sin embargo, y como saben bien quienes siguen los avatares contemporáneos de la lógica formal y la teoría de conjuntos —y en particular los de subdisciplinas como la *fuzzy logic* o lógica borrosa—, puede razonarse rigurosamente empleando conceptos o conjuntos cuyas extensiones tienen límites borrosos; y dado que la realidad está llenos de ellos, de claros y oscuros y zonas de penumbra, de espacios de indeterminación, resulta esencial —para una filosofía práctica que realmente quiera ser práctica, vale decir, no perder el contacto con la realidad— contar con herramientas intelectuales rigurosas para tratar con esas zonas de penumbra, difumino e imprecisión. No se puede sostener que una frontera imprecisa equivalga a la ausencia pura y simple de frontera: Wittgenstein señalaba que ello era como afirmar que entre dos países no existe frontera en absoluto, desde el momento en que hay litigio sobre la pertenencia de ciertas aldeas de la zona fronteriza.

En nuestro caso diremos que *son cuasi-personas todos aquellos seres humanos que no son personas en sentido moral* (incluyendo desde luego casos como el recién nacido, el deficiente mental profundo o el enfermo reducido a la condición de lo que a veces se llama “vegetal humano”); *y también aquellos animales cuyas capacidades sensoriales, emocionales e intelectuales no quedan por debajo de aquellos “casos límite” de lo humano*. En mi intención, ello supone que caen ciertamente dentro del concepto animales como los gorilas, los orangutanes, las orcas y los delfines; caen fuera de él animales como los lagartos o las palomas, y hay una zona de penumbra en la que estarían los animales como los perros, los cerdos o los conejos¹⁸. Aunque ciertamente podría intentar precisar más la extensión del concepto, creo que de ello no se seguiría ventaja alguna para el tipo de argumentación desarrollado en este libro.

ANIMALES, NIÑOS Y DISMINUIDOS PSÍQUICOS

Quizá el concepto de cuasi-persona parezca, en un primer momento, extravagante o incluso ofensivo a algunas personas; mas espero que tal impresión no perdure tras un examen detallado del asunto. Si lo construyo para que abarque tanto a los humanos discapacitados como a los animales superiores es porque parece plausible

el principio según el cual *no existe ninguna diferencia moralmente relevante que justifique un trato diferente a seres que tienen capacidades sensoriales, intelectuales y emocionales semejantes*. Dicho al revés: los individuos deben ser tratados de la misma forma a menos que exista una diferencia en sus capacidades moralmente relevantes que pueda justificar un trato diferente.

Éste es el principio moral fundamental que justifica una extensión de la comunidad de iguales más allá de los límites de nuestra especie. Lo aplicamos también en el decisivo paso IV de la argumentación zoocéntrica para incluir a los animales dentro de la comunidad moral que propuse en el capítulo 3 de este libro. No voy a discutirlo aquí en profundidad por razones de espacio: daré por sentado que puede defenderse con mejores razones que otros principios morales concurrentes. Tal defensa se hallará, por ejemplo, en el ensayo "*Who's like us*" de los filósofos finlandeses Heta Hayry y Matti Häyry¹⁹. Allí, los Häyry razonan paso por paso una argumentación (para incluir a los primates dentro de la comunidad de iguales) que consta de las siguientes premisas y conclusiones: (P₁) Los seres iguales en sentido moral deben ser tratados de igual forma. (P₂) *Los seres son iguales en sentido moral si sus capacidades mentales y vidas emocionales se hallan aproximadamente al mismo nivel* (éste es nuestro principio de igualdad esencial). (P₃) Las capacidades mentales y vidas emocionales de los seres humanos y de los demás primates están aproximadamente al mismo nivel. (C₁) Por consiguiente, humanos y otros primates deben ser tratados de igual forma. (P₄) No se debe matar, encerrar o torturar a los seres humanos excepto en ciertas situaciones específicas. (C₂) Por consiguiente, no se debe matar, encerrar o torturar a los primates no humanos excepto en las mismas condiciones específicas

Sólo con un concepto como el de cuasi-persona podemos hacer frente al poderoso *argumento de los casos marginales*. Como ya indiqué en el capítulo 3, puede argüirse que los seres humanos infantiles o discapacitados carecen de ciertas habilidades y capacidades (lingüísticas, emocionales, intelectuales, sensomotoras) que poseen los humanos "normales", de manera que se encuentran al mismo nivel que algunos de los animales superiores por lo que hace a tales capacidades, o incluso por debajo de estos animales. A veces se intenta escapar del argumento de los casos marginales estableciendo que se trata de agentes morales, si no actuales, por lo menos *potenciales*. Pero se trata de un recurso *ad hoc*, introducido sólo para evitar consecuencias que contradigan escandalosamente nuestras intuiciones morales ordinarias, y que no se puede fundamentar con argumentos independientes²⁰. En particular, de los enfermos en coma irreversible o de los retrasados mentales graves no tiene sentido ninguno decir que sean agentes morales en potencia. De hecho, la problemática moral que plantean los animales y los humanos con retrasos mentales o discapacitaciones profundas tienen muchos puntos en común²¹.

Vale la pena recordar, en este sentido, que la incorporación de tales "casos límite" de seres humanos a la comunidad de iguales es como quien dice de ayer mismo: hace pocos decenios eran aún fenómenos de feria o carne de cañón para

confinamientos y tratamientos brutales, y sólo en diciembre de 1971 (después de un decenio de avances pedagógicos y de intentos de integración educativa) la Asamblea General de la ONU aprobó la Declaración de los Derechos de las Personas Retrasadas Mentalmente (resolución 2856/XXVI).

KOKO

"ELLA HABLA EN LENGUAJE DE SIGNOS [EL DE LOS SORDOMUDOS] EMPLEANDO UN VOCABULARIO DE MÁS DE MIL PALABRAS. TAMBIÉN ENTIENDE INGLÉS HABLADO, Y A MENUDO DESARROLLA CONVERSACIONES 'BILINGÜES', RESPONDIENDO POR SIGNOS A LAS PREGUNTAS QUE SE LE HACEN EN INGLÉS. ESTÁ APRENDIENDO LAS LETRAS DEL ALFABETO, Y PUEDE LEER ALGUNAS PALABRAS IMPRESAS, INCLUYENDO SU PROPIO NOMBRE. HA ALCANZADO PUNTUACIONES ENTRE 85 Y 95 EN EL TEST DE INTELIGENCIA DE STANFORD-BINET.

EXHIBE UNA CLARA AUTOCONCIENCIA CUANDO DESARROLLA COMPORTAMIENTOS AUTODIRIGIDOS ENFRENTA DE UN ESPEJO, TALES COMO HACER MUECAS O EXAMINARSE LOS DIENTES, Y TAMBIÉN LA EXHIBE MEDIANTE USOS CORRECTOS DE LENGUAJE AUTODESCRIPTIVO. MIENTE PARA EVITAR LAS CONSECUENCIAS DE SU MALA CONDUCTA, Y ANTICIPA LAS RESPUESTAS DE LOS DEMÁS A SUS PROPIAS ACCIONES. A VECES CREA SITUACIONES DE JUEGO IMAGINARIO, TANTO A SOLAS COMO CON OTROS. HA TRAZADO DIBUJOS Y PINTURAS DE CARÁCTER FIGURATIVO. RECUERDA ACONTECIMIENTOS PASADOS DE SU VIDA Y PUEDE HABLAR ACERCA DE ELLOS. ENTIENDE, Y USA CORRECTAMENTE, PALABRAS DE SIGNIFICADO TEMPORAL COMO 'ANTES', 'DESPUÉS', 'MÁS TARDE' Y 'AYER'.

SE RÍE DE SUS PROPIAS BROMAS Y DE LAS DE OTROS. LLORA CUANDO LE HACEN DAÑO O LA DEJAN SOLA, GRITA CUANDO ESTÁ ASUSTADA O ENCOLERIZADA. HABLA ACERCA DE SUS PROPIOS SENTIMIENTOS, USANDO PALABRAS COMO 'FELIZ', 'TRISTE', 'MIEDO', 'GOCE', 'ANSIA', 'FRUSTRACIÓN', 'CÓLERA' Y —BASTANTE A MENUDO— 'AMOR'. HACE DUELO POR QUIENES HA PERDIDO —SU GATO FAVORITO MUERTO, O UN AMIGO QUE SE MARCHÓ LEJOS. PUEDE HABLAR ACERCA DE LO QUE PASA CUANDO UNO MUERE, PERO SE SIENTE INQUIETA E INCÓMODA CUANDO LE PIDEN QUE DISCUTA SU PROPIA MUERTE O LA DE SUS COMPAÑEROS. ES DE UNA DELICADEZA EXQUISITA CON LOS GATTOS Y OTROS ANIMALES PEQUEÑOS. INCLUSO HA EXPRESADO EMPATÍA RESPECTO A OTROS SERES A QUIENES SÓLO HA VISTO EN IMÁGENES.

¿HABRÍA QUE CONCEDER DERECHOS BÁSICOS A UN INDIVIDUO ASÍ? ES DIFÍCIL IMAGINAR NINGÚN ARGUMENTO RAZONABLE PARA NEGARLE TALES DERECHOS SI NOS BASAMOS EN LA DESCRIPCIÓN ANTERIOR. ES CONSCIENTE DE SÍ MISMA, INTELIGENTE, EMOTIVA, COMUNICATIVA, TIENE SUS PROPIOS RECUERDOS Y PROPÓSITOS, Y DESDE LUEGO PUEDE SUFRIR PROFUNDAMENTE. NO HAY RAZÓN PARA CAMBIAR NUESTRA EVALUACIÓN DE SU STATUS MORAL SI AÑADO UNA INFORMACIÓN MÁS: A SABER, QUE NO ES MIEMBRO DE LA ESPECIE HUMANA. LA PERSONA A QUIEN HE DESCRITO —Y ELLA NO ES MENOS QUE UNA PERSONA PARA QUIENES LA CONOCEN— ES KOKO, UNA GORILA DE VEINTE AÑOS DE EDAD ORIUNDA DE LAS TIERRAS BAJAS.²³

Cuatro años más tarde, en 1975, se aprobó para complementar la una Declaración de los Derechos de las Personas Discapacitadas.

Resulta esencial reparar en que "una vez que hemos escapado de una moralidad tribal cerrada, entendemos que el *status* moral debe estar determinado por las características de un ser y no por su pedigrí"²². Vale decir: desde mi punto de vista, y como he mantenido en este libro, *las capacidades sensoriales, intelectuales y emocionales de un ser vivo son moralmente relevantes; y no lo es su pertenencia a una raza, un linaje, una nación o una especie determinada*. Consideremos por ejemplo al individuo del recuadro continuo.

Los gorilas y otros primates, cuando se socializan entre seres humanos, llegan a alcanzar las capacidades de los niños humanos normales de tres o cuatro años de edad. Joseph Fletcher ha ofrecido un exhaustivo y bien conocido conjunto de quince atributos para definir la personalidad humana: inteligencia mínima, autoconciencia, autocontrol, sentido del tiempo, sentido del futuro, sentido del pasado, capacidad para relacionarse con otros, preocupación y cuidado por los otros, comunicación, control de la existencia, curiosidad, cambio y capacidad para el cambio, equilibrio de razón y sentimientos, idiosincrasia y actividad

del neocórtex²⁴. De entre estos atributos, la *autoconciencia* ha recibido una atención especial dentro de nuestra tradición cultural. Así, las primeras palabras de la *Antropología en sentido pragmático* de Kant son las siguientes:

*El hecho de que el hombre pueda tener una representación de su yo le realiza infinitamente por encima de todos los demás seres que viven sobre la tierra. Gracias a ello es el hombre una persona, y por virtud de la unidad de la conciencia en medio de todos los cambios que pueden afectarle es una y la misma persona, esto es, un ser totalmente distinto, por su rango y dignidad, de las cosas, como son los animales irracionales, con los que se puede hacer y deshacer a capricho.*²⁵

Pues bien: si el hombre es persona en virtud de su autoconciencia, entonces los primates no humanos (que poseen autoconciencia, según han mostrado fehacientemente los estudios etológicos y las experiencias de socialización en ambientes humanos) también serán personas, y ya no podrá hacerse y deshacerse con ellos a capricho. Hoy sabemos que *todos los primates, y no sólo los primates humanos, poseen los quince atributos de la personalidad que enumeró Fletcher* (aunque en diferente grado: la autoconciencia de un gorila es sin duda más simple que la de un ser humano). Por todo ello, incluso si no accedemos a la propuesta (formulada entre otros por la primatóloga Francine Patterson²⁶) de otorgar el título de *personas* a los primates no humanos, no veo de qué forma razonable podríamos negarles la categoría de *cuasi-personas*, y un tratamiento no más injusto del que dispensamos a los niños pequeños y a los humanos discapacitados en general²⁷.

En consonancia con lo anterior, diremos que *las personas en sentido estricto son agentes morales que pueden tener derechos y deberes*, mientras que *las cuasi-personas* (que no son agentes morales ni pueden ser moralmente responsables de sus actos, ni imputables en Derecho) *pueden tener derechos, mas no deberes*. Ahora podemos dar nuestra respuesta a la pregunta por la titularidad de los derechos: *tanto las personas como las cuasi-personas pueden ser titulares de derechos*. En particular, los animales superiores pueden serlo. Volveremos a este punto en el capítulo siguiente de este libro.

PATERNALISMO ÉTICAMENTE JUSTIFICADO EN BENEFICIO DE LOS ANIMALES

De la problemática moral y jurídica que plantea el *paternalismo* se han ocupado hace algún tiempo Ernesto Garzón Valdés, Victoria Camps, Paulette Dieterlen y Manuel Atienza (puede verse al respecto la rica semimonografía contenida en el número 5 de *Doxa*). Resultan útiles para precisar la cuestión las siguientes definiciones que Atienza propone:

Una conducta (o una norma) es paternalista si y sólo si se realiza (o establece) (A) con el fin de obtener un bien para una persona o grupo de personas,

*y (B) sin contar con la aceptación de la persona o personas afectadas. [...] Una conducta o una norma paternalista está justificada éticamente si y sólo si (A) está realmente encaminada hacia la consecución del bien objetivo de una persona o una colectividad; (B) los individuos o la colectividad a quien se aplica o destina la medida no pueden prestar su consentimiento por poseer algún tipo de incapacidad básica —transitoria o no—, y (C) se puede presumir racionalmente que estos prestarían su consentimiento si no estuvieran en la situación de incapacidad indicada en (B) y por tanto conocieran cuál es realmente su bien.*²⁸

Lo que de inmediato se preguntará cualquier persona con sensibilidad moral es: ¿y quién determina en qué consiste el bien objetivo de una persona o de una colectividad? El asunto no parece que pueda despacharse precisamente de un plumazo, si atendemos a la historia de la reflexión ética en los últimos veintitantos siglos. Pero la condición (B) de la definición de paternalismo éticamente justificado estipula que tenemos que habérnoslas con seres cuya autonomía moral (u otras capacidades moralmente relevantes) está seriamente mermada, y tal restricción es decisiva. Como resulta obvio, la problemática del paternalismo se plantea, en alto grado, en nuestro trato con los animales.

Valiéndonos de los conceptos de persona y cuasi-persona recién elucidados, sucede que las cuasi-personas son precisamente aquellos seres vivos poseedores de intereses (y que por tanto tienen un bien propio objetivamente determinable, por restringido que sea el ámbito de lo que así podemos acotar) que no pueden prestar su consentimiento por poseer algún tipo de incapacidad básica, transitoria o no. En realidad, la problemática ética del paternalismo sólo se plantea cuando las personas pueden, con su acción o inacción, favorecer o dañar los intereses de las cuasi-personas. (Habría que reformular en este sentido las definiciones de Atienza, tras lo cual la condición (A) de conducta o norma paternalista rezaría "con el fin de obtener un bien para una persona o cuasi-persona o un grupo de personas o de cuasi-personas", y análogamente en el resto de las definiciones.) Pues el paternalismo practicado hacia personas en sentido estricto, no afectadas por ninguna incapacidad básica, no resulta *prima facie* éticamente justificable. Si no hay ningún obstáculo insuperable para que las personas afectadas por las acciones del candidato a *pater* puedan prestar su consentimiento a tales acciones, entonces esas personas deben ser consultadas.

Por el contrario, nuestras acciones con respecto a los animales nunca podrán contar con el consentimiento de éstos (precisamente porque no son personas en el sentido de agentes morales); estaremos ejerciendo hacia ellos un paternalismo éticamente justificado cuando, tras haber averiguado cuál es su bien objetivo, actuemos eficazmente para conseguirlo. Y precisamente un concepto como el de *bien objetivo*, problemático si intentamos aplicarlo a personas (por ser ellas agentes morales autónomos, esto es: capaces de elegir libremente su propio bien), tiene todo su sentido cuando se refiere a las cuasi-personas²⁹. En tales casos, remitirnos

a sus necesidades básicas e intereses más importantes no creará dificultades significativas a nuestra teoría.

LA PERSONA EN EL DERECHO

La idea de que el concepto de persona no es coextensivo con el de ser humano, a pesar de que parece bastante evidente, la rechaza sin embargo la mayor parte de la doctrina iusfilosófica tradicional. No puede hacerlo, en mi opinión, salvo al precio de quedar desguarnecida ante el argumento de los casos marginales y de incurrir en el *especismo* o prejuicio de especie, que nosotros rechazamos con firmeza en el capítulo 3. Consideremos una manifestación típica de la doctrina tradicional:

*Hay una cualidad o circunstancia que se manifiesta en todos los hombres: la dignidad, una especial excelencia que afecta a toda persona humana precisamente por el hecho de ser persona, concepto este que trasciende infinitamente, en el orden valorativo, a la mera noción de individuo.*³⁰

Para Manuel García Garrido y Antonio Fernández-Galiano todo hombre es persona, y la persona, y nada más que la persona, es sujeto de derechos (*op. cit.*, p. 303). En el paso arriba transcrito, la retórica de exaltación ("especial excelencia", "trasciende infinitamente") convierte a la *dignidad* en una especie de plus supraempírico de excelencia (situado en un platónico "orden valorativo" más allá del mundo sublunar) que afecta a todo *Homo sapiens* por el mero hecho de serlo. Esta especie de propiedad no natural está desligada de cualesquiera características y capacidades que pudiera poseer cualquier ejemplar de *Homo sapiens* concreto.

Pues bien: me parece que tal idea de un suplemento supraempírico de excelencia que se añade a todo organismo humano a modo de propiedad no natural lleva impresa indeleblemente la marca de fábrica del *especismo*, el "prejuicio de especie" del *Homo sapiens* en su propio beneficio. Nos permitirá, en todo conflicto moral donde se enfrenten los intereses de animales no humanos y de animales humanos, resolver a favor de los segundos sin más que con una apelación a la especial dignidad humana. (Si en lugar de apelar a la propiedad no natural "dignidad especial del *Homo sapiens*" trabajamos con las propiedades no naturales "superioridad manifiesta de los varones sobre las mujeres" o "especial excelencia de la raza aria", los resultados serán igualmente expeditivos.) Como ha escrito Peter Singer, "un blanco racista no acepta que el dolor duela tanto cuando lo siente un blanco como cuando lo siente un negro. Un prejuicio similar, que yo llamaría *prejuicio de especie*, lleva a quienes lo tienen a asignar mayor peso a los intereses de los miembros de su propia especie cuando hay un choque entre sus intereses y los de los miembros de otras especies"³¹.

Solemos decir que una acción, un hábito o una actitud es sexista cuando crea diferencias injustificadas entre los sexos o se aprovecha de diferencias moralmente irrelevantes entre ellos; de forma análoga, incurre en *especismo* quien crea diferencias

injustificadas entre las especies o se aprovecha de diferencias irrelevantes entre ellas³². Por supuesto, la controversia se centrará (tanto en el caso del sexismo como en el del especismo) en cuáles de las diferencias fácticas tienen significación moral. Ya hemos dicho algo al respecto en el capítulo 3 de este libro.

El que una criatura determinada (pensemos en el primer encuentro con una especie extraterrestre antropomorfa) sea o no persona en sentido moral puede en principio determinarse examinando sus características fácticas: ¿posee o no autoconciencia, lenguaje articulado, racionalidad, etc.? En cambio, la noción de *dignidad*, tal y como la concibe el pensamiento especista, no parece tener nada que ver con los hechos: se asigna a los miembros de nuestra especie (incluyendo a los niños, los disminuidos psíquicos, etc.) como una especie de premio incondicional, sin reparar en merecimientos. En caso de que deseemos absolutamente conservar este premio metafísico, a algunos nos gustaría ampliar el círculo de los agraciados, de manera que los animales no quedasen completamente privados de tales beneficios.

Cabe pensar que la dignidad no es algo que se posea por pertenencia a una especie zoológica. Depende de la inserción en ciertas tradiciones culturales y en una vida moral: hay seres humanos con dignidad y otros que carecen de ella. En cualquier caso, la divisoria digno/ indigno no coincide con la de animal humano/animal no humanos.

La distinción entre ser humano y persona como agente moral es tan básica que reaparece, aunque sea algo travestida, incluso en aquellos contextos en que más tenazmente se niega su existencia. Podemos emplear eufemismos: pero, a fin de cuentas, ¿cambia algo la situación si decidimos hablar de "humanos paradigmáticos" y "humanos no paradigmáticos" en lugar de la terminología que yo propongo?³³ Consideremos el ordenamiento jurídico español. El civilista José Manuel Lete del Río afirma:

*Principio fundamental del Derecho moderno es que todo hombre es persona. Esta condición de persona es esencial e inseparable en el hombre, de acuerdo con su naturaleza y su destino: por su dignidad de ser racional, y como tal libre y responsable para regular la propia actividad, proponerse objetivos y un límite en el obrar. De ahí que el Derecho civil deba limitarse a recoger y proteger esta entidad independiente que él no crea, que le viene dada, que ya existe en la realidad, dotándola de significación jurídica; pues la persona es un prius para el Derecho, una categoría ontológica y moral, no meramente histórica o jurídica.*³⁴

El lector apreciará en lo que vale el aroma iusnaturalista de la doctrina. Pero lo que me interesa resaltar aquí es lo siguiente: aunque se afirme enfáticamente que todo hombre es persona, *la distinción entre ser humano y persona como agente moral reaparece en el Derecho civil bajo el disfraz de la distinción entre capacidad jurídica y capacidad de obrar*. La capacidad jurídica es la aptitud que el ordenamiento jurídico reconoce a todo ser humano para ser sujeto de relaciones jurídicas, o sea, titular potencial de todos los derechos y obligaciones de ese ordenamiento

jurídico. Pero, como el mismo civilista a quien antes citábamos seña-
la,

...de la capacidad jurídica se distingue la capacidad de obrar o aptitud reconocida por el Derecho a la persona para realizar, por sí y para sí (o para otra por ella representada) actos con eficacia jurídica. [...] La capacidad de obrar también es un atributo que corresponde a la persona conforme a su naturaleza; pero que, en principio, puede faltar o estar restringida en el mismo sujeto en quien concurren las otras cualidades; es decir, se puede tener capacidad jurídica y no capacidad de obrar, y no por ello se es más o menos persona, por ejemplo: un menor de edad puede gozar del derecho de propiedad (ser dueño) y, sin embargo, no puede por sí solo comparecer en juicio para defenderlo, ni tampoco celebrar contratos para adquirir la propiedad. Y es que para el ejercicio de estos derechos se estima necesario que la persona tenga inteligencia y voluntad, una voluntad plenamente desarrollada y consciente. Así como el presupuesto de hecho de la capacidad jurídica es la existencia de la persona, el de la capacidad de obrar o de ejercicio es la inteligencia y la voluntad. [...] Como la capacidad de obrar puede faltar en el mismo sujeto en quien concurren las otras condiciones (persona y capacidad jurídica), pues el presupuesto de hecho (inteligencia y voluntad) no existe en todos los hombres, ni tampoco con la misma intensidad, surge la distinción entre personas capaces e incapaces.³⁵

Personas capaces e incapaces: ya tenemos de nuevo a nuestras personas y cuasi-personas de antes, aunque vestidas con ropaje jurídico-positivo. No vamos a pelearnos por eso: lo que nos interesa aquí es más la cuestión conceptual que la terminológica.

NOTAS

1. Albert Schweitzer citado en Hans Walter Bähr (Hrsg.), *Albert Schweitzer. Sein Denken und sein Weg*, Mohr, Tübingen 1962, p. 40.
2. Versos de su poema "Visión de uno mismo", en *Poesía nórdica*, antología preparada por Francisco J. Uriz, Eds. de la Torre, Madrid 1995, p. 404.

UN POEMA DE LARS HULDÉN

"AUNQUE LA CORNEJA LLEVA YA HORAS

ATROPELLADA EN LA CARRETERA

COMPLETAMENTE APLASTADA

PORQUE EL AUTOMOVILISTA NO

SE MOLESTÓ EN DESVIARSE

SINO QUE MÁS BIEN APUNTÓ HACIA ELLA

EL VIENTO SIN EMBARGO NO

HA ABANDONADO COMPLETAMENTE LA ESPERANZA.

ACARICIA DELICADAMENTE EL CUELLO DE LA CORNEJA

O LO QUE HABÍA SIDO CUELLO

(LAS PLUMITAS ONDEAN LEVEMENTE)

Y DICE CON VOZ SUAVE Y SUGERENTE:

¡ANDA, LEVÁNTATE!

Del libro *Herr Varg!* (1969). En *Poesía nórdica*, antología preparada por

Francisco J. Uriz, Eds. de la Torre, Madrid 1995, p. 101.

3. Javier Muguerza y otros, *El fundamento de los derechos humanos*, Debate, Madrid 1989, p. 131.
4. Norberto Bobbio, *El tiempo de los derechos*, Sistema, Madrid 1991, p. 115.
5. Luc Ferry, *Le nouvel ordre écologique*, Grasset, París 1992, p. 46. (Hay trad. castellana: Tusquets, Barcelona 1994.)

6. Precisar los contenidos de esta naturaleza humana es harina de otro costal, y no voy a entrar en ello aquí: no hace falta para el resto de mi argumentación. Indicaré sólo que a veces se confunden dos niveles distintos de "naturaleza humana" que importa distinguir bien. Tendríamos por un lado las *características biológicas de la especie Homo sapiens*, determinadas por su genoma. Por otro lado están *ciertas condiciones estructurales de la vida en sociedad del ser humano*, que se dan en todas y cada una de las sociedades humanas: son estas últimas, claro, las que resultan más interesantes para el derecho y la moral. Por poner un ejemplo: no podemos concebir una sociedad humana que no regule el homicidio y el incesto entre sus miembros, proscribiéndolos en la mayoría de los casos (aunque las definiciones de "homicidio" e "incesto" variarían de una sociedad a otra).

Me limitaré a recordar a vuela pluma que un iuspositivista como el profesor oxoniense Herbert L.A. Hart defendió en su obra fundamental *El concepto de derecho* que la reflexión sobre ciertas características elementales de la naturaleza humana y la interacción social lleva a aceptar la existencia de un "contenido mínimo del derecho natural" en el sentido de "ciertas reglas de conducta que toda organización social tiene que contener para ser viable" (*El concepto de derecho*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires 1992 [1961], p. 238). Aunque la denominación tiene desafortunadas resonancias iusnaturalistas, sin embargo la noción a la que se refiere es casi de sentido común, y nos llama atinadamente la atención sobre la trascendencia ético-política que tiene la existencia de naturaleza humana. Las características de ésta que sirven a Hart para derivar su "contenido mínimo del derecho natural" son la vulnerabilidad humana, la igualdad aproximada de los seres humanos (ningún individuo es tan poderoso que pueda sojuzgar a los otros sin cooperación, salvo durante un tiempo muy breve), el altruismo limitado, la existencia en un mundo de recursos limitados y la comprensión y fuerza de voluntad limitadas (*op. cit.*, pp. 240-245).

En la misma línea, Carlos Santiago Nino ha escrito que "hay acuerdo básico entre los filósofos aludidos [Hart, Warnock, Rawls] acerca de cuáles son las circunstancias fundamentales de la vida del hombre en sociedad que están asociadas con el derecho y la moral. Se mencionan, en primer lugar, las circunstancias que Rawls llama *objetivas*, como la escasez de recursos para satisfacer todos los intereses humanos, la vulnerabilidad de los hombres frente a ataques de otros, la igualdad aproximada de los hombres en el sentido de que nadie tiene la suficiente capacidad física e intelectual para dominar por sí solo al resto, la coexistencia de los individuos en áreas geográficas comunes. Luego están las circunstancias *subjetivas*, como que los intereses de los hombres son divergentes, su conocimiento y capacidad de raciocinio limitados y, sobre todo, el hecho de que la simpatía hacia los intereses ajenos, o sea la capacidad de identificarse hasta cierto grado con esos intereses como si fueran propios, es también limitada. La articulación y explicación de estas circunstancias constituye el contenido de una *teoría de la naturaleza humana*, y no hay duda de que lo que hay de acertado en posiciones iusnaturalistas es la idea de que una profundización en el desarrollo de esa teoría puede esclarecer aspectos importantes del derecho y de la moral (aunque, como luego veremos, de aquí no se sigue la pretensión *justificatoria* del iusnaturalismo tradicional)" (Carlos Santiago Nino, *Ética y derechos humanos* (segunda edición ampliada), Ariel, Barcelona 1989, p. 98).

El lector o lectora deseosos de meditar sobre estas cuestiones sacarán provecho, me parece, del sugerente ensayo de Martha Nussbaum: "Human Functioning and Social Justice" (*Political Theory* vol. 20, n.º 2, mayo de 1992, pp. 202-246). Traducido al castellano en Jorge Riechmann (coord.): *Necesitar, desear, vivir* (Los Libros de la Catarata, Madrid 1998, pp. 43-104). También se hallará una breve pero enjundiosa reflexión sobre estas cuestiones, con perspectiva marxista, en la voz "Naturaleza humana" (redactada por István Mészáros) del *Diccionario del pensamiento marxista* coordinado por Tom Bottomore (Tecnos, Madrid 1984, p. 564-570). Otra lectura provechosa es Mary Midgley, *Beast and Man. The Roots of Human Nature* (Harvester Press, Hassocks 1979).

7. Véase al respecto Liborio L. Hierro, "Derechos humanos o necesidades humanas", *Sistema* 46, 1982. J. Herrera Flores, "A propósito de la fundamentación de los derechos humanos y la interpretación de los derechos fundamentales", *Revista de Estudios Políticos* 45, 1985. María José Añón y Javier de Lucas, "Necesidades, razones, derechos", *Doxa* 7, 1990. Andreas Thimm, "Necesidades básicas y derechos humanos", *Doxa* 7, 1990. Añón en Jesús Ballesteros (ed.), *Los derechos humanos*, Tecnos, Madrid 1992. María José Añón, *Las necesidades y el fundamento de los derechos humanos*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1994.

De entre los filósofos del derecho españoles, al menos dos han consagrado sus tesis doctorales a esta cuestión: Herrera Flores (*La fundamentación de los derechos humanos en la escuela de Budapest*) y Añón (*Teorías sobre las necesidades y su proyección en teorías de derechos, con especial atención al modelo de Agnes Heller*).

Tres importantes obras sobre teoría de las necesidades humanas son: Joaquim Sempere, *L'explosió de les necessitats* (edicions 62, Barcelona 1992). Manfred A. Max-Neef, *Desarrollo a escala humana* (Icaria, Barcelona 1994). Len Doyal y Ian Gough, *Teoría de las necesidades humanas* (Icaria, Barcelona 1994). Yo mismo me ocupé de este asunto en un volumen colectivo: Jorge Riechmann (coord.): *Necesitar, desear, vivir*. Los Libros de la Catarata, Madrid 1998.

8. Manuel Sacristán, *Papeles de filosofía*, Icaria, Barcelona 1984, p. 465.
9. Ted Benton, *Natural Relations. Ecology, Animal Rights and Social Justice*, Verso, Londres 1993.

10. Como es bien sabido, *persona* significa etimológicamente "lo que resuena o produce resonancia", y también *máscara*. *Persona* designaba en latín a la máscara con rasgos pintados que el actor se ponía sobre el rostro para caracterizarse, así como para ampliar el volumen de la voz que salía por un agujero en la máscara abierto ante la boca. El nombre de la máscara pasó a designar al actor que la llevaba y después a cualquier ser humano, actor —se supone— en el "gran teatro del mundo". Boecio, a comienzos del siglo VI, acuñó la fórmula *naturae rationalis individua substantia* (sustancia individual de naturaleza racional) para definir a la persona. Debemos el sentido filosófico moderno de *persona* fundamentalmente a Kant. Un profundo análisis de la noción filosófica de *persona*, en relación con la problemática que plantean los animales, se hallará en el ensayo de Robert W. Mitchell "Humans, Nonhumans and Personhood" (en Paola Cavalieri/ Peter Singer (eds.), *The Great Ape Project*, Fourth Estate, Londres 1993, pp. 237-247); véase también Daniel Dennett, "Condiciones de la cualidad de persona", *Cuadernos de Crítica* 45, UNAM, Méjico 1989 [1976].
11. Immanuel Kant: *Metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid 1989 [1797], p. 30.
12. Para la distinción entre *homo phaenomenon* y *homo noumenon* puede consultarse la *Metafísica de las costumbres* (op. cit. pp. 276, 298). Cf. también Adela Cortina, *Ética mínima*, Tecnos, Madrid 1986, p. 187.
13. Immanuel Kant: *Crítica de la razón práctica*, Librería General de Victoriano Suárez, Madrid 1913 [1788], p. 168.
14. John Rawls: *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, Méjico 1979 [1971], pp. 112-117; véase también Enrique Bonete Perales, "La noción de *persona moral* en la teoría ético-política de Rawls", *Sistema* 85, Madrid 1988.
15. Karl-Otto Apel: *Transformación de la filosofía* (2 vols.), Taurus, Madrid 1985 [1973], p. 380.
16. H. T. Engelhardt: *The Foundations of Bioethics*, Oxford University Press, Oxford 1986, p. 120. (Hay trad. castellana de la segunda edición: Paidós, Barcelona 1995.)
17. Peter Singer: *Ética práctica*, Ariel, Barcelona 1984 [1979], p. 99.
18. Ojo: incluyendo a algunos animales dentro del concepto de cuasi- personas no se está afirmando que los animales que caigan fuera de él no deban ser objetos de consideración moral, ni que puedan ser tratados como meras cosas.
19. En Paola Cavalieri/ Peter Singer (eds.), *The Great Ape Project*, Fourth Estate, Londres 1993, pp. 173-182.
20. Peter Singer sostiene que si definimos *persona* como "ser vivo racional y autoconsciente", entonces algunos animales son personas, pero algunos seres humanos no lo son (Singer, *Ética práctica*, op. cit., p. 125). Evitar afirmaciones tan contraintuitivas me parece una razón adicional que justifica la construcción del concepto de *cuasi-persona*. Por cierto que estaba muy contento con este hallazgo conceptual, que creí original, hasta que leyendo el magnífico *The Great Ape Project* preparado por Paola Cavalieri y Peter Singer vi que a Harlan B. Miller ya se le había ocurrido antes (Cavalieri/ Singer, op. cit., p. 233). De hecho, ha sido una experiencia recurrente durante la redacción de estos ensayos: casi cada idea o argumentación que se me ocurría la encontraba después formulada previamente por algún otro autor, a medida que me adentraba en la amplísima literatura especializada. En este caso, ello ha sido un motivo de satisfacción más que de incomodidad: pues pone de manifiesto que estas "nuevas" ideas sobre animales, ética y derecho, por contrarias a nuestras *ideas reçues* que parezcan en un primer momento, se asientan en realidad sobre intuiciones éticas ampliamente compartidas (apenas uno supera el prejuicio de especie).
21. Véase al respecto el penetrante ensayo de Christoph Anstötz "Profoundly intellectually disabled humans and the great apes: A comparison", en Cavalieri/ Singer, *The Great Ape Project*, op. cit., pp. 158-172.
22. Harlan B. Miller en Cavalieri/ Singer, *The Great Ape Project*, op. cit., p. 235.
23. Francine Patterson y Wendy Gordon en Cavalieri/ Singer, *The Great Ape Project*, op. cit., pp. 58-59.
24. Joseph Fletcher, *Humanhood. Essays in Biomedical Ethics*, Prometheus Books, New York 1979, pp. 12-16.
25. Immanuel Kant, *Antropología en sentido pragmático*, Alianza, Madrid 1993 [1798], p. 15.
26. Francine Patterson fue quien educó a Koko a partir de 1972, y hoy preside la *Gorilla Foundation*, uno de cuyos objetivos es crear en Hawai una reserva donde los gorilas puedan vivir en estado de semilibertad en un entorno protegido.
27. Más argumentos en el mismo sentido en Antoni Gomila, "Personas primates", en José M^a C^a Gómez-Heras (coord.), *Ética del medio ambiente*, Tecnos, Madrid 1997, que arranca con la declaración de intenciones: "Voy a defender que contamos con razones suficientes para no rechazar concluyentemente la inclusión de nuestros parientes evolutivos supervivientes más próximos, gorilas y chimpancés, en la clase de personas, dado nuestro concepto de personas. De ahí que, además de la distinción tradicional entre personas humanas y personas divinas, debamos contemplar la posibilidad de tener que distinguir un tercer género, las personas primates".
28. Atienza en Javier Muguerza y otros, *El fundamento de los derechos humanos*, Debate, Madrid 1989, pp. 82-83.
29. Como señalé en el capítulo 1 de *Un mundo vulnerable*, todos los seres vivos son pacientes morales que poseen un bien propio, un conjunto específico de capacidades, vulnerabilidades y condiciones de florecimiento que definen lo que para ellos es una buena vida. Lo podemos denominar el *telos* del organismo en cuestión, y en principio es objetivamente determinable. Se trata de una noción crucial para los juicios morales que podamos hacer sobre el ser vivo en cuestión. Pero además tenemos a ciertos seres vivos (agentes morales, personas) dotados de razón, lenguaje articulado y autonomía moral. Aquí las cosas se complican, claro. No es que carezcan de *telos*; pero pueden —y deben— elegir componentes sustanciales de ese *telos* de manera autónoma, por lo que sólo una parte de sus componentes será determinable de

manera externa y objetiva (mediante una teoría adecuada de las necesidades humanas, por ejemplo). En el caso de los agentes morales, la noción de *telos* pierde importancia moral en comparación con la noción de *autonomía*. Véase Jorge Riechmann, *Un mundo vulnerable*, Los Libros de la Catarata, Madrid 2000, p. 34.

30. Manuel García Garrido/ Antonio Fernández Galiano, *Nociones jurídicas básicas*, UNED, Madrid 1989, p. 155.
31. Peter Singer, *Ética práctica*, Ariel, Barcelona 1984 [1979], p. 71.
32. Peter McInerney/ George W. Rainbolt, "Animal Rights", capítulo 14 de su libro *Ethics*. Harper Collins Publishers, New York 1994, p. 204.
33. "Humanos paradigmáticos son seres humanos que poseen las funciones mentales de los humanos adultos normales. Humanos no paradigmáticos son humanos a quienes faltan las funciones mentales de los adultos humanos normales. Los humanos recién nacidos, los que padecen problemas mentales graves o los que están sumidos en coma son ejemplos de humanos no paradigmáticos" (McInerney/ Rainbolt, "Animal Rights", capítulo 14 de su libro *Ethics*, *op. cit.*, p. 202).
34. José Manuel Lete del Río, *Derecho de la persona*, Tecnos, Madrid 1986, p. 20.
35. Lete del Río, *Derecho de la persona*, *op. cit.*, p. 24.

LA DIMENSIÓN JURÍDICA: ¿DERECHOS PARA LOS ANIMALES?

EL ANIMAL EXISTE EXCLUSIVAMENTE PARA EL PROVECHO DEL HOMBRE, COMO MEDIO PARA LA CONSERVACIÓN Y EL PERFECCIONAMIENTO DE LA EXISTENCIA HUMANA. Y, AL NO TENER SUSTANTIVIDAD INDEPENDIENTE, CARECE DE DERECHO QUE, PRECISAMENTE, GARANTIZA Y REALIZA LA INDEPENDENCIA Y LA LIBERTAD. [...] SI LOS ANIMALES IRRACIONALES NO PUEDEN SER SUJETOS DE DERECHO, CARECEN DE TODO DERECHO FRENTE AL HOMBRE Y, CORRELATIVAMENTE, EL HOMBRE NO TIENE DEBER ALGUNO PARA CON LOS ANIMALES.

Enrique Luño Peña¹

CON TODOS LOS SERES NATURALES, DESDE LA PLANTA AL ANIMAL, NOS HALLAMOS OBLIGADOS JURÍDICAMENTE, DE MODO QUE USEMOS DE ELLOS PARA FINES TAN SÓLO DE RAZÓN, NO YA POR MERO DEBER HACIA NOSOTROS MISMOS, O PARA CON DIOS, SINO PARA CON ELLOS Y SU PROPIO DERECHO.

Francisco Giner de los Ríos²

EXTENDIENDO LA MIRADA MÁS ALLÁ DE NUESTRO TIEMPO, SE VISLUMBRA LA EXTENSIÓN DE LA ESPERA DEL DERECHO A LA VIDA DE LAS GENERACIONES FUTURAS, CUYA SUPERVIVENCIA ESTÁ AMENAZADA POR EL CRECIMIENTO DESMESURADO DE LAS ARMAS CADA VEZ MÁS DESTRUCTIVAS, Y A SUJETOS NUEVOS, COMO LOS ANIMALES, QUE LA MORALIDAD COMÚN HA CONSIDERADO SIEMPRE COMO OBJETOS O, COMO MÁXIMO, SUJETOS PASIVOS, SIN DERECHOS.

Norberto Bobbio³

DE MOMENTO HEMOS DE CONTENTARNOS CON REMODELAR LAS NORMAS JURÍDICAS TAL Y COMO EXISTEN. PERO UN DÍA TENDREMOS QUE RECONSIDERAR LA HISTORIA DEL DERECHO Y COMPRENDER QUE SI LOS ANIMALES NO ENCAJAN EN LOS CONCEPTOS DE CIUDADANO, SUJETO, CONCIENCIA LIGADA A LA PALABRA, ETC., NO POR ESO CARECEN DE "DERECHO". ES EL CONCEPTO MISMO DEL DERECHO LO QUE HABRÁ QUE RE-PENSAR.

Jacques Derrida⁴

AMO A LOS ANIMALES/ PORQUE EXISTEN EXACTOS A SÍ MISMOS/ NUCLEARES VERTIDOS EN EL CURSO/ DE UN SILENCIO/ TAN VIVO COMO EL AGUA.

José María Parreño, *Las guerras civiles*

AND I'VE READ THE BILL OF RIGHTS/ AND SOME OF IT WAS TRUE/ BUT THERE WASN'T ANY BURDEN LEFT/ SO I'M LAYING IT ON YOU.

Leonard Cohen, *The Captain*

"¿Tienen derechos los animales inferiores?", se preguntaba Henry S. Salt al comienzo de su clásico ensayo de 1892, y respondía: "Sin duda, si es que los tienen los seres humanos"⁵. Ésta será también la posición que defenderé en este capítulo: no estamos obligados a emplear el lenguaje de los derechos para tratar los problemas ético-políticos, y probablemente haya abundantes problemas ético-políticos que puedan abordarse mejor utilizando otros lenguajes y herramientas conceptuales, pero si lo empleamos con los seres humanos en ciertos ámbitos, entonces no hay buenas razones para no emplearlo con los animales no humanos, al menos en algunos ámbitos.

Fundamentar un derecho que se debería tener equivale a intentar buscar buenas razones para justificarlo: razones que nos permitan convencer a nuestros

conciudadanos de la necesidad de reconocer primero moralmente ese derecho, y positivarlo jurídicamente después. Me parece que puede sostenerse la legitimidad y la conveniencia de atribuir algunos derechos a los animales. La lectora o el lector juzgarán si he atinado a encontrar y bien trabar razones que justifiquen esta convicción.

LA LEGISLACIÓN ANTICRUELDAD

Cabe empezar subrayando que, por lo menos en cierto sentido jurídico-positivo muy limitado, *ya existe algo parecido a "derechos de los animales" en muchos de nuestros países*: puesto que existen en la mayoría de los ordenamientos jurídicos normas que prohíben hacer ciertas cosas a los animales. (Asunto distinto es el de la *eficacia* de ese Derecho: tal protección resulta sin duda insuficiente, y a menudo se la incumple de forma generalizada.)

Los Estados modernos promulgaron normas en defensa de algunos animales desde comienzos del siglo XIX. Las primeras leyes prohibían los malos tratos infligidos *en público a los animales domésticos*: así la ley inglesa sobre el maltrato del ganado de 1822 ("ley Martin"), o la "ley Grammont" de 1850 en Francia⁶. Pero *el marco ideológico de estas primeras y meritorias leyes es excluyentemente antropocéntrico*: no están concebidas para mejorar el bienestar de los animales, sino para mejorar el bienestar de los humanos. No se protege más que a los animales domésticos, y no por sí mismos, sino sólo por los malos efectos que el espectáculo de la crueldad podría causar en espectadores humanos.

El siguiente paso tarda un siglo en llegar, y es bien modesto: en el tercer decenio de nuestro siglo empiezan a promulgarse leyes que protegen *de la crueldad también a los animales salvajes*. Son ejemplos la ley belga de 1929, las mejoras legislativas introducidas en España durante la dictadura de Primo de Rivera y la Segunda República, o la ley alemana (nazi) de 1933.

En la estela de esta legislación anticrueldad, y tras el largo paréntesis del franquismo, en años recientes se han promulgado leyes de protección de los animales en la mayoría de las comunidades autónomas españolas: Cataluña, Madrid, Murcia, Castilla-La Mancha, Canarias, Cantabria, Baleares, Galicia⁷... La ley catalana de 1988 contiene disposiciones sobre los animales domésticos (título II), pero también sobre la fauna salvaje (títulos III y IV). Lo mismo sucede con la ley cántabra de 1992: protege a los animales domésticos en el título II y a la fauna silvestre en el III. El resto de estas leyes autonómicas se refieren exclusivamente a los animales domésticos y de compañía: los contenidos de todas ellas son muy similares⁸. A propósito de la ley catalana se ha observado que "se inspira en una conjunción de dos tendencias diversas, por un lado la propia del siglo XIX tendente a evitar simplemente la crueldad para con los animales por sus efectos nocivos para la sociedad, y que hemos denominado 'teoría de la crueldad', y por otro en una característica de los tiempos modernos que es la preocupación por los problemas ecológicos

y del medio ambiente”⁹: el comentario es generalizable a las demás leyes autonómicas, quizá matizando que a “la preocupación por los problemas ecológicos y del medio ambiente” se añade una limitada preocupación por el bienestar de los animales en sí mismo¹⁰.

A partir de los años sesenta de nuestro siglo se percibe en las sociedades occidentales un incipiente cambio moral: tendemos a *empezar a aceptar para los animales no humanos criterios éticos que antes se juzgaban exclusivamente reservados a los humanos*. En lo que hace a nuestra relación con los animales, se diría que nos hallamos en *transición desde una ética que censura la crueldad para con los animales por motivos de egoísmo humano, hacia una ética que reconoce como algo bueno en sí mismo que los animales tengan una buena vida*. Portadores de estas exigencias morales son los movimientos ecologistas/ ambientalistas y —más directamente— los *movimientos de defensa de los animales* o de liberación animal que se desarrollan en muchos países ya en el siglo XIX (con mayor pujanza en los países anglosajones).

La transformación que han sufrido los zoológicos de casi todo el mundo en los dos últimos decenios (pasando de crueles cárceles para animales encerrados en celdas de castigo a sistemas de confinamiento algo menos repelentes) es un buen índice social de este cambio de sensibilidad moral; otros podrían ser el creciente rechazo a los abrigos de piel y los objetos de marfil, el final de las matanzas de focas en Canadá, la renuncia (causada por la presión social) a las pruebas de productos cosméticos en animales o la proliferación (sobre todo en los países anglosajones) de asociaciones como Veterinarios por los Derechos de los Animales, Comité de Médicos por una Medicina Responsable, Fondo para la Defensa Legal de los Animales, Psicólogos por un Tratamiento Ético de los Animales...

Desde los años ochenta del siglo XX, estas exigencias morales empezaron a hallar acomodo en textos legales *que por primera vez parten del bienestar de los animales no humanos y no del bienestar de los humanos* (aunque lo hagan de forma extremadamente limitada y timorata). Ejemplos en este sentido los ofrece la nueva legislación sobre experimentación con animales en EE.UU. y la Comunidad Europea, o la ley sueca sobre animales de granja de 1988. Como ha señalado Bernard E. Rollin,

...las recientes leyes federales sobre animales usados en investigación [aprobadas en EE.UU. en 1985] tienen su apoyo principal en el derecho moral de los animales a no padecer dolor, sufrimiento ni penalidades durante la investigación, a menos que la protección frente a semejantes estados adultere la investigación. Evidentemente ello no está codificado en el lenguaje de los derechos, porque los animales, legalmente, todavía son bienes y los bienes no pueden tener derechos. Pero en el plano conceptual la ley incorpora la noción de que la libertad con respecto al dolor y el sufrimiento es un componente clave de la naturaleza animal igual que lo es de la naturaleza humana, y que los animales tienen derecho a ser protegidos en este aspecto. Muchos activistas por la liberación animal consideran esta protección legal extremadamente débil, y efectivamente lo es: pero olvidan que estamos empezando a salir de una situación en la cual la

única restricción en el uso de animales era una prohibición de la crueldad declarada —restricción que, por las propias definiciones jurídicas, ni siquiera se aplicaba a la investigación con animales—. ¹¹

Un comentario análogo podría hacerse respecto a la legislación europea sobre la materia, de la que es representativo el Convenio Europeo sobre Protección de los Animales Vertebrados utilizados con Fines Experimentales y otros Fines Científicos, hecho en Estrasburgo en marzo de 1986, y que España ratificó en 1989. Su preámbulo reconoce “que el hombre tiene la obligación moral de respetar a todos los animales y de tener debidamente en cuenta su capacidad de sufrimiento y memoria”. En cuanto a la ley sueca sobre animales de granja de 1988 estipula, en esencia, que estos animales tienen derecho a vivir sus vidas de acuerdo con su peculiar naturaleza, y que por lo tanto han de ser tratados y guardados atendiendo a ciertos requerimientos; e incluso usa para ello el lenguaje de los derechos (se concede a los animales el derecho inalienable a pastar, y se prohíben los sistemas de estabulación que dañan al animal sólo por imperativos de eficiencia y productividad económica)¹².

Tras 24 intentos parlamentarios de abolir la caza del zorro desde 1945, Gran Bretaña aprobó en 1996 una ley que pena los actos crueles contra los mamíferos salvajes (pero sin incluir en ella la caza del zorro y otras cacerías con perros)¹³; a continuación se han dado pasos decisivos para criminalizar la caza de mamíferos salvajes con perros, a partir de noviembre de 1997 (cuando una mayoría de diputados votó a favor de un proyecto de ley en ese sentido).

A comienzos del siglo XXI el gobierno británico ha decidido que los grandes simios dejarían de utilizarse para la investigación en su país; Nueva Zelanda aprobó un par de años antes una legislación similar. Francia, España y otros países europeos han firmado el Tratado de Amsterdam, que reconoce a los animales como seres sintientes capaces de sentir temor y dolor, y de disfrutar¹⁴. Recientemente, en junio de 2003, el Parlamento catalán aprobó por unanimidad la más avanzada ley de protección animal entre las comunidades autónomas españolas, que reconoce a los animales como seres sensibles física y psíquicamente y entre otras cosas prohíbe “el sacrificio de gatos y perros en las instalaciones para el mantenimiento de animales de compañía”¹⁵.

Y, en mayo de 2004, Austria aprobó una de las leyes sobre animales más severas de la Unión Europea, dirigida principalmente a la protección de aves de corral y otros animales de granja. La ley, que está en vigor a partir del primero de enero de 2005 en los nueve estados federados de Austria, prohíbe el confinamiento de los pollos dentro de jaulas pequeñas o atar apretadamente el ganado vacuno. Prohíbe además el uso de leones y otros animales silvestres en los circos, o el encadenamiento permanente de perros, los collares de castigo o el confinamiento a zonas limitadas por “valladas invisibles”, que administran descargas eléctricas de baja intensidad para mantener a los animales en ciertas áreas. En caso de incumplimiento, la ley prevé multas de al menos 2.000 euros, aunque en

situaciones de extrema crueldad contra los animales, las autoridades pueden incautarse de los mismos e imponer multas de hasta 15.000 euros.¹⁶

DERECHOS PARA LOS ANIMALES EN UN MARCO KELSENIANO

Un aspecto interesante de nuestro problema es que, *en principio*, las tesis de los derechos de los animales o de la naturaleza *causan problemas a los partidarios de la doctrina del derecho natural*, pero no tienen por qué causárselos a los positivistas jurídicos. Dentro del marco iuspositivista los derechos de los animales tienen un encaje relativamente fácil. Podemos ver bien por qué sucede así si examinamos la doctrina pertinente del más importante de los jurisconsultos iuspositivistas del siglo XX: Hans Kelsen.

Como es sabido, Kelsen niega que la tradicional categoría del *derecho subjetivo* sea esencial, o incluso necesaria, para la ciencia del Derecho. No le concede más valor que el de un *concepto auxiliar* para la exposición de ciertas situaciones jurídicas, útil a veces, pero perfectamente prescindible, ya que...

*...la situación de hecho designada como "derecho" o pretensión jurídica de un individuo no es otra cosa que la obligación del otro, o de los otros. Si se habla, en este caso, de un derecho subjetivo, o de la pretensión jurídica de un individuo, como si ese derecho o pretensión fuera algo distinto de la obligación del otro, o de los otros, se crea la apariencia de dos situaciones jurídicamente relevantes, cuando sólo se da una. La situación objetiva en cuestión queda descrita exhaustivamente con la descripción de la obligación jurídica del individuo (o individuos) de comportarse de determinada manera frente a otro.*¹⁷

Kelsen invierte completamente la doctrina tradicional (más o menos iusnaturalista) que consideraba como algo dado, básico, primario, el derecho subjetivo, y como algo secundario la protección arbitrada por la norma jurídica para tal derecho subjetivo preexistente. Por el contrario, afirma el jurista austriaco, lo primario y esencial es la norma, y en el derecho subjetivo no tenemos sino el *reflejo de una obligación jurídica* (siendo cierta conducta el contenido de una obligación jurídica cuando una norma jurídica enlaza a la conducta contraria un acto coactivo como sanción). Por ello, y como antes decíamos, *derecho subjetivo* sería una categoría en rigor superflua:

*Este concepto de derecho subjetivo, como un mero reflejo de una obligación jurídica, como concepto de un derecho reflejo, puede simplificar como derecho auxiliar la exposición de una situación jurídica; pero desde el punto de vista de una descripción científica exacta de la situación jurídica, es superfluo.*¹⁸

Para la *reine Rechtslehre* kelseniana, en su segunda edición de 1960, *persona* significa *sujeto de derecho*. Si x tiene un derecho subjetivo, como reflejo de la obligación jurídica de y, *para Kelsen sólo y (el individuo obligado) es sujeto en este contexto*. A saber,

es sujeto porque (y sólo porque) está sujeto a una obligación jurídica: "el individuo con derecho, es decir, aquel en cuyo respecto ha de cumplirse aquella conducta, es sólo objeto de la conducta que, como correspondiente a la conducta obligatoria, se encuentra codeterminada con ésta" (*loc. cit.*, p. 141).

Si a finales de la Edad Media la "navaja de Ockham" del franciscano inglés se esforzó por impedir la innecesaria multiplicación de los entes que consideraba la filosofía, pareja actitud de economía metafísica caracteriza a Kelsen en el terreno de la filosofía jurídica: exhibe ockhamianas habilidades de podador y maestro barbero. Después de que la navaja analítica kelseniana haya hecho de las suyas nos encontramos con *portadores de deberes*, pero ya no en rigor con *sujetos de derechos* (excepto como licencia expositiva). Pero precisamente porque el sujeto de derechos no es para el jurista austriaco más que una licencia expositiva, una construcción auxiliar del teórico del derecho, *no hay problemas graves en que tales sujetos de derechos sean seres distintos de los seres humanos*: puede tratarse perfectamente de animales, árboles, ríos, empresas industriales o ecosistemas.

*La tesis de que los animales, las plantas y los objetos inanimados no son sujetos de los derechos reflejos por no ser "personas" es equivocada, puesto que "persona" significa, como hemos de ver, sujeto de derecho; y si por sujeto de un derecho reflejo se entiende al individuo en cuyo respecto ha de cumplirse la conducta del hombre obligado a ello, entonces los animales, las plantas y los objetos inanimados, en cuyo respecto hay hombres obligados a comportarse de determinada manera, serían en el mismo sentido "sujetos" de un derecho con relación a esas conductas, como el acreedor es sujeto del derecho consistente en la obligación que el deudor tiene en su respecto. [...] También es insuficiente el argumento de que los animales, las plantas y los objetos inanimados no pueden esgrimir "pretensiones" correspondientes a la obligación. Dado que no es esencial para la presencia de un derecho reflejo que se formule una exigencia con respecto de la conducta obligatoria. La circunstancia de que, por cualquier razón, no se formule pretensión o que no pueda formularse, no modifica la situación jurídica.*¹⁹

En definitiva: desde la perspectiva kelseniana, nada en contra de los derechos de los animales. O, si se quiere decir con mayor precisión: *las objeciones en contra de los derechos animales serían exactamente las mismas que contra los derechos humanos*. Si empleamos el lenguaje de los derechos con los humanos, se diría que no hay inconveniente de principio en emplearlo también con los animales no humanos.

PERO ¿DE QUÉ DERECHOS ESTARÍAMOS HABLANDO?

Creo que el origen de los *derechos* en el individualismo democrático de la edad moderna marca decisivamente esta categoría²⁰. Dicho de otra manera: *el lenguaje de los derechos es individualista*, seguramente sólo tiene sentido pleno cuando se aplica a seres vivos individuales con ciertas necesidades e intereses. *Sólo de los seres*

*capaces de poseer intereses se predica con sentido que pueden ser titulares de derechos*²¹. Podremos, por tanto, aplicar el lenguaje de los derechos quizá a los animales (como los gorilas, las ballenas o las águilas), pero no a las rocas, los paisajes o los ecosistemas considerados globalmente. En mi opinión, enunciados como "la especie animal x tiene derecho a la supervivencia" o "la etnia y tiene derecho a la autodefinición" suponen usos analógicos de "derecho" donde el sentido primordial del término queda excesivamente diluido.

De ahí que en este ensayo no se plantee la cuestión de unos supuestos "derechos de la Naturaleza", cuestión que no ha arredrado, sin embargo, a muchos teóricos audaces en los últimos años²². No les seguiremos por el camino aventurado de pretender convertir a la naturaleza en sujeto de derechos. En mi opinión, sería un error restringir el abanico de categorías con las que podemos encauzar las relaciones entre seres humanos y naturaleza a la única categoría de *derechos*. Verosímilmente, la categoría moral y jurídica de *responsabilidad*²³ nos prestará mucho mejor servicio en todos los casos en que no tengamos que habérnoslas con seres vivos individuales.

Desde luego no se nos pasa por la cabeza conceder derecho al voto a las cigüeñas o derecho a la enseñanza a los osos polares: el tipo de derechos que pueden conferirse a un posible titular depende de las características efectivas que tal criatura posea.

El derecho animal básico sería en mi opinión el *derecho a no ser torturado ni tratado con crueldad* (sin distinguir entre animales domésticos y salvajes o "fieros", como adjetiva nuestro Código Civil en su artículo 465). En los términos de la *Declaración universal de los derechos del animal* de la UNESCO y la ONU (el texto completo está recogido en un anejo a este capítulo): "Ningún animal será sometido a malos tratos ni a actos crueles. Si es necesaria la muerte de un animal, ésta debe ser instantánea, indolora y no generadora de angustia".

En el caso de los animales superiores que son cuasi-personas, seguramente también habría que pensar en *el derecho a la vida y el derecho a la libertad*. Estamos pensando, por tanto, en los derechos de carácter personal que establecen los artículos 15 y 17 de la Constitución española de 1978 para los seres humanos. En realidad, lo que una aproximación racional y coherente con las premisas de este trabajo aconsejaría es *graduar los derechos en función de las características que poseen los animales en cuestión*. Podríamos distinguir tres niveles.

- a) Los animales que son cuasi-personas, como los primates, tienen cierto nivel de autoconciencia, sentido del tiempo y continuidad biográfica: tales características son las que aconsejan garantizarles el derecho a la vida.
- b) Un escalón más abajo encontraremos animales que carecen de tales capacidades, pero que son seres sintientes y sufren graves perturbaciones cuando están encerrados —pensemos por ejemplo en un águila—: a seres con tales capacidades parece razonable garantizarles el derecho a la libertad.

- c) Finalmente, los animales más sencillos — pensemos en una rana por ejemplo— pueden no poseer las características anteriores, pero seguirán siendo seres sintientes que pueden experimentar dolor y placer: a todos los seres sintientes habría que concederles el derecho animal básico a no ser torturado ni tratado con crueldad.

Creo que nunca se hará suficiente hincapié en que *la ignorancia es casi siempre la base para definir al diferente como "otro"*²⁴. Para estigmatizar al negro, al homosexual o al judío necesitamos mantenerlos a una prudente distancia intelectual y emocional; y a la inversa, el conocimiento sobre las reales características y atributos de las personas pertenecientes a aquellos grupos tiende siempre a dificultar su exclusión de la comunidad de los iguales. Cuando *individualizamos*, cuando damos un nombre propio y conocemos por ese nombre, difícilmente podemos después despreciar o torturar.

CONFLICTOS ENTRE DERECHOS ANIMALES Y DERECHOS HUMANOS

Algunos enemigos de la idea de cambiar la consideración moral que nos merecen los animales, y más en concreto de concederles derechos, han empleado el argumento del conflicto entre derechos para intentar reducir al absurdo la posición de los defensores de los animales:

*Los derechos de un gato podrían entrar en conflicto con los de otros gatos, y los derechos de los gatos entrarían en conflicto con los de los ratones, pájaros, otros animales carnívoros, etc. También entrarían en conflicto con los derechos de las personas. El hombre, como único guardián posible de los derechos de los animales, tendría que resolver estos conflictos y proteger los que estuvieran vigentes, frustrando a aquellos animales que injustamente trataran de violar los derechos de otros animales y de los seres humanos. La cabeza nos da vueltas ante la dificultad y complejidad de este cálculo de derechos.*²⁵

Con franqueza: esta manera de tratar nuestro asunto no me parece seria. Su nivel es digno de una película de dibujos animados (a lo Tom y Jerry, o quizá del oso Yogui), no de una argumentación filosófica. Igualmente se podrían tomar a chacota los derechos humanos señalando que los derechos de los varones entran en conflicto con los derechos de las mujeres, los derechos de los palestinos con los de los israelíes y los derechos de los vicultores de Europa meridional con los de la Europa central. Claro que semejantes conflictos existen (y muchísimos más): pero ello no invalida la noción de derechos humanos, a la que le es peculiarmente propia esta conflictividad.

En un mundo sin conflictos no harían falta la moral ni el Derecho. Precisamente porque las relaciones sociales son esencialmente conflictivas existen, a fin de cuentas, sistemas de normas como la moralidad positiva y el Derecho.

El conflicto es ineliminable, tanto en la naturaleza como dentro de la sociedad. Los pensadores que con más radicalidad asumieron el desafío de la no-violencia y el respeto universal por toda forma de vida, como Gandhi o Albert Schweitzer en el siglo XX, no se engañaron nunca al respecto, ni fantasearon acerca de ningún venidero paraíso donde el lobo paciese amigablemente junto con el cordero. Schweitzer, después de haber recogido en su casa a un águila pescadora herida para curarla, sabe que salvar esa vida costará otras vidas:

*Ahora he de decidir si la dejo morir de hambre o si para salvarle la vida mato cada día muchos pececillos. Me decido por esto último. Pero cada día me oprime como un peso el sacrificio de estas vidas en beneficio de aquella, asumiendo yo la responsabilidad.*²⁶

En cuanto a Gandhi, no se hace ilusiones ni por un instante:

*Mientras existamos físicamente, no es posible ser perfectamente no-violento, ya que el cuerpo por sí solo está obligado a ocupar un mínimo de espacio. Mientras no seamos puros espíritus, la no-violencia perfecta es tan teórica como la línea recta de Euclides. Pero no cabe más remedio que acomodarse a estas contingencias. [...] Puede ser que, en algunas circunstancias, sea un deber suprimir una vida. Por ejemplo, hemos de aceptar esta necesidad si queremos alimentarnos: aunque sólo nos alimentemos de vegetales, hay que destruir al menos ciertas formas de vida. Por razones sanitarias se matan microbios, mosquitos con los insecticidas, etc. Al obrar así, no se nos ocurre sentirnos culpables ante la religión. [...] Se mata también a las fieras carnívoras que quieren atacar al hombre. [...] A veces uno puede verse obligado a matar a un hombre: pensad en el caso de un loco furioso que, armado de una espada, matase a todos los que se encuentra por el camino; tendríamos que capturarlo vivo o muerto.*²⁷

Según se acepta hoy generalmente, los derechos humanos son derechos *prima facie* y no derechos absolutos (con la excepción de un número reducidísimo de derechos, como el derecho a no ser esclavizado ni torturado, que podemos considerar absolutos: hoy, de hecho, son condenados universalmente y para todas las posibles situaciones). Esto es así, entre otras razones, por el hecho evidente de que los derechos pueden entrar en conflicto unos con otros.

*En la mayor parte de las situaciones en las que está en cuestión un derecho humano ocurre que dos derechos igualmente fundamentales se enfrentan y no se puede proteger uno incondicionalmente sin hacer inoperante el otro. Piénsese, por poner un ejemplo, en el derecho a la libertad de expresión, por un lado, y en el derecho a no ser engañados, excitados, escandalizados, injuriados, difamados, vilipendiados, por otro. En estos casos, que son la mayor parte, se debe hablar de derechos fundamentales no absolutos sino relativos.*²⁸

Exactamente la misma consideración hay que hacer en relación con unos posibles derechos de los animales: serían derechos *prima facie*, no derechos absolutos,

y en los casos en que entrasen en conflicto con derechos humanos habría que ponderarlos cuidadosamente para limitar uno u otro.

Lo que subyace a esta *cuestión* es la pregunta más general de *cómo resolver los conflictos de intereses* entre individuos y especies que inevitablemente se plantean cuando abandonamos el antropocentrismo estrecho para adoptar una visión moral más amplia. A mi entender, la solución pasa por establecer *criterios de prioridad* que tengan en cuenta tanto la diversidad de intereses posibles —desde los más básicos, como la autoconservación, a los más periféricos, del tipo de los caprichos culinarios— como la diversidad de capacidades de las criaturas en cuestión. Han hecho interesantes propuestas en este sentido James P. Sterba²⁹, Donald VanDe Veer³⁰ o Robin Attfield³¹; ahora no puedo explayarme demasiado sobre esta cuestión —más allá de las indicaciones contenidas en los párrafos que siguen—, pero también hice algunas sugerencias en el párrafo “Una propuesta para jerarquizar” de *Un mundo vulnerable*.³²

JERARQUIZACIÓN

Un interés es un interés, tanto si humano como si animal, afirma Peter Singer para dar a entender que en los casos de conflictos entre intereses humanos y animales no podemos dar sin más prioridad al interés humano sin incurrir en “prejuicio de especie”; *pero ello no implica que los diferentes intereses no sean en principio jerarquizables*. Y si un interés es un interés, un derecho puede limitar otro derecho. Ni siquiera un firme defensor de la revolución moral en el trato que damos a los animales como Peter Singer cree que ordenar jerárquicamente el valor de vidas de especies diferentes sea incurrir en antropocentrismo³³.

*No sería necesariamente caer en el prejuicio de especie el establecer algún tipo de ordenación jerárquica del valor de vidas diferentes. De qué manera habría que hacerlo es otra cuestión, y no puedo ofrecer mejor respuesta que la reconstrucción imaginativa de cómo sería ser una clase de ser diferente [...]. En general, parece que cuanto más evolucionada es la vida consciente de un ser, y mayor su grado de conciencia de sí y de racionalidad, tanto más preferiría uno ese tipo de vida, si tuviera que escoger entre ése y un ser de un nivel de conciencia inferior.*³⁴

Desde una perspectiva reganiana (me refiero a la de Tom Regan, quien seguramente es junto con Peter Singer el más importante defensor de los animales en la filosofía moral anglosajona contemporánea), al menos ciertos animales (como los mamíferos) tienen derechos morales que se derivan de nuestro deber moral de respetar por igual a todos los sujetos conscientes, sean o no agentes morales (sujetos conscientes en el sentido de poder ser “sujetos de su propia vida”: para Regan, todos los mamíferos adultos son sujetos conscientes en este sentido). Respetarlos significa que no podemos tratarlos sólo instrumentalmente. ¿Cómo nos enfrentamos con los conflictos de derechos desde este punto de vista?

Estaría moralmente justificado que, en defensa propia, un agente moral resolviese a su favor un conflicto entre su derecho a la vida y el mismo derecho de otro; también podría, al tener que elegir entre salvar a un agente o a un paciente moral, optar por lo primero en virtud de la mayor posibilidad de aquel para experimentar más intensamente su propia vida. Esto quiere decir que cuando haya conflictos de derechos estará permitido graduar valorativamente a los individuos conscientes según la intensidad con que experimentan su propio bienestar. Si hablamos entonces de distintos grados de ser sujetos de la propia vida, la magnitud del perjuicio realizado a un individuo será medida por la pérdida cualitativa que causase. [...] Pero no se olvide que esta conmensurabilidad cualitativa sólo sería permisible en aquellas situaciones de conflicto entre derechos esenciales y comunes a todos los sujetos conscientes. En principio (prima facie), todos estos sujetos tienen derecho a no ser perjudicados en orden a promover intereses no generalizables a todos los seres conscientes (como por ejemplo los intereses "artístico-lúdicos" de los aficionados taurinos y los "deportivos" de los cazadores).³⁵

En definitiva: afirmar que conviene otorgar a algunos animales ciertos derechos no equivale a decir que todos los animales deban ser tratados de la misma manera, ni que todas las vidas tengan el mismo valor, ni que la vida sea el valor supremo. Contra el antropocentrismo excluyente hay que defender, me parece, que todos los seres sintientes, con necesidades e intereses, son dignos de consideración moral por sí mismos; pero (contra el biocentrismo excluyente) hay que afirmar también que no todas esas necesidades e intereses son igualmente valiosos o importantes, sino que pueden jerarquizarse. *Grosso modo* el criterio de jerarquización será el lugar que los portadores de intereses ocupen en la pirámide evolutiva (pues este lugar se corresponde *grosso modo* con capacidades moralmente relevantes como la capacidad de sentir, la de "ser sujeto de la propia vida", la inteligencia, la autoconciencia, la memoria y la capacidad de anticipación, etc.). Las personas están situadas en el vértice de esa pirámide. Ello no sólo les concede derechos especiales, sino también responsabilidades de gran envergadura: y sin duda es esta última perspectiva la que más conviene enfatizar a finales del siglo XX.

EL DEBER DE NO INTERFERIR

Además, me parece obvio que los humanos no deberíamos interferir más aún de lo que ya lo hacemos en el mundo animal: un carnívoro salvaje acosando a su presa no exigiría la intervención de la policía para defender los derechos de esta última. Conceder derechos a los animales sería una forma de *autolimitar el enorme poder destructor de nuestra especie*, y no la ilusión descabellada de ajustar los tratos entre las demás especies a las normas jurídicas de la ilustrada Europa. Esto es: los derechos que podríamos atribuir a los animales los protegerían a ellos de ciertas interferencias humanas, y nada más.

En tiempos de tanta discusión sobre el complicado y vidrioso asunto del derecho de injerencia por motivos más o menos humanitarios, convendría precisar que en el caso de los animales lo que debería estar en juego es nuestro *deber de no injerencia* (o con más precisión: de reducción de la injerencia) por motivos de responsabilidad biosférica. Paul Taylor ha escrito mucho sobre esta cuestión, desarrollando una regla de no interferencia: los seres humanos tendríamos el deber de dejar que las criaturas vivan sus vidas en libertad, ya que las intrusiones en el mundo natural acaban con la existencia de un organismo como criatura salvaje³⁶. El *primum non nocere* de la deontología médica, "en la duda no hacer daño", no parece una mala regla para aplicarla en este ámbito.

*Nuestro punto de partida debería ser la no interferencia en las vidas de otros animales a menos que podamos justificar que tenemos el derecho de transgredir esa norma, y que nuestras acciones respeten escrupulosamente los intereses de los animales, independientemente de cuáles sean nuestros deseos. Cuando no estemos seguros sobre cómo vamos a influir en las vidas de otros animales, es mejor que, en beneficio suyo, nos abstengamos de actuar.*³⁷

¿EL TITULAR DE UN DERECHO HA DE PODER RECLAMARLO?

¿Y qué decir frente a una afirmación como "lo característico de tener un derecho es que la persona que lo tiene lo pueda reclamar"³⁸? Con independencia del prejuicio que pueda suponer escribir "la persona que lo tiene" en lugar de "el titular del derecho" (sea éste persona o no), se diría que aquí Tugendhat no lleva la razón³⁹. Lo característico de un derecho no es que su mismo titular pueda reclamarlo (aunque ello sin duda suceda así en muchos casos), sino que *algún sujeto jurídico con capacidad de obrar* (que sin duda puede ser el mismo titular, pero no lo es necesariamente) pueda reclamarlo en beneficio del titular.

*Sencillamente no es cierto [...] que la capacidad de entender lo que es un derecho y la capacidad de poner en marcha la maquinaria legal por iniciativa propia sean necesarias para la titularidad de un derecho. Si ése fuera el caso, ni los retrasados mentales ni los bebés humanos tendrían derechos en absoluto. [...] Los niños y los retrasados mentales inician acciones jurídicas no por iniciativa propia, sino a través de las acciones de representantes legales que están apoderados para hablar en su nombre. Si semejante situación no encierra ningún absurdo conceptual, ¿por qué lo habría en el caso de que un apoderado representase a un animal?*⁴⁰

Es evidente que los animales no pueden defenderse por sí mismos dentro del orden jurídico humano: su defensa ha de encomendarse a guardianes, tutores o defensores humanos, igual que sucede con los niños o con los disminuidos psíquicos. De hecho, un estudio cuidadoso del Derecho tutelar vigente en los distintos ordenamientos jurídicos puede servir como un primer paso a la hora de intentar mejorar la situación jurídica de los animales⁴¹.

Si aceptásemos, como sugiere Fernando Savater, que "sólo pueden tener derechos —inspirables de obligaciones— los sujetos capaces de controlar y parcialmente suspender por razones simbólicas la urgencia instintiva de sus disposiciones biológicas"⁴², la consecuencia inmediata sería que ni los niños pequeños ni las personas jurídicas —como un Ayuntamiento o una empresa productiva— podrían tener derechos; mientras que *algunos* animales no humanos (como la gorila Koko o la chimpancé Washoe) sí que los tendrían. ¡Bonita confusión!

ALGUNAS PROPUESTAS DE POLÍTICA JURÍDICA

Conceder derechos a los animales sería *autolimitar el desbocado poder destructor* de que hoy disponemos los seres humanos: una propuesta, por tanto, de *ética de la autocontención*. Frente al mandato baconiano de expansión ilimitada de nuestros poderes (o prometeico, o fáustico, si se prefiere: en lo que hace a mitos de la desmesura, tenemos dónde elegir), lo que precisamos es un programa de autolimitación de los mismos. En su "Comunicación a las Jornadas de Ecología y Política" de Murcia, en mayo de 1979, Manuel Sacristán enfatizaba que la crisis ecológica impedía seguir considerando al sujeto de la transformación revolucionaria "como una fuerza encadenada y mutilada, cuya liberación se entendía como una expansión ilimitada de disposiciones, facultades y operaciones". Semejantes imágenes de la *hybris* moderna habrán de dejar paso a un *ethos* de la medida y de la cordura, que:

*...tendrá que describirse de un modo mucho menos fáustico y más inspirado en normas de conducta de tradición arcaica. Tan arcaica, que se pueden resumir en una de las sentencias de Delfos: de nada en demasía.*⁴³

Si la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 representa "la máxima conciencia que el hombre ha alcanzado hasta ahora, en sede jurídico-política, de la sustancial unidad del género humano"⁴⁴, reconocer derechos a los animales superiores sería dar un enorme paso hacia adelante en la conciencia de unidad con los demás seres vivos del planeta. Con ellos formamos objetivamente lo que podríamos llamar una comunidad bio-evolutiva; con ellos indudablemente compartimos una biosfera única, frágil y amenazada. Tal y como afirma el pensador italiano,

...el elenco de los derechos humanos se ha modificado y va modificándose con el cambio de las condiciones históricas, esto es, de las necesidades, de los intereses, de las clases en el poder, de los medios disponibles para su realización, de las transformaciones técnicas, etc. Derechos que habían sido declarados absolutos a finales del siglo XVIII, como la propiedad sacrée et inviolable, han sido sometidos a radicales limitaciones en las declaraciones contemporáneas; derechos que las declaraciones del XVIII no mencionaban siquiera, como los derechos sociales, son ahora proclamados con gran ostentación en todas las

*declaraciones recientes. No es difícil prever que en el futuro podrán aparecer nuevas pretensiones que ahora no alcanzamos siquiera a entrever, como el derecho a no portar armas contra la propia voluntad, o el derecho a respetar la vida también de los animales, y no sólo de los hombres.*⁴⁵

En los ordenamientos jurídicos contemporáneos, las personas son seres capaces de derechos y obligaciones (es decir, tienen capacidad jurídica): pero ningún animal no humano es persona. Para el Derecho vigente los animales son simplemente cosas, con dueño o momentáneamente sin él: bienes muebles objeto de apropiación. Igual que en momentos históricos anteriores los esclavos eran la propiedad de sus amos o las mujeres la propiedad de sus padres o esposos, hoy los animales son propiedad de ciertos sujetos de derecho en las formas que determina el Derecho Civil. El artículo 610 de nuestro Código Civil reza: "Se adquieren por la ocupación los bienes apropiables por su naturaleza que carecen de dueño, como los animales que son objeto de la caza y pesca, el tesoro oculto y las cosas muebles abandonadas". Comentándolo, el civilista Fernando Pantaleón Prieto escribe:

*La propiedad de los animales domésticos se rige por las mismas reglas que las de las cosas muebles inanimadas. Serán cosas sin dueño objeto de la ocupación, si no lo han tenido nunca (cría de gata abandonada), o si sus propietarios los han derelinquido. [...] Los animales salvajes, mientras se encuentran en libertad, son cosas sin dueño objeto de la ocupación. Una vez ocupado, el animal salvaje pasa a ser propiedad de su ocupante; para volver a ser cosa sin dueño, si éste lo derelinqua válidamente.*⁴⁶

Pasemos por alto la lindeza de que la apropiación u ocupación de los animales que son objeto de caza y pesca consiste en darles muerte, lo cual es sin duda una singular manera de "ocupar" a un ser vivo. Es muy difícil que, mientras los animales sigan siendo considerados jurídicamente como cosas, su condición pueda mejorar sustancialmente en nuestras sociedades. Si sólo se articulase la defensa de los animales a través de categorías como la de "bien jurídico protegido" o "interés legítimo", cualquier conflicto de intereses entre animales (desprovistos de derechos subjetivos y de derechos fundamentales) y humanos (provistos de ellos) se resolvería en el sistema jurídico a favor de los segundos, por grande que fuese la desproporción de intereses en juego (animales torturados sólo para diversión sádica de un público humano, por ejemplo).

La categoría de "interés legítimo" es más débil que la de "derecho subjetivo": está bien reconocerles a los animales algunos intereses legítimos, pero —a mi entender— ello no sería suficiente. Recordemos que, en nuestro ordenamiento jurídico, el artículo 53.2 de la Constitución de 1978 configura los derechos fundamentales como susceptibles de ser protegidos mediante el recurso a los tribunales (bien ante el Tribunal Constitucional, mediante recurso de amparo, bien ante los tribunales ordinarios "por un procedimiento basado en los principios de preferencia y sumariedad") y, por tanto, mediante la utilización de la fuerza coactiva del Estado⁴⁷. Vale la pena señalar que sin embargo se excluyen expresamente de los derechos subjetivos así susceptibles de

amparo judicial los “principios rectores” recogidos en el capítulo 3 del título primero de la Constitución. La ley 62/1978 (del 26.12.78) desarrolla también la protección jurisdiccional de los derechos fundamentales. Desde luego, no hará falta insistir en que —como señaló Herbert L.A. Hart en su clásico *El concepto de Derecho*— los derechos fundamentales no valen sino lo que valen sus garantías.

Vimos en el capítulo anterior cómo el concepto de *persona* en cuanto agente moral no es coextensivo con el de ser humano. Tampoco el concepto jurídico de *persona* lo es. Ha habido, en épocas diversas, humanos que no eran personas jurídicas (los esclavos, las mujeres; incluso hoy en día la doctrina civilista tiene que acuñar categorías como la de *personalidad civil restringida* para aquellos humanos que no tienen capacidad de obrar en Derecho, como los niños por ejemplo); y hay personas jurídicas que no son seres humanos (asociaciones, fundaciones, empresas, el mismo Estado). Si “la tradición del humanismo moderno” incluye que “sólo los seres humanos tendrían personalidad jurídica”⁴⁸, desde luego no son los defensores de los *animal rights* quienes primero han cuestionado esa supuesta tradición.

Pues bien: estimo —como conclusión de la argumentación de tipo moral que he desarrollado en este trabajo— que *habría buenas razones para incluir dentro de la categoría jurídica de persona, y dotar de algunos derechos fundamentales* (los precisados en un apartado anterior de este capítulo), *por lo menos a animales superiores como los primates* (que son, como ya vimos, *cuasipersonas* en sentido moral). Las mismas buenas razones por las cuales los niños y los disminuidos psíquicos, que no son personas en sentido moral, sí lo son para el Derecho (aunque no tengan capacidad de obrar y precisen por ello de representación), valen por lo menos para los primates y previsiblemente también para otros animales. No podemos —sin incurrir en prejuicio de especie— justificar plausiblemente que algunas *cuasipersonas* en sentido moral sean personas para el Derecho y otras no lo sean. Los derechos que podríamos conceder a algunas categorías de animales serían *prohibiciones* sobre algunas cosas que pueden hacerse a los animales.

Aunque el asunto precisa una elaboración mucho más meditada y detallada, me atreveré a adelantar algunas propuestas de política jurídica para reformar nuestro ordenamiento en el sentido de una mayor protección de los animales:

- Sería deseable constitucionalizar la protección de la naturaleza y los derechos fundamentales de los animales superiores, empezando con los primates en un primero pero importantísimo paso reformista (véase más abajo el apartado sobre el “Proyecto Gran Simio”). Semejante reforma constitucional “ecologizadora” y “animalizadora” de nuestra ley fundamental debería incluir también, en mi opinión, una *limitación del derecho a la propiedad privada por razones ecológicas* análoga a la limitación por la función social de la propiedad que ya recoge el artículo 33.2.
- Sería igualmente deseable elaborar una Ley de Protección del Animal que se plantease la defensa de éste por su propio bien, y no en función de intereses humanos.

- Serían necesarias ciertas reformas en el Código Civil y el Código Penal. En el primero, excluyendo al menos a los animales superiores que son cuasi-personas en sentido moral de la categoría jurídica de bienes y llevándolos a la de personas jurídicas (o creando una categoría especial para ellos); en el segundo, tipificando el delito de tortura y crueldad con los animales⁴⁹.

No perdamos de vista que algún movimiento en este sentido ya se realiza en ciertos ordenamientos jurídicos. En Alemania, la Ley de Protección de los Animales del 18 de agosto de 1986 castiga la tortura a los animales con pena de hasta dos años de cárcel, y la Ley para la Mejora de la Situación Jurídica del Animal en el Derecho Civil del 20 de agosto de 1990⁵⁰ añadió al artículo 90 del Código Civil ("Cosas, en el sentido de la ley, sólo son los objetos corporales") un interesante artículo 90a: "Los animales no son cosas. Están protegidos por leyes especiales. Se les aplican los preceptos vigentes para las cosas, salvo que lo contrario esté legislado". *Formalmente*, por tanto, los animales ya no son cosas en el Derecho alemán. Pero aunque la intención del legislador al acabar con la categorización jurídica de los animales como cosas sean loables, las implicaciones prácticas de esta reforma son escasas si no nulas. Muestra la típica incongruencia, el *sí pero no*, de las recientes reformas legales que afectan a los animales: los animales ya no son jurídicamente cosas, pero se los seguirá tratando jurídicamente como tales. Se trata en definitiva de un postulado ético de difícil encaje en los mecanismos del Derecho Civil vigente.

Después, en mayo de 2002, el Bundestag alemán, con una mayoría abrumadora (543 votos a favor, 19 en contra y 15 abstenciones) aprobó modificar el artículo 20 de la Constitución alemana para convertir la protección de los animales en un "objetivo estatal" del mismo rango que la salvaguardia del medio ambiente⁵¹. Tras esta constitucionalización de la cuestión de los animales, tanto los tribunales como los organismos públicos deberán tener en cuenta la protección de los animales en sus decisiones y sopesar su importancia, en casos de conflicto entre este objetivo y los derechos fundamentales.

NECESIDAD DE UN DEFENSOR DE LOS ANIMALES

Pensemos que en países como el nuestro la mayor parte del trabajo de protección de los animales estribaría en vigilar lo que sucede dentro de los laboratorios de investigación y en las industrias agropecuarias. Con tal fin, se diría conveniente la creación de un Defensor de los Animales y del Medio Ambiente (o más bien dos defensores, cada uno con su función), y conferirle una posición institucional tan sólida como la del Defensor del Pueblo. (Dicho sea de paso, también nos haría falta un Defensor de las Generaciones Futuras con análoga solidez institucional.) También figuras como la del "hombre bueno" que encontramos en la legislación tutelar sueca (*god man*) o noruega (*hjelpeverge*) marcan un camino posible: se trata

de un tipo especial de asistente social remunerado, que tiene un estatuto legal bien definido y puede realizar ciertas acciones jurídicas en beneficio de los disminuidos psíquicos a quienes tutela.

Sería menester conferir al Defensor de los Animales, a un posible cuerpo funcional de "hombres buenos" para con los animales, y a ciertos grupos ecologistas y de defensa de los animales, poderes jurídicos para proteger a los animales y el medio ambiente (o sea: la facultad de iniciar acciones legales contra quienes dañan el medio ambiente o a los animales). Es evidente que otorgar a ciertos agentes legitimación procesal y a otros no podría generar conflictos (¿qué criterio se emplearía?). Pero este asunto será menos problemático en la medida en que el ordenamiento jurídico estipule con precisión el tipo de derechos y el tipo de protección de que gozarán las diversas clases de animales, reduciendo en igual medida la discrecionalidad de los agentes humanos que intervengan en los procesos.

EL PROYECTO GRAN SIMIO

El 1993 se publicó un libro titulado *The Great Ape Project*, que suponía el lanzamiento simultáneo de un movimiento mundial para cambiar el estatus moral y legal de los grandes simios (además de los seres humanos, esta categoría incluye a los chimpancés, bonobos, gorilas y orangutanes). Este "Proyecto Gran Simio" (PGS) propone admitir a nuestros parientes evolutivos más cercanos dentro de la "comunidad de los iguales", garantizándoles tres derechos básicos: el derecho a la vida, la protección de la libertad individual y la prohibición de la tortura⁵². Esto se concreta, después, en campañas específicas, como por ejemplo una campaña para abolir la experimentación con chimpancés en la UE. En un folleto de PGS España —asociación formalizada en 1999— se insiste en que "el PGS no es una organización que defiende a los homínidos, como hay otras que defienden a las ballenas. Lo que esta revolucionaria idea pretende es romper la barrera del especismo, al igual que en su día se rompieron las barreras del racismo o las que discriminaban a la mujer".⁵³ De momento, el resultado más tangible es la decisión del Parlamento de Nueva Zelanda, que el 7 de octubre de 1999 aprobó una enmienda a su Ley de Protección Animal estableciendo que los homínidos no humanos no podrán ser utilizados en investigación, experimentación o educación a menos que el responsable del Gobierno para la protección animal considere que tal uso es para el beneficio de los propios grandes simios.⁵⁴

CAUTELA FINAL: NO FETICHIZAR LA CUESTIÓN DE LOS DERECHOS

La cuestión "derechos sí/ derechos no" tiene una enorme carga simbólica, que a nadie se le escapa: pero en su esencia es una cuestión de estrategia política y técnica jurídica. Su importancia es menor en comparación con la gran pregunta ética: ¿pasamos a considerar a los animales como fines en sí mismos, en lugar de tratarlos como

meros medios para nuestros fines? Y con preguntas políticas de gran alcance: ¿cómo reorganizamos las sociedades humanas de forma que *estructuralmente* reduzcamos el enorme potencial de daño que hoy poseen, tanto para la naturaleza humana como no humana?

La idea de *bien moral*, o la de *valor moral*, o la de *obligación moral*, son previas a la idea de *derecho*, como es bien sabido (la última puede derivarse de las primeras, pero no al revés). El mundo político-moral contiene muchas más cosas además de

los derechos. Mucha gente amiga de los animales podría coincidir con el siguiente diagnóstico del primatólogo Frans de Waal:

*Debo expresar cierto malestar ante los intentos de formular estas cuestiones en términos de derechos. El énfasis que se pone en la autonomía en lugar de en la asociación ha dado lugar a un discurso frío, dogmático, basado en un absolutismo que no hace justicia a las zonas grises de las que está compuesta la moralidad humana. [...] Por mi parte, creo que debemos tomar como punto de partida la belleza y dignidad inherentes a los animales.*⁵⁵

Tampoco echaría en saco roto las cautelas de una filósofa moral como Mary Warnock, para quien la categoría "derechos de los animales" supone "devaluar peligrosamente el uso general del término"⁵⁶. Pero hay que aclarar acto seguido que Warnock opera dentro de una concepción restrictiva, y su preocupación por la devaluación del lenguaje de los derechos la conduce a oponerse a formular con él incluso ideales morales tan

intachables como lo que solemos llamar "derechos de los niños", plasmados en la Declaración de los Derechos del Niño de UNICEF.⁵⁷ No debe poder reclamarse cualquier cosa deseable como un derecho, opina Warnock, y por ello está en contra tanto de los derechos del paciente médico como de los derechos de los

DECLARACIÓN DE DERECHOS DEL "PROYECTO GRAN SIMIO"

PEDIMOS LA EXTENSIÓN DE LA COMUNIDAD DE IGUALES PARA QUE INCLUYA A TODOS LOS GRANDES SIMIOS: SERES HUMANOS, CHIMPANCÉS, GORILAS Y ORANGUTANES.

"LA COMUNIDAD DE IGUALES" ES LA COMUNIDAD MORAL DENTRO DE LA CUAL ACEPTAMOS CIERTOS PRINCIPIOS MORALES BÁSICOS O DERECHOS PARA QUE RIJAN NUESTRAS RELACIONES MUTUAS Y SEAN PROTEGIDOS POR EL DERECHO. ENTRE ESTOS PRINCIPIOS O DERECHOS SE ENCUENTRAN LOS SIGUIENTES:

1. EL DERECHO A LA VIDA. HAN DE PROTEGERSE LAS VIDAS DE LOS MIEMBROS DE LA COMUNIDAD DE IGUALES. ESTA PROHIBIDO MATAR A LOS MIEMBROS DE LA COMUNIDAD DE IGUALES EXCEPTO EN CIERTAS CIRCUNSTANCIAS ESTRICTAMENTE DEFINIDAS (DEFENSA PROPIA, POR EJEMPLO).
2. LA PROTECCIÓN DE LA LIBERTAD INDIVIDUAL. NO DEBE PRIVARSE ARBITRARIAMENTE DE SU LIBERTAD A LOS MIEMBROS DE LA COMUNIDAD DE IGUALES, SI SE LOS ENCARCELA SIN JUICIO LEGAL, TIENEN DERECHO A SER LIBERADOS DE INMEDIATO. LA DETENCIÓN DE QUIENES NO HAN COMETIDO NINGÚN DELITO, O DE QUIENES NO TIENEN RESPONSABILIDAD JURÍDICA, SÓLO DEBE PERMITIRSE SI PUEDE PROBARSE QUE ES POR SU PROPIO BIEN, O QUE ES NECESARIA PARA PROTEGER AL RESTO DE LOS INTEGRANTES DE LA COMUNIDAD DE IGUALES DE UNO DE SUS MIEMBROS QUE CLARAMENTE SERÍA UN PELIGRO PARA LOS DEMÁS EN LIBERTAD. EN TALES CASOS, LOS MIEMBROS DE LA COMUNIDAD DE IGUALES TIENEN DERECHO A APELAR ANTE UN TRIBUNAL, O BIEN DIRECTAMENTE O BIEN —SI CARECEN DE LAS CAPACIDADES RELEVANTES— A TRAVÉS DE UN ABOGADO.
3. LA PROHIBICIÓN DE LA TORTURA. CAUSAR DELIBERADAMENTE UN DOLOR GRAVE A UN MIEMBRO DE LA COMUNIDAD DE IGUALES, TANTO SI ES POR DIVERSIÓN COMO SI SE ALEGAN SUPUESTOS BENEFICIOS PARA OTROS, SE CONSIDERA TORTURA, Y ESTÁ PROHIBIDA.

Declaración asumida por todos los autores del libro *The Great Ape Project*, a cargo de Paola Cavalieri y Peter Singer (Fourth Estate, Londres 1993).

niños y los derechos de los animales. Nada que objetar, si no subyace un criterio especista...⁵⁸

Concluyo que probablemente sea demasiado restrictivo plantear este debate moral sobre los animales en los términos consagrados —por nuestra dependencia del mundo anglosajón— de los “derechos de los animales”⁵⁹. Abstengámonos de fetichizar un lenguaje político-moral —el de los derechos— que se halla decisivamente marcado por el individualismo burgués que le dio fuerza y legitimidad en sus orígenes⁶⁰. Tal y como indiqué al comienzo de este capítulo, mi opinión es que si lo empleamos para los seres humanos, entonces no hay razones de fondo para vetarlo en el caso de los animales no humanos.

Como bien indica Peter Singer, “el lenguaje de los derechos es una útil fórmula 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”⁶¹. Lo importante no es tanto decidarnos por alguna técnica jurídica concreta para proteger a los animales del daño y el abuso a que hoy los sometemos, como más bien, previamente, movilizar las energías morales, sentimentales y políticas necesarias para lograr esos cambios.

UN POEMA DE GUNNAR EKELÓF

*CONSIDERAMOS, PENSAMOS, SUSPIRAMOS, HABLAMOS

NO PUEDO CONTEMPLAR LOS PAÍSES MERIDIONALES

SIN VER TAMBIÉN AL BURRO, AL BUEY Y A LA OVEJA

A LAS GALLINAS ATADAS POR LAS PATAS EN MANOJO, TIRADAS

A AMBOS LADOS DE LA PARRILLA DE LA MOTOCICLETA

CON LAS CABEZAS BOCA ABAJO, PARALIZADAS, CACAREANDO DÉBILMENTE

AL CORDERO ABIERTO EN CANAL Y DESPUÉS COSIDO

CON EL ESPETÓN METIDO POR EL CULO Y LA DOLIENTE CABEZA DESPELLEJADA

SOBRE UNAS BRASAS GRIEGAS

Y CON LOS INTESTINOS, KOKORÉTSI, EN UNA PARRILLA PRÓXIMA

AL BLANCO Y MANSO BUEY BAJO EL YUGO, EMPAREJADO CON UNA VACA

PRÁCTICAMENTE INFINITOS EN TOSCANA

AL ASNO GRITANDO COMO UNA PUERTA DE GRANERO SIN ENGRASAR

O BAJO UN FAJO DE RAMAS GRANDE COMO EL UNIVERSO

PAJARILLOS EN MANOJOS QUE PODRÍAN HABER LLENADO EL ESPACIO CON NUESTRA

TRA NOSTALGIA

ESOS SERES QUE NOS ALIMENTAN, NOS VISTEN, NOS TRANSPORTAN

RESIGNADOS BAJO NOSOTROS, QUIZÁ PERDONÁNDONOS

¡ESOS SON LOS VERDADEROS CRISTIANOS!

Del libro *En natt i Otcac* (1961). En *Poesía nórdica*, antología preparada

por Francisco J. Uriz, Eds. de la Torre, Madrid 1995, p. 273.

ANEJO: DECLARACIÓN UNIVERSAL DE LOS DERECHOS DEL ANIMAL

Preámbulo. Considerando que todo animal posee derechos. Considerando que el desconocimiento y desprecio de dichos derechos han conducido y siguen conduciendo al hombre a cometer crímenes contra la naturaleza y contra los animales. Considerando que el reconocimiento por parte de la especie humana de los derechos a la existencia de las otras especies de animales constituye el fundamento de la coexistencia de las especies en el mundo. Considerando que el hombre comete

genocidio y existe la amenaza de que siga cometiéndolo. Considerando que el respeto hacia los animales por el hombre está ligado al respeto de los hombres entre ellos mismos. Considerando que la educación debe enseñar desde la infancia a observar, comprender, respetar y amar a los animales, se proclama lo siguiente:

Artículo 1. Todos los animales nacen iguales ante la vida y tienen los mismos derechos a la existencia.

Artículo 2. (A) Todo animal tiene derecho al respeto. (B) El hombre, en tanto que especie animal, no puede atribuirse el derecho de exterminar a los otros animales o de explotarlos violando ese derecho. Tiene la obligación de poner sus conocimientos al servicio de los animales. (C) Todos los animales tienen derecho a la atención, a los cuidados y a la protección del hombre.

Artículo 3. (A) Ningún animal será sometido a malos tratos ni a actos crueles. (B) Si es necesaria la muerte de un animal, ésta debe ser instantánea, indolora y no generadora de angustia.

Artículo 4. (A) Todo animal perteneciente a una especie salvaje tiene derecho a vivir libre en su propio ambiente natural, terrestre, aéreo o acuático, y a reproducirse. (B) Toda privación de libertad, incluso aquella que tenga fines educativos, es contraria a este derecho.

Artículo 5. (A) Todo animal perteneciente a una especie que viva tradicionalmente en el entorno del hombre tiene derecho a vivir y a crecer al ritmo y en las condiciones de vida y libertad que sean propias de su especie. (B) Toda modificación de dicho ritmo o dichas condiciones que fuera impuesta por el hombre con fines mercantiles es contraria a dicho derecho.

Artículo 6. (A) Todo animal que el hombre ha escogido como compañero tiene derecho a que la duración de su vida sea conforme a su longevidad natural. (B) El abandono de un animal es un acto cruel y degradante.

Artículo 7. Todo animal de trabajo tiene derecho a una limitación razonable del tiempo e intensidad del trabajo, a una alimentación reparadora, y al reposo.

Artículo 8. (A) La experimentación animal que implique un sufrimiento físico o psicológico es incompatible con los derechos del animal, tanto si se trata de experimentos médicos, científicos, comerciales, como toda otra forma de experimentación. (B) Las técnicas alternativas deben ser utilizadas y desarrolladas.

Artículo 9. Cuando un animal es criado para la alimentación debe ser nutrido, instalado y transportado, así como sacrificado, sin que de ello resulte para él motivo de ansiedad o dolor.

Artículo 10. (A) Ningún animal debe ser explotado para esparcimiento del hombre. (B) Las exhibiciones de animales y los espectáculos que se sirvan de animales son incompatibles con la dignidad del animal.

Artículo 11. Todo acto que implique la muerte de un animal sin necesidad es un biocidio, es decir, un crimen contra la vida.

Artículo 12. (A) Todo acto que implique la muerte de un gran número de animales salvajes es un genocidio, es decir, un crimen contra la especie. (B) La contaminación y la destrucción del ambiente natural conducen al genocidio.

Artículo 13. (A) Un animal muerto debe ser tratado con respeto. (B) Las escenas de violencia en las cuales los animales son víctimas deben ser prohibidas en el cine y en la televisión, salvo si ellas tienen como fin el dar muestra de los atentados contra los derechos del animal.

Artículo 14. (A) Los organismos de protección y salvaguarda de los animales deben ser representados a nivel gubernamental. (B) Los derechos del animal deben ser defendidos por la ley como lo son los derechos del hombre.

(Declaración adoptada por la Liga Internacional de los Derechos del Animal en septiembre de 1977, en Londres.)

NOTAS

1. *Derecho natural*, La Hormiga de Oro, Barcelona 1950, pp. 188-189.
2. En AA.VV.: *Naturaleza, paisaje y aire de Madrid*, Comunidad de Madrid 1992, p. 224. Citado por Joaquín Fernández: *El ecologismo español*, Alianza, Madrid 1999, p. 29.
3. Norberto Bobbio, *El tiempo de los derechos*, Sistema, Madrid 1991, p. 110.
4. Jacques Derrida/ Elisabeth Roudinesco, *De quoi demain... (dialogue)*, Fayard/ Galilée, París 2001, p. 123.
5. Henry S. Salt: *Los derechos de los animales*, ed. de Jesús Mosterín, Los Libros de la Catarata, Madrid 1999, p. 29.
6. De esta época pionera data también la fundación de sociedades protectoras de animales: en 1824 en Inglaterra, en 1846 en Francia.
7. Los textos legales son los siguientes: Ley de Protección de los Animales en Cataluña del 4 de marzo de 1988, número 3/88 (*Diario Oficial de la Generalitat de Catalunya* 967, del 18 de marzo de 1988). Ley de Protección de Animales Domésticos en Madrid del 1 de febrero de 1990, número 1/90 (*Boletín Oficial de la Comunidad de Madrid* 39, del 15 de febrero de 1990). Ley de Protección y Defensa de los Animales de Compañía en Murcia del 27 de agosto de 1990, número 10/90 (*Boletín Oficial de la Región de Murcia* 225, del 29 de septiembre de 1990). Ley de Protección de los Animales Domésticos en Castilla-La Mancha del 28 de diciembre de 1990, número 7/90 (*Diario Oficial de Castilla-La Mancha* 1, del 2 de enero de 1991). Ley de Protección de los Animales Domésticos en Canarias del 30 de abril de 1991, número 8/91 (*Boletín Oficial de Canarias* 62, del 13 de mayo de 1991). Ley de Protección de los Animales en Cantabria del 18 de marzo de 1992, número 3/92 (*Boletín Oficial de Cantabria* 63, del 27 de marzo de 1992). Ley de Protección de los Animales que viven en el Entorno Humano en Baleares del 8 de abril de 1992, número 1/92 (*Diario Oficial de las Islas Baleares* 58, del 14 de mayo de 1992). Ley de Protección de los Animales Domésticos y Salvajes en Cautividad en Galicia del 13 de abril de 1993, número 1/93 (*Diario Oficial de Galicia* 75, del 22 de abril de 1993).
8. Puede verse una refundición que recoge los preceptos esenciales de todas estas normas en AA.VV., *Los animales en la sociedad. Hacia un nuevo modelo de convivencia*, Fondo Editorial de la Fundación Purina, Barcelona 1994 (cap. 8, a cargo del profesor de Derecho administrativo Juan Carlos Maresca: "Dimensión social y urbana de la relación entre los ciudadanos y los animales").
9. Ángel Pelayo González Torre, "Sobre los derechos de los animales", *Anuario de Filosofía del Derecho* VII, 1990, p. 551.
10. Preocupación, sin embargo, de alcance verdaderamente muy limitado: se desvanece en cuanto se produce un conflicto de intereses entre animales y humanos. Por ejemplo, todas estas leyes prohíben "el uso de animales en espectáculos, peleas y otras actividades si ello puede ocasionarles sufrimiento o pueden ser objeto de burlas o tratamientos antinaturales, o bien si pueden herir la sensibilidad de las personas que los contemplan" (artículo 4.1 de la ley catalana); pero a renglón seguido exceptúan de esa prohibición a las corridas de toros, los encierros y el tiro al pichón —y en algunos casos incluso las peleas de gallos "en aquellas localidades en que tradicionalmente se hallan venido celebrando" (artículo 5.2 de la ley canaria)— dado que "como conjunto de actividades artísticas y culturales son exponentes de nuestro acervo histórico" (artículo 6.2 de la ley cántabra). De ahí que pueda reprocharse a estas leyes "inconsistencia teórica y arbitrariedad moral" (Francisco Damián Lara, "Los animales y la ética", en Francisco Garrido Peña (comp.), *Introducción a la ecología política*, Comares, Granada 1993, p. 164). Francisco Lara prosigue señalando que "si la condena de los actos crueles contra animales resulta ser relativa a los posibles beneficios que tales actos puedan reportar a los seres racionales, entonces casi siempre será posible justificar tal forma de comportamiento aduciendo que con ello se satisface algún interés humano". Se hallará una crítica pormenorizada de este enfoque legislativo en Francisco Damián Lara, "Hacia una teoría moral de los derechos del animal", *Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad de Granada*, 1988, pp. 90-98.

11. Rollin en Paola Cavalieri/ Peter Singer (eds.), *The Great Ape Project*, Fourth Estate, Londres 1993, p. 209.
12. "Swedish Farm Animals Get a Bill of Rights", *New York Times*, 25 de octubre de 1988.
13. Isabel Ferrer: "Aprobada la primera ley británica que prohíbe la caza con mamíferos", *El País*, 30 de abril de 1996.
14. Marc Bekoff, *Nosotros los animales*, Trotta, Madrid 2003, p. 40.
15. Pere Rusiñol, "Cataluña aprueba una ley que prohíbe sacrificar a los perros y gatos abandonados", *El País*, 27 de junio de 2003.
16. Agencia EFE: "Los animales vivirán en paz en Austria", 30 de mayo de 2004.
17. Hans Kelsen, *Teoría pura del derecho* (segunda edición), Porrúa/ UNAM, Ciudad de México 1991 [1960], p. 140.
18. Kelsen, *Teoría pura del derecho*, op. cit., p. 141.
19. Kelsen, *Teoría pura del derecho*, op. cit., pp. 141-142.
20. Véase por ejemplo Norberto Bobbio, *El tiempo de los derechos*, Sistema, Madrid 1991, pp. 105-109.
21. Véase la argumentación al respecto en Joel Feinberg, "The Rights of Animals and Unborn Generations", en W.T. Blackstone (ed.), *Philosophy and Environmental Crisis*, University of Georgia Press, Athens 1974.
22. Cf. por ejemplo Jochen Reiche/ Georges Fülgraff, "Eigenrechte der Natur und praktische Umweltpolitik — ein Diskurs über anthropozentrische und ökozentrische Umweltethik", *Zeitschrift für Umweltpolitik und Umweltrecht*, 1987/3. Holmes Rolston III, *Environmental Ethics: Duties to and Values in the Natural World*, Temple University Press, Philadelphia 1988. Jörg Leimbacher, *Die Rechte der Natur*, Basel 1988. Roderick Nash, *The Rights of Nature*, University of Wisconsin Press, Madison 1989. Jörg Weber, *Die Erde ist nicht Untertan. Grundrechte für Tiere und Umwelt*, Eichhorn Verlag, Frankfurt am Main 1990. Michel Serres, *El contrato natural*, Pre-Textos, Valencia 1991. Manon Andreas-Grisebach, *Eine Ethik für die Natur*, Amman Verlag, Zürich 1991.
23. Véase Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die Technologische zivilisation*, Insel Verlag, Frankfurt am Main 1979. (Hay traducción española: *El principio de responsabilidad*, Círculo de Lectores, Barcelona 1994.) También Paul Ricoeur, *Le temps de la responsabilité*, Fayard, Paris 1990.
24. H. Lyn White Miles en Paola Cavalieri/ Peter Singer (eds.), *The Great Ape Project*, Fourth Estate, Londres 1993, p. 43.
25. H.J. McCloskey, *Ética y política de la ecología*, FCE, México 1988 [1983], p. 76.
26. Citado en Hans Walter Bähr (Hrsg.), *Albert Schweitzer. Sein Denken und sein Weg*, Mohr, Tübingen 1962, p. 41.
27. Gandhi, *Todos los hombres son hermanos* (selección de textos; séptima edición), Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1981, p. 135.
28. Norberto Bobbio, *El tiempo de los derechos*, Sistema, Madrid 1991, p. 80.
29. James P. Sterba: "Reconciling anthropocentric and non- anthropocentric environmental ethics", *Environmental Values*, vol. 3, núm. 3, 1994.
30. Donald VanDe Veer, "Interspecific justice", *Inquiry* 22, 1979.
31. Robin Attfield, *Value, Obligation and Meta-Ethics*, Editions Rodopi, Amsterdam/ Atlanta 1995, pp. 93-94. También el capítulo "Inter-species morality" en *The Ethics of Environmental Concern* (segunda edición), The University of Georgia Press 1991.
32. Jorge Riechmann: *Un mundo vulnerable*, Los Libros de la Catarata, Madrid 2000, pp. 150-154.
33. Peter Singer, *Ética práctica*, Ariel, Barcelona 1984 [1979], pp. 115-117
34. Singer, *Ética práctica*, op. cit., p. 117.
35. Francisco Damián Lara, "Los animales y la ética", en Francisco Garrido Peña (comp.), *Introducción a la ecología política*, Comares, Granada 1993, p. 174.
36. Paul W. Taylor, *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*. Princeton University Press, Princeton (New Jersey) 1986.
37. Marc Bekoff, *Nosotros los animales*, Trotta, Madrid 2003, p. 149.
38. Ersnt Tugendhat, *Justicia y derechos humanos*, Publicacions Universitat de Barcelona 1993, p. 15.
39. Ya examinamos antes la argumentación de Kelsen en sentido contrario; puede verse también Neil McCormick, "Los derechos de los niños: una prueba de fuego para las teorías de los derechos", *Anuario de Filosofía del Derecho* 5, Madrid 1988 [1975].
40. Joel Feinberg, "The rights of animals and unborn generations", en W.T. Blackstone (ed.), *Philosophy and Environmental Crisis*, University of Georgia Press, Athens 1974.
41. Como primera aproximación puede valer Laurent Vogel, *Els sistemes de representació i de protecció jurídica de les persones disminuïdes psíquiques*, Fundació Tutelar Congost Autisme, Barcelona 1990 [1988].
42. Fernando Savater, "¿Todas sus criaturas?", *El País*, 29 de agosto de 1999, p. 12.
43. Manuel Sacristán, *Pacifismo, ecología y política alternativa*, Icaria, Barcelona 1987, p. 13.
44. Bobbio, *El tiempo de los derechos*, op. cit., p. 51.
45. Bobbio, *El tiempo de los derechos*, op. cit., p. 56.
46. AA.VV.: *Comentario del Código Civil*, Centro de Publicaciones del Ministerio de Justicia, Madrid 1993, p. 1553.
47. Véase Joaquín García Morillo, *El amparo judicial de los derechos fundamentales*, Centro de Publicaciones del Ministerio de Justicia, Madrid 1985.
48. Luc Ferry, *Le nouvel ordre écologique*, Grasset, Paris 1992, p. 23. (Hay trad. castellana: Tusquets, Barcelona 1994.)
49. En febrero de 2002, en España, una organización defensora de los animales —la Fundación Altarriba— presentó casi 600.000 firmas en el Congreso de los Diputados en apoyo de que se castigase con penas de

- cárcel el maltrato a los animales domésticos. Diferentes grupos políticos presentaron entonces cuatro propuestas de ley en este sentido, pero la mayoría absoluta del Partido Popular rechazó las cuatro, en abril de 2002.
50. Puede verse al respecto el *Münchener Kommentar zum Bürgerlichen Gesetzbuch*, tomo 1 de la tercera edición, Beck Verlag, München 1993, pp. 702 y ss.
 51. Ciro Krauthausen: "Alemania da rango constitucional a la protección de los animales", *El País*, 18 de mayo de 2002.
 52. Peter Singer y Paula Casal: "El Proyecto Gran Simio y el concepto de persona", *Laguna 7*, La Laguna (Tenerife) 2000.
 53. La dirección de PGS España es: C/ Guadalest 5, 2º A, 03005 Alicante, tel. 965227114. Publican el boletín *Rompiendo barreras*. Puede consultarse la página web www.proyectogransimio.org. Por otra parte, se hallará una lista muy completa de asociaciones de defensa de los animales en países de lengua española en Marc Bekoff, *Nosotros los animales*, Trotta, Madrid 2003, pp. 169 y ss.
 54. Boletín nº 2 del PGS España, p. 2.
 55. Frans de Waal, *Bien natural*, Herder, Barcelona 1997, pp. 276-277.
 56. Mary Warnock, *Guía ética para personas inteligentes*, Turner/ FCE, Madrid 2002 [1998], p. 104.
 57. Warnock, *Guía ética para personas inteligentes*, *op. cit.*, p. 100.
 58. Que de hecho sí subyace en el caso de la filósofa y miembro de la Cámara de los Lores británica: ver p. 104.
 59. De forma análoga, la cuestión de la experimentación con animales es más amplia que la de la *vivisección*, aunque este último término se haya impuesto en los países anglosajones.
 60. Una crítica rigurosa y profunda del "enfoque de los derechos" para la defensa animal, centrada especialmente en los trabajos de Tom Regan, se hallará en Ted Benton: *Natural Relations. Ecology, Animal Rights and Social Justice*, Verso, Londres 1993.
 61. Singer, *Liberación animal*, *op. cit.*, p. 44.

CAPÍTULO 12

ANIMAL PRÓJIMO

ESE DEFECTO QUE IMPIDE LA COMUNICACIÓN ENTRE ELLOS [LOS ANIMALES NO HUMANOS] Y NOSOTROS, ¿POR QUÉ NO HA DE SER NUESTRO TANTO COMO SUYO? NO SE SABE DE QUIÉN ES LA CULPA DE NO COMPRENDERNOS; PUES NO LES ENTENDEMOS MÁS QUE ELLOS A NOSOTROS. POR ESTE MISMO MOTIVO, PUEDEN ELLOS CONSIDERARNOS BESTIAS, COMO HACEMOS NOSOTROS CON ELLOS. NO ES MUY EXTRAORDINARIO QUE NO LES ENTENDAMOS (TAMPOCO LO HACEMOS NI CON LOS VASCOS NI CON LOS TROGLODITAS).

Michel de Montaigne¹

LA TRANSMIGRACIÓN MERECE SER CIERTA. NO SÓLO SER LO QUE MIRAS, SINO TAMBIÉN HABERLO SIDO O IRA SERLO.

Joaquín Araujo²

HAY CARÁCTER MORAL EN TODOS LOS ELEMENTOS DE LA NATURALEZA: PUESTO QUE TODOS AVIVAN ESTE CARÁCTER EN EL HOMBRE, PUESTO QUE TODOS LO PRODUCEN, TODOS LO TIENEN. ASÍ, SON UNA LA VERDAD, QUE ES LA HERMOSURA EN EL JUICIO; LA BONDAD, QUE ES LA HERMOSURA EN LOS AFECTOS; Y LA MERA BELLEZA, QUE ES LA HERMOSURA EN EL ARTE. EL ARTE NO ES MÁS QUE LA NATURALEZA CREADA POR EL HOMBRE.

José Martí (en el ensayo sobre Emerson)³

QUE VINGUIN TOTS, LA VACA I EL CAVALL/ AMB UNA ROSA DE CLAROR PER MARCA.
(QUE VENGAN TODOS, LA VACA Y EL CABALLO/ CON UNA ROSA DE FULGOR POR MARCA).

Joan Brossa⁴

CREO QUE UNA HOJA DE HIERBA ES TAN PERFECTA COMO LA JORNADA SIDERAL DE LAS ESTRELLAS,/ Y UNA HORMIGA,/ UN GRANO DE ARENA/ Y LOS HUEVOS DEL REYZUELO/ SON PERFECTOS TAMBIÉN./ EL SAPO ES UNA OBRA MAESTRA DE DIOS/ Y LAS ZARZAMORAS PODRÍAN ADORNAR LOS SALONES DE LA GLORIA./ EL TENDÓN MÁS PEQUEÑO DE MIS MANOS AVERGÜENZA A TODA LA MAQUINARIA MODERNA,/ UNA VACA PACIENDO CON LA CABEZA DOBLADA SUPERA EN BELLEZA A TODAS LAS ESTATUAS,/ Y UN RATÓN ES MILAGRO SUFICIENTE PARA CONVERTIR A SEIS TRILLONES DE INPIELES.

Walt Whitman⁵

¡PADRE DE LO ALTO!/ ¡CONTEMPLA UN RATÓN/ AGOBIADO POR EL GATO!/ ¡EN TU REINO RESERVA/ UNA MANSIÓN PARA LA RATA!// QUE MUELLE EN SERÁFICOS ARMARIOS/ MORDISQUEE TODO EL DÍA,/ MIENTRAS CONFIADOS CICLOS/ GIRANDO, SOLEMNEMENTE PASAN.

Emily Dickinson⁶

SUPERAR PREJUICIOS

Una línea esencial de progreso moral a lo largo de la historia de la humanidad viene siendo la superación de prejuicios dirigidos contra grupos de seres humanos, a los que se excluía colectivamente de la comunidad de iguales. Así, progresivamente, hemos llegado a juzgar inaceptable la exclusión de la comunidad moral con pretextos "de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición" (Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948, artículo 2.1).

Hace un siglo, en 1875, un tribunal de Wisconsin dictaminaba que una mujer no podía trabajar como abogada, ya que tal profesión sólo podían ejercerla las *personas*, y las mujeres no eran personas para el Derecho. En la justificación de la sentencia se incluían perlas como las siguientes:

La ley natural determina al sexo femenino para parir y alimentar a los vástagos de nuestra raza. [...] Todas las profesiones de las mujeres que no concuerden con este deber sacrosanto y fundamental, como la profesión de jurista, son desviaciones del orden natural. Las peculiares características femeninas, como la suave dulzura y la acusada sentimentalidad, el ser fácilmente influenciables, [...] la subordinación del entendimiento a la pasión, por cierto que no hacen a las mujeres aptas para los litigios jurídicos.⁷

A mediados del siglo XX, el polígrafo don José María Pemán podía expresar su prejuicio racista con la sencillez de quien se sabe dentro de un consenso cultural:

Los moros, como los niños o los salvajes, no veían más que lo que tenían delante de los ojos y no sabían ponerlo en relación con otras cosas lejanas para formar la idea de unidad.⁸

Textos como los dos anteriores nos escandalizan hoy porque se han quebrado los consensos culturales que los hacían posibles... más o menos. Pero sustitúyase, por ejemplo en el texto de Pemán, *moros* por *chimpancés* o por *orangutanes*, y nos hallaremos de nuevo dentro de un consenso cultural *que sin embargo no es menos fraudulento que aquel otro, ni está menos basado en la ignorancia*. Prejuicios racistas como la opinión de que las lenguas de los “primitivos” eran intrínsecamente más pobres y elementales que las lenguas europeas —opinión que para los europeos cultos de hace un siglo era indiscutible— no han podido resistir la evidencia puesta a la luz por las ciencias sociales modernas. De igual modo, la opinión de que nos separa de los animales un “abismo ontológico” es incompatible con la teoría darwiniana de la evolución y con los hallazgos de la biología, la etología y la psicología modernas. Y no me cabe duda de que antes de que transcurra mucho tiempo se considerará que se trata de un prejuicio injustificable con la misma certeza que hoy sabemos que lo era aquella tesis racista de la infracomplejidad del lenguaje de los “primitivos”.

PONERNOS EN EL LUGAR DEL OTRO

La capacidad de *ponernos imaginativamente en el lugar del otro* es un presupuesto de la vida moral en general, y también una condición para el desarrollo de otras capacidades morales. Shelley pensó que este tipo de imaginación hermanaba ética y poesía:

La segunda función de la poesía es una función moral. Dice Shelley, en su Defensa de la poesía, que un hombre, para ser bueno, ha de imaginar intensa y compasivamente, ha de ponerse en el lugar de otro y de muchos otros. El órgano de la bondad es pues la imaginación. Y la poesía no es sólo [...] expresión de la

*imaginación sino también estímulo de ésta. Creando poesía o disfrutándola fortaleceremos el músculo de la naturaleza moral del hombre.*⁹

En los mitos de muchas culturas las fronteras entre humano y animal son fluidas; los mitos de reencarnación vehicular con particular intensidad la enseñanza moral del ponerse en el lugar del otro¹⁰. Igual enseñanza moral básica de simpatía, empatía y compenetración con el otro transmiten las novelas protagonizadas por animales de nuestra infancia (el murciélago Atalafa, o el lobo Colmillo Blanco, o la mangosta Rikki-Tikki-Tavi...), prolongadas en grandes ficciones de la edad adulta, como los textos de Kafka o la novela de Andrzej Zaniewski *La rata*.

Ahora bien: en rigor, situarnos en el lugar del otro es imposible. Nadie siente sino su propio dolor, a nadie le ensombrece sino su propia melancolía, nadie disfruta sino su propio orgasmo, nadie vive sino su propia vida. *Sin embargo, esta cosa imposible la hacemos constantemente en la práctica*, y la convivencia humana resultaría imposible sin cierto desarrollo de la capacidad de empatía. (Este carácter de "imposible pero cotidiano" que exhibe el ponerse en el lugar del otro lo comparte con otra de las actividades humanas básicas para la convivencia de las gentes y sus culturas: la traducción de unas lenguas a otras.) Nos sentimos más ajenos e incommunicados con respecto a los "otros" que pertenecen a lejanas épocas y culturas: pese a todo, y de alguna forma, conseguimos aproximar su propia experiencia a la nuestra.

Meternos en la piel de otro puede ser tan difícil cuando esa piel es la lampiña piel humana, que cuando se trata de una peluda piel animal. La dificultad es de grado y no de cualidad. De entrada, no se ve por qué la facultad de empatía tendría que encontrar diferentes obstáculos en la línea que divide a las especies que en las múltiples barreras culturales que nos separan de otros seres humanos, o en las barreras sensoriales que nos separan del ciego o el sordomudo... Los obstáculos pueden ser *mayores*, pero no se ve por qué habrían de ser *de diferente naturaleza*.

Tenemos una necesidad urgente de desarrollar empatía hacia los animales en el mundo de finales del siglo XX. El escritor mejicano Carlos Fuentes declaraba en una entrevista: "Todos los horrores del mundo vienen de la incapacidad para imaginar a los demás. Cortés asesinó a los aztecas a diestro y siniestro porque no era capaz de entender su mundo, de imaginarlo. Creo que en la vida diaria, personal, debemos hacer el esfuerzo de imaginar al otro: no en términos políticos, sino humanos y psicológicos"¹¹. Una buena parte de los horrores que caracterizan la situación de los animales en las sociedades industrializadas tienen que ver, análogamente, con nuestra dificultad o nuestro bloqueo para ponernos imaginativamente en su lugar.

¿SUSTITUIBLES?

Quizá esta incapacidad para situarnos imaginativamente en el lugar del "otro" animal esté en la base de una de las objeciones que frecuentemente se hacen a las propuestas de mejora de la condición animal (y más específicamente a las propuestas

de proteger la vida de los animales cuando se den ciertas condiciones): se arguye que los animales no humanos son sustituibles, intercambiables entre sí, mientras que los animales humanos no lo son. Me parece un error, y creo que de nuevo tenemos que habérnoslas con una diferencia de grado y no de categoría.

No son sustituibles el buey para el campesino o el perro para el pastor: para ellos se trata de seres vivos individuales con una idiosincrasia inconfundible, con una biografía concreta y personalísima, diferente a cualquier otra. A la inversa, hay animales humanos que piensan los asiáticos son todos iguales y sustituibles entre sí, o que en las batallas de la segunda guerra mundial los generales alemanes valoraban la vida de cada soldado individualmente y los consideraban insustituibles, mientras que entre las hordas rojas del ejército soviético la individualidad estaba poco desarrollada y los soldados eran intercambiables entre sí (no fantaseo: he oído defender en serio esta opinión). Por supuesto, se trata de un problema de conocimiento concreto y de distancia emocional en los dos casos, tanto para animales humanos como para no humanos. La ilusión de la sustituibilidad hunde sus raíces en el desconocimiento de las características concretas del individuo animal que consideremos, y en la indiferencia que nos inspire su suerte.

Theodor W. Adorno se rebelaba contra el principio de sustitución, que iguala a los individuos para que puedan reemplazarse unos a otros¹²: esos individuos insustituibles no son sólo humanos.

EL ANIMAL DOMESTICADO

Dos palabras, en este punto, sobre el animal domesticado. Él es un gozne, un umbral, una frontera: se halla a medio camino entre lo absolutamente otro del animal salvaje y lo familiar del ámbito humano (que nos resulta familiar porque nosotros mismos lo hemos construido).

De ahí la importancia del animal domesticado, que es la importancia de todas las fronteras. Lo que se juega en la relación humano/ animal domesticado va más allá de lo que una consideración estrictamente utilitaria puede hacer ver (no hay elemento ni situación en la vida humana donde la dimensión utilitaria no vaya acompañada de una dimensión simbólica). El animal domesticado no es sólo una fuente de leche, huevos, compañía, protección o servicios especializados (cuando uno es ciego o autista, por ejemplo): es también una puerta entre nosotros y "lo otro" de la naturaleza salvaje. El perro, además de todas las cosas que es, es también un vínculo entre el hombre y el lobo: creo que en la era de la crisis ecológica mundial nos interesa no romper ese vínculo.

Por los párrafos que anteceden, se verá que no me hace muy feliz la diferencia de trato que Jesús Mosterín y otros filósofos sugieren entre los animales sometidos a custodia humana y los animales salvajes¹³. No creo ni que la "interferencia artificial" del ganadero a cuyos desvelos deben la existencia los animales de granja sea una circunstancia moralmente relevante a la hora de evaluar la

muerte de éstos (en detrimento de sus opciones), ni que en animales como los peces unos individuos sean reemplazables por otros, "por lo que lo importante fuera la conservación de los números de las poblaciones, más que el destino de los individuos".

Si acaso hubiera que establecer distinciones, más bien en sentido contrario: *los seres humanos tenemos obligaciones especiales hacia los animales domésticos*, que pueden sufrir mucho más que los salvajes cuando no se cumplen sus expectativas en relación con los seres humanos. Los hemos arrancado de su contexto natural—casi siempre de forma irreversible— para hacerlos miembros de la comunidad humana (miembros de tercera categoría, pero eso tiene que cambiar): al tratarlos así, hemos contraído una responsabilidad especial. Hace más de un siglo Henry S. Salt señalaba:

*Aparte de los derechos universales que poseen en común con todos los seres inteligentes, los animales domésticos tienen un especial derecho a la cortesía y al sentido de equidad de los seres humanos por cuanto son no sólo sus criaturas compañeras, sino sus compañeros de trabajo. Están a su cargo y son, en muchos casos, miembros asociados a la familia y huéspedes de confianza en su hogar.*¹⁴

¿Por qué les deberíamos una cortesía especial? Porque existe una suerte de "contrato animal" implícito entre nosotros y nuestros animales de trabajo y de compañía. Al lobo lo tratamos bien simplemente dejándole suficiente espacio vital y minimizando las interferencias; con respecto al perro tenemos responsabilidades mucho más exigentes, que se derivan de los vínculos mucho más estrechos, forjados desde hace más de 15.000 años¹⁵.

*Se han convertido en seres con personalidad desdoblada, seres que llevan una doble vida. En una parte de su cerebro son gatos o perros adultos que se reconocen entre ellos, luchan, se aparean y crían a sus hijos. En otra parte de su cerebro siguen siendo para siempre infantiles, siempre gatitos o cachorros en su trato con nosotros. Continuamos siendo unos pseudopadres para ellos durante toda su larga vida...*¹⁶

Nos hemos situado con respecto a ellos en una posición de poder: ahora no podemos rechazar las responsabilidades que el poder conlleva. Forjar lazos de confianza y afecto con una criatura capaz de mantener ese tipo de relación, que así se vuelve dependiente de nosotros, para después destruirla premeditadamente, es una de las peores formas de crueldad concebibles. Recordemos el caso del joven chimpancé citado al comienzo del capítulo 2:

*Ruth Orkin, del Departamento de Psicología, relata a su madre un experimento llevado a cabo con un joven chimpancé al que se crió como si fuera humano. Cuando se le pedía que clasificara una serie de fotografías en dos montones, el chimpancé insistía en colocar una fotografía suya con las de otras personas, y no con las de otros simios.*¹⁷

Este chimpancé, socializado dentro una familia humana, no puede concebir otra familia como la suya. Apenas cabe pensar un daño mayor para él que negarle afecto y reconocimiento por parte de quienes, a todos los efectos, son sus padres.

LA FIESTA DE LOS TOROS Y EL CHINO WONG

En su artículo "La última corrida"¹⁸, Mario Vargas Llosa echa su cuarto a espadas en defensa de las corridas de toros. Sin embargo, creo que las razones que aduce dejan bastante que desear. Lo más insatisfactorio es que el gran novelista, en lugar de atender a los argumentos más fuertes de los antitaurinos, cede al sólitico ejercicio de fabricarse un monigote maniqueo para luego vapulearlo a placer: así, su imagen de los enemigos de la tauromaquia como gente que "se equivoca creyendo que la fiesta de los toros es un puro ejercicio de maldad en el que unas masas irracionales vuelcan un odio atávico contra la bestia" es una caricatura es la que ningún antitaurino sensato se reconocerá. Y cuando quiere extender la coherencia en el rechazo al sufrimiento infligido a los animales hasta "un mundo en el que los seres humanos vivirían confinados en el vegetarianismo (o peor, en el frutarianismo) radical e intransigente" de Elizabeth Costello, *alter ego* del novelista surafricano J.M. Coetzee, eso supone ir demasiado lejos: hay sólidas razones morales para exigir el final de la ganadería intensiva y una gran reducción del consumo de carne, pero es coherente defender a la vez la abolición de las corridas de toros y —por ejemplo— la ganadería ecológica. Entre la perfección angélica y la depravación absoluta hay sin duda algunas posiciones intermedias...

El sufrimiento animal es un mal incuestionable, como el mismo Vargas Llosa reconoce. La fiesta de los toros, admite, está impregnada de violencia y crueldad¹⁹. Desde este punto de partida en que han de convenir aficionados al toreo y detractores del mismo, lo que hay que dilucidar es si nos hallamos ante un caso de genuino conflicto de valores, una situación con su coeficiente de tragedia (que es lo que seguramente sostendrían, además del novelista peruano, filósofos como Fernando Savater o Víctor Gómez Pin). ¿Qué valores contrarrestarían el disvalor de la tortura infligida a un ser vivo? En mi opinión sólo aparecen dos candidatos:

1. Valores estéticos, que desde luego pesan en la argumentación de Vargas Llosa: sin el toreo, nos dice, "una muy significativa parte de la obra de García Lorca, Hemingway, Goya y Picasso —para citar sólo a cuatro de la larguísima estirpe de artistas de todos los géneros para los que la fiesta ha sido fuente de inspiración de creaciones maestras— quedaría bastante empobrecida".
2. Valores que podríamos llamar "socio-existenciales", y a los que también recurre el novelista peruano: el espectáculo "se carga, en un momento dado, de religiosidad, de mito y de un simbolismo que representa la condición humana, ese misterio de que está hecha esa vida nuestra que sólo existe

gracias a su contrapartida que es la muerte". Otros hablarán de la fiesta de los toros como ritualización de un mito de gran importancia para la comunidad, que refuerza valores importantes para ella (cohesión grupal, por ejemplo); o quizá como teatralización de enseñanzas trascendentes para la persona (el torero como maestro del vivir y el morir, proponiendo alguna "tarea del héroe"). En suma, se iría a los toros como el católico va a misa, o los antiguos griegos a ver representar tragedias.

El antitaurino no niega la realidad de estos valores, pero duda de que gocen de generalizada vigencia los espectáculos taurinos contemporáneos. Por eso señala que serían indicios de un genuino conflicto de valores la existencia palpable de un clima cultural de comunión con tan elevados valores estético-existenciales entre la afición, la presencia de un subgrupo numeroso y creciente de aficionados vegetarianos, o el retroceso constante de los otros festejos crueles con animales, donde sin duda no están en juego tan altos valores (tirar a la cabra desde lo alto del campanario, etc.), al tiempo que se "espiritualizase" constantemente el toreo. Ahora bien: *nada de ello parece estar sucediendo en España*, ni en los otros países taurinos como Colombia o Méjico. Si no es así, no estamos ante un conflicto trágico de valores, y cabe pensar que lo que está en juego es sobre todo inconsciencia, ceguera voluntaria ante el sufrimiento del otro, inmadurez moral, quizá incluso sadismo.

"Somos el único animal que sabe que lo es y así se distancia de la animalidad", afirmó Víctor Gómez Pin en Sevilla el 17 de junio de 2002, en la presentación de su libro *La escuela más sobria de la vida*, un ensayo filosófico que defiende la fiesta de los toros. El pensador recordó a continuación que ningún antropólogo ha encontrado nunca sociedad humana alguna que prescindiera del sacrificio de animales. Pero se podría replicar: ¿y qué? En primer lugar, sabemos que una de las líneas más claras de progreso civilizatorio a través de los siglos ha consistido en sustituir los sangrientos sacrificios reales por incruentos sacrificios simbólicos (comenzando por la eucaristía cristiana). En segundo lugar, cabe observar que también el sojuzgamiento de las mujeres es una especie de "constante antropológica", y eso no cambia un ápice el juicio moral que puede merecernos. Aquí lo esencial es darnos cuenta de que la *enorme plasticidad cultural* de la especie humana nos permite a veces superar, o cuando menos matizar y moldear, muchos factores de determinación biológicos, históricos y culturales.

También el gran poeta hispano-argentino José Viñals, en su libro aforístico *Huellas dactilares*, echa su cuarto a espadas en defensa del toreo. Tras espetar que "las objeciones ecologistas y otras yerbas me tienen sin cuidado y me producen desdén, así como las críticas animalitarias y formalistas de gente respetable como Manuel Vicent", Viñals arguye que se trata de un "arte popular emocionante y bello", y que sería "estúpido negar su trágica belleza así como su elevado poder catártico", para concluir: "la alegría, el júbilo, la conmoción de los pueblos, son por ahora más importantes que las acusaciones de crueldad o truculencia"²⁰.

Pero, a mi juicio, ni las críticas humanitarias de gente como Manuel Vicent son "formalistas" (si no se quiere implicar que toda ética sea necesariamente "formalista"),

ni es contradictorio reconocer la "trágica belleza y elevado poder catártico" de lo que ocurre en el ruedo, al mismo tiempo que uno desea su pronta abolición, quizá sin gastar demasiada "moralina de tres al cuarto". Más allá de la estética sacrificial, susceptible en todo caso de intensas modulaciones simbólicas que rebajen su grado de crueldad, hay una dimensión ética en la relación humano-animal que a las puertas del siglo XXI no puede seguir ignorándose.

Razones sobre el toreo como las de Viñals o Vargas Llosa siempre acaban por traerme a las mientes un episodio de la *Rayuela* de Julio Cortázar, el 14 del "Lado de allá", cuando el chino Wong accede a dejar ver a Oliveira las fotos de la sesión de tortura: el condenado atado al poste y el verdugo con los cuchillos, los ocho momentos de un suplicio atroz que en total duraba una infinita hora y media. Wong defiende que no se trata de tortura, sino que "en China se tenía un concepto distinto del arte": y estoy seguro de que ello puede argumentarse con la misma veracidad estética que mi maestro don José Bergamín ponía en la transmisión de *la música callada del toreo*. Aquí lo importante es que *ni por un momento se nos ocurriría sostener que, en el caso de las refinadas artes tradicionales de la tortura en China, tradición, arte y ceremonia tienen más valor que el sufrimiento del torturado*. Creo que en quienes defienden el toreo se da un fracaso análogo en la ponderación de bienes y males, valores y disvalores.

ABRIRNOS AL ENCUENTRO CON EL OTRO

No podemos ser humanos sino en el encuentro con el otro; y *en el encuentro con el animal deberíamos ver una de las formas privilegiadas de encuentro con el otro*.

Numerosos mitos, en muchos pueblos del mundo, presuponen un parentesco primordial entre los seres humanos y los animales, y dan cuenta de sus relaciones en términos de intercambio entre prójimos. Un ejemplo notable es el de los bosquimanos del África austral. En particular, para los bosquimanos xam —cuyos relatos orales conmovieron a Elias Canetti hasta lo indecible—, el mundo que conocemos es fruto de una segunda creación; en el principio de los tiempos no había una distinción clara entre animales humanos y no humanos (incluso algunos cuerpos celestes poseían rasgos humanos), sino que existía una "primera humanidad" donde los rasgos humanos y no humanos se hallaban mezclados.²¹

Las culturas tradicionales de cazadores-recolectores han matado animales, evidentemente, para vivir; pero en un contexto cultural de intenso respeto y comunión con el animal que les regalaba su vida. De hecho, como escribió Ivar Paulson, "para el hombre en cuanto cazador, la divinidad se hace transparente sobre todo en los animales"²². Los siux de las Grandes Llanuras de Norteamérica, por ejemplo, solían hacer una ofrenda tras cazar, insuflando el humo de la pipa sagrada en las fosas nasales del animal muerto: una manera ritual de agradecer a la criatura el haber entregado su vida.

La ampliación de nuestra conciencia moral, el cambio y profundización de nuestros valores, consiste sobre todo en *lograr que nos afecten circunstancias que hoy por hoy nos dejan indiferentes*: se trata de un proceso de apertura del sujeto. En cierto modo lo que está en juego es *aumentar nuestra vulnerabilidad*. Dejarnos herir por lo que hoy apenas nos afecta. Abrirnos, en definitiva, al dolor del otro.

HACER MILAGROS

Otra de las *Elegías menores* del maestro José Jiménez Lozano dice: "Porque sí, el agua/ echó a correr, saltándose el regato./ ¿Hacia dónde?/ ¿Y qué le importa al agua?". Se titula "Libertad"²³, y apenas cabe concebir una exposición mejor de la concepción de libertad de Hannah Arendt, tal y como la gran pensadora de Hannover la expuso en su ensayo "Qué es la libertad"²⁴, o en el capítulo V de *La condición humana*.

Sin apenas provocación se podría resumir: para Arendt —como para Heráclito de Efeso—, *la libertad humana es la capacidad de hacer milagros*. En efecto,

*...cada acto, visto no desde la perspectiva del agente sino desde la del proceso en cuyo marco se produce y cuyo automatismo interrumpe, es un "milagro", o sea algo que no se podía esperar. Si es verdad que la acción y el principio son esencialmente lo mismo, se deduce que una capacidad para hacer milagros debe, igualmente, estar dentro del ámbito de las facultades humanas. Esto suena más raro de lo que es en realidad. Dentro de la naturaleza misma de cada nuevo principio, irrumpe en el mundo como una "infinita improbabilidad" y, con todo, es ese mismo improbable infinito lo que en rigor constituye la propia estructura de lo que llamamos real. Nuestra existencia entera, después de todo, descansa sobre una cadena de milagros, por decirlo así: el nacimiento del planeta, el desarrollo de la vida orgánica en él, la evolución del hombre desde las especies animales...*²⁵

DOS POEMAS DE JOSÉ JIMÉNEZ LOZANO

MURCIÉLAGO

SIENDO NIÑO, HAS VISTO MUCHAS VECES

LA PASIÓN Y MUERTE DE UN MURCIÉLAGO,

CLAVADO EN LA PUERTA POR SUS ALAS.

Y AL QUE POR IRRISIÓN SE PONÍA UN CIGARRILLO

EN LA BOCA; Y HAS OÍDO

SU GRITO Y LA RISA DE LOS CRUCIFICADORES.

¿CÓMO SOPORTARÍAS LUEGO LOS ICONOS, LOS RELATOS

DE LA CRUZ DE CRISTO? PORQUE

¿ACASO BAJASTE DE SU CRUZ A ALGÚN MURCIÉLAGO?

MAIDANEK

PARECE QUE, EN MAIDANEK,

LOS DETENIDOS DIBUJABAN POR DOQUIER MARIPOSAS.

¿SUEÑO DE SALIR EN VUELO DE AQUEL MUNDO?

¿SUEÑO DE LA NIÑEZ, TAN CÁNDIDA,

MIRANDO MARIPOSAS COMO LLAMAS?

MAS LOS NIÑOS, A VECES, EN SUS JUEGOS INOCENTES,

QUEMAN LAS ALAS DE LAS MARIPOSAS, Y RIEN

CON LAS ENLOQUECIDAS CONTORSIONES DE ÉSTAS.

NUESTRA INFANCIA, MAIDANEK.

José Jiménez Lozano: *Elegías menores*, Pre-Textos

Valencia 2002, pp. 155 y 161

Esperar lo inesperado, según la sentencia heraclíteica, porque si no se lo hallará. Otro poema de José Jiménez Lozano, "Árbol seco": "Diez años esperó que el árbol seco/ floreciera de nuevo. Diez años/ con el hacha aguzada y temblorosa,/ pero el árbol/ sólo exhibía sus desnudos brazos,/ la percha de la urraca y de los cuervos./ Cortóle al fin y, de repente,/ vio su corazón verde, borbotón de savia:/ un año más, y hubiera florecido."²⁶

Fiarnos de las excepciones más que de las reglas: "...¿Amamos/ otra cosa que una excepción de la regla:/ el hombre que se niega a participar en un linchamiento,/ la mujer que oculta su cara en suaves manos/ en los torneos de espadachines y peleas de animales?"²⁷

Así, puede parecer plausible afirmar que una de las más valiosas cualidades de los seres humanos es su poder de hacer milagros. Eso, en lenguaje más secular, quiere decir —hannaharendtianamente— su capacidad de iniciar lo nuevo: de cambiar. Una de las conmovedoras historias que cuenta Jane Goodall en su autobiografía merece ser evocada:

Una mañana temprano cogí un taxi para ir al aeropuerto de Heathrow. Estaba cansada, tenía dos semanas de clases por delante y planeaba echar una cabezada en el taxi. Pero no sé cómo el taxista se enteró de que yo trabajaba con chimpancés y me lanzó una diatriba contra las personas que "malgastaban" su dinero en animales. Sobre todo su hermana. Me dijo que su hermana trabajaba para una asociación protectora de animales local. Pero el hecho es que había tanto sufrimiento humano, tantos niños maltratados, que le ponía enfermo tener una hermana preocupada por los animales. [...] Yo no estaba de humor para oír aquello. Estaba a punto de recostarme en el asiento y cerrar los ojos cuando comprendí que aquella era exactamente la clase de persona irritada y pesada que necesitaba tan desesperadamente una sesión de sensibilización. Representaba a miles que pensaban como él: ignorante del tema, incapaz de discutir, sólo sacaba a relucir las mismas viejas ideas estereotipadas que había oído y repetido cientos de veces. Era obvio que el destino había querido que subiera a aquel taxi.

Así que me malsenté de lado y le hablé durante todo el trayecto hasta Heathrow. Empecé contándole historias sobre los chimpancés. [...] Sugirió que teníamos una responsabilidad hacia los animales en cautividad porque les habíamos privado de la capacidad de defenderse a sí mismos. Y que ya había mucha gente que se dedicaba a los problemas humanos, de modo que no pasaba nada si algunos se ocupaban también de los animales.

Pero nada parecía hacerle cambiar de opinión. Insistía testarudo que preocuparse por los animales era una pérdida de tiempo. "En todo caso, diviértase en Estados Unidos", me dijo cuando bajé del taxi.

Quise darle una propina, independientemente de sus puntos de vista, pero no tenía bastantes monedas, y él no tenía cambio. Así que le dije que se quedara con un par de libras y que el resto se lo diera a su hermana para su trabajo con los animales. Estaba segura de que no lo haría, pero así daba rienda suelta a mi sentido del humor.

Cuando regresé al Reino Unido después de mi gira, entre la correspondencia que me aguardaba había una carta de la hermana del taxista. "Mi hermano me entregó su donativo —escribía—. Fue muy amable por su parte. Pero lo más sorprendente es que algo le ha pasado a mi hermano. ¿Qué le dijo usted? De repente es amable conmigo y me hace un sinfín de preguntas sobre los animales. Está realmente interesado por mi trabajo. Ha cambiado..."²⁸

La primatóloga le dio la propina al taxista, éste se vio obligado a hacer algo con aquel don, y en realidad ambos recibieron una propina —una suerte de propina de la vida—.

Los seres humanos podemos hacer milagros, y la milagrería bien entendida comienza por uno mismo: uno mismo puede cambiar.

CONSIDERACIONES FINALES

La intensa discusión sobre el lugar de los animales en la moral y en el Derecho que ha tenido lugar en los países industrializados en los últimos tres decenios ha acompañado una evolución social al término de la cual se ha generalizado la opinión de que los animales de ningún modo son meros autómatas insensibles (en la peor tradición cartesiana); que sufren, gozan, viven su propia vida, poseen sus propios intereses y algunas capacidades moralmente relevantes; y que tenemos ciertas obligaciones morales para con ellos.

El primer artículo de la Ley de Protección de los Animales alemana del 18 de agosto de 1986 expresa bien ese consenso moral general: "Se prohíbe infligir a ningún animal dolor, sufrimiento o daño sin que existan motivos razonables". No se trata más que de un consenso mínimo (la especie animal a la que pertenecemos parece incluir, entre sus facultades especializadas, una asombrosa capacidad de inventar "motivos razonables" para justificar las mayores atrocidades), pero al menos la formación de este consenso mínimo, que hoy ya prácticamente nadie desafía, ha desplazado la carga de la prueba desde los defensores de los animales hacia la parte contraria.

En mi opinión, existen buenas razones para ir un poco más allá de aquel consenso mínimo (que de todas formas incluye, notémoslo bien, la inaceptabilidad del sufrimiento gratuito o la muerte gratuita de animales). Son tales razones las que intento exponer en este libro.

La distancia entre el arrogante y excluyente antropocentrismo que prevalece aún hoy en las tradiciones morales dominantes, y la "igualdad más allá de la humanidad" (hasta incluir en la comunidad moral a los grandes simios, al menos) que postulan los autores compilados por Cavalieri y Singer, es grande. En efecto: pero no mayor que la que mediaba entre los esclavos como "herramientas que hablan", según el sabio de Estagira, y la conciencia abolicionista de los pensadores ilustrados que fraguaron la doctrina de los derechos humanos. El especismo —prejuicio

mafioso en favor de nuestra propia especie—llegará a parecernos tan injustificable moralmente como el racismo, el sexismo o el clasismo; estamos, de hecho, inmersos ya en esa ampliación y profundización de la conciencia moral.

Como hemos visto a lo largo de las páginas anteriores, nos hace falta una “ilustración de la Ilustración” para incluir a los animales dentro de la comunidad moral. Ello traerá consigo nuevas formas de protección para los vivientes. Como la total protección de *todos* los seres vivos es impensable, básicamente definiendo una gradación de la protección de acuerdo con el conjunto de capacidades/ necesidades del ser vivo en cuestión, poniendo a los mamíferos y las aves en primer lugar. En términos prácticos, creo que bastarían cuatro tipos de medidas: (A) eliminación de la ganadería industrial (conservando en cambio la ganadería extensiva tradicional, que tiende a coincidir con la ganadería ecológica), tal y como definiendo en el capítulo 8; (B) “mitad y mitad” como principio para la relación con la vida silvestre, como argumento en el capítulo 6; (C) restricción muy severa de la experimentación con animales, según el capítulo 7; (D) un lugar especial para los grandes simios, de acuerdo con el *Great Ape Project*, expuesto en el capítulo 11. El conjunto de estos cuatro tipos de medidas sin duda daría un vuelco a nuestra relación con el mundo no humano.

“Debemos prestar atención incluso a las más pequeñas criaturas reptantes, pues ellas también pueden tener alguna lección valiosa que enseñarnos, y hasta la hormiga más pequeña puede querer comunicarle algo a un hombre”²⁹, dijo Alce Negro, el indio siux, uno de los grandes pensadores religiosos de la historia. Intentemos atender a las vocecitas de la hormiga y los otros animales.

NOTAS

1. Michel de Montaigne, *Apología de Raimundo Sabunde* (en *Ensayos* II, Cátedra, Madrid 1998, p. 150). Este largo ensayo de Montaigne es uno de los más hermosos testimonios del pensamiento humanista amigo de los animales.
2. Aforismo recogido en el *Calendario natural 2002*, MAEVA Eds., Madrid 2001.
3. José Martí, *Ensayos sobre arte y literatura*, edición de Roberto Fernández Retamar, Letras Cubanas, La Habana 1999, p. 137.
4. Joan Brossa, *La piedra abierta*, Galaxia Gutenberg, Barcelona 2003, p. 331.
5. Walt Whitman, *Canto de mí mismo*, XXXI (trad. de León Felipe, Losada, Buenos Aires 1976, p. 74).
6. Emily Dickinson, poema 20 de los *Cien poemas* recogidos en ed. Bosch, Barcelona 1980, p. 126.
7. Citado en Christopher Stone, *Should Trees Have Standing? Toward Legal Rights for Natural Objects*, William Kaufmann, Los Altos (California) 1974, p. 28.
8. *La historia de España contada con sencillez*, Escelicer, Cádiz-Madrid 1939, vol. 1, p. 152. Esta sencilla historia de España es una obra didáctica en dos volúmenes que tuvieron que padecer varias promociones de escolares españoles, según recuerda Andrés Sopena Monsalve en su agri dulce y espléndido *El florido pensil. Memoria de la escuela nacionalcatólica* (Crítica, Barcelona 1994), de donde tomo la cita.
9. José María Parreño, “Para qué sirve la poesía”, *La balsa de la Medusa* 21, Madrid 1992.
10. Así, en los albores de la filosofía, la tradición nos presenta a Pitágoras de Samos defendiendo a un perro maltratado con las palabras siguientes: “deja de golpearlo, puesto que es el alma de un varón amigo; la he reconocido al oír el sonido de su voz” (Diógenes Laercio VIII 36).
11. Entrevista en *El País*, 20 de noviembre de 1994.

12. Marta Tafalla, *Theodor W. Adorno: una filosofía de la memoria*, Herder, Barcelona 2003, pp. 92-94.
13. En el capítulo 3 de nuestro libro conjunto *Animales y ciudadanos*, o en *Los derechos de los animales*, Debate, Madrid 1995, pp. 71-79.
14. Henry S. Salt: *Los derechos de los animales*, Los Libros de la Catarata, Madrid 1999, p. 57.
15. Se han hallado esqueletos de perros —distintos de los lobos locales— en yacimientos de Oriente Medio con más de 14.000 años de antigüedad. La investigación moderna con herramientas de biología molecular ha mostrado que lobos y perros se separaron genéticamente hace más de cien mil años. (Por tanto, es conjeturable un largo periodo de convivencia más o menos cercana entre protoperros semidomesticados y seres humanos nómadas.) Un notable enterramiento en Ein Mallaha, al norte de Israel, que se remonta a unos doce mil años, contenía el esqueleto de un anciano en posición semifetal, con la mano izquierda apoyada en el cráneo de un cachorrillo de apenas cuatro o cinco meses. Para todo esto véase Stephen Budiansky, *La verdad sobre los perros*, Planeta, Barcelona 2002, pp. 28 y ss.
16. Desmond Morris, *El contrato animal*, Emecé, Barcelona 1991, p. 90.
17. J.M. Coetzee, *Las vidas de los animales*. Mondadori, Barcelona 2001, p. 50.
18. *El País*, 2 de mayo de 2004.
19. Detalles suficientes al respecto en Jesús Mosterín, "La tortura como espectáculo", en *¡Vivan los animales!*, Debate, Madrid 1998, pp. 261-281. Véase también AA.VV., *La cuestión de los toros*, número monográfico de *Altarriba —Cuadernos para dialogar sobre animales*, Fundación Altarriba, Barcelona 2002.
20. José Viñals, *Huellas dactilares*, Montesinos, Barcelona 2001, pp. 113-114.
21. *La niña que creó las estrellas (relatos orales de los bosquimanos xam)*, ed. de José Manuel de Prada Samper, Lengua de trapo, Madrid 2001.
22. Citado en Joseph Epes Brown, *Animales del alma. Animales sagrados de los oglala siux*, Olañeta, Palma de Mallorca 1994, p. 16.
23. José Jiménez Lozano: *Elegías menores*, Pre-Textos, Valencia 2002, p. 18.
24. Hannah Arendt, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Península, Barcelona 1996, pp. 155-184. El original inglés es de 1968.
25. Arendt, "¿Qué es la libertad?", en *Entre el pasado y el futuro*, op. cit., p. 182.
26. Jiménez Lozano: *Elegías menores*, op. cit., p. 38.
27. Johannes Edfelt: "Sombras en agosto" (1947), en *Poesía nórdica*, antología preparada por Francisco J. Uriz, Eds. de la Torre, Madrid 1995, p. 291.
28. Jane Goodall, *Gracias a la vida*, Random House Mondadori, Barcelona 2002, pp. 220-222.
29. Alce Negro, citado en Joseph Epes Brown, *Animales del alma. Animales sagrados de los oglala siux*, Olañeta, Palma de Mallorca 1994, p. 57.

ALGUNOS LIBROS RECOMENDADOS EN CASTELLANO

- ALEXANDER, Richard, 1994 [1979]: *Darwinismo y asuntos humanos*. Salvat, Barcelona.
- AYALA, Francisco J., 1994: *La naturaleza inacabada. Ensayos en torno a la evolución*. Salvat, Barcelona.
- BEKOFF, Marc, 2003: *Nosotros los animales*. Trotta, Madrid.
- BICKERTON, Derek, 1994 [1990]: *Lenguaje y especies*. Alianza, Madrid.
- CARRUTHERS, Peter, 1995: *La cuestión de los animales*. Cambridge University Press [edición en castellano].
- CAVALIERI, Paola/ SINGER, Peter (eds.), 1998 [1993]: *El proyecto "Gran Simio". La igualdad más allá de la humanidad*, Trotta, Madrid.
- COETZEE, J.M., 2001 [1999]: *Las vidas de los animales*. Mondadori, Barcelona.
- COHN, Priscilla/ FERRATER MORA, José, 1981: *Ética aplicada*. Alianza, Madrid.
- GOODALL, Jane, 2000 [1999]: *Gracias a la vida*, Random House Mondadori, Barcelona.
- GOODALL, Jane/ BEKOFF, Marc, 2003 [2002]: *Los diez mandamientos (para compartir el planeta con los animales que amamos)*, Paidós, Barcelona.
- JONAS, Hans, 1994 [1979]: *El principio de responsabilidad*. Círculo de Lectores, Barcelona.
- LEOPOLD, Aldo, 1999 [1949]: *Una ética de la tierra*, Los Libros de la Catarata, Madrid.
- LINDEN, Eugene, 1985: *Monos, hombres y lenguaje*. Alianza, Madrid.
- LORA, Pablo de, 2003: *Justicia para los animales*. Alianza, Madrid.

- MOSTERIN, Jesús, 1998: *¡Vivan los animales!* Debate, Madrid.
- RUSE, Michael, 1987 [1986]: *Tomándose a Darwin en serio*. Salvat, Barcelona.
- SABATER PI, Jordi, 1992: *El chimpancé y los orígenes de la cultura*. Anthropos, Barcelona (tercera edición).
- SALT, Henry S., 1999 [1892]: *Los derechos de los animales*. Los Libros de la Catarata, Madrid.
- SINGER, Peter, 1984 [1979]: *Ética práctica*. Ariel, Barcelona.
- 1999 [1990]: *Liberación animal*. Trotta, Madrid
- TAFALLA, Marta (ed.), 2004: *Los derechos de los animales*. Idea Books, Cornellà del Llobregat (Barcelona).
- WAAL, Frans de, 1993: *La política de los chimpancés*. Alianza, Madrid.
- 1997: *Bien natural*, Herder, Barcelona.
- 2002: *El simio y el aprendiz de sushi. Reflexiones de un primatólogo sobre la cultura*. Paidós, Barcelona.

ASAMBLEA DE FILÓSOFOS (MÁS DOS O TRES INFILTRADOS) SOBRE ANIMALES, ÉTICA Y DERECHO

CONSIDERACIONES DE UTILIDAD DIDÁCTICA ME EMPUJAN A CONVOCAR AQUÍ ESTA ASAMBLEA DE FILÓSOFOS, EN LA QUE ANIMALES HUMANOS AMIGOS DE LA REFLEXIÓN DEBATEN SOBRE LOS ANIMALES NO HUMANOS¹. EL PAPEL SOBRESALIENTE DE DESCARTES COMO INICIADOR DE LA FILOSOFÍA MODERNA, Y SU NOTORIEDAD COMO PADRE DE LA TESIS DE LOS ANIMALES-MÁQUINA (QUE ENCENDIÓ UNA VIVA CONTROVERSIDA DE MÁS DE UN SIGLO DE DURACIÓN SOBRE EL ALMA DE LOS ANIMALES EN TODA EUROPA), HACÍA CASI INEXCUSABLE QUE ÉL INICIASE EL PRIMER TURNO DE INTERVENCIONES. SEÑOR DESCARTES, TIENE USTED LA PALABRA.

J.R.

"Si hubiera máquinas que tuviesen los órganos y la figura exterior de un mono, o de cualquier otro animal irracional, no tendríamos ningún medio de reconocer que no eran en todo de igual naturaleza que estos animales; al paso que si hubiera otras semejantes a nuestros cuerpos y que imitasen nuestras acciones cuanto fuese moralmente posible, siempre tendríamos dos medios seguros de reconocer que no por eso eran hombres verdaderos. El primero sería que jamás podrían usar de las palabras ni de otros signos compuestos de ellas como hacemos nosotros para declarar a los demás nuestros pensamientos. [...] El segundo consiste en que, por más que estas máquinas hicieran muchas cosas tan bien o acaso mejor que nosotros, se equivocarían infaliblemente en otras, y así se descubriría que no obraban por conocimiento, sino tan sólo por la disposición de sus órganos; pues mientras la razón es un instrumento universal que puede servir en todas ocasiones, estos órganos necesitan de alguna disposición especial para cada acción particular; de donde resulta que es moralmente imposible que haya en una máquina los resortes suficientes para hacerla obrar en todas las circunstancias de la vida del mismo modo como nos hace obrar nuestra razón. Ahora bien, por esos dos medios puede conocerse también la diferencia que hay entre los hombres y las bestias, pues es cosa muy de notar que no hay hombre, por estúpido y tonto que sea —sin exceptuar siquiera a los locos— que no sea capaz de coordinar diversas palabras y componer un discurso para dar a entender sus pensamientos; y, por el contrario, no hay animal alguno, por perfecto y bien dotado que sea, que haga cosas semejantes, y esto no sucede por carecer de órganos para eso, pues vemos que las urracas y los loros

pueden proferir palabras como nosotros y, sin embargo, no pueden hablar como nosotros, es decir, dar a entender que piensan lo que dicen. [...] Y no deben confundirse las palabras con los movimientos naturales que delatan las pasiones, los cuales pueden ser imitados por las máquinas tan bien como por los animales, ni debe pensarse, como pensaron algunos antiguos, que las bestias hablan aunque nosotros no comprendemos su lengua; pues si eso fuera verdad, puesto que poseen varios órganos parecidos a los nuestros, podrían darse a entender de nosotros como de sus semejantes. Es asimismo cosa muy notable que, aunque hay muchos animales que revelan más industria que nosotros en algunas de sus acciones, se observa, sin embargo, que no manifiestan ninguna en muchas otras, de suerte que eso que hacen mejor que nosotros no prueba que tengan ingenio, pues en ese caso tendrían más que ninguno de nosotros y harían mejor que nosotros todas las demás cosas, sino prueba más bien que no tienen ninguno y que es la naturaleza la que en ellos obra, por la disposición de sus órganos, como vemos que un reloj, compuesto sólo de ruedas y resortes, puede contar las horas y medir el tiempo con mayor exactitud que nosotros con toda nuestra prudencia.”

RENÉ DESCARTES en 1637²

“El derecho sobre los animales irracionales se adquiere del mismo modo que sobre las *personas* humanas; a saber, por las fuerzas y los poderes naturales. Y dado que en el estado natural, por la guerra de todos contra todos, a cualquiera le es lícito someter e incluso matar a otros siempre que le parezca que eso es bueno para él, mucho más lícito será obrar así contra los animales, esto es, reducir a servidumbre a su arbitrio a los que por su condición puedan domesticar y utilizar; y a los demás perseguirlos y destruirlos por nocivos con una guerra sin cuartel. Por lo tanto el *dominio* sobre los animales tiene su origen en el *derecho natural*, no en el *divino positivo*. Porque si no hubiese existido tal derecho antes de la promulgación de la Sagrada Escritura, nadie habría podido con derecho matar animales para alimentarse, condición en verdad durísima para los hombres, a quienes los animales podrían devorar sin injuria, pero no los hombres a ellos. Por lo tanto, si es de derecho natural que un animal mate a un hombre, por el mismo derecho el hombre podrá matar al animal.”

THOMAS HOBBS en 1642³

“Considerad no obstante si la facultad de sentir que se halla en los animales, al diferir muy poco de la vuestra, no merece también que se la llame pensamiento, de manera que habría en los animales incluso un Espíritu que no sería diferente del vuestro. Vos decís [Descartes]: *Yo, asentado en el cerebro, recibo allí todo lo que me traen los espíritus transportados a través de los nervios, y así es en mí donde se cumple esa sensación de la que dicen que lo hace a través de todo el cuerpo*. Sea: pero hay en los animales nervios, espíritus, un cerebro, hay en ese cerebro un principio cognoscente que de la misma forma recibe todo lo que le llevan los espíritus y cumple la sensación. [...] *Todo ocurre en los animales*, decís, *por impulso ciego de los espíritus y del resto*

de los órganos, de la misma forma que se realizan los movimientos en un reloj o en cualquier otra máquina. Pero por cierto que pueda ser esto en lo que atañe a diferentes funciones como la nutrición, la pulsación de las arterias y otras semejantes, que se realizan de la misma forma en el hombre, ¿es posible afirmar que las acciones de los sentidos o las llamadas pasiones del alma se cumplen por impulso ciego en los animales, pero no lo hacen así en nosotros? [...] Decís que no razonan. Pero aunque sus razonamientos no sean tan perfectos ni abarquen tantas cosas como los de los hombres, ello es que sin embargo razonan, y no parece que haya diferencias sino en cuanto al más y el menos. Decís que no hablan: pero aunque no profieran palabras humanas (ya que no son hombres), sin embargo profieren las suyas propias, y las usan como nosotros usamos las nuestras.”

Pierre GASSENDI en 1644⁴

“Los afectos de los animales que son llamados irracionales (supuesto que no podemos en absoluto dudar de que los animales sientan, una vez que conocemos el origen del alma) difieren de los afectos humanos tanto como difiere su naturaleza de la naturaleza humana. Tanto el caballo como el hombre son, sin duda, impelidos a procrear por la lujuria, pero uno por una lujuria equina y el otro por una lujuria humana. [...] Es evidente que leyes como la que prohibiera matar a los animales estarían fundadas más en una vana superstición, y en una mujeril misericordia, que en la sana razón. Pues la regla según la cual hemos de buscar nuestra utilidad nos enseña, sin duda, la necesidad de unirnos a los hombres, pero no a las bestias o a las cosas cuya naturaleza es distinta de la humana. Sobre ellas tenemos el mismo derecho que ellas tienen sobre nosotros, o mejor aún, puesto que el derecho de cada cual se define por su virtud, o sea, por su poder, resulta que los hombres tienen mucho mayor derecho sobre los animales que estos sobre los hombres. Y no es que niegue que los animales sientan, lo que niego es que esa consideración nos impida mirar por nuestra utilidad, usar de ellos como nos apetezca y tratarlos según más nos convenga, supuesto que no concuerdan con nosotros en naturaleza, y que sus afectos son por naturaleza distintos de los humanos.”

Baruch de ESPINOSA en 1675⁵

“Si los animales no fuesen más que máquinas o autómatas, no tendrían sentimiento ninguno ni percepción de placer o de daño, y no se podría cometer ningún acto de crueldad para con ellos. Sin embargo, cada día vemos lo contrario en los dolorosos plañidos que emiten cuando los pegan o les dan tormento. Este sentimiento se opone además a la opinión general de los hombres, que los compadecen naturalmente, persuadidos de que los animales son tan sensibles al dolor y al daño como ellos mismos. Y no sé de nadie a quien conmueva ver desgarrar, cortar, pisotear o descuartizar una planta. [...] ¿Qué concluir de todo esto, salvo que es posible practicar la crueldad para con los animales, lo cual no sería cierto si no fuesen más que máquinas?”

John RAY en 1691⁶

“Próximo al ridículo de negar una verdad evidente está el de tomarse mucho esfuerzo por defenderla; y ninguna verdad me parece tan evidente como la de que las bestias poseen pensamiento y razón, igual que los hombres. [...] Sabemos que al adaptar medios a fines somos guiados por nuestra razón e intención, y también que no es de una manera ignorante o casual como ejecutamos las acciones que tienden a la propia conservación, a obtener placer y evitar el dolor. Por consiguiente, cuando vemos en millones de casos que otras criaturas ejecutan acciones similares y las dirigen a fines similares, todos nuestros principios de razón y probabilidad nos llevan con fuerza invencible a creer en la existencia de una causa similar. [...] Todo animal dotado de sentidos, apetitos y voluntad —es decir, todo animal— tendrá que ser susceptible de las mismas virtudes y vicios por los que alabamos o censuramos a las criaturas humanas. La única diferencia estaría en que nuestra superior razón pudiera servirnos para descubrir el vicio o la virtud, aumentando así la censura o alabanza, pero este descubrimiento supone aun en estas distinciones morales un ser separado: un ser que depende sólo de la voluntad y del apetito, y que tanto en el pensamiento como en la realidad tendría que poder considerarse como algo distinto de la razón. Los animales son susceptibles de tener las mismas relaciones entre sí que la especie humana, y por consiguiente deberían ser también susceptibles de la misma moralidad en el caso de que la esencia moral consistiera en estas relaciones. El que los animales carezcan de un grado suficiente de razón puede ser causa de que no se den cuenta de los deberes y obligaciones de la moral, pero no puede impedir que estos deberes existan, pues deben existir de antemano para ser percibidos.”

DAVID HUME en 1734⁷

“A la espera del día del Juicio Final Dios, para no dejar inútiles tantas legiones de espíritus réprobos, los dispersó por los diversos espacios del mundo, para que sirviesen a los designios de su Providencia e hiciesen brillar su Omnipotencia. Unos, que se han quedado en su estado natural, se ocupan de tentar a los hombres y atormentarlos, ora de modo inmediato, como el Demonio de Job y los que se apoderan de los cuerpos humanos, ora mediante el ministerio de los Brujos y los Aparecidos. Son los Espíritus malignos que las Escrituras llaman *las Potencias de las tinieblas* y *las Potencias del aire*. De los otros Dios hizo millones de Bestias de todas las especies que sirven a los menesteres del hombre, que llenan el Universo y que hacen admirar la sabiduría y la omnipotencia del Creador. Así concibo sin dificultad cómo por una parte los Demonios pueden tentarnos, y por otra parte cómo las Bestias pueden pensar, conocer, sentir y tener un alma espiritual, sin contradecir los dogmas de la religión [Poisson y Malebranche habían argumentado que los animales no podían tener alma, pues el sufrimiento de estos seres que no habían cometido pecado original sería incompatible con la bondad y/o la omnipotencia divina. J.R.]. [...] Una degradación tan vergonzosa es para ellos [los demonios] ese primer efecto de la venganza divina de la cual he hablado. Es un infierno anticipado. [...] ¿Amamos a las bestias por sí mismas? No. Absolutamente

ajenas a la sociedad humana, no pueden entrar en ella sino por la utilidad o la diversión. Entonces, ¿qué nos importa que sea un diablo o un ser de otra especie lo que nos sirve y nos divierte? Esta idea me alegra en lugar de sublevarme; admiro con agradecimiento la bondad del Creador que me ha dado tantos diablillos para que me sirvan y me diviertan.”

GUILLAUME-HYACINTHE BOUCEANT en 1739⁸

“Mantengo que los animales tienen un alma capaz de todas las operaciones que forma el espíritu del hombre. *La primera es concebir, la segunda juntar los pensamientos y la tercera extraer de ellos una consecuencia adecuada.* Veo distintamente en el perro esas tres diferentes operaciones cuando quiero enseñarle a saltar por encima de un bastón. Si salta, lo recompensó: primer pensamiento. Lo golpeo cuando no salta: segundo pensamiento. Vuelve a saltar, como consecuencia de los dos primeros pensamientos. Formulo el argumento del perro: *si salto me premia, si no salto me pega. Así que saltemos.* Si los animales no son otra cosa que simples máquinas incapaces de sentimiento y conocimiento, si no pueden sentir placer ni dolor, que los cartesianos me expliquen cómo un perro que muere de tristeza sobre la tumba de su amo es insensible a la amistad y a la compasión.”

JEAN-BAPTISTE DE BOYER, MARQUÉS DE ARGENS, en 1747⁹

“Tenemos derecho [según quienes defienden que los animales son máquinas] a matar y degollar a los animales: es necesario por tanto que sean irracionales, porque es ilícito matar a un animal racional. Niego la proposición última. No puede probarse que en general sea pecado matar a un animal racional, puesto que en ciertos casos está permitido matar incluso a hombres, por ejemplo en una guerra legítima. Si queremos probar mediante la naturaleza que tenemos derecho a matar a los animales, no nos basaremos en que sean irracionales, sino más bien en otra ley. El hombre ha de tener con qué subsistir. Si no quisiésemos matar animales, nosotros y los animales tendríamos que contentarnos sencillamente con frutos. Los animales procrean de manera enorme y por consiguiente los alimentos no bastarían. Hombres y animales perecerían de hambre y se destruirían entre ellos, forzados por la hambruna.”

GEORG FRIEDRICH MEIER en 1750¹⁰

“Si hubiese una especie de criaturas mezcladas con hombres, que a pesar de ser racionales tuviesen una fuerza tan inferior, tanto corporal como espiritual, que ante la menor provocación fueran incapaces de toda resistencia y no pudiesen hacernos sentir en absoluto los efectos de su resentimiento, creo que la consecuencia necesaria consiste en que, según las leyes de la humanidad, vendríamos obligados a tratar gentilmente a estas criaturas; si bien, hablando con propiedad, no estaríamos constreñidos por la justicia en relación a ellas, ni ellas poseerían ningún derecho o propiedad, exclusivos de tales arbitrarios señores. Nuestra interrelación con ellas no podría ser llamada sociedad, la cual supone un grado de

igualdad; no de mandato absoluto por una parte, y de obediencia servil por otra. Cualquier cosa que nosotros codiciásemos, tendrían que entregárnosla inmediatamente. Nuestra autorización constituiría el único título jurídico mediante la cual podrían conservar sus posesiones; nuestra compasión y nuestra bondad el único control gracias al cual moderarían nuestra voluntad sin ley; y, puesto que nunca resulta inconveniente del ejercicio de un poder tan firmemente establecido en la naturaleza, en una confederación tan desigual, jamás tendrían lugar las restricciones de la justicia y la propiedad, al carecer por completo de *utilidad*. Esta es, obviamente, la situación de los hombres en relación con los animales; pero dejo que otros determinen en qué medida se puede decir que estos tienen razón. La gran superioridad de la Europa civilizada sobre los bárbaros indios, nos tentó para que nos imaginásemos en una situación análoga respecto a ellos, y nos hizo prescindir de todas las restricciones de justicia, e incluso humanitarias, en nuestro trato con ellos. En muchas naciones el sexo femenino se encuentra reducido prácticamente a esclavitud, y se le incapacita para cualquier derecho de propiedad, en oposición a sus señoriales amos.”

DAVID HUME en 1751¹¹

“Las acciones de los animales que nos parecen más espirituales, o incluso las acciones del hombre, no prueban por tanto la presencia de un alma. Ni la inmovilidad que más estúpida nos parezca prueba su ausencia. Lo que constituye el alma es el sentimiento del *sí mismo*, de cuya existencia nunca podemos juzgar más que para nosotros mismos. Por consiguiente, nos resulta imposible probar directamente ni que los animales tienen alma ni que no la tienen. Sólo podemos juzgar oblicuamente y por analogía, más o menos como juzgamos acerca de los habitantes de los planetas. Nuestra tierra está habitada: a partir de ahí juzgamos que los planetas, que son una especie de tierras como la nuestra, tienen igual que ella sus habitantes. Mi cuerpo está animado por un espíritu que se apercibe de sí mismo, a partir de ahí juzgo que otros cuerpos semejantes al mío también lo están. Sería ridículo que una estatura un poco más alta o baja, o rasgos un poco diferentes me hiciesen negar un alma a otros hombres de mi especie; rasgos un poco más diferentes o una piel negra no me autorizan más a privar de alma a los habitantes de África. [...] Paso del mono al perro, al zorro, y en gradación imperceptible desciendo hasta la ostra y quizá hasta la planta que no es más que una especie de animal más inmóvil todavía que la ostra, sin tener motivos para detenerme en parte alguna. Una idea que parece hartamente natural es que en todas estas especies que descienden en gradación insensible las almas siguen también, de alguna manera, el mismo orden, y difieren entre sí por insensibles matices de perfección. [...] Los hombres pueden matar a los animales ya que Dios expresamente les ha permitido alimentarse de ellos. Pero ese mismo permiso prueba que en el estado de naturaleza no deberían hacerlo, y las mismas Escrituras en otros pasos imponen ciertos deberes para con los animales, que hacen patente que Dios no los ha abandonado al capricho y la crueldad de los hombres. No hablo aquí de las alimañas dañinas; el

derecho que sobre ellas tenemos no es dudoso, podemos tratarlas como asesinas y ladronas. [...] Si los animales fuesen puras máquinas, matarlos sería un acto moralmente indiferente pero ridículo: sería como romper un reloj. Pero si tienen, no diré un alma muy razonable y capaz de gran número de ideas, sino solamente algo de sentimiento, causarles dolor sin necesidad es una crueldad y una injusticia.”

PIERRE LOUIS MOREAU DE MAUPERTUIS en 1753¹²

“Un animal doméstico es un esclavo que nos divierte, del que nos servimos y abusamos, que alteramos y desnaturalizamos; mientras que el animal salvaje, al no obedecer más que a la naturaleza, no conoce otras leyes que las impuestas por sus necesidades y su libertad. [...] El dominio del hombre sobre los animales es un dominio legítimo que no puede destruir ninguna revolución, es el dominio del espíritu sobre la materia, es no solamente un derecho natural, un poder fundamentado en leyes inalterables, sino además un don de Dios, gracias al cual el hombre puede reconocer en todo momento la excelencia de su ser; pues no domina a los animales por ser el más perfecto, el más fuerte o el más diestro de todos ellos: si no fuese más que el primero dentro del mismo orden, los segundos se juntarían para disputarle el predominio; el hombre reina e impera por superioridad de naturaleza; piensa, y por eso es amo de los seres que no piensan. [...] Como destructores natos de los seres que nos están subordinados, agotaríamos la naturaleza si ella no fuese inagotable, si mediante una fecundidad a la medida de nuestra depredación no supiese ella renovarse y repararse por sí misma. Pero está dentro del orden que la muerte sirva a la vida, que la reproducción nazca de la destrucción; por muy grande y prematuro que sea el despilfarro del hombre y los animales carniceros, el fondo, la cantidad total de sustancia viviente no mengua; y si aquellos precipitan las destrucciones, al mismo tiempo aguijan nacimientos nuevos. [...] Es por tanto necesario que unos vivan a costa de los otros; y por ello la muerte violenta de los animales es un uso legítimo, inocente, ya que se fundamenta en la naturaleza, y que ellos no nacen sino a condición de esta muerte.”

GEORGES LOUIS LECLERC, CONDE DE BUFFON, en 1753 y 1758¹³

“En todo animal no veo más que una máquina ingeniosa a la que ha dotado la naturaleza de sentidos para fortalecerse ella misma y para asegurarse, hasta cierto punto, contra aquello que tiende a destruirla y trastornarla. Las mismas cosas advierto precisamente en la máquina humana, con la diferencia de que en las operaciones del animal lo hace todo la naturaleza por sí sola, mientras que el hombre contribuye a las suyas en calidad de agente libre. Uno escoge o rechaza por instinto, y el otro merced a un acto de libre albedrío; lo que hace que el animal no pueda apartarse de la norma que tiene prescrita, ni aun cuando le fuere ventajoso hacerlo, y que el hombre se aparte a menudo de ella en perjuicio suyo. Es así como una paloma se moriría de hambre junto a una fuente colmada de las mejores carnes, y un gato sobre montones de fruta o de grano, aunque una y otro podrían muy bien

nutrirse del alimento que desdeñan, sólo con que se les ocurriese intentarlo. Y así es también como los hombres licenciosos se entregan a excesos que les causan la enfermedad y la muerte, por cuanto el pensamiento deprava los sentidos, y la voluntad sigue hablando cuando la naturaleza calla. Todo animal tiene ideas, puesto que tiene sentidos, y combina incluso sus ideas hasta cierto punto, no habiendo en esto entre el animal y el hombre más que una diferencia de grado. Y aun algunos filósofos han sostenido que es mayor la diferencia entre determinados hombres que entre ciertos hombres y ciertos animales. Así pues, no es tanto el entendimiento lo que distingue específicamente al hombre entre los animales como su condición de agente libre. La naturaleza da una orden a cualquier animal, y éste obedece. El hombre experimenta la misma impresión, pero se reconoce libre de acceder o resistir y es sobre todo en la conciencia de esa libertad donde se manifiesta la espiritualidad de su alma.”

JEAN-JACQUES ROUSSEAU en 1755¹⁴

“DERECHO NATURAL O DERECHO DE LA NATURALEZA. En su sentido más general se considera a ciertos principios que sólo la naturaleza inspira y que son comunes a todos los animales, así como a los hombres: en este Derecho se fundamentan la unión del macho y la hembra, la procreación de los hijos y la necesidad de su educación; el amor a la libertad, la conservación del individuo y la necesidad de cada uno de defenderse contra quienes le atacan. Se denomina Derecho natural abusivamente a los instintos que impulsan a los animales, pues al carecer de uso de razón son incapaces de conocer ningún derecho ni justicia.”

Voz de la *Enciclopedia*, 1750-1765¹⁵

“Así pues, hay en la naturaleza un orden preestablecido, cuyo fin es la mayor felicidad posible de los seres sintientes y de los seres inteligentes. El ser inteligente y moral conoce este orden y se adapta a él. Cuanto más inteligente es, mejor lo conoce. Cuanto más moral, con mayor exactitud se adapta a él. La moralidad consiste esencialmente, por tanto, en la conformidad de los juicios y de las acciones del hombre con el orden establecido o —lo que es lo mismo— con el estado de las cosas. [...] Por consiguiente, el hombre moral tratará a cada ser según la naturaleza propia de este ser. El hombre sería contrario a la moralidad si tratase a un ser sintiente como a uno insensible, a un animal como a una piedra. El derecho natural, que es el sistema de las leyes de la naturaleza, se extiende por consiguiente a todos los seres con los que el hombre mantiene relaciones. Este derecho abarca en su esfera tanto las sustancias inanimadas como las animadas. No deja en la indeterminación propiamente dicha ni la menor acción humana. A todas las rige. No regula menos la conducta del hombre hacia un átomo vivo que hacia su prójimo. [...] El hombre, llamado a dominar a todos los seres terrestres por la eminencia de sus facultades, no ha de violar las leyes fundamentales de su señorío. Respetará los derechos y privilegios de cada ser. Hará bien a todos cuando no se vea forzado a

hacer mal a ninguno. Nunca será tirano, siempre monarca. [...] El hombre se arriesgaría a corromper tempranamente sus hábitos si se familiarizase demasiado con los sufrimientos y la sangre de los animales.”

CHARLES BONNET en 1769¹⁶

“En su obra premiada sobre el origen del lenguaje (1772), Herder intentó una interesantísima diferenciación entre el hombre y el animal desde distintos ángulos. ‘Es seguro que el hombre está muy atrás del animal en fuerza y en seguridad del instinto; también es cierto que no tiene en absoluto eso que en tantos géneros de animales llamamos facultades o impulsos innatos.’ [...] ‘El recién nacido no exterioriza ni ideas ni impulsos a través de sus sonidos, como lo hace cada animal a su manera; colocado entre los animales, es la criatura más desamparada de la naturaleza. Desnudo y descubierto, débil y necesitado, temeroso y desarmado; y lo que constituye la suma de su pobreza: desprovisto de todas las guías de la vida. Con una capacidad sensorial tan desgarrada, tan debilitada; con unas facultades tan indeterminadas, tan en potencia; con pulsiones tan divididas y desfallecidas; abocado patentemente a miles de indigencias; destinado a un gran círculo... ¡No! ¡Tal contradicción no es el modo de gobernar de la naturaleza!’ Por eso, según Herder, de los hombres, y mirando en comparación con el animal, sólo se puede dar una definición negativa. ‘El carácter de su género’ consiste primariamente en ‘vacío y carencias’. [...] Es admirable cómo Herder ve en conexión íntima la carencia biológica de medios del hombre, su apertura al mundo y el ‘desgarramiento de sus deseos o afanes’, cómo pasa luego a la cuestión de la ‘compensación’ y en ese punto hace derivar el lenguaje (razón, discernimiento) de ese ‘carácter de la humanidad’ que acaba de encontrar, como un complemento que surge ‘del centro de esas carencias’. No se puede decir nada más notable que esto acerca de la relación entre el hombre y los animales: la diferencia no está ‘en grados, o aditamentos de fuerzas, sino en un desarrollo de todas sus fuerzas en una dirección completamente distinta’, de tal manera que la razón del hombre no se apoya en su organización animal, sino que ‘toda la disposición de todas las fuerzas humanas; todo el gobierno de su naturaleza sensorial y cognoscitiva, cognoscitiva y volitiva... que en el hombre se llama razón, así como en el animal se hace facultad habilidosa; en él se llama libertad y en el animal se hace instinto’. Así pues ‘el gobierno total de la naturaleza’ intenta en el hombre una nueva dirección.”

JOHANN GOTTFRIED HERDER en 1772¹⁷

“Son sobre todo las mujeres, hasta las más instruidas, quienes rechazan el sistema cartesiano [de los animales-máquina] como si se hubiesen puesto de acuerdo y hasta encontrándolo ridículo. No me extraña, y más bien me extrañaría que lo adoptasen. Todo contribuye a impedirselo: (I) el prejuicio de educación no lo han destruido en ellas los estudios juveniles ni aquel encadenamiento de conocimientos metódicos que obran poco a poco, en lo que a este punto se refiere, una especie de evidencia en el espíritu del hombre. [...] (II) Las mujeres tienen menor aptitud

que los hombres para los principios filosóficos mejor demostrados, porque la inclinación de su espíritu las conduce más bien a las cosas sensibles, sobre todo a aquellas capaces de excitar los sentimientos. Al tener los órganos del cerebro más débiles y delicados, les cuesta más la sucesión de ideas reflexionadas que sería menester para superar las dificultades de este sistema [cartesiano]. (III) El prejuicio de los sentidos y de la imaginación, que actúa en ellas con más brío, las mantiene de ordinario toda la vida en la ilusión de las cosas probables y en el sistema de las apariencias. [...] (IV) Las damas, acostumbradas desde su infancia a verse halagar y acariciar por su gato, su perro o su pájaro, no logran persuadirse de que no existe en esos tipos de animales una especie de almita o pequeña inteligencia destinada a complacerlas y divertir las. [...] ¡Cuántas palabras empleadas en consolar a estos pequeños Autómatas, cuántos pensamientos hermosos, cuántos sentimientos y lágrimas perdidas! No, hay que convenir en que esta Filosofía tiene algo que subleva demasiado a los cerebros femeninos.”

ANDRÉ-CHARLES CAILLEAU en 1783¹⁸

“Como los animales existen únicamente en tanto que medios y no por su propia voluntad, en la medida en que no tienen conciencia 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 sucede con respecto a los animales; no tenemos por tanto ningún deber para con ellos de modo inmediato; los deberes para con los animales no representan sino deberes indirectos para con la humanidad. [...] El hombre ha de ejercitar su compasión con los animales, pues aquel que se comporta cruelmente con ellos posee asimismo un corazón endurecido para sus congéneres. [...] Leibniz volvió a colocar al gusanillo que había observado sobre la hoja del árbol de donde lo tomara, evitando causarle daño alguno. Sin duda, hubiese lamentado destruir a esa criatura sin razón alguna; es ésta una ternura que acaba por calar en el hombre. [...] [Los experimentos con animales] son admisibles porque los animales son considerados como instrumentos al servicio del hombre, pero no puede tolerarse de ninguna manera que se practiquen como juego.”

IMMANUEL KANT en 1781¹⁹

“Los seres cuya existencia no descansa en nuestra voluntad, sino en la naturaleza, tienen, empero, si son seres irracionales, un valor meramente relativo, como medios, y por eso se llaman *cosas*; en cambio, los seres racionales llámense *personas* porque su naturaleza los distingue ya como fines en sí mismos, esto es, como algo que no puede ser usado meramente como medio, y por tanto limita en este sentido todo capricho (y es un objeto del respeto).”

IMMANUEL KANT en 1785²⁰

“El *respeto* se aplica siempre sólo a personas, nunca a cosas. Estas últimas pueden despertar en nosotros *inclinación*, y cuando son animales (verbigracia, caballos, perros, etc.), incluso *amor* o también *terror*, como el mar, un volcán, una fiera,

pero nunca *respeto*. [...] Dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto, siempre nuevos y crecientes, cuanto con más frecuencia y aplicación se ocupa de ellas la reflexión: *el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí*. [...] El primer espectáculo de una innumerable multitud de mundos aniquila, por decirlo así, mi importancia como *criatura animal* que tiene que devolver al planeta (un mero punto en el universo) la materia de que fue hecho después de haber sido provisto (no se sabe cómo) por un corto tiempo, de fuerza vital. El segundo, en cambio, eleva mi valor como inteligencia infinitamente por medio de mi personalidad, en la cual la ley moral me descubre una vida independiente de la animalidad y aun de todo el mundo sensible.”

IMMANUEL KANT en 1788²¹

“En el sistema de la naturaleza el hombre (*homo phaenomenon, animal rationale*) es un ser de escasa importancia y tiene con los demás animales, en tanto que productos de la tierra, un precio común (*pretium vulgare*). [...] Ahora bien, el hombre considerado como *persona*, es decir, como sujeto de una razón práctico-moral, está situado por encima de todo precio; porque como tal (*homo noumenon*) no puede valorarse sólo como medio para fines ajenos, incluso para sus propios fines, sino como fin en sí mismo, es decir, posee una *dignidad* (un valor interno absoluto), gracias a la cual infunde *respeto* hacia él a todos los demás seres racionales del mundo.”

IMMANUEL KANT en 1797²²

“Si todo se redujese a comerlos, tendríamos una buena razón para devorar algunos [animales] tal y como nos gusta hacer: nosotros nos hallaríamos mejor y ellos no estarían peor, ya que no tienen capacidad de anticipar como nosotros los sufrimientos futuros. La muerte que en general les damos es más rápida y menos dolorosa que la que les estaría destinada en el orden fatal de la naturaleza. Si todo se redujese a matar, tendríamos una buena razón para destruir a los que nos perjudican: no nos sentiríamos peor por ello, y a ellos no les sentaría peor estar muertos. ¿Pero hay una sola razón para que toleremos que se los torture? No conozco ninguna. ¿Las hay para que rechacemos atormentarlos? Sí, y muchas. Hubo una época —y confieso con tristeza que aún no ha acabado en numerosos lugares— en que la mayor parte de nuestra especie estaba considerada por la ley, bajo la denominación de esclavos, de la misma manera que hoy tratan a los animales de razas inferiores por ejemplo en Inglaterra. Es *probable* que llegue el día en que el resto de la creación animal pueda adquirir aquellos derechos que jamás se le podrían haber negado a no ser por obra de la tiranía. Los franceses han descubierto ya que la negrura de la piel no es razón para que un ser humano haya de ser abandonado sin remisión al capricho de un torturador. Quizá un día se llegue a reconocer que el número de patas, la vellosidad de la piel o la terminación del *os sacrum* son razones igualmente insuficientes para dejar abandonado al mismo destino a un ser sensible. ¿Qué ha de ser, si no, lo que trace el límite insuperable? ¿Es la facultad de la

razón o quizá la del discurso? Pero un caballo o un perro adulto es, más allá de toda comparación, un animal más racional, y con el cual es más posible comunicarse, que un niño de un día, de una semana o incluso de un mes. Y aun suponiendo que fuese de otra manera, ¿qué significaría eso? La cuestión no es si pueden razonar, o si pueden hablar, sino *¿pueden sufrir?*”

Jeremy BENTHAM en 1789²³

“El legislador debe prohibir todo lo que puede servir para encaminar a la crueldad. Los espectáculos bárbaros de los gladiadores introducidos en Roma hacia los últimos tiempos de la República contribuyeron sin duda a dar a los romanos aquella ferocidad que desplegaron en todas sus guerras civiles. Un pueblo que se ha acostumbrado a despreciar la vida humana en sus juegos, ¿la respetará en el furor de las pasiones? Por la misma razón conviene prohibir toda especie de crueldad con los animales, sea por diversión o sea por contentar a la glotonería. Los combates de gallos y de toros, la caza de liebres o de zorras, la pesca, y otras diversiones de la misma especie, suponen necesariamente o una falta de reflexión o un fondo de inhumanidad, pues que causan a unos entes sensibles los dolores más vivos, la muerte más prolongada y más dolorosa de la que se puede formar idea. Debe ser permitido matar a los animales; pero no atormentarlos. La muerte artificial puede ser menos dolorosa que la muerte natural, valiéndose de medios sencillos que merece la pena estudiar, y debe ser un objeto de las políticas; ¿y por qué la ley había de rehusar su protección a ningún ente sensible? Vendrá un tiempo en que la humanidad extienda su manto sobre todo lo que respira: ya se ha empezado a compadecer la suerte de los esclavos, y se acabará mejorando la de los animales que sirven a nuestros trabajos, y a nuestras necesidades.”

JEREMY BENTHAM²⁴

“La prueba de que el hombre es la más noble de todas las criaturas es que ninguna otra criatura lo ha negado jamás.”

GEORG CHRISTOPH LICHTENBERG (1742-1799)

“Tal es la posición del hombre respecto a los animales, y de los animales respecto al hombre: no han de atenerse a nada positivo entre uno y otros, porque no pueden estipular entre ellos ninguna obligación positiva; por consiguiente, al considerar sus relaciones mutuas hay que olvidarse de los derechos y los deberes que entre los hombres resultan de las leyes establecidas, de los compromisos contraídos, y fuera de los cuales varios autores han considerado que no habría ni derecho ni deber entre hombre y hombre: con mucha mayor razón entre hombre y animal. Ahora bien, si los animales no tienen ningún derecho positivo, ¿se sigue de ahí que no tienen ningún derecho natural? Pongamos que yo no estoy vinculado por ninguna ley ni contrato a un individuo de nación distinta de la mía; no nos hemos prometido nada uno al otro; no se ha estipulado ninguna obligación entre nosotros; sin embargo, fuera del caso de legítima defensa, no me creeré autorizado a matarlo o dañarlo; respetaré

en él sus derechos naturales; y si en el hombre hay estos derechos naturales que exigen respeto incluso en ausencia de derechos positivos, ¿por qué no de modo análogo en los animales? ¿Por qué no poseerían ellos también derechos naturales que nosotros tendríamos la obligación moral de respetar, pese a su incapacidad para crearse derechos positivos? Precisamente porque esta incapacidad es en ellos la prueba manifiesta de que no tienen derechos naturales; pues si tuviesen derechos naturales, tendrían sin duda también la facultad de realizarlos en derechos positivos. Estos últimos no son, de algún modo, más que la traducción de los primeros. [...] Sea cual sea nuestro comportamiento para con los animales, nunca podemos violar derechos que no tienen, ni tampoco ser injustos o criminales con ellos. [...] Admitir a los animales en el reparto de los afectos que debemos al hombre supone envilecer implícitamente a éste; no es, como se figuran algunos, extender el sentimiento de humanidad, sino adulterarlo y corromperlo: al intentar elevar a los animales a la condición del hombre, haremos descender al hombre a la condición de los animales.”

JEAN-BAPTISTE SALAVILLE en 1805²⁵

“Lo inmediatamente distinto del espíritu libre es para él y en sí lo *exterior* en general: una *cosa*, algo carente de libertad, de personalidad, de derecho. [...] La persona tiene el derecho de poner su voluntad en toda cosa, que de esta manera es *mía* y recibe mi voluntad como su fin sustancial (que ella en sí misma no tiene), como su determinación y su alma. El *derecho de apropiación* del hombre sobre toda cosa. [...] Todas las cosas pueden devenir propiedad del hombre porque éste es voluntad libre y como tal en y por sí, mientras que lo que está frente a él no posee esa propiedad. Todos tienen el derecho de llevar su voluntad a la cosa o la cosa a la voluntad, es decir, en otras palabras, eliminar la cosa y convertirla en algo suyo, pues la cosa, en cuanto exterioridad, no tiene un fin propio, no es la infinita relación consigo misma, sino que es ella misma exterior. Lo viviente (el animal) es también exterior de este modo y, en ese sentido, una cosa. Sólo la voluntad es lo infinito, *absoluto* frente a todo otro, mientras que lo otro es por su lado sólo *relativo*. Por eso apropiarse quiere decir fundamentalmente manifestar ante las cosas la grandeza de mi voluntad y mostrar que éstas no son en sí y por sí, no tienen un fin propio.”

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL en 1821²⁶

“Una compasión sin límites hacia todos los seres vivientes es la garantía más firme y segura de la moralidad, y no requiere casuística alguna. [...] Este impulso [Triebfeder] moral esencial que he establecido revela ser el genuino, además, porque también protege a *los animales*, a quienes los demás sistemas morales europeos dejan irresponsablemente de lado. La suposición de que los animales estén fuera del Derecho, la demencia de afirmar que nuestra acción respecto a ellos carece de significado moral o —en el lenguaje de aquella moral— que no tenemos deberes para con los animales, constituyen una indignante brutalidad y barbarie de

Occidente, originada en el judaísmo. En filosofía, se apoya en la supuesta diferencia absoluta entre ser humano y animal, postulada contra toda evidencia por Descartes en su forma más extrema y decidida, a modo de necesaria consecuencia de sus yerros. [...] Como colofón, [según estos filósofos] los animales no sabrían distinguirse a sí mismos del mundo exterior, no tendrían conciencia de sí mismos ni un yo. Frente a semejantes afirmaciones intolerables basta reparar en el egoísmo sin límites de cualquier animal, incluso el más pequeño y miserable, para darse cuenta de cómo diferencian los animales su yo del mundo o el no-yo frente a ellos. Un cartesiano que se encontrase entre las garras de un tigre se percataría más allá de toda duda de la clara diferencia que el felino establece entre su yo y el no-yo. [...] Uno tiene verdaderamente que haber perdido el sentido o estar por completo cloroformizado por el *foetor Iudaicus* para no darse cuenta de que lo esencial y primordial en el animal y el humano es una y la misma cosa, y que lo que diferencia a ambos no está en lo primario, el principio, el *arjé*, la esencia íntima de ambas realidades fenoménicas que es tanto en una como en la otra la *voluntad* del individuo, sino que tal diferencia estriba sólo en lo secundario, en el intelecto, en el grado de la facultad cognoscitiva que en el ser humano es mucho más elevada gracias a la capacidad adicional de conocimiento abstracto que llamamos *razón*.”

ARTHUR SCHOPENHAUER en 1839²⁷

“Gobineau, en su libro *La desigualdad de las razas humanas*, denomina al hombre ‘el animal malvado por excelencia’, calificativo que ha suscitado protestas, empero que es exacto. En efecto, el hombre es el único animal que atormenta a los otros seres sin objeto determinado. Los restantes animales nunca lo verifican sino para apaciguar su hambre o en el ardor de una lucha. [...] Ningún animal tortura simplemente por torturar; empero el hombre sí lo hace; esto constituye el carácter diabólico, infinitamente peor que el carácter simplemente bestial.”

ARTHUR SCHOPENHAUER hacia 1845²⁸

“Apenas si los perros soportan la gran amistad: mucho menos aún los hombres. [...] Lo que me hace tan grata la sociedad de mi perro es la transparencia de su ser. Mi perro es transparente como el cristal. [...] Si no hubiera perros, no querría vivir. [...] La vista de cualquier animal me regocija al punto y me ensancha el corazón, sobre todo la de los perros, y luego la de todos los animales en libertad, aves, insectos, etc. Por el contrario, la vista de los hombres excita casi siempre en mí una aversión más señalada, porque con cortas excepciones me ofrecen el espectáculo de las deformidades más horrorosas y variadas: fealdad física, expresión moral de bajas pasiones y de ambición despreciable, síntomas de locura y perversidades de todas clases y tamaños; en fin, una corrupción sórdida, fruto y resultado de hábitos degradantes. Por eso me aparto de ellos y huyo a refugiarme en la naturaleza, feliz al encontrar allí los brutos.”

ARTHUR SCHOPENHAUER, hacia 1845²⁹

“La producción práctica de un *mundo objetivo*, la elaboración de la naturaleza inorgánica, es la afirmación del hombre como un ser genérico consciente, es decir, la afirmación de un ser que se relaciona con el género como con su propia esencia o que se relaciona consigo mismo como ser genérico. Es cierto que también el animal produce. Se construye un nido, viviendas, como las abejas, los castores, las hormigas, etc. Pero produce únicamente lo que necesita de inmediato para sí o para su prole; produce unilateralmente, mientras que el hombre produce universalmente; produce únicamente por mandato de la necesidad física inmediata, mientras que el hombre produce incluso libre de la necesidad física y sólo produce realmente liberado de ella; el animal se produce sólo a sí mismo, mientras que el hombre reproduce la naturaleza entera; el producto del animal pertenece inmediatamente a su cuerpo físico, mientras que el hombre se enfrenta libremente a su producto. El animal forma únicamente según la necesidad y la medida de la especie a la que pertenece, mientras que el hombre sabe producir según la medida de cualquier especie y sabe siempre imponer al objeto la medida que le es inherente; por ello el hombre crea también según las leyes de la naturaleza.

[...] El trabajo enajenado, al arrancar al hombre el objeto de su producción, le arranca su *vida genérica*, su real objetividad genérica, y transforma su ventaja respecto del animal en desventaja, pues se ve privado de su cuerpo inorgánico, de la naturaleza.”

KARL MARX, en 1844³⁰

“Los motivos para la intervención legal en favor de los niños se aplican con la misma fuerza cuando se trata de esos desdichados esclavos que son los animales, víctimas de la parte más brutal de la humanidad; sólo merced a una errónea interpretación del principio de libertad se ha considerado el castigar con una pena ejemplar la brutalidad ejercida hacia estos seres indefensos como una intromisión del gobierno en cosas fuera de su competencia, una intromisión en la vida privada. La ley está imperativamente llamada a intervenir en la vida privada de los tiranos domésticos.”

JOHN STUART MILL en 1850³¹

“Es evidente que la justicia no puede retrotraerse a la simpatía o sociabilidad, sentimiento puramente instintivo, que resulta útil y loable cultivar, pero que por sí mismo, lejos de engendrar el respeto de la dignidad en el enemigo que exige la justicia, lo excluye enérgicamente. Entre las especies animales que pueblan el globo hay varias que se distinguen por su sociabilidad. ¿Forma parte el hombre de estas especies? Sí y no. Se lo puede definir igual como un animal de combate que como un animal sociable. Lo seguro, al menos, es que le repugna la asociación tal y como la sienten y la practican los animales, y que es el comunismo puro. El hombre, ser libre por excelencia, no acepta la sociedad más que a condición de reencontrarse libre en ella: condición que no puede obtenerse sino con ayuda de un sentimiento particular, diferente de la sociabilidad y superior a ella: tal sentimiento es la justicia. [...] El

hombre da caza a los animales: es una de sus prerrogativas. A estos seres de orden inferior les tiende trampas, los acosa con violencia y perfidia, los trata como despota según se le antoja, los despoja, los explota, los vende, los devora: y todo ello sin crimen ni remordimiento. [...] Para él no hay injusticia en todo ello. ¿Por qué razón? Porque no reconoce dignidad a los animales, o hablando con más rigor, no siente la dignidad de los animales —si puede decirse así— en la persona de ellos. Sin embargo hay entre el hombre y el animal cierta simpatía, basada en el sentimiento confuso de la vida universal, de la que participan todos los vivientes. [...] Es bien conocida la disciplina de Pitágoras y los brahmanes, basada en el dogma de la metempsicosis. Ahora que la noción del Derecho se ha oscurecido entre nosotros los humanos, a algunos moralistas les ha parecido bien hablarnos de nuestros deberes hacia los animales, y en la *Revue de Paris* del 15 de junio de 1856 doy con un artículo donde se anuncia el retorno de la *gran alianza*, de la *antigua alianza*, de la *caridad universal*, como una de las características de la nueva era. Pido perdón a la Ley Grammont [ley francesa de protección de los animales, aprobada en 1850. J.R.] y a la hospitalidad oriental para con los caballos y los burros: pero no puedo ver en todo esto más que verborrea panteísta, uno de los signos más deplorables de nuestra decadencia moral e intelectual. La *antigua alianza*, conservada en Singapur, entre los árabes y los turcos, no es otra cosa que el estado primitivo y bestial de la humanidad. A medida que el hombre se eleva se aleja de los animales; y si pierde sus inclinaciones de cazador y verdugo, en cambio adopta para con ellos los hábitos del explotador más implacable.”

PIERRE-JOSEPH PROUDHON en 1858³²

“El canon budista y el pitagórico, dominados tal vez por la creencia en la reencarnación, incluyen la máxima *no matar ni herir a ningún animal inocente*. Los filósofos humanitarios del Imperio romano, entre los que destacan Séneca, Plutarco y Porfirio, fueron todavía más lejos en predicar a la humanidad el más amplio principio de la benevolencia universal. ‘Si se debe justicia a los seres racionales —dice Porfirio—, ¿cómo es posible no admitir que estamos asimismo obligados a actuar justamente para con las especies que están bajo nosotros?’

Es un hecho lamentable que durante la Edad Media, bajo el dominio de la Iglesia, desde el siglo IV hasta el XVII, desde los tiempos de Porfirio a la época de Montaigne, se prestara poca o ninguna atención a la cuestión de los derechos de las especies inferiores y de las injusticias con ellas cometidas. Luego, con la Reforma y el resurgimiento del saber, vino también un renacer de los sentimientos humanitarios, tal como pueden apreciarse en múltiples pasajes de Erasmo, Moro, Shakespeare y Bacon. Pero no fue hasta el siglo XVIII, la edad de la Ilustración y de la ‘sensibilidad’, cuando hallaron reconocimiento más deliberado los derechos de los animales. A partir de la gran revolución de 1789 data el periodo en que el espíritu mundial del humanitarismo, que hasta entonces animaba a uno entre un millón, comenzó a revelarse, de manera gradual y tenue al principio, como rasgo esencial de la democracia.”

HENRY S. SALT en 1892³³

“El único argumento definitivo [para reconocer derechos a los animales] es que los animales, como los hombres aunque evidentemente en menor grado, poseen una individualidad diferenciada y que por consiguiente tienen derecho, en su justa medida, a la ‘libertad restringida’ a la que se refiere Herbert Spencer. Resulta inútil exigir derechos para los animales de manera general si, al mismo tiempo, estamos dispuestos a subordinar tales derechos a todo lo que se nos antoje considerar como nuestras ‘necesidades’; tampoco será posible conseguir que se trate con justicia a los animales mientras continuemos considerándolos como seres de un orden diferente al nuestro e ignorando los numerosos puntos de coincidencia que los acercan a la raza humana. [...] Si llegamos alguna vez a hacer justicia a los animales, tendremos que desechar la anticuada idea del ‘abismo’ que los separa de los hombres, y admitir que un vínculo común de humanidad une a todos los seres vivos en una fraternidad universal. [...] En cuanto se despierta el sentimiento de afinidad suenan las campanadas fúnebres de la tiranía, y la concesión de ‘derechos’ ya sólo es cuestión de tiempo. La condición actual de los animales domésticos mejor situados puede compararse en cierto modo a la de los negros hace cien años. [...] Si los ‘derechos’ existen —y tanto los sentimientos como la experiencia prueban que existen— en buena lógica no podemos atribuirselos al hombre y rehusárselos al animal, ya que tanto para uno como para el otro constituyen la manifestación de un único sentimiento de justicia y de compasión. [...] Por consiguiente, repetiré una vez más que los animales tienen derechos que consisten en la ‘libertad restringida’ de vivir una vida natural —esto es, una vida que favorezca el desarrollo de la individualidad—, pero cuyos diferentes episodios están subordinados a los intereses y las necesidades permanentes de la comunidad.”

HENRY S. SALT en 1892³⁴

“No es la vida humana, tan sólo, lo adorable y sagrado, sino *toda* vida inocente y hermosa. La gran república del futuro no limitará al hombre su beneficencia. El aislamiento del ser humano respecto a la naturaleza, gracias a nuestro pertinaz cultivo de la facultad racionadora y a nuestro persistente descuido de lo instintivo, ha sido hasta aquí el precio que hemos tenido que pagar por nuestra incompleta y parcial ‘civilización’. Hay muchos signos de que la tendencia será ahora hacia el ‘retorno a la naturaleza’ que Rousseau profetizara. Pero no se suponga, ni por un instante, que la aceptación del evangelio de la naturaleza implica el abandono o el desprecio del intelecto. Muy al contrario: se trata de aseverar que la razón nunca puede, por sí sola, dar lo mejor de sí; no puede ser verdaderamente racional, excepto cuando se halla en perfecta armonía con los instintos y simpatías emocionales, profundamente asentados, que subyacen a todo pensamiento. [...] El advenimiento de la democracia, por imperfecta que sea toda democracia que no abarque en su ámbito todas las cosas vivas, será de enorme ayuda a la causa de los derechos de los animales, pues bajo el actual sistema social, desigual e injusto, no hay posibilidad de que esas reivindicaciones reciban la parte de atención que les corresponde.”

HENRY S. SALT en 1892³⁵

"No es, pues, únicamente en las tribus salvajes donde ha de buscarse al hombre antiguo, sino, todo lo lejos posible, entre sus abuelos, los animales, allá donde irradian los primeros resplandores de la inteligencia y la bondad.

Las sociedades animales nos muestran, en efecto, sea en germen, sea en estado de realización ya muy avanzada, los más diversos tipos de nuestras sociedades humanas, siéndonos posible buscar en ellas todos nuestros modelos: en sus grupos tan variados encontramos ese mismo juego de los intereses y de las pasiones que incesantemente solicitan y modifican nuestra vida y determinan las marchas progresivas o retrógradas de la civilización.

[...] Basta estudiar a los animales que viven con nosotros para ver funcionar en ellos el sentimiento religioso casi tan claramente como entre los hombres, y si carecen de la palabra para expresar sus sensaciones, tienen los movimientos del cuerpo, los ademanes, las miradas, las diferentes entonaciones de la voz y ese estremecimiento misterioso que manifiestan los sentimientos y los pensamientos. Es cierto que entre los 'candidatos a la humanidad' el perro, el gato y los demás animales domésticos participan frecuentemente de los terrores súbitos de que el hombre, el jefe de la familia, se siente poseído: seres religiosos como su amo, sienten también el terror de lo desconocido, y su imaginación suscita fantasmas, tratan de remontar del efecto a la causa, pero no saben interpretar el suceso y se dan de él explicaciones misteriosas."

ELISÉE RECLUS hacia 1900³⁶

"El yo filosófico no es el ser humano, no es el cuerpo humano o el alma humana con las propiedades psicológicas, sino el sujeto metafísico, el límite (no una parte) del mundo. Pero el cuerpo humano, *mi* cuerpo sobre todo, es una parte del mundo entre otras partes del mundo, entre animales, plantas, piedras, etc.

Quien hace suyo esto, no conferirá a su cuerpo o al cuerpo humano un lugar privilegiado en el mundo.

Considerará hombres y animales, con ingenuidad, como cosas similares e interrelacionadas."

LUDWIG WITTGENSTEIN en 1914-16³⁷

"Leo principalmente [encerrada en prisión] libros de Ciencias Naturales, Geografía, Botánica y Zoología. Ayer leí un libro sobre la desaparición de los pájaros cantores en Alemania; conforme va extendiéndose y racionalizándose, día tras día, el cultivo de los bosques, de las huertas y de los campos, les resta las posibilidades naturales de construir sus nidos y buscarse el sustento. En efecto, el cultivo racional hace desaparecer poco a poco los árboles carcomidos, las tierras en barbecho, los matorrales, las hojas secas caídas al suelo. ¡Qué pena me dio la lectura de este libro! Y no es que interese por el canto de los pájaros por el placer que esto produce a los hombres, sino que me apena hasta el punto de sentir humedecerse-me los ojos, la sola idea de que desaparezcan así, silenciosa e inevitablemente, estas pequeñas criaturas indefensas. Esto me recuerda un libro ruso del profesor

Siebert, que trata del exterminio de los pieles rojas en la América del Norte, libro que leí viviendo en Zurich. Los pieles rojas, exactamente lo mismo que los pájaros, se ven deshauciados paulatinamente de sus dominios por el hombre civilizado y abocados a una muerte silenciosa y cruel.

Pero seguramente estoy enferma, cuando ahora experimento emociones tan vivas por todo. A veces, ¿sabe usted, tengo también la sensación de no ser un verdadero ser humano, sino un pájaro, un animalillo cualquiera que hubiese tomado forma humana. Interiormente, me siento mucho más en mi medio en un pedacito de jardín, como ahora, o en un campo, tendida sobre la hierba, rodeada de zumbidos, que en un congreso del Partido.”

ROSA LUXEMBURG en 1917³⁸

“Para Descartes toda la filosofía se basa en este axioma: ‘Pienso, luego existo’. Con semejante punto de partida, estrecho y arbitrario, la filosofía cae irremisiblemente en la abstracción. No puede abrirse a la ética y queda presa de una concepción muerta del mundo y de la vida. La verdadera filosofía debe partir de la convicción más inmediata y más comprensible de la conciencia, a saber: ‘Soy vida que quiere vivir, rodeada de vida que quiere vivir’. [...] La ética, entonces, consiste en hacerme experimentar por mí mismo la necesidad de tributar el mismo respeto por la vida a todo el querer-vivir que me rodea que el que gasto con el mío. [...] El bien estriba en mantener y favorecer la vida; el mal en destruir la vida y ponerle impedimentos. [...] Un ser humano no es realmente ético sino cuando obedece al deber imperioso de prestar auxilio a toda vida que tenga necesidad de su ayuda. No se pregunta en qué medida tal o cual vida merece simpatía por su valor intrínseco, ni hasta qué punto es capaz de sentir. Es la vida en cuanto tal lo que resulta sagrado para él. No arranca atolondradamente hojas a los árboles ni flores de su tallo, y cuida de no aplastar insectos inútilmente. Si en una noche veraniega está trabajando con luz eléctrica, prefiere dejar la ventana cerrada y pasar algo de calor antes que ver una hecatombe de insectos achicharrados sobre la mesa. [...] La ética implica un sentimiento de responsabilidad para con todo lo que vive, ampliado hasta el infinito. [...] Cada vez que deterioro una vida cualquiera tengo que plantearme con claridad la cuestión de si es necesario. Nunca deberé permitirme ir más allá de lo que resulta indispensable, ni siquiera en los casos aparentemente insignificantes. El campesino que ha segado miles de flores en sus prados para dar de comer a las vacas debe evitar arrancar por descuido, cuando regresa de vuelta a casa, las flores que crecen al borde del camino, pues atentaría contra la vida sin que le obligase la fuerza de la necesidad.”

ALBERT SCHWEITZER en 1923³⁹

“Al fin, en el curso de mi vagabundeo, di con un restaurante vegetariano en la calle Farringdon. Al verlo sentí la misma alegría que experimenta un niño cuando desea algo intensamente, y al fin lo consigue. Antes de entrar vi que había algunos libros expuestos, y en venta, en una vidriera junto a la puerta de entrada. Entre

ellos vi un volumen titulado *Apología del vegetarianismo*, por Salt. Lo compré por un chelín, y entré en el establecimiento, donde disfruté de la primera comida agradable y completa desde mi llegada a Inglaterra. Dios había acudido en mi ayuda.

Leí el libro de Salt de cabo a rabo. Me impresionó mucho. Desde ese momento me convertí al vegetarianismo por verdadera convicción y bendije solemnemente el día que hiciera solemne promesa [de no comer carne] frente a mi madre. Me había abstenido de comer carne, sólo al servicio de la verdad, y por respeto al voto formulado, pero deseando que cada hindú se convirtiera en carnívoro, e incluso pensando que llegaría el momento en que yo podría serlo abiertamente. Pero entonces la elección definitiva fue en favor del vegetarianismo, cuya difusión pasó a ser desde ese instante mi cometido principal en la vida. [...] Los experimentos de dietética pasaron a ocupar un lugar importante en mi vida. Al empezar la salud era la principal consideración de esos experimentos. Pero luego el motivo esencial fue la religión.

[...] Advertí que los escritores de temas vegetarianos habían examinado la cuestión muy minuciosamente, desde los aspectos religioso, científico, práctico y médico. Desde el ángulo ético, llegaron a la conclusión de que la supremacía del hombre sobre los animales inferiores no significa que aquél deba destruirlos para vivir él, sino al contrario, que el superior debe proteger al inferior y que debe desarrollarse entre ambos una solidaridad similar a la que existe entre los hombres. También habían dicho otra gran verdad: que el hombre come para vivir y no para gozar comiendo.”

MAHATMA GANDHI en 1929⁴⁰

“Mientras existamos físicamente, no es posible ser perfectamente no-violento, ya que el cuerpo por sí solo está obligado a ocupar un mínimo de espacio. Mientras no seamos puros espíritus, la no-violencia perfecta es tan teórica como la línea recta de Euclides. Pero no cabe más remedio que acomodarse a estas contingencias. [...] Puede ser que, en algunas circunstancias, sea un deber suprimir una vida. Por ejemplo, hemos de aceptar esta necesidad si queremos alimentarnos: aunque sólo nos alimentemos de vegetales, hay que destruir al menos ciertas formas de vida. Por razones sanitarias se matan microbios, mosquitos con los insecticidas, etc. Al obrar así, no se nos ocurre sentirnos culpables ante la religión. [...] Se mata también a las fieras carnívoras que quieren atacar al hombre. [...] A veces uno puede verse obligado a matar a un hombre: pensad en el caso de un loco furioso que, armado de una espada, matase a todos los que se encuentra por el camino; tendríamos que capturarlo vivo o muerto. [...] Por otro lado, he advertido que, en más de una circunstancia, se siente repugnancia instintiva a matar a un ser vivo. Por ejemplo, se ha propuesto encerrar a los perros rabiosos y hacerles morir lentamente. Pero esa sugerencia es incompatible con mi manera de pensar. Nunca podré soportar por un solo instante ver a un animal padecer el martirio y sufrir a fuego lento, sin proporcionarle alguna ayuda. Si en un caso análogo no mato a un ser humano, es porque pongo todas mis esperanzas en algún remedio. Pero si no

tengo el remedio adecuado para cuidar de un animal, creo que tengo la obligación de matarlo. Si mi hijo se pusiera rabioso y no tuviera ningún medio para aliviar sus sufrimientos, juzgaría que tengo la obligación de poner fin a su vida.”

GANDHI⁴¹

“No me gustaría que mi vida exigiese el sacrificio de ningún otro ser, aunque fuera una serpiente. Preferiría antes morir de una picadura que matarla. Pero es probable que, si Dios me pusiera entre la espada y la pared, no tendría coraje para morir. Tengo miedo de que esa bestia que hay en mí se despertase y que procurase entonces matar a la serpiente y proteger este cuerpo miserable. Si mi fe estuviese más profundamente arraigada, las serpientes no me inspirarían ningún miedo y podría incluso verlas con ojos amigos.

[...] No soy enemigo del progreso de las ciencias en cuanto tales. Por el contrario, siento una gran admiración por la ciencia occidental; pero me indigna ver cómo algunos sabios causan malos tratos a otras criaturas. La vivisección me inspira un horror insoportable. Creo que no puede perdonarse esa matanza de seres inocentes, perpetrada, según se dice, en nombre de la ciencia y en provecho de la humanidad. Le niego todo valor a los descubrimientos científicos, salpicados de sangre inocente. La humanidad hubiera podido perfectamente descubrir la teoría de la circulación sanguínea sin practicar la vivisección.”

GANDHI⁴²

“La esencia de esta concepción [judía de la vida] se basa en una actitud afirmativa ante el fenómeno vital en su totalidad. En su manifestación individual, la vida sólo tiene sentido cuando puede contribuir a que la vida de todo ser viviente sea más noble y más bella. La vida es sagrada, es el valor supremo al cual se subordinan todos los demás valores. El respeto por la vida supra-individual conlleva el respeto hacia todo lo espiritual, rasgo particularmente característico de la tradición judía.

[...] El judaísmo, pues, no es una religión trascendente; se refiere a la vida tal como la vivimos y tal como —hasta cierto punto— podemos comprenderla, y nada más. Por todo esto, considero un tanto difícil que se pueda hablar de religión en el sentido más corriente de este vocablo, en particular porque no se le pide al judío la creencia en una ‘fe’, sino la santificación de la vida en un sentido suprapersonal.

No obstante, la tradición judía contiene algo más, algo que halla una magnífica expresión en muchos de los Salmos: una suerte de alegría y un asombro desbordantes ante la hermosura y grandeza de este mundo, de la que el hombre apenas si logra formarse una mínima noción. Esta alegría es el sentimiento del que la verdadera investigación científica obtiene su sustento espiritual y que también parece estar presente en el canto de los pájaros. Unir este sentimiento con la idea de Dios parece ser un simple despropósito infantil.

[...] Es bien característico que los animales hayan sido expresamente incluidos en el mandamiento de santificar el Sabbath, en vista del vigor del sentimiento

de solidaridad entre todos los seres vivos. Más insistente es aún la solidaridad de todos los seres humanos y no es mero azar el hecho de que las reivindicaciones del socialismo hayan sido planteadas, inicialmente, sobre todo por los judíos.

El poderoso sentimiento de la santidad de la vida, en el pueblo judío, está admirablemente resumido en una frase que Walter Rathenau dijera, cierta vez, durante una de nuestras conversaciones: 'si un judío dice que va a cazar para divertirse, está mintiendo'. No hay modo más sencillo de expresar el sentimiento judío ante la santidad de la vida."

ALBERT EINSTEIN hacia 1933⁴³

"Las cualidades morales de los hombres son relativas; dependen de la situación, sobre todo de la situación de clase, de quien las percibe. No sólo parecen distintas, según las relaciones que tenemos con ellos, sino que lo son. [...] ¿No has notado el cambio en el tono de la voz, cuando un desconocido descubre que tú no eres rico, como él había creído hasta entonces, sino pobre, y que al final podrías querer algo de él? ¿Has observado la diferencia con que la gente hace un favor a sus conocidos pobres y a los ricos? Con quien ha alcanzado el poder la mayoría de los hombres se comportan como criaturas amables, dispuestas a ayudar. Con la impotencia absoluta, como es el caso de los animales, todos se comportan como tratantes y carniceros."

MAX HORKHEIMER en 1934⁴⁴

"Hasta ahora, no hay una ética que se ocupe de la relación del hombre con la tierra y con los animales y plantas que crecen sobre ella. La tierra, como las esclavas de Odiseo, es sólo propiedad. La relación con la tierra sigue siendo estrictamente económica, y acarrea privilegios, pero no obligaciones. La ampliación de la ética a ese tercer elemento del medio humano es, si no me equivoco, una posibilidad evolutiva y una necesidad ecológica.

[...] Toda la ética desarrollada hasta ahora se basa en una única premisa: que el individuo es miembro de una comunidad de partes interdependientes. Sus instintos lo impelen a competir por su lugar en esa comunidad, pero su ética también lo impele a cooperar [...]. La ética de la tierra, sencillamente, extiende las fronteras de la comunidad para incluir los suelos, las aguas, las plantas y los animales; dicho de un modo colectivo, la tierra.

[...] Una ética de la tierra cambia el papel de *Homo sapiens*: de conquistador de la comunidad terrestre al de simple miembro y ciudadano de ella. Esto implica respeto por sus miembros, y también respeto por la comunidad en cuanto tal.

[...] El pivote que hay que mover para poner en marcha el proceso de evolución que conduciría a una ética de la tierra es simplemente éste: dejar de pensar que el uso adecuado de la tierra es sólo un problema económico. Examinar cada cuestión en términos de lo que es correcto desde el punto de vista ético y estético, además de lo que conviene económicamente. Algo es correcto cuando tiende a preservar la integridad, estabilidad y belleza de la comunidad biótica. Es incorrecto cuando tiende a otra cosa."

ALDO LEOPOLD, hacia 1935⁴⁵

"Yo oí en La Habana a un decidido popularista cubano, hombre de chori-zo y vinote, desgañitarse contra un poeta que estaba con él ¡ay! en la presidencia de un acto más o menos popular, porque este poeta escribía, algunas veces, sobre la luna. Aquel demócrata antropófago ignoraba sin duda, entre otras cosas, que casi todos los cantares del hermoso pueblo español están llenos de luna o estrellas:

¡Ay luna que reluces,/ toda la noche me alumbres;/ por do vaya y venga,/ toda la noche me alumbres!

[...] Pero es más triste todavía que piensen de este modo seres de excepción que manipulan con estas clases dudosas. El año 1914, José Ortega y Gasset, nuestro ilustre filósofo liberal, dijo, en una conferencia dada en el Ateneo de Madrid, cuando empezaba la guerra 'grande', hoy ya otra guerra más, que ¿cómo era posible que, cuando moría tanto hombre en las trincheras, un poeta español, buen amigo y bien conocido suyo, pudiese publicar un libro en el que se hablaba, entre otras muertes, de la de un perro? El escritor le replicó, al salir, que lo que él había hecho en la conferencia era subirse encima del perro muerto y del poeta humano para lograr un éxito fácil de 'público' y que, si todos los hombres fuesen capaces de escribir una elegía a la muerte de su perro, en la paz o en la guerra, no habría nunca guerra en el mundo. [...] ¡Qué diferente el niño español, refugiado de esta otra guerra, que, al pasar por La Habana en el *Mexique*, me decía compunjado: 'En Málaga, los italianos, cuando íbamos huyendo, ametrallaban también a los burros'."

JUAN RAMÓN JIMÉNEZ, años cuarenta⁴⁶

"La indiferencia moderna frente a la naturaleza tiene, de hecho, que ser asumida simplemente como una variante de la actitud pragmática, típica de la civilización occidental globalmente considerada. Las formas son distintas. El antiguo cazador con trampas no veía en las praderas y las montañas sino la perspectiva de una buena caza; el hombre de negocios moderno ve en el paisaje una oportunidad favorable para la instalación de anuncios de cigarrillos. Una noticia que apareció hace algunos años en los periódicos simboliza muy bien el destino de los animales en nuestro mundo. Informaba de que en África los aterrizajes de aviones eran dificultados a menudo por las manadas de elefantes y otros animales. Así pues, los animales son considerados simplemente como obstáculos para el tráfico. Esta concepción del hombre como dueño y señor se retrotrae a los primeros capítulos del Génesis. [...] Sólo puede ser salvada el alma de los seres humanos; el único derecho que tienen los animales es el de sufrir. [...] El papa Pío IX no permitió que se fundara en Roma una sociedad dedicada a impedir la crueldad con los animales porque, como explicó, 'la teología enseña que el hombre no está obligado frente al animal'. El nacionalsocialismo alardeó, ciertamente, de la protección a los animales, pero sólo para degradar aún más a esas 'razas inferiores' a las que trataba como mera naturaleza."

MAX HORKHEIMER en 1944-46⁴⁷

“La idea del hombre se expresa en la historia europea en su diferencia respecto del animal. Mediante la irracionalidad del animal se demuestra la dignidad del hombre. [...] Los conductistas la han olvidado [esta antítesis] sólo en apariencia. El hecho de que apliquen a los hombres las mismas fórmulas y resultados que ellos mismos, liberados de cadenas, obtienen en sus horriblos laboratorios fisiológicos de pobres animales indefensos, confirma la diferencia en forma particularmente malvada. La conclusión que extraen de los cuerpos mutilados de los animales no se ajusta al animal en libertad sino al hombre actual. El hombre actual, al hacer violencia al animal, prueba que él, y sólo él en toda la creación, funciona —libremente— con la misma ciega y automática mecanicidad que los movimientos convulsivos de las víctimas encadenadas, que el técnico utiliza para sus fines. [...] En la guerra y en la paz, en el ruedo o en el matadero, desde la lenta muerte del elefante, vencido por las hordas humanas primitivas gracias a la primera planificación, hasta la actual explotación sistemática del mundo actual, las criaturas irracionales han experimentado siempre lo que es la razón.”

MAX HORKHEIMER Y THEODOR W. ADORNO en 1947⁴⁸

“La pacificación presupone el dominio de la naturaleza, que es y sigue siendo el objeto opuesto al sujeto en desarrollo. Pero hay dos clases de dominio: uno represivo y otro liberador. Este último comprende la reducción de la miseria, la violencia y la crueldad. Tanto en la naturaleza como en la historia, la lucha por la existencia es el signo de la escasez, el sufrimiento y la necesidad. [...] En el proceso de la civilización, la naturaleza deja de ser mera naturaleza en la medida en que la lucha de fuerzas ciegas es comprendida y dominada a la luz de la libertad. La historia es la negación de la naturaleza. Lo que es sólo natural es superado y recreado por el poder de la Razón.

[...] Toda la existencia sub-racional parece ser necesidad y privación, y su reducción se convierte en tarea histórica, en la medida en que la Razón tenga éxito en someter la materia a niveles y aspiraciones racionales. El sufrimiento, la violencia y la destrucción son categorías de la realidad natural tanto como de la humana, de un universo impotente y despiadado. La terrible noción de que la vida sub-racional de la naturaleza está destinada a permanecer para siempre como un universo semejante, no es una noción filosófica ni científica; fue proclamada por una autoridad diferente: ‘Cuando la Sociedad Protectora de Animales le pidió apoyo al Papa, él se negó sobre la base de que los seres humanos no tienen deberes con los animales y que tratar mal a los animales no es pecado. Esto se debe a que los animales no tienen alma’ [Bertrand Russell, *Unpopular Essays*, Simon and Schuster, Nueva York 1950, p. 76].

El materialismo, que no está afectado por semejante abuso ideológico del alma, tiene un concepto de la salvación más universal y realista. Admite la realidad Infierno sólo como un lugar definido, aquí en la Tierra, y afirma que este Infierno fue creado por el hombre (y por la naturaleza). Parte de este Infierno es el maltrato a los animales; la obra de una sociedad humana cuya racionalidad es todavía lo irracional.”

HERBERT MARCUSE en 1954⁴⁹

“Es importante para toda lógica de los derechos que, mientras que se descubre a la persona que ha de beneficiarse con el cumplimiento de un deber considerando lo que sucederá si no se cumple el deber, a la persona que tiene un derecho (a quien *se debe* el cumplimiento) se la descubre examinando la transacción o situación antecedente o las relaciones de las partes de donde surgió el “deber”. Estas consideraciones debieran inclinarnos a no extender a los animales y niños, a quienes debemos tratar bien, la noción de un derecho al buen trato, porque la situación moral puede describirse de manera sencilla y adecuada afirmando que es malo maltratar a animales o niños, o que no debemos tratarlos mal, o bien, en el sentido generalizado que del “deber” tiene el filósofo, que tenemos el deber de no tratarlos mal. Si el uso común sanciona el que hablemos de los derechos de los animales o los niños, hace un uso ocioso de la expresión ‘un derecho’, que confundirá la situación con otras situaciones morales diferentes donde la expresión ‘un derecho’ tiene una fuerza específica y no puede ser sustituida por las otras expresiones morales que he mencionado.”

HERBERT L.A. HART en 1955⁵⁰

“A veces se dice que tenemos obligaciones con relación a los animales, pero que los animales no poseen los derechos correspondientes [...]. Pero ¿por qué no tienen los animales ningunos derechos? Por supuesto, ellos no pueden *exigir* derechos; pero la incapacidad de exigir no anula el derecho. No parece que no sea natural afirmar que los animales tienen derechos, por ejemplo, el derecho a no ser lesionado, a falta de buenas razones.”

RICHARD B. BRANDT en 1959⁵¹

“Las normas de un orden jurídico regulan conducta humana. [...] En sociedades primitivas también el comportamiento de los animales, de las plantas, inclusive de cosas inanimadas es regulado en idéntica manera por el orden jurídico que el de los hombres. Así, leemos en la Biblia que un buey que ha matado a un hombre debe ser muerto. En la Antigüedad existía en Atenas un tribunal especial ante el cual se procesaba una piedra o una espada, o cualquier objeto que hubiera provocado la muerte de un hombre, hay que suponer que sin intención. Y todavía en la Edad Media era posible querrellar a un animal, por ejemplo a un toro, que hubiera producido la muerte de un ser humano, o a la plaga de langosta que hubiera destruido la cosecha. El animal querrellado era juzgado ateniéndose a las formas de derecho, y colgado, en un todo igual a un delincuente humano. [...] Este contenido normativo, absurdo para nuestras concepciones actuales, debe retrotraerse a una representación animista, según la cual no sólo los hombres, sino también los animales y los objetos inanimados tienen un ‘alma’, y por ende no existe ninguna diferencia esencial entre ellos y los seres humanos. [...] Que los órdenes jurídicos modernos sólo regulen la conducta de los hombres, y no la de los animales, las plantas o la de objetos inanimados, en cuanto dirigen sanciones sólo contra aquellos, pero no contra éstos, no excluye que esos órdenes jurídicos prescriban una

determinada conducta humana no sólo en relación con seres humanos, sino también en relación con animales, plantas y objetos inanimados. Así, el dar muerte a ciertos animales, en general o en ciertas épocas, los perjuicios a ciertas especies animales, o los daños a edificios históricamente valiosos, pueden estar penalmente prohibidos.”

HANS KELSEN en 1960⁵²

“El elenco de los derechos humanos se ha modificado y va modificándose con el cambio de las condiciones históricas, esto es, de las necesidades, de los intereses, de las clases en el poder, de los medios disponibles para su realización, de las transformaciones técnicas, etc. Derechos que habían sido declarados absolutos a finales del siglo XVIII, como la propiedad *sacrée et inviolable*, han sido sometidos a radicales limitaciones en las declaraciones contemporáneas; derechos que las declaraciones del XVIII no mencionaban siquiera, como los derechos sociales, son ahora proclamados con gran ostentación en todas las declaraciones recientes. No es difícil prever que en el futuro podrán aparecer nuevas pretensiones que ahora no alcanzamos siquiera a entrever, como el derecho a no portar armas contra la propia voluntad, o el derecho a respetar la vida también de los animales, y no sólo de los hombres.”

NORBERTO BOBBIO en 1964⁵³

“El evolucionismo minó los cimientos del edificio cartesiano con una eficacia mayor que la de cualquiera de las críticas metafísicas de que este último había sido objeto. De pura indignación por el ultraje que la doctrina del origen animal había inferido a la dignidad metafísica del hombre, no se percibió que en virtud del mismo principio se devolvía al conjunto del reino de la vida algo de su dignidad. Si el hombre está emparentado con los animales, también los animales lo están con el hombre y, por mucho que sea en distintos grados, son portadores de aquella interioridad de la que el hombre, el ejemplar más avanzado de su género, es consciente en sí mismo. Tras la contracción forzada por la fe cristiana en la trascendencia y por el dualismo cartesiano, el reino del ‘alma’, con sus atributos de sentir, tender, sufrir y gozar, se extendió de nuevo, en virtud del principio de la gradación constante, del hombre a todo el reino de la vida.”

HANS JONAS en 1966⁵⁴

“La insistencia contrarrevolucionaria en señalar las condiciones subhumanas de grandes grupos humanos interesa tanto porque forma parte importante en el viejo regateo histórico de los derechos del hombre. Por una parte, se discute y debate la cuestión de derechos: su número, su alcance, sus límites. Por otra, su ámbito. Es decir, el número de personas que pueden incluirse en ellos. En todas las negociaciones que quedan registradas en la historia, la aplicación de derechos del hombre se trata sobre condiciones de sexo, edad, instrucción, grado de pobreza; cuando se va ampliando poco a poco, en trabajosos círculos concéntricos, y se

encuentran convertidos en derechos humanos, para soslayar los límites de la palabra 'hombre' se llega a la discusión, más bien solapada, de quiénes son o quiénes no son los humanos. Es indudable que no se trata de una especulación metafísica sobre la existencia o no existencia del alma, sobre la mayor o menos cantidad de esa sustancia que se pueda poseer, o sobre la calidad vulgar o excelsa —como eran los términos a los que Ortega quería llevar la discusión—, sino, pura y simplemente, a ampliar lo más posible el número de seres destinados a la explotación. En su novela *Los animales desnaturalizados* (1952), el escritor Vercors plantea el tema de manera casuista. Imagina la aparición de un grupo zoológico extraño, los 'tropis', que participan de la forma y las propiedades del hombre —a ellos se les podría aplicar el término 'homínido'—, pero a los que se rechaza en principio la condición humana, de donde se sigue un largo pleito y unas extrañas aventuras. La parte más interesada en el pleito es una compañía industrial para la cual los tropis, capaces de realizar un cierto trabajo, pueden suministrar una abundante y barata mano de obra, no sometida a ninguna legislación, a ninguna protección, no amparada por ningún derecho.”

EDUARDO HARO TECLEN en 1968⁵⁵

“Recordemos aquí los límites de una teoría de la justicia. No solamente se dejan a un lado muchos aspectos de la moralidad, sino que tampoco se facilita ninguna descripción de la conducta recta en relación con los animales y con el resto de la naturaleza. Una concepción de la justicia no es más que una parte de una visión moral. Aunque yo no he sostenido que la capacidad de un sentido de la justicia sea necesaria para tener derecho a los servicios de la justicia, parece que no se nos exige, sin embargo, que se preste una estricta justicia a criaturas que carezcan de esta capacidad. Pero de esto no se sigue que no haya, en absoluto, exigencias respecto a ellas, ni en nuestras relaciones con el orden natural. Desde luego, es injusto conducirse cruelmente con los animales, y la destrucción de una especie entera puede ser un gran mal. La capacidad de sentimientos de placer y dolor, y de las formas de vida de que son capaces los animales, imponen, evidentemente, deberes de compasión y de humanidad en su caso. No intentaré explicar estas creencias aquí consideradas. Se hallan fuera del campo de la teoría de la justicia, y no parece posible ampliar la doctrina contractual hasta incluirlas de un modo natural.”

JOHN RAWLS en 1971⁵⁶

“No hay ninguna escapatoria a esta confusión en tanto en cuanto la tierra y sus criaturas *sólo* son consideradas como 'factores de producción'. Obviamente ellos son factores de producción, que es lo mismo que decir medios para fines, pero esto es su naturaleza secundaria, no su naturaleza primaria. Antes que ninguna otra cosa son fines en sí mismos, son *metaeconómicos* y es racionalmente justificable decir, como una declaración de principios, que en cierto sentido son sagrados. [...] Los animales superiores tienen un valor económico por su utilidad, pero tienen un valor meta-económico por sí mismos. Si yo tengo un auto, que es una cosa hecha

por el hombre, podría legítimamente proponer que la mejor manera de usarlo es no preocuparse jamás acerca de su mantenimiento y utilizarlo hasta que se estropee. [...] Pero si yo tengo un animal, supongamos un ternero o una gallina, una criatura viva, ¿se me permite a mí tratarlos como si fueran sólo algo útil? ¿Puedo usarlos hasta acabar con ellos? De nada sirve tratar de responder tales preguntas de forma científica. Son preguntas metafísicas, no científicas. Es un error metafísico, que puede fácilmente producir las consecuencias prácticas más graves, el equiparar 'auto' y 'animal', teniendo en cuenta su utilidad y, al mismo tiempo, no reconocer la diferencia más fundamental entre ellos, la del 'nivel del ser'."

E. F. SCHUMACHER en 1973⁵⁷

"La idea de la liberación de la naturaleza a través de la 'apropiación humana' tiene, sin embargo, una limitación precisa, interna. Ciertamente la dimensión estética es una dimensión decisiva de la libertad; ella rechaza la violencia, la crueldad y la brutalidad y por ello es una de las cualidades para el establecimiento de una tal sociedad. Pero hay ciertos hechos brutales, hasta ahora no eliminados y que quizá nunca puedan ser eliminados, que lo dejan a uno escéptico. ¿Podrá alguna vez la apropiación humana de la naturaleza poner fin a la violencia, la crueldad y la brutalidad que están impuestas por el sacrificio cotidiano de la vida animal para la reproducción física del género humano? Comportarse con la naturaleza 'en aras de ella misma' es algo que suena bien, pero cuando los animales y las plantas son comidos, ya no se trata ciertamente de un comportamiento en aras de ellos mismos. El final de esta guerra, la paz perfecta en el mundo animal, es una idea que pertenece al mito órfico pero no a ninguna realidad históricamente concebible. En vista del dolor que el hombre inflige al hombre, parece irresponsablemente 'apresurado' abogar por un vegetarianismo universal o por alimentos sintéticos; en vista del mundo actual, la solidaridad humana entre los hombres tiene absoluta prioridad. Y, sin embargo, no es concebible ninguna sociedad libre entre cuyas 'ideas regulativas de la razón' no figure el esfuerzo conjunto por reducir consecuentemente el dolor que los hombres infligen a los animales."

HERBERT MARCUSE⁵⁸

"El fenómeno elemental del juego y del jugar domina el mundo animal entero. Resulta obvio que ese ser natural que es el hombre también está determinado por él. Ya el niño comparte tantas cosas con todas las especies de cachorros, cuya alegría en el juego nos maravilla; tantas cosas, que al observador humano le suele arrebatar una fascinación, mezclada con horror, cuando estudia el comportamiento de los animales, especialmente los animales superiores. Siendo el hombre y el animal tan parecidos en tantas cosas, ¿no se difuminará entonces la frontera entre animal y ser humano? De hecho, la etología moderna nos hace cada vez más conscientes de lo cuestionable que resulta trazar una delimitación entre ambos. Ya no lo tenemos tan fácil como en el siglo XVII. Aquel tiempo —embriagado por la excelencia humana de la autoconciencia, que había sido la intelección determinante de

Descartes— veía en el animal un mero autómatas, y sólo en el hombre la criatura de Dios, que se distinguía por la autoconciencia y por el libre albedrío. Aquel delirio se ha disipado por completo. Desde hace un siglo viene creciendo la sospecha de que el comportamiento humano, el del individuo y —más aún— el del grupo, se halla sujeto a determinaciones naturales en mucha mayor medida que lo que corresponde a la conciencia del que elige y actúa libremente. [...] Cabe preguntarse si muchas cosas que reivindicamos como una elección de nuestra voluntad humana consciente no podrían 'comprenderse' mucho mejor desde los impulsos instintivos del comportamiento animal."

HANS-GEORG GADAMER en 1973⁵⁹

"Antes hemos dicho que el hombre es el animal todavía no acabado, en cierto modo no está 'fijado con firmeza'. Es, como dijimos también, un ser que encuentra ante sí y en sí mismo una *tarea*, y precisamente por eso necesita una interpretación de sí. [...] La naturaleza ha concedido una posición especial al hombre, o, dicho de otra manera, en el hombre ha intentado una dirección de la evolución no existente antes, no probada todavía, ha deseado crear un nuevo principio de organización. [...] Que 'no está establecido con firmeza' quiere decir que 'están a su disposición sus propias aptitudes y dones para existir'; *tiene un comportamiento en relación a sí mismo*, de un modo absolutamente necesario, como no lo hace ningún animal. Como suelo decir, no vive, sino que *guía* su vida. [...] La psicología de los animales superiores ha tenido casi siempre hasta hace poco tiempo interés en echar abajo el 'puente' entre la *inteligencia* animal y la humana, llegando unánimemente a la concepción de una diferencia puramente cuantitativa, pero no cualitativa. [...] Afirmo que los *límites* de las operaciones de los antropoides no solamente están condicionados por el escaso nivel de su inteligencia (llamando 'inteligencia' a la comprensión de cosas nuevas) sino *también* por su estructura motriz específica, su equipo sensorial particular y la totalidad de su patrimonio sensomotor. Por lo tanto los límites están fijados constitucional y cualitativamente. Esto quiere decir que un simple acrecentamiento gradual de la inteligencia, sin cambiarse al mismo tiempo toda su constitución, no significaría en modo alguno el 'paso' al hombre."

ARNOLD GEHLEN en 1974⁶⁰

"¿Cuándo está justificados los experimentos con animales? Al enterarse de la naturaleza de muchos de los experimentos actuales, mucha gente reacciona diciendo que deben prohibirse todos inmediatamente. Pero si nuestras exigencias son tan absolutas, los investigadores tienen preparado un argumento: ¿estaríamos dispuestos a dejar morir a cientos de humanos si pudieran salvarse con un sólo experimento con un animal? Desde luego que esta pregunta es puramente hipotética. Nunca ha habido, ni lo habrá, un sólo experimento que salve miles de vidas. La respuesta adecuada es otra pregunta: ¿estaría dispuesto el investigador a realizar el experimento con un huérfano humano menor de seis meses si ese fuera el único

modo de salvar miles de vidas? Si no se está dispuesto a utilizar una criatura humana, la disposición para hacer uso de animales no humanos revela una forma injustificable de discriminación sobre la base de la especie, ya que los monos, perros, gatos, ratas y otros mamíferos adultos son más conscientes de lo que les sucede, más capaces de autodirigirse y, por lo que sabemos, tan sensibles al dolor, por lo menos, como una criatura humana. [...] Puesto que los prejuicios especistas, como los racistas, son injustificables, un experimento [con animales] no puede estar justificado a menos que su importancia justifique, también, la utilización de un ser humano retrasado mentalmente. [...] Ni una décima parte del uno por ciento de los experimentos realizados actualmente con animales forman parte de esa categoría.”

PETER SINGER en 1975⁶¹

“Desde un punto de vista puramente lógico, quizá no haya contradicción al interesarse en los animales por razones compasivas y gastronómicas simultáneamente. Si alguien se opone a causar sufrimiento a los animales, pero no a que se les mate sin dolor, esa persona podría mostrar coherencia comiendo animales que hubieran vivido libres de todo sufrimiento y a los que se matara de una manera instantánea y no dolorosa. Sin embargo, es imposible, práctica y psicológicamente, ser consistente con el interés que podamos tener por los animales no humanos mientras continuemos sirviéndolos a la mesa a la hora de comer. Si estamos dispuestos a disponer de la vida de otro ser para satisfacer nuestra apetencia por un determinado tipo de alimento, está claro que ese ser no es más que un medio para nuestros fines. [...] Y cuando descubramos que para que continúe el suministro de los cuerpos de estos animales a un precio asequible para nuestros bolsillos es necesario cambiar sus condiciones de vida, no es probable que adoptemos una actitud crítica hacia estos cambios. La granja-factoría no es más que la aplicación de la tecnología a la idea de que los animales son un medio para nuestros fines. [...] Nadie que tenga el hábito de comerse a un animal queda completamente libre de todo prejuicio a la hora de juzgar si las condiciones en que ha sido criado le causaron sufrimiento. [...] Resulta fácil adoptar una postura sobre un suceso remoto, pero la verdadera naturaleza del especista, como la del racista, se revela cuando el tema nos toca de cerca. Protestar por las corridas de toros en España o la matanza de crías de foca en Canadá, al tiempo que continuamos comiendo pollos que se han pasado la vida hacinados en jaulas, o terneros a los que se ha privado de sus madres, de una alimentación adecuada y de libertad para tumbarse con las patas estiradas, es similar a denunciar el *apartheid* en Suráfrica y pedir a nuestros vecinos, por otra parte, que no vendan sus casas a los negros.”

PETER SINGER en 1975⁶²

“Enfrentados a una situación en que ven la necesidad de ciertas bases para salvar el abismo moral que comúnmente se cree separa a los humanos de los animales, pero sin poder encontrar ninguna diferencia concreta que cumpla este cometido sin deteriorar la igualdad de los humanos, los filósofos tienden a vacilar. Recurren a frases altisonantes como ‘la dignidad intrínseca del individuo humano’. Hablan del

'valor intrínseco de todos los hombres' como si los hombres poseyeran un valor que los otros seres no tienen o dicen que los seres humanos, y solamente ellos, son 'fines en sí mismos' mientras que 'cualquier otra cosa diferente a una persona sólo puede tener valor para una persona'. [...] La verdad es que el recurso a la dignidad intrínseca de los seres humanos parece solucionar los problemas del filósofo igualitario tan sólo en la medida en que no se le presenten desafíos. Una vez que nos preguntamos *por qué* todos los humanos —incluyendo a los niños recién nacidos, retardados mentales, psicópatas criminales, Hitler, Stalin y tantos otros— debieran tener algún tipo de dignidad o valor que ningún elefante, cerdo o chimpancé jamás puede llegar a adquirir, la respuesta nos resulta tan difícil como nuestra búsqueda original de algún hecho que justifique la desigualdad entre los humanos y otros animales. De hecho, estas dos preguntas realmente se reducen a una sola: hablar de dignidad o valor moral intrínsecos no nos ayuda, porque cualquier defensa satisfactoria de la afirmación según la cual todos los humanos, y solamente ellos, tienen dignidad intrínseca tendría que referirse a ciertas capacidades o características únicamente poseídas por los humanos, en virtud de las cuales se les atribuye esta dignidad o valor únicos. [...] Si [el filósofo] confronta con sinceridad el problema planteado por la existencia de humanos que carecen de toda característica moralmente relevante no poseída también por algunos no-humanos, parece imposible aferrarse a la igualdad de los seres humanos, sin antes sugerir una revisión radical del estatus de los no humanos. [...] La esencia de este libro consiste en la afirmación de que discriminar a unos seres únicamente a causa de su especie es una forma de prejuicio, tan inmoral e indefendible como la discriminación basada en la raza."

PETER SINGER en 1975⁶³

"El artículo 5 de la Declaración Universal de Derechos Humanos de las Naciones Unidas dice que todos los hombres tienen derecho a no ser torturados. Pero ¿es éste, de hecho, un derecho específicamente humano? Si se tortura a miembros de otras especies —conejes, cerdos o monos, por ejemplo—, también sufren. Por supuesto que existen importantes diferencias entre los humanos y estos animales, pero ¿son relevantes en este punto? Un hombre es capaz de aprender matemáticas, y un conejo no puede; pero ¿qué tiene ello que ver con el asunto de ser torturado? Un ser humano tiene interés en no sufrir tortura porque posee la capacidad de padecer dolor, y no porque es capaz de aprender matemáticas ni nada parecido. Pero también los conejes, los cerdos y los monos tienen capacidad de experimentar dolor, y por lo tanto tienen el mismo interés básico en no sufrir torturas. El derecho a no ser torturado, entonces, lo comparten todos los animales que pueden sufrir dolor; no es en absoluto un derecho distintivamente humano. Por otra parte, el artículo 18 de la misma Declaración establece que todos los hombres tienen derecho a practicar el culto religioso que prefieran. Pienso que éste sí que es un derecho que pertenece sólo a los humanos, ya que sólo ellos tienen creencias religiosas y capacidad de adorar."

JAMES RACHELS en 1975⁶⁴

“Existe una diferencia significativa entre afirmar que todo niño debe ser nutrido, educado y, si es posible, amado, y afirmar que todo niño tiene derecho al cuidado, la nutrición y el amor. Una forma de mostrar la diferencia es probar que existen argumentos que podrían servir como justificación de la primera afirmación, pero no pueden ser apuntados sensatamente como justificación de la segunda. En la línea de Swift (*Modest Proposal*) se podría sugerir como razón por la que los niños deben ser cuidados, alimentados y amados, que esa sería la mejor forma de hacer de ellos criaturas sanas y felices que aumenten la dieta nacional. O bien se podría argumentar que una sociedad sana requiere niños sanos y bien alimentados que más tarde sean adultos satisfechos y responsables capaces de contribuir al PNB y que no representen una carga para la seguridad social ni para las instituciones penitenciarias. [...] No estoy diciendo que no pueda haber argumentos morales para sostener que ciertos seres deban ser tratados de un determinado modo para alcanzar un fin distinto de su bienestar. Lo que estoy diciendo es que tales argumentos son absolutamente estériles para justificar el reconocimiento de un derecho a ese trato. Consideremos lo absurdo que es afirmar que los pavos tienen derecho a ser bien alimentados para estar buenos en la cena de Navidad, o afirmar que los niños tienen derecho al cuidado y la educación mientras no se conviertan en una carga para el contribuyente. No se habrá pasado por alto que igual de absurdo es afirmar que los niños tienen derecho al cuidado porque esa es una forma de maximizar la utilidad general. Por ello, no es en absoluto sorprendente que Bentham despreciara tanto la noción de derechos morales, lo que es sorprendente es que alguien le crea.”

NEIL MCCORMICK en 1975⁶⁵

“Si bien es cierto que algunas creencias no pueden adquirirse sin el lenguaje, es falso que todas las creencias de segundo orden se encuentren entre ellas, y es falso también que los no humanos no puedan ser sistemas intencionales de segundo orden. Al pedir a la gente que me diera ejemplos de sistemas intencionales de segundo orden no humanos, encontré algunos casos muy plausibles. Considérese por ejemplo éste de Peter Ashley (en una carta):

‘Una noche estaba yo sentado en una silla de mi casa, en la *única* silla en la que a mi perra se le permite dormir. Ella estaba echada frente a mí gimiendo. Sus intentos por ‘convencerme’ de que le cediera la silla no estaban logrando gran cosa. Su siguiente paso es el más interesante, más aún, la *única* parte interesante de esta historia. Se levantó y se dirigió hacia la puerta de entrada, donde yo podía seguir viéndola con facilidad. Arañó la puerta, dándome la impresión de que había desistido en sus intentos por obtener la silla y que había decidido salir. Sin embargo, tan pronto llegué a la puerta para dejarla salir, regresó corriendo a través del cuarto y subió a la silla, la silla que me había ‘obligado’ a dejar.’

En este caso, parece que tenemos que atribuir a la perra la *intención* de que su amo *crea* que ella *quiere* salir —una intención no sólo de segundo, sino de tercer orden—. La clave de este ejemplo, aquello que lo hace un ejemplo de la operación

de un sistema intencional de orden superior, es que la creencia que la perra pretende causar en su amo es falsa.”

DANIEL DENNETT en 1976⁶⁶

“La disminución del sufrimiento de todos los seres capaces de sufrir (y no sólo de los hombres) es un *desideratum* fundado, pues dicha disminución es *objetivamente necesaria* para (I) evitar nuestro propio envilecimiento y encallecimiento (*desideratum* ético) y (II) conservar la vida humana y la naturaleza (*desiderata* biológicos, económicos y estéticos). Si se contraargumenta que estos *desiderata* son irreducibles, puede contestarse que no hay tal: el envilecimiento y aniquilamiento innecesario de la vida son incompatibles con el progreso biopsicosocial de la especie humana, el que, a su vez, sí que es un *desideratum* último en el contexto de una ética humanista moderna. [...] Los filósofos irracionalistas y pragmatistas —entre los cuales incluyo a los éticos de la escuela emotivista— quieren hacernos creer que la ética es injustificable, o sea, irracional. Sostienen que las disputas morales no pueden decidirse por la argumentación racional ya que la evaluación y la normación tienen raíces extrarracionales, tales como intereses creados, lealtades, actitudes e ideales. Concedido que así es: que *la ética no se autofunda*. Pero de esto no se sigue que la argumentación moral sea imposible: las premisas éticas pueden encontrar apoyo fuera de la ética, en particular en la ciencia, y la argumentación misma debe ajustarse a los cánones de la lógica.”

MARIO BUNCE en 1976⁶⁷

“Ya nada por cazar, está cazado todo lo cazable. La especie humana sólo puede seguir su camino renunciando a la caza. El superhombre es la superación del hombre, la superación del cazador. La relación antibiótica de la caza tiene que ser sustituida por una relación simbiótica entre los hombres y la relación simbiótica con la naturaleza. Superación de la lucha de clases y de la lucha con la naturaleza. Pero ¿cómo desmontar la máquina que con sus locos giros amenaza al mismo tiempo a la especie humana y a su nicho ecológico?”

JESÚS IBÁÑEZ en 1977⁶⁸

“Todos los animales superiores tenemos intereses. Nuestros *intereses* son los factores objetivos de nuestro bienestar. [...] Nuestros intereses más básicos o primarios son los factores que condicionan nuestra supervivencia, a los que llamaremos necesidades. [...] Todos los animales superiores compartimos intereses tales como la supervivencia, la salud y la ausencia de dolor. [...] Los animales no humanos, que no tienen deseos, tienen intereses. Hay factores objetivos que contribuyen a la supervivencia, salud, libertad, etc., de los animales. El animal enjaulado tiene interés en que le abramos la jaula. Abriendo la jaula, defendemos sus intereses. Pero tiene interés en que no se la abramos en medio de una autopista o una ciudad, sino en un biotopo adecuado. [...] No necesito ser consciente de un interés, pero sí de un deseo. Sólo yo sé cuáles son mis deseos. Yo soy la última autoridad en lo que respecta a mis

deseos. Pero mis intereses pueden serme desconocidos. La conciencia de un interés no es una condición necesaria ni suficiente para que se trate de un interés real. *Los intereses de x son independientes de los deseos, fines e intenciones de x y sólo dependen de sus circunstancias objetivas: la especie de x, el sexo de x, la edad de x, etc.*”

JESÚS MOSTERÍN en 1978⁶⁹

“Todos los animales, pero muy especialmente los póngidos y el chimpancé en especial, merecen un serio y consciente respeto. No deberían tolerarse las exhibiciones grotescas de estos animales disfrazados de humanos, ni su explotación comercial sea la que fuere, ni su uso para el trasplante de vísceras o empleo en los laboratorios de experimentación clínica, y hasta sería necesario reconsiderar la conveniencia de exhibirlos en zoos. [...] No dudo que dentro de algunos años seremos juzgados severamente por esta conducta que es posible se pretenda parangonar, en cierta medida, con la dispensada hace menos de doscientos años por los blancos a sus hermanos negros que como esclavos vendían, como si de animales se tratara, a los plantadores americanos.”

JORDI SABATER PI en 1978⁷⁰

“La idea motriz de mi filosofía particular es la convicción de que todas las formas de vida en la tierra proceden de una misma fuente, son hijas del mismo misterio de la existencia: el misterio de la finalidad y del sentido. Creo que animales tan inteligentes como las ratas no se rigen sólo por el instinto y los reflejos, sino por su propio razonamiento, su experiencia, la relación entre los hechos y las emociones; que saben sacar conclusiones de los fenómenos y acontecimientos que ven a su alrededor, que son menos animales y más humanos de lo que nosotros, los hombres, en nuestra soberbia, estamos dispuestos a reconocer. El hombre —el dueño de la creación (¿autoproclamado o designado por Dios?)— debería ser hoy en día un protector comprensivo y un amigo de los miles y miles de seres cuyas lenguas no comprende y cuyo comportamiento juzga según los esquemas que a él le resultan cómodos, pero, desgraciadamente, sucede lo contrario. Y sin embargo sabemos bien que la existencia y la vida de cada uno de nosotros se basan en los mismos compuestos de proteínas que las de un perro, una rata, una paloma y cualquier ser viviente. El hombre olvida que es un organismo igual y actúa como si quisiera renegar de este incómodo parentesco y perder a cualquier precio sus raíces biológicas. Busca, pues, los orígenes de su existencia fuera de los límites de nuestra galaxia o en el soplo de la vida de un Ser Supremo. Esto demuestra una increíble soberbia y un infundado concepto de superioridad que no existe más que en nuestra imaginación. Creemos que la civilización que hemos impuesto es la única, la más perfecta, la primera y la última. Esta fe ciega es nuestro error de cada día. No sabemos qué clase de civilización nos traerá el futuro cuando —consciente o inconscientemente— acabemos por consumir ese suicidio colectivo del que nunca estamos lejos. Tal vez sea una civilización de ratas o una civilización de pájaros, tal vez una civilización de insectos...”

ANDRZEJ ZANIEWSKI en 1979⁷¹

"El principio fundamental de igualdad, sobre el cual descansa la igualdad de todos los seres humanos, es el principio de igual consideración de los intereses. [...] Tras haber aceptado el principio de igualdad como sólida base moral para las relaciones con otros miembros de nuestra propia especie, nos vemos ante el compromiso de aceptarlo como sólida base moral para las relaciones con aquellos seres que no pertenecen a nuestra propia especie, es decir, con los animales no humanos. Un planteamiento así puede parecer, a primera vista, extravagante. [...] ¿Cómo es posible que alguien pierda el tiempo preocupándose por la igualdad para los animales, cuando hay tantos seres humanos a quienes se les niega una auténtica igualdad? Esta actitud refleja un extendido prejuicio que se opone a tomar en serio los intereses de los animales, y que no tiene mejor fundamento que el prejuicio que llevaba a los esclavistas blancos a no tomar en serio los intereses de los negros. [...] El principio [de igual consideración de los intereses] implica también que el hecho de que un ser no sea miembro de nuestra especie no nos da derecho a explotarlo, y —de manera similar— que el hecho de que otros animales sean menos inteligentes que nosotros no significa que sus intereses puedan ser ignorados. [...] Algunos animales no humanos [como por ejemplo los chimpancés] son seres racionales y conscientes de sí mismos, que se conciben como seres aparte, con pasado y futuro. Cuando las cosas son así —o cuando, hasta donde podemos saberlo, es posible que lo sean—, el conjunto de razones que se oponen a que se les dé muerte es sólido, tanto como lo es el conjunto de razones que se oponen a que se dé muerte a los seres humanos a quienes un retraso mental permanente mantiene en un nivel mental similar. [...] Este sólido conjunto de razones que se oponen a que se les dé muerte se puede invocar contra la matanza de simios, ballenas y delfines. También podría ser aplicable a los monos, perros y gatos, cerdos, focas y osos. Esta enumeración no pretende ser exhaustiva; escoge especies con facultades mentales bien desarrolladas, a cuyos miembros matamos en grandes cantidades, ya sea para la investigación científica, para obtener aceites, alimento o pieles, o simplemente como deporte. [...] Cuando se plantea el caso de animales que, hasta donde podemos saberlo, no son seres racionales y autoconscientes, las razones que se oponen a que se les dé muerte pierden fuerza."

PETER SINGER en 1979⁷²

"Si no hubiéramos conocido otra forma de vida que la nuestra, nos habría abrumado por completo el misterio de nuestra especie. Y esto habría hecho inmensamente más difícil entendernos también a nosotros mismos como individuos. Todo lo que nos encuadre en un contexto, que nos muestre como parte de un todo, es una gran ayuda. [...] Lo verdaderamente monstruoso del existencialismo [...] es que procede como si el mundo se compusiera sólo de materia inerte (cosas) por un lado y de seres humanos adultos, formados y en pleno uso de razón por otro; como si no existiesen otras formas de vida. La impresión de *derelicción o abandono* que tienen los existencialistas se debe, tengo al seguridad, no a su alejamiento de Dios, sino a esta desdeñosa abolición de casi toda la biosfera: vegetales, animales y

niños. La vida se reduce a unos pocos espacios urbanos; no es de extrañar que se vuelva absurda.”

MARY MIDGLEY en 1978⁷³

“[Marxistas y teólogos] más o menos inconsciente, “onírica” (Marvis Harris) o ideológicamente, están contra el orden natural en su aspecto ético, contra la ética del orden natural. Los teólogos la consideran fruto del pecado original, los marxistas la consideran injusta. Unos y otros deberían considerar oprimidos no sólo a los australopitécidos hipotéticos, sino también a los cerdos, a las gallinas y a las vacas y terneras. La gracia estará en desarrollar esa condena y esa oposición a la naturaleza con cautela, para no ser destruidos: *natura parendo vincitur*.”

MANUEL SACRISTÁN hacia 1980⁷⁴

“Seamos subversivos. Hay que rebelarse contra la ignorancia, la indiferencia, la crueldad que, por lo demás, suelen aplicarse a menudo contra el hombre porque se han ejercitado antes con el animal. Recordemos, puesto que hay que relacionarlo todo con nosotros mismos, que habría menos niños mártires si hubiese menos animales torturados, menos vagones sellados llevando hacia la muerte a las víctimas de ciertas dictaduras si no nos hubiéramos acostumbrado a ver furgones en donde los animales agonizan, sin alimento y sin agua, de camino hacia el matadero; menos caza humana derribada de un tiro si la afición y la costumbre de matar no fueran patrimonio de los cazadores. Y en la humilde medida de lo posible, cambiemos (es decir, mejoremos si es que se puede) la vida.”

MARGUERITE YOURCENAR en 1983⁷⁵

“Gran parte de los autores confunden el argumento de asignar derechos legales a los seres humanos, animales, plantas, bosques y montañas, atribuyendo derechos morales a tales cosas. Existe sin duda una gran diferencia entre argüir que animales, plantas, árboles y montañas poseen derechos morales y que es moralmente deseable y conveniente otorgarles derechos legales. [...] Es disparatado sugerir que cosas inanimadas como edificios, obras de arte y montañas poseen derechos morales. No es absurdo, si son valiosos y valorados y están amenazados, argüir entonces que se les deben acordar derechos legales, y que ciertas personas [...] reciban o se les dé un reconocimiento especial y con ello tengan poderes para emprender acción jurídica a fin de proteger sus derechos legales. La idea es que si las selvas pluviales, una especie en peligro, o cosas similares recibieran derechos jurídicos a la vida, la integridad, la protección contra todo daño, y si ciertas personas recibiesen tal categoría de modo que pudiesen actuar como sus guardianes, con el poder legal para tratar de proteger los derechos jurídicos de los fenómenos naturales, éstos se encontrarían más a salvo de una destrucción injusta de lo que están hoy. [...] Feinberg afirma que cuando tiene significado la idea de actuar por el bien de un ser, entonces ese ser tiene intereses, de modo que podemos hablar coherentemente de actuar por el bien de un ser sensible, que por lo tanto un ser sensible

tiene intereses y derechos que pueden ser protegidos por un representante o tutor [...]. Me equivoqué al afirmar que, de entre todos los organismos, sólo los seres humanos pueden poseer intereses; en realidad, cualquier organismo, una planta, un árbol, una rana, un gato o un ser humano pueden poseer y poseen intereses. [...] Derechos [morales] e intereses son cosas distintas y es un error muy grave confundir lo que va en interés de un ser o de una cosa con aquello a lo que ese ser o cosa tiene derecho. El ser o la cosa puede ser incapaz de poseer derechos morales; y cuando puede tenerlos, acaso no tenga derecho de perseguir sus intereses. [...] Característicamente, los derechos morales se pueden ceder, abandonar, exigir y ejercer en favor o en contra de nuestros propios intereses; para que la posesión de un derecho moral tenga sentido, el poseedor o su representante debe poder exigirlo, ejercerlo, etc. [...] Podemos afirmar de manera verosímil que tenemos cierta idea de lo que va en interés de un animal. No podemos tener un conocimiento de cómo ejercería sus derechos morales si poseyera alguno, y esto porque no tiene capacidad de ejercerlos, mientras que una capacidad de hacerlo, real o potencial, es algo que se presupone ya al hablar de derechos morales. [...] La capacidad de autonomía moral, de autodirección y autodeterminación moral son lo básico para la posibilidad de tener un derecho. Consideremos cómo responderíamos si hubiera que determinar si un delfín o una ballena tienen autonomía moral. Mostrar que los animales no poseen ni pueden poseer derechos morales es distinto que afirmar que no tenemos deberes con respecto a los animales. Claro que tenemos muchos deberes importantes en el trato y cuidado de los animales.”

H.J. McCLOSKEY en 1983⁷⁶

“De manera que una metafísica apropiada para hacer frente a nuestros problemas ecológicos ha de tratar a los seres humanos conjuntamente con el resto del orden natural de una manera naturalista, pero sin ser reduccionista en lo que hace a sus características irreductibles. No debe negar la realidad de los sistemas naturales de los que dependemos, y sin embargo ha de reconocer la realidad de sus componentes individuales, y confirmar las responsabilidades que los humanos, en cuanto individuos y en cuanto grupos, tenemos respecto al cuidado del medio ambiente. Puesto que el ser humano no está ‘aparte de la naturaleza’ ni tampoco es simplemente ‘una parte de la naturaleza’, tanto si ésta se considera un conjunto de átomos o de organismos, o un sistema orgánico conjunto. Además, tal metafísica ha de renunciar al antropocentrismo, reconocer la autonomía y otredad de la naturaleza y el valor de las criaturas no humanas, así como hacerse cargo de la evolución. Como señala Skolimowski, dado que la humanidad es el resultado de la evolución, ‘el universo ha de concebirse como el hogar del ser humano’; y aunque Skolimowski se dé demasiada prisa en asignar valor a cualquier cosa que emerja del proceso evolutivo, sin embargo tiene razón al indicar que ‘somos los custodios de la totalidad de la evolución’.

Hemos visto que el platonismo y el cartesianismo no satisfacen tales criterios; tampoco lo hacen los aspectos antropocéntricos del aristotelismo y el tomismo. Pero los sistemas de Tomás de Aquino, Leibniz, Priestley y Whitehead sí que

están a la altura de lo exigible, o pueden llegar a estarlo con algunas modificaciones. De hecho, sólo se necesita nueva metafísica en la medida en que estos sistemas venerables tengan que ganar en consistencia explícita respecto de los criterios que hemos señalado. De manera que la tradición judeo-cristiana, de la cual al menos los primeros tres sistemas constituyen variantes reconocibles, no genera arrogancia metafísica por su propia esencia, a pesar de que ha menudo semejante arrogancia la haya hecho desmerecer. Tampoco está obligada a considerar al ser humano 'aparte de la naturaleza'. Por el contrario, incorpora indispensables intuiciones acerca de las capacidades y obligaciones humanas, como por ejemplo que los humanos somos custodios y guardianes de un precioso orden natural, y desempeñamos un papel creativo en mejorarlo activamente, además de hallarnos entre sus participantes —intuiciones que no podemos permitirnos ignorar.”

ROBIN ATTFIELD en 1983⁷⁷

“Al hablar de hombres y animales pensamos en una contraposición, en un abismo ontológico: de un lado, los hombres; de otro, los animales. En condiciones primitivas, los hombres eran poca cosa frente al mundo animal —en número, en potencia, en recursos—, y los animales distaban de aparecer unificados como tales. ¿Acaso entraban en la misma categoría la oveja, el pez, la mosca, la golondrina, el tigre? La relación del hombre con cada una de las que nosotros llamaríamos especies era enteramente distinta. [...] Hay que tener presente, por lo demás, que la idea de 'hombre en general' habrá tardado mucho en surgir en la mente humana. Lo probable es que la noción del 'nosotros' haya significado durante milenios más bien 'un grupo y sus animales domésticos' (tribu, clan, horda con sus acémilas y rebaños) que 'nosotros los hombres'. [...] Y no se pierda de vista que, si la condición del hombre, su esencia según los griegos, es el habla —animal que tiene *lógos*—, esta condición está desvirtuada y contrariada por el hecho de la multiplicidad de lenguas. [...] El concepto del 'bárbaro' —el hombre balbuciente, que no puede hablar— representa la asunción dentro de la humanidad, en una fase muy avanzada, de la radical extrañeza del que antes quedaba fuera de lo que de hecho funcionaba como hombre. [...] El hombre sería *el animal que tiene una vida humana*. La peculiaridad del hombre no debería buscarse en sus caracteres orgánicos, en su biología, en su animalidad, ni siquiera en su psiquismo, sino en su vida en el sentido de vida biográfica. [...] El hombre, entonces, no es una cosa, ni un organismo, ni un animal, sino previamente a todo ello algo mucho más hondo: *una estructura de la vida humana*.”

JULIÁN MARÍAS en 1983⁷⁸

“Previamente a cualquier interpretación filosófica, tres son, a mi juicio, las notas factuales que dan carácter real y verdaderamente humano a la vida y la conducta: la abstracción, la libertad y la donación. Abstracción, como acto de reducir una cosa, la que sensorialmente se percibe, a una ficción imaginativa apta para conocerla, modificarla y manejarla. En el caso del *homo habilis*, la conversión mental de la

pedra vista en proyecto de piedra tallada; algo de lo que ni el australopiteco era capaz ni lo son los chimpancés actuales. Libertad, como posibilidad de opción, dentro de la situación en que se existe, entre una determinada línea de conducta y otra distinta de ella; opción que lleva consigo la conjetura de lo que según cada una de tales líneas de conducta puede suceder. [...] Donación, como entrega de lo que se tiene o se sabe a alguien distinto del donante, próximo a él o remoto. La continuidad temporal de la invención, la enseñanza y el aprendizaje —no la pura imitación o el simple adiestramiento— hizo ser al *homo habilis* el iniciador del modo de vivir al que desde hace siglos venimos llamando *historia*.”

PEDRO LAÍN ENTRALCO en 1984⁷⁹

“En el mismo comienzo del Génesis está escrito que Dios creó al hombre para confiarle el dominio sobre los pájaros, los peces y los animales. Claro que el Génesis fue escrito por un hombre y no por un caballo. No hay seguridad alguna de que Dios haya confiado efectivamente al hombre el dominio de otros seres. Más bien parece que el hombre inventó a Dios para convertir en sagrado el dominio sobre la vaca y el caballo, que había usurpado. [...] Bastaría con que entrara en el juego un tercero, por ejemplo un visitante de otro planeta al que Dios le hubiese dicho ‘Dominarás a los seres de todas las demás estrellas’, y toda la evidencia del Génesis se volvería de pronto problemática. Es posible que el hombre uncido a un carro por un marciano, eventualmente asado a la parrilla por un ser de la Vía Láctea, recuerde entonces la chuleta de ternera que estaba acostumbrado a trocear en su plato y le pida disculpas (¡tarde!) a la vaca. [...] Teresa acaricia constantemente la cabeza de [su perro] Karenin, que descansa tranquilamente sobre sus rodillas. Para sus adentros dice aproximadamente esto: No tiene ningún mérito portarse bien con otra persona. Teresa tiene que ser amable con los demás aldeanos porque de otro modo no podría vivir en la aldea. Y hasta con Tomás *tiene* que comportarse amorosamente, porque a Tomás lo necesita. Nunca seremos capaces de establecer con seguridad en qué medida nuestras relaciones con los demás son producto de nuestros sentimientos, de nuestro amor, de nuestro desamor, bondad o maldad, y hasta qué punto son el resultado de la relación de fuerzas existente entre ellos y nosotros. La verdadera bondad del hombre sólo puede manifestarse con absoluta limpieza y libertad en relación con quien no representa fuerza alguna. La verdadera prueba de la moralidad de la humanidad, la más honda (situada a tal profundidad que escapa a nuestra percepción), radica en su relación con aquellos que están a su merced: los animales. Y aquí fue donde se produjo la debacle fundamental del hombre, tan fundamental que de ella se derivan todas las demás.”

MILAN KUNDERA en 1984⁸⁰

“Hace 25 siglos que se formularon en la India dos de las filosofías más profundas que ha producido el pensamiento humano: el jainismo y el budismo. A Mahavira, fundador del jainismo, debemos la definición más precisa del mal: el mal es el dolor infligido a la criatura viviente, la violencia (en sánscrito, la *himsa*).

Por eso la regla básica de la moral es el principio de la *a-himsa*, de la no-violencia, el evitar cuanto haga sufrir a las criaturas. Y el primero de los preceptos que Buda legó a sus discípulos consistía también en la *a-himsa*, en la abstención de cuanto pudiera causar dolor a los animales (incluidos nosotros, naturalmente). La historia del lento y arduo abrirse camino de la *ahimsa* es la historia del progreso moral de la humanidad.”

JESÚS MOSTERÍN en 1985⁸¹

“El valor de la vida animal que no sea la vida de una persona tienen que determinarla otras personas. Puesto que en el caso de tales animales no hay persona a la que respetar, la cuestión estriba en el valor que hay que atribuir a la entidad y la consideración que hay que dar a los dolores y placeres de ese animal. Cuanto más se caracterice la vida de un organismo no sólo por sensaciones sino por la conciencia de objetivos y fines, tanto más puede uno sostener que la vida de ese organismo tiene valor en sí. Cuanto más pueda un organismo autogobernarse con discernimiento y sutileza hacia ciertos objetos y escapar de otros, tanto más puede creerse que posee una vida interior con anticipación prerreflexiva de valores, tal y como entienden los valores agentes libres y autoconscientes. Los mamíferos adultos disfrutan de sus vidas, persiguen sus placeres y evitan los sufrimientos de maneras elaboradas y complejas. Sus vidas —en este sentido inmediato— tienen valor y disvalor para ellos. Pero puesto que no son personas, no pueden exigir respeto. No pueden, como las personas, poner límites morales al grado en que pueden ser usados por otros. [...] No son miembros de la comunidad moral sino objetos de su benevolencia.

[...] Robert Nozick critica [en *Anarchy, State and Utopia*, p. 39] la máxima de ‘utilitarismo para los animales, kantismo para las personas’. Se opone a la idea según la cual ‘los seres humanos no pueden utilizarse o ser sacrificados en beneficio de otros; los animales pueden ser utilizados o sacrificados en beneficio de otras personas o animales, sólo si los beneficios logrados son mayores que las pérdidas causadas’. Esta posición se sigue del contraste moral que Kant establece entre personas y cosas.

[...] Hay que ir más allá de la perspectiva kantiana. Uno debería, además de reconocer deberes hacia otras personas que indirectamente conciernen a los animales, reconocer también un deber de considerar directamente el dolor y el sufrimiento de los animales. Tenemos deberes de benevolencia para con los animales, incluso si los más fuertes de entre tales deberes son por lo general deberes de benevolencia negativa, es decir, deberes de no-malevolencia. Aunque no tenemos deberes de respeto para con los animales porque ellos están fuera de los límites de la moralidad de respeto mutuo, tenemos deberes para con ellos basados en la moralidad de bienestar y de simpatía mutua. Aquí podría ser útil distinguir entre personas, que deberían ser objetos de respeto, y animales, que deberían ser objetos de cuidado benevolente.”

H. TRISTRAM ENGELHARDT en 1986⁸²

“Es posible sostener que la personalidad moral se presenta plenamente cuando el individuo o entidad en cuestión tiene capacidad para adaptar su vida a ciertos valores o ideales, para tener sensaciones placenteras o dolorosas, para ser consciente de sí mismo como un centro de imputación de intereses que es independiente de otros e irrepetible, y para adoptar decisiones que implican consentir diversas consecuencias normativas. [...] Cabe la pregunta acerca de qué ocurre con aquellas entidades que satisfacen algunas condiciones de la personalidad moral plena pero no otras. La respuesta general es que ellas deben disfrutar sólo de aquellos aspectos de los derechos que pueden disfrutar, aun cuando no llamemos ‘derechos’ a la protección de que gozan. Pongamos el caso de ciertos animales inferiores y supongamos, por hipótesis, que el único atributo que poseen, de los señalados antes, es la capacidad de sensaciones dolorosas y placenteras, careciendo en cambio de la capacidad de elegir planes de vida, de ser autoconscientes, de constituir centros autónomos de intereses y de consentir consecuencias normativas. Siendo así, será disvalioso causar dolor a estas criaturas o impedir que tengan sensaciones placenteras, pero se podrá compensar el mayor placer de algunas con el dolor de otras de la misma o distintas especies, no se le reconocerán aquellos bienes que son medios para la elección y materialización de planes de vida y no se le adscribirán, por supuesto, consecuencias normativas a su voluntad. Es posible que haya situaciones intermedias de animales superiores no humanos que agreguen a la capacidad de los inferiores la de ser conscientes de su separabilidad de otros centros de intereses; en este caso, no se deberán admitir las compensaciones interpersonales mencionadas, aunque el tratamiento es similar en los demás aspectos.”

CARLOS SANTIAGO NINO en 1989⁸³

“En términos metafísicos, hay sólo una clase de realidad. Todo lo que es, es una manifestación de la energía. Pero estas manifestaciones varían enormemente en su complejidad y su riqueza, en el grado y el carácter de la subjetividad y del valor, así como en sus modos de relacionarse entre sí. No hay ninguna laguna metafísica insalvable. Sin embargo, hay algunas distinciones muy importantes, y la más importante de todas ellas es la que señala Hans Jonas [entre lo viviente y lo inanimado]. [...] La elevación de las temperaturas y la expansión de los desiertos no son un problema para la arena o las piedras. Son un problema para las plantas, los animales, y en particular para la especie humana. Por lo tanto, la biosfera sería una segunda categoría abstracta para colocarla al lado de la energía en la consideración económica del mundo natural. El antiguo dualismo sostenía que sólo los seres humanos son fines en sí mismos. Nunca deberán ser tratados sólo como medios. Pero todo lo demás es solamente un medio. Aquí se propone que, para propósitos prácticos, el mundo inanimado podría verse como un simple medio. [...] Pero la biosfera, como los seres humanos, es a la vez un fin y un medio. Las cosas vivientes, en forma individual y colectiva, merecen considerarse por sí mismas, y no debieran verse sólo como instrumentos para los propósitos humanos.

[...] Su valor intrínseco deberá ser considerado, al igual que su valor instrumental. [...] ¿Cómo debiera concebirse la biosfera? La relación interna de todas sus partes prohíbe que se la considere compuesta por individuos autónomos, como si el todo fuese la adición de unidades separables. Cada uno de sus miembros es social. La biosfera es una sociedad, o mejor dicho una sociedad de sociedades.”

HERMAN E. DALY y JOHN B. COBB en 1989⁸⁴

“A veces se usa el término de *ecología profunda* para hacer referencia a esta visión [biosférica] y al abandono del antropocentrismo que involucra. Dos de los líderes de este movimiento, Arne Naess y George Sessions, han propuesto para él ocho principios básicos:

1. El bienestar y el florecimiento de la Vida en la Tierra, tanto la humana como la otra, tienen un valor en sí mismos (sinónimos: valor intrínseco, valor inherente). Estos valores son independientes de la utilidad del mundo no humano para los propósitos humanos.

2. La riqueza y la diversidad de las formas vitales contribuyen a la realización de estos valores y son también valores en sí mismas.

3. Los seres humanos no tienen ningún derecho a reducir esta riqueza y esta diversidad, excepto para satisfacer sus necesidades vitales.

4. El florecimiento de la vida y las culturas humanas es compatible con una disminución sustancial de la población humana. El florecimiento de la vida no humana requiere tal disminución.

5. La interferencia humana actual con el mundo no humano es excesiva, y la situación empeora rápidamente.

6. Por lo tanto, deben cambiarse las políticas. Estas políticas afectan a las estructuras económicas, tecnológicas e ideológicas básicas. En consecuencia, la situación resultante será muy diferente de la actual.

7. El cambio ideológico es simplemente el de apreciar *la calidad de la vida* (ocuparse de situaciones de valor inherente), en lugar de adherirse a una elevación siempre mayor del nivel de vida. Habrá una conciencia profunda de la diferencia existente entre lo grande y lo mejor.

8. Quienes creen todo lo anterior tienen la obligación directa o indirecta de tratar de realizar los cambios necesarios.’

Nosotros estamos básicamente de acuerdo con los principios de la ecología profunda. Modificaríamos la enunciación de la proposición 4 para hacer referencia a una ‘disminución sustancial del nicho humano, lograda mediante una reducción de la población o del consumo de recursos naturales per cápita’. [...] Sin embargo, las cosas no son tan simples. Según Naess y Sessions, nuestra posición queda de hecho excluida de la ecología profunda a pesar de nuestra aceptación de las ocho proposiciones básicas. En su opinión, los puntos básicos 1 y 2 se interpretan en términos de la *igualdad biocéntrica*, la intuición de que todos los seres de la biosfera tienen un igual derecho a vivir y florecer y alcanzar sus propias formas individuales de desenvolvimiento y de autorrealización dentro de la

autorrealización más amplia [...]. Todos los organismos y todas las entidades de la ecosfera, como partes del todo interrelacionado, tienen el mismo valor intrínseco.'

No compartimos esta posición. Creemos que hay más valor intrínseco en un ser humano que en un mosquito o un virus. Creemos también que hay más valor intrínseco en un chimpancé o una marsopa que en un gusano o una bacteria. Este juicio del valor intrínseco es muy diferente del juicio referente a la importancia de una especie para el todo interrelacionado. Es probable que el todo interrelacionado sobreviva a la extinción de los chimpancés [y de los seres humanos! J.R.] sin gran daño, pero se vería gravemente perturbado por la extinción de algunas especies de bacterias. Creemos que las distinciones de esta clase son importantes como guías para la vida práctica y la política económica, y que la insistencia en que un ecologista profundo no debe hacer tales distinciones es una invitación a la irrelevancia profunda."

HERMAN E. DALY y JOHN B. COBB en 1989⁸⁵

"La tesis de la correlatividad se deja resumir en la afirmación de que la idea de un 'sujeto de derecho' (*a right-holder*) y la de un 'sujeto de (el correspondiente) deber' (*a duty-bearer*) son ideas que se coimplican. Ahora bien, semejante correlación parece funcionar más claramente en el caso de derechos y deberes institucionales, como son los derechos y deberes legales, que en el caso de derechos y deberes no institucionales, como vendría supuestamente a ser el caso de los derechos y deberes morales. [...] Lo que parece claro, en cualquier caso, es que la frase 'X debe tal y tal cosa a Y' no siempre implica 'Y tiene derecho (derecho moral) a recibir tal y tal cosa de X'. Por ejemplo, estoy absolutamente convencido de que los seres humanos tenemos *deberes* morales para con los animales y celebraríamos que estos últimos tuviesen derechos *legales* reconocidos en el seno de una sociedad que se proclama civilizada. Pero me resistiría a conceder que del hecho de que los seres humanos tengamos deberes morales para con los animales se siga que éstos tengan derechos morales. Un animal bien puede ser, si los hombres le otorgan esa condición, sujeto de derechos en el sentido legal de la expresión, pero lo que no será nunca es un sujeto moral. La moral es cosa de hombres (y de mujeres, por supuesto), es decir, de seres humanos, y no creo que los partidarios de los derechos morales estén dispuestos a considerar a los animales titulares de semejante clase de derechos, como tendrían que hacer, no obstante, si desearan llevar hasta sus últimas consecuencias la discutible tesis de la correlatividad de deberes y derechos."

JAVIER MUGUERZA en 1989⁸⁶

"La ética no puede ser sino *antropocéntrica*. El antropocentrismo ético no excluye la heterodirección de la preocupación moral más allá de los confines de la especie humana. Y una ética antropocéntrica podría incluso ser hecha compatible con una ontología cosmocéntrica como la esbozada por Ferrater Mora. Pero la idea de una 'ética cosmocéntrica' no ofrece, al menos hoy por hoy, alternativa alguna al antropocentrismo ético, pues ni el cosmos en su conjunto ni ninguno

de sus habitantes no-humanos conocidos —nadie está de momento en situación de conjeturar cómo andan de moralidad otros posibles seres racionales extraterrestres— son, ni lo podrían ser, sujetos morales.”

JAVIER MUGUERZA en 1990⁸⁷

“Kant está convencido de que la prohibición de tratar cruelmente a los animales es un mandato moral. La cuestión estriba en que según él tal mandato no se refiere directamente a los animales, sino que en última instancia contiene una obligación hacia la humanidad. Pero esto resulta incoherente: o bien los animales son categorialmente completamente distintos de los seres humanos, en tanto en cuanto sólo existen como medios y nunca como fines en sí mismos; en este caso queda sin explicar —dado que podemos distinguir sin más a los animales de los humanos— por qué ciertas acciones hacia los animales, que se realizan con plena conciencia de que tenemos que vérnoslas con animales, vayan a menoscabar nuestro comportamiento moral hacia los seres humanos. ¿Por qué considerar precisamente el maltrato a los animales, y no el infligido a piedras o automóviles, que pertenecen exactamente a la misma categoría de los medios? O bien —segundo cuerno del dilema— reafirmamos que el trato que dispensamos a los animales de hecho tiene efectos sobre la moralidad para con los seres humanos. Pero esto sólo puede entenderse si no hay una separación absoluta entre humanos y animales no humanos, sino más bien semejanzas y continuidades a través de las cuales son posibles formas de comportamiento inmoral que se refieren directamente a los animales. Por consiguiente, uno sólo puede asumir consistentemente la solución kantiana —existencia de deberes morales sólo indirectos para con los animales— cuando uno ya ha concedido que existen deberes morales directos también hacia los animales. El intento kantiano de considerar moralmente a los animales contiene, por todo ello, puntos de vista que van más allá de su propia teoría. Pues su propia explicación de por qué la crueldad hacia los animales menoscaba la moralidad hacia los humanos indica que tal crueldad mengua el sentimiento de compasión o simpatía, que es una de las disposiciones naturales propicias a la moralidad. Si la moral se vincula de tal manera con disposiciones naturales, uno se pregunta entonces en qué medida puede ser adecuada una teoría ética que busca anclar la moral exclusivamente en el mundo supraempírico.”

URSULA WOLF en 1990⁸⁸

“Si nosotros, en cuanto personas, no nos concebimos en función de alguna característica nuestra que sea sede del valor [absoluto] y sirva como medida para nuestra vida, entonces lo que nos queda es que somos seres que buscan su buena vida en distintos ámbitos, y que correlativamente sufren o pueden ver menoscabada su buena vida en distintos ámbitos. A esta categoría de seres que pueden sufrir, a los que subjetivamente les pueden ir las cosas bien o mal, pertenecen igualmente animales, aunque su relación con su propio bien sea menos reflexiva que la nuestra. Por eso no hay dentro de esta concepción motivo alguno para limitar

la moral a las personas. Pues la característica que convierte a estos seres en objetos de la moral sería ahora su capacidad de sufrir, o lo que es lo mismo, que les pueden ir las cosas mejor o peor. La diferencia con respecto a las concepciones morales del valor [absoluto] podríamos resumirla así: en las concepciones del valor los seres son objeto de consideración moral en la medida en que son dignos de protección, y esto a su vez lo son gracias a su vinculación con algún valor superior inviolable. Ahora, desde nuestra concepción, son objetos de la moral sencillamente todos aquellos seres necesitados de protección, o sea aquellos con quienes es posible tener consideración, y lo son en tanto que vulnerables. Correlativamente, el objeto de la consideración moral serían las distintas formas de vulnerabilidad y sufrimiento. Se ve que la concepción moral a la que llegamos es la de la compasión generalizada.”

URSULA WOLF⁸⁹

“Pensamos el derecho a partir de un sujeto de derecho, cuya noción se extendió progresivamente. No todo el mundo, antaño, podía acceder a él: la *Declaración de los derechos humanos y del ciudadano* da la posibilidad a cualquier hombre en general de acceder a ese estatuto de sujeto de derecho. Como consecuencia, el contrato social se consumaba, pero se cerraba sobre sí mismo, dejando fuera de juego al mundo, enorme colección de cosas reducidas al estatuto de objetos pasivos de la apropiación. Razón humana mayor, naturaleza exterior menor. El sujeto del conocimiento y de la acción disfruta de todos los derechos y sus objetos de ninguno. [...] ¿Qué es la naturaleza? En primer lugar, el conjunto de condiciones de la propia naturaleza humana, sus obligaciones globales de renacimiento o de extinción, el albergue que le da cobijo, calor y alimento; además, la naturaleza se las quita cuando el hombre abusa de ellas. La naturaleza condiciona la naturaleza humana que, en lo sucesivo, la condiciona a su vez. La naturaleza se conduce como un sujeto. [...] Hay que proceder a una revisión desgarradora del derecho natural moderno que supone una proposición no formulada, en virtud de la cual el hombre, individualmente o en grupo, puede devenir el único sujeto del derecho. [...] La *Declaración de los derechos humanos* ha tenido el mérito de decir: “cualquier hombre”, y la debilidad de pensar: “sólo los hombres” o los hombres solos. [...] Los propios objetos son sujetos de derecho y ya no simples soportes pasivos de la apropiación, incluso colectiva. [...] Así pues, ¡retorno a la naturaleza! Eso significa: añadir al contrato exclusivamente social el establecimiento de un contrato natural de simbiosis y reciprocidad, en el que nuestra relación con las cosas abandonaría dominio y posesión por la escucha admirativa, la reciprocidad, la contemplación y el respeto, en el que el conocimiento ya no supondría la propiedad, ni la acción el dominio. [...] El derecho de simbiosis se define por la reciprocidad: el hombre debe devolver a la naturaleza tanto como recibe de ella, convertida ahora en sujeto de derecho.”

MICHEL SERRES en 1990⁹⁰

“En largos siglos de vérnoslas con animales, los hombres los hemos admirado como a dioses, los hemos combatido o cazado, hemos anudado pactos amistosos con algunos de ellos, los hemos utilizado de mil modos, pero nunca les ofendimos tanto para tenerles por iguales. Hubiera sido el único comportamiento realmente antinatural para con ellos. ¿Se puede hablar por analogía o extensión de *derechos* de los animales? Sería un uso tan equívoco como el del ejecutivo que habla de *nuestra filosofía de ventas*. [...] Desde antiguo sabemos que complacerse en maltratar a los animales revela mala índole (psicológica, estética...), pero éste es un punto en el que coinciden el cazador y el zoológico, el vegetariano y el goloso de *foie-gras*. Nadie conoce mejor que el aficionado la diferencia que hay entre maltratar a un toro o lidiarlo como es debido: la incesante estilización de la fiesta apunta toda ella en la dirección opuesta al matarife o al barullo de la capea. En una palabra: si algo *debemos* a los animales es la conciencia del significado vital que en su compañía perfilamos; por medio de ritos y mitos, nos empeñamos en rescatarles (y rescatarnos) de la *insignificancia*. [...] En punto a barbarie bastante tenemos los europeos de hoy con intentar combatir entre nosotros a quienes pretenden tratar a ciertos hombres como animales; espero que no tengamos que enfrentarnos también a un nuevo género de bárbaros, empeñados en tratar a ciertos animales como a humanos.”

FERNANDO SAVATER en 1991⁹¹

“La especie humana está hoy en condiciones de acaparar y dominar a su antojo el planeta entero y al resto de las especies vivientes. Puede hacerlo, como haría cualquier otra especie en idéntica situación, pero tiene al mismo tiempo la capacidad de autolimitarse en el uso de ese poder, siendo esta última característica específicamente humana. En ese sentido, la conciencia ecologista verdadera, que nos induce a proteger el entorno aun cuando podríamos dañarlo por aprovecharlo, a imponernos limitaciones en nuestra capacidad de intervención sobre el medio ambiente, es una estricta creación humana ausente también del mundo de lo natural; y no sólo humana, sino propia de un mundo civilizado, más cercano al reino de la libertad, que sólo tiene sentido en un contexto humano, que del reino de la necesidad. Esa conciencia ecologista, racional y ajena a cualquier fundamentalismo santurrón y obtuso, va más allá de la mera consideración de los daños que a largo plazo podrían derivarse de una actitud destructiva e irresponsable. [...] Es también el resultado de asumir un papel singular sobre el planeta, propio de quien tiene la capacidad de elegir entre destrucción y conservación y que nos lleva a aceptar una responsabilidad única sobre el conjunto de la biosfera. Otorgamos *derechos* a otras especies y al mundo de lo natural, que de por sí no tienen, y lo hacemos, nos obligamos a proteger el patrimonio biológico terrestre, porque somos distintos [de las restantes especies vidas], porque somos humanos.”

CAYETANO LÓPEZ en 1991⁹²

“Mientras los seres inanimados se limitan a *interactuar* con el ambiente, y las plantas a *asimilar* los elementos de este ambiente destruyéndolo y convirtiéndolo

en parte integrante de sí mismas, los animales son ya capaces de *conocer* el ambiente sin comerlo, sin destruirlo para asimilarlo. No obstante, esta intencionalidad se juega a nivel puramente sensible, no puede sino verterse sobre cosas concretas que están presentes y se dan individualmente. Por el contrario, el hombre puede 'ser intencional' (o sea, 'dirigirse hacia' y 'hacer presente ante sí mismo') no sólo las cosas, sino también la imagen de las cosas, tomando en consideración igualmente lo que es puramente posible; en breves palabras, puede representarse intencionalmente 'lo abstracto'. Es justamente sobre la base de esta nueva capacidad de 'ser intencional' (de 'apuntar al objetivo') donde se funda la indagación del 'porqué', pues en efecto, preguntarse por el porqué de un hecho significa postular que hay otra cosa que por el momento se desconoce —y que, por consiguiente, es todavía algo puramente posible y abstracto— gracias a la cual podríamos *comprender y explicar* este hecho. [...] Se da la convicción de que lo *inmediato* no es lo *originario* y que es necesario sacar a la luz lo que no se ve para comprender y *dar razón* de aquello que no se ve. Podemos ciertamente llamar 'exigencia del *logos*' a este requerimiento de comprensión y justificación, e identificar con él el carácter más distintivo de la racionalidad."

EVANDRO AGAZZI en 1992⁹³

"Descartes distinguía a los humanos de los animales basándose en el lenguaje y el pensamiento racional. Las capacidades de Chantek [un orangután criado entre humanos, que aprendió a hablar usando el lenguaje para sordos ASL] muestran que nuestra especie no es la única que posee inteligencia para resolver problemas, razón ni representaciones mentales. Además, las destrezas lingüísticas de Chantek muestran que fue capaz de dominar un sistema de comunicación rudimentario basado en significados referenciales compartidos con las características siguientes: convencionales, abstraídos del contexto, interrelacionados estructuralmente, y expresados dentro de una comunidad de usuarios con el objeto de satisfacer sus necesidades, describir su mundo e influenciar el comportamiento de otros. Ello sugiere que Chantek cumple la definición cartesiana de persona, por lo menos en el nivel de un niño humano pequeño. Para intentar definir a la persona, el psicólogo Richard Passingham añadió [a los atributos cartesianos] los requerimientos adicionales de inventiva, voluntad, conciencia y autoconciencia. Michael Corballis ha sugerido que la voluntad, la conciencia y la imagen de uno mismo son quizá difíciles de definir pero —si nos basamos en las recientes pruebas de conciencia animal— es difícil que sean exclusivas de los seres humanos. La inventiva de Chantek es evidente, ya que desarrolló creativamente nuevas soluciones a los problemas. Al crear sus propios neologismos por signos manifestó un nivel de inventiva todavía mayor, generando símbolos que se entendían dentro del marco convencional de aquella comunidad lingüística. Chantek cumple el requerimiento de Passingham de manifestar voluntad, como se ve mediante un análisis pragmático de sus intenciones comunicativas. Claramente emplea sus signos para hacer peticiones, identificar objetos y hacer comentarios sobre su mundo. Sus engaños también son

índices de voluntad, ya que ingenia medios para alcanzar sus objetivos frente a contrarios. La tercera condición de Passingham, autoconciencia, se ha estudiado en animales y en niños humanos a través de su capacidad para reconocerse a sí mismos en un espejo. Aunque más tardíamente, Chantek desarrolló unas pautas de autorreconocimiento semejantes a las de los niños humanos. [...] Podía adoptar la perspectiva del otro, con un punto de vista no egocéntrico, que indiscutiblemente poseía a los cuatro años y medio de edad. Poder adoptar esta perspectiva es el primer paso para crear cuidado para con los otros y comportamiento moral.”

H. LYN WHITE MILES En 1993⁹⁴

“La moralidad se basa en un sentimiento de la contingencia del mundo, y la alimenta la capacidad de considerar alternativas. La imaginación resulta clave en tales operaciones. La persona que moralmente se pone las cosas fáciles es aquella que no concibe que su situación podría haber sido diferente; es incapaz de apreciar el papel del azar, de la suerte —un concepto que de por sí se basa en imaginar alternativas—. No tiene sentido procurar cambios si las cosas están bien como están. De esta forma, la moralidad se basa en la modalidad: es decir, en el dominio de los conceptos de necesidad y posibilidad. Ser capaz de pensar moralmente equivale a ser capaz de pensar modalmente. Específicamente, depende de poder ver *otras* posibilidades —sin tomar lo actual por algo necesario—. [...] Los adultos humanos subestiman persistentemente el papel de la suerte biológica en nuestro dominio sobre el resto de la naturaleza. Seguimos siendo como niños que toman los hechos contingentes por necesarios, y así no pueden captar la significación moral de lo que pasa. [...] Cuando niños, creíamos ingenuamente que nuestra posición familiar era un *locus* de necesidad cósmica; ahora damos por sentado que nuestra posición como especie se halla cósmicamente asegurada. [...] No somos capaces de apreciar que nosotros podríamos estar, en relación con otra especie, en la misma situación en que los primates se hallan ahora respecto a nosotros; y así esquivamos las cuestiones morales que surgen de nuestra presente relación con los primates.”

COLIN MCGINN en 1993⁹⁵

“Podríamos formular del siguiente modo la antinomia de las dos posiciones [filosóficas] fundamentales que hemos esbozado brevemente:

(A) En la tradición de Rousseau, Kant y Fichte tres temas filosóficos aparecen como inseparables: (1) el ser humano es el único ser que posee derechos; (2) el fin último de su actividad moral y política no es la felicidad sino la libertad; (3) es esta última la que constituye el fundamento del orden jurídico, y no primordialmente la existencia de intereses merecedores de protección.

(B) En la tradición utilitarista, por el contrario: (1) el ser humano no es el único que posee derechos, sino que deben concederse también a todos los seres susceptibles de experimentar placer y dolor; (2) el fin último de la actividad moral y política es la maximización de la felicidad en el mundo, y (3) el derecho tiene como finalidad primera proteger intereses, quienquiera que sea el sujeto de éstos.

Sin poder analizar aquí los innumerables problemas de ética aplicada que conciernen a la condición de los animales de laboratorio (experimentación con animales), el consumo de carne, la crianza de ganado, la caza o los combates entre animales, se puede observar no obstante que, en tres casos de cada cuatro, las dos posiciones antes evocadas probablemente coincidirán, ya que tanto una como la otra condenan la crueldad *inútil* (aunque lo hagan por diferentes razones). [...] Lo que no parece suficientemente fundamentado en la primera posición es la razón por la cual existirían incluso deberes 'para con' los animales si estos últimos no poseyesen alguna particularidad 'respetable' (a diferencia sobre todo de los seres incapaces de experimentar placer ni dolor). El mismo Kant parece haber rozado esta cuestión cuando escribe: 'Puesto que los animales son un *analogon* de la humanidad, están en juego deberes con respecto a la humanidad cuando consideramos a los animales análogos a ésta y, haciéndolo, cumplimos nuestros deberes para con ella'. Pero el punto de vista sigue siendo claramente 'antropocéntrico'. Por su parte el utilitarismo, tal y como lo expone Peter Singer, adolece de una doble laguna [...]. La primera estriba en que en ningún momento realiza una verdadera crítica del punto de vista de Rousseau, Kant y Fichte, al que confunde con la tesis según la cual la superioridad de los humanos frente a los animales se debe a la posesión de razón. Pero por desgracia ello supone borrar todas las diferencias que separan la posición de Rousseau y —por ejemplo— la de Aristóteles. Pues es la libertad (o, en el lenguaje de Kant, la 'razón práctica') y no la inteligencia (la razón teórica) la que constituye la diferencia específica buscada. Se puede ciertamente criticar, como hace Singer, la idea de una discontinuidad entre humanos y animales en lo que atañe a la capacidad de sufrimiento. En efecto, en la materia todo tiene que ver más con diferencias de grado que con saltos cualitativos. Pero esta afirmación no constituye réplica alguna a la posición rousseauiana que sitúa en otro lugar —a saber, precisamente en la libertad y no en los sentimientos naturales— el principio de la dignidad de los humanos. Se dirá, con Bentham, que sólo importa el sufrimiento. Pero aquí hallamos la segunda laguna: pues precisamente haría falta mostrar por qué razón el sufrimiento de los animales, en cuanto tal, es respetable —demostración que el utilitarismo no se toma el trabajo de realizar, convencido como está de la evidencia del principio según el cual la existencia de intereses fundamenta inmediatamente la del derecho protector de tales intereses."

LUC FERRY en 1993⁹⁶

"Podemos tener obligaciones en relación con las cuales no hay derechos, por ejemplo cuando uno tiene una obligación respecto a sí mismo (uno no puede tener un derecho frente a sí mismo). [...] Admito que el problema de nuestras obligaciones respecto a los animales es muy poco claro, pero la mayoría de nosotros dirá que, si bien tenemos obligaciones respecto a los animales, ellos no tienen los derechos correspondientes. La razón de esto es que cuando alguien tiene un derecho se dice que tiene la posibilidad de reclamarlo, es decir, de que la obligación recíproca se cumpla; pero

también tiene la posibilidad de renunciar al cumplimiento —y naturalmente los animales no pueden ni reclamar ni renunciar—.”

ERNST TUGENDHAT en 1993⁹⁷

“Si sigo una línea humanista, cuando hablo de nuestra pertenencia a la naturaleza estoy pensando al mismo tiempo que la noción de derecho no puede extenderse fuera de la esfera humana [como propone Michel Serres]; porque el derecho es siempre el derecho de otro ser humano frente a nosotros, el derecho al respeto, a la protección. Que tengamos deberes para con la naturaleza quiere decir que la naturaleza tiene derechos: es una proposición que ni siquiera tiene sentido. El concepto de un *contrato natural* es sistemático, paradójico, y forma parte de una forma de razonamiento perfectamente legítima —se encuentra en pensadores como Lévinas, en otras circunstancias—; es hiperbólico, se trata de una provocación retórica. Comprendo que se realice la crítica del contrato social que se queda en los límites humanos, en la medida en que tal contrato social correría parejas con una ideología de instrumentalización de la naturaleza; pero no veo por qué el derecho de gentes habría de ser necesariamente cómplice de una racionalidad instrumental, ya que no cobra todo su sentido sino dentro de una racionalidad comunicativa. Hay afinidad entre la racionalidad comunicativa y un sentimiento de pertenencia a la naturaleza. Hay una alianza de ellos dos en contra de la razón instrumental. Un agudo sentimiento de respeto, amor e incluso veneración por la naturaleza no es excluyente respecto a un sentimiento humanista, pues el punto donde se encuentran el amor por la naturaleza y el respeto por el ser humano es el sufrimiento. Sufrimos como seres naturales. Otorgo mucha importancia a esta ética de la compasión en nuestro siglo de increíbles sufrimientos infligidos a los seres humanos por otros humanos.”

PAUL RICOEUR en 1993⁹⁸

“Se trataría [según Michel Serres] de acordar con la naturaleza un contrato tácito según el cual el hombre adoptaría una actitud de simbiosis hacia la naturaleza, aceptando regular sus extracciones de recursos y acabando con sus prácticas destructoras del equilibrio ecológico. Sin negar el valor movilizador de tales ideas, pensamos que hay que oponerles objeciones fundamentales. En primer lugar, el derecho es una obra humana, hecha por y para los hombres. Incluso si la personificamos, a la naturaleza tendrán que representarla hombres y mujeres. ¿Cómo pensar ni siquiera un momento que la naturaleza hablaría por su propia boca, sin que interfieran los valores y las concepciones humanas? A continuación, hay que constatar que el reencontrado amor por la naturaleza a menudo corre parejas con el odio hacia el hombre. La ‘satanización’ del hombre, de su cultura y en particular de la ciencia (que es una forma de cultura dominante a finales del siglo XX) a menudo desemboca en posiciones inaceptables para un humanista. [...] Finalmente, creer que el hombre tiene acceso a una naturaleza virgen es una ilusión. La ingenuidad naturalista nos hace tomar por naturaleza el sueño que de ella

tenemos. Ahora bien, nosotros 'producimos' la naturaleza a la vez en el plano material y en el de la representación. [...] Ninguna concepción de la naturaleza está libre de nuestras proyecciones culturales, e imaginarios absolutamente contradictorios se oponen. Una formidable pantalla de artefactos se opone entre el hombre y la naturaleza; entarascar a esta última con los oropeles del sujeto de derecho, ¿no supondrá finalmente forzar hasta el límite la parodia antropomórfica?"

ALAIN ADRIAENS y FRANÇOIS OST en 1993⁹⁹

"La persona humana es inmensamente valiosa y absolutamente merecedora de protección. Pero *la vida de los animales y las plantas*, que junto con nosotros habitan este planeta, también merece salvaguardia, conservación y cuidado. La explotación desenfrenada de los elementos básicos naturales, la destrucción despiadada de la biosfera y la militarización del cosmos son un crimen. Como humanos —con la vista puesta en las generaciones venideras— tenemos una responsabilidad especial para con el planeta Tierra y el cosmos, el aire, el agua y el suelo. En este mundo *todos estamos implicados recíprocamente* y dependemos los unos de los otros. Cada uno de nosotros depende del bien de la colectividad. Por eso no tiene sentido proclamar la soberanía humana sobre la naturaleza y el cosmos, sino que por el contrario deberíamos entregarnos a fomentar la comunidad humana con la naturaleza y el cosmos."

Parlamento de las Religiones del Mundo en 1993¹⁰⁰

"No tiene sentido suponer que algo tiene intereses *proprios* —a diferencia de que sea importante lo que le acontezca— a no ser que tenga o haya tenido alguna forma de conciencia: alguna vida psíquica además de física. Naturalmente, las criaturas que pueden sentir dolor tienen interés en evitarlo. Es en gran medida contrario a los intereses de los animales el hecho de someterlos a sufrimiento, como ocurre, por ejemplo, cuando se les pone trampas o se experimenta con ellos. [...] Imaginemos que se descubre que los cerdos son mucho más inteligentes y emocionalmente complejos de lo que los zoólogos creen actualmente, y entonces alguien pregunta si, en consecuencia, un cerdo debería ser considerado una persona. Podemos tratar esta pregunta como una pregunta filosófica que nos exige afinar nuestra concepción de lo que es realmente una persona para determinar si, sobre la base de la nueva información, los cerdos cumplen los requisitos necesarios para acceder a tal título. O podemos tratar la pregunta como una pregunta práctica que nos interroga sobre si deberíamos ahora tratar a los cerdos del mismo modo como tratamos a criaturas que consideramos personas, reconociendo así que los cerdos tienen derecho a la vida —y que, en consecuencia, es inhumano matarlos para obtener alimento— y derecho a no ser esclavizados —y que, en consecuencia, es inhumano mantenerlos prisioneros en una pocilga—. Por supuesto, podemos pensar que las dos cuestiones están conectadas: si los cerdos son personas en sentido filosófico, deberían ser tratados como lo son otras personas y, si no lo son, no deberían ser tratados como tales. Pero una cosa no se sigue de la otra, en cualquiera de los sentidos.

Podemos creer filosóficamente que los cerdos son personas, pero que los seres humanos no tenemos ninguna razón para tratarlos del mismo modo como nos tratamos unos a otros; o, por el contrario, podríamos decidir que los cerdos no son personas desde el punto de vista de nuestra mejor interpretación de ese complejo concepto, pero que, no obstante, sus capacidades les dan derecho a recibir el mismo trato que las personas se dan entre sí."

RONALD DWORKIN en 1994¹⁰¹

"Cuando hablamos de ética de mínimos queremos referirnos a los mínimos universalizables que, en su condición de tales, todos los seres humanos deberíamos aceptar. [...] Estos mínimos indican así el mínimo moral común que se propone para la humanidad, que no es fruto de consensos superficiales o autoritarios, sino expresión de la *maduración ética* de la misma. Esta ética de mínimos, que sólo se entiende en contextos de pluralismo moral, es de compleja y constante gestación y, globalmente hablando, puede ser identificada, en cuanto a sus contenidos, con la tradición de los derechos humanos en su sentido más pleno. Pues bien, nos parece que, respecto al tema ecológico, sería importante llegar a un consenso en torno a una ética de mínimos que todos los seres humanos, independientemente de nuestras convicciones metafísicas o religiosas con incidencia moral sobre la naturaleza, deberíamos aceptar. Ese mínimo común, para ser tal, debe tener *en su forma* una orientación antropocéntrica. [...] Esto significaría concretamente [...] que, respecto a la relación con la naturaleza, es una exigencia ética universalizable: (1) no destruir los equilibrios ecológicos ni los recursos naturales que atentan contra las posibilidades de vida *digna y plena* de las actuales generaciones humanas y las futuras; (2) dicho de otro modo: intervenir en la naturaleza guiados sólo por 'buenas razones' y no por la arbitrariedad, de modo tal que sólo por ellas podamos perjudicar a un ser vivo que trata de mantenerse en el ser; (3) las decisiones deben tomarse por acuerdos obtenidos a través de una relación dialógica argumentativa entre todos los afectados por ellas; a este respecto debe tenerse en cuenta que las decisiones sobre los temas más graves son ya planetarias, porque afectan a todos los humanos; (4) dada la exigencia de igualdad y simetría en la búsqueda de consensos, es deber inicial construir esa igualdad allá donde no existe, desde los niveles más locales hasta los más globales (diferencias Norte/Sur); (5) todo ello deberá suponer un reparto equitativo de los beneficios y las cargas de nuestra intervención en la naturaleza, tanto para su uso como para su protección; (6) aunque implícito en lo que antecede, está claro que se reprueba toda crueldad contra las diversas expresiones de vida; (7) dada nuestra situación de seres-humanos-en-la-naturaleza en una posición privilegiada de su proceso evolutivo, debemos tratar a los seres naturales como *analogon* de los sujetos, esto es, no como meros objetos, aunque tampoco como sujetos plenos, constituyéndonos de algún modo no sólo en sus usuarios sino también en sus 'abogados', en un delicado equilibrio."

XAVIER ETXEBERRIA en 1994¹⁰²

“Lo que no soporto es una relación humana con los animales. Pues lo esencial es llegar a establecer *una relación animal con el animal*. Como, por ejemplo, tienen ciertos cazadores. Lo singular del animal es poseer un mundo propio. Hay muchos hombres que no tienen un mundo propio en la medida en que viven en el de los demás. Es un asunto de territorio. Lograr constituir un territorio es para mí como el nacimiento del arte. [...] ¿Qué es un animal? Un ser que está al acecho. Es terrible. Siempre esperando algo, por dónde le llegará el golpe, o el alimento, o alguien semejante. [...] Los hombres no saben morir. Mueren como animales. Kafka escribe en el lugar de las ratas que van a morir. Si el escritor es aquel que empuja el lenguaje hasta un cierto límite, separándolo de la animalidad, del grito y del canto, en ese caso, el escritor es responsable de los animales que mueren. Es decir, ha de responder por los animales que mueren. No por ellos, sino en su lugar. No existe verdadera literatura que no lleve al límite que separa al hombre del animal. Como en la filosofía: el lugar de un límite que separa el pensamiento del no-pensamiento. Hay una inhumanidad propia al cuerpo y al espíritu humano. Y por ello existen relaciones animales con los animales. El amor a los gatos y a los perros es en este sentido, exceptuado en los niños, una imbecilidad. Una falsa relación.”

GILLES DELEUZE hacia 1994¹⁰³

“Es característico de la Mafia y de los grupos racistas el mostrar compasión y solidaridad dentro de su propio grupo, a la vez que actúan sin escrúpulo moral alguno respecto a los demás. Algo parecido ocurre con las morales estrechamente ‘humanistas’, que combinan la exigencia del máximo respeto hacia nuestros congéneres con el más absoluto desprecio por los intereses de los demás seres vivos. Una ética esclarecida y a la altura de nuestro tiempo no puede olvidar nuestra responsabilidad para con el resto de la biosfera, y en especial para con nuestros compañeros de penas y gozos sobre este planeta, los animales [...]. Si nuestra racionalidad nos induce a tratar de maximizar la consecución de nuestros fines y la satisfacción de nuestros intereses, la moralidad nos invita a someter dicha maximización a la restricción de no agredir, dañar ni hacer sufrir a los otros seres (al menos, como norma general o ideal). Algo es (para nosotros) digno de consideración moral si lo contamos entre los seres a los que tratamos de no dañar, si su respeto es una restricción al tipo de conducta que aprobamos. Una moral consecuente considera a todos los seres portadores de intereses y capaces de sufrimiento como dignos de consideración moral. Dicho de otra manera, algo es (para nosotros) digno de consideración moral si entra por sí mismo como factor de la evaluación moral, independientemente de su utilidad como medio para otro fin.”

JESÚS MOSTERÍN en 1995¹⁰⁴

“El único Derecho existente es el Derecho positivo. El Derecho natural tiene carácter mitológico. Pero algunos mitos (como los derechos naturales) pueden resultar útiles como intermediarios entre dos realidades: nuestros sentimientos morales y la legislación positiva. [...] Decir que algún grupo (humano o animal)

tiene derechos no reconocidos por la ley es una *façon de parler* que equivale a demandar la reforma de la ley para que incorpore como normas legales tales presuntos derechos. Cuando reivindicamos los derechos de los animales, estamos pidiendo cambios en la legislación y en las costumbres.”

JESÚS MOSTERÍN¹⁰⁵

“El empuje hacia una igualdad cada vez mayor entre los hombres es, como ya observó en el siglo pasado Tocqueville, irresistible. [...] Nunca como en nuestra época se han puesto en tela de juicio las tres fuentes principales de desigualdad, la clase, la raza y el sexo. La gradual equiparación de las mujeres a los hombres, primero en la pequeña sociedad familiar, luego en la más grande sociedad civil y política, es uno de los signos más certeros del imparable camino del género humano hacia la igualdad.

¿Y qué decir de la nueva actitud hacia los animales? Debates cada vez más frecuentes y extensos, concernientes a la legitimidad de la caza, los límites de la vivisección, la protección de las especies animales que se han convertido en cada vez más raras, el vegetarianismo, ¿qué representan sino escaramuzas de una posible ampliación del principio de igualdad incluso más allá de los confines del género humano, una ampliación basada en la conciencia de que los animales son iguales a nosotros los hombres por lo menos en capacidad de sufrimiento?”

NORBERTO BOBBIO en 1995¹⁰⁶

“No debemos reducir lo humano a lo específicamente humano. El hombre es en primer lugar un objeto material, y esa propiedad dicta algunos de sus comportamientos. Es al mismo tiempo un ser vivo, un animal, y comparte con los animales sus rasgos característicos; un segundo grupo de comportamientos se puede explicar de esa manera. Pero es también un ser humano, que no se asemeja a ningún otro ser vivo, que existe en sociedad, en compañía de otros hombres. Estos tres niveles, cósmico, animal y social, son irreductibles el uno al otro. [...] La primera frontera se sitúa entre ser y vivir, entre estabilidad y cambio, entre identidad y transformación. [...] La segunda frontera esencial separa vivir y existir. [...] Tal vez el hombre *vive* en primer lugar en su propio cuerpo, pero sólo comienza a *existir* por la mirada del otro: sin existencia la vida se apaga. Todos nacemos dos veces: en la naturaleza y en la sociedad, a la vida y a la existencia. [...] La frontera que separa vivir y existir es también la que distingue al hombre de los animales. Desde luego, la frontera real no es tan cerrada como lo hacen suponer las palabras discontinuas: no sólo el hombre *vive*, como los animales, sino que también los animales existen, como el hombre, aunque sea en un grado menor. La cría del mono, como la cría del hombre, necesita ser protegida y tener seguridad. [...] Para los animales la vida predomina sobre la existencia, mientras que para el hombre es lo contrario. La conciencia humana no surge de la nada, está preparada por las formas de vida animal, pero no podemos confundir estado embrionario y estado desarrollado.”

TZVETAN TODOROV en 1995¹⁰⁷

"Uno de los principales motivos de Henry Ford para 'inventar' la cadena de montaje en la fabricación de coches fue su deseo de ahorrar tiempo, energía y dinero en la producción de automóviles, con el fin de incrementar las ventas y los beneficios de la Ford Motor Company. [...] Ford tuvo esta idea de la cadena de montaje después de observar el sistema de poleas que se utilizaba en los mataderos de Chicago después de sacrificar el ganado. A medida que la res iba siendo trasladada a lo largo de aquel sistema de poleas, una hilera de carniceros iba realizando funciones específicas y, cuando finalizaba la cadena, la res había sido despiezada por completo."

GEORGE RITZER en 1996¹⁰⁸

"A pesar de que realicé las pruebas en una colonia [de chimpancés, en la Yerkes Field Station] en la que la proporción de machos con respecto a las hembras era poco corriente (había varias hembras adultas y un solo macho) y con una comida [atados de ramas con hojas frescas] que los chimpancés en estado salvaje no necesitan compartir, los resultados apoyan con toda claridad el *principio* del intercambio recíproco. [...] Todavía nos queda un largo camino por recorrer antes de que podamos considerar que hemos comprendido y demostrado la existencia de altruismo recíproco, pero hay toda clase de indicios de que dicho altruismo está más arraigado en nuestros parientes cercanos de lo que pensábamos. [...] Al leer *Teoría de la justicia*, el influyente libro del filósofo contemporáneo John Rawls, no puedo evitar sentir que en lugar de describir una innovación humana, trata de temas muy antiguos, muchos de los cuales están presentes en nuestros parientes más cercanos [los grandes simios]. Por supuesto, en la sociedad humana todo es más explícito debido a nuestra capacidad de formular normas de conducta, de discutir las entre nosotros y escribir sobre ellas con todo lujo de detalles. Aun así, no sería arriesgado suponer que las acciones de nuestros antepasados estaban regidas por la gratitud, la obligación, las represalias y la indignación mucho antes de que desarrollaran una capacidad lingüística lo suficientemente apta como para aplicarla al discurso moral."

FRANS DE WAAL en 1996¹⁰⁹

"Lo que convierte a las criaturas en nuestros prójimos, lo que las hace merecedoras del respeto básico, no es la capacidad intelectual, sino la confraternidad emocional. Y si preguntamos cuáles son los poderes que pueden propiciar una posición más elevada, acercando a algunas criaturas al nivel de respeto que se debe a los humanos, lo que parece más relevante es la sensibilidad, la complejidad social y emocional del tipo que se manifiestan en el establecimiento de relaciones profundas, delicadas y duraderas. El don de imitar ciertas aptitudes intelectuales importantes para los humanos es sin duda un indicador de esto, pero puede no ser central. Ya sabemos que los simios y los delfines tienen este tipo de complejidad social y emocional.

Si preguntamos cuáles son los elementos centrales de las 'personas' para que las tengamos por dignas de consideración moral, pienso que podemos dar alguna

respuesta comparando las pretensiones de estas criaturas sociales sensibles con las de un ordenador de última generación, programado para que sea merecedor de ser llamado 'inteligente', según el polémico uso de nuestros días, y que evidentemente sea capaz de ejecutar cálculos imposibles para los seres humanos. Un ordenador semejante no perturba nuestro sueño con reclamación moral alguna, por muy 'inteligente' que llegue a ser, a menos que a la larga se torne consciente, sensitivo y dotado de emociones."

MARY MIDGLEY en 1996¹¹⁰

"El taoísmo es más filosofía que religión. Resulta de tal importancia como antecedente que el ecologista de hoy día, lo sepa o no lo sepa, quiera o no quiera reconocerlo, es por lo menos en un 25 por ciento taoísta. [...] Cerca del taoísmo está el budismo. [...] Del ideario del Gautama hay que comentar por lo menos dos aspectos fundamentales. Su primer mandamiento es el respeto a todas las formas de vida. En consecuencia, algo íntimamente emparentado con la más conocida y reconocida faceta del pensamiento ecológico, la que propugna la conservación de la biodiversidad. Su ética es la del no infligir sufrimiento a lo viviente, y menos la muerte. El budismo ha encarado mejor que ningún otro sistema de pensamiento el crucial problema filosófico de todos los tiempos, que es la muerte. Entiende que a los contrarios hay que absorberlos, fundirlos, no aniquilarlos. Por lo mismo, la muerte es la materia prima de la vida por venir."

JOAQUÍN ARAUJO en 1996¹¹¹

"Stendhal dice, en sus *Paseos por Roma*, que en la inauguración del Coliseo por Tito se mató un número enorme de fieras, y que esto fue un gran placer para los romanos. 'Si nosotros no sentimos ya este placer —comenta—, es a la religión de Jesucristo a la que hay que dar las gracias'. Pero, desgraciadamente, aunque eso es así, tal como dice Stendhal, es obvio que el placer del sufrimiento y la muerte de animales ha pervivido y pervive tranquilamente en el cristianismo histórico. Los ojos de los animales que sufren son como los de todos los humanos, y también recuerdan indefectiblemente a los ojos de quien fue crucificado, lo que debería ser un *plus* sobre la mínima sensibilidad de la civilización para no infligir el sufrimiento a los animales, pero lo cierto es que se los inflige. A veces se pregunta uno si también el cristianismo y la civilización son sólo música celestial para nosotros."

JOSÉ JIMÉNEZ LOZANO en 1996¹¹²

"Cuando Bernardo de Claraval se encontraba con cazadores, se afligía, y rogaba a Dios por las perdices, y luego decía a los cazadores: 'No os canséis en perseguir a esos seres inocentes, porque yo he rogado al Señor por ellos y el Señor les conservará la vida'. Y es como una florecilla esta historia, pero, si se comentara, aparecerían todos esos abismos del abominable comportamiento de los hombres con los animales, y del propio sufrimiento animal. El *starets* Zósima de *Los hermanos Karamazov* decía que no les quitásemos la alegría de vivir, pero nuestra iniquidad

humana descolgaría el sol, la luna y las estrellas si pudiera, no ya con tal de aniquilar al enemigo, aunque se muriera con él, sino simplemente para darse tonos y aires de demiurgo.”

JOSÉ JIMÉNEZ LOZANO en 1997¹¹³

“La obligación del ser humano no acaba únicamente en el hecho de abstenerse de tratar cruelmente a los animales, sino que atañe a un concepto más amplio que podría englobarse dentro del término *respeto*, aunque ésta es una palabra no del todo suficiente. Debido a que los seres humanos tienen una idea de sí mismos en tanto que parte del mundo de la naturaleza, aunque en cierto modo ajenos a ella, tienen la obligación de respetarla, de no destruirla gratuita o deliberadamente ni degradarla, sino más bien participar activamente en su conservación, admirando y amando su variedad y diversidad. Cuanto más poderosos nos hacemos los seres humanos a la hora de manipular el mundo para nuestros propios fines, mayor es el peligro para otras especies tanto vegetales como animales. Asimismo, cuanto más sabemos de la naturaleza, más maravillosa y también más precaria nos parece. Debido a este doble fenómeno cada vez sentimos más nuestro deber humano de guardarle respeto, un deber que evidentemente sólo recae (por cuanto se reconoce como tal) en los seres humanos. Es difícil encontrar las palabras certeras para describir en qué consiste esta relación entre el hombre y el resto de la naturaleza. La metáfora de la cesión de la naturaleza en concepto de depósito y fideicomiso de la misma para su buena administración, que deriva de una larga tradición judeocristiana, tal vez expresa mejor que ninguna la esencia de la misma. Como suele ocurrir, un concepto moral se expresa mejor con un lenguaje religioso, y es difícil traducirlo a otro lenguaje sin que se pierda algo.”

MARY WARNOCK en 1998¹¹⁴

“Las virtudes que el ser humano necesita para desarrollarse a partir de su condición animal inicial y llegar a ser un agente racional e independiente, así como las virtudes que requiere para hacer frente a la vulnerabilidad y la discapacidad (tanto de uno mismo como de los demás), pertenecen a un único conjunto de virtudes: las virtudes propias de los animales racionales y dependientes, cuyos rasgos de dependencia, racionalidad y animalidad deben ser entendidos en sus relaciones recíprocas. Para tener en cuenta debidamente los fenómenos de la discapacidad y la dependencia, quizá sea necesario comenzar con una nueva afirmación de la animalidad humana. Una manera de hacerlo consiste en volver a los escritos de Aristóteles, aunque sólo sea porque ningún otro filósofo se ha tomado más en serio la animalidad humana. [...] La *phrónesis*, la capacidad para el razonamiento práctico, es una capacidad que él, y posteriormente Santo Tomás, atribuyeron tanto al ser humano como a algunos animales no humanos, en virtud de su capacidad para prever.”

ALASDAIR MACINTYRE en 1999¹¹⁵

“Sostendré la idea de que, a pesar de la importancia fundamental de las diferencias existentes entre el ser humano y todas las demás especies, también es importante que tanto en las primeras actividades de la infancia como posteriormente, el ser humano se comporta en relación con el mundo de una manera muy similar al resto de animales inteligentes: a pesar de trascender algunas de sus limitaciones, no se separa nunca enteramente de lo que tiene en común con ellos. [...] La identidad humana es fundamentalmente corporal (aunque no sea sólo corporal) y es, por lo tanto, identidad animal; la consistencia de las relaciones con los demás en parte se define con respecto a esa identidad animal. [...] Un segundo conjunto de tesis se refiere a la importancia moral que tiene reconocer no sólo la vulnerabilidad y la aflicción, sino también la dependencia que generan. La filosofía moral moderna ha puesto un gran énfasis en la autonomía del individuo, en su capacidad para formular elecciones independientes, lo cual es comprensible y correcto. Sin embargo, mi idea es que las virtudes de la actuación racional independiente sólo pueden ejercerse adecuadamente acompañadas de lo que denominaré las virtudes del reconocimiento de la dependencia...”

ALASDAIR MACINTYRE en 1999¹¹⁶

“Mientras viva seguiré informando y sensibilizando acerca de la verdadera naturaleza de los animales, su capacidad de sufrimiento y nuestras responsabilidades para con ellos. Seguiré denunciando la experimentación animal, la agricultura intensiva, la industria peletera, las trampas, la caza deportiva, la explotación de animales en la industria del espectáculo, su explotación como bestias de carga y como animales de compañía. No hace mucho tuve la gran oportunidad de compartir mis sentimientos en pro de los animales en un contexto nuevo, gracias a Alan Jones, deán de la bella catedral de la Gracia, de San Francisco. Me pidió que leyera el sermón del día de San Francisco, cuando los feligreses llevan a bendecir sus animales —toda clase de animales— al altar. ¡Qué experiencia tan singular! Elegí, como texto, el capítulo 1, versículo 26, del Génesis: *Y Dios dijo: 'Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza, y hagamos que domine sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo, sobre los animales, y sobre toda la Tierra y sobre todas las cosas que crecen en ella'*. Expliqué que muchos estudiosos hebreos creen que el ‘dominio’ del mundo es una traducción muy pobre de la palabra original hebrea *v'yrdu*, que significa en realidad ‘gobernar con solicitud y respeto’, como un rey sabio gobierna a sus súbditos. Implicaba un sentido de responsabilidad y de poder ilustrados. Luego hablé de la humildad que los chimpancés me habían enseñado, de que los humanos no somos tan distintos de los demás animales como creíamos. Y terminé con una de las plegarias más conmovedoras de Albert Schweitzer: *Por los animales que son explotados, subalimentados y tratados con crueldad; por todas las criaturas en cautividad que agitan nostálgicas sus alas contra los barrotes; por todos los animales víctimas de la caza, perdidos o abandonados, que tienen miedo o hambre; por todos los condenados a morir... y por quienes tratan con ellos, pedimos compasión, manos cálidas y palabras amables.*”

JANE GOODALL en 1999¹¹⁷

“Estamos rodeados por una empresa global de degradación, de crueldad, de matanza, capaz de rivalizar con todo lo que llegó a hacerse durante el Tercer Reich, de dejar todo aquello incluso a la altura del barro, con la peculiaridad de que la nuestra es una empresa sin fin, que se autorregenera y que incesantemente trae al mundo nuevos conejos, ratas, aves de corral y ganado de toda especie con la sola intención de matarlos.

Y optar por hilar muy fino y sostener que no hay comparación posible, que Treblinka fue, por así decir, una empresa metafísica dedicada tan sólo a la muerte y la aniquilación, mientras que las industrias cárnicas están, en definitiva, consagradas a la vida (a fin de cuentas, una vez que mueren sus víctimas, no las incineran ni las entierran, sino que las trocean y las refrigeran y las envasan de modo que puedan ser consumidas cómodamente en nuestros hogares), es tan magro consuelo para tales víctimas como flaco favor habría sido (discúlpenme el mal gusto de lo que voy a decir) pedir a los muertos de Treblinka que disculpasen a sus asesinos porque su grasa corporal era necesaria para fabricar jabón y su cabello para relleno de colchones.

[...] La pregunta que hemos de formularnos no debe ser si tenemos algo en común con los demás animales, sea la razón, la consciencia de uno mismo o el alma (con el corolario de que, si la respuesta es negativa, tenemos todo el derecho a tratarlos como queramos, apresándolos, matándolos, deshonorando sus cadáveres). Regreso a los campos de exterminio. El muy especial horror de los campos, el horror que nos convence de que lo que sucedió allí fue un crimen contra la humanidad, no estriba en que a pesar de la humanidad que compartían con sus víctimas los verdugos las tratasen como a piojos. Eso es demasiado abstracto. El horror estriba en que los verdugos se negaran a imaginarse en el lugar de las víctimas, del mismo modo que lo hicieron todos los demás. Se dijeron: ‘Son ellos los que van en esos vagones para el ganado que pasan traqueteando’. No se dijeron: ‘¿Qué ocurriría si fuera yo quien va en ese vagón para transportar ganado?’ No se dijeron: ‘Soy yo quien va en ese vagón para transportar ganado’. Dijeron: ‘Deben de ser los muertos que incineran hoy los responsables de que el aire apeste y de que caigan las cenizas sobre mis coles’. No se dijeron: ‘¿Qué ocurriría si yo fuera quemado?’. No se dijeron: ‘Soy yo quien se quema, son mis cenizas las que se esparcen sobre los campos’.

Dicho de otro modo, cerraron sus corazones. El corazón es sede de una facultad, la empatía, que nos permite compartir en ciertas ocasiones el ser del otro. La empatía tiene muchísimo —o todo— que ver con el sujeto, y poco o nada con el objeto. [...] Hay personas que gozan de la capacidad de imaginar que son otras; hay personas que carecen de esa capacidad (y cuando esa carencia es extrema, los llamamos psicópatas), y hay otras personas que disponen de esa capacidad, pero que optan por no ejercerla.

A pesar de Thomas Nagel [autor de ‘¿Cómo es ser un murciélago?’], que seguramente es un hombre bueno, a pesar de Tomás de Aquino y de René Descartes, con quienes me cuesta más trabajo desplegar mi empatía, no hay límites para imaginarnos el

ser de otro. La imaginación empática no tiene fronteras. [...] Marion Bloom fue producto de la imaginación de James Joyce. Si logro abrirme paso hasta la existencia de un ser que jamás ha existido, está claro que podré abrirme paso, también por medio del pensamiento, hasta la existencia de un murciélago, un chimpancé o una ostra, de cualquier ser con el que comparta el sustrato de la vida.”

J.M. COETZEE en 1999¹¹⁸

“La gente se queja de que tratamos a los animales como objetos, pero lo cierto es que los tratamos como prisioneros de guerra. ¿Sabías que cuando se abrieron los primeros zoológicos, los guardianes tuvieron que proteger a los animales de los ataques de los visitantes? Los visitantes entendían que los animales estaban allí para que ellos los insultaran y los sometieran a abusos, como si fueran prisioneros derrotados en combate. Libramos en tiempos una guerra contra los animales, a la que llamamos cacería, aunque en realidad la guerra y la caza son una y la misma cosa (Aristóteles lo vio con total claridad). Esa guerra se prolongó por espacio de varios milenios. La ganamos definitivamente hace tan sólo unos cuantos siglos, cuando inventamos las armas de fuego. Sólo desde que esa victoria fue absoluta hemos sido capaces de cultivar la compasión. Pero nuestra compasión es una capa muy fina. Por debajo persiste una actitud más primitiva. El prisionero de guerra no pertenece a nuestra tribu. Con él podemos hacer lo que nos venga en gana. Podemos sacrificarlo a nuestros dioses. Lo podemos degollar, arrancarle el corazón o arrojarlo a las llamas. Cuando se trata de los prisioneros de guerra no hay leyes que valgan.”

J.M. COETZEE en 1999¹¹⁹

“He venido defendiendo [desde *La dimensión moral del ambiente natural*, 1996] una extensión del concepto de *derechos* cuando se aplica a los animales. Se trataría de unos derechos no absolutos ni incondicionales, como son los de las personas. Pero que dichos derechos no obliguen con la incondicionalidad que caracteriza a los derechos humanos sólo debe significar que, en caso de conflicto entre derechos fundamentales de las personas y de los animales no personales, la mayor vulnerabilidad moral de las personas podrá resolver el conflicto a favor de las mismas. En ningún modo significa que no haya de reclamarse un necesario respaldo público, político y legal, así como un acatamiento riguroso, de los derechos de los animales.”

CARMEN VELAYOS en 2000¹²⁰

“Incluso si su discurso me parece a veces mal articulado o filosóficamente inconsecuente, simpatizo por principio con quienes en mi opinión tienen razón, y buenas razones, para rebelarse contra la manera en que tratamos a los animales: en la crianza industrial, en los mataderos, en el consumo, en la experimentación. [...] Pero no basta con prohibirse el consumo de carne para volverse no carnívoro. El proceso carnívoro inconsciente dispone de muchos otros recursos, y de manera

general no creo en la existencia del no-carnívoro. Ni siquiera en el caso de quien cree que le bastan el pan y el vino. [...] Los 'vegetarianos' pueden también asimilar, como todo el mundo, y simbólicamente, lo vivo, la carne y la sangre —de otros seres humanos o de Dios—. A los ateos también les gusta 'comer al otro'. Por lo menos si aman, ya que se trata de la tentación misma del amor. No dejaremos de evocar aquí a la *Pentesilea* de Kleist. [...] Sin cantar las alabanzas de un vegetarianismo primario, se puede traer a colación que el consumo de carne nunca fue una necesidad biológica. No se come carne sencillamente porque se necesiten proteínas —y éstas se pueden tomar de otras fuentes—. Hay en el consumo del animal, como en la pena de muerte también, dicho sea de paso, una estructura sacrificial, y por tanto un fenómeno 'cultural' ligado a estructuras arcaicas que persisten y han de ser analizadas. Sin duda, nunca dejaremos de consumir carne —o, como sugería antes, algún sucedáneo de cosa cárnica—. Pero quizá cambien las condiciones cualitativas, la cantidad, la valoración de la cantidad, así como la organización general del ámbito de la alimentación. En los siglos venideros, creo que asistiremos a verdaderas mutaciones en nuestra experiencia de la animalidad y en nuestro vínculo social con los otros animales."

JACQUES DERRIDA en 2001¹²¹

"Puede verse el origen del amor en la vida animal. Podemos, aunque desconfiemos de ellas, hacer proyecciones antropomorfas sobre los sentimientos animales; en realidad, tendríamos que desconfiar de esa desconfianza misma. Ante el afecto de un perro, decimos: '¡Ah, qué bueno, qué cariñoso es!'. Esta proyección antropomorfa que hacemos con el 'chucho' es más verdadera que otro tipo de proyección más mecánica, del tipo del animal-máquina de Descartes, que nos haría decir: 'Ésta es una máquina que reacciona frente a estímulos'. ¿Y por qué se justifica más? Porque nosotros mismos somos mamíferos evolucionados y sabemos que la afectividad se ha desarrollado en los mamíferos, entre ellos el perro."

EDGAR MORIN en 2001¹²²

"Si hemos aprendido algo de la historia, es a ser cautos a la hora de enumerar diferencias. No hace tanto se dijo que los 'salvajes' eran incapaces de organizarse en sociedades, que la palabra 'sociedad' no podría aplicarse a personas con una promiscuidad desenfrenada, crímenes y lenguas ridículamente simples. Ahora, sin embargo, nos damos cuenta de que todos los humanos, incluidos aquellos que vivieron antes de las sociedades iletradas, tienen complejos sistemas de valores y reglas morales, y hablan lenguas tan ricas como la que está usted leyendo ahora mismo.

Existe una historia paralela de malentendidos sobre nuestros parientes los primates, que entraron en el pensamiento occidental como la encarnación del diablo, puestos en la tierra para burlarse de la cima de la creación. Estos animales han sido subestimados una y otra vez, y los malentendidos han ido desapareciendo muy lentamente. Cada vez que se dice que alguna de sus habilidades se parece a las

nuestras, la reacción es de furia, como por ejemplo las atribuciones sobre las habilidades lingüísticas de los grandes simios, que en una conferencia internacional en 1980 se volvieron tan amenazadoras que hubo un intento infructuoso de prohibir todas las investigaciones sobre investigación con lenguaje en animales. Curiosamente esta prohibición fue similar a la ocurrida con los estudios sobre los orígenes del lenguaje realizados por la Sociedad Lingüística de París en 1866. No estoy diciendo que los simios no antropoides sean capaces de desarrollar lenguaje, pero los intentos de censura sobre estos temas revelan el grado de inseguridad que rodea la singularidad humana.”

Frans de WAAL en 2001¹²³

“La naturaleza silvestre (y los seres que la habitan) es un elemento esencial constitutivo de la identidad de los seres humanos, porque muestra lo que no ha sido instrumentalizado y así sugiere lo que podría ser un individuo menos fragmentado, menos disperso, menos sumido en la ‘desesperación tranquila’ que es el sino del *Homo oeconomicus*. La naturaleza silvestre no nos proporciona ejemplos que hubiera que seguir: nos recuerda, sencillamente, que todos los valores no son económicos, incluso si algunos lo son. Quien lo entiende llega a ser una persona mejor, y a quien llega a esto ciertamente le costará admitir sin cuestionamiento muchos usos que hacemos de los animales en nuestro propio beneficio.”

Jean Yves GOFFI en 2002¹²⁴

“Yo compararía a Kant con un hombre que, ras intentar toda la noche conquistar a una belleza enmascarada en un baile, cuando ésta por fin se despoja de su máscara, descubre que se trata de su propia mujer. En la fábula de Schopenhauer, la esposa que se hacía pasar por una belleza desconocida era el cristianismo. En la actualidad, es el humanismo. Lo que Schopenhauer escribió acerca de Kant no es menos cierto hoy. De la forma en que se practica comúnmente, la filosofía no es más que un intento de hallar buenos motivos para las creencias convencionales. En la época de Kant, la fe de las personas convencionales era cristiana; ahora es humanista. Y esos dos credos no difieren gran cosa el uno del otro. Durante los últimos doscientos años, la filosofía se ha sacudido su fe cristiana. No ha abandonado, sin embargo, el error esencial del cristianismo: la creencia según la cual los seres humanos son radicalmente distintos del resto de los animales.”

John GRAY en 2002¹²⁵

“En cuanto la especie deja de ser un límite moralmente relevante, los distintos modos en que los animales son utilizados como recursos para la satisfacción de nuestros intereses dejan de ser justificables. Ello tiene toda una serie de consecuencias prácticas muy claras. Los animales son hoy usados para la obtención de ropa, como comida, para la realización de experimentos o por ocio. A la luz de lo visto, sólo cabe concluir que todas estas prácticas son completamente injustificables. La consecuencia más importante que esto supone en la práctica es posiblemente el

imperativo del abandono del consumo de animales como comida, ámbito principal en el que los animales no humanos son usados. Decenas de miles de millones de animales mueren anualmente por este fin. Y el interés que estos tienen por vivir es obviamente mucho más significativo que el que nosotros podemos tener por experimentar ciertas sensaciones gustativas (dado que el consumo de animales no es un requerimiento que nosotros tengamos para mantenernos con vida, como muestran generaciones de vegetarianos con una salud y longevidad perfectamente normal). Hemos de concluir, por lo tanto, que el vegetarianismo no es un acto meramente supererogatorio, sino un deber moral.”

ÓSCAR HORTA en 2002¹²⁶

“El problema no atañe solamente a si los otros simios son parte del paisaje natural, ‘herencia de la humanidad’, nuestro vínculo ancestral con una naturaleza originaria, nuestros ‘primitivos contemporáneos’, el fondo de brutalidad con cuyo contraste se garantiza la ‘dignidad de la persona humana’, almas inocentes bajo un abrigo de pelo, reserva de cuerpos y órganos a disposición de la especie humana, humanos honorarios o demonios africanos. El problema involucra las situaciones desde las cuales los estamos posicionando al tiempo que nos perfilamos en dichas situaciones frente a otros agentes humanos. No todo pasa por encima de los antropoides como si fuesen meras proyecciones de una u otra biopolítica. Intervienen de múltiples maneras en nuestro horizonte social. Mi preferida: sorprendiéndonos cada vez que alguien con autoridad profesional (dedicado a la ciencia, la teología, la filosofía...) cree que ha asentado una firme verdad imperecedera, como esa en la que Luc Ferry cimienta la imposibilidad de reconocerles derechos a los otros simios: ‘¿Cuándo se ha visto lo recíproco [simios ayudando a un huérfano humano a sobrevivir] a no ser en los mitos de niños criados por animales que hoy sabemos que son pura fantasía?’. Pese a lo improbable y dudoso que puede resultar, en los últimos años se ha visto un par de veces. Lo que merecería una detenida consideración filosófica es cómo estos casos excepcionalmente raros e improbables cuestionan la representación de los otros animales como autómatas del instinto, incapaces de refrenar los ‘impulsos bestiales’ que los gobiernan como las leyes físicas gobiernan la materia inerte. No esperaríamos a que los simios, lobos, panteras, osos y demás animales tenidos por carnívoros desalmados e insaciables den muestras públicas y masivas de evidente filantropía. Un solo caso de relativa verosimilitud debería bastarnos para iniciar esta reflexión.

Continuando en su línea de certezas, Ferry hace una pregunta retórica: ‘¿Hay sobre la tierra aunque sea un único gran simio [no humano] que se preocupe por la suerte de los kurdos o de los kosovares, es decir, de la humanidad en general?’. Seguramente no en esos términos pero ¿bastaría que un humano no compartiera a lo largo de su vida esta preocupación por la humanidad en general para desconocerle sus ‘derechos’? ¿Realmente se salva esta objeción diciendo que tiene derechos porque podría tenerlos ya que es miembro de la especie? ¿Es que acaso por eso respetamos los derechos humanos, porque alguien, uno entre todos, nos redime como especie?’”

ANA CRISTINA RAMÍREZ BARRETO en 2002¹²⁷

“Algunas normas útiles parecen ser: 1) dar una prioridad absoluta al respeto, la compasión y la admiración por los demás animales; 2) tomarse en serio los puntos de vista de los animales; 3) abstenernos de actuar cuando no estemos seguros de si determinada acción les puede causar dolor o sufrimiento; 4) reconocer que casi todos los métodos utilizados para estudiar a los animales, incluso los estudios de campo, son una intrusión en sus vidas; la mayor parte de la investigación es explotación; 5) reconocer lo equivocadas que están las opiniones especistas respecto a nociones vagas como son la inteligencia o la complejidad mental o cognitiva, a la hora de establecer juicios sobre el bienestar; 6) centrarse en la importancia de cada individuo; 7) ser capaz de apreciar las diferencias individuales y la diversidad de las vidas de individuos distintos en los mundos que habitan; 8) apelar a lo que algunos llaman prácticas cuestionables que no tienen lugar en la ciencia, como el uso del sentido común y de la empatía; y 9) seguir como norma principal todas aquellas reglas profundamente basadas en la fidelidad y la no intervención. [...] Sue Savage-Rumbaugh, una investigadora bien conocida por sus estudios sobre el lenguaje de los simios con Kanzi, un bonobo, ha manifestado que ya es hora de cambiar de rumbo, que tenemos que abrir los ojos, los oídos, la mente, el corazón. Tenemos que *mirar* con una visión nueva y más profunda, *escuchar* con oídos nuevos y más sensibles. Es hora de *aprender* lo que los animales realmente nos dicen y se dicen entre ellos.”

MARC BEKOFF en 2003¹²⁸

“Uno de los rasgos que nos hace humanos, a diferencia de cualquier otro animal, es el cuidado hacia los muertos, los entierros rituales, las tumbas, la construcción de cementerios. Y al mismo tiempo, una de las peores formas de violencia que el ser humano inflige a sus congéneres es negar a los muertos su entierro, su último reposo; de ahí el alcance universal de la tragedia de *Antígona*. [...] También los cementerios, construidos como lugares de paz, conocen la violencia; la historia ha acumulado millones de casos, entre los que resulta tan estremecedor el del cementerio judío de Pinkas, en Praga, donde en pequeñas tumbas con lápidas sin nombre, desordenadas entre las otras, reposan los perros muertos lanzados por los cristianos como insultos. Insultar a un ser humano fallecido con un animal muerto era una injusticia contra hombres y animales que sólo enterrando a estos entre los otros podía repararse.”

MARTA TAFALLA en 2003¹²⁹

“Las corridas de toros y otras torturas públicas de animales son el lugar simbólico —y, desgraciadamente, muy real en el dolor y la sangre— donde se entrecruzan el antropocentrismo y el androcentrismo. ¿Es más culpable la torera que el torero, la espectadora que el espectador? No lo creo. Ambos están atrapados en la mística de la virilidad o definición histórica de lo masculino y humano como dominación. El sufrimiento del animal en la arena será el mismo.

La ética y la filosofía política feministas han de reivindicar la igualdad entre los sexos pero proceder también a una crítica del androcentrismo. Ambas tareas, si son

entendidas como proyectos excluyentes, encierran ciertos peligros. Así como las éticas del cuidado pueden derivar en el conformismo, en la impotencia y en la exaltación de virtudes producidas por el sometimiento, la asunción acrítica de una transgresión pseudo-liberadora implica la aceptación de valores que esconden un subtexto de género.

Creo que, como feministas, *no debemos exigir virtudes de género* a las mujeres pero *tenemos que examinar el género de las virtudes* para efectuar una revisión crítica de la cultura. No se trata de desear que la tauromaquia siga siendo un mundo exclusivamente masculino, tampoco de aplaudir la admisión de las mujeres en él, sino de denunciar el sesgo patriarcal de esta subcultura sangrienta, la terrorífica lógica de la dominación que la legitima, y apoyar su abolición. Si queremos ampliar el concepto de lo humano con aquellos aspectos que fueron devaluados como femeninos, si deseamos avanzar hacia una sociedad en la que el sujeto autónomo no necesite dominar y humillar para afirmar su identidad ni su satisfacción se base en el extremo sufrimiento y la muerte del Otro, entonces el feminismo tiene algo que decir sobre las corridas.”

Alicia Puleo en 2004¹³⁰

“En una conocida metáfora sobre los presupuestos y posibilidades prácticas de las ciencias sociales, el filósofo del círculo de Viena Otto Neurath argüía que éstas eran como el barco que unos marineros pretendían transformar en alta mar. [...] Esta misma imagen con la que Neurath nos advertía de la imposibilidad de tirar por la borda el conocimiento que se ha ido sedimentando para partir de cero me parece que puede dar buena cuenta de cómo actuar en el ámbito que nos ocupa: la consideración moral de los animales. De alguna manera, tanto animales no humanos como humanos nos hallamos en el mismo barco, y es ilusorio el retorno, aunque sí sea perentorio cambiar el navío por completo. Empecemos, sin embargo, poco a poco, como nos propone Neurath para explicarnos la manera en la que avanza el conocimiento científico. Es difícil establecer la frontera de la sentiencia tal y como la he definido, pero de ello en absoluto se sigue que no haya animales con una clara capacidad de verse afectados por nuestras acciones y a quienes el destierro de algunas de nuestras prácticas sin duda beneficiará, de la misma manera que hay claras vías de agua en el bote del conocimiento que nos hacen recambiar urgentemente las piezas ya desgastadas. Por otro lado, la concesión de derechos básicos a los animales genera conflictos y distorsiones no sólo en nuestra forma de entender ese discurso moral articulado en torno a los derechos, sino con la garantía de algunos de nuestros intereses. ¿Cómo resolver esas colisiones? Mi sugerencia sería doble: el conflicto debe ser genuino, y, como ya sabemos, en muchas ocasiones es sólo aparente. Por otra parte, fijémonos en cómo operamos cuando el choque se da entre derechos básicos de los seres humanos, y en las razones aducidas para el sacrificio de unos frente a otros. Algunos derechos (el derecho a no ser torturado, por ejemplo) parecen jerárquicamente superiores, y esa misma consideración bien podría aplicarse cuando los animales no humanos están involucrados. De la misma manera, si admitimos que cuando el dilema es

trágico preferimos que ceda aquel ser humano cuya pérdida es menos dramática o perceptible para él mismo, podremos igualmente aplicar ese baremo para no usar en todo caso a animales no humanos. Con ese criterio, por ejemplo, la generación de animales para la investigación o abastecimiento de órganos o tejidos debe ser una alternativa que no preceda, sino que se postergue, a la previa comprobación de que la utilización de modelos humanos en las primeras fases de su desarrollo no ofrece rendimientos adecuados. Sólo el prejuicio especieísta puede justificar lo contrario, como ocurre actualmente.”

PABLO DE LORA en 2004¹³¹

“Hablando de Lévinas y del rostro y la mirada de los animales y en concreto del perro, cómo no mencionar el conmovedor encuentro del filósofo y el perro Bobby en el campo de internamiento en el que fue recluido en 1939, cómo no transcribir al menos un largo paso de una historia que a veces se cita (equivocando lugar y protagonistas) y se reduce a anécdota. ‘Y he aquí que, hacia la mitad de una larga cautividad —por unas breves semanas y antes de que los guardias lo cazasen—, un perro vagabundo entra en nuestra vida. Vino un día a juntarse con la multitud, mientras ésta, bien custodiada, volvía del trabajo. Malvivía en algún rincón silvestre en las inmediaciones del campo. Pero lo llamábamos Bobby, con un nombre exótico, como conviene a un perro querido. Aparecía en las reuniones matinales y nos esperaba a la vuelta, brincando y ladrando alegremente. Para él —era innegable— fuimos hombres’.¹³² Este perro, que Lévinas califica como *el último kantiano de la Alemania nazi*, devuelve a quienes eran ‘seres sin lenguaje’ el poder de nombrar y, por tanto, de ser humanos. Hay algo tan hermoso, tan inexplicable, en esta mutua necesidad de cariño y ternura, algo que es tan profundo, tan natural, tan necesario, que es capaz de surgir incluso donde lo humano ha sido, supuestamente, excluido. ‘Para él, fuimos hombres’, él les vio humanos y ellos le reconocieron como perro: le dieron migajas, silbidos, gritos de aliento, algún juego, cariño. Por eso la sola presencia de Bobby anuló para siempre la meticulosa ciencia del verdugo. Aquí, en el *ahí* del cautiverio, el hombre mira el rostro del animal que le contempla y le reconoce y en esta acción, en este mutuo reconocimiento, en este diálogo que no precisa de la palabra, se restaura la dignidad del ser humano (que el verdugo pretende abolir) y la dignidad del animal. Historia, hecho (no anécdota) que es apertura al otro por excelencia, descentramiento, salida de uno mismo, para ir al encuentro de la mirada, del rostro, del animal no humano.”

ANTONIO CRESPO MASSIEU en 2004¹³³

“¿Tienen alma los gatos? Para responder citaré a Anatole France, quien en una de sus cartas describió la siguiente escena. A un alto representante de la jerarquía de la Iglesia se le acercó una marquesa con un perrito en los brazos y le preguntó: ‘Excelencia, ¿tienen alma los animales?’ El clérigo se encontraba en una situación bastante incómoda, y pensó: ‘Si le digo a esta parroquiana que no la tienen, dejará

de contribuir con su dinero a la Iglesia, y si le digo que sí, iré contra la doctrina'. Pero encontró la respuesta: 'Sí, marquesa, los animales tienen alma, pero un poco más pequeña'."

WISLAWA SZYMBORSKA en 2004¹³⁴

"John Berger ha escrito que los zoológicos son el monumento vivo a la imposibilidad del hombre actual para reencontrarse con la mirada del animal. Deberíamos oponernos a estos lugares no tanto por razones humanitarias o liberales, sino por motivos de honor: arrancar a un animal de su hábitat natural para, privándole de su libertad, infligirle dolor y transformarle en un objeto de nuestras excursiones dominicales, no sólo no resulta justificable desde ningún punto de vista que se mire, sino que deshonra a la raza humana. Como lo hace la caza, entendida como deporte para gentes ociosas, o los toros, por más que la indiscutible belleza de este espectáculo nos haga olvidar su no menos indiscutible crueldad.

No estoy hablando del siempre resbaladizo sentimiento de la compasión, sino de nuestros deseos. Y puede que uno de los deseos que de una forma más constante e íntima nos define como seres humanos sea el de comunicarnos con los miembros de las otras especies. En este deseo, tan antiguo como el pecado original, se basa en gran medida el hecho de que las bestias y los animales hablen en los cuentos de hadas y, sobre todo, que sus protagonistas humanos comprendan mágicamente su lenguaje. Ésta es la razón última de esa pretendida 'carencia del sentido de diferenciación entre nosotros y los animales' que se atribuye a las gentes de un pasado ya perdido.

(...) Decía Isak Dinesen que sólo hay dos pensamientos dignos de una persona inteligente. El primero es qué voy a hacer dentro de un momento; y el otro, ¿qué pretendía Dios al crear el mar, los desiertos, los vientos, el ámbar, los caballos, los peces, y todos los animales? Hacerse esa segunda pregunta supone abrirse al misterio de lo que es diferente a nosotros. Ser hombre podría ser, por ejemplo, cuidar de un Arca llena de animales, como hizo Noé. Si éstos mueren, y podría pasar, una parte de nosotros morirá con ellos; por ejemplo, nuestra imaginación, que no es sino ese atareamiento bajo las aguas negras del Diluvio. Toda una declaración de principios que debería hacernos pensar si un mundo que no se pregunta por esa presencia de los animales, o por el trato que les damos, puede merecer la pena. Porque ¿y si el verdadero sentido de la historia del Arca no es que Noé salvara a los animales, sino que fueron ellos los que le salvaron a él?"

GUSTAVO MARTÍN GARZO en 2004¹³⁵

NOTAS

1. Un buen complemento, centrado en autores anglosajones de los siglos XVIII y XIX, sería la "Bibliografía comentada" que Henry S. Salt incluyó al final de su clásico de 1892 *Los derechos de los animales*, que hemos citado profusamente en este libro. Otra interesante selección de textos breves del siglo XX en Andrew Dobson, *Pensamiento verde —una antología* (Trotta, Madrid 1999), centrada en el pensamiento ecológico.

2. *Discurso del método*. Alianza, Madrid 1979, pp. 113-114.
3. *El ciudadano*. Debate/GSIC, Madrid 1993, p. 81.
4. Citado en Luc Ferry/ Claudine Germé: *Des animaux et des hommes. Anthologie des textes remarquables, écrits sur le sujet, de XVe siècle à nos jours*. Librairie Générale Française (Le Livre de Poche), Paris 1994, pp. 15-17.
5. *Ética*. Editora Nacional, Madrid 1979, pp. 240 y 302. Todas las traducciones de textos de este volumen son mías (J.R.).
6. Citado en Luc Ferry/ Claudine Germé: *Des animaux et des hommes, op. cit.*, p. 66.
7. *Tratado de la naturaleza humana*. Editora Nacional, Madrid 1977, pp. 305 y 687.
8. Citado en Luc Ferry/ Claudine Germé: *Des animaux et des hommes, op. cit.*, p. 99.
9. Citado en Luc Ferry/ Claudine Germé: *Des animaux et des hommes. Anthologie des textes remarquables, écrits sur le sujet, de XVe siècle à nos jours*. Librairie Générale Française (Le Livre de Poche), Paris 1994, p. 107.
10. Citado en Luc Ferry/ Claudine Germé: *Des animaux et des hommes, op. cit.*, p. 365.
11. *Una investigación sobre los principios de la moral (y otros escritos)*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1982, pp. 30-31.
12. Citado en Luc Ferry/ Claudine Germé: *Des animaux et des hommes. Anthologie des textes remarquables, écrits sur le sujet, de XVe siècle à nos jours*. Librairie Générale Française (Le Livre de Poche), Paris 1994, pp. 133 y 367.
13. Citado en Luc Ferry/ Claudine Germé: *Des animaux et des hommes, op. cit.*, pp. 369-372.
14. *Escritos de combate*. Alfaguara, Madrid 1979, p. 158.
15. Diderot/ D'Alembert: *Artículos políticos de la Enciclopedia* (edición de Ramón Soriano y Antonio Porras). Tecnos, Madrid 1992, p. 41.
16. Citado en Luc Ferry/ Claudine Germé: *Des animaux et des hommes, op. cit.*, pp. 374-376.
17. Parafraseado y citado por Arnold Gehlen, *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1980, pp. 95-97.
18. Citado en Luc Ferry/ Claudine Germé: *Des animaux et des hommes. Anthologie des textes remarquables, écrits sur le sujet, de XVe siècle à nos jours*. Librairie Générale Française (Le Livre de Poche), Paris 1994, pp. 151 y 381.
19. *Lecciones de ética*. Crítica, Barcelona 1988, pp. 287-289.
20. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Espasa-Calpe, Madrid 1977, p. 83.
21. *Crítica de la razón práctica*. Librería General de Victoriano Suárez, Madrid 1913, pp. 149 y 301.
22. *Metafísica de las costumbres*. Tecnos, Madrid 1989, p. 298.
23. *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (editado por J.H. Burns y H.L.A. Hart). University of London/ The Athlone Press 1979, pp. 282-283.
24. *Tratados de legislación civil y penal* (extractados de los manuscritos de Bentham por Esteban Dumont y vertida al castellano con comentarios por Ramón Salas), vol. 3. Imprenta de D. Fermín Villalpando, Madrid 1822, p. 229.
25. Citado en Luc Ferry/ Claudine Germé: *Des animaux et des hommes. Anthologie des textes remarquables, écrits sur le sujet, de XVe siècle à nos jours*. Librairie Générale Française (Le Livre de Poche), Paris 1994, pp. 405-406.
26. *Principios de la filosofía del Derecho*. Edhasa, Barcelona 1988, pp. 107-110.
27. *Kleinere Schriften*. Vol. III de las obras completas preparadas por Wolfgang Freiherr von Löhneysen. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1986, pp. 770-775.
28. *Alrededor de la filosofía*. Prometeo, Valencia 1967, p. 97.
29. *El amor, las mujeres y la muerte*. EDAF, Madrid 1979, pp. 178, 179, 183.
30. *Manuscritos de economía y filosofía* (ed. de Francisco Rubio Llorente). Alianza, Madrid 1981, p. 112.
31. Citado en Luc Ferry/ Claudine Germé: *Des animaux et des hommes. Anthologie des textes remarquables, écrits sur le sujet, de XVe siècle à nos jours*. Librairie Générale Française (Le Livre de Poche), Paris 1994, p. 413.
32. Citado en Luc Ferry/ Claudine Germé: *Des animaux et des hommes. Anthologie des textes remarquables, écrits sur le sujet, de XVe siècle à nos jours*. Librairie Générale Française (Le Livre de Poche), Paris 1994, pp. 417-419.
33. *Los derechos de los animales*, Los Libros de la Catarata, Madrid 1999, p. 31.
34. *Los derechos de los animales, op. cit.*, pp. 34 y ss.
35. *Los derechos de los animales, op. cit.*, pp. 105-107.
36. *El hombre y la Tierra*, vol. 1: *los antepasados*. Doncel, Madrid 1975, pp. 83 y 289.
37. *Diario filosófico* (1914-16). Ariel, Barcelona 1982, p. 139.
38. *Cartas desde la prisión*, Akal, Madrid 1976, pp. 204-205.
39. Citado en Luc Ferry/ Claudine Germé: *Des animaux et des hommes. Anthologie des textes remarquables, écrits sur le sujet, de XVe siècle à nos jours*. Librairie Générale Française (Le Livre de Poche), Paris 1994, pp. 449-451.
40. *Mis experiencias con la verdad. Autobiografía* (séptima edición). Ed. Eyras, Madrid 1979, pp. 62, 63, 69.
41. *Todos los hombres son hermanos* (selección de textos; séptima edición). Sociedad de Educación Atenas, Madrid 1981, pp. 135-136.
42. *Todos los hombres son hermanos, op. cit.*, p. 143.
43. *Mis ideas y opiniones*, Bosch, Barcelona 1980, pp. 164-166.
44. *Ocaso*. Anthropos, Barcelona 1986, p. 169.
45. *Una ética de la tierra*, Los Libros de la Catarata, Madrid 2000, pp. 134-136, 155.
46. *Política poética* (edición de Germán Bleiberg), Alianza, Madrid 1982, p. 75.
47. *Crítica de la razón instrumental*. Trotta, Madrid 2002, pp. 124-125.

48. *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta, Madrid 1994, p. 291.
49. *El hombre unidimensional*. Planeta, Barcelona 1985, pp. 264-265.
50. "¿Existen derechos naturales?" En Quinton, Anthony (ed.): *Filosofía política*. FCE, Méjico 1974, p. 92.
51. *Teoría ética*. Alianza, Madrid 1982, p. 505.
52. *Teoría pura del derecho* (segunda edición). Porrúa/ UNAM, Ciudad de Méjico 1991, p. 45.
53. *El tiempo de los derechos*. Sistema, Madrid 1991, p. 56.
54. "Aspectos filosóficos del darwinismo", en *El principio vida*, Trotta, Madrid 2000, p. 82.
55. *Una frustración: los derechos del hombre*. Aymá, Barcelona 1968, p.15.
56. *Teoría de la justicia*. Fondo de Cultura Económica, Méjico 1979, p. 565.
57. *Lo pequeño es hermoso*. Blume, Madrid 1978, p. 91.
58. *Konterrevolution und Revolte*. Francfort del Meno 1973, pp. 82-83.
59. "Das Spiel der Kunst". *Gesammelte Werke* Band 8. Mohr, Tübingen 1993, p. 234.
60. *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1980, pp. 18 y 173.
61. *Animal Liberation. A New Ethic for Our Treatment of Animals*. Avon Books, Nueva York. (Segunda edición: New York Review/ Random House, Nueva York 1990. Existe una traducción castellana publicada varias veces en Méjico —en ediciones piratas— en los años ochenta, y una nueva traducción, a partir de la segunda edición, publicada por Trotta, Madrid 1999.)
62. *Animal Liberation*, op. cit.
63. *Animal Liberation*, op. cit.
64. En Tom Regan/ Peter Singer (eds.), *Animal Rights and Human Obligations* (segunda edición revisada). Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1989, p. 124.
65. "Los derechos de los niños: una prueba de fuego para las teorías de los derechos". *Anuario de Filosofía del Derecho* 5, Madrid 1988, p. 298.
66. "Condiciones de la cualidad de persona". *Cuadernos de Crítica* 45. UNAM, Méjico 1989, p. 18.
67. *Ética y ciencia*. Siglo XX, Buenos Aires 1976, p. 56.
68. "La caza del consumidor", en *Para una sociología de la vida cotidiana*, Siglo XXI, Madrid 1994, p. 7.
69. *Racionalidad y acción humana*. Alianza, Madrid 1978, pp. 73-78.
70. *El chimpancé y los orígenes de la cultura*. Anthropos, Barcelona 1992 (tercera edición), p. 20.
71. *La rata*. Alianza, Madrid 1994, p. 12.
72. *Ética práctica*. Ariel, Barcelona 1984, pp. 68, 113.
73. *Beast and Man. The Roots of Human Nature*. Harvester Press, Hassocks 1979, pp. 18-19.
74. *M.A.R.X. (Máximas, aforismos y reflexiones con algunas variables libres)*, edición de Salvador López Arnal, Los Libros del Viejo Topo, Barcelona 2003, p. 342.
75. *El tiempo, gran escultor*. Alfaguara, Madrid 1989, pp. 164-165.
76. *Ética y política de la ecología*. Fondo de Cultura Económica, Méjico 1988, pp. 71, 74-75.
77. *The Ethics of Environmental Concern* (segunda edición), The University of Georgia Press 1991, p. 63.
78. *Antropología metafísica*. Alianza, Madrid 1983, pp. 55-70.
79. "Del mono al hombre". *El País*, 15 de octubre de 1984, p. 11.
80. *La insupportable levedad del ser*. Tusquets, Barcelona 1985, pp. 293-296.
81. "Filosofía y tauromaquia". *El País*, 8 de noviembre de 1985, p. 11.
82. *The Foundations of Bioethics*. Oxford University Press, Oxford 1986, pp. 112-114. (Hay trad. castellana de la segunda edición: *Fundamentos de bioética*, Paidós, Barcelona 1995.)
83. *Ética y derechos humanos* (segunda edición ampliada). Ariel, Barcelona 1989, pp. 359-360.
84. *Para el bien común. Reorientando la economía hacia la comunidad, el medio ambiente y un futuro sostenible*. FCE, Méjico 1993, pp. 185-186.
85. *Para el bien común*, op. cit., pp. 346-347.
86. *El fundamento de los derechos humanos*. Debate, Madrid 1989, p. 26.
87. *Desde la perplejidad. Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo*. FCE, Méjico/ Madrid 1990, p. 539.
88. *Das Tier in der Moral*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1990, pp. 36-37.
89. *Das Tier in der Moral*, op. cit., p. 76.
90. *El contrato natural*. Pre-Textos, Valencia 1991, pp. 65-69.
91. "Las cornadas de Europa". *El País*, 22 de diciembre de 1991, p. 13.
92. "Lo natural y lo humano", *El País*, 10 de agosto de 1991, p. 8.
93. *El bien, el mal y la ciencia. Las dimensiones éticas de la empresa científico-tecnológica*, Tecnos, Madrid 1996, p. 204.
94. En Paola Cavalieri/ Peter Singer (eds.), *The Great Ape Project*, Fourth Estate, Londres 1993, p. 51. (Hay edición española: *El proyecto "Gran Simio". La igualdad más allá de la humanidad*, Trotta, Madrid 1998.)
95. En Paola Cavalieri/ Peter Singer (eds.), *The Great Ape Project*, op. cit., pp. 147-148.
96. En Gilbert Hottois/ Marie-Hélène Parizeau (eds.), *Les mots de la bioéthique*. De Boeck, Bruxelles 1993, pp. 167-168.
97. *Justicia y derechos humanos*. Publicacions Universitat de Barcelona 1993, p. 9.
98. "L'éthique, le politique, l'écologie". *Écologie Politique* 7 (verano 1993), Paris, p. 15.
99. "Les lois des hommes et de la nature". *Écologie Politique* 8 (otoño de 1993), Paris, p. 10.
100. Hans Küng/ Karl-Josef Kuschel (eds.), *Hacia una ética mundial. Declaración del Parlamento de las Religiones del Mundo*. Trotta, Madrid 1994, p. 28.
101. *El dominio de la vida*. Ariel, Barcelona 1994, pp. 26 y 34.

102. "La ética ante la crisis ecológica". *Cuadernos Bakeaz* 5, Bilbao 1994, pp. 10-11.
103. En la serie de televisión *Arte* (citado en *El País*, 22 de julio de 1995).
104. *Los derechos de los animales*. Debate, Madrid 1995, pp. 15-16.
105. *Los derechos de los animales*, op. cit., pp. 32-33.
106. *Derecha e izquierda*. Taurus, Madrid 1995, p. 175.
107. *La vida en común. Ensayo de antropología general*. Taurus, Madrid 1995, pp. 84-90.
108. *La McDonaldización de la sociedad. Un análisis de la racionalización en la vida cotidiana*, Ariel, Barcelona 1996, p. 80.
109. *Bien natural. Los orígenes del bien y del mal en los humanos y otros animales*. Herder, Barcelona 1997, pp. 198, 205, 208.
110. "¿Es un delfín una persona?", en *Delfines, sexo y utopías*, Turner/ FCE, Madrid 2002, pp. 149-150.
111. *XLI: siglo de la ecología*. Espasa-Calpe, Madrid 1996, pp. 54-56.
112. *Los cuadernos de letra pequeña*. Pre-Textos, Valencia 2003, p. 148.
113. *Los cuadernos de letra pequeña*, op. cit., p. 191.
114. *Guía ética para personas inteligentes*, Turner/ FCE, Madrid 2002, p. 105.
115. *Animales racionales y dependientes*, Paidós, Barcelona 2001, pp. 19-20.
116. *Animales racionales y dependientes*, op. cit., pp. 22-23.
117. *Gracias a la vida*. Random House Mondadori, Barcelona 2002, p. 261.
118. *Las vidas de los animales*. Mondadori, Barcelona 2001, pp. 22, 42.
119. *Las vidas de los animales*, op. cit., p. 83.
120. En José M^a G^a Gómez-Heras y otros, *La dignidad de la naturaleza*. Comares, Granada 2000, p. 168.
121. En Jacques Derrida/ Elisabeth Roudinesco, *De quoi demain... (dialogue)*. Fayard/ Galilée, París 2001, pp. 108, 114, 119.
122. *Amor, poesía, sabiduría*. Seix Barral, Barcelona 2001, p. 18.
123. *El simio y el aprendiz de sushi. Reflexiones de un primatólogo sobre la cultura*. Paidós, Barcelona 2002, p. 38.
124. AA.VV., *La philosophie et l'éthique*. Odile Jacob, París 2002, p. 118.
125. *Perros de paja. Reflexiones sobre los humanos y otros animales*, Paidós, Barcelona 2003, p. 41.
126. "Una tipología del especismo. Criterios distintivos y significación moral", en Jorge Riechmann (coord.), *Ética ecológica. Propuestas para una reorientación*, Nordan/ Comunidad, Montevideo 2004, p. 161.
127. "Salvajes, discapacitados y (otros) grandes simios. Aspectos antropológicos de la preocupación por los acontecimientos", en Jorge Riechmann (coord.), *Ética ecológica. Propuestas para una reorientación*, Nordan/ Comunidad, Montevideo 2004, pp. 169-170.
128. *Nosotros los animales*. Trotta, Madrid 2003, pp. 149-150.
129. *Theodor W. Adorno: una filosofía de la memoria*. Herder, Barcelona 2003, pp. 243-244.
130. "Feminismo y tauromaquia", *El Viejo Topo* 195-196, Barcelona, julio-agosto 2004, p. 77.
131. Pablo de Lora, *Justicia para los animales*. Alianza, Madrid 2004, pp. 264-265.
132. Emmanuel Lévinas, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Le Livre de Poche, París 1984, pp. 215- 216; cita-do en Emmanuel Lévinas, *Un compromiso con la Otredad. Pensamiento ético de la intersubjetividad*, Anthropos, Barcelona, 1981, p. 20.
133. "Estar ahí: la responsabilidad de la mirada", *Riff-Raff* 25, Zaragoza, primavera de 2004, pp. 56-57.
134. Entrevistada por José Comas en *Babelia*, 20 de noviembre de 2004, p. 11.
135. "Hablemos de los animales", *El País*, 29 de diciembre de 2004, p. 13.

NOTAS SOBRE DERECHOS MORALES Y DERECHOS LEGALES

ES CONOCIDA LA CRÍTICA ESTÁNDAR DIRIGIDA POR EL MARXISMO A LOS DERECHOS Y LIBERTADES "BURGUESES" [...]; SEGÚN ELLA, ESTOS DERECHOS Y LIBERTADES SON MERAMENTE "FORMALES", ESTABLECIDOS MÁS O MENOS EN INTERÉS DEL CAPITALISMO. CRÍTICA ERRÓNEA EN MÁS DE UN SENTIDO. ESTOS DERECHOS Y LIBERTADES NO HAN SURGIDO CON EL CAPITALISMO, NI HAN SIDO CONCEDIDOS POR ÉL. REIVINDICADOS INICIALMENTE POR LA PROTOBURGUESÍA DE LAS CIUDADES-ESTADO DESDE EL SIGLO X, HAN SIDO ARRANCADOS, CONQUISTADOS, IMPUESTOS POR LUCHAS SECULARES DEL PUEBLO [...]. ADEMÁS, NO SON ESTOS LOS DERECHOS Y LIBERTADES QUE CORRESPONDEN AL "ESPÍRITU" DEL CAPITALISMO: ÉSTE EXIGE MÁS BIEN EL ONE BEST WAY DE TAYLOR O LA "JAULA DE HIERRO" DE MAX WEBER. LA IDEA DE QUE TALES DERECHOS Y LIBERTADES SON EL EQUIVALENTE Y EL PRESUPUESTO POLÍTICO DE LA COMPETENCIA ECONÓMICA EN EL MERCADO ES IGUALMENTE FALSA: EL MERCADO NO ES MÁS QUE UN MOMENTO, NI ESPONTÁNEO (VÉASE POLANYI) NI PERMANENTE, DEL CAPITALISMO. [...] FINALMENTE Y SOBRE TODO, NO SON EN ABSOLUTO "FORMALES": CORRESPONDEN A RASGOS VITALMENTE NECESARIOS DE TODO RÉGIMEN DEMOCRÁTICO.

Cornelius Castoriadis¹

EL ELENCO DE LOS DERECHOS HUMANOS SE HA MODIFICADO Y VA MODIFICÁNDOSE CON EL CAMBIO DE LAS CONDICIONES HISTÓRICAS, ESTO ES, DE LAS NECESIDADES, DE LOS INTERESES, DE LAS CLASES EN EL PODER, DE LOS MEDIOS DISPONIBLES PARA SU REALIZACIÓN, DE LAS TRANSFORMACIONES TÉCNICAS, ETC. DERECHOS QUE HABÍAN SIDO DECLARADOS ABSOLUTOS A FINALES DEL SIGLO XVIII, COMO LA PROPIEDAD SACRÉE ET INVOLABLE, HAN SIDO SOMETIDOS A RADICALES LIMITACIONES EN LAS DECLARACIONES CONTEMPORÁNEAS; DERECHOS QUE LAS DECLARACIONES DEL XVIII NO MENCIONABAN SIQUIERA, COMO LOS DERECHOS SOCIALES, SON AHORA PROCLAMADOS CON GRAN OSTENTACIÓN EN TODAS LAS DECLARACIONES RECIENTES. NO ES DIFÍCIL PREVER QUE EN EL FUTURO PODRÁN APARECER NUEVAS PRETENSIONES QUE AHORA NO ALCANZAMOS SIQUIERA A ENTREVER, COMO EL DERECHO A NO PORTAR ARMAS CONTRA LA PROPIA VOLUNTAD, O EL DERECHO A RESPETAR LA VIDA TAMBIÉN DE LOS ANIMALES, Y NO SÓLO DE LOS HOMBRES.

Norberto Bobbio²

DERECHOS HUMANOS COMO DERECHOS MORALES

"Tener un derecho" significa, en términos generales, *ocupar una posición favorable en el marco de una relación moral o jurídica*³. Esta idea, pese a ser aún muy vaga, contiene varios aspectos en los que conviene reparar, pues nos evitarán posibles extraños reflexivos.

En primer lugar, los derechos no son *cosas* que se posean. No son "una especie de cosas fantasmales que los hombres y las mujeres tengan de manera muy semejante a como tienen otras cosas nada fantasmales, como las amígdalas", por emplear el símil de Ronald Dworkin⁴. Tampoco son *propiedades* de un sujeto: la oración "x tiene derecho a S" no es del tipo "x tiene un par de amígdalas bien puestas", pero tampoco del tipo "x tiene 99 años de edad". Hay que entender los enunciados acerca de derechos como enunciados sobre *relaciones*, sobre las posiciones relativas de ciertos seres (no hay que prejuzgar de entrada que sean *sólo* seres humanos) en el complejo entramado de las relaciones sociales (relaciones, éstas sí,

creadas y recreadas por los seres humanos). Entender los derechos en forma relacional nos evitará más de un molesto quebradero de cabeza sustancialista.

En segundo lugar, la formulación de Atienza se refiere a una relación moral o jurídica, esto es: a una relación dentro del mundo de las normas y los sistemas normativos. Esto es completamente acertado. Como ha subrayado Francisco Laporta,

...hablar de "derechos" sólo tiene un significado comprensible cuando se hace en el marco de lenguajes normativos. La pretensión de Hobbes y, en general, de la tradición seldeniana del siglo XVII inglés de que se dan ciertos derechos antes de que existan normas, simplemente porque "tener derecho a X" parece ser, en ciertos casos, sinónimo de libertad en el sentido de ausencia de normas respecto de X, es un notorio error conceptual. Tal error consiste —como ya denunció Pufendorf en su día— en que la ausencia de normas por sí sola no atribuye un derecho sino cuando va acompañada de un deber para otros de abstenerse de interferir en las acciones emprendidas dentro del ámbito no regulado, es decir, cuando va acompañada de una presencia de normas.⁵

Pero, en tercer lugar —y aquí abordamos una cuestión espinosa, que no podremos tratar con todo el detalle que merecería—, al referirnos a una relación moral o jurídica estamos presuponiendo que tiene sentido hablar de derechos en el ámbito de la moral. Ahora bien, ésta es una cuestión que divide intensamente a la comunidad de los filósofos de la moral y del derecho. Hay autores que se oponen con gran energía a emplear el término *derecho* como una categoría moral (como se hace al hablar de "derechos morales"). Arguyen que *derecho* es una categoría que pertenece exclusivamente al ámbito de lo jurídico, mientras que está fuera de lugar en el ámbito moral; "derechos morales" sería poco menos que una contradicción en los términos. Así, por ejemplo, para Gregorio Peces-Barba emplear el término *derecho* para realidades morales, sin inclusión en el derecho positivo, sin constituir normas válidas, implica necesariamente incurrir en iusnaturalismo⁶. Javier Muguerza, por su parte, piensa que hablar de derechos morales sería incurrir en una contradicción pragmática, como la que se produciría por ejemplo si se hablase de "leyes de tráfico" en ausencia de un código de la circulación⁷.

Sin poder entrar a fondo en esta polémica por razones de espacio, señalaré que no comparto la prevención de estos y otros autores ante la categoría de *derechos morales*, y pienso por el contrario que los derechos humanos han de entenderse como derechos morales⁸. Como ha indicado Alfonso Ruiz Miguel,

...cuando se postula la existencia de los derechos humanos (o de algún derecho humano) se afirman, por lo menos, tres rasgos conceptuales: que los derechos humanos son (a) exigencias éticas justificadas; (b) especialmente importantes; y (c) que deben ser protegidas eficazmente, en particular a través del aparato jurídico. Estos tres rasgos indican que los derechos humanos son tales por su carácter moral, siendo accidental el reconocimiento jurídico para su concepto.⁹

Los derechos humanos (*a fortiori*, los posibles derechos de seres vivos no humanos) no se pueden reducir a la regulación normativa de un orden jurídico positivo: por el contrario, en cuanto exigencias morales formuladas en momentos históricos concretos frente a formaciones sociales concretas, funcionan precisamente como *criterios para la valoración moral de los ordenamientos jurídicos positivos*¹⁰. La conocida definición de Pérez Luño (según la cual los derechos humanos son "un conjunto de facultades e instituciones que, en cada momento histórico, concretan las exigencias de la dignidad, la libertad y la igualdad humanas, las cuales deben ser reconocidas positivamente por los ordenamientos jurídicos a nivel nacional e internacional"¹¹) pone de manifiesto este carácter de *historicidad* de los derechos humanos (y, *a fortiori*, los posibles derechos de cualquier ser vivo no humano).

LOS DERECHOS MORALES SON HISTÓRICOS, COMO LO ES LA PROPIA MORAL

La consideración de los derechos humanos como derechos morales (al modo de Nino, Laporta o Dworkin) *no* es inseparable de un concepto ahistórico de los mismos. Por el contrario, a mi juicio es plenamente compatible con un concepto histórico de los derechos, contra lo que a veces se da a entender¹². Quien sostenga que los derechos humanos existen como derechos morales antes de su positivación en un orden jurídico determinado sólo será reo de ahistoricismo si piensa lo moral en términos ahistóricos y absolutos. Pero, naturalmente, no tiene por qué hacerlo así. Yo particularmente defiendo la concepción de los derechos humanos como derechos morales y *al mismo tiempo* las tres conocidas tesis de Bobbio: que los derechos humanos son derechos históricos, que nacen al inicio de la Edad Moderna junto con la concepción individualista de la sociedad, y que se convierten en uno de los indicadores principales del progreso histórico¹³.

*Los derechos de tercera generación, como el de vivir en un ambiente no contaminado, no habrían podido ser ni imaginados cuando fueron propuestos los de segunda generación, así como estos, por ejemplo el derecho a la enseñanza obligatoria o el de la asistencia, no eran siquiera concebibles cuando aparecieron las primeras declaraciones del siglo XVIII. Ciertas exigencias nacen sólo cuando nacen ciertas necesidades. Nuevas necesidades nacen en relación al cambio de las condiciones sociales, y cuando el desarrollo técnico permite satisfacerlas. Hablar de derechos naturales o fundamentales, o inalienables, o inviolables, es usar fórmulas del lenguaje persuasivo que pueden tener una función práctica en un documento político para dar mayor fuerza a la exigencia, pero que no tienen valor teórico alguno y son, por tanto, completamente irrelevantes en una discusión de teoría del Derecho.*¹⁴

En la renuencia a aceptar que el mundo de los valores morales es una lenta creación colectiva de las diferentes sociedades humanas, inseparable del desarrollo

histórico de éstas; en la tendencia a afirmar un mundo ideal de valores previo a la acción humana e independiente de ésta, ¿no se pone de manifiesto el miedo a la radical soledad del hombre en el cosmos, y a su radical responsabilidad? La idea de un mundo supralunar de los valores eternos y absolutos cae, me temo, bajo el concepto sartreano de “mala fe” (abundaré más sobre esta cuestión en el anexo siguiente).

Tiene importancia reparar en que nuestra caracterización de los derechos humanos como derechos morales no nos compromete de entrada con ningún sistema moral determinado, y en particular no nos compromete con ninguna forma de absolutismo o realismo ético. Quien sostenga la historicidad de los derechos humanos tenderá también a considerar históricos los sistemas morales, y éste es en particular mi caso. El filósofo del derecho argentino Eugenio Bulygin ha señalado que:

...la discusión en torno a la fundamentación de los derechos humanos presenta una marcada analogía con la que se suscitó al comienzo de la Edad Moderna y muy especialmente en la Ilustración respecto de la existencia de Dios. También en aquella época se esgrimió el argumento de que sin Dios el hombre se encontraría solo en medio de un universo hostil y la vida no tendría sentido. Pero si Dios no existe, de nada vale postular su existencia y fomentar la fe. Hay que probar la existencia de Dios de una manera independiente de las tristes consecuencias que nos acarrearía su ausencia. Y si tal prueba no se produce, la actitud racional consiste en afrontar la realidad, exactamente como en el caso de los derechos humanos.¹⁵

Esto es: de igual modo que no tenemos que conceder al absolutista ético la verdad del enunciado “si Dios no existe, todo está permitido”, tampoco estamos en absoluto obligados a aceptar que si los derechos humanos no son absolutos todo está permitido. Como antes observamos, sólo tiene sentido emplear el lenguaje de los derechos dentro de un sistema normativo (sea éste de tipo moral o jurídico): pero un sistema normativo puede concebirse como una construcción humana colectivamente edificada a lo largo de la historia, sin necesidad de recurrir a esencialismo o teísmo de ninguna especie.

También tiene importancia reparar en que *es posible concebir los derechos humanos como derechos morales desde un punto de vista no iusnaturalista*, y tal es la posición, en particular, del autor de estas líneas (aunque históricamente la idea de los derechos surgió en conexión con el iusnaturalismo moderno). En efecto: aunque pensemos los derechos humanos como derechos morales, no tenemos ni mucho menos que sostener que un orden normativo que no reconozca y garantice los derechos humanos no es Derecho objetivo, ni tenemos tampoco que defender una concepción objetivista, absolutista y/o cognoscitivista de la ética. Pero estas son las tesis que definen al naturalismo¹⁶. A la inversa, no cabe suponer que el escepticismo o el emotivismo éticos sean notas necesarias del positivismo jurídico¹⁷. No existe, en definitiva, ninguna correlación necesaria entre derechos

morales y derechos legales, como tampoco la hay entre obligaciones morales y obligaciones jurídicas.

DERECHOS MORALES Y DERECHOS LEGALES

Las dimensiones básicas de la noción de derecho moral son, a mi entender, las tres siguientes:

1. se trata de *exigencias éticas* que se consideran justificadas;
2. estas exigencias se refieren a ciertos estados de cosas que se valoran como importantes, es decir, son considerados *bienes*; y
3. la adscripción de tales bienes es *individual*, es decir, los titulares de los derechos son en principio individuos.

La definición de *derecho moral* más acertada me parece la que formuló hace unos años el filósofo del derecho argentino Carlos Santiago Nino, a partir de una idea de Neil MacCormick: "Se adscribe a alguien el derecho moral de acceder a una situación S (que puede ser la posibilidad de realizar cierta acción o la de disponer de determinados recursos o la de verse librado de ciertas contingencias) cuando el individuo en cuestión pertenece a una clase C y se presupone que S implica normalmente para cada miembro de C un bien de tal importancia que debe facilitarse su acceso a S y es moralmente erróneo impedir tal acceso"¹⁸.

De acuerdo con todo ello (y sustituyendo quizá "moralmente erróneo" por "injusto" o "moralmente incorrecto" en la frase de Nino, si se quieren evitar adherencias de cognoscitivismo ético), decir que "x tiene derecho a S" equivale a decir que:

- a) El individuo x pertenece a una clase C;
- b) para todo miembro de C, el estado de cosas S es un bien importante;
- c) por ello debe facilitarse el acceso de todo miembro de C a S y es moralmente incorrecto impedirle tal acceso.

Históricamente, la discusión iusfilosófica de los derechos ha intentado explicarlos mediante *teorías del interés* por un lado, *teorías de la voluntad* por otro¹⁹; la que aquí se propone es —como resulta evidente— una variante de las teorías del interés. Nótese que "S es para x un bien importante" (proposición más o menos equivalente a "x tiene interés en S") no equivale, según nuestra definición, a "x tiene derecho a S": ello supondría incurrir en una falacia naturalista. En nuestra definición no se pretende deducir el "debe" de ningún "es", sino que el "debe" se introduce de forma independiente en la condición (c). "x tiene interés en S" es según nuestra definición una razón para atribuir a x el derecho a S, pero nada más (tampoco nada menos).

Nuestra definición implica que en la mayoría de las ocasiones, y de forma aceptablemente aproximada, "x tiene derecho a S" significa "existe la obligación moral de facilitar a x el acceso a S". De acuerdo con el uso consagrado, llamaremos al individuo x de nuestra definición el *titular* del derecho. Aclaremos un aspecto de la definición: antes enfatizamos que *derecho* constituye una categoría relacional, que sólo puede pensarse un titular de derechos dentro de un entramado de relaciones sociales. ¿No se ha perdido este aspecto relacional en la definición de Nino que finalmente hemos decidido adoptar? No, si se repara en la estipulación (c) de nuestra definición. En ella aparecen de forma implícita otros seres que se encuentran en ciertas relaciones morales con x. (c), en efecto, puede parafrasearse como "todo agente moral y debe facilitar el acceso de todo miembro de C a S, y es moralmente incorrecto que le impida tal acceso".

Francisco Laporta ha propuesto una definición muy cercana a la de Nino en un artículo esclarecedor. Para él, un *derecho* es "la adscripción a todos y cada uno de los miembros individuales de una clase de una posición, situación, aspecto, estado de cosas, etc., que se considera por el sistema normativo un *bien* tal que constituye una razón fuerte para articular una protección normativa en su favor a través de la imposición de deberes u obligaciones, la atribución de poderes e inmunidades, la puesta a disposición de técnicas reclamatorias, etc."²⁰. La definición es la misma que propusimos anteriormente, excepto que la cláusula (c) quedaría reformulada como sigue:

(c') hay razones fuertes para articular una protección normativa del acceso a S de todo miembro de C (a través de la imposición de deberes u obligaciones, la atribución de poderes e inmunidades, la puesta a disposición de técnicas reclamatorias, etc.).

Vamos a preferir, sin embargo, nuestra formulación original (c) a la (c') de Laporta, un poco demasiado escorada hacia las garantías jurídicas de los derechos. Nos interesa, en efecto, una definición de derecho moral que permita distinguirlo bien de los derechos jurídicos.

A partir de nuestra definición general de derecho moral, podemos especificar lo que entenderemos por *derechos humanos* (es evidente que no todos los derechos morales son derechos humanos). Se trata de un tipo especial de derechos morales en los cuales la clase C de nuestra definición es el conjunto de todos los seres humanos, el estado de cosas S es un bien especialmente básico y esencial para todo ser humano, y el acceso de todo ser humano a S debe ser protegido eficazmente, en particular a través del aparato jurídico. De acuerdo con esta definición los derechos humanos pertenecen a los seres humanos en cuanto tales, por el mero hecho de serlo; y estos derechos aspiran a su positivación, vale decir, a su reconocimiento y especial protección dentro de un sistema jurídico. Cuando tal positivación ya ha tenido lugar hablamos de *derechos fundamentales*, como los recogidos por ejemplo en el título I de la Constitución Española.

En resumen: los derechos humanos corresponden, en el plano normativo, a lo que en el plano fáctico son los *intereses fundamentales de los seres humanos en cuanto*

tales (intereses en bienes o valores de alcance universal), merecedores como tales de especial protección jurídica.

Los derechos humanos garantizados en un ordenamiento jurídico positivo —o derechos fundamentales— han sido tradicionalmente concebidos por la dogmática bajo la categoría del *derecho subjetivo*, es decir: la facultad atribuida por la norma jurídica a un sujeto de poder exigir de otro u otros una conducta determinada²¹. En cuanto a estos derechos reconocidos en un ordenamiento jurídico podríamos decir lo siguiente: si el ordenamiento jurídico concede un derecho a la situación S a todos los miembros de la clase C, lo que se está haciendo es proteger de antemano los intereses de los miembros de C sobre el supuesto de que S es un bien para todos los miembros de C, y el ordenamiento convierte en un acto antijurídico que se prive de S a cualquiera de los miembros de C²².

NOTAS

1. *El ascenso de la insignificancia*, Cátedra, Madrid 1998, p. 232.
2. *El tiempo de los derechos*, Sistema, Madrid 1991, p. 56.
3. Manuel Atienza: *Introducción al Derecho*, Barcanova, Barcelona 1985, p. 168.
4. Ronald Dworkin: *Los derechos en serio*, Ariel, Barcelona 1989, p. 219.
5. Francisco Laporta: "Sobre el concepto de derechos humanos", *Doxa* 4, Alicante 1987, p. 24.
6. Gregorio Peces-Barba: "Sobre el puesto de la historia en el concepto de los derechos fundamentales", *Anuario de Derechos Humanos* 4, Universidad Complutense de Madrid 1987, p. 222.
7. Javier Muguerza: *El fundamento de los derechos humanos*, Debate, Madrid 1989, p. 25.
8. Véase al respecto la argumentación de Carlos Santiago Nino en *Ética y derechos humanos* (Ariel, Barcelona 1989, capítulo 1) y de Laporta en "Sobre el concepto de derechos humanos" (*op. cit.*), así como las contribuciones de Eusebio Fernández, Antonio Fernández Galiano, Francisco J. Laporta y Alfonso Ruiz Miguel al volumen colectivo coordinado por Javier Muguerza *El fundamento de los derechos humanos* (*op. cit.*), por no mencionar sino algunos de los muchísimos lugares donde se ha ventilado este debate, que ocupa a la comunidad iusfilosófica hispanoamericana desde hace años. Aquí sólo quiero señalar lo siguiente: es muy llamativa la inconsecuencia con la cual los autores que niegan la categoría de los derechos morales se traicionan después en sus usos del término "derechos". Antonio Fernández-Galiano ha espigado un florido ramillete de tales inconsecuencias en sólo unas pocas páginas de Gregorio Peces-Barba (Fernández-Galiano en *El fundamento de los derechos humanos*, *op. cit.*, pp. 167-168); análoga colecta podría hacerse en el hermoso ensayo de Muguerza ("La alternativa del disenso") con que se abre ese volumen. Creo que Fernández-Galiano tiene razón al indicar que "se da una contradicción interna tan insoslayable que, al menor descuido, aflora y se trasluce en los propios expositores. La afirmación básica es —como bien se sabe— que los derechos humanos sólo existen cuando como tales son proclamados e incluidos en una norma jurídica, es decir, cuando se realiza la *positivación* de los mismos. Ahora bien, ¿no subyace en esta doctrina una *previa* aceptación de tales derechos? La *positivación* es algo que acontece a los derechos humanos, luego es necesario que estos existan antes para que resulte posible que sobre ellos acceda la *positivación*" (p. 167). Se ve por consiguiente que tiene sentido hablar de derechos morales, con independencia de que estén o no recogidos en un ordenamiento jurídico positivo. Tanto la moralidad positiva como el Derecho son sistemas normativos; sistemas que importa distinguir bien (lo decisivo, desde luego, es que desde detrás de la norma jurídica trasparece la faz poco halagüeña del poder de coacción del Estado), pero también tienen, en cuanto sistemas normativos, algunos rasgos comunes. Quienes desean proscribir la categoría *derecho* del ámbito de la moral por miedo a inadvertidas contaminaciones iusnaturalistas, consideren lo siguiente: también *deber* es una categoría común a ambos sistemas normativos; hay deberes morales y obligaciones jurídicas (aunque las sanciones previstas para quienes los desafían sean de muy distinta naturaleza). ¿Se dirá acaso que ello genera una ambigüedad inaceptable, y que hay que desterrar la categoría *deber* del ámbito de la moral?
9. Ruiz Miguel en *El fundamento de los derechos humanos*, *op. cit.*, p. 322.
10. "En los contextos en que la alusión a derechos humanos adquiere una importancia radical para cuestionar leyes, instituciones, medidas o acciones, esos derechos no se identifican con los que surgen de normas del derecho positivo sino que, en todo caso, se entiende que los derechos jurídicos así creados constituyen sólo una consagración, reconocimiento o medio de implementación de aquellos derechos que son lógicamente independientes de esta recepción jurídica. Se reclama el respeto de los derechos humanos

- aun frente a sistemas jurídicos que no los reconocen y precisamente porque no los reconocen" (Nino, *Ética y derechos humanos*, op. cit., p. 15).
11. Antonio Pérez Luño: *Derechos humanos, Estado de Derecho y Constitución*, Tecnos, Madrid 1984, p. 48.
 12. Véase el prólogo de Peces-Barba a *El tiempo de los derechos* de Bobbio, op. cit., p. 10.
 13. Bobbio, *El tiempo de los derechos*, p. 14.
 14. Bobbio, *El tiempo de los derechos*, p. 19.
 15. Eugenio Bulygin: "Sobre el status ontológico de los derechos humanos". *Doxa* 4, Alicante 1987, p. 84.
 16. Carlos Santiago Nino caracterizó acertadamente al iusnaturalismo mediante las dos tesis siguientes: (a) existe un derecho natural, es decir, un sistema de normas universalmente válidas y cognoscibles que suministran criterios para la justicia de las instituciones sociales (tesis ontológica) y (b) un sistema normativo que no se ajusta al derecho natural no es un orden jurídico (tesis semántica) (*Ética y derechos humanos*, op. cit., p. 16). Lo que ya no me parece acertada es la caracterización del positivismo jurídico que acto seguido ofrece Nino. Según Nino, los iuspositivistas niegan la tesis (b), pero no necesariamente la tesis (a). Por el contrario, parece más ajustado a la naturaleza de los distintos positivismos jurídicos realmente existentes sostener que niegan tanto la tesis (a) como la (b).
 17. Para Georg Henrik von Wright, el positivismo jurídico se caracteriza por las tres tesis siguientes: (a) todo derecho es derecho positivo, creado por los seres humanos; (b) las proposiciones prescriptivas se distinguen tajantemente de las descriptivas, y no hay tránsito lícito del ser al deber ser; (c) las normas no pueden ser verdaderas ni falsas (concepción no cognoscitivista de las normas). Véase al respecto Bulygin, "Sobre el status ontológico de los derechos humanos", op. cit., p. 83.
 18. Nino, *Ética y derechos humanos*, op. cit., p. 40; en las seis páginas anteriores se razona la conveniencia de esta definición.
 19. "En términos generales existen dos teorías contrapuestas acerca de la naturaleza de los derechos: la teoría que afirma que tener un derecho equivale al reconocimiento legal o moral de que la opción de un individuo es preeminente sobre la voluntad de otros en una materia y en una relación dada, y la que afirma que tener un derecho significa tener los propios intereses protegidos de cierta manera por la imposición de limitaciones normativas (legales o morales) a los actos y actividades de otras personas con relación al objeto de los intereses propios. Entre las variadas manifestaciones de la teoría de la voluntad y la teoría del interés hubo una larga serie de disputas, pero nunca concluyentes". Neil McCormick, "Los derechos de los niños: una prueba de fuego para las teorías de los derechos", *Anuario de Filosofía del Derecho* 5, Madrid 1988, p. 294.
 20. Laporta: "Sobre el concepto de derechos humanos", op. cit., p. 31.
 21. La expresión "tener un derecho subjetivo"—o sea: un derecho dentro de un orden jurídico—es polisémica: a poco que se reflexione sobre ella, se verá que encubre una variedad de relaciones jurídicas distintas. Me parece que sigue siendo pertinente el análisis que el jurista norteamericano Wesley N. Hohfeld llevó a cabo a comienzos de siglo (hay traducción castellana: Wesley H. Hohfeld, *Conceptos jurídicos fundamentales*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires 1968); Manuel Atienza ha resumido y aplicado el trabajo de Hohfeld en su *Introducción al Derecho*, op. cit., pp. 168-170, y también en "Una clasificación de los derechos humanos", *Anuario de Derechos Humanos* 4, Universidad Complutense de Madrid 1987, pp. 29-43. Para Hohfeld, la idea genérica de "derecho subjetivo" se descompone en cuatro conceptos distintos:
 1. *Derecho* (derecho subjetivo en sentido estricto). Decimos que x tiene el *derecho* de que z realice S, si z tiene el *deber* (frente a x) de realizar S. Por ejemplo, el derecho a no ser torturado, el derecho a que mi deudor pague la deuda que ha contraído conmigo, o el derecho a la educación gratuita hasta cierto nivel de escolaridad.
 2. *Libertad*. Decimos que x tiene frente a z la *libertad* de hacer S si z no tiene *derecho* a exigir que x efectúe S o se abstenga de hacerlo. Ejemplos: la libertad de expresión, la libertad de elegir residencia, el derecho al voto, el derecho a no testificar ante un tribunal en contra de uno mismo...
 3. *Potestad o poder*. Decimos que x tiene la *potestad* (o el *poder*) de producir ciertos efectos jurídicos respecto a z mediante el acto S si z está *sujeto* frente a x, es decir, si la situación jurídica de z se verá afectada por los efectos del acto S. Un ejemplo puede ser la potestad de distribuir libremente las riquezas legítimamente adquiridas, hacer testamento o contraer matrimonio. También la potestad de elegir representantes políticos...
 4. *Inmunidad*. Decimos que x tiene frente a z *inmunidad* respecto de los efectos jurídicos del posible acto S de z, si z es *incompetente* para alterar, mediante S, la situación jurídica de x. Ejemplo: la (dudosamente justificable) inmunidad de que gozan los parlamentarios; o la inmunidad de un obrero frente a la acción de un patrono que quisiera impedirle sindicarse.
 22. Véase McCormick, "Los derechos de los niños: una prueba de fuego para las teorías de los derechos", op. cit., p. 300.

EN TORNO A LA NOCIÓN DE VALOR

ES INEVITABLE UN CIERTO AZORO CUANDO SE HABLA DE VALORES, SOBRE TODO SI SE HACE EN UN SENTIDO GENERAL; CON LOS VALORES OCURRE UN POCO LO QUE LE OCURRÍA A SAN AGUSTÍN CON EL TIEMPO, QUE DECÍA SABER MUY BIEN LO QUE ERA MIENTRAS NO SE LO PRECUNTABAN, PERO EN CUANTO LE PEDÍAN QUE DIERA UNA DEFINICIÓN DEJABA DE SABERLO.

Claudio Magris¹

TENGO QUE AGRADECERLE A JOSÉ ANTONIO PRIMO DE RIVERA EL HABERME PROPORCIONADO, CON LA FÓRMULA DE SU CONCEPCIÓN AXIOLÓGICA DEL HOMBRE: "PORTADOR DE VALORES ETERNOS", LA PAUTA O FALSILLA MÁS PRECISA PARA FORMULAR A MI VEZ LO QUE VENDRÍA A SER NO EXACTAMENTE OTRA CONCEPCIÓN AXIOLÓGICA DEL HOMBRE, SINO MÁS BIEN LA FIGURA BAJO LA CUAL SE VERÍA REPRESENTADO EN MIS MEJORES DESEOS HACIA ÉL. EN EFECTO, BASTA INVERTIR TÉRMINO A TÉRMINO LA FORMULACIÓN JOSEANTONIANA PARA SACAR LIMPIAMENTE ESTA FIGURA: "GOZADOR DE BIENES EFÍMEROS". PERO MÁS DRÁSTICA Y LAPIDARIAMENTE LO EXPRESÓ MI MALOGRADO AMIGO DON JACINTO BATALLA Y VALBELLIDO: "LA DESTRUCCIÓN DE LOS VALORES ES LA RESTAURACIÓN DE LOS BIENES".

Rafael Sánchez Ferlosio²

NINGÚN PROCEDIMIENTO CIENTÍFICO PUEDE ESTABLECER EL PUNTO DE EQUILIBRIO, NI INDICARNOS CUÁNTOS NACIMIENTOS DEFECTUOSOS DEBEMOS TOLERAR EN ARAS DE LA NUEVA ARMA NUCLEAR. [...] NINGÚN PRINCIPIO CIENTÍFICO PUEDE INDICARNOS CÓMO ELEGIR —ELECCIÓN QUE A VECES DEBEMOS AFRONTAR, ANTE EL PROBLEMA QUE PLANTEA EL USO DE INSECTICIDAS— ENTRE LA SOMBRA DE UN OLMO Y EL TRINO DE UN PETIRROJO.

Barry Commoner³

¿NO HA SIDO RESUELTA LA TENSION ENTRE MEDIOS Y FINES, ENTRE VALORES CULTURALES Y HECHOS SOCIALES, MEDIANTE LA ABSORCIÓN DE LOS FINES POR LOS MEDIOS? [...] CON ESTA INTEGRACIÓN DE LA CULTURA EN LA SOCIEDAD, LA ÚLTIMA TIENDE A CONVERTIRSE EN TOTALITARIA INCLUSO DONDE CONSERVA LAS FORMAS Y LAS INSTITUCIONES DEMOCRÁTICAS.

Herbert Marcuse⁴

HAY QUE CAMBIAR LOS OBJETIVOS, LOS VALORES. EL VALOR NO ES YA PRODUCCIÓN DE BIENES, SINO DE VIDA.

Manuel Sacristán⁵

DEBERÍAMOS SER LOS JARDINEROS DE ESTE PLANETA. HABRÍA QUE CULTIVARLO. CULTIVARLO TAL COMO ES Y POR ÉL MISMO. Y ENCONTRAR NUESTRA VIDA, NUESTRO LUGAR, EN RELACIÓN CON ESO.

Cornelius Castoriadis⁶

UNA TEORÍA DEL VALOR ES NECESARIA SI SE QUIERE FUNDAMENTAR UNA ECOLOGÍA POLÍTICA (O UNA ÉTICA DE LA PRODUCCIÓN, O UNA REVISIÓN DE LA IDEA DE PROGRESO)

El productivismo dominante rechaza la noción de *crisis ecológica mundial* como una exageración infundada del ecologismo⁷. Se concederá, claro, que están sucediendo cambios de origen antropogénico en la biosfera (no puede negarse la evidencia científica sobre los graves problemas que suponen el cambio climático o la pérdida de

biodiversidad); pero no puede decirse que esos cambios constituyen una crisis global sin apelar a nociones normativas. Para sentar que están teniendo lugar *cambios a peor* (y no, por ejemplo, que globalmente mejoramos, como sostiene Bjorn Lomborg en su frágil alegato catapultado a éxito de ventas por el *establishment* productivista), que la biosfera está cambiando desde un estado más valioso a otro menos valioso, obviamente necesitamos una teoría del valor. De manera más amplia, hará falta una teoría del valor sólida para fundamentar un programa coherente de ecología política.

UN POEMA DE GARY SNYDER

DILLINGHAM, ALASKA, EL BAR DEL SAUCE

“LOS TALADROS CHARLAN LLENOS DE BARRO Y AIRE COMPRIMIDO

POR TODO EL GLOBO,

EN BARES DE TECHO BAJO OÍMOS LAS MISMAS NUEVAS CANCIONES.

TODAS LAS NUEVAS CANCIONES,

EN LAS CANTINAS DEL MUNDO.

DESPUÉS DE CONDUCIR LA ORUGA, CUANDO EL CAMIÓN

VOLVIÓ A CASA,

CARIBÚ RESBALÓ,

LAS PATAS DELANTERAS SE DOBLARON PRIMERO

BAJO LA CÁLIDA TUNERÍA PETROLÍFERA

INSTALADA A UN METRO DEL SUELO.

SOBRE EL PISO, VASO EN MANO,

REÍR Y BLASFEMAR CON

LA MUJER DE OTRO.

TEJANOS, HAWAIANOS, ESQUIMALES,

FILIPINOS, TRABAJADORES, SIEMPRE

AL FILO DE UNA BRONCA,

EN LOS BARES DEL MUNDO.

OYENDO ESAS NUEVAS CANCIONES DE SIEMPRE EN ABADAN,

NAPLES, GALVESTON, DARWIN, FAIRBANKS,

BLANCOS O COBRIZOS,

BEBIÉNDOLO TODO

EL DOLOR

DEL TRABAJO

DE DESTRUIR EL MUNDO”¹⁰

Lo mismo, si deseamos fundamentar esa *ética de la producción* que se echa angustiosamente en falta en el mundo industrial contemporáneo (o en el que se sueña postindustrial). Yo he trabajado, a partir de 1996, en el Departamento Confederal de Medio Ambiente de Comisiones Obreras; esto es, me ocupo de ecología y cuestiones socioambientales dentro de la estructura de un sindicato de trabajadores. Los problemas que acucian en un contexto semejante tienen que ver con la producción limpia, ecología industrial, reducción de tóxicos, energías renovables, consumo ético, mitigación del cambio climático, aplicaciones de

la ingeniería genética, agroecología...⁸ Pues bien: para orientar la acción de los trabajadores conscientes y sus organizaciones se echa de menos una *ética de la producción* articulada y consistente, sobre todo en una época en la que puede afirmarse —sin que se trate de un contrasentido evidente— que *el trabajo arruina el mundo*.⁹

Ahora bien: podemos definir la producción como una *transformación intencionada de ciertos materiales, desde un estado menos valioso a otro más valioso*. ¿Pero cuál es el criterio del valor? Antes de intentar formular una *ética de la producción*, tenemos que ponernos en claro acerca de la cuestión del valor. Necesitamos, también desde esta óptica, una teoría adecuada del valor.

Pensemos, por último, en la idea de *progreso*. A partir del siglo XVII y sobre todo con la Ilustración, como es bien sabido, esta idea sustituye a la antigua fe en la providencia divina como "mano invisible" que orienta el desarrollo de la humanidad¹¹. Cristaliza un impresionante complejo ideológico que comprende como mínimo una concepción lineal de la historia, la creencia en el progreso entendido como desarrollo material y moral interminable, y la fe en la capacidad del ser humano para moldear y recrear indefinidamente las condiciones de su propia existencia por medio de la ciencia y la tecnología.

Pero semejante idea de progreso —que constituye uno de los núcleos centrales de lo que Jürgen Habermas llamó "el proyecto de la Modernidad"— ha topado con un escepticismo cada vez más generalizado por lo menos desde finales de los años sesenta del siglo XX. Se acaban los "Treinta gloriosos" años de expansión económica de la posguerra, el *shock* del petróleo conmociona a las economías industrializadas, aparecen síntomas diversos de crisis cultural, despunta un horizonte de graves problemas ecológicos, se quiebra notablemente la confianza en la razón técnico-instrumental, nuevos movimientos sociales de protesta —entre ellos el feminismo y la lucha antinuclear— desafían los viejos consensos políticos. La ciencia y la tecnología, en lugar de seguir siendo percibidas como benefactores medios topoderosos para dar forma y sentido a un universo natural caótico, se convierten en sí mismas en una fuente de riesgo e incertidumbre en la sociedad industrial avanzada, que llega a ser conceptualizada como *sociedad de riesgo*.

En definitiva, la vieja idea de progreso hace aguas de forma muy visible, y surge la necesidad de reconceptualizar una noción de mejora social "a la altura de las circunstancias"¹². Ahora bien: cuando se habla de *progreso* —con toda la fuerte carga normativa del concepto— no nos limitamos a referirnos a un cambio, sino que se presupone que se trata de *un cambio a mejor*. Pero el criterio para juzgar ese "mejor" ha de venir dado por el *valor* sobre cuya base se le mide. Por tanto, *no se puede hablar de progreso sin una teoría del valor adecuada*, ni podemos cuestionar la vieja idea de progreso sin disponer de una base valorativa adecuada para las nuevas propuestas. También por aquí desembocamos en la necesidad de una teoría del valor.

En términos generales, una teoría del valor es una teoría de lo bueno y de los bienes (con más precisión: la forma que modernamente, desde mediados del XIX aproximadamente, han adoptado las teorías filosóficas sobre lo bueno y los bienes). ¿Qué seres, objetos, acciones, propiedades, estados de cosas consideramos buenos, y por qué?

Puede decirse que los valores son un objeto familiar de reflexión para la filosofía práctica: para la ética, con los numerosos intentos de constituir una axiología (del griego *axios*, valor) o "estimativa" filosófica lo más rigurosa posible; y también para la filosofía del derecho, en su vertiente de axiología jurídica y teoría de la justicia. En este apéndice me propongo traer a colación algunos componentes de una axiología razonable —la que me parece a mí más digna de adhesión—, lejos de cualquier pretensión de originalidad.

BREVE REPASO HISTÓRICO DE LA IDEA DE VALOR

Como ha indicado Jesús Mosterín¹³, en latín clásico el verbo *valere* tenía un doble sentido: por una parte significaba estar fuerte y vigoroso; por otra parte, tener un precio determinado. Así, al fuerte, saludable y vigoroso se le denominaba *valens* (de donde vienen los términos castellanos "valiente" y "valentía"). La fórmula de despedida latina *vale* —que hallamos todavía con frecuencia en nuestros escritores clásicos— equivalía a desearle salud a quien partía.

Sólo en latín tardío aparece el sustantivo *valor*, que pasa a las lenguas románicas con el doble significado de coraje/precio.

El uso técnico de la palabra *valor* en filosofía proviene de su uso técnico en economía, especialmente en la economía política del siglo XVIII. (De ahí, en nuestra lengua, la referencia a acciones y obligaciones como "valores", o denominaciones como la de "impuesto sobre el valor añadido".) Adam Smith —y Karl Marx a continuación— distinguieron entre el *valor de uso* de un objeto (las propiedades que lo tornan útil) y el *valor de cambio* por el que se interesa la economía (su capacidad de intercambio por otros bienes y servicios).

Aunque ya Kant y algún otro pensador habían empleado el concepto de valor con cierta relevancia filosófica, fue en la segunda mitad del siglo XIX cuando esta noción pasó desde la economía a la filosofía, donde sustituyó a la noción más antigua de *bien*.¹⁴

Varios filósofos alemanes —como Herbart, Beneke, Lotze, Brentano y sobre todo Hans Meinong¹⁵— comenzaron por aquel entonces a hablar de valores en vez de bienes, y la noción fue luego popularizada por Nietzsche (con el provocativo giro que suponía apostar por una "transmutación" o "transvaloración" de todos los valores)¹⁶.

Ya en nuestro siglo comienza a emplearse la palabra *axiología*. Max Scheler (1874-1928), formado dentro de la escuela fenomenológica de Husserl, elaboró una amplia filosofía especulativa de los valores, su *ética material de los valores*, que seguramente constituye el fruto más maduro —aunque altamente cuestionable por su pretensión de fundamentación intuicionista de los principios morales— de un siglo de especulación sobre este tema. Para Scheler, poseemos un sentimiento intuitivo de los valores (*Wertgefühl*) capaz de intuir los valores universales y objetivos de los que algunas cosas —los bienes— son portadores. Los valores siempre son polares y vienen en parejas de valor/contravalor; constituyen —siempre según Scheler— una jerarquía ordenada, donde, por orden ascendente, encontramos: agradable/ desagradable, noble/vulgar, los valores espirituales (bello/feo, justo/injusto, verdadero/falso) y finalmente lo sagrado/lo profano¹⁷.

En nuestro país, José Ortega y Gasset y Manuel García Morente divulgaron una "estimativa" de base scheleriana dentro de sus propios sistemas de pensamiento.¹⁸

Después de la Segunda Guerra Mundial el interés por la filosofía de los valores decayó —"el objetivismo axiológico defendido en las teorías éticas de Scheler y Hartmann era incompatible con la actitud escéptica a que parecía obligar la terrible

experiencia de la guerra”¹⁹—, hasta que a partir de los años sesenta la filosofía ecológica por una parte, y la filosofía de la ciencia por otra, volvieron a proyectar el tema a un primer plano de discusión.

DEBATES RECIENTES SOBRE VALORES EN FILOSOFÍA DE LA CIENCIA

En efecto: a partir de los años sesenta, la concepción instrumental y axiológicamente neutra de la ciencia y la tecnología (inspirada en el positivismo lógico²⁰) fue puesta radicalmente en entredicho por un número creciente de pensadores y grupos de investigación. A ello han contribuido la crisis moral que la utilización de armamento nuclear causó en los físicos más concienciados, la evidencia de una creciente sumisión de la investigación a los dictados del beneficio económico y el poderío militar, la conciencia de la crisis ecológica global, etc.

En la era moderna, la imbricación entre ciencia y tecnología ha sido tan estrecha que no cabe hablar de ciencia pura, ciencia aplicada y técnica como si se tratase de ámbitos aislados, relegando los problemas éticos al buen o mal uso de las tecnologías y del conocimiento científico. Esta dependencia mutua de ciencia y tecnología, su no separabilidad, es lo que justifica el uso de un neologismo como *tecnociencia*. La *tecnociencia* no se limita a describir, explicar o predecir lo que sucede en el mundo, sino que interviene de forma muy activa y tiende a transformar el mundo.

Tras el “giro historicista” iniciado por Kuhn, Feyerabend y otros, no resulta exagerado hablar de un “giro axiológico” en la filosofía

CIENCIA Y VALORES PARA NICHOLAS RESCHER

HAY TODA UNA SERIE DE ASPECTOS BAJO LOS CUALES LA CIENCIA ES IMPENSABLE SIN VALORES:

- EL TEMA DE CUALQUIER INVESTIGACIÓN CIENTÍFICA ES ALGO QUE SE ELIGE (POSTERGANDO OTROS TEMAS POSIBLES): ESTO NO PUEDE HACERSE SIN INCORPORAR VALORES.
- LA CONDUCTA DE INVESTIGACIÓN ESTÁ SUJETA A DIVERSOS VALORES: LA PRECISIÓN, LA OBJETIVIDAD, LA PERSEVERANCIA, EL CUIDADO POR EL DETALLE, EL COMPROMISO CON LA VERACIDAD...
- LA CIENCIA EN CUANTO TEORÍA SE JUZGA SEGÚN VALORES COMO LA COHERENCIA, LA CONSISTENCIA, LA GENERALIDAD, LA SIMPLICIDAD, LA EXACTITUD Y OTROS SEMEJANTES.
- LA CIENCIA ES UN PROYECTO DESTINADO POR UN LADO A LA BÚSQUEDA DE INFORMACIÓN Y DE VERDAD, Y POR OTRO A LA CONSECUCCIÓN DE PREDICCIÓN Y CONTROL SOBRE LA NATURALEZA: SE TRATA DE OBJETIVOS PARTICULARMENTE VALIOSOS PARA LOS SERES HUMANOS.
- LAS INVESTIGACIONES SE AJUSTAN A UNA ECONOMÍA DE MEDIOS LIGADA A CONSIDERACIONES DE COSTE/ BENEFICIO, Y POR TANTO A VALORES ECONÓMICOS.
- EN CUANTO ACTIVIDAD SOCIAL LA CIENCIA SURGE DE UN PROCESO DE COOPERACIÓN HUMANA, IMPENSABLE SIN VALORES COMO LA VERACIDAD, LA HONRADEZ, ETC.
- DADO EL ENORME POTENCIAL DE ALTERACIÓN DE LA REALIDAD DE QUE DISPONEN LA CIENCIA Y TECNOLOGÍA MODERNAS, HAY TODA UNA SERIE DE VALORES QUE INTERVIENEN PARA EVALUAR EL CONTROL DE LOS USOS Y APLICACIONES DE LA CIENCIA, Y EVENTUALMENTE DE LA MISMA ACTIVIDAD INVESTIGADORA: EL BIENESTAR HUMANO, LA SALUD, LA SUSTENTABILIDAD ECOLÓGICA, ETC.
- AHORA BIEN: POR CARGADA DE VALOR QUE ESTÉ LA BÚSQUEDA DEL CONOCIMIENTO CIENTÍFICO Y SU APROVECHAMIENTO, EN EL ASPECTO DEL CONTENIDO LA CIENCIA SIGUE SIENDO NEUTRAL RESPECTO AL VALOR. EL ENFOQUE CIENTÍFICO DE LOS FENÓMENOS ESTÁ, SENCILLAMENTE, PRIVADO DEL ELEMENTO EXPERIENCIAL Y DE EVALUACIÓN PERSONALIZADA.

Fuente: elaboración propia a partir de diversos ensayos contenidos en Nicholas Rescher, *Razón y valores en la era científico-tecnológica* (ed. de Wenceslao J. González), Paidós, Barcelona 1999.

reciente de la ciencia²¹, protagonizado desde 1980 aproximadamente por pensadores como Larry Laudan, Hilary Putnam, Nicholas Rescher, Carl Mitcham y otros; y corrientes de investigación como los estudios de ciencia y género, la sociología del conocimiento científico o los estudios CTS (Ciencia, Tecnología y Sociedad). En todos estos casos, se relativiza la escisión entre axiología y ciencia empírica, enfatizando la existencia e importancia de valores en el quehacer científico: tanto valores epistémicos y valores internos a la ciencia (simplicidad, coherencia, eficacia instrumental, generalidad, rigor, etc.) como valores externos de tipo ético, político, estético, etc.

Frente a la idea de una ciencia "libre de valores", axiológicamente neutral, Putnam —por ejemplo— ha mostrado que sin valores cognitivos previos a la investigación científica, como la coherencia, la simplicidad y la eficacia instrumental, "no tendríamos mundo ni tendríamos hechos": estos valores guían la acción de los científicos e informan sus métodos, y un ser sin valores no dispondría tampoco de hechos ni de verdades²².

*Antes de indagar si algo (un teorema, un enunciado empírico, una teoría) es verdadero o falso desde un punto de vista científico hay una serie de requisitos axiológicos que dicha propuesta científica debe cumplir. [...] Ha de satisfacer una serie de valores (coherencia, precisión, simplicidad, rigor, eficacia instrumental, fecundidad, etc.) antes de pasar a ser evaluada desde el punto de vista de su posible verdad o falsedad. La satisfacción previa de un determinado sistema de valores es condición necesaria (no suficiente) de la verdad o falsedad de cualquier propuesta científica.*²³

Así, *los valores preceden a la verdad*: la axiología de la ciencia resulta ser previa a una teoría de la verdad científica.

La renovada atención prestada en los años ochenta y noventa a los valores epistémicos presentes en la ciencia (así como un vivo debate sobre los valores ecológicos, más o menos en los mismos años) ha tenido un profundo efecto renovador de la axiología filosófica en general, que antes se había ocupado sobre todo de los valores morales, religiosos, políticos, jurídicos y estéticos. Ahora el campo se ha ampliado, de forma que el sistema de valores se articula en diferentes subsistemas axiológicos: junto a los cinco ámbitos tradicionales antes mencionados tenemos también valores epistémicos, tecnológicos, ecológicos, económicos, sociales, institucionales... En nuestro país se han ocupado profundamente de estas cuestiones autores como Javier Echevarría²⁴, José Antonio López Cerezo o José Luis Luján²⁵.

LA NOCIÓN DE VALOR

Para seres como nosotros, los otros seres y situaciones que encontramos en el mundo están casi siempre *cargados valorativamente*, en el sentido de que experimentamos hacia ellos actitudes positivas o negativas, pero casi nunca indiferencia.

Casi todo se nos presenta signado por una valencia positiva/ negativa. Esto lo dijo con su característica elocuencia Ortega:

La conciencia del valor es tan general y primitiva como la conciencia de los objetos. Difícil es que ante cosa alguna nos limitemos a aprehender su constitución real, sus cualidades entitativas, sus causas, sus efectos. Junto a todo esto, junto a lo que una cosa es o no es, fue o puede ser, hallamos en ella un raro, sutil carácter en vista del cual nos parece valioso o despreciable. El círculo de cosas que nos son indiferentes es mucho más reducido y anómalo de lo que a primera vista parece. Y lo que llamamos indiferencia apreciativa suele ser una menor intensidad de nuestro interés positivo o negativo que, en comparación con más vivos intereses, consideramos prácticamente como nula.²⁶

En un sentido muy general, podemos considerar los valores como rasgos de cosas o situaciones que originan tendencias positivas de un agente (y los disvalores, análogamente, pero originando tendencias negativas)²⁷. Podremos hablar de valores, en este sentido amplio, siempre que existan tendencias polares atractivas y repulsivas, positivas y negativas: es evidente que toda la naturaleza viva —y no sólo el mundo humano— está llena de tendencias semejantes. Como ya señalamos en el capítulo 3, en las sensaciones —al contrario que en las simples percepciones— está siempre implícito un momento de valoración positiva o negativa. Por esa razón precisamente, para los seres capaces de tener sensaciones tiene sentido hablar de una calidad de vida (subjetiva).

Con este concepto general de valor, como es obvio, no distinguimos la noción de valor de la de gusto o preferencia, ni prejuzgamos la cuestión de la (posible) objetividad de los valores (a la que volveremos más abajo).

Insistiré en que el agente que aparece en la definición anterior *no tiene por qué ser un ser humano*: los animales, y quizá todos los organismos vivos, viven en entornos tan “cargados valorativamente” como el nuestro, con independencia del nivel de conciencia que posean. Pues, en efecto, la naturaleza entera está llena de finalidades, tendencias, apetencias, preferencias, gustos, disgustos, fobias y filias²⁸. Incluso las plantas y los microorganismos manifiestan todo tipo de tropismos y tendencias (como por ejemplo los fototropismos de las plantas verdes relacionados con la fotosíntesis). En cambio, no podemos concebir un mundo cargado valorativamente para un ser inanimado.

De acuerdo con las observaciones anteriores, diremos que *hay valores para todos los organismos vivos* (que como ya sabemos son seres que tienen intereses, necesidades, un bien propio).

Podemos afirmar —de la mano de Adolfo Sánchez Vázquez— que lo valioso (un objeto valioso, por ejemplo) no se da *ni al margen de toda relación con un agente* (lo valioso es siempre valioso para algún ser), *ni independientemente de las propiedades naturales* que sirven de soporte al valor.²⁹

Ahora bien: si exigimos que los valores estén sujetos a algún tipo de control racional por parte de un agente, entonces llegamos a una concepción mucho más

restrictiva, válida ya sólo para seres humanos: *valor como rasgo de una cosa o situación en virtud del cual llega a estar justificada racionalmente una actitud positiva hacia tal cosa o situación.*³⁰ Este concepto estricto del valor, que lo liga a la razón y a la actividad de dar razones, ya sí que lo distingue de las cuestiones de gusto y preferencia subjetiva:

*Los gustos, según se entienden habitualmente, representan preferencias y predilecciones no razonadas y, en consecuencia, no hay disputa acerca de ellos: de gustibus non disputandum est. Si yo prefiero F a G, entonces eso es todo. Sin embargo, los valores son algo completamente diferente. No sólo se relacionan con lo que preferimos sino también con lo que estimamos preferible, esto es, lo digno de preferencia. Y la preferencia por lo que tiene mérito es algo que siempre se puede tratar y discutir. Para mantener de una postura sensata y razonable que F es preferible a G, debo estar en una posición de apoyar mi afirmación con razones...*³¹

En el caso de los seres humanos (pero también de otros animales), notemos que *nuestra acción es intencional, orientada a fines*: y por lo mismo *no podemos actuar sin valorar*. Cualquier actividad que vaya más allá del hábito, o del seguimiento ciego de la inclinación, que exija elección entre varias opciones posibles, requiere estar orientada por cierta idea de lo valioso, de aquello que se persigue como digno de ser perseguido.

LAS EXPRESIONES VALORATIVAS COMO EXPRESIONES FUNCIONALES

Según Alasdair MacIntyre, las expresiones valorativas son originariamente —dentro de los que él llama “la tradición clásica”— *expresiones funcionales*: “todo aquello que se puede calificar de bueno o malo —incluyendo personas y acciones— tiene, de hecho, algún propósito o función dada. Por tanto, llamar bueno a algo es pronunciar un enunciado fáctico”³². Así pues, los enunciados valorativos —cuando no hemos perdido, por diversos avatares históricos, la comprensión de su verdadero significado— no son sino enunciados fácticos. No habría, para este MacIntyre de los años setenta y ochenta, nada *bueno en absoluto*; lo bueno es siempre *bueno para algo*. En particular, lo moralmente bueno tiene un sentido originariamente funcional: bueno en el desempeño de cierto papel (o rol) social, en una comunidad determinada.

En cuanto al significado de los términos éticos en general, MacIntyre diría que sabemos que existen tales términos en todas las lenguas del mundo —lo cual es comprensible porque el hombre es un animal social cuya acción es intencional—, pero no podemos esperar que signifiquen lo mismo en todas las sociedades, ni siquiera en la misma sociedad pero en diferentes épocas históricas: es lo que se esfuerza en mostrar en su *Historia de la ética*.³³

Unos años más tarde, y en plena revisión autocrítica de su pensamiento, MacIntyre propone sin embargo una triple clasificación de las maneras de atribuir lo bueno:

1. *Lo bueno instrumental*: las ocasiones en que lo bueno se atribuye por la evaluación de algo sólo como medio.
2. *Lo bueno funcional*: juzgar que alguien es bueno en el desempeño de un rol social o en el cumplimiento de alguna función, en alguna práctica socialmente establecida.
3. *Lo bueno para el florecimiento humano*. En este caso se juzga incondicionalmente lo que es mejor ser, hacer o tener para un individuo o grupo, no sólo en cuanto agentes que participen en una u otra actividad, en uno u otro rol social, sino en cuanto seres humanos.³⁴

La aparición en los años noventa de la tercera de estas categorías, una idea universalista y trans-cultural del florecimiento humano (e incluso una idea trans-específica del florecimiento de un organismo vivo en general), supone una novedad interesante que ha de obligarnos a matizar mucho el alcance del "comunitarismo" de MacIntyre.

VALOR INTRÍNSECO Y VALOR EXTRÍNSECO

Suele denominarse *intrínsecamente valioso* a aquello que es valioso o bueno en sí mismo, en lugar de valorarse de manera extrínseca, o por su relación con otros entes. Si algo es intrínsecamente valioso lo es en sí mismo y por sí mismo, contemplado abstractamente —y en particular, contemplado sin relación a ninguna de las consecuencias que su existencia produce o podría producir—. Así, por ejemplo, puede defenderse que la salud o el conocimiento son intrínsecamente valiosos³⁵.

El término *intrínsecamente valioso* se opone al de *extrínsecamente valioso*: aquello que es estimado por sus relaciones con otras cosas (la medicina preventiva en relación con la salud, por ejemplo). Entre los diversos tipos de valor extrínseco se ha distinguido:³⁶

- *Valor inherente*: el que corresponde a los objetos de experiencias valiosas que hacen posibles tales experiencias.
- *Valor contributivo*: por ejemplo, cuando el carácter de un amigo realza la calidad de una amistad.
- *Valor instrumental*: cuando algo es valorado exclusivamente como un medio para alcanzar cierto estado de cosas valioso.

Hay que notar que puede defenderse la existencia de valores intrínsecos objetivos, sin concebirllos como valores trascendentes y absolutos (independientes de cualquier conciencia que los evalúe). Igualmente, en cuanto al método, una teoría moral sobre valores intrínsecos no tiene por qué ser intuicionista.

VALORES CONGÉNITOS Y VALORES CULTURALES

Jesús Mosterín ha insistido acertadamente en que todos los seres vivos venimos al mundo con una enorme cantidad de información preprogramada genéticamente (codificada en el ADN de nuestros cromosomas), y que esta información puede ser de tres tipos: *descriptiva, práctica y valorativa*.

*La información descriptiva nos informa acerca de cómo es nuestro entorno. La práctica o know how nos informa sobre cómo hacer las cosas y se articula en habilidades diversas, que nos permiten, por ejemplo, respirar y bombear la sangre al ritmo adecuado a las circunstancias. La información valorativa, finalmente, es la que nos informa sobre qué hacer y qué evitar, hacia qué sentir atracción o repulsión. Los valores son precisamente esas preferencias o actitudes positivas o negativas hacia diversas cosas. El gato, por ejemplo, viene al mundo disponiendo ya de la información descriptiva que le permite reconocer a un ratón y a un perro, de la información práctica que le permite cazar a un ratón cuando lo ve (aunque sea por primera vez en la vida) y de la información valorativa que le induce a perseguir a los ratones y a rehuir a los perros. También nosotros, los humanos, tenemos valores congénitos. Muchos niños tienen una preferencia congénita por el sabor dulce. Muchos de nuestros ideales estéticos (por ejemplo, el tipo de cuerpos humanos que encontramos atractivos) tienen un gran componente congénito. Todo nuestro mecanismo de placer y dolor colorea positiva o negativamente amplias zonas de la realidad...*³⁷

En general, para cualquier ser vivo los valores congénitos positivos corresponden a cosas o situaciones que han sido seleccionadas como beneficiosas por los mecanismos de la selección natural.

Junto a los *valores congénitos* (transmitidos por herencia genética) existen *valores culturales*, esto es, tendencias (preferencias, prejuicios, actitudes, fobias, filias...) que se transmiten por aprendizaje social (mediante la interacción con otros miembros de nuestra especie, en principio)³⁸. Como es obvio, en los seres humanos el peso de la cultura es enorme comparado con el de la natura; en otros animales se dará una proporción inversa.

VALORES INMANENTES A ESTE MUNDO

No debemos pensar en los valores como objetos trascendentes, situados en alguna especie de cielo platónico más allá de nuestro mundo; por el contrario, los valores no constituyen un mundo de objetos que exista independientemente. Sólo se dan como *propiedades valiosas (para algún agente) de los objetos y situaciones reales*. Como diría Mario Bunge, la noción de valor es tan sólo una componente del concepto complejo "objeto-al-que-asignamos-valor-en-cierto-respecto".³⁹ Según otro enfoque "antisustancialista", el que ha desarrollado Javier Echevarría en estos últimos años,

los valores no han de ser pensados (aristotélicamente) como predicados atribuibles a un sujeto (S es P), sino (fregeanamente) como funciones aplicables a diversos argumentos, de cuya aplicación surgen los diversos enunciados valorativos.⁴⁰

Todo esto tiene que ver con el muy debatido problema de la objetividad de los valores, al que me referiré acto seguido.

TRES NIVELES DE LA OBJETIVIDAD DE LOS VALORES

Los valores conectan con la actividad orientada a fines, como observamos antes. Por eso, la objetividad de los valores no es ni la de las ideas platónicas ni la de los objetos físicos. (Con esta afirmación no estoy desde luego comprometiéndome con la idea de que *todos* los valores humanos sean objetivos. Aunque a mi entender no todos los valores sean cuestiones de gusto y preferencias subjetivas —contrariamente a lo que afirmaron pensadores tan insignes como Russell y Ayer—, si nos mantenemos dentro de la definición amplia de valor que avanzamos antes es evidente que algunos sí que lo son.)

A mi entender, se dan *tres niveles de objetividad de los valores*, que en parte corresponden a la distinción entre valores congénitos y culturales que establecimos antes:

- 1) *Un nivel biológico-natural*. La objetividad de los valores no viene dada por ningún mundo ideal, sino que en este caso *está enraizada en la peculiar estructura de necesidades de un organismo vivo*⁴¹. En otro lugar me he extendido sobre la cuestión de las necesidades⁴², de manera que aquí basta con apuntar lo siguiente: en la medida en que las necesidades de un organismo son homogéneas para todos los de su clase (en particular: si las necesidades básicas humanas son universales, con independencia de la cultura concreta a través de la cual se expresen), hay un campo amplio para someter los valores al control de la razón.

Lo anterior se aplica, obviamente, a todos los seres vivos. Los dos niveles siguientes, aunque arrancan también de condiciones y capacidades que identificamos en animales superiores —especialmente nuestros parientes evolutivos más próximos, los primates⁴³—, resultan mucho más propios de nuestra especie.

- 2) *Un nivel antropológico-social*. Los seres humanos somos, antes que otra cosa, mamíferos sociales dotados de lenguaje y racionalidad práctica: esto conlleva ciertos prerequisites que de hecho se convierten en valores apreciados por cualquier comunidad humana. Consideremos por ejemplo el caso de la veracidad. Cualquier comunidad humana posee lenguaje, lo que presupone reglas compartidas, y reglas compartidas de tal tipo que pueda suponerse una intención de decir que lo que es, es.

Pero esta suposición, necesaria para que el lenguaje sea significativo, sólo es posible donde la expresión de la verdad sea una norma socialmente

*aceptada y reconocida. La mentira misma sólo puede existir en los casos en que se presume que los hombres esperan que se diga la verdad. [...] Por lo tanto, el reconocimiento de una norma de expresar la verdad y de una virtud de la honestidad está inscrita en el concepto de una sociedad.*⁴⁴

Aparecen así toda una serie de valores necesarios para la existencia de la vida social: la veracidad, el cuidado y la socialización de los niños, el respeto por la vida humana, la disposición cooperativa, la amistad, la valentía, el respeto de los compromisos...

Podríamos agrupar los dos niveles anteriores bajo la rúbrica común de *valores anclados en la naturaleza humana* (recordemos las observaciones al respecto que ya hicimos en el capítulo 9 de este libro). Escribía Martin Gardner en 1950: "El relativismo ético que dio el golpe de muerte al etnocentrismo fue un correctivo necesario. Lo que se necesita urgentemente ahora es un correctivo del correctivo —la audacia de afirmar que hay una naturaleza humana común en base a la cual se pueden hacer valoraciones y en términos de la cual puede ser medido el progreso real—"⁴⁵. No afirmaré que la naturaleza humana sea la única base sobre la cual podemos identificar valores objetivos, pero sí que se trata de una base importante para los mismos, en los dos niveles antes especificados.

- 3) Por último, tenemos un *nivel histórico-cultural*. Además de los valores congénitos, no cabe duda de que algunos animales no humanos poseen también valores culturales; en grupos de chimpancés o de macacos encontramos los elementos de una incipiente creación histórica⁴⁶. De todas formas, y como resulta evidente, el caso más importante aquí es el de nuestra propia especie: es la actividad práctica del hombre como ser histórico la que crea valores culturales (y modula poderosamente los valores congénitos y los que se derivan de su socialidad básica). Aunque su origen sea contingente, no cabe duda de que tales creaciones históricas poseen un fuerte carácter de objetividad para todas las generaciones que después del (quizá mítico) "momento auroral" se enfrentan con ellas⁴⁷. Han surgido así, en un proceso de creación que dura ya siglos, valores que apreciamos quizá por encima de todas las cosas: democracia, autonomía, libertad, igualdad, justicia, conocimiento, belleza, armonía, pacificación de la existencia...

En este punto parece obligado señalar que todas las grandes culturas albergan, junto a momentos particularistas, también momentos de genuina universalidad (quizá refugiados en subculturas minoritarias, en ciertos momentos históricos): así sucede en el cristianismo, en el islam, en el judaísmo, en el budismo o el taoísmo... De hecho, ésta es la base desde la cual el Parlamento de las Religiones del Mundo ha podido consensuar una interesantísima "Declaración de una ética mundial" en 1993,⁴⁸ que hay que situar en la estela de la primera Declaración de los

Derechos del Hombre de 1776 —en el contexto de la Revolución americana— y de la Declaración Universal de los Derechos Humanos proclama por NN.UU. en 1948.

A quien le parezca insuficiente el tipo de objetividad de los valores que resulta de los tres niveles mencionados, le recordaremos que —como ha reconocido la epistemología moderna— incluso el tipo de conocimiento objetivo por excelencia, el conocimiento científico, resulta de hechos contingentes y se ve sometida a determinación histórica.⁴⁹ Tenemos, en ambos casos —valores y resultados científicos— *objetividad mas no absolutes*. Los valores, en particular, pueden ser *objetivos pero no absolutos*.

EFICACIA DE LOS MEDIOS Y VALIDEZ DE LOS FINES

En la medida en que los valores humanos son objetivos (con las tres fuentes de objetividad que antes señalé: necesidades humanas básicas por un lado, requisitos necesarios de la vida social en segundo lugar, y por último creación histórico-cultural), *hemos de oponernos a la idea según la cual es imposible una racionalidad evaluativa*, por difundida que se halle esta noción derrotista en la cultura del capitalismo tardío. Para mi maestro Manuel Sacristán, que apreciaba intensamente la racionalidad científica, resulta sin embargo que “la racionalidad que importa es la racionalidad de los valores: la racionalidad moral y social”⁵⁰.

En el apasionado alegato contra la deshumanización y el extravío que es la *Crítica de la razón instrumental* (1944-46), Max Horkheimer denunció la “racionalidad en lo que hace a los medios e irracionalidad en lo que hace a la existencia humana”⁵¹. En efecto, la Modernidad nos ha puesto progresivamente, a lo largo de cuatro siglos, en una difícil tesitura: los elementos de emancipación humana que han hecho retroceder la fijación heterónoma de fines (desde los monarcas absolutos a la moral sancionada por la divinidad) no han desembocado en un estadio superior de racionalidad social. En particular, algo que podemos llamar *racionalidad irracional*, una singular combinación de *racionalidad-micro e irracionalidad-macro*, es el lote del capitalismo desde hace dos siglos⁵², ese capitalismo que —como dijo Galbraith— “provee aquello de que tenemos menos necesidad a costa de aquello de que tenemos más necesidad”⁵³. ¡Y dos siglos son mucho tiempo, si coincidimos con Horkheimer, Galbraith y muchos otros en un diagnóstico de existencia humana irracional!

Entre otros, Nicholas Rescher ha subrayado vigorosamente que “hay dos tipos diferentes de *deliberaciones*: deliberaciones cognitivas respecto de materias de *información* (que acompañan a la cuestión de la eficacia de los medios) y deliberaciones evaluativas respecto de asuntos de *valores* (que abarcan el tratamiento del mérito de los fines).”⁵⁴

El hecho de que en nuestra época sea técnicamente posible la autodestrucción de la especie humana debería funcionar como un recordatorio permanente de la necesidad de evaluar la racionalidad de nuestros fines: ¿de qué sirve alcanzar con

la máxima eficiencia y eficacia de medios un fin como la autodestrucción? *Tanto la eficacia de los medios (racionalidad instrumental) como la validez de los fines (racionalidad evaluativa) son aspectos esenciales de la razón práctica.* Así, los fines efectivamente perseguidos por la mayoría de la gente en las sociedades productivistas contemporáneas pueden ser sometidos al escrutinio de una razón guiada por valores diferentes y más racionales (por ejemplo, los de emancipación humana)⁵⁵:

*Los "valores" de la sociedad instituida contemporánea parecen —y lo son efectivamente— incompatibles con lo que exigiría la institución de una sociedad autónoma. Si el hacer de los individuos está esencialmente orientado hacia la maximización antagónica del consumo, del poder, del estatus y del prestigio (únicos objetos socialmente valorados en la actualidad); si el funcionamiento social es subordinado a la significación imaginaria de la expansión ilimitada del dominio "racional" (técnica, ciencia, producción, organización como fines en sí mismos); si dicha expansión es a la vez vana, vacía e intrínsecamente contradictoria, como parece manifiesto, y mientras los hombres se ven obligados a servirla exclusivamente en virtud del uso y el cultivo socialmente eficaz de móviles esencialmente "egoístas", en un modo de socialización en que cooperación y comunidad son considerados y existen únicamente desde la óptica instrumental y utilitaria; en definitiva, si la única razón por la que no nos matamos unos a otros, cuando ello nos convenga, es el temor a una sanción penal, partiendo de esa premisa no podemos contentarnos con concluir que una nueva sociedad podría "realizar mejor" los valores ya establecidos, incontestables, aceptados por todos, sino que es preciso tomar conciencia de que su instauración presupondría la destrucción radical de los "valores" contemporáneos, además de una creación cultural nueva, concomitante con una transformación inmensa de las estructuras psíquicas y mentales de los individuos socializados.*⁵⁶

CARÁCTER HISTÓRICO Y DINÁMICO DE LOS VALORES HUMANOS

Los valores humanos, en particular, tienen un *carácter histórico y dinámico*⁵⁷: "El individuo [humano] pertenece a una época, y como ser social se inscribe siempre en la malla de relaciones de determinada sociedad: se encuentra, igualmente, inmerso en una cultura dada, de la que se nutre espiritualmente, y su apreciación de las cosas o sus juicios de valor se ajustan a pautas, criterios o valores que él no inventa o descubre personalmente, y que tienen, por tanto, una significación social"⁵⁸.

Si a veces nos cuesta reconocer la relación de los valores con la práctica humana, su carácter de creación cultural, es debido a la peculiar forma que suele adoptar esta creación: casi nunca es el resultado de un plan deliberado por parte de una persona o un grupo de ellas, sino más bien una suerte de sedimentación de innumerables acciones individuales y colectivas, a la que luego podemos enfrentarnos

—en uno de los típicos fenómenos de *alienación* que analizaron Feuerbach y luego Marx— como algo externo, extraño, dado por alguna numinosa potencia. La categoría de los *subproductos colectivos* puede arrojar luz sobre el proceso de creación de valores.

Concluamos: los valores humanos conectan con la *actividad* humana (de manera que no requieren un "mundo aparte" platónico que los fundamente, ni versan sobre un sujeto trascendental o una conciencia pura, sino sobre personas) y poseen una *objetividad* que se enraíza, por una parte, en la estructura de las *necesidades* humanas (con una fuerte base biológica, aunque irreductible a la misma), en segundo lugar en los *requisitos de la existencia social*, y por último en la *creación histórico-cultural* propia de los seres humanos. Como ha subrayado Cornelius Castoriadis, los valores de una sociedad "no son otorgados por una instancia externa, ni descubiertos por la sociedad en yacimientos naturales o en el cielo de la Razón. Son, en todo momento, creados por la sociedad en calidad de núcleos de su institución, puntos de referencia últimos e irreductibles de sentido, polos de orientación del hacer y del representar sociales".⁶⁰

VALORES COMO SUBPRODUCTOS COLECTIVOS

"¿SON, PUES, OBJETIVAS O SUBJETIVAS LAS INTUICIONES MORALES? ¿SON NATURALES O CONVENCIONALES. POR EMPLEAR OTRO VOCABULARIO AFÍN? A MI ENTENDER AMBAS DICOTOMÍAS SON INCOMPLETAS, Y POR TANTO EMBAUCADORAS Y DISCAPACITANTES; EXISTE UNA TERCERA CATEGORÍA QUE ES EN LA QUE DEBERÍAN ENCUADRARSE LAS INTUICIONES MORALES: LOS SUBPRODUCTOS COLECTIVOS (LA IDEA PROCEDE DE FRIEDRICH VON HAYEK). LOS FENÓMENOS PERTENECIENTES A ESTA TERCERA CATEGORÍA —COMO LOS SENDEROS QUE SE ABREN ESPONTÁNEAMENTE EN UN BOSQUE, LA CONTAMINACIÓN ATMOSFÉRICA, LAS DISTINTAS LENGUAS QUE HABLAMOS LA FORMACIÓN DE PUEBLOS Y CIUDADES (ANTES DE QUE INTERVENGAN PLANES URBANÍSTICOS)— SE PARECEN A LOS PRODUCTOS SUBJETIVOS O ARTIFICIALES EN QUE NO SON POSIBLES SIN LA INTERVENCIÓN HUMANA, PERO SE PARECEN TAMBIÉN A LOS FENÓMENOS NATURALES U OBJETIVOS EN QUE NO SON EL RESULTADO DE PLANES DELIBERADOS PUESTOS EN MARCHA POR LOS HOMBRES."⁵⁹

VALORES VIEJOS EN SITUACIONES NUEVAS

En libros importantes como *Ciencia y valores* y *La revolución tecnocientífica*, Javier Echevarría en un par de ocasiones deja caer que considera que los valores éticos y los ecológicos son de dos clases distintas que no deben mezclarse⁶¹.

No me convence mucho. Así como Bert Brecht sostenía que "el Hombre Nuevo no es más que el hombre viejo en situaciones nuevas", mi conjetura es que los "nuevos" valores son básicamente los valores viejos en situaciones nuevas. Las dos situaciones nuevas que determinan nuestro presente son que hemos "llenado" o saturado el mundo en términos ecológicos, y la emergencia de la tecnociencia.

Hemos pasado de una situación de "mundo vacío" a otra de "mundo lleno", a medida que nuestros sistemas socioeconómicos se expandían hasta ocupar casi todo el espacio ambiental: y eso es lo que provoca —o más bien ha de provocar— una reorganización importante de nuestros sistemas de valores. Cabe pensar, por ejemplo, que el valor ecológico básico es la reverencia o el respeto por *toda* vida,

como proponía Albert Schweitzer: pero difícilmente se puede mantener que esto sea un valor nuevo (si recorremos con ojo atento nuestras tradiciones éticas, desde el budismo y el jainismo hasta el cristianismo franciscano, pasando por Plutarco y Michel de Montaigne).

Pensemos, si no, en la misma cuestión desde el ángulo de la economía ecológica. ¿Qué valores están en juego? Según uno de los practicantes de esta disciplina

TODOROV SOBRE LA SOCIABILIDAD HUMANA

"ESTAS DOS VERSIONES DEL IDEAL HUMANO [AUTORREALIZACIÓN DEL INDIVIDUO O PROGRESO DE LA SOCIEDAD] PARTICIPAN EN UNA MISMA CONCEPCIÓN DEL HOMBRE, QUE LO REPRESENTA EN ANTAGONISMO CON SU MEDIO SOCIAL, Y DONDE ESCOGER SE VUELVE NECESARIO: O EL HOMBRE O LA SOCIEDAD. AHORA BIEN, SIEMPRE HAY QUE VOLVER A ESTO: NO EXISTE UN SÍ MISMO ANTERIORMENTE CONSTITUIDO, COMO UN CAPITAL QUE SE TRANSMITE POR HERENCIA, QUE SE PUEDE DILAPIDAR DISTRIBUYÉNDOLO ENTRE LOS OTROS O ENCERRAR CUIDADOSAMENTE EN LA TRASTIENDA PARA DISFRUTARLO A GUSTO. EL SÍ MISMO SÓLO EXISTE EN Y POR LAS RELACIONES CON LOS OTROS; INTENSIFICAR EL INTERCAMBIO SOCIAL SIGNIFICA INTENSIFICAR EL SÍ MISMO. LA META DE LA EXISTENCIA NO PODRÍA SER UNO U OTRO. MÁS SÍ MISMO O MÁS SOCIEDAD, SINO 'EN LAS HORAS DEL MILAGRO', PARA HABLAR COMO SAINT-EXUPÉRY, 'CIERTA CALIDAD DE LAS RELACIONES HUMANAS'.

[...] SI LA META ÚLTIMA DE LAS FUERZAS POLÍTICAS DE UN PAÍS ES SOLAMENTE ALCANZAR EL MÁXIMO DE CONSUMO Y EL MÁXIMO DE PRODUCCIÓN, SIN INTERROGARSE NUNCA SOBRE EL EFECTO QUE ESTOS LOGROS TENDRÁN SOBRE LAS RELACIONES INTERPERSONALES, EL DESPERTAR PUEDE LLEGAR A SER BRUTAL. [...] TOMAR CONCIENCIA DE QUE LA META DEL DESEO HUMANO NO ES EL PLACER SINO LA RELACIÓN ENTRE LOS HOMBRES PUEDE PERMITIRNOS QUE NOS RECONCILIEMOS CON SITUACIONES QUE APARECERÍAN COMO INSATISFACTORIAS BAJO LA VARA DE OTROS CRITERIOS Y, A LA VEZ, ACTUAR DE MODO QUE SE MEJORE LA VIDA DE LA SOCIEDAD DE FORMA DURADERA Y GENERAL.

[...] LA DEPENDENCIA NO ES ALIENANTE. LA SOCIABILIDAD NO ES MALDITA, ES LIBERADORA: HAY QUE DESHACERSE DE LAS ILUSIONES INDIVIDUALISTAS.⁶⁴

más importantes del mundo, Herman E. Daly —y su análisis no es ocurrencia personal, sino doctrina sólida ampliamente compartida por sus colegas—, se trata básicamente de dos valores: frugalidad y eficiencia⁶². (Podemos hablar de suficiencia y ecoeficiencia, pero estaríamos diciendo lo mismo.) Difícilmente podrá sostener nadie que se trata de *nuevos valores*... Más bien tenemos que habérmolas con *valores viejos en situaciones nuevas* ("mundo lleno" y tecnociencia, insisto en ello).

Solamente con dos poetas-pensadores como Emerson y Juan Ramón Jiménez tendríamos mimbres más que suficientes para tejer un sólido cesto de ética ecológica: ahora bien, el primero murió en 1882, y el segundo en 1958, tiempo antes de que oyésemos hablar de crisis ecológica...

En mi opinión, más bien hay que revalorizar subculturas éticas o tradiciones morales minoritarias a las que en el pasado no prestába-

mos mucha atención, y que ahora —en la nueva situación— deben desempeñar un papel mucho más importante. La innovación en valores no es una cosa trivial. A estas alturas de la historia humana, quizá en ese ámbito no queden demasiadas cosas por inventar...

En este mundo moderno la esencia de las cuestiones morales no es definible en términos elementales como, por ejemplo, el arrojar piedras al pecador o robar un buey al vecino. Los problemas morales del mundo moderno están inmersos en las complejas realidades de la ciencia y la tecnología. Hoy, el ejercicio de la moralidad requiere determinaciones sobre el litigio entre los granjeros, cuyos insecticidas envenenan el agua, y los pescadores, cuya subsistencia

*puede peligrar por tal razón. Exige soluciones intermedias entre las ventajas que pueda representar la sustitución de una humeante central eléctrica urbana por otra nuclear sin humos, pero que entraña riesgos en caso de que se produzca un accidente catastrófico. Aquí los principios éticos no difieren de los invocados en otros tiempos, pero las cuestiones morales no serán decidibles a menos que se entienda la nueva realidad en que se manifiestan.*⁶³

TRES VALORES PARA EL SIGLO XXI: LA PACIFICACIÓN DE LA EXISTENCIA, EL FLORECIMIENTO DE LA PERSONA Y LA CALIDAD DE LAS RELACIONES HUMANAS

Comencé este libro evocando en el preámbulo "la promesa de una existencia pacificada, con posibilidades de cumplimiento para todos los seres vivos"; no parece fuera de lugar volver a traer a colación esa promesa al final de nuestras reflexiones. Por otra parte, insistí tanto en la cuestión del florecimiento de los vivientes —humanos y no humanos— en el capítulo 4 que no hará falta abundar en ello ahora. Por último, nunca nos excederemos en subrayar la socialidad básica de los seres humanos, en un medio cultural que por el contrario promueve un desenfocado y contundente individualismo: por eso dejo aquí al curioso lector, o la amable lectora, con las conmovedoras palabras de Saint-Exupéry y Todorov sobre la calidad de las relaciones humanas. Ojalá, en los años por venir, avancemos decisivamente en el cumplimiento de estos tres valores.

NOTAS

1. Claudio Magris, *Utopía y desencanto*, Anagrama, Barcelona 2001, p. 285.
2. Rafael Sánchez Ferlosio, "José Antonio", columna en *El País*, 5 de noviembre de 1994.
3. Barry Commoner, *Ciencia y supervivencia*, Plaza y Janés, Barcelona 1970, pp. 122-123. (El original inglés es de 1966.)
4. Herbert Marcuse, "Notas para una nueva definición de la cultura", en *Ensayos sobre política y cultura*, Ariel, Barcelona 1970, p. 94.
5. Manuel Sacristán: *M.A.R.X. (Máximas, aforismos y reflexiones con algunas variables libres)*, edición de Salvador López Arnal, Los Libros del Viejo Topo, Barcelona 2003, p. 358.
6. Cornelius Castoriadis: *La insignificancia y la imaginación (diálogos)*, Trotta, Madrid 2002, p. 33.
7. Véanse, por ejemplo, los dos extensos artículos-reseñas que el número 65 de *Revista de Libros* (Madrid, mayo de 2002) consagró al best-seller del profesor danés Bjorn Lomborg: *The Skeptical Environmentalist. Measuring the Real State of the World*, Cambridge University Press 2001.
8. Algunas de mis publicaciones de esos años relacionadas con estos asuntos: (en colaboración con Albert Recio) *Quien parte y reparte... El debate sobre la reducción del tiempo de trabajo*, Icaria, Barcelona 1997. (En colaboración con Alicia Durán y otros) *Genes en el laboratorio y en la fábrica*, Trotta, Madrid 1998. (En colaboración con José Manuel Naredo, Joaquim Sempere y otros) *Necesitar, desear, vivir. Sobre necesidades, desarrollo humano, crecimiento económico y sustentabilidad*, Los Libros de la Catarata, Madrid 1998. (En colaboración con Francisco Fernández Buey y otros) *Trabajar sin destruir. Trabajadores, sindicatos y ecología*, Eds. HOAC, Madrid 1998. *Argumentos recombinantes. Sobre cultivos y alimentos transgénicos*, Los Libros de la Catarata, Madrid 1999. *Cultivos y alimentos transgénicos: una guía crítica*, Los Libros de la Catarata, Madrid 2000. (En colaboración con Joaquim Sempere) *Sociología y medio ambiente*, Síntesis, Madrid 2000. *Todo tiene un límite. Ecología y transformación social*, Debate, Madrid 2001. *Qué son los alimentos transgénicos*, Integral/RBA, Barcelona 2002. (En colaboración con Joel Tickner y otros) *El principio de precaución*, Icaria, Barcelona 2002. (En colaboración con Jean-Paul Deléage y otros) *Industria como naturaleza. Hacia la producción limpia*, Los Libros de la Catarata, Madrid 2003. *Cuidar la T(tierra). Políticas agrarias*

- y alimentarias sostenibles para entrar en el siglo XXI. Icaria, Barcelona 2003. (En colaboración con Joaquín Nieto y otros) *Sustentabilidad y globalización. Flujos monetarios, de energía y de materiales*, Alemania, Alzira, 2003.
9. Christian Schütze, *Das Grundgesetz vom Niedergang: Arbeit ruiniert die Welt*. Carl Hanser Verlag, München 1989. Una breve reflexión sobre este particular en Jorge Riechmann, "Trabajo y medio ambiente en la era de la crisis ecológica", capítulo 1 de *Trabajar sin destruir*, op. cit., pp. 33-34.
 10. Gary Snyder: *La mente salvaje (poemas y ensayos)*, edición de Nacho Fernández, Árdora, Madrid 2000, p. 57.
 11. Para el lector o lectora que no esté familiarizado con estos debates: John Bury, *La idea de progreso*, Alianza, Madrid 1971. Larry Laudan, *El progreso y sus problemas*, Encuentro, Madrid 1986. Jorge Wagensberg y Jordi Agustí (eds.), *El progreso: ¿un concepto acabado o emergente?*, Tusquets, Barcelona 1998.
 12. Me he referido a esta cuestión en el capítulo XII de *Un mundo vulnerable* (Los Libros de la Catarata, Madrid 2000), titulado "Regresos del progreso, sinrazones de la razón"; y también en "Acerca del producir", una de las partes de mi librito *Todo tiene un límite. Ecología y transformación social* (Debate, Madrid 2001). En ambos casos, mi propuesta es *fundamentar un nuevo concepto de progreso* (no productivista, y desligado de las filosofías de la historia) *como mejora cualitativa de la condición humana*.
 13. Jesús Mosterín, *Filosofía de la cultura*, Alianza, Madrid 1993, p. 127.
 14. "Según Aristóteles, el bien de una criatura es aquello hacia lo que la criatura tiende, y cuya consecución contribuye a hacerla feliz. Aristóteles había introducido el silogismo práctico como un esquema para explicar la acción. Según este esquema, la acción se explica como la conclusión o el resultado de un procesamiento interno de la información que parte como premisas de una cierta necesidad, preferencia, deseo u objeto deseado (es decir, de un bien) y de una cierta creencia del agente (la creencia de que realizar una acción del tipo de que se trate conduciría a alcanzar ese bien)." Jesús Mosterín, *Filosofía de la cultura*, op. cit., p. 128.
 15. Hans Meinong, *Investigaciones psicológicas para una teoría del valor*, 1894.
 16. Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poder. Ensayo de una transvaloración de todos los valores* [Umwertung aller Werte], inacabado, y reorganizado por su hermana Elisabeth.
 17. Una introducción al pensamiento de Scheler en Francisco Gomá, "Scheler y la ética de los valores", en Victoria Camps (ed.), *Historia de la ética*, vol. 3, Crítica, Barcelona 1989, pp. 296 y ss.
 18. Estudiada por Adela Cortina: *El mundo de los valores. "Ética mínima" y educación*, El Búho, Madrid 1997.
 19. Ricardo Maliandi: "Axiología y fenomenología", en Victoria Camps/ Osvaldo Guariglia, / Fernando Salmerón (eds.): *Concepciones de la ética* (vol. 2 de la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía), Trotta, Madrid 1992, p. 73.
 20. A la que correspondían desde el lado de la filosofía práctica, propuestas como las de un Ludwig Wittgenstein o un Hans Kelsen. Sobre la concepción del valor de este último, véase por ejemplo *¿Qué es justicia?* (1952), Planeta-Agostini, Barcelona 1993, pp. 67-69, pp. 128 y ss.; o también *Teoría pura del derecho* (1960), Porrúa, México 1991, pp. 30-37, p. 78.
 21. Javier Echevarría, "Ética y axiología de la ciencia", conferencia de clausura de la XI Semana de Ética, Madrid (CSIC), 21 de octubre de 1999.
 22. Hilary Putnam, "Beyond the fact-value dichotomy", *Crítica* vol. XIV num. 41, pp. 8-9.
 23. Javier Echevarría, "Ética y axiología de la ciencia", conferencia de clausura de la XI Semana de Ética, Madrid (CSIC), 21 de octubre de 1999.
 24. Javier Echevarría: "Valores epistémicos y valores prácticos en la ciencia", en Wenceslao J. González (ed.), *El pensamiento de Larry Laudan. Relaciones entre historia de la ciencia y filosofía de la ciencia*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de la Coruña, 1998. Del mismo: "La emergencia del paradigma postmoderno", en AA.VV., *Ciencia moderna y postmoderna*, Fundación Juan March, Madrid 1998. Del mismo: "Tecnociencia y sistemas de valores", en J.A. López Cerezo y J.M. Sánchez Ron (eds.), *Ciencia, tecnología, sociedad y cultura en el cambio de siglo*, Biblioteca Nueva/ OEI, Madrid 2001. Del mismo, "Ciencia, tecnología y valores", en Andoni Ibarra y José A. López Cerezo (eds.), *Desafíos y tensiones actuales en Ciencia, Tecnología y Sociedad*, Biblioteca Nueva/ OEI, Madrid 2001. Y sobre todo *Ciencia y valores*, Destino, Barcelona 2002 —un ambicioso intento de axiología de la ciencia, basándola en un marco fregeano, sistémico y formalizador—, seguido de *La revolución tecnocientífica* (FCE, Madrid 2003).
 25. Marta I. González García/ José Antonio López Cerezo/ José Luis Luján: *Ciencia, tecnología y sociedad. Una introducción al estudio social de la ciencia y la tecnología*. Tecnos, Madrid 1996.
 26. José Ortega y Gasset: "¿Qué son los valores? Iniciación a la estimativa". *Obras completas*, vol. VI, Revista de Occidente, Madrid 1947, p. 320. El artículo de Ortega se publicó primero en el número 4 de *Revista de Occidente* (octubre de 1923).
 27. Compárese con Donald Davidson, *Ensayos sobre acciones y sucesos*, Crítica, Barcelona 1995 [1980], pp. 17-18, 107-112. Davidson —que está pensando en agentes humanos— habla de *actitudes* en lugar de *tendencias*. Los valores son para él *actitudes positivas del agente*, o más brevemente, *actitudes-pro*. Véase también Luis Villoro, *El poder y el valor*, FCE, México 1997, pp. 13 y ss.
 28. Esta noción amplia de valor podría incluso extenderse a mecanismos autorregulados del tipo de las máquinas con un termostato, o en general todo tipo de sistemas naturales o artificiales donde se observe algún tipo de teleología, homeostasis, teleonomía o autorregulación, como por ejemplo los ecosistemas.
 29. Adolfo Sánchez Vázquez, *Ética*, Crítica, Barcelona, p. 130.

30. Ésta es por ejemplo la concepción de Nicholas Rescher en *Introduction to Value Theory*, Prentice Hall, Englewood Cliffs 1969.
31. Nicholas Rescher, "La objetividad de los valores", en *Razón y valores en la era científico-tecnológica* (ed. de Wenceslao J. González), Paidós, Barcelona 1999, p. 74. Sobre este asunto véase también Luis Villoro, *El poder y el valor*, FCE, México 1997, capítulo 2.
32. Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, Duckworth, Londres 1981, pp. 54-59.
33. Alasdair MacIntyre, *Historia de la ética*, Paidós, Barcelona 1982 [1966].
34. Alasdair MacIntyre, *Animales racionales y dependientes*, Paidós, Barcelona 2001 [1999], pp. 84-85.
35. Véase Richard B. Brandt, *Teoría ética*, Alianza, Madrid 1982, p. 353, pp. 386-394; y Luis Villoro, *El poder y el valor*, FCE, México 1997, pp. 16 y ss.
36. John O'Neill, "The varieties of intrinsic value", *The Monist* 75, 1992, p. 119-137; asumido por Robin Attfield en *Value, Obligation and Meta-Ethics*, Value Inquiry Book Series, Amsterdam/ Atlanta 1995, p. 29.
37. Mosterín, *Filosofía de la cultura*, op. cit., p. 131.
38. Con esta distinción está emparentada la de George Pugh en su obra *On the Origins of Human Values*: aquí se distingue, para los seres humanos, entre valores primarios (innatos e instintivos, integrados en la propia estructura del cerebro y el sistema nervioso humano, y manifiestos a través de sensaciones subjetivas tales como el desagrado ante el dolor, el gusto agradable de los buenos alimentos o el placer de una relación sexual) y valores secundarios (que son producto de experiencias personales y culturales con el ambiente físico y los valores humanos primarios, y pueden deducirse mediante pensamiento racional). A esta última clase pertenecerían los valores morales. Véase George H. Kieffer, *Bioética*, Alhambra, Madrid 1983, p. 34.
39. Mario Bunge, *Epistemología*, Ariel, Barcelona 1980, p. 182.
40. Javier Echevarría, *Ciencia y valores*, Destino, Barcelona 2002, p. 41.
41. Esto lo ha subrayado Rescher, dentro de su concepción restringida del valor que lo limita a los seres humanos: "Los valores están al fondo, pero no de una manera electiva. No dependen de los deseos sino de las necesidades. Porque nosotros los humanos, siendo la clase de criaturas que somos, tenemos intereses que, en cuanto tales, deberían controlar — en la medida en que somos racionales— la justificación de nuestros deseos y preferencias. Para nosotros, los humanos, dar validez a las valoraciones no es ni puede ser una cuestión de pura subjetividad." Nicholas Rescher, "La objetividad de los valores", en *Razón y valores en la era científico-tecnológica* (ed. de Wenceslao J. González), Paidós, Barcelona 1999, p. 78.
42. Jorge Riechmann (coord.), *Necesitar, desear, vivir. Sobre necesidades, desarrollo humano, crecimiento económico y sustentabilidad*, Los Libros de la Catarata, Madrid 1998.
43. Véanse esa trilogía fascinante del primatólogo Frans de Waal que componen los libros *La política de los chimpancés*, *Bien natural* y *El simio y el aprendiz de sushi*, a los que me he referido repetidamente en estas páginas.
44. Alasdair MacIntyre, *Historia de la ética*, Paidós, Barcelona 1982 [1966], p. 82.
45. Martin Gardner, "Beyond cultural relativism", *Ethics*, octubre de 1950; citado en Mosterín, *Filosofía de la cultura*, op. cit., p. 150.
46. "Los macacos (*Macaca fuscata*) de la isla de Koshima que adoptaron el invento de (la macaca precursora) Imo de separar los granos de trigo de la arena en el mar tomaron gusto a los baños marinos y aprendieron a nadar. Individuos de las generaciones siguientes recibieron esa valoración positiva de la experiencia acuática, y ya no sólo para lavar los granos. Los macacos de Jigokudani descubrieron el baño termal en unas fuentes termales de su territorio, y le tomaron gusto, estableciéndose la costumbre social del baño termal." Jesús Mosterín, *Filosofía de la cultura*, op. cit., p. 132; ver también todo el capítulo 2 ("Cultura de los animales no homínidos"), y sobre todo el libro de Frans de Waal *El simio y el aprendiz de sushi* (Paidós, Barcelona 2002).
47. Toda la penetrante reflexión de Feuerbach y luego de Marx sobre la alienación presupone el carácter objetivo de los valores culturales así creados.
48. Hans Küng y Karl-Josef Kuschel (eds.): *Hacia una ética mundial. Declaración del Parlamento de las Religiones del Mundo*, Trotta, Madrid 1994 [1993].
49. La idea es que los objetos científicos —tanto en ciencias naturales como en ciencias humanas— resultan constituidos por un "recorte" de la realidad que se opera asumiendo cierto punto de vista, y éste incorpora valores, claro está. El punto de vista forma parte del objeto científico. No es éste el lugar para discutir la cuestión por extenso: remito al equilibrado análisis de Evandro Agazzi, *El bien, el mal y la ciencia. Las dimensiones éticas de la empresa científico-tecnológica*, Tecnos, Madrid 1996, pp. 38-46, 73, 178-180 y 189-190.
50. Manuel Sacristán: *M.A.R.X. (Máximas, aforismos y reflexiones con algunas variables libres)*, edición de Salvador López Arnal, Los Libros del Viejo Topo, Barcelona 2003, p. 337.
51. Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Trotta, Madrid 2002, p. 116.
52. De nuevo Manuel Sacristán: *M.A.R.X.*, op. cit., p. 185.
53. Citado por André Gorz en AA.VV., *Marcuse ante sus críticos*, Grijalbo, Barcelona 1975, p. 100.
54. Nicholas Rescher, "La objetividad de los valores", en *Razón y valores en la era científico-tecnológica* (ed. de Wenceslao J. González), Paidós, Barcelona 1999, p. 78.
55. Aquí se abrirían los difíciles debates en torno a una noción de racionalidad sustantiva, que sólo podemos evocar. Se trata, como se sabe, de uno de los temas centrales de la Escuela de Francfort. Herbert Marcuse, por ejemplo, proponía una definición de razón como "protección de la vida, enriquecimiento de la vida,

- embellecimiento de la vida" (Jürgen Habermas y otros, *Gespräche mit Herbert Marcuse*, Suhrkamp, Franfort del Meno 1981, p. 32).
56. Cornelius Castoriadis, *La exigencia revolucionaria*, Acquarela, Madrid 2000, p. 204.
 57. Contra lo que pensaba Ortega: "El hambre y la sed de justicia, la conciencia de este valor —como de todos los demás— no comporta un más o un menos de intensidad y pertenece a aquella clase de fenómenos psíquicos que carecen de esa variabilidad dinámica. [...] No son los valores un don que nuestra subjetividad hace a las cosas, sino una extraña, sutil casta de objetividades que nuestra conciencia encuentra fuera de sí como encuentra los árboles y los hombres" ("¿Qué son los valores? Iniciación a la estimativa", pp. 327 y 329). La idea orteguiana de los valores como *cualidades objetivas de las cosas*, percibidas por intuición extrasensible, no parece muy recomendable para una filosofía "a la altura de nuestro tiempo". A mi entender la estimativa o axiología no debe aspirar a ser "un sistema de verdades evidentes e invariables, de tipo parejo a la matemática" ("¿Qué son los valores? Iniciación a la estimativa", p. 333).
 58. Adolfo Sánchez Vázquez, *Ética, Crítica*, Barcelona, p. 134.
 59. Juan Antonio Rivera: "Valores y educación", en AA.VV., *Que piensen ellos*, Ópera Prima, Madrid 2001, p. 153.
 60. Cornelius Castoriadis, *La exigencia revolucionaria*, Acquarela, Madrid 2000, p. 202.
 61. Ejemplos de valores ecológicos para Echevarría: biodiversidad, conservación, equilibrio, integridad, limpieza (no contaminación), naturalidad, renovabilidad, sostenibilidad, etc. Por otra parte, concede mucha importancia a lo que llama *valores básicos* o naturales (compartidos por los seres humanos con los demás seres vivos): supervivencia, fortaleza, rapidez, alegría, amor, bienestar, capacidad, cordura, crecimiento, florecimiento, fertilidad, felicidad, etc.
 62. Herman E. Daly, "The illth of nations and the fecklessness of policy", *Post-autistic Economics Review* 22, 24 de noviembre de 2003. (Puede consultarse en www.paecon.net.)
 63. Barry Commoner, *Ciencia y supervivencia*, Plaza y Janés, Barcelona 1970, p. 156.
 64. Tzvetan Todorov: *La vida en común. Ensayo de antropología general*, Taurus, Madrid 1995, pp. 207-208.

SOBRE LA "TRILOGÍA DE LA AUTOCONTENCIÓN"

"CUANDO VEO TODO LO QUE HACEN LOS ÁRBOLES/ TODO LO QUE HACEN LOS ÁRBOLES
CON SER ÁRBOLES..."

Carlos Edmundo de Ory

"¡QUÉ HONDA VIDA LA DE ESTOS ÁRBOLES; QUÉ PERSONALIDAD, QUE INMANENCIA,
QUÉ CALMA, QUÉ LLENURA DE CORAZÓN TOTAL QUERIENDO DARSE!"

Juan Ramón Jiménez

Destrucción ecológica, desigualdad socioeconómica y descontrol de la tecnociencia son, a mi entender, los tres temas mayores que deben abordar hoy las ciencias sociales y la reflexión filosófica, con el suficiente coraje por parte de los investigadores e investigadoras para plantear las preguntas difíciles.

De manera correlativa, *sustentabilidad, justicia y embridamiento democrático de la tecnociencia* son los tres grandes objetivos sociopolíticos que deberíamos perseguir a todos los niveles (desde lo local a lo global).

Esta identificación de problemas y prioridades me ha llevado, en estos años últimos, a escribir una "trilogía de la autocontención", con perspectiva filosófico-moral, que concluye con *Gente que no quiere viajar a Marte*.

Un problema básico en nuestra consideración del ser humano y su práctica social: *no nos asustamos lo suficiente*. Hans Jonas planteó su *heurística del miedo*, Günther Anders lo dijo también muchas veces y de muchas formas, pero nunca se insistirá lo suficiente sobre ello.

Pensar a partir de Auschwitz, Hiroshima y Chernobil es la tarea que nos ha legado el terrible siglo XX. Así como el Holocausto no fue una desviación de la civilización moderna, sino una de sus posibles culminaciones (tal es la tesis convincentemente defendida por el sociólogo Zygmunt Bauman en *Modernidad y Holocausto*), análogamente Hiroshima y Chernobil no son "accidentes" colaterales de la Modernidad, sino que nos revelan algo profundo sobre su esencia.

En nuestra época, la *época moral del largo alcance*, la respuesta ético-política que precisan los graves problemas a los que hacemos frente debe formularse —a mi

entender— en términos de *responsabilidad* (hacerse cargo de las consecuencias) y *autocontención* (tratar conscientemente de moderar nuestra *hybris*).

La tarea de autolimitación ecológica ha de inscribirse en el marco de una más amplia y general *autocontención de la modernidad*. Erradicar la posibilidad del moderno genocidio racionalmente planificado; de la guerra en la era de las armas de destrucción masiva; del ecocidio. A eso podemos llamarlo una (posible) autocontención de la modernidad.

Nuestro modelo de desarrollo (que es insostenible, a estas alturas casi huelga decirlo) se basa en la exportación de daño. No tanto en la organización racional de la producción, ni en la aplicación de la ciencia a la misma, ni en la explotación de ventajas comparativas, ni en otras —reales o supuestas— buenas cualidades que nos

complace evocar: *se basa, sobre todo, en la exportación de daño* (en el espacio —geográfico, ecológico, social— y en el tiempo).

Por eso, sin nuevas “reglas de juego” para la economía y la relación entre seres humanos y naturaleza, sin cambios radicales en nuestras normas y nuestras con-

ductas orientados a transformar el metabolismo humanidad/ biosfera, los objetivos de justicia y sustentabilidad no serán sino cháchara insulsa. Ésta es la realidad que hemos de afrontar en el siglo XXI.

No podemos seguir manteniendo la mentalidad del *cow-boy* —llegar, explotar, marchar— en un *mundo lleno*, donde ya se han alcanzado las fronteras, y que va camino de los 7.000 millones de habitantes. Habrá que aprender a cuidar la Tierra, tratándola a veces con amor de jardinero, a ratos con reverencia de ermitaño budista, por trechos con sentimiento de hermandad franciscana, en otras ocasiones con admiración de indio de las Grandes Praderas.

Para transformarnos y para cambiar la sociedad, precisamos la conmoción, el extrañamiento, el descentramiento que induce un verdadero encuentro con el otro: y ahí la relación con el animal no humano puede desempeñar un papel fundamental. En el encuentro con el animal no humano deberíamos ver una de las formas privilegiadas de encuentro con el otro. Si logramos abrirnos a ese encuentro puede que se tambalee nuestro injustificable egocentrismo, y seamos capaces de resituarnos en el cosmos, modificando nuestra relación ético-política con el mundo natural.

El mensaje fundamental que querría transmitir con esta “trilogía de la autocontención” es muy sencillo (y de hecho muy antiguo): para seres limitados y contingentes, que viven dentro de una biosfera limitada y vulnerable, el intento —prometeico o fáustico— de vivir a medias ignorando los límites, a medias intentando derribarlos, conducirá siempre a graves desastres e imposibilitará el tipo de felicidad accesible a los seres humanos.

TRILOGÍA DE LA AUTOCONTENCIÓN

1. *UN MUNDO VULNERABLE* (PRIMERA EDICIÓN: LOS LIBROS DE LA CATARATA, 2000. SEGUNDA EDICIÓN, LOS LIBROS DE LA CATARATA, 2005)
2. *TODOS LOS ANIMALES SOMOS HERMANOS* (PRIMERA EDICIÓN: UNIV. DE GRANADA, 2003. SEGUNDA EDICIÓN, LOS LIBROS DE LA CATARATA, 2005)
3. *GENTE QUE NO QUIERE VIAJAR A MARTE* (PRIMERA EDICIÓN: LOS LIBROS DE LA CATARATA, 2004).

Sin un movimiento de autolimitación, no hay forma de dejar existir al otro. De manera que, siendo verdad que somos la especie de la hybris, de la desmesura, de la extralimitación, del titanismo, habrá que agarrar el toro por los cuernos y hacer frente a estos rasgos problemáticos de la condición humana con un directo y decidido proyecto de autocontención. En estos tres volúmenes he desarrollado una serie de propuestas, argumentos y categorías (biomímesis, aspersión de daños, principio de mitad y mitad, humanismo fronterizo, ética de la imperfección, etc.) que creo pueden sernos de alguna utilidad en la titánica tarea de poner límites al titanismo.

En particular, propongo explorar las posibilidades y repercusiones de una actuación humana —individual y colectiva— que firme y radicalmente se propusiese como orientación los tres principios siguientes; en ética, principio de autocontención; en política, principio de democracia; en tecnología y economía, principio de biomímesis.

Con esas esperanzas he escrito los tres volúmenes, inquieto lector, curiosa lectora, que ahora tienes entre las manos. Günther Anders sugirió alguna vez que, ante profesores universitarios que escriben libros para otros profesores universitarios, nuestra sorpresa no debería ser menor que ante un panadero que sólo cociese pan para otros panaderos. Esta trilogía está escrita pensando en un público amplio, porque los asuntos que trata son radicalmente cosa del común: nos atañen a todos y todas.

Jorge Riechmann

¿Cómo relacionarnos éticamente con los animales? ¿Debemos tomarlos moralmente en consideración por sí mismos, atender a su bien propio, o quizá tratarlos como si fueran cosas, como meros instrumentos útiles para nuestros fines? ¿Y qué decir de las propuestas de concederles derechos? Este libro quiere contribuir a estimular un debate social amplio sobre el lugar que los animales ocupan (y el que deberían ocupar) en las sociedades industrializadas; constituye, además, una herramienta pedagógica útil para diversos niveles de enseñanza. En él se argumenta que para transformarnos y para cambiar la sociedad, precisamos la conmoción, el extrañamiento, el descentramiento que induce un verdadero encuentro con el otro: y ahí la relación con el animal no humano puede desempeñar un papel fundamental. En el encuentro con el animal no humano deberíamos ver una de las formas privilegiadas de encuentro con el otro. Si logramos abrirnos a ese encuentro puede que se tambalee nuestro injustificable egocentrismo, y seamos capaces de resituarnos en el cosmos, modificando nuestra relación ético-política con el mundo natural. Aunque puede leerse de forma independiente, *Todos los animales somos hermanos* es el segundo volumen de una trilogía de ética ecológica en la que su autor piensa como "Trilogía de la Autocontención", cuya primera parte es *Un mundo vulnerable* y cuyo final constituye *Gente que no quiere viajar a Marte* (ambos publicados por esta misma editorial).

Jorge Riechmann (Madrid, 1962) es poeta, ensayista y profesor titular de Filosofía Moral en la Universidad de Barcelona. Actualmente trabaja como investigador sobre cuestiones ecológico-sociales en el Instituto Sindical de Trabajo, Ambiente y Salud (ISTAS) de Comisiones Obreras y contribuye a organizar el Observatorio de la Sostenibilidad en España (con sede en la Universidad de Alcalá de Henares). Es socio de la Sociedad Española de Agricultura Ecológica (SEAE), miembro del Consejo de Greenpeace España y afiliado a Ecologistas en Acción. Entre sus obras publicadas destacan los ensayos de tema ecológico *Necesitar, desear, vivir. Sobre necesidades, desarrollo humano, crecimiento económico y sustentabilidad* (Los Libros de la Catarata, Madrid 1998), *Cuidar la T(t)ierra* (Icaria, Barcelona 2003) y *Transgénicos: el haz y el envés* (Los Libros de la Catarata, Madrid 2004).