

EN DEFENSA DE LOS ANIMALES

Edición e introducción de Jorge Riechmann

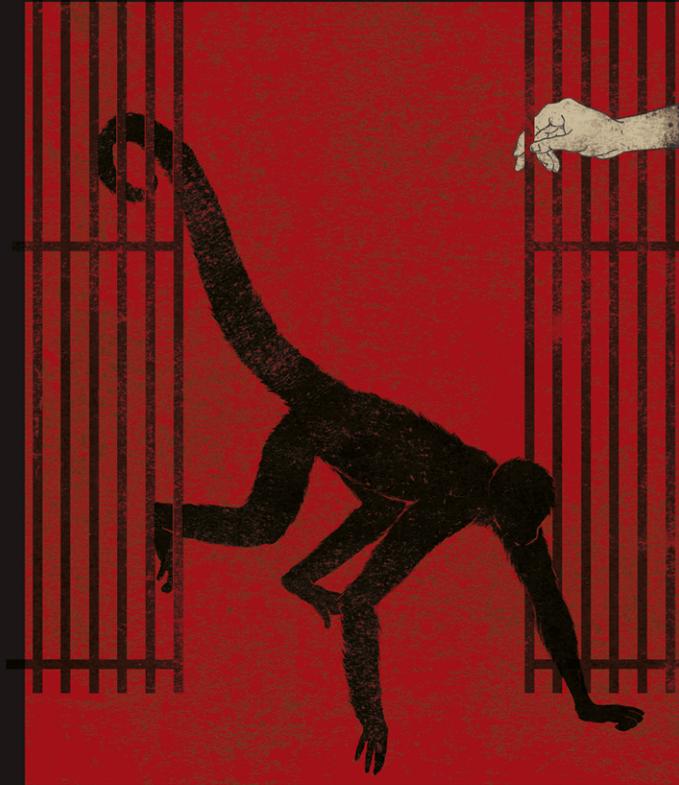
Prólogo de Ruth Toledano



EN DEFENSA DE LOS ANIMALES

Edición e introducción de Jorge Riechmann

Prólogo de Ruth Toledano



Índice

PRÓLOGO. LOS ANIMALES TIENEN QUIEN LES ESCRIBA, por Ruth Toledano

INTRODUCCIÓN. VIDA CONSCIENTE QUE QUIERE VIVIR EN MEDIO DE OTRAS VIDAS QUE QUIEREN VIVIR, por Jorge Riechmann

Expulsados del Jardín del Edén

Un tejonicidio que da que pensar

¿Qué derecho tenemos a ocuparlo todo, a acapararlo todo?

Tenemos un serio problema con la dominación

Sistemas complejos adaptativos

La dominación nos sienta mal...

A menudo, al maximizar una variable, deprimimos otras

Dos vías para salir de la vía de la dominación

La triple D

Vida que quiere vivir en medio de otras vidas que quieren vivir

Vida consciente que quiere vivir en medio de otras vidas que quieren vivir

En el Antropoceno, temor y temblor

El uso adecuado de la ciencia y la técnica no es dominar la naturaleza, sino vivir en ella

Nota sobre esta edición

EN DEFENSA DE LOS ANIMALES. ANTOLOGÍA

ÍNDICE ONOMÁSTICO

NOTAS

JORGE RIECHMANN

Es ensayista, escribe poesía, actúa en cuestiones de ecología social y enseña filosofía moral y política en Madrid (UAM). Se ocupó de cuestiones animalistas en sus libros Animales y ciudadanos (1995, junto con Jesús Mosterín) y Todos los animales somos hermanos (2003 y 2005). Dos extensos tramos de su poesía están reunidos en Futuralgia (2011) y Entreser (2013). Su poemario más reciente es Himnos craquelados (2015). Sus últimos ensayos son Autoconstrucción (2015) y ¿Derrotó el smartphone al movimiento ecologista? (2016).

Jorge Riechmann

Edición e introducción

En defensa de los animales

ANTOLOGÍA

Prólogo de Ruth Toledano



DISEÑO DE CUBIERTA: ELENA FERRÁNDIZ

© JORGE RIECHMANN, 2017

© LOS LIBROS DE LA CATARATA, 2017

FUENCARRAL, 70

28004 MADRID

TEL. 91 532 20 77

FAX. 91 532 43 34

WWW.CATARATA.ORG

EN DEFENSA DE LOS ANIMALES.

ANTOLOGÍA

ISBN-E: 978-84-1352-423-8

ISBN: 978-84-9097-286-1

DEPÓSITO LEGAL: M-6.197-2017

IBIC: JFFZ/LNKG

ESTE LIBRO HA SIDO EDITADO PARA SER DISTRIBUIDO. LA INTENCIÓN DE LOS EDITORES ES QUE SEA UTILIZADO 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.

LOS ANIMALES TIENEN QUIEN LES ESCRIBA

La historia de los no humanos se ha escrito como la de todos los oprimidos: a pesar de quienes han pretendido silenciar sus voces o —como es necesariamente su caso— la de quienes las representan, borrar sus figuras del retrato, apartarlas del foco, sacar a los personajes del relato. La voz de los animales —de quienes han hablado por ellos— en la historia humana ha sido intencionadamente amordazada, como lo fue la de las mujeres o la de los negros o la de los esclavos. Peor: como la de las esclavas negras, parias entre las parias, *animales hembra* al servicio de un amo. Ni eso.

Si bien en su defensa de los animales Jorge Riechmann no tiene capacidad para restablecer sus derechos, básicos, a la vida, la libertad y la dignidad física y emocional, con este libro restituye algo, fundamental, que en justicia les corresponde: el derecho a que sea visible una historia que los contempla, que los tiene en cuenta, que los considera sujetos de atención, de reflexión y de preocupación. Una historia que ni es reciente ni es un invento oportunista de nuestra época, como interesada y falazmente quieren hacer creer quienes acusan de *urbanitas alejados de la naturaleza* a las personas que defendemos a los compañeros de vida de otra especie. Muy al contrario, la voz de los animales —de quienes los representan— se remonta a la India de los Vedas y llega hasta la “revolución copernicana”, antiespecista, que supone en nuestros días la consideración moral de los animales: no solo han sido muchos los filósofos y escritores que se han referido, en uno u otro sentido, al trato que dispensamos a los otros animales, sino que son los más relevantes en la historia del

pensamiento y de la creación humanos.

A través de un recorrido por el progreso moral de la humanidad en relación con los no humanos —que pasa por la tradición primigenia de los Salmos, el Génesis y el Eclesiastés, las enseñanzas taoísta y budista, las máximas pitagóricas, plutarquianas y aristotélicas, la radical fraternidad franciscana, la política de la amistad que se sugirió en la Modernidad, el darwinismo, el marxismo, la ecología integral, la crítica de género, el señalamiento y crítica del especismo o las encíclicas del actual papa—, Riechmann ha quitado esa mordaza histórica. Lo ha hecho sobre el rastro que ha ido dejando en sus obras nuestra relación con los otros animales y ha compuesto la narración que les corresponde, vinculando las voces que han ido formando conciencia humana sobre el trato con ellos, ya sea viéndolos como medios para nuestras presuntas necesidades, caprichos y perversidades, ya sea para su defensa y protección. Y lo ha hecho con la honestidad intelectual de incluir no solo la diversidad de voces que los han tenido en cuenta para bien —religiosas, jurídicas, ambientalistas, ecologistas, feministas, bienestaristas o antiespecistas—, sino añadiendo también el contrapunto de aquellas que —coránicas, judeocristianas, cartesianas, capitalistas— se han declarado, en ocasiones con llamativa grosería, contrarias a la compasión, a la consideración, al reconocimiento de los derechos animales. Aquellas también que, pervirtiendo la maravilla del logos, han convertido el lenguaje humano en avieso muro, en alambre de cuchillas que nos separa de los otros animales, hermanos nuestros, y lo esgrimen como mísera excusa para impedir que nos acerquemos a ellos o, cuando menos, los respetemos. Nosotros, narcisistas que no sabemos pisar, ni sabemos chillar los significados de un delfín, ni cantamos como las ballenas, ni somos capaces de ecolocalizarnos como si fuéramos murciélagos.

“Cómo puedes comparar a un animal con una persona”, nos preguntan también muchos con frecuencia, bípedos incapaces de volar, pero visiblemente ofendidos si los asemejas a un ave. Más allá de la obviedad de que los humanos también somos animales, o del círculo sobre el concepto de persona en el que se envician y se enredan filósofos y juristas, podríamos simplemente responder que tal equiparación ha hacerse con

humildad y generosidad, con gratitud, en vez de con soberbia y egoísmo, pero resulta de gran utilidad disponer de una antología de textos que demuestra que esa comparación ha sido hecha por los más grandes filósofos y escritores de la historia, incluidos los que sentaron las bases de las nuevas izquierdas y de una democracia desarrollada. Con nazis y psicópatas llegan los sabios a comparar a los explotadores, opresores, maltratadores y exterminadores de animales. No podía ser de otro modo, pues solo en esa comparación, en esa capacidad de ponerse en la piel del otro, puede activarse el proceso de una empatía que dé cuenta de la aterradora realidad, intolerable, en la que se desarrollan las vidas de los otros animales.

Aquí están las voces que han anticipado la revolución que está en curso, a la que ha llegado su tiempo y es interseccional. La revolución que, como señala el propio Riechmann, es la de una "conciencia moral emancipatoria" que sin el movimiento en defensa de los animales no podría ya concebirse completa. Son las voces que, junto a la humana, han de componer una gran sinfonía cósmica, la que desde el principio de los tiempos conocidos en el hogar compartido que es este planeta habría de ser sobrecogedora en su bellísima diversidad y lo ha sido, sin embargo, por la horrenda disonancia que el eco de su sufrimiento produce en la partitura común. Hay autores de esta antología que remiten al amor, a la admiración, a la sorpresa; otros, a la imbecilidad, al infantilismo, a la "mujeril misericordia"... Queda a nuestra elección, tras su lectura, en qué términos preferimos expresarnos, cuáles nos convencen más, con cuáles queremos identificarnos y si estamos dispuestos a ceder a sus resistencias. Porque en la defensa que Riechmann hace de los animales estamos incluidos los humanos.

Esta antología es una respuesta al Androceno, un coro que se suma a la última llamada, una restitución en la crónica de la historia y una herramienta indispensable para quienes se sientan perdidos en el caos, sistemáticamente fomentado por el antropocentrismo, de referencias en las que apoyar los argumentos en defensa de los otros animales. No somos huérfanos de padres y madres ideológicos, solo había que ordenar el legado que nos dejaron y desenredar el cordón umbilical al que vamos

unidos. Como el propio antólogo sugiere, ha de considerarse este libro como una propuesta abierta que podría ampliarse considerablemente (a mí me vienen a la cabeza, por ejemplo, lúcidos textos de Angela Davis, Carol J. Adams o Paul B. Preciado): aunque es cierto que un esfuerzo recolector como este ha de poner punto final en alguna parte... Intercalando textos de clásicos y contemporáneos, haciéndonos esa biblioteca que hemos necesitado y deseado, Riechmann ha extraído de la mina de la historia los diamantes de la ética y ha enhebrado el hilo que ha conducido la compasión y la justicia a lo largo de los siglos para seguir tejiendo la gran república del futuro con la que soñó Salt.

RUTH TOLEDANO

INTRODUCCIÓN

VIDA CONSCIENTE QUE QUIERE VIVIR EN MEDIO DE OTRAS VIDAS QUE QUIEREN VIVIR

EXPULSADOS DEL JARDÍN DEL EDÉN

Hace entre 70.000 y 40.000 años, fuimos expulsados del Jardín del Edén.

En términos menos míticos: *Homo sapiens* experimentó lo que se ha dado en llamar su “revolución cognitiva” —seguramente asociada con la aparición del lenguaje articulado que nos singulariza tanto con respecto a los demás seres vivos¹— y dejó de ser un animal muy parecido a los demás animales con los que compartimos la biosfera (aunque es cierto que ya antes el uso del fuego, ocasional desde hace unos 800.000 años y sistemático desde más de 300.000, marca una brecha importante entre los humanos y los demás animales). Desde entonces, una acelerada evolución cultural tomó el relevo a la lenta evolución biológica y protocultural que la había precedido².

Otra revolución, la agrícola y ganadera de hace 12.000-10.000 años (cuando el Mesolítico dio paso al Neolítico), ha tenido consecuencias inmensas en la capacidad humana para reconfigurar en provecho propio cada vez más ecosistemas y riquezas naturales de la Tierra³. Domesticamos plantas y animales, y nos autodomesticamos para introducirnos en la senda de la “civilización”, ese complejo concepto⁴.

Hace aproximadamente 70.000 años fuimos expulsados del Jardín del Edén, y hasta el día de hoy —en este segundo decenio del tercer milenio en que, tras siete décadas aproximadamente de Gran Aceleración, nos precipitamos hacia el abismo del colapso ecológico-social— no sabemos en realidad qué hacer con nosotros mismos.

Homo sapiens fantasea que camina en posición vertical. En realidad, lo que hacemos es caer hacia adelante desde hace unos 70.000 años. ¿Aprenderemos de verdad a caminar erguidos?

UN TEJONICIDIO QUE DA QUE PENSAR

¿Cómo nos situamos en relación con la vida y los seres vivos, en la biosfera del tercer planeta del sistema solar? Quizá una noticia de prensa puede servir para orientar nuestra reflexión.

En el otoño de 2016, los ganaderos y terratenientes de varios condados de Inglaterra (Cornualles, Devon, Dorset, Gloucestershire, Herefordshire y Somerset) mataron un total de 10.886 tejones silvestres, en una operación auspiciada por el Gobierno británico para intentar reducir los daños económicos que provoca la tuberculosis bovina en las explotaciones de ganado⁵.

Muchos animales muertos. Bien, somos agricultores y ganaderos desde que —en el Neolítico— dejamos atrás nuestro pasado como forrajeadores. Pero ¿qué está pasando con esta peculiar clase de actividad que es la ganadería industrial intensiva —que apenas tiene un siglo de existencia y es tan diferente de todo lo que la precedió en la docena de milenios anteriores—?

Primero, el hacinamiento del ganado en explotaciones masificadas que son verdaderos centros de tortura y campos de exterminio para animales crea condiciones favorables para la expansión de enfermedades infecciosas, como la tuberculosis.

A continuación, se emplean cantidades masivas de antibióticos para prevenir estas epidemias y promover el crecimiento del ganado. Esto causa problemas de salud pública potencialmente muy graves, pues crece la resistencia bacteriana a los antibióticos que nos defienden de enfermedades infecciosas. Se desactivan así fármacos valiosísimos⁶.

Por añadidura, la dieta excesivamente rica en carne y productos animales generados por la ganadería intensiva nos enferma: está científicamente establecido, más allá de cualquier duda, que las dietas demasiado carnívoras

acarrear problemas cardiacos, hipertensión, obesidad, diabetes y varios tipos de cáncer.

Por otra parte, la ganadería industrial es un poderoso factor de degradación de la biosfera, por vías múltiples. Así, constituye la principal fuente de emisiones del contaminante amoníaco, lo que acidifica aguas y suelos y daña los bosques a través de la lluvia ácida⁷. Y es uno de los sectores que más gases de efecto invernadero (GEI) emiten, con más del 14,5% según la FAO (Organización Mundial de la Alimentación y Agricultura)⁸. Aunque para expertos del Banco Mundial, este sector encabezaría el *ranking* de GEI totales emitidos a nivel mundial, con más del 50%, si se contabilizaran sus emisiones indirectas⁹.

Hay que añadir que la ganadería industrial, en sociedades que están chocando contra los límites biofísicos del planeta Tierra, obra en contra de una suficiente alimentación humana. Pues cuando comemos carne de animales criados con productos agrícolas —como soja o maíz— que los seres humanos podríamos consumir directamente perdemos entre el 70% y el 95% de la energía bioquímica de las plantas¹⁰. Se trata de una especie de “ley de hierro” de la alimentación (a veces denominada Ley de Lindeman en los textos de ecología)¹¹: 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 —que van a escasear en un mundo que, repitámoslo, se caracteriza por el choque de las sociedades industriales contra los límites biofísicos del planeta— exige permanecer en la parte baja de la cadena trófica. Hoy, más del 40% de los cereales del mundo y más de la tercera parte de las capturas pesqueras se emplea para alimentar la excesiva cabaña ganadera criada en el Norte global.

Como colofón, los animales pierden por partida doble. Los animales silvestres que han sido previamente diezmados y arrinconados —tejones en el caso de la noticia de diario que nos ocupa— se convierten en chivos expiatorios y objeto de matanza. Claire Bass, directora de Humane Society International para el Reino Unido, ha insistido en que “no hay pruebas de que la matanza de

tejonos reduzca la tuberculosis en el ganado, de hecho la gran mayoría de los científicos están de acuerdo en que este enfoque realmente aumenta el riesgo de propagación de la enfermedad”¹².

¿Cuesta tanto darse cuenta de que el trato que dispensamos a los animales no humanos es moralmente inaceptable y una verdadera locura incluso desde un punto de vista que verdaderamente defienda los intereses humanos básicos, en un sentido amplio? Parece que sí nos cuesta.

¿QUÉ DERECHO TENEMOS A OCUPARLO TODO, A ACAPARARLO TODO?

Hoy, la posición especial de *los seres humanos como especie dominante de la biosfera* es innegable (por eso hablamos de Antropoceno), a la vez que ambigua. Pues dominio no implica control ni capacidad de remodelar la biosfera —como sueña la cultura dominante— de acuerdo con “nuestros propios” intereses (las comillas son inevitables, pues quizá, además de decir “Antropoceno”, tendríamos que hablar de “Capitaloceno”). Tenemos un fenomenal *problema de aprendiz de brujo*. Nuestra propia posición es extremadamente frágil si la comparamos con otras especies con más posibilidades de futuro —bacterias, algas, hongos, insectos...—. En cierto sentido, las bacterias dominan la Tierra, pero, en otro, la dominamos sin duda los seres humanos.

Bien, dominamos (enseguida volveremos sobre esta cuestión). Dominamos sin duda a los demás animales cercanos a nosotros. Por ejemplo, un cálculo de la biomasa (en peso) de los mamíferos terrestres hoy existentes arroja el resultado siguiente: humanos + ganado y mascotas, 97,11%; seres silvestres, 2,89%.

Los seres humanos representamos el 30,45%. Más de 10 veces lo que suponen los mamíferos salvajes¹³. Y vivimos de espaldas a esa realidad, sumidos en nuestra burbuja cultural, como vivimos de espaldas a tantas otras realidades básicas... Cuando en charlas y debates he pedido a la audiencia que estimaran el porcentaje de esa biomasa de seres silvestres, las estimaciones

oscilaban entre 20% y 70%. ¡Así de alejadas están nuestras percepciones de la realidad!

Hay en el mundo, hoy, unos 900.000 búfalos africanos frente a 1.500 millones de vacas; 200.000 lobos y más de 400 millones de perros domésticos; 50 millones de pingüinos y 20.000 millones de gallinas¹⁴. La pregunta de justicia que hemos de hacernos es: ¿por qué una sola especie se arroga el derecho de tratar así a todas las demás? ¿Cómo se nos ocurre que tenemos derecho a ocuparlo todo, a acapararlo todo?

TENEMOS UN SERIO PROBLEMA CON LA DOMINACIÓN

Como vimos, los animales del género *Homo* comenzamos a usar el fuego desde hace unos 800.000 años, y los *Homo sapiens* domesticamos animales y plantas en la “revolución neolítica” desde hace aproximadamente 12.000 años. Nuestro narcisismo de especie suele interpretar estos cambios como indudables progresos en la dominación de la naturaleza. Pero quizá las cosas sean algo más complicadas.

Uno de los grandes pensadores del siglo XX, Cornelius Castoriadis, nos indicó que para las sociedades industriales “el objetivo central de la vida social es la expansión ilimitada del (pseudo)dominio (pseudo)racional”¹⁵. En el centro de la cultura occidental determinada por las dinámicas del capitalismo y de la tecnociencia hemos de situar *la cuestión de la dominación*.

Como Castoriadis, también René Dubos —entre otros forjadores de un pensamiento ecologista— *critica semejante filosofía de la dominación y apunta lo contraproducente que resulta*: “Cuanto más absoluto sea el dominio del hombre fáustico y más se adhiera a la filosofía de que la naturaleza debe ser conquistada, más rápidamente se deteriorará el entorno y más calidad perderá la vida humana”¹⁶. Pero ¿por qué el exceso de dominación acaba por volverse en contra del dominador? ¿De dónde proceden estos fenómenos de *contraproduktividad*?

SISTEMAS COMPLEJOS ADAPTATIVOS

Una respuesta sencilla sería la siguiente: formamos parte de *sistemas complejos adaptativos* (ecosistemas)¹⁷ y del “sistema de ecosistemas” que es la biosfera, con múltiples bucles de retroacción. ¿Qué son estos?

Una noción básica y central en teoría de sistemas es la de los *bucles de retroalimentación* o retroacción o realimentación (*feedback loops*). La idea viene de la cibernética...

Estamos acostumbrados por la experiencia de la vida a aceptar que existe una relación entre causa y efecto. Algo menos familiar es la idea de que un efecto puede, directa o indirectamente, ejercer influencia sobre su causa. Cuando esto sucede, se llama realimentación (*feedback*). Este vínculo es a menudo tan tenue que pasa desapercibido.

La causa-efecto-causa, sin embargo, es un bucle sin fin que se da, virtualmente, en cada aspecto de nuestras vidas, desde la homeostasis o autorregulación, que controla [entre otros parámetros] la temperatura de nuestro cuerpo, hasta el funcionamiento de la economía de mercado¹⁸.

Si son *bucles positivos*, tienden a hacer crecer un sistema y desestabilizarlo (en esa medida, y si se me permite la broma, los bucles positivos resultan negativos). Si se trata de *bucles negativos* tienden a mantener la integridad de un sistema y estabilizarlo. Los primeros son “revolucionarios” y los segundos “conservadores”.

La realimentación positiva sin límite, al igual que el cáncer, contiene siempre las semillas del desastre en algún momento del futuro. [Por ejemplo: una bomba atómica, una población de roedores sin depredadores...] Pero en todos los sistemas, tarde o temprano, se enfrenta con lo que se denomina realimentación negativa. Un ejemplo es la reacción del cuerpo a la deshidratación. [...] En el corazón de todos los sistemas estables existen en funcionamiento uno o más bucles de realimentación negativa¹⁹.

Al estar inmersos en esta clase de sistemas complejos donde “todo está conectado con todo” (o casi) mediante bucles de realimentación, sucede que — como intuyeron muchas sabidurías tradicionales— los efectos de nuestras acciones acaban por volver sobre nosotros mismos (aquí cabría evocar incluso la noción hindú de *karma*). Por lo demás, es la misma dinámica de los sistemas complejos adaptativos la que conduce a las ideas de autolimitación y suficiencia:

Los sistemas autoorganizados existen en situaciones en las que consiguen *suficiente* energía, pero *no demasiada*. Si no consiguen suficiente energía de suficiente calidad (por debajo de un umbral mínimo), las estructuras organizadas no tienen base y no se da auto-organización. Si se suministra demasiada energía, el caos se adueña del sistema, pues la energía sobrepasa la capacidad disipativa de las estructuras y estas se derrumban. De forma que los sistemas auto-organizados existen en el terreno intermedio entre lo suficiente y lo no demasiado²⁰.

LA DOMINACIÓN NOS SIENTA MAL...

Jorge Wagensberg sugiere aforísticamente que es bueno “ganar independencia con respecto a la incertidumbre”, en lo que al progreso material se refiere (el motor del progreso moral, afirma, es la compasión). Es una buena intuición, pero conviene reparar en lo que entraña. “Ganar independencia con respecto a la incertidumbre” quiere decir dominar nuestro entorno, o al menos algunos aspectos del mismo. Pero definir el progreso material en términos de dominación creciente puede inducirnos a olvidar que somos *interdependientes y ecodependientes en un mundo compuesto por sistemas complejos adaptativos*, y que en un mundo así el exceso de dominación es, a la postre, contraproducente: acaba volviéndose contra el mismo dominador.

¿Y eso por qué? Pues porque si se trata de relaciones lineales, más de lo bueno es mejor; pero en cuanto intervienen relaciones no lineales y circuitos de realimentación —como ocurre masivamente en el mundo real compuesto de sistemas complejos adaptativos—, más de lo bueno a menudo empeora la situación. Resulta contraintuitivo para nuestro pensamiento lineal, pero es real como la vida misma... Los ejemplos abundan, sobre todo los referidos al progreso técnico de las sociedades industriales: no hay más que pensar en el uso de combustibles fósiles o de insecticidas organoclorados como el DDT.

A MENUDO, AL MAXIMIZAR UNA VARIABLE, DEPRIMIMOS OTRAS

Nuestro proyecto fáustico de sustituir naturaleza por tecnología a gran escala, ¿hacia dónde conduce? Un ejemplo (del que se derivan conclusiones fácilmente extrapolables): se cultivan verduras en climas fríos merced a invernaderos climatizados de alta tecnología como en Lower Mainland (Columbia Británica, Canadá). Ahí, los cultivos hidropónicos —sin tierra— son entre seis y nueve veces más productivos que el cultivo tradicional (midiendo en kilos de producto por superficie de cultivo).

Pero si analizamos los flujos de materia y energía en juego, ¡la huella ecológica de uno de estos tomates de invernadero es entre 14 y 20 veces mayor que la del tomate convencional!²¹ La intensificación productiva —en este como

en otros casos— se produce a costa de un acrecentado impacto sobre los sistemas naturales que sustentan la vida. Lo que se gana por un lado se pierde por el otro: como sucede tan a menudo en los sistemas complejos de toda índole, *al maximizar una variable deprimimos otras*. Y si solo miramos una pequeña porción del fenómeno, estaremos autoengañándonos.

La sabiduría popular lo consignaba: lo mejor es enemigo de lo bueno. Desde una perspectiva sistémica, *todas las propiedades de una cosa están interrelacionadas, de modo que la maximización de una de ellas probablemente minimice otras*. Todo beneficio tiene su precio. El socialista holandés Sicco Mansholt (miembro de la Comisión de la CEE desde su fundación en 1958 hasta 1974, y presidente de la misma en 1972-1974), describía así su sorpresa al topar con el informe al Club de Roma *Los límites al crecimiento* que Dennis y Donella Meadows —coautores del mismo— le hicieron llegar a finales de 1971: “Hasta entonces no me había dado cuenta cabal del nexo que existía entre todos los problemas. Energía, alimentación, demografía, escasez de recursos naturales, industrialización, desequilibrio ecológico, formaban un todo. No había sentido nunca, como sentí en el momento de leer el informe, que era casi imposible corregir un punto, uno solo, sin agravar los restantes”²².

DOS VÍAS PARA SALIR DE LA VÍA DE LA DOMINACIÓN

Pero ¿cómo situarnos fuera de la perspectiva de dominación o limitarla? Se me ocurren dos vías. En el mismo arranque de la Modernidad, el malogrado Étienne de la Boëtie sugirió las claves de una política de la amistad que, en vez de vincular aristotélicamente la *filía* con la felicidad, la insertaba en el campo de la libertad. Podemos dejar de traicionar a lo mejor de nosotros mismos; podemos esquivar la servidumbre voluntaria; podemos rechazar el esquema sadomasoquista de la dominación —esas cadenas jerárquicas donde soy dañado por el de arriba y me vengo de mi mal dañando al de abajo—. En una sociedad libre, los seres humanos, sin ceder al deseo de someterse y de dominar, sin tratar de huir de la muerte entregándose a la pulsión de muerte,

podrían reconocer al otro como un semejante. Desde la amistad, pues —nos dice quien fue fiel amigo de Michel de Montaigne— “todos somos compañeros, y no puede caber en el entendimiento de nadie que la naturaleza haya puesto a alguien en servidumbre, habiéndonos puesto a todos en compañía”.

Políticas de la amistad, por tanto, en primer lugar. Y en segundo lugar, desde otra perspectiva, hemos de pensar en términos de *retroalimentación y reflexividad* (*feedback*, un concepto fundamental como acabamos de ver: aunque no es este el lugar para detenernos en ello, cabe sostener que se trata del patrón ontológico más general de todos, el de la autorreferencia)²³. En otros lugares he llamado la atención sobre un notable apunte de Walter Benjamin en *Dirección única* (1928):

Dominar la naturaleza, enseñan los imperialistas, es el sentido de toda técnica. Pero ¿quién confiaría en un maestro que, recurriendo al palmetazo, viera el sentido de la educación en el dominio de los niños por los adultos? ¿No es la educación, ante todo, la organización indispensable de la relación entre las generaciones y, por tanto, si se quiere hablar de dominio, el dominio de la relación entre las generaciones y no de los niños? Lo mismo ocurre con la técnica: no es el dominio de la naturaleza, sino dominio de la relación entre naturaleza y humanidad²⁴.

Dominar *no la naturaleza, sino la relación entre naturaleza y humanidad*. Dominar nuestro dominio: creo que esta idea sigue siendo inmensamente fecunda en el siglo XXI²⁵. No tenemos ninguna otra buena salida. Sabiendo, desde luego, que hemos sido expulsados del Jardín del Edén —no podemos volver a ser cazadores-recolectores, ni mucho menos animales prehumanos—, sin posible retorno al mismo.

LA TRIPLE D

Un coche más hoy es un campesino menos en el futuro²⁶, advertía Georgescu-Roegen (uno de los grandes economistas del siglo XX, que tendría que ser tan famoso como Keynes si la cultura dominante no deformase tan trágicamente la realidad). El futuro del que hablaba es nuestro presente.

Solo hay una respuesta digna frente a la finitud humana —y ante la realidad de la muerte—: cuidarnos, acompañarnos, ayudarnos. El destino del mundo se juega en la prevalencia —o no— de quienes saben eso frente a quienes emprenden la huida hacia delante de la triple D: denegación, distracción,

dominación.

VIDA QUE QUIERE VIVIR EN MEDIO DE OTRAS VIDAS QUE QUIEREN VIVIR

Hemos dicho: cuidarnos, acompañarnos, ayudarnos frente a la finitud y al horizonte de la muerte. Pero ¿solo a los *Homo sapiens*? ¿No son igualmente vulnerables y mortales las demás criaturas con quienes compartimos nuestro hogar biosférico?

“Soy vida que quiere vivir en medio de otras vidas que quieren vivir”, reza la gran intuición de Albert Schweitzer. El médico, filósofo, organista y musicólogo alemán desarrolló una *ética de reverencia por la vida* (*Ehrfurcht vor dem Leben*, también traducible por “respeto a la vida”) en el segundo decenio del siglo XX. Él mismo cuenta cómo, en el curso de un viaje en canoa por el río Ogouwe en África, en septiembre de 1915, le llegó una deslumbrante intuición mientras ponderaba una y otra vez “el elemental y universal concepto de lo ético”: “En la tarde del tercer día, mientras avanzábamos a la luz del ocaso, dispersando al pasar una manada de hipopótamos, se me aparecieron súbitamente, sin que lo hubiera sentido o buscado, las palabras *respeto a la vida*. [...] El camino en la espesura se volvía visible ahora. En ese momento había llegado a la idea en la que una visión afirmativa del mundo y una afirmación de la vida serían comprendidas juntas dentro de la ética”²⁷.

“Soy vida que quiere vivir entre las otras vidas que quieren vivir”, formula el músico, filántropo, pensador humanista y médico alemán. Y también: “La ética consiste en la experiencia de la necesidad de ofrecer a cualquier voluntad de vivir la misma reverencia por la vida que a la mía. De este modo, se establece el principio ético de lo racionalmente necesario. El bien es mantener y promover la vida; el mal es impedir o aniquilar la vida”²⁸.

VIDA CONSCIENTE QUE QUIERE VIVIR EN MEDIO DE OTRAS VIDAS QUE QUIEREN VIVIR

En cuanto ser humano soy vida *consciente* que quiere vivir²⁹, vida que en el

curso de la evolución se alza hasta la consciencia, comprende su situación y percibe cómo de su propia conducta —la de ese animal llamado *Homo sapiens*, cuyo poderío ha magnificado la tecnociencia— depende que el sufrimiento aumente o disminuya en su hogar biosférico terrestre. O, incluso, que este siga siendo un hogar acogedor para muchos miles de millones de criaturas vivas — en vez de un planeta cada vez más hostil y empobrecido—.

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, esta se vería irremediabilmente mutilada. “El gran error de toda la ética”, escribió también Albert Schweitzer, “ha sido, hasta ahora, el de creer que debe ocuparse solo 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 y Ursula Wolf 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 humana. 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, “solo se reconoce que la crueldad es tal cuando deja de ser lucrativa”. Para evitar el prejuicio de especie, debemos poner término a estas prácticas³⁰.

Las modernas factorías pecuarias no son “granjas”, sino por abuso del

lenguaje³¹; se trata de fábricas para producir carne, con los mismos imperativos de reducción de costes, productividad y eficiencia de las demás industrias capitalistas³². *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 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 solo algo útil? ¿Puedo usarlos hasta acabar con ellos?³³

EN EL ANTROPOCENO, TEMOR Y TEMBLOR

Estamos en el Antropoceno, de acuerdo: pero interferencia humana *no* significa control. Interferimos en casi todo en la naturaleza, no controlamos casi nada (¡pensemos en el calentamiento global!). Para empezar, ni siquiera somos capaces de controlarnos a nosotros mismos.

Desde 1972 (*The Limits to Growth*) la razón decía: vais a chocar brutalmente contra la termodinámica y la ecología, ralentizad. Y medio siglo después, chocamos brutalmente contra la termodinámica y la ecología. El “desarrollo” salió mal: es un producto de la Gran Aceleración y de la guerra fría que nació malformado. Solo el hecho de tener que adjetivarlo (“desarrollo sostenible”, “desarrollo humano”, “desarrollo inclusivo”, etc.) ya lo muestra.

Al borde mismo del colapso ecológico-social, el sentido común dominante sigue pavoneándose de “nuestro éxito como especie” y alimentando nuestra desbocada tecnolatría. Tenemos un problema masivo de *hybris del aprendiz de brujo*. Necesitaríamos una “ecología de la mente”, como reclamaba el sabio Gregory Bateson: una ecosofía de la que colectivamente parecemos incapaces.

La idea de dominación humana sobre la naturaleza tiene algo de irrisorio. El simio averiado que somos ¿dominador de la naturaleza? Fantasías nietzscheanas de *Übermensch*, que serían cómicas si no estuviésemos

fraguando una verdadera catástrofe. Pero esa interferencia masiva del Antropoceno es muy real. Los poderes del desatinado aprendiz de brujo son reales. De ahí nuestras responsabilidades especiales —no somos animales como los demás...—. Deberíamos sentir miedo (temor y temblor) ante lo que somos capaces de hacer.

Es cierto que, en un mundo de recursos limitados, no todas las exigencias morales (o todos los ideales culturales) pueden satisfacerse. Pero la respuesta adecuada a esta circunstancia no puede consistir en borrar las exigencias morales... Debemos trabajar más bien para a) reconocer el carácter trágico de muchos de los dilemas a que nos enfrentamos; b) seguir aspirando a la *metanoia* de lo humano, que es nuestro horizonte ético-político desde la "Era Axial"; c) no deponer nuestras aspiraciones a una ética universalista de la compasión; y d) ordenar con rigor nuestras prioridades, sin eliminar a ningún agente ni paciente moral del círculo de nuestra atención y cuidado.

La condición humana es endiablada. No tenemos otra opción decente que la lucidez y la compasión.

EL USO ADECUADO DE LA CIENCIA Y LA TÉCNICA NO ES DOMINAR LA NATURALEZA, SINO VIVIR EN ELLA

"En un sentido último" —escribe Teresa Moure— "las personas apenas tienen otra cosa que su cuerpo y su tiempo"³⁴. Es verdad, somos cuerpos que viven a través de su tiempo vital; pero ¡no solo les pasa eso a las personas! También a los bebés y a los animales no humanos.

Me escribía un activista (en un correo electrónico): "Las personas fueron creadas para amarlas y las cosas para utilizarlas. El caos de nuestro mundo es debido a que amamos las cosas y utilizamos a las personas"... Pero esa bipartición personas/cosas ¿no deja fuera demasiado? Los animales no humanos no son ni personas ni cosas (ni tampoco los bebés, por ejemplo, si nos ponemos rigurosos).

Desprendernos del antropocentrismo aguza la mirada. Por ejemplo: si se da rienda suelta al capitalismo y la tecnociencia hacia la "poshumanidad", ¿qué

harán con los seres humanos? La respuesta es sencilla y al mismo tiempo terrible: probablemente harán algo análogo a lo que ya han hecho con los animales no humanos en los sistemas de ganadería industrial³⁵.

Como dice el chiste, hemos descubierto que los extraterrestres han llegado a nuestro planeta... y somos nosotros.

“El uso adecuado de la ciencia no es dominar la naturaleza, sino vivir en ella”, dijo Barry Commoner, en 1970, en su famosa alocución televisada por la CBS el 22 de abril, el Día de la Tierra. Ah, si pudiéramos superar el narcisismo de especie y la pulsión de dominio...

El capitalismo se basa en el resorte básico de comprar barato y vender caro, a todos los niveles. Por eso, no puede funcionar sin generar costes externos masivos y dejar toda clase de “facturas sin pagar” (por ejemplo, intentando pagar la fuerza de trabajo solo al coste de su reposición; o usando recursos naturales que solo se valoran al coste de extracción; o tratando a seres vivos sensibles e inteligentes como mera materia prima industrial). Basta reparar en esta dinámica para poner entre paréntesis todos los supuestos progresos que realizamos bajo el capitalismo.

Pero estos daños y costes externos no desaparecen, sino que se van acumulando, y las facturas acaban volviendo sobre la mesa: hoy lo hacen bajo la forma extrema de colapso ecológico-social.

Conciencia —la posibilidad de una lumbrecita, una frágil candela que se enciende en medio de las tormentas, los quebrantos y las oscuridades de la condición humana—. Es una posibilidad preciosa: frente a los imaginarios y las prácticas de dominación, imaginarios y prácticas de cooperación, biofilia y simbiosis; si hay que decirlo en una sola palabra, amor. Nutramos esa posibilidad, cuidémosla, respetémosla.

¿Intentamos dejar de comportarnos como extraterrestres en el tercer planeta del sistema solar? ¿Intentamos ser, en vez de los verdugos de nuestros hermanos menores no humanos, sus guardianes compasivos?

NOTA SOBRE ESTA EDICIÓN

El antecedente de esta antología, que puede (además de solazar al ocioso lector o la amable lectora) ofrecer una herramienta pedagógica útil para diversos niveles de enseñanza, es la mucho más breve selección de textos con que concluía mi libro *Todos los animales somos hermanos* (y que ya no lo cerrará en ediciones sucesivas). Pero pensé que valía la pena ampliar, profundizar y prolongar el debate sobre nuestras relaciones con los animales, debate que dura ya muchos siglos (treinta y tantos siglos, si tomamos como primera referencia la India védica que reconstruye Roberto Calasso en *El ardor*, ensayo del que procede el texto que inaugura esta antología). Y que tenía sentido, además, dedicar bastantes páginas al último tramo de estas controversias; pues en nuestro país, y en los tres últimos lustros, la conciencia defensora de los animales ha dado un salto adelante importante —suscitando a menudo vehementes reacciones en contra—.

Considérese esta antología una propuesta abierta: podrían haberse incluido bastantes más fragmentos de interés equivalente, y sin duda cada lectora o lector animalista echará de menos alguno de sus textos favoritos. Soy consciente de que no están todos los que son, aunque creo que sí son todos los que están.

Los textos están dispuestos en orden cronológico (no necesariamente de escritura, sino según el asunto en ellos tratado).

JORGE RIECHMANN

Madrid, Navidades de 2016-2017

EN DEFENSA DE LOS ANIMALES

Antología

LA India védica se funda sobre un exclusivismo riguroso (solo quien participa en el sacrificio puede ser salvado) y al mismo tiempo sobre una exigencia de rescate total (extendido no solo a todos los hombres, sino además a todos los seres vivientes). Esta doble pretensión, que sonará irracional a las otras grandes religiones (mucho más cercanas al buen sentido profano), es remachada en la imagen de un antiguo, iluminado banquete: "Pero esas criaturas que no son admitidas en el sacrificio están perdidas; por eso ahora él admite en el sacrificio a las criaturas que, aquí sobre la tierra, no están perdidas; detrás de los hombres están las bestias; y detrás de los dioses están los pájaros, las plantas y los árboles; así, cualquier cosa que exista aquí sobre la tierra es admitida en el sacrificio. En verdad, los dioses, los hombres y los antepasados beben juntos, es este su banquete: en los tiempos antiguos bebían juntos visiblemente, ahora lo hacen en lo invisible".

Nada era tan grave, para los hombres ni para los dioses, como para quedar excluido del sacrificio. Nada implicaba, con parecido rigor, la pérdida de la salvación. La vida, por sí sola, no bastaba para salvar la vida. Hacía falta un procedimiento, una secuencia de gestos, una inclinación constante para no perderse. La salvación, para llegar a ser tal, debía extenderse a todo, debía arrastrar todo tras de sí. No había salvación en lo individual, ser o especie. Detrás de los hombres se entreveía la incalculable formación de las bestias, unidas a los hombres por su naturaleza de *pasu*, eventuales víctimas sacrificiales. Mientras que detrás de los dioses crujían todos los árboles y las plantas con sus habitantes, los pájaros, que tenían un acceso al cielo más directo.

Esta grandiosa visión es ofrecida en pocas palabras y no tiene equivalente alguno en las otras grandes civilizaciones antiguas. No la testimonia ningún texto griego (ni mucho menos romano), no es sin duda una visión bíblica (en

la que lo humano, desde el principio edénico, tiene el estigma del dominador), ni tampoco china. Solo los crueles hombres védicos, mientras se dedicaban sin tregua a sus sanguinarios sacrificios, pensaron en cómo salvar, junto consigo mismos, a las plantas y a todos los otros seres vivientes. Pensaron que, para hacerlo, solo había una manera: admitir a todas esas criaturas en el sacrificio. Pensaron también que sería la única actitud posible para superar el desafío más difícil: hacer que, en lo invisible, prosiguiese ese banquete que en otro tiempo sucedía bajo los ojos de todos, y del que todos participaban³⁶.

Roberto Calasso, en 2010

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 humanidad³⁷.

Jesús Mosterín, en 1985

SEGÚN la concepción jaina, el peor delito que uno puede cometer es el de matar o herir a un ser vivo: *himsa*, “el intento de matar” (de la raíz verbal *han*, “matar”). *Ahimsa*, “no dañar”, en el sentido de no hacer mal a ninguna criatura, es en consecuencia la primordial regla jaina de la virtud. Este bien definido principio se basa en la creencia de que todas las mónadas vitales son fundamentalmente hermanas, y al decir “todas” queremos decir no solo seres humanos, sino también animales y plantas, y hasta moléculas o átomos de materia que habitan en ellos. Si uno mata a uno de estos prójimos, aun accidentalmente, este hecho oscurece el cristal de la mónada vital con un tinte intensísimo. Por ello los animales de rapiña, que se alimentan de las criaturas

a las que han dado muerte, están siempre infectados de *lesyas* [colores correspondientes al carácter moral del acto realizado] de tonos muy oscuros. Del mismo modo, las mónadas vitales de quienes se ocupan profesionalmente de matar, como los carniceros, cazadores y guerreros, carecen totalmente de luz.

[...] De acuerdo con la ciencia arcaica [del jainismo], todo el cosmos está animado y las leyes fundamentales de su vida son constantes en todas partes. Por lo tanto, hay que practicar la no violencia (*ahimsa*) aun respecto del más pequeño, mudo e inconsciente de los seres. Así, por ejemplo, el monje jaina evita en lo posible estrujar o tocar los átomos de los elementos. No puede dejar de respirar, pero, con el fin de causar el menor daño posible, debe taparse la boca con un velo, lo cual suaviza el choque del aire contra la parte interior de la garganta. Y no debe hacer castañetear los dedos ni abanicar el aire, porque son actos de perturbación que hacen daño. Si, yendo en un barco, unos hombres perversos por alguna razón arrojan por la borda a un monje jaina, este no debe ganar la costa con brazadas enérgicas y violentas, como un valiente nadador, sino que debe dejarse llevar por la corriente, como un leño, permitiendo que las aguas lo acerquen gradualmente a tierra, pues no debe perturbar ni lastimar a los átomos del agua. Y luego debe dejar que el agua chorree de su piel o se evapore, pues no debe secarse ni sacudirse con una violenta conmoción de sus miembros.

Así la no violencia (*ahimsa*) es llevada al extremo. La secta jaina sobrevive como una especie de vestigio muy fundamentalista en una civilización que ha pasado por muchos cambios desde la remota época en que nació esta ciencia y religión universal que enseñaba cómo es el mundo de la naturaleza [con sus ciclos de reencarnación] y cómo podemos escapar de él [accediendo a la liberación o *moksa*]. Aun los jaina laicos tienen que tener cuidado para no causar inconvenientes innecesarios a sus semejantes. Por ejemplo, no deben beber agua después de que ha oscurecido, para no tragar algún insecto que pueda haber caído en ella. No deben comer carne de ninguna clase ni matar a los bichos que revolotean y fastidian. En realidad, obtienen mérito dejando

que los bichitos se posen sobre ellos y los piquen. Todo ello ha llevado a una costumbre de lo más grotesca, que aún hoy puede observarse en las calles centrales de Bombay, y que describimos a continuación.

Un par de hombres llevan un catre liviano lleno de chinches. Se detienen ante la casa de una familia jaina y gritan: “¿Quién quiere alimentar a las chinches? ¿Quién quiere alimentar a las chinches?”. Si alguna señora devota arroja una moneda desde una ventana, uno de los pregoneros se coloca cuidadosamente en la cama y se ofrece a sí mismo como pasto a sus semejantes. Así la señora de la casa obtiene mérito y el héroe del catre la moneda³⁸.

Heinrich Zimmer, hacia 1940

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% taoísta. [...] Cerca del taoísmo está el budismo. [...] Del ideario de 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 de 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 venir³⁹.

Joaquín Araujo, en 1996

SEGÚN el canon [budista], incluso los reyes habían de procurar un territorio protegido no solo para los seres humanos, sino también para los animales de la selva y los pájaros del aire. Buda condenó la tortura deliberada y el daño y sacrificio de animales⁴⁰.

Padmasiri de Silva, en 1991

TODOS los seres tiemblan ante la violencia. / Todos temen la muerte, todos aman la vida. / Tú no mates ni seas causa de matanza. / Si te ves a ti mismo en los demás, / ¿a quién puedes hacer daño? / [...] Conocimiento, calma y libertad: / cuando la mente está en silencio / como una gran campana rota. / Como pastores que llevan sus rebaños / a comer en nuevos pastizales, / así la vejez y la muerte se llevan / a las criaturas a nuevas formas de vida. / Pero el necio distraído en sus errores / enciende el fuego donde un día / él mismo se ha de quemar. / Aquel que castiga al inocente, / aquel que daña al desvalido, / diez veces se castiga a sí mismo...⁴¹

Dhammapada, compuesto

a partir de las enseñanzas

del Buda Gautama en el siglo III A.E.C.

[PITÁGORAS] prohibió matar a los animales, juzgando tienen el alma común a la nuestra. [...] Mandó abstenerse de las cosas animadas, ejercitando y acostumbrando a los hombres a la simplicidad de manjares, a fin de que tuviesen en todos tiempos la comida aderezada y a punto comiendo solo cosas que no necesitaban lumbre y bebiendo agua, porque de ello dimanaban la salud corporal y la agudeza del ingenio. Efectivamente, Pitágoras solo prestó adoración al ara de Apolo-padre, que está en Delos detrás del *área córnea*, por causa de que en ella solo se ofrece trigo, cebada y hojuelas, sin fuego alguno; pero no víctimas. [...] Afirman que fue el primero que dijo que "el alma, haciendo un necesario giro, pasa de unos animales a otros"⁴².

Diógenes Laercio (180-240 aprox.)

sobre Pitágoras (quien vivió aprox. entre el 569 y el 475 A.E.C.)

PARA todos era especialmente notoria su afirmación [de Pitágoras] de que el alma, en primer lugar, era inmortal y, luego, se trasladaba a otras especies de seres vivos, y, además de esto, que lo que había sucedido en alguna ocasión, en ciertos ámbitos temporales, de nuevo acaecía; y, sencillamente, nada nuevo había. También aseguraba que todo lo que de índole animada existía era

necesario considerarlo de la misma parentela⁴³.

Porfirio (234-304 aprox.)

sobre Pitágoras

BENDICE, alma mía, al Señor. ¡Dios mío, qué grande eres! / Te vistes de belleza y majestad, la luz te envuelve como un manto. / [...] De los manantiales sacas los ríos, para que fluyan entre los montes; / en ellos beben las fieras agrestes, el burro salvaje apaga su sed; / junto a ellos habitan las aves del cielo, y entre las frondas se oye su canto. / Desde tu morada riegas los montes, y la tierra se sacia de tu acción fecunda; / haces brotar hierba para los ganados y forraje para las bestias de labor; / así saca él pan de los campos, y vino que le alegra el ánimo, y aceite que da brillo a su rostro, y alimento que le da fuerzas. / Se llenan de savia los árboles del Señor, los cedros del Líbano que él plantó. / Allí anidan los pájaros, en su cima pone casa la cigüeña. / Los riscos son para las cabras, las peñas son madrigueras de tejones. / Hiciste la luna con sus fases, el sol conoce su ocaso. / Traes las tinieblas y se hace de noche y rondan las fieras de la selva; / los cachorros rugen por la presa reclamando a Dios su comida. / Cuando brilla el sol se retiran y se tumban en sus guaridas; / el hombre sale a sus faenas, a su labranza hasta el atardecer. / Cuántas son tus obras, Señor, y todas las hiciste con maestría, la tierra está llena de tus criaturas. / Ahí está el mar: ancho y dilatado, en él bullen, sin número, animales pequeños y grandes; / lo surcan las naves y el Leviatán que modelaste para jugar con él. / Todos ellos aguardan a que les echas comida a su tiempo; / se la echas, y la atrapan; abres tu mano, y se sacian de bienes; / escondes tu rostro, y se espantan; les retiras el aliento, y expiran, y vuelven a ser polvo; / envías tu aliento, y los creas, y repueblas la faz de la tierra. / Gloria a Dios para siempre, goce el Señor con sus obras⁴⁴.

Salmo 104

ENTONCES el Señor habló a Job desde la tormenta: / ¿Quién es ese que denigra mis designios con palabras sin sentido? / Si eres hombre, cíñete los lomos: voy a interrogarte, y tú responderás.

¿Dónde estabas cuando cimenté la tierra? Dímelo, si es que sabes tanto. /
¿Quién señaló sus dimensiones? —si lo sabes—, ¿o quién le aplicó la cinta de
medir? / ¿Dónde encaja su basamento o quién asentó su piedra angular / entre
la aclamación unánime de los astros de la mañana y los vítores de los ángeles? /
¿Quién cerró el mar con una puerta cuando salía impetuoso del seno materno,
/ cuando le puse nubes por mantillas y niebla por pañales, / cuando le impuse
un límite con puertas y cerrojos, / y le dije: “Hasta aquí llegarás y no pasarás;
aquí se romperá la arrogancia de tus olas”? / ¿Has mandado en tu vida a la
mañana o has señalado su puesto a la aurora / para que agarre la tierra por los
bordes y sacuda de ella a los malvados, / para que le dé forma como el sello a la
arcilla y la tina como la ropa, / para que les niegue la luz a los malvados y se
quiebre el brazo sublevado? / ¿Has entrado por los hontanares del mar o
paseado por la hondura del océano? / ¿Te han enseñado las puertas de la
Muerte o has visto los portales de las Sombras? / ¿Has examinado la anchura
de la tierra? Cuéntamelo, si lo sabes todo.

[...] ¿Quién le dio sabiduría al ibis y al gallo perspicacia? / ¿Quién cuenta
sabiamente las nubes y quién vuelca los cántaros del cielo / cuando el polvo se
funde en una masa y los terrones se amalgaman? / ¿Le cazas tú la presa a la
leona o sacias el hambre de sus cachorros, / cuando se encogen en la guarida o
se agazapan al acecho en la maleza? / ¿Quién provee al cuervo de sustento
cuando chillan sus pollitos alocados por el hambre?

¿Sabes tú cuándo paren las gamuzas o has asistido al parto de las ciervas? /
¿Les cuentas los meses de la preñez o conoces el momento del parto? / Se
encorvan, fuerzan a salir a las crías, echan fuera los hijos, / las crías crecen y se
hacen fuertes, salen a campo abierto y no vuelven. / ¿Quién da al burro salvaje
su libertad y suelta las ataduras al onagro? / Yo le he dado por casa el desierto y
por morada la llanura salada; / y él se ríe del bullicio de la ciudad y no escucha
las voces del arriero; / explora los montes en busca de pasto, rastreando
cualquier rincón verde. / ¿Está el búfalo dispuesto a servirte y a pasar la noche
en el establo? / ¿Puedes atarlo con coyundas para que are, para que rastille la
vega detrás de ti? / Porque sea robusto, ¿puedes fiarte de él y descargar en él
tus tareas? / ¿Le fiarías la cosecha y almacenar el grano de tu era?

El avestruz aletea orgullosamente, como si tuviera alas y plumón de cigüeña, / cuando abandona en el suelo los huevos para que los incube la arena, / sin pensar que unos pies pueden hollarlos y una fiera pisotearlos; / es cruel con sus crías, como si no fueran suyas; no le importa que se malogre su fatiga, / porque Dios le negó sabiduría y no le repartió inteligencia; / pero cuando se yergue batiéndose los flancos, se ríe de caballos y jinetes.

¿Le das al caballo su brío, le vistes el cuello de crines? / ¿Le enseñas a saltar como langosta, con resoplido terrible y majestuoso? / Piafa escarbando, gozoso de su fuerza, y se lanza al encuentro de las armas; / no se asusta, se ríe del miedo, no se vuelve ante la espada, / sobre él vibra la aljaba, la llama de la lanza y de la jabalina; / con ímpetu y estruendo devora la distancia y no se para aunque suene el clarín; / al toque de trompeta responde con un relincho, olfatea de lejos la batalla, los gritos de mando y los alaridos./

¿Enseñas tú a volar al halcón, a desplegar sus alas hacia el sur? / ¿Mandas tú remontarse al águila y colgar su nido en la altura? / En una roca vive y se refugia, un picacho es su torreón, / desde donde acecha su presa y sus ojos la otean desde lejos; / sus crías sorben la sangre; donde hay carroña, allí está ella.

[...] Mira al hipopótamo, que yo he creado igual que a ti; come hierba como las vacas. / Mira la fuerza de sus ancas, la potencia de su vientre musculoso / cuando yergue su miembro como un cedro, trenzando los tendones de los muslos; / sus miembros son tubos de bronce; sus huesos, barras de hierro; / es la obra maestra de Dios, solo su Hacedor puede acercarle la espada. / Le traen el pasto de los cerros mientras las fieras retozan junto a él; / se tumba debajo de los lotos, se esconde entre las cañas del pantano, / le dan sombra los lotos y lo cubren los sauces del torrente; / aunque el río baje bravo, no se asusta; está tranquilo, aunque el Jordán espumee contra su hocico. / ¿Quién podrá agarrarlo de frente y atravesarle el hocico con una horquilla?

¿Puedes pescar con anzuelo al cocodrilo o sujetarle la lengua con cordeles? / ¿Puedes pasarle un junco por las narices o perforarle la mandíbula con un gancho? / ¿Vendrá a ti con muchas súplicas o te hablará con lisonjas? / ¿Hará un contrato contigo para que lo tomes como a esclavo de por vida? / ¿Jugarás con él como con un pájaro o lo atarás para que jueguen tus hijas? / ¿Traficarán

con él los pescadores o lo cortarán en trozos para venderlo? / ¿Podrás acribillarle la piel con dardos o la cabeza con arpones? / Ponle la mano encima: te acordarás y no volverás a provocarlo. / El que se confía es un iluso, pues con solo verlo queda derribado; / es feroz si se le provoca, ¿quién le resistirá?, / ¿quién le hizo frente y quedó ileso? Nadie bajo el cielo. / No dejaré de describir sus miembros ni su fuerza incomparable. / ¿Quién le abrió el revestimiento y penetró por su doble coraza? / ¿Quién abrió las dos puertas de sus fauces, rodeadas de dientes espantosos? / Su dorso son hileras de escudos, sellados con lacre de piedra, / tan unidos unos con otros que el viento no pasa entre ellos; / soldado cada uno con el vecino, se traban y no se pueden separar⁴⁵.

Libro de Job, 38-40; hacia el 500 A.E.C.

DIOS prueba [a los seres humanos] para que vean que por sí mismos son animales; pues una es la suerte de hombres y animales: muere uno y muere el otro, todos tienen el mismo aliento y el hombre no supera a los animales. Todos son efímeros. Todos caminan al mismo lugar, todos vienen del polvo y todos vuelven al polvo. ¿Quién sabe si el aliento del hombre sube arriba y el aliento del animal baja a la tierra?⁴⁶

Qohelet (Eclesiastés),

siglo IV-III A.E.C.

[...] Así es como dicen que se instaló en el hombre la insensibilidad y la brutalidad que, tras probar el sabor de la matanza, se ha acostumbrado en sus cacerías y expediciones a no sentir repugnancia ante la sangre y las heridas de los animales, antes bien, a disfrutar con sus degüellos y muertes. Y luego como lo que pasó en Atenas: se dijo que el primer delator que murió a manos de los Treinta lo merecía, y lo mismo el segundo y el tercero; pero después, siguiendo poco a poco por ese camino, echaron mano primero a los ciudadanos decentes y acabaron por no detenerse siquiera ante los mejores; del mismo modo, el primero que abatió a un oso o un lobo fue objeto de alabanzas; y algún buey o cerdo fue condenado por haber probado las ofrendas sacras; pero a partir de

ese momento empezaron ya a comerse ciervos, liebres y gacelas, lo que abrió el camino a la carne de oveja y, en algunos lugares, a perros y caballos. Y desmembrando y troceando al ganso doméstico y a la paloma "sirviente del hogar", como dice Sófocles, no para alimentarse y combatir el hambre, como las comadreas y los gatos, sino por placer y a modo de aperitivo, fortalecieron lo que hay en nuestra naturaleza de asesino y salvaje y lo hicieron inasequible a la piedad, mientras el elemento pacífico lo dejaron en gran medida debilitado. En cambio, los pitagóricos se ejercitaron de nuevo en el trato delicado a los animales con vistas a la humanidad y la compasión; y es que la costumbre tiene una extraña facilidad para hacer avanzar al hombre mediante una apropiación gradual de los afectos.

[...] Si es absurdo que alguien pretenda que hay en el ser animado una parte sensible y otra insensible, o una parte provista de imaginación y otra desprovista, puesto que, sencillamente, el ser animado en su totalidad es por naturaleza sensible y provisto de imaginación, tampoco será apropiado que alguien reclame la existencia en el ser animado de una parte racional y otra irracional [...]. Pues la naturaleza, de la que con razón dicen que todo lo hace por algo y con vistas a algo, no hizo al ser vivo sensible para que se limitara a sentir cuando algo le afecta; antes bien, dado que muchas cosas son familiares para él y muchas otras le son hostiles, no podría sobrevivir ni un instante si no aprendiera a guardarse de unas y a tener trato con las otras. Ciertamente, es la sensación la que permite a cada cual discernir tanto unas como otras; pero el hecho de atrapar y perseguir lo beneficioso, que se sigue de la sensación, así como el hecho de esquivar y huir de lo que es destructivo y doloroso, todo ello de ninguna manera podría aparecer en seres que no estuvieran naturalmente dotados para el razonamiento, el juicio, la memoria y la atención⁴⁷.

Plutarco, hacia el 110

CADA tipo de animal tiene un solo alimento que le es connatural, unos la hierba, otros alguna raíz o fruto; y los que son carnívoros no se inclinan por ningún otro tipo de comida ni privan del alimento a los que son más débiles que ellos, antes bien, el león permite al ciervo y el lobo a la oveja que pasten

donde les es natural hacerlo. Al hombre, en cambio, su glotonería lo arrastra a buscar el placer en todo lo que sea comestible, y lo intenta y lo prueba todo, como si todavía no hubiera llegado a conocer lo que es apropiado y conveniente para él, siendo así el único animal omnívoro que hay.

Y en primer lugar, no se alimenta de carne por falta de recursos o por incapacidad alguna (ya que siempre le es posible en la primavera segar, recolectar y recoger gran cantidad de plantas y cereales, hasta casi cansarse de su abundancia), sino que llevado de su molicie y harto de lo estrictamente necesario, va en busca de alimentos inapropiados e impuros —debido a la matanza de seres vivos—, comportándose de forma mucho más cruel que los animales más salvajes. Pues la carne y la sangre son el sustento propio del milano, del lobo y la serpiente, mientras que para el hombre son una golosina. Por ello consumen todo tipo de alimentos, no como los animales, que se abstienen de la mayor parte y en su necesaria búsqueda del sustento luchan contra unas pocas especies; pero, por así decirlo, ninguna criatura voladora, nadadora o terrestre ha escapado de vuestras mesas, que encima calificáis de civilizadas y hospitalarias⁴⁸.

Plutarco, hacia el 110

¿DE verdad preguntas, tú, por qué razón se abstuvo Pitágoras de comer carne? En lo que a mí respecta, quisiera saber —perplejo como estoy— con qué actitud, con qué suerte de disposición anímica o mental la primera persona probó sangre con su boca, rozó con sus labios carne de animal muerto y —preparando mesas de cuerpos e imágenes inertes— denominó “alimento” y “nutrición” a miembros que, poco antes, podían rechinar, aullar, moverse y ver. ¿Cómo podría la vista de esta persona recrearse en la matanza de animales que eran degollados, desollados, despedazados? ¿Cómo soportaba su olfato el hedor? ¿Cómo no repugnaba la contaminación a su gusto, el cual se hallaba en contacto con las llagas de otros seres y recibía flujos y sangre de heridas mortales?

[...] Por una pequeña porción de carne, les privamos del sol, de la luz, del curso de su vida, cosas que, por esencia y naturaleza, merecen. De este modo,

los gritos que emiten y elevan nos parecen inarticulados y no plegarias, súplicas justas del que dice: “No censuro que obres por necesidad, sino por desmesura; sacríficame para comer, pero no me captures para un bocado delicioso”. ¡Qué crueldad! Es terrible la visión de una mesa, ya preparada, de hombres ricos que se sirven de carniceros y cocineros como vigilantes de animales muertos. Pero hay algo más terrible: la mesa una vez recogida; hay más restos que alimentos ingeridos. En suma, los animales mueren en vano.

[...] ¿Cómo no considerar ostentosa una cena en la que muere un ser animado? ¿Consideramos que una vida tiene escaso valor? No voy a apresurarme a decir, como Empédocles, que es la vida de tu madre, de tu padre, de cierto amigo o de un hijo. Con todo, es cierto que tiene sensibilidad, vista, oído, imaginación, inteligencia, cualidades que todo ser ha recibido de la naturaleza para adquirir lo propio y rehuir lo ajeno. Juzga cuáles son los filósofos que nos enseñan mejor; quienes nos instan a comer a nuestros amigos, padres y mujeres a su muerte o quienes —como Pitágoras y Empédocles— nos disciplinan para ser ecuanímes en nuestra relación con otras especies⁴⁹.

Plutarco, hacia el 110

Los dogmáticos admiten, desde luego, que ese animal [el perro] no difiere de nosotros en su sensibilidad, pues con el olfato alcanza incluso más que nosotros, ya que descubre con él a las fieras que no están al alcance de su vista; y también con los ojos, pues ve antes que nosotros; y con el oído, pues oye con gran agudeza.

Vayamos pues a la Razón.

De esta, una parte es la *razón interior*; la otra es la *facultad de expresión*.

Pensemos, pues, primero en la *razón interior*.

Esta —al menos según los dogmáticos que actualmente más nos atacan: los de la Estoa— parece ocuparse de lo siguiente: de la elección de lo apropiado y del alejamiento de lo inapropiado, del conocimiento de las artes que contribuyen a eso y del logro de las virtudes acordes con el propio modo de ser y relativas a nuestras pasiones.

Pues bien, el perro [...] al perseguir la comida y apartarse del látigo alzado hace elección de lo apropiado y evita lo dañino.

Y posee el arte adecuado para lo que le es propio: la caza.

Y tampoco es ajeno a la virtud, pues siendo sin duda la Justicia la que provee a cada uno de lo acorde con sus méritos, no iba el perro a estar al margen de la Justicia cuando colea zalamero y custodia a sus conocidos y benefactores y ahuyenta a los extraños y malhechores. Y si posee esta, entonces —dado que las virtudes son consecuencia unas de otras— también tendrá las demás virtudes, ¡las cuales, dicen los sabios, no poseen la mayoría de los hombres!

Y también le vemos cómo es valiente en sus ataques. Es inteligente, como testimonió el propio Homero al hacer que Ulises —que resultaba irreconocible para todos sus allegados— fuera reconocido solo por [el perro] Argos, sin engañarse por el cambio corporal del héroe ni haber olvidado su “imagen conceptual”, ¡que demostró poseer mejor que los hombres!

Y según Crisipo —el que más arremete contra los animales irracionales—, participa incluso de la tan celebrada Dialéctica. Dice en efecto el antedicho varón que el perro hace uso del *quinto indemostrable* —el de “entre varias cosas”— cuando, al llegar a un cruce de tres sendas y haber rastreado dos por las que no pasó la fiera y no haber rastreado la tercera, se lanza acto seguido por ella; pues implícitamente —dice el antiguo estoico— el perro reflexiona así: la fiera pasó o por esta o por esta o por esta; pero ni por esta ni por esta; luego por esta.

[...] A la vista de ello, si el animal en el que a título de ejemplo pusimos el razonamiento se mostró eligiendo lo apropiado y evitando lo nocivo, teniendo arte para conseguir lo apropiado, capaz de cuidar y mitigar sus sufrimientos y no ajeno a la virtud, en todo lo cual consiste la perfección de la *razón interior*: según eso, tal vez el perro sea perfecto. ¡De ahí —creo yo— que algunos filósofos se honraran a sí mismos con el sobrenombre de ese animal!⁵⁰

Sexto Empírico, hacia el 200

AFIRMAMOS que son parientes y tienen los mismos vínculos de raza un griego con otro griego, un bárbaro con otro bárbaro y todos los hombres entre sí, por

una de estas dos razones: bien por tener los mismos antepasados, bien por ser partícipes de una alimentación, de unas costumbres o de una misma raza. De la misma manera también, consideramos a todos los hombres emparentados entre sí, y por supuesto con todos los animales, pues los orígenes de sus cuerpos son los mismos, pero no me estoy refiriendo, al hablar así, a los primeros elementos, pues de ellos también provienen las plantas, sino en concreto a la piel, a las carnes y a esa especie de humores connatural a los animales; y mucho más todavía por el hecho de que las almas que hay en ellos no son diferentes por naturaleza, y particularmente me refiero a los apetitos y a los arrebatos de cólera, e incluso a sus razonamientos y, por encima de todo, a sus sensaciones. Mas como ocurre con los cuerpos, también tienen almas perfectas unos animales, otros menos; para todos ellos, por supuesto, se dan por naturaleza los mismos principios. El parentesco de las afecciones lo demuestra.

Pero si es cierto lo que se dice, esto es, que tal es la génesis de las costumbres, todas las especies son inteligentes, pero difieren por su educación y por las mezclas de sus primeros componentes. La raza de los demás animales estaría totalmente emparentada y vinculada a nosotros por lazos raciales, porque los alimentos son los mismos para todos y las corrientes de aire, como dice Eurípides, y "todos los animales tienen sangre roja que fluye" y muestran, como padres comunes de todos ellos, al cielo y la tierra.

Puesto que de esta manera son consanguíneos, si pareciera también, según Pitágoras, que les había correspondido la misma alma que a nosotros, sería con razón considerado impío el que no se abstuviera de la injusticia para sus parientes. Evidentemente, porque algunos de ellos sean feroces no se rompe por ello el vínculo de parentesco⁵¹.

Porfirio, hacia el 270

RECUERDO también que, habiendo tenido el capricho de tomar parte en un certamen de poesía, me envió a decir no sé qué arúspice a ver qué merced querría darle para salir vencedor. Yo, que abominaba de aquellos nefandos sortilegios, le contesté que no quería, así fuera la corona de oro imperecedero,

se sacrificase por mi triunfo ni una mosca siquiera, porque había él de matar en tales sacrificios animales y con tales honores había de invocar en favor mío los votos de los demonios⁵².

Agustín de Hipona, entre el 398 y el 400

[Dios] os ha creado los rebaños; en ellos, abrigo y utilidad, de ellos coméis, en ellos reside vuestro orgullo cuando los conducís al establo y cuando los sacáis a pacer; llevan vuestros fardos a un país al que no llegaríais sin la fatiga de las personas. Cierto, vuestro Señor es compasivo, misericordioso.

Ha creado los caballos, mulos y asnos para que los montéis y como boato. Crea lo que no sabéis.

[...] Os ha sometido la noche y el día; el Sol, la Luna y los astros están sometidos a su Orden. En eso hay aleyas para gentes que razonan.

Y os ha sometido lo que creó para vosotros en la tierra en sus múltiples especies. En eso hay una aleya para gentes que reflexionan.

Él es Quien sometió al mar para que comieseis carne fresca procedente de él, para que sacaseis de él bagatelas con que vestiros...⁵³

El Corán, azora XVI 1-2;

años 612-632

TODOS los más antiguos relatos sobre San Francisco son unánimes en afirmar “la amigable unión que establecía con todas las cosas”. El más antiguo de sus biógrafos, Tomás de Celano (1229), atestigua: “Llenábase de inefable gozo cuantas veces miraba el sol, o contemplaba la luna, o dirigía su vista a las estrellas y al firmamento [...] ¿Quién se puede figurar la alegría desbordante de su espíritu al contemplar la lozanía de las flores y la variadísima constitución de su hermosura, así como la percepción de la fragancia de sus aromas? Cuando daba con multitud de flores, predicábales como si estuvieran dotadas de inteligencia, y las invitaba a alabar al Señor. Asimismo convidaba con tiernísima y conmovedora sencillez al amor divino y exhortaba a la gratitud a los trigos y a los viñedos, a las piedras y a las selvas; a las llanuras del campo, a las corrientes de los ríos, a la ufanía de los huertos, a la tierra y al fuego, al

aire y al viento. Finalmente, daba el dulce nombre de hermanas a todas las criaturas, de quienes, por modo maravilloso y de todos desconocido, adivinaba los secretos como quien goza ya de la libertad y la gloria de los hijos de Dios”.

Todo el universo de San Francisco está rodeado de infinita ternura y de “tiernísimo afecto y devoción por todas las cosas”; “se sentía arrastrado hacia ellas con un singular y entrañable amor”. Por eso andaba con reverencia sobre las piedras, en atención a Aquel que a sí mismo se llamó piedra angular; recogía los gusanos de los caminos, a fin de que no los pisaran los hombres; en invierno daba miel y vino a las abejas para que no murieran de frío y de escasez.

Se trasluce aquí un modo distinto de estar-en-el-mundo ya no sobre las cosas, sino junto a ellas, como hermanos y hermanas en una misma casa. Sus propias angustias y dolores “no las conocía con el nombre de penas, sino con el de hermanas”. La propia muerte era para él amiga y hermana. Por eso el mundo franciscano está lleno de magia, de reverencia y de respeto. No es un universo muerto e inanimado; las cosas no están ahí simplemente al alcance de la posesiva mano del hombre, ni meramente yuxtapuestas unas junto a otras, sino que son algo animado y personalizado, tienen lazos de consanguinidad con el ser humano, conviven en una misma casa paterna. Y puesto que son hermanas, no se las debe violar, sino que deben ser respetadas. De ahí que San Francisco, de un modo sorprendente pero consecuente, prohibiera a los hermanos cortar los árboles de raíz, porque tenía la esperanza de que pudieran brotar de nuevo. Mandaba a los jardineros que dejaran siempre un rincón del jardín sin cultivar, para que en él pudieran crecer todas las hierbas, incluidas las malas, porque también ellas “anuncian al hermosísimo Padre de todos los seres”⁵⁴.

Leonardo Boff en 1981

sobre Francisco de Asís

(aprox. 1181-1226)

FRANCISCO [de Asís] es el ejemplo por excelencia del cuidado de lo que es débil

y de una ecología integral, vivida con alegría y autenticidad. Es el santo patrono de todos los que estudian y trabajan en torno a la ecología, amado también por muchos que no son cristianos. [...] Su testimonio nos muestra que una ecología integral requiere apertura hacia categorías que trascienden el lenguaje de las matemáticas o de la biología y nos conectan con la esencia de lo humano. Así como sucede cuando nos enamoramos de una persona, cada vez que él miraba el sol, la luna o los más pequeños animales, su reacción era cantar, incorporando en su alabanza a las demás criaturas. Él entraba en comunicación con todo lo creado, y hasta predicaba a las flores “invitándolas a alabar al Señor, como si gozaran del don de la razón”. Su reacción era mucho más que una valoración intelectual o un cálculo económico, porque para él cualquier criatura era una hermana, unida a él con lazos de cariño. Por eso se sentía llamado a cuidar todo lo que existe. Su discípulo san Buenaventura decía de él que, “lleno de la mayor ternura al considerar el origen común de todas las cosas, daba a todas las criaturas, por más despreciables que parecieran, el dulce nombre de hermanas”. Esta convicción no puede ser despreciada como un romanticismo irracional, porque tiene consecuencias en las opciones que determinan nuestro comportamiento. Si nos acercamos a la naturaleza y al ambiente sin esta apertura al estupor y a la maravilla, si ya no hablamos el lenguaje de la fraternidad y de la belleza en nuestra relación con el mundo, nuestras actitudes serán las del dominador, del consumidor o del mero explotador de recursos, incapaz de poner un límite a sus intereses inmediatos. En cambio, si nos sentimos íntimamente unidos a todo lo que existe, la sobriedad y el cuidado brotarán de modo espontáneo. La pobreza y la austeridad de san Francisco no eran un ascetismo meramente exterior, sino algo más radical: una renuncia a convertir la realidad en mero objeto de uso y de dominio⁵⁵.

El papa Jorge Bergoglio, en 2015

LA presunción es nuestra enfermedad natural y original. La más frágil y calamitosa de todas las criaturas es el hombre, y a la vez la más orgullosa: el hombre se siente y se ve colocado aquí bajo, entre el fango y la escoria del

mundo, amarrado y clavado a la peor parte del universo, en la última estancia de la vivienda, el más alejado de la bóveda celeste, en compañía de los animales de la peor condición de todas, por bajo de los que vuelan en el aire o nadan en las aguas, y sin embargo se sitúa imaginariamente por cima del círculo de la luna, suponiendo el cielo bajo sus plantas. Por la vanidad misma de tal presunción quiere igualarse a Dios y atribuirse cualidades divinas que elige él mismo; se separa de la multitud de las otras criaturas, aplica las prendas que le acomodan a los demás animales, sus compañeros, y distribuye entre ellos las fuerzas y facultades que tiene a bien. ¿Cómo puede conocer por el esfuerzo de su inteligencia los movimientos secretos e internos de los animales? ¿De qué razonamiento se sirve para asegurarse de la pura y sola animalidad que les atribuye? Cuando yo me burlo de mi gata, ¿quién sabe si mi gata se burla de mí más que yo de ella? Nos distraemos con monerías recíprocas; y si yo tengo mi momento de comenzar o de dejar el juego, también ella tiene los suyos. Platón, en su pintura de la edad de oro bajo Saturno, incluye entre los principales privilegios del hombre de aquella época la comunicación que él mismo tenía con los animales, de los cuales recibía instrucción y conocía las cualidades y diferencias de cada uno; por donde adquiriría una prudencia e inteligencia perfectas y gobernaba su vida mucho mejor que nosotros pudiéramos hacerlo; ¿precisa encontrar otra prueba de la insensatez humana al juzgar a los animales? Ese profundo autor creyó que en la forma corporal de que los dotó la naturaleza, esta solo atendió al uso de los pronósticos que de ellos se deducían en su tiempo. Tal defecto, que impide nuestra comunicación recíproca, puede depender tanto de nosotros como de los seres que considerarnos como inferiores. Está por dilucidar de quién es la culpa de que no nos entendamos, pues si nosotros no penetramos las ideas de los animales, tampoco ellos penetran las nuestras, por lo cual pueden considerarnos tan irracionales como nosotros los consideramos a ellos. Y no es maravilla el que no los comprendamos, pues nos ocurre otro tanto, por ejemplo, con los vascos y los trogloditas. [...] Por lo demás, advertirnos con toda evidencia que entre ellos existe una comunicación entera y plena, que se comprenden, y no ya solo los de una misma especie, sino también los de

especies distintas⁵⁶.

Michel de Montaigne, hacia 1573

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 solo 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 solo de ruedas y resortes, puede contar las horas y medir el tiempo con mayor exactitud que nosotros con toda nuestra prudencia⁵⁷.

René Descartes, en 1637

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 animal⁵⁸.

Thomas Hobbes, en 1642

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 nuestras⁵⁹.

Pierre Cassendi, en 1644

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 humanos⁶⁰.

Baruch de Spinoza, en 1675

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?⁶¹

John Ray, en 1691

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 solo 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 percibidos⁶².

David Hume, en 1734

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 diviertan⁶³.

Guillaume-Hyacinthe Bougeant,

en 1739

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 compasión⁶⁴.

Jean-Baptiste de Boyer, marqués de Argens, en 1747

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 hambruna⁶⁵.

Georg Friedrich Meier, en 1750

Si expulsamos al hombre [...] el universo calla: el silencio y la noche se apoderan de él. Todo se transforma en una vasta soledad, donde se producen los fenómenos no observados, de manera sorda y oscura. La presencia del hombre es la que hace interesante la existencia de los seres. [...] El hombre es el único punto del que hay que partir, y al que todo debe regresar [...]. Si prescindo de mi existencia y de la felicidad de mis semejantes, ¿qué me importa el resto de la naturaleza?⁶⁶

Denis Diderot, hacia 1750

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 con 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 amos⁶⁷.

David Hume, en 1751

SERÁ Maupertuis, un pensador considerado “un original” por vivir rodeado de gatos, perros, aves y monos y manifestarles un gran afecto, quien avance el argumento que más tarde utilizará Jeremy Bentham. El filósofo inglés gozará de una recepción filosófica más afortunada en el contexto empirista que la que reserva al pensador francés la tradición metafísica continental. En su Carta VI [1752], titulada “Acerca del derecho sobre los animales”, Maupertuis rechaza el criterio de posesión de la razón como límite de nuestras obligaciones morales. Afirma: “Si tienen, no digo un alma altamente razonadora, capaz de un gran número de ideas, sino la más mínima capacidad de sentir, causarles dolor sin necesidad es una crueldad y una injusticia. Y en la carta anterior apela, también como Bentham, al ejemplo de las diferencias de raza entre los humanos. [...] El argumento de Bentham había sido apuntado más de treinta años antes por Maupertuis...”⁶⁸

Alicia Puleo, en 2011

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. Solo 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 harto natural es que en todas estas especies que descenden 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 injusticia⁶⁹.

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 muerte⁷⁰.

Georges Louis Leclerc, conde de Buffon, en 1753 y 1758

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, solo 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 este 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 alma⁷¹.

Jean-Jacques Rousseau, en 1755

DERECHO NATURAL O DERECHO DE LA NATURALEZA. En su sentido más general se considera a ciertos principios que solo 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 justicia⁷².

Voz de la *Enciclopedia*, 1750-1765

Si comparamos los escritos de Maupertuis con el artículo “Bestias” del *Dictionnaire philosophique* (1764) de Voltaire, encontraremos que este último es mucho más radical en su condena de las terribles torturas infligidas en los gabinetes de investigación, ya que el criterio moral no es sustituido en última instancia por la razón instrumental. En su crítica a los cartesianos partidarios del animal-máquina, dice: “Unos bárbaros cogen a ese perro que supera tan prodigiosamente al hombre en amistad, lo clavan en una mesa y lo descuartizan vivo para mostrarte las venas mesaraicas. Descubres en él los mismos órganos del sentir que hay en ti”. Ética frente a razón instrumental en el núcleo mismo de la Ilustración: una polémica que continúa⁷³.

Alicia Puleo, en 2011

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 animales⁷⁴.

Charles Bonnet, en 1769

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, solo 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 dirección⁷⁵.

Arnold Gehlen, exponiendo a Johann Gottfried Herder, en 1772

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 Automatas, cuántos pensamientos hermosos, cuántos sentimientos y lágrimas perdidas! No, hay que convenir en que esta Filosofía tiene algo que subleva demasiado a los cerebros femeninos⁷⁶.

André-Charles Cailleau, en 1783

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 esta 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 juego⁷⁷.

Immanuel Kant, en 1781

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)⁷⁸.

Immanuel Kant, en 1785

EL *respeto* se aplica siempre solo 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 sensible⁷⁹.

Immanuel Kant, en 1788

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 solo 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 mundo⁸⁰.

Immanuel Kant, en 1797

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?*⁸¹

Jeremy Bentham, en 1789

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 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 necesidades⁸².

Jeremy Bentham, decenio de 1780-1790

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)

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 democracia⁸³.

Henry S. Salt, en 1892

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 este; 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 animales⁸⁴.

Jean-Baptiste Salaville, en 1805

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 este 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. Solo la voluntad es lo infinito, *absoluto* frente a todo otro, mientras que lo otro es por su lado solo *relativo*. Por eso apropiarse quiere decir fundamentalmente manifestar ante las cosas la grandeza de mi voluntad y mostrar que estas no son en sí y por sí, no tienen un fin propio⁸⁵.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel,

en 1821

LA compasión ilimitada hacia todos los seres vivos es el más firme y seguro aval de la buena conducta moral, y no precisa de ninguna casuística. [...] No conozco ninguna oración más bella que aquella con la que concluyen los antiguos espectáculos indios (igual que en otro tiempo los ingleses con la oración por el rey: "Que todos los seres vivos permanezcan libres de dolores").

[...] El móvil moral que he establecido se acredita además como el auténtico por el hecho de que también protege a los *animales*, que tan irresponsablemente mal contemplados están en los demás sistemas morales europeos. La pretendida ausencia de derechos de los animales, la ilusión de que nuestra conducta con ellos no tiene valor moral o, como se dice en el lenguaje de aquella moral, que no hay deberes con los animales, es una indignante brutalidad y barbarie del Occidente cuya fuente se encuentra en el

judaísmo. Dentro de la filosofía, se basa en la total distinción, aceptada pese a toda evidencia, entre el hombre y el animal; distinción que, como es sabido, fue expresada de la forma más decidida y estridente por *Descartes* como una consecuencia necesaria de sus errores.

[...] ¡Y al final los animales no serían capaces de distinguirse del mundo externo ni tendrían ninguna conciencia de sí mismos, ningún yo! Contra tales afirmaciones insulsas se puede simplemente aludir al egoísmo ilimitado que habita en cada animal, hasta el más pequeño y postrero, y que da testimonio suficiente de hasta qué punto los animales son conscientes de su yo frente al mundo o al no-yo. Si un cartesiano se encontrase entre las garras de un tigre, se percataría con la mayor claridad de qué nítida distinción establece aquel entre yo y no-yo. [...] Es indudable que aquel miserable artificio es obra del clericalismo europeo que, en su secularidad, no cree poder llegar bastante lejos en el negar y renegar de la esencia eterna que vive en todos los animales; con lo que ha sentado la base de la malvada dureza y crueldad europea contra los animales, a la que un hombre de la alta Asia solo puede mirar con justificado horror.

[...] Hay que estar verdaderamente ciego de todos los sentidos o cloroformado de *foetor judaicus* para no saber que lo esencial y principal en el hombre y el animal es lo mismo; y que lo que distingue a ambos no se encuentra en lo primario, en el principio, en el origen, en la esencia interna, en el núcleo de ambos fenómenos, que es, tanto en el uno como en el otro, *la voluntad* del individuo, sino solo en lo secundario, en el intelecto, en el grado de la fuerza cognoscitiva, que en el hombre, por la facultad adicional del conocimiento *abstracto* denominada *Razón*, es muy superior; aunque es notorio que ello se debe exclusivamente a un mayor desarrollo cerebral, o sea, a la diversidad somática de una única parte, el cerebro, según su cantidad. Pero no tiene comparación con la homogeneidad, tanto psíquica como somática, entre el animal y el hombre. Así pues, a un occidental y judaizado despreciador de los animales e idólatra de la *Razón* hay que recordarle que, al igual que él fue amamantado por *su* madre, también el perro lo fue por la *suya*. Ya antes he

censurado el hecho de que incluso *Kant* cayera en aquella falta de sus coetáneos y compatriotas. El que la moral del cristianismo no tenga en cuenta los animales es un defecto de la misma que es mejor admitir que perpetuar y del que uno se tiene que asombrar, tanto más cuanto que esa moral muestra en lo demás la máxima coincidencia con la del brahmanismo y el budismo, solo que está expresada con menor fuerza y no es llevada hasta el extremo; por eso, apenas cabe dudar de que, al igual que la idea de un Dios hecho hombre (Avatar), aquella moral procede de la India y ha podido llegar a Judea a través de Egipto, de modo que el cristianismo sería el reflejo de una originaria luz hindú procedente de las ruinas de Egipto que, sin embargo, cayó desgraciadamente sobre suelo judío. Como *símbolo* amable del defecto de la moral cristiana censurado, dentro de su gran coincidencia con la hindú en todo lo demás, se podría interpretar la circunstancia de que Juan el Bautista se presenta totalmente al estilo de un saniaffi hindú, pero ¡vestido con pieles de animal!; lo cual es sabido que sería una atrocidad para cualquier hindú, pues hasta la Real Sociedad de Calcuta obtuvo su ejemplar de los Vedas solo bajo la promesa de que no lo encuadernaría, según el estilo europeo, en cuero.

[...] La compasión con los animales se conecta tan exactamente con la bondad del carácter que se puede afirmar con seguridad que quien es cruel con los animales no puede ser un buen hombre. También se muestra esa compasión como surgida de la misma fuente que la virtud a ejercitar con los hombres⁸⁶.

Arthur Schopenhauer, en 1840

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 bestial⁸⁷.

Arthur Schopenhauer, hacia 1845

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 horrosas 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 brutos⁸⁸.

Arthur Schopenhauer, hacia 1845

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 solo produce realmente liberado de ella; el animal se produce solo 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 naturaleza⁸⁹.

Karl Marx, en 1844

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; solo 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 domésticos⁹⁰.

John Stuart Mill, en 1850

¿No es el piar del gorrión cejiblanco —sobre un olmo o un manzano— lo que más a menudo se oye ahora, en las calles del pueblo, por las mañanas? ¿Fue un chipe trepador lo que vi esta mañana? Muy tímido, no paraba de ocultarse entre los troncos. ¿O era la curruca arrayán? ¿Fue un pájaro carpintero crestado lo que vi ayer? No hay que olvidar a los reptiles ni a las ranas: su croar es, ahora mismo, el sonido más terrenal, un crujido en la escamación de la tierra, que no hay que dejar pasar desapercibido al inicio del año. Es un sonido-de-la-tierra⁹¹.

Henry D. Thoreau, en 1852

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 déspota 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 implacable⁹².

Pierre-Joseph Proudhon, en 1858

POR considerable que sea la diferencia entre el espíritu del hombre y el de los animales más elevados, es solo, ciertamente, una diferencia de grado, y no de especie. Hemos visto que sentimientos e intuiciones, diversas emociones y facultades, tales como la amistad, la memoria, la atención, la curiosidad, la imitación, la razón, etc., de que el hombre se enorgullece, pueden observarse en un estado naciente, y aun algunas veces bastante desarrollado, en los animales inferiores. [...] Si se quiere sostener que ciertas facultades, como la conciencia de sí mismo, son peculiares al hombre, es fácil también que sean resultados accesorios de otras facultades intelectuales muy adelantadas que, a su vez, se originen principalmente del uso continuo de un lenguaje que haya alcanzado un alto grado de desarrollo. ¿A qué edad el niño recién nacido adquiere la facultad de abstracción o empieza a tener conciencia de sí mismo y a reflexionar sobre su propia existencia? Tan difícil es resolver la cuestión en este caso como en una escala orgánica ascendente. La elevada creencia en un Dios no es universal en la raza humana, y la creencia en agentes espirituales activos resulta naturalmente de sus otras facultades mentales. La mejor y más alta distinción entre el hombre y los demás animales consiste tal vez en el sentido moral; pero no necesito añadir nada sobre este particular, ya que acabo de tratar de demostrar que los instintos sociales —principio fundamental de la constitución moral del hombre—, ayudados por las fuerzas intelectuales activas y los efectos del hábito, conducen naturalmente a la regla “Haz a los hombres lo que quieras que ellos te hagan”, principio sobre el que reposa toda la moral⁹³.

Charles Darwin, en 1871

TANTO en *El origen del hombre* como en *La expresión de las emociones en el hombre y en los animales*, Darwin mostró con sumo detalle que hay continuidad entre los seres humanos y los animales no solo en lo relativo a la anatomía y la fisiología, sino también en la vida mental. Los animales, mostró, tienen capacidad de amar, de recordar, de sentir curiosidad, de razonar y de

compadecerse entre sí. Al derribar los fundamentos intelectuales de la idea de que somos una creación aparte de los animales y de una clase del todo distinta, el pensamiento darwiniano proporciona las bases para una revolución de nuestras actitudes ante los animales no humanos⁹⁴.

Peter Singer, en 1999

Lo que acabó concediendo una autoridad inmensa a *El origen de las especies* y a su sucesor, *El origen del hombre*, fue algo mucho más relevante [que la doctrina de la selección natural]. Darwin, basándose en su experiencia personal durante el viaje del *Beagle*, había acumulado una gran cantidad de datos dispersos que apuntaban hacia la modificación continua de las especies, empezando por los organismos más simples. [...] Esta idea maestra de la unidad orgánica había flotado en el aire durante más de un siglo, en las mentes de Buffon, Diderot, Lamarck, Goethe, Saint-Hilaire, Chambers y Herbert Spencer. Darwin dio cuerpo a todas estas agudas intuiciones aunando en su persona todas las modalidades de conocimiento disponible —aparte de matemáticas y ciencias exactas— que fueran necesarias para explicar la existencia orgánica, el cambio orgánico y el desarrollo orgánico.

Al prepararse para esta gran contribución ecológica, Darwin no solo se situó fuera de la cosmovisión mecánica [desarrollada a partir de Galileo y Descartes] [...] sino que escapó de la especialización vocacional y unilateral que tan fatal ha sido para una comprensión plena de los fenómenos orgánicos. [...] Con su falta de restricciones e inhibiciones académicas, nada impidió el despertar de Darwin hacia todas las manifestaciones del entorno viviente: formaciones geológicas, arrecifes de coral, mares colmados de vida y la diversidad de especies, desde los más simples percebes a las tortugas, aves y simios. [...]

Siguiendo todas las pistas que se presentaban, vinieran de donde viniesen, Darwin se convirtió en un nuevo tipo de científico: incluso el apelativo de “biólogo” es casi demasiado reducido para describirlo, salvo en los términos que él mismo estableció. Fue entomólogo, geólogo, botánico, criador de animales e incluso, como conclusión natural, psicólogo animal y protoantropólogo. En el cultivo e esta interpretación ecológica de la vida, las

propias cualidades de Darwin como ser humano [...] están ligadas indisociablemente a sus novedosas ideas. [...] Darwin no se limitó al estudio objetivo de los organismos: amaba las criaturas vivas casi con tanta ternura como san Francisco, sufría incluso por el cruel entrenamiento que recibían los perros amaestrados y se oponía tercamente a la práctica de la vivisección, ya en uso en su época. En su alianza con todas las formas de vida, Darwin pertenecía al noble linaje de otros naturalistas similares, desde Gilbert White y Lineo a Humboldt y Audubon.

Él mismo realizó como persona una aportación todavía más importante a la cosmovisión orgánica que el darwinismo (la hipótesis de que la lucha por la existencia y la selección natural del más apto explica la modificación de las especies). No fue el mero intento teórico de dar cuenta del proceso evolutivo lo que consolidó su grandeza: de mayor importancia aún fue su ejemplo vivo como el primer y tal vez más grande ecólogo. Nadie más había descrito tan concienzudamente la relación constante e inseparable entre organismo, función y medio ambiente. Simbólicamente, en el ser de Darwin se encarnó de manera sólida la cosmovisión posmecánica, basada en la naturaleza observada de los organismos vivos. [...] Por primera vez, la naturaleza podría contemplarse de manera racional, no como un cúmulo fortuito de átomos, sino como un sistema autoorganizado del que finalmente había emergido el ser humano, gracias a un desarrollo neural propio que suministra imágenes y símbolos para su comprensión consciente. [...] Gracias al concepto de evolución, el hombre occidental ha empezado a reconocerse por fin como el frágil retoño que crece en la rama más alta de un gran árbol familiar, en lugar de tenerse por un ser bendecido con un título de nobleza divina hace unos seis mil años, cuando él y sus criaturas fueron creadas por un simple "acto de Dios". Esta nueva versión del Génesis, como no tardaría en descubrirse, no solo era más fiel a la verdad de la vida, sino que resultaba ser tan milagrosa como un acto aislado de creación⁹⁵.

Lewis Mumford, en 1970

DARWIN hizo su famoso viaje en el *Beagle* alrededor del mundo, que duró

cuatro años, uno de los cuales lo pasó en la Patagonia. Allí, en el extremo sur, detrás del canal que ahora se llama *del Beagle*, está la Tierra de Fuego. A los indígenas se les llamaba *fueguinos*. Darwin los visitó y se quedó horrorizado por su crueldad. Dentro de su propia familia se ayudaban unos a otros, se querían, eran tiernos y solidarios. Pero cuando tropezaban con alguien de otra tribu, inmediatamente se liaban a golpes. Al perdedor se lo llevaban arrastrado por los pelos a casa, donde lo entregaban a los niños para que se divirtiesen sacándole los ojos. No les daba la más mínima pena y se reían cuando la víctima chillaba. También le había impresionado el maltrato que se daba a los esclavos en Brasil. Darwin llegó a la conclusión de que la compasión solo se aplicaba originariamente a los parientes más próximos. Sentíamos su dolor como nuestro, pero no el de los otros. Con los demás había una relación de guerra casi constante. Decía Darwin que el progreso moral posterior había consistido en la expansión del círculo de la compasión para abarcar primero a los vecinos, luego a los de la misma etnia y más tarde a los del mismo sexo, o raza o país. Pensaba que esta expansión debería continuar hasta llegar a su lógica conclusión, es decir, hasta que el círculo de la compasión abarque a todas las criaturas capaces de sufrir...⁹⁶

Jesús Mosterín, en 2013

TENEMOS que cambiar de ideas acerca de la crueldad y abrir los ojos. [...] Casi todo lo que nosotros denominamos “cultura superior” se basa en la espiritualización y profundización de la *crueldad*. [...] Lo que disfrutaba el romano en el circo, [...] el español ante las hogueras o en las corridas de toros [...] son los brebajes aromáticos de la gran Circe “crueldad”⁹⁷.

Friedrich Nietzsche, hacia 1885

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 solo 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 comunidad⁹⁸.

Henry S. Salt, en 1892

No es la vida humana, tan solo, 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 corresponde⁹⁹.

Henry S. Salt, en 1892

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 misteriosas¹⁰⁰.

Elisée Reclus, hacia 1900

DOS son las montañas / luminosas y claras, // la montaña de los animales / y la montaña de los dioses. // Si alguna vez mira uno hacia arriba / lo sobrecoge, vislumbradora, / una nostalgia inextinguible / a él, que sabe que no sabe, / de quienes no saben que no saben / y de quienes saben que saben¹⁰¹.

Paul Klee, hacia 1905

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 interrelacionadas¹⁰².

Ludwig Wittgenstein, entre 1914 y 1916

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 humedecérseme 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 Partido¹⁰³.

Rosa Luxemburg, en 1917

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 necesidad¹⁰⁴.

Albert Schweitzer, en 1923

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 solo 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 aquel 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 comiendo¹⁰⁵.

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 solo 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 vida¹⁰⁶.

Mahatma Gandhi

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 tuviera 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 vivisección¹⁰⁷.

Mahatma Gandhi

SE considera particularmente extraño que la ética del respeto a la vida no establezca diferencias entre las vidas más evolucionadas y las vidas inferiores; entre las vidas preciosas y las que lo son menos. Si se abstiene de hacerlo es que no le faltan razones.

Querer establecer distinciones universalmente válidas entre las diferentes formas de vida conduce a juzgarlas según las distancias más o menos grandes que nos parece existen entre ellas y nosotros, los humanos, es decir, según un criterio completamente subjetivo. Esta distinción originará el punto de vista según el cual existen formas de vida sin ningún valor que se pueden menospreciar o destruir a voluntad. Entre las vidas sin valor clasificaríamos, según las circunstancias, a diversas variedades de insectos o a algunos pueblos primitivos.

Para el ser humano verdaderamente moral, todas las vidas son sagradas, incluso las que desde el punto de vista humano parecen inferiores. Solo establecerá distinciones cuando se vea obligado por la necesidad, principalmente cuando hay que elegir entre dos: cuál debe conservarse y cuál debe ser sacrificada. En todas estas decisiones tendrá conciencia de actuar subjetiva y arbitrariamente, y de exigir la responsabilidad por cada vida

sacrificada.

Me considero muy afortunado al poseer [en el hospital de Lambarené] los nuevos medicamentos contra la enfermedad del sueño que me permiten conservar la vida [humana] en los casos en que antes tenía que asistir a una dolorosa e inexorable enfermedad. Pero cada vez que veo los microbios de la enfermedad del sueño por el microscopio, no puedo evitar el reconocer [con pesar] que tengo que destruir estas vidas para salvar otras.

He comprado a los indígenas un aguilucho pescador que habían capturado en un banco de arena para salvarlo de sus crueles manos. Pero ahora no me queda otro remedio que tomar una decisión: o dejarlo morir de hambre o matar cada día una gran cantidad de pececillos para mantenerlo con vida. He optado por esta segunda decisión; pero me resulta muy penoso el que todos los días estas vidas se sacrifiquen por otra bajo mi responsabilidad.

Colocado, como todos los seres vivos, ante este dilema de voluntad de vida, el ser humano está forzado constantemente a conservar su propia vida, y la vida en general, a expensas de otras vidas.

Ligado como estoy desde mi juventud a la protección de animales, experimento una gran alegría cuando la ética universal del respeto a la vida muestra en la piedad hacia las criaturas, tan ridiculizada frecuentemente como una actitud sentimental, una obligación real a la que el ser humano cree que no puede sustraerse. Hasta aquí la ética ha permanecido incomprendida o perpleja ante el problema del hombre frente a los demás seres. Entonces, incluso cuando demostraba piedad hacia las criaturas, no se les concedía ningún lugar en la ética, porque la moral estaba centrada en el comportamiento del hombre con respecto a su prójimo. ¿Cuándo llegaremos a conseguir que la opinión pública deje de tolerar las manifestaciones populares que consisten en maltratar a los animales?¹⁰⁸

Albert Schweitzer, en 1931

EL conocer no tiene relación con el “bien” ni con el “mal”: no puede detenerse ante nada, ni siquiera ante el propio sujeto humano cognoscente. Ahora bien, ¿y si se da el caso de que sumerge a este en el caos? ¿Y si la facultad

cognoscitiva desata poderes que el sujeto no puede ya domeñar y que se convierten en potencias suprahumanas, inhumanas y antihumanas? En tal caso, ¿no debe mediar al menos un pensador, a la manera de un médico, para decir: “Hasta aquí has podido llegar sin peligro para tu salud; ahora debes cambiar de vida y encontrarle a esta nuevas bases?”.

Esto es justamente lo que ha prescrito Albert Schweitzer al enfermo espiritual que es el hombre de nuestros días, amenazado por el total derrumbamiento de la cultura. Schweitzer recomienda que, en el futuro, no se pretenda fundar exclusivamente en el pensar filosófico el conocimiento del mundo, sino, ante todo, en el vivir del mundo. El hecho primario del pensar no es para Schweitzer el *cogito ergo sum* (pienso, luego soy), como sostuvo Descartes, sino: “Soy vida que quiere vivir entre vidas que también quieren vivir”.

La primera realidad volitiva de tal filosofía se enuncia así: “Respeto profundo por la vida”. Y su concepto canónico para aquilatar en el futuro la era y la cultura se expresa con las siguientes palabras: “Bueno es recibir la vida, fomentarla y potenciar hasta su máximo valor las capacidades de su desenvolvimiento. Malo es aniquilar la vida, menoscabarla y obstruir sus capacidades de desenvolvimiento”.

Cuando Albert Schweitzer, a principios del segundo decenio de este siglo [XX], desarrolló estos pensamientos [...], los críticos de su época se permitieron todavía designar erróneamente su contribución al pensamiento contemporáneo con el título de “vitalismo” o “biologismo”, archivándolo después. Pero hoy apenas podemos avenirnos ya a enjuiciar de una forma meramente académica los esfuerzos de Albert Schweitzer en pro de un resurgimiento de la cultura, partiendo de la idea de una ética de afirmación de la vida; porque, entretanto, las fuerzas del conocer, no sujetas por ninguna especie de nexo de índole ética, han tenido como efecto, por primera vez en la historia de la humanidad, el hecho de que el hombre se adentre profundizando en el meollo de la creación y, a la vuelta de esa audaz exploración, se sepa desenvolver.

En su discurso del premio Nobel [de la Paz] en Oslo, Albert Schweitzer señalaba el peligro que amenaza a la humanidad, solamente por haber iniciado las investigaciones acerca de las armas atómicas, y reconocía, estremecido, que “ahora es cuando se hace patente todo el horror de nuestra existencia. Ya no podemos rehuir por más tiempo el problema del futuro de la humanidad”¹⁰⁹.

Robert Jungk, en 1954

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 solo 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 supraindividual 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 vivientes. 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 vida¹¹⁰.

Albert Einstein, hacia 1933

LAS cualidades morales de los hombres son relativas; dependen de la situación, sobre todo de la situación de clase, de quien las percibe. No solo 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 carniceros¹¹¹.

Max Horkheimer, en 1934

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 solo 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 este: dejar de pensar que el uso adecuado de la tierra es solo 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 cosa¹¹².

Aldo Leopold, hacia 1935

Yo oí en La Habana, a un decidido popularista cubano, hombre de chorizo 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”!¹¹³

Juan Ramón Jiménez, años cuarenta

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. [...] Solo 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 solo para degradar aún más a esas “razas inferiores” a las que trataba como mera naturaleza¹¹⁴.

Max Horkheimer, entre 1944 y 1946

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] solo en apariencia. El hecho de que apliquen a los hombres las mismas fórmulas y

resultados que ellos mismos, liberados de cadenas, obtienen en sus horrendos 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 solo 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 razón¹¹⁵.

Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, en 1947

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 solo natural es superado y recreado por el poder de la Razón.

[...] Toda la existencia subracional 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 subracional 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 del Infierno solo 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 irracional¹¹⁶.

Herbert Marcuse, en 1954

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 mencionado¹¹⁷.

Herbert L. A. Hart, en 1955

No obstante el hecho de que el hombre se convirtiera en hombre creando un nuevo mundo, un mundo pleno de sentido, de formas simbólicas y culturales, que no existía para los animales, el antiguo lazo espiritual con su pasado

animal no pudo cortarse fácilmente. El sentimiento de identificación se mantuvo en las sociedades primitivas con el culto del animal totémico, y se prolongó en las religiones de la civilización, como en los dioses de Egipto, con sus cabezas de león o de halcón, y en los toros sagrados de Asiria, Creta y Persia. Y si la tentación de volver a sumirse en la protección del estado animal acompañó durante mucho tiempo al hombre —y en realidad subsiste todavía— al comienzo tal vez solo pudo resistirse a ella mediante enérgicas represiones.

“Los sueños y las bestias”, escribió Emerson en un *Diario* de su juventud, “son las dos claves mediante las cuales hemos de descubrir los secretos de nuestra naturaleza”. [...] Si bien la domesticación de plantas y animales fue una de las etapas adelantadas del desarrollo humano, su autodomesticación tuvo importancia crítica todavía mayor, empezando por el proceso de acorralar a su propio ser animal. Desde el principio sabía el hombre que el marcado fondo animal que en él había no necesitaba aliento: debía más bien atender a los débiles y tímidos movimientos de su ser nuevo en embrión, no nacido todavía.

Cada nueva generación debe repetir el esfuerzo original de los primeros hombres. Pero hoy, el mismo conocimiento que tenemos de nuestros orígenes animales ha hecho surgir en ciertos sectores la extraña creencia de que esa parte de la naturaleza original del hombre es la única real, válida, integral, y que las formas de moralidad y disciplina social solo son supersticiones impuestas a la verdadera naturaleza del hombre. Por lo tanto el hombre moderno, sofisticado, corre peligro de dejarse vencer por una degradación contra la cual, luego de muchas caídas, aprendió a precaverse el hombre primitivo: corre el riesgo de perder su humanidad por el hecho de conceder mayor importancia a su ser animal y a su carácter no humano que a su yo social y al superyó ideal que transformaron esa herencia originaria.

Con todo, por mucho que avance el hombre por el camino de la autodramatización y la autotransformación, nunca puede deshacerse del todo del animal. La ciega oleada y el empuje de toda la creación orgánica fundamenta sus actividades creadoras únicas. [...] Decía Santo Tomás de Aquino que aun el Día del Juicio sería necesario el cuerpo; y no hay separación

ni trascendencia alguna que no descansa sobre el empleo de los recursos animales del hombre en formas no soñadas por otros animales.

Cuando el hombre comprende esas relaciones primordiales, tiene que reconocer su antigua deuda con sus compañeros de todo el ámbito de la creación orgánica, su dependencia constante de las actividades de estos, no menos que su vinculación con su propia naturaleza original. Aunque todavía el hombre es la especie dominante, su destino está ligado a la prosperidad de todas las formas de vida; e incluye sus propios órganos animales y su historia natural en todo futuro ideal que proyecta. Pues ellos también participan del ímpetu divino y se acercan a la divina meta¹¹⁸.

Lewis Mumford, en 1956

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 razones¹¹⁹.

Richard B. Brandt, en 1959

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 querellar 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 querellado 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 solo 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 solo regulen la conducta de los hombres, y no la de los animales, las plantas o la de objetos inanimados, en cuanto dirigen sanciones solo contra aquellos, pero no contra estos, no excluye que esos órdenes jurídicos prescriban una determinada conducta humana no solo 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 prohibidos¹²⁰.

Hans Kelsen, en 1960

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 solo de los hombres¹²¹.

Norberto Bobbio, en 1964

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 vida¹²².

Hans Jonas, en 1966

LA insistencia contrarrevolucionaria en señalar las condiciones subhominales 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 menor cantidad de esa substancia 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 derecho¹²³.

Eduardo Haro Tecglen, en 1968

“HOY apenas si se escucha ya el canto del lobo”. La legendaria frase de Félix Rodríguez de la Fuente denuncia la situación de una especie amenazada. Pero puede ir mucho más allá. Analizada a la luz de su pensamiento, esta frase bien puede referirse también a la pérdida casi definitiva de la libertad ancestral del hombre. La libertad de vivir en y con la naturaleza y ser dueño de sí mismo. Es sabido que nuestro naturalista más internacional dedicó buena parte de sus energías a eliminar la leyenda negra que existía sobre el lobo. Él demostró que no era un animal perverso ni sanguinario, sino que cazaba para subsistir y que su presencia era necesaria para mantener el equilibrio biológico de los ecosistemas naturales. Una frase de Félix expresa claramente su identidad con este animal y resume buena parte de su pensamiento: “Yo quiero ser un lobo y vivir en una tierra no contaminada, con bisontes pastando en las praderas como aquellos que quedaron pintados en la cueva de Altamira; y cantaría a la luna por la felicidad infinita de vivir en un mundo así”.

La idea central del pensamiento de Rodríguez de la Fuente es que no se puede dissociar el hombre de la naturaleza. De ahí el nombre de su serie más conocida: *El Hombre y la Tierra*. Él lo dijo de una forma mucho más poética: “El hombre es síntesis del Universo, el planeta es síntesis del Universo, entre el hombre y la Tierra hay el abrazo profundo, el cordón umbilical irrompible, que puede haber entre el niño y la madre, cuando el niño está en el claustro materno. Si el cordón se rompe, el niño muere, y la propia madre está en peligro”.

La defensa de la Vida, el respeto a los demás y a la Naturaleza son las tres líneas argumentales que se repetirán de forma constante en todos sus planteamientos. Rodríguez de la Fuente apareció por primera vez en pantalla

en una entrevista a finales de 1964. En ella habló con entusiasmo de la estrecha comunión del hombre con la naturaleza, del sentido cósmico de la vida y de su noción de pertenencia a un todo. Los telespectadores se quedaron enamorados de su vitalidad, su voz y su pasión. Ese fue el inicio de una conexión inseparable entre Félix y los españoles. El público quería saber más sobre ese burgalés y TVE entendió el mensaje. Sus programas *Fauna* en 1968, *Planeta Azul* en 1970, *El Hombre y la Tierra* en 1973, le hicieron el hombre más popular y querido de España.

En estos programas puede entreverse el pensamiento de Rodríguez de la Fuente. Ha dejado para la posteridad cientos de horas de grabación y textos que condensan su visión del mundo. En su biografía, Benigno Varillas ha realizado un excelente trabajo de compilación y análisis (*Félix Rodríguez de la Fuente, su vida, mensaje de futuro*, La Esfera de los Libros). Félix fue un visionario al anticipar la actual crisis ecológica y criticar un sistema consumista (¡de los años sesenta y setenta!) que conducía inevitablemente a la insatisfacción permanente. Identificó la raíz de la alienación del hombre actual en el hecho de haberse desgajado de la naturaleza. La senda de la sociedad moderna solo puede llevar a la avaricia, la frustración, la violencia y la pérdida de libertad. “El mundo es espantoso para el ciudadano medio que vive en colmenas, urbes monótonas y horrisonas, calles sucias recibiendo cultura como píldoras y mensajes que no se ha demostrado que sean perfectos. Nuestra era se recordará en un futuro feliz, si es que se llega, con verdadero terror. El hombre tiene necesidad de libertad, del campo, del cielo, de tiempo para no hacer cosas [...] y aprender e imaginar. Hoy no lo puede hacer [...]”

[...] En la obra de Rodríguez de la Fuente encontramos el embrión de toda una serie de corrientes de pensamiento que están cristalizando en la actualidad. De una forma intuitiva supo enlazar ideas aparentemente antagónicas. Su pensamiento cuestiona los cimientos mismos de una concepción ideológica que entiende el futuro como una huida del pasado y el progreso como una dominación de la naturaleza para maximizar el crecimiento material(ista). Y, si se analiza bien, ese productivismo economicista estaba tan

presente en la ideología liberal-capitalista como en la marxista. Esta lucidez de ideas, en una época en la que el mundo estaba dividido en dos bloques, sitúa a Rodríguez de la Fuente, sin pretenderlo, en la vanguardia de una nueva síntesis de pensamiento y de la conciencia ecológica.

A él le gustaba considerarse un agitador de conciencias. Y por supuesto que lo fue. No tenía problema en hablar a favor del lobo en una España que todavía era altamente rural. El pueblo demostró que sabía reconocer y apreciar las palabras cargadas de verdad y de nobleza, aunque en ocasiones resultaran incómodas. Félix hablaba al corazón de las personas y sus palabras consiguieron despertar el lado indómito de nuestra alma. Tal y como ha declarado Benigno Varillas, “no aprendió de nadie, aprendió de muchos. No fue el clásico seguidor de una escuela o una filosofía muy concreta; era una persona integradora y que intentaba conciliar la izquierda con la derecha y el pasado con el futuro”¹²⁴.

En el blog *La casa en el árbol*, 2013

EN [el poema] “Una manchita considerable”, Robert Frost relata su encuentro con un ácaro del papel que se arrastra sobre la hoja en la que escribe y se asusta en cuanto ve la pluma que sostiene el autor. Esta reacción suscitó la empatía suficiente en Frost para perdonar la vida de la manchita: “Yo también tengo alma, y reconozco / un alma en cuanto la veo, sea cual sea su aspecto”.

Lo que viene a decir el poeta es que ni el poder ni el conocimiento deberían erosionar la propia humanidad, ni aniquilar el sentimiento de empatía con el resto de formas de vida¹²⁵.

Lewis Mumford, en 1970

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 natural¹²⁶.

John Rawls, en 1971

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 Estados Unidos 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"¹²⁷.

Gary Snyder, en 1972

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 tal sociedad. Pero hay ciertos *hechos* brutales, hasta ahora no eliminados y *que quizás 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 animales¹²⁸.

Herbert Marcuse, en 1972

No hay ninguna escapatoria a esta confusión en tanto en cuanto la tierra y sus criaturas *solo* son consideradas como “factores de producción”. Obviamente ellas 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 metaeconómico 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 solo 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”¹²⁹.

E. F. Schumacher, en 1973

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 arrebatarse 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 solo 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 animal¹³⁰.

Hans-Georg Gadamer, en 1973

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 con 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 hombre¹³¹.

Arnold Gehlen, en 1974

¿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 solo experimento con un animal? Desde luego que esta pregunta es puramente hipotética. Nunca ha habido, ni lo habrá, un solo 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 categoría¹³².

Peter Singer, en 1975

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 negros¹³³.

Peter Singer, en 1975

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 solo 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 solo 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 raza¹³⁴.

Peter Singer, en 1975

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 este, de hecho, un derecho específicamente *humano*? Si se tortura a miembros de otras especies —conejos, 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 conejos, 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 este *sí* que es un derecho que pertenece solo a los humanos, ya que solo ellos tienen creencias religiosas y capacidad de adorar¹³⁵.

James Rachels, en 1975

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 crea¹³⁶.

Neil McCormick, en 1975

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 este 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 solo 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 falsa¹³⁷.

Daniel Dennett, en 1976

LA disminución del sufrimiento de todos los seres capaces de sufrir (y no solo 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 lógica¹³⁸.

Mario Bunge, en 1976

YA nada por cazar, está cazado todo lo cazable. La especie humana solo 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?¹³⁹

Jesús Ibáñez, en 1977

RENÉ Char no perdona a Benjamin Péret que delante de él atrapase a un gato vagabundo por la calle, lo cogiera por el rabo, lo hiciera girar varias veces en el aire y lo estampara contra un muro de Montmartre, en un acto de exultación sexual de asesino. “¿Cómo es posible que un tipo como este haya podido escribir sinceramente su *Anthologie de l’amour sublime*? Además, fue innoble conmigo, divulgando no sé qué historias de mis relaciones con Gala. Un buen día, me hice acompañar por Roger Caillois como testigo, me presenté en su casa y le di una buena tunda”¹⁴⁰.

Jean Pénard sobre René Char,

en 1978

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. Solo 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 solo dependen de sus circunstancias objetivas*: la especie de x, el sexo de x, la edad de x, etc.¹⁴¹

Jesús Mosterín, en 1978

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 americanos¹⁴².

Jordi Sabater Pi, en 1978

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 solo 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 Zaniwski, en 1979¹⁴³

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 fuerza¹⁴⁴.

Peter Singer, en 1979

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 solo 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 *derección o abandono* que tienen los existencialistas se debe, tengo la 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 absurda¹⁴⁵.

Mary Midgley, en 1978

[**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 solo 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*¹⁴⁶.

Manuel Sacristán, hacia 1980

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...¹⁴⁷

Paul y Anne Ehrlich, en 1981

Los abrigos de pieles presentados con cuidados exquisitos en los escaparates de los grandes peleteros parecen estar a mil leguas de la foca derribada a palos sobre el banco de hielo, o del mapache aprisionado en una trampa que se roe una pata para tratar de recobrar su libertad. La bella que se maquilla no sabe que sus cosméticos han sido probados en conejos o cobayas que han muerto sacrificados o han quedado ciegos. La inconsciencia y, consecuentemente, la tranquilidad de conciencia del comprador o la compradora es total, así como es total, por ignorancia y por falta de imaginación, la inocencia de los que se empeñan en justificar las diversas especies de *gulags* o quienes preconizan el empleo del arma atómica. Una civilización que se aleja cada vez más de la realidad produce cada vez más víctimas, comprendida ella misma¹⁴⁸.

Marguerite Yourcenar, en 1981

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 vida¹⁴⁹.

Marguerite Yourcenar, en 1983

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, estos 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, solo 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 animales¹⁵⁰.

H. J. McCloskey, en 1983

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 esta 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, solo 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 a 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 ignorar¹⁵¹.

Robin Attfield, en 1983

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 *logos*—, 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*¹⁵².

Julián Marías, en 1983

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 *pedra 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*¹⁵³.

Pedro Laín Entralgo, en 1984

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 solo 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 demás¹⁵⁴.

Milan Kundera, en 1984

EL valor de la vida animal que no sea la vida de una persona tienen que determinarlo 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 solo 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, *solo 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 benevolente¹⁵⁵.

H. Tristram Engelhardt, en 1986

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 solo 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 aspectos¹⁵⁶.

Carlos Santiago Nino, en 1989

EN términos metafísicos, hay solo 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 solo los seres humanos son fines en sí mismos. Nunca deberán ser tratados solo 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 solo 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 sociedades¹⁵⁷.

Herman E. Daly y John B. Cobb, en 1989

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 profunda¹⁵⁸.

Herman E. Daly y John B. Cobb,

en 1989

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 celebraría 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

estos 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 derechos¹⁵⁹.

Javier Muguerza, en 1989

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 morales¹⁶⁰.

Javier Muguerza, en 1990

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 solo 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 solo 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 solo puede asumir consistentemente la solución kantiana —existencia de deberes morales solo 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 supraempírico¹⁶¹.

Ursula Wolf, en 1990

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 vida buena en distintos ámbitos, y que correlativamente sufren o pueden ver menoscabada su vida buena 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 generalizada¹⁶².

Ursula Wolf, en 1990

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: “Solo 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 derecho¹⁶³.

Michel Serres, en 1990

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 este 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 humanos¹⁶⁴.

Fernando Savater, en 1991

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 solo humana, sino propia de un mundo civilizado, más cercano al reino de la libertad, que solo 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 vivas], porque somos humanos¹⁶⁵.

Cayetano López, en 1991

LA pérdida de diversidad de la vida pone en peligro no solo el cuerpo, sino también el espíritu. [...] Solo en el último momento de la historia humana ha surgido el delirio de que la gente puede medrar aparte del resto del mundo vivo. [...] Una ética ambiental perdurable se dedicará no solo a conservar la salud y la libertad de nuestra especie, sino el acceso al mundo en el que nació el espíritu humano¹⁶⁶.

Edward O. Wilson, en 1992

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 solo con respecto a las cosas, sino también a 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 racionalidad¹⁶⁷.

Evandro Agazzi, en 1992

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 moral¹⁶⁸.

H. Lyn White Miles, en 1993

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 primates¹⁶⁹.

Colin McGinn, en 1993

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 estos.

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 esta 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 solo 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 intereses¹⁷⁰.

Luc Ferry, en 1993

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 renunciar¹⁷¹.

Ernst Tugendhat, en 1993

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 humanos¹⁷².

Paul Ricoeur, en 1993

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?¹⁷³

Alain Adriaens y François Ost,

en 1993

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 cosmos¹⁷⁴.

Parlamento de las Religiones del Mundo, en 1993

No tiene sentido suponer que algo tiene intereses *propios* —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 inmoral matarlos para obtener alimento— y derecho a no ser esclavizados —y que, en consecuencia, es inmoral 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 sí¹⁷⁵.

Ronald Dworkin, en 1994

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 solo 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 solo por “buenas razones” y no por la arbitrariedad, de modo tal que solo 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 solo en sus usuarios, sino también en sus “abogados”, en un delicado equilibrio¹⁷⁶.

Xavier Etxeberria, en 1994

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 relación¹⁷⁷.

Gilles Deleuze, hacia 1994

AL igual que todas las demás especies con que compartimos el mundo, somos el resultado de multitud de sucesos casuales que se remontan hasta la pasmosa explosión de formas de vida que se produjo hace quinientos millones de años, y antes de la explosión, hasta el origen mismo de la vida. Cuando comprendemos, pensando en nuestros orígenes, esta conexión íntima con el resto de la naturaleza, se desprende un imperativo ético: nuestra obligación es protegerla, no causarle perjuicios. Y es nuestra obligación, no porque seamos la única criatura sensible de la Tierra y esta superioridad nos permita ser generosos, sino porque en un sentido básico el *Homo sapiens* está a la misma altura que todas y cada una de las demás especies. Y cuando entendemos la biota de la Tierra en términos holísticos, es decir, viéndola funcionar como un todo interactivo que produce un mundo vivo, estable y con buena salud, acabamos por vernos a nosotros mismos como parte de ese todo, no como especie privilegiada que puede explotarla impunemente. El reconocimiento de que estamos arraigados en la vida y su bienestar exige que respetemos a las demás especies, no que las arrollemos en la ciega satisfacción de nuestros intereses¹⁷⁸.

Richard Leakey y Roger Lewin, en 1995

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 fin¹⁷⁹.

Jesús Mosterín, en 1995

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 costumbres¹⁸⁰.

Jesús Mosterín, en 1995

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?¹⁸¹

Norberto Bobbio, en 1995

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 solo 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 solo 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 desarrollado¹⁸².

Tzvetan Todorov, en 1995

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 completo¹⁸³.

George Ritzer, en 1996

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 moral¹⁸⁴.

Frans de Waal, en 1996

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 emociones¹⁸⁵.

Mary Midgley, en 1996

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 les inflige. A veces se pregunta uno si también el cristianismo y la civilización son solo música celestial para nosotros¹⁸⁶.

José Jiménez Lozano, en 1996

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 demiurgo¹⁸⁷.

José Jiménez Lozano, en 1997

UNA ética biocéntrica o, en general, una ética que incluya en la comunidad moral por lo menos ciertos animales próximos al ser humano en la escala de la evolución tiene que hacer frente a algunas creencias muy establecidas y a no pocos prejuicios. La objeción más trivial es que bastante tenemos con nuestra responsabilidad para hacer frente al mal de los humanos en el mundo como para ocuparnos también de los derechos de los animales. Fernando Savater ha

expresado así esta opinión muy extendida en una polémica pública con el lógico Jesús Mosterín: “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”.

En ese mismo contexto Savater argumentaba que nadie conoce mejor que el aficionado a los toros la diferencia que hay entre maltratar a un toro o lidiarlo como es debido. Algo parecido se suele decir también de la actitud de los cazadores con respecto a los animales cazados. Pero cada vez son más las personas que se sienten moralmente mal ante prácticas tradicionales, como la fiesta de los toros en España o la caza del zorro en Inglaterra, y que no ven diferencia fuerte entre “lidiar a un toro como es debido” y “maltratarlo”, de la misma manera que no ven diferencia fuerte entre el asesinato “considerado como una de las bellas artes” y el asesinato como “chapuza de aficionado”. Parece que hay motivos para reconsiderar el tema de nuestras relaciones con los animales no humanos más allá de las trivialidades de base. Y eso es precisamente lo que están intentando hacer autores como Singer y Cavalieri o como Mosterín y Riechmann.

Los autores que tratan de los derechos de los animales suelen compartir la adopción de un punto de vista evolucionista en ética. Dicho con un poco más de precisión: no aceptan la existencia de una diferencia o discontinuidad radical entre el mundo de lo humano y el mundo de los animales y se abonan a la idea de un continuo evolutivo fisio-biológico-social. Por lo general, de la tesis tradicional, derivada del dualismo metafísico, según la cual hay un “abismo ontológico” y una diferencia antropológica radical, se pasaba sin más a la tesis de la existencia de una frontera del reino moral. Pero el conocimiento científico hoy disponible, y más concretamente la perspectiva evolucionista y toda una serie de investigaciones derivadas de la biología molecular, introduce limitaciones y correcciones a tal convicción.

[...] Del paso de la tesis del “abismo ontológico” a la tesis del “continuo evolutivo con gradaciones” no se deriva lógicamente, sin más, el paso del

antropocentrismo moral al biocentrismo moral. Pero a partir de la tesis general de que no hay un “abismo ontológico” entre el ser humano y otros animales, sino diferencias de nota dentro de un continuo, parece posible argumentar plausiblemente a favor de lo que algunos autores han llamado *biocentrismo moral débil* compatible con un antropocentrismo moral también débil. Para llegar a esta conclusión hay que diferenciar antes entre antropocentrismo *epistémico* y antropocentrismo *moral*. Así se pretende evitar una confusión muy corriente.

En el sentido epistémico, el animal humano es necesariamente antropocéntrico, como la cigüeña es cigüeñocéntrica y la serpiente tiene que ser ofidiocéntrica, en la medida en que toda especie biológica dotada de ciertos mecanismos sensoriales y cierta estructura neuronal percibe y concibe el mundo de una manera única, diferente de las otras especies. Antropocentrismo moral quiere decir que los intereses humanos son moralmente más importantes que los intereses de los animales o de la naturaleza en su conjunto. Al antropocentrismo moral se opone el biocentrismo moral que afirma que todo ser vivo merece respeto moral.

El antropocentrismo moral fuerte dice que ningún ser no humano merece respeto moral y el biocentrismo moral fuerte niega que puedan establecerse distinciones de ningún tipo entre el respeto moral que merecen diferentes clases de ser vivos. Estas dos posiciones se oponen radicalmente. Piénsese, por ejemplo, en la afirmación recogida más arriba sobre los toros y, en el otro extremo, en la presunción según la cual, desde el punto de vista moral, es más condenable matar por capricho una mariposa que matar a otro humano en defensa propia. No parece haber contradicción, en cambio, entre defender un antropocentrismo moral débil y un biocentrismo moral débil en el sentido de defender que todo ser vivo merece respeto moral, pero unos seres vivos más que otros (los animales más evolucionados y con capacidades más ricas merecen más respeto moral que los animales menos complejos). Esta última distinción se basaría en el reconocimiento de que hay diferencias de base, entre especies, en la capacidad de sentir y sufrir.

Para llegar a esta conclusión todavía se necesita dar un paso intermedio: la fundamentación de una ética no estrictamente racionalista (del tipo de la derivada del concepto cartesiano de razón), sino *atemperadamente racionalista*, o sea, de una ética atenta a las emociones y a los sentimientos morales, y no solo a la razón. Esta ética se basa en un concepto ampliado de racionalidad que atiende no solo al pensar y razonar (al entendimiento), sino también a la capacidad de sentir y sufrir.

[...] Una ética moderadamente biocéntrica, o por lo menos atenta al continuo del proceso evolutivo y al papel de los sentimientos morales, resulta más atenta y preocupada que una ética antropocéntrica ante ciertas prácticas tradicionales por las que se tortura a animales sintientes (las fiestas de verano en las que se cometen barbaridades sin cuento con toros, vacas, cabras, asnos, etc., en muchos lugares de nuestra geografía, son reveladoras). Y no solo ante tales prácticas tradicionales, sino también ante algo mucho más moderno que se ha hecho habitual en nuestras sociedades: la experimentación tecnocientífica con animales haciendo caso omiso del sufrimiento de estos o la cría de determinadas especies animales para la alimentación humana en condiciones tecnológicamente excelentes (desde la perspectiva antropocéntrica), pero deplorables para los que las sufren. Pues en esto ocurre como en todo lo demás: contra lo que se piensa, la cualidad de la barbarie también aumenta con el refinamiento de la cultura. Se hace más aséptica pero más devastadora, más depredadora¹⁸⁸.

Francisco Fernández Buey,

hacia 1998

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 esta 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 solo 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 judeo-cristiana, 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 algo¹⁸⁹.

Mary Warnock, en 1998

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 solo 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 prever¹⁹⁰.

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 solo 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 solo 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 solo pueden ejercerse adecuadamente acompañadas de lo que denominaré las virtudes del reconocimiento de la dependencia... 191

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”*. Explicué 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*¹⁹².

Jane Goodall, en 1999

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 solo 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, deshonrando 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 vida¹⁹³.

J. M. Coetzee, en 1999

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 solo unos cuantos siglos, cuando inventamos las armas de fuego. Solo 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 valgan¹⁹⁴.

J. M. Coetzee, en 1999

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 solo 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 animales¹⁹⁵.

Carmen Velayos, en 2000

“No hay que creer que todos los seres existen para el hombre. También en provecho de sí mismos”, sostuvo Maimónides. La máxima contradice el mandato monoteísta y aristotélico de un mundo creado para el humano. Por suerte en la actualidad hasta el mismo preámbulo del Convenio Internacional sobre Biodiversidad viene a repetir las palabras de Maimónides. La multiplicidad vital tiene valor en sí misma, aceptaron todos los representantes mundiales citados en la “Cumbre de la Tierra”, celebrada en Río de Janeiro en 1992. Lo que además de completamente adecuado desde un punto de vista ético lo es desde el máximo posible de certeza científica. La vida vive para sí misma, bajo millones de formas y estrategias diferentes, interdependientes sí, pero en absoluto para nosotros exclusivamente¹⁹⁶.

Joaquín Araujo, en 2000

SIN amor a la vida (basado también en nuestros conocimientos racionales sobre ella), sin admiración y sorpresa ante la increíble contingencia que nos ha llevado a tener el planeta de que disponemos como especie, sin un amor inalienable a la herencia recibida (que está lejano a cualquier defensa de inmovilismos nostálgicos o reivindicaciones de épocas doradas en el pasado), difícilmente la Tierra podrá seguir siendo nuestro hogar. Necesitamos un antídoto cultural contra todas las absurdas e inútiles huidas hacia adelante que están convirtiendo en tabla rasa la increíble diversidad espacio-temporal con la que convivimos durante milenios¹⁹⁷.

Rafael Hernández del Águila,

en 2001

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 estas 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 animales¹⁹⁸.

Jacques Derrida, en 2001

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: “Esta 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 perro¹⁹⁹.

Edgar Morin, en 2001

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 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 humana²⁰⁰.

Frans de Waal, en 2001

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 beneficio²⁰¹.

Jean Yves Goffi, en 2002

Yo compararía a Kant con un hombre que, tras intentar toda la noche conquistar a una belleza enmascarada en un baile, cuando esta 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 animales²⁰².

John Gray, en 2002

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, comida, para la realización de experimentos o por ocio. A la luz de lo visto, solo 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 moral²⁰³.

Óscar Horta, en 2002

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?²⁰⁴

Ana Cristina Ramírez Barreto,

en 2002

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 ellos²⁰⁵.

Marc Bekoff, en 2003

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 solo enterrando a estos entre los otros podía repararse²⁰⁶.

Marta Tafalla, en 2003

Los animales no se convierten “naturalmente” en propiedad privada, al igual que las humanas no venden naturalmente su fuerza de trabajo. Más bien, existe una historia *activa* acerca de la expropiación, la explotación y la resistencia. En segundo lugar, los términos “*stock* viviente” o “ganado” existen solo desde el punto de vista humano. En otras palabras, si consideramos esta situación desde la perspectiva de la oveja, de la vaca, del caballo o del cerdo, estos no son productos vivientes, bienes o “medios de producción”. Estos

seres son tratados como esclavos que se compran y se venden a voluntad. Pero hay que darse cuenta de que esta categoría ha ignorado que este tipo de trabajo no remunerado es esencial para la acumulación, tal y como ya lo fue en sistemas económicos de explotación pasados. Desde el siglo XVII se ha hecho trabajar a un gran número de animales, generando muchos beneficios monetarios para otras y recibiendo estos animales poca o ninguna compensación o reconocimiento por su esfuerzo. Las granjas, fábricas, carreteras, bosques y minas han sido sus lugares de producción, donde se han producido piel, leche, carne y energía para los dueños de las granjas, fábricas y minas. Y, en estos lugares, no tenían un salario. Ciertamente podemos pensar en otras que padecen situaciones parecidas: esclavas humanas, niños, amas de casa o trabajadores sexuales, por nombrar algunas. El hecho básico es que esos caballos, vacas o gallinas han trabajado y continúan trabajando bajo el mismo sistema capitalista que los seres humanos.

[...] La manipulación sexual de las ovejas ha existido desde hace siglos. Sin embargo, fue únicamente a partir de los siglos XVII y XVIII cuando la crianza pasó a ser una práctica normalizada. A partir de entonces, solo a las ovejas que tuvieran las características apropiadas se les permitiría reproducirse. Las ovejas que no tuvieran un cuerpo lo suficientemente grande serían sacrificadas al poco de nacer o bien esterilizadas. Otro método que se desarrolló para impulsar la producción de lana fue la creación del cobertizo para ovejas. Mientras que antes estas criaturas pasaban sus días y noches en el exterior, las nuevas estructuras protegían la lana de los efectos que hacían perder beneficio, como el sol, la lluvia y las variaciones de temperatura. En realidad, como señaló el agricultor Robert Bakewell a principios del siglo XIX, si se siguieran las técnicas de gestión adecuadas, las ovejas se podrían convertir en “la mejor máquina para convertir pasto en dinero”. De momento, la venta de lana había sido el único medio para conseguir este objetivo, pero estaba en progreso otra actividad con más beneficio aún, realizable por estos trabajadores de cuatro patas: la producción de carne de cordero²⁰⁷.

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 pseudoliberadora 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 corridas²⁰⁸.

Alicia Puleo, en 2004

EN una conocida metáfora sobre los presupuestos y posibilidades prácticas de las ciencias sociales, el filósofo del círculo de Viena Otto Neurath argüía que estas 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 solo 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 solo 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. Solo el prejuicio especieísta puede justificar lo contrario, como ocurre actualmente²⁰⁹.

PODEMOS resumir así las posibilidades orientales de sugerir encuentros más éticos y más religiosos con la naturaleza, en general, y en particular con los animales:

1. El encuentro con el cosmos en el pensamiento hindú, que acentúa la unidad básica de todas las cosas en medio de la diversidad de la creación.
2. El encuentro con el dinamismo del universo en el taoísmo con su dinámica del *yin* y el *yang*, armonía global, moderación y respeto hacia la naturaleza.
3. El encuentro con el humanismo cósmico en la tradición de Confucio: toda la creación como una familia única, que ha de ser querida y respetada.
4. El encuentro con el yo profundo y, al mismo tiempo, con el Todo, en la espiritualidad budista del desapego, con sus aportaciones para pensar desde nuevas perspectivas una economía universalmente viable.
5. El encuentro con el sentido originario de unidad y comunión con el conjunto de la creación, tal como la hallamos en las religiones cósmicas más primitivas, suelo en que arraiga la religiosidad en muchas culturas, como es el caso del sintoísmo japonés.

Estas tradiciones nos invitan a no considerar la relación entre los humanos y la naturaleza como de amos y esclavos, sino como constitutiva de ambos. La naturaleza es tan constitutiva de lo humano y lo divino como lo divino lo es de ambos, diría atrevidamente la teología inspirada —como Panikkar— en las tradiciones sapienciales orientales. La naturaleza no es un mero instrumento al servicio nuestro para glorificar lo divino. Hay que sintonizar con el cosmos entero como un gran cuerpo, un hogar, incluso habría que atreverse a decir como una persona. De ese modo nuestra relación personal con el todo del cosmos es inseparable de la relación consigo mismo y de la interrelación convivencial e intervivencial con los demás humanos y con todos los vivientes. Dentro de esta sintonía se encuadraría la relación correcta de convivencia con

la vida animal.

Pero no se trata de recuperar una inocencia perdida, sino de adquirir una nueva actitud de gratitud responsable hacia la vida en su conjunto: cuidar de ella agradecidamente. Para esta tarea nos ayudará colaborar con las tradiciones sapienciales orientales y occidentales. Ambas, afirma Panikkar, pueden ser correctamente “cosmoteándricas”, es decir, centradas a la vez en el cosmos y en Dios. [...] Lamentablemente, tenemos en Occidente una tradición que facilita más hablar sobre la trascendencia que sobre la inmanencia divina en el mundo. Eso fomenta una manera de captar el mundo material y el mundo animal tan solo instrumentalmente, lo que facilita la manipulación destructora. [...] No hemos tenido suficiente sensibilidad para percibir que nuestras raíces están en el cosmos y que hay, por así decirlo, una especie de sacramentalidad de la materia y una sacramentalidad de la vida de todos los vivientes, especialmente de aquellos más cercanos a nosotros. Por tanto, destruir innecesariamente la vida animal es destruir posibilidades de revelación y comunión.

[...] La tradición franciscana acentuaba la comunión con la naturaleza, con el hermano sol y el hermano lobo. Se percibía en ella el universo entero como morada de comunión. La conjunción de esta tradición con los caminos sapienciales de Oriente ayudaría a la teología a quedar más abierta a las fuentes de la vida y cuidar de ella en todos los vivientes con gratitud, manifestándolo en la convivencia con los animales. Los humanos somos criaturas y no amos o reyes de la creación. Se nos ha encomendado cuidar del cosmos y de la biosfera como administradores, no como propietarios. Somos responsables de su conservación. No nos está permitido actuar en contra de la corriente profunda de la vida. Tenemos el deber de cuidarla y fomentarla. [...] Por lo que se refiere a la Pasión, el rostro desfigurado del crucificado se muestra prolongado no solo en el sufrimiento humano actual de guerras y torturas, sino también en la destrucción ecológica. La muerte de Jesús tiene que ver también con la muerte de la tierra, la destrucción de las especies y la aniquilación irresponsable de la vida animal²¹⁰.

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 esta, 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”²¹¹. 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 humano²¹².

¿**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”²¹³.

Wisława Szymborska, en 2004

UNA flota factoría puede sacrificar setenta animales al día, utilizando misiles que parecen traídos del futuro, con bridas y alerones diseñados para que exploten en cráneos gigantes. 360.000 ballenas azules murieron de ese modo durante el siglo XX, reduciendo su población a solo mil individuos. Hacia la década de 1960 la ballena azul estaba, a todos los efectos, extinguida a nivel comercial²¹⁴.

Philip Hoare, en 2008

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 solo 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. Esta 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 solo 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 estos 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?²¹⁵

Gustavo Martín Garzo, en 2004

UN relato de ciencia-ficción del polaco Stanislaw Lem [en sus *Diarios de las estrellas*], que narramos de forma muy resumida, dice así: “En un lejano futuro, el ser humano domina los viajes interestelares y descubre que en el universo hay miles de planetas poblados por los seres más diversos, muchos de ellos de una gran inteligencia. La mayoría de estas especies se han aliado en una suerte de ONU, la Organización de los Planetas Unidos, y un buen día invitan a un ser humano a una sesión de la asamblea para decidir si incorporan a la humanidad a este organismo. Un representante de la organización pregunta al terráqueo: *¿En qué creen los humanos?*, y este, delante de miles de especies distintas, le responde: *Creemos que el ser humano es la medida de todas las cosas*. No le hace falta decir nada más. Los miembros de la asamblea se dan cuenta de inmediato de que una vez más les ha caído otra especie que también se cree que Dios los hizo a su imagen y semejanza, que poseen un alma

inmortal que los demás no tienen, etc., etc., etc. Un científico de otro planeta lamenta tener que decepcionar al humano respecto a su origen y su importancia. En realidad, explica, los humanos no son creación divina. Lo que sucedió fue que un par de individuos de una lejana galaxia estaban realizando un largo viaje interestelar y tenían los contenedores de basura orgánica llenos. Casualmente pasaban entonces junto a un planeta deshabitado, así que vaciaron en él sus contenedores de basura. Uno de los pilotos, resfriado, estornudó sobre los desperdicios. Esos restos de basura y ese estornudo fueron el origen de la vida en la tierra. También le revela que, según la clasificación galáctica de las especies, el nombre científico de la especie humana no es *Homo Sapiens*, sino *Cadaverófilo Furioso*, por el modo en que destruye la vida en su propio planeta”.

El cuento de Stanislaw Lem sintetiza mucho mejor que cualquier tratado filosófico la obsesión del ser humano por afirmarse a sí mismo no solo como superior a los demás seres vivos, sino incluso de origen radicalmente distinto a cualquier otra forma de vida; la obsesión por afirmar que en nada es comparable a ninguna otra especie animal, y que la singularidad de sus capacidades, de su alma, de su origen divino lo colocan al otro lado de un abismo infranqueable. Las consecuencias de esa creencia han sido terribles. Ya advertía Kant que la inmoralidad comienza precisamente cuando alguien se quiere a sí mismo como la excepción.

En realidad, lo que sobre todo hace singular al ser humano es su empeño por considerarse a sí mismo singular. En lo demás, hay continuidad. Las emociones o la inteligencia son algo que compartimos, en diferentes grados, con los otros animales. Los animales ríen y lloran como nosotros, aman y odian, se pelean y se reconcilian, sufren y son felices. Los ingredientes de que estamos hechos son los mismos, y lo único que cambia son las cantidades y las proporciones.

Cierto es que esas diferentes cantidades y proporciones nos han convertido en el animal más inteligente. Pero resulta paradójico que el animal más inteligente sea el único capaz de olvidarse de que es un animal. Durante siglos,

cientos de generaciones de humanos olvidaron, en el caso de amnesia colectiva más extenso de la historia evolutiva, que eran una especie más. Los científicos miraban a los chimpancés, los orangutanes, los gorilas, y afirmaban contundentes: no existe ningún parecido entre ellos y nosotros. Descartes consideraba que por supuesto un chimpancé se parece más a un reloj que a un ser humano, mientras se empeñaba en encontrar la glándula por la que el cuerpo humano se comunica con su espíritu inmortal. Durante siglos, el ser humano dijo recordar claramente haber sido creado por varios dioses diversos y haber caído en este planeta por error, o como castigo, o bien para superar alguna extraña prueba, pero negando siempre que el planeta Tierra fuera su verdadero hogar y los otros animales sus únicos compañeros de viaje, añorando siempre una vida futura en algún otro mundo. La actitud del ser humano recuerda en mucho esa soberbia de la que suele acusarse a los nuevos ricos. Cuando la especie humana se enriqueció gracias al desarrollo de su inteligencia, del lenguaje, se avergonzó de sus humildes orígenes y se negó a reconocer como sus parientes a sus hermanos y primos.

Los árboles, para crecer, necesitan raíces. El futuro, para desarrollarse, necesita enraizar en el pasado. No hay futuro sin memoria de nuestros orígenes y nuestra historia. Y el pasado nos une con el resto de seres de este planeta. Tenemos una historia en común. Somos lo que ellos son. Y nuestro destino es el suyo.

[...] Como decía Milan Kundera en *La insoportable levedad del ser*, si queremos comprobar la integridad moral de un ser humano no nos preguntaremos cómo trata a sus iguales, porque eso es lo fácil. Nos preguntaremos cómo trata a quienes están a su merced, a quienes no pueden quejarse si los maltrata ni darle las gracias si los ayuda. Quienes dependen de su voluntad y están indefensos ante ella. Precisamente por ello, es ahí donde se juega la ética, es ahí donde se decide lo más importante. La ética se juega en la relación con los niños, con los discapacitados o con los animales. Esa es la verdadera prueba de la moral. Y esa es la prueba que suspendemos día tras día²¹⁶.

Marta I. González, Jorge Riechmann,

Jimena Rodríguez Carreño

y Marta Tafalla, en 2008

DENTRO del ámbito filosófico español, Víctor Gómez Pin se ha destacado en los últimos años como uno de los críticos más vehementes contra la liberación animal. De hecho, Gómez Pin ha intentado rebatir los planteamientos animalistas en tres libros distintos que han sido publicados a partir de 2002: *Entre lobos y autómatas*, *El hombre, un animal singular* y *La escuela más sobria de vida: tauromaquia como exigencia ética*. [...] Lo más notable de estos tres libros, desde el punto de vista de la filosofía moral, es su extraordinario *diletantismo*. Gómez Pin apenas cita textos filosóficos aparte de un libro, *¡Vivan los animales!*, de Jesús Mosterín, y este es el único libro al que dedica cierta atención. No se ha ocupado en absoluto ni siquiera de una enésima parte de la abundante literatura sobre el estatus moral de los animales. De hecho, su desconocimiento de la literatura sobre el tema de la ética y los animales se trasluce en casi todo lo que escribe, aunque hay algunos pasajes que denuncian esta ignorancia con especial claridad. Por ejemplo: “Lo interesante de estos autores [animalistas] es que intentan, como decíamos, sustentar sus posiciones éticas en la ciencia contemporánea”; y “se parte de algo por todos compartido; a saber: la necesidad de asumir las consecuencias del alto grado de coincidencia genética entre humanos y primates”. Afirmaciones como estas son un sinsentido desde el punto de vista histórico: las aportaciones más importantes de Peter Singer y Tom Regan —los dos filósofos que más influencia han tenido en los debates sobre el estatus moral de los animales— aparecieron años antes de que se estableciese científicamente el “alto grado de coincidencia genética entre humanos y primates” y de que se comenzara a reflexionar sobre esta coincidencia en las revistas académicas y los medios masivos de comunicación. Además, no es cierto que “estos autores” procuren “sustentar sus posiciones éticas en la ciencia contemporánea”, salvo en el sentido trivial de que sostienen que la mayoría de los animales sí pueden sentir el dolor y que muchos animales

tienen capacidades cognitivas y afectivas que no les han sido reconocidas históricamente. Los argumentos de Singer, Regan, Francione, Pluhar, etc., no tienen nada que ver con el intento de derivar, mediante la falacia naturalista, compromisos éticos a partir del desciframiento del genoma humano.

[...] Veamos la respuesta de Gómez Pin al famoso párrafo de Jeremy Bentham, en el cual el padre del utilitarismo nos recuerda que “un caballo adulto o un perro pueden razonar y comunicarse mejor que un infante de un día o de una semana o incluso de un mes”. Gómez Pin se apresura a denunciar una supuesta falacia en este pasaje. Escribe: “Mientras que el niño de un mes es *susceptible* de razonamiento (es potencialmente un ser lingüístico), ni el caballo ni el perro lo son [...] [*N*]o son susceptibles de razonar”. Uno no sabe bien qué resulta más llamativo: el hecho de que Gómez Pin crea haber descubierto él mismo que suele haber una diferencia de potencialidad de razonamiento entre un bebé humano y un perro, o su convencimiento de que el recurso al concepto de potencialidad (pues esto es lo que el pasaje viene a significar) genera un buen argumento. En cuanto a lo último, baste recordar que *la verdadera falacia* surge de la insistencia en la potencialidad como base de derechos: todos los niños son potencialmente adultos (o sea, *susceptibles* de serlo), pero no por esto disfrutan de los derechos de los adultos hasta que no llegan a la mayoría de edad; los príncipes son potencialmente reyes y no por esto tienen todos los derechos de un monarca; los universitarios son potencialmente licenciados (en la mayor parte de las carreras) y no por esto pueden reclamar los derechos que la obtención de la licenciatura confiere, etc.²¹⁷

Renzo Llorente, en 2008

No sufrimos y disfrutamos por arte de magia, por alguna capacidad misteriosa cuya causa no podemos explicar con claridad. Por el contrario, podemos sufrir y disfrutar porque tenemos una estructura fisiológica que lo permite. Esta consiste en un sistema nervioso centralizado mediante el cual no solo recibimos estímulos, sino que tenemos la experiencia que nos ocasiona tal

estímulo. No solo ocurre que nuestro organismo reacciona ante una bajada de temperatura (por ejemplo, mediante el erizamiento capilar), sino que percibimos la sensación de frío. Pues bien, no solo los seres humanos poseen un sistema nervioso. También muchos otros animales las poseen. Esto ocurre tanto en el caso de los vertebrados como en el de muchos invertebrados.

La capacidad de sufrir y disfrutar posibilita a los seres, con la posibilidad de moverse, huir de aquello que les daña y acercarse a lo que les puede beneficiar (por ello, sería un absurdo evolutivo que aquellos seres sin la posibilidad de efectuar movimientos pudiesen sufrir y disfrutar). Ahora bien, no solo los seres humanos podemos movernos, alejándonos o aproximándonos a lo que nos resulta negativo o positivo. Muchos otros animales tienen también esta capacidad. Así, no hay motivo evolutivo por el que solo los seres humanos puedan tener experiencias positivas y negativas. Por otra parte, los seres humanos y los demás animales nos encontramos emparentados evolutivamente. No tiene sentido pensar que la capacidad de sufrir y disfrutar haya aparecido tan recientemente en la historia evolutiva que solo los seres humanos la puedan poseer.

A la luz de lo que estos tres indicadores apuntan, hay que concluir que los seres humanos no son los únicos animales que pueden sufrir y disfrutar. Ciertamente, hay algunos animales con una estructura fisiológica muy sencilla (como es el caso de las medusas o las hidras) que no tienen esta capacidad. Pero, tal y como he indicado arriba, hay motivos de peso para concluir que los vertebrados, y un gran número de invertebrados, sí sufren y disfrutan. Este es el caso, así, de los animales que comúnmente utilizamos como recursos.

[...] Es sin lugar a dudas cierto que hay determinadas situaciones en las que el hecho de poseer un cierto grado de inteligencia hace que podamos sufrir más, por ejemplo, porque anticipamos un daño que vamos a sufrir en el futuro. Pero tampoco debemos perder de vista que en muchos casos sucede exactamente a la inversa: el hecho de no poseer un cierto grado de inteligencia hace que muchos seres padezcan un sufrimiento extra. Pondré un ejemplo. Un animal atrapado que vaya a ser liberado pronto no puede comprender su situación, cree que su captura es definitiva, y, posiblemente, que lo que le

espera es la muerte. De este modo, sufrirá inmensamente más que alguien a quien le podamos explicar que su cautiverio es solo temporal.

[...] Podría pensarse que todo esto tendría únicamente repercusión en lo tocante al sufrimiento de los animales. Tomarse en serio lo dicho arriba podría implicar, así, no martirizarles, pero no preocuparse por su libertad o su vida, de manera que no habría ningún impedimento moral para recluirlos o matarlos. Ahora bien, si pensamos esto es que estamos dejando de lado una parte muy importante de la cuestión. Al privar a un animal de libertad le estamos seguramente infligiendo un sufrimiento. Y lo mismo ocurre cuando se le mata: la muerte implica en la mayoría de los casos dolor y miedo para quien la sufre. Pero esto no es todo. Tal y como se ha subrayado más arriba, los animales no humanos no solo tienen la capacidad de sufrir, sino también la de disfrutar. Por ello, cuando les privamos de su libertad, estamos impidiendo que puedan llevar adelante una vida mejor. Y esto ocurre de modo aún más notable si los matamos. La muerte es algo negativo debido a que impide que podamos continuar viviendo todas las cosas buenas que la vida nos puede brindar. La vida es un bien para todos los seres con la capacidad de disfrutar. Y es por esto mismo por lo que la muerte es un daño para ellos. Aun y cuando sea una muerte indolora, la muerte daña a los animales.

[...] Hemos visto que no está justificado dar prioridad a la satisfacción de los intereses de un ser por el hecho de que este pertenezca a una especie determinada. Tampoco hay motivos para suponer que los animales sufren o disfrutan menos que los seres humanos. Ante todo esto, hay que concluir que no hay motivos para limitar nuestro respeto a los seres humanos, o aun para respetar a los animales no humanos de modo inferior. Podemos concluir, pues, que la actual desconsideración de la que estos son objeto, y su consiguiente uso como recursos, constituye una forma de discriminación. De hecho, así como llamamos "sexismo" a la discriminación de quienes no pertenecen a un cierto sexo, y "racismo" a la de quienes no tienen unos ciertos rasgos físicos, podríamos denominar a una discriminación de este tipo, que desfavorece a quienes no pertenecen a una cierta especie, "especismo". (En otras palabras, se puede decir que el antropocentrismo es una forma de espe-

EN 1923, en la Península Delmarva (Delaware-Maryland-Virginia), un ama de casa de Ocean View, Celia Steele, sufrió un leve y casi divertido accidente, que inició la moderna industria avícola y el nacimiento global de las granjas industriales. Se cuenta que Steele, que se ocupaba de un pequeño corral de pollos, recibió un pedido de quinientos pollos en lugar del de cincuenta que había solicitado. En lugar de librarse de ellos, decidió probar a tenerlos encerrados durante el invierno. Con la ayuda de los últimos avances en comederos, las aves sobrevivieron, y la mujer aumentó sus experimentos. Hacia 1926, Steele tenía 10.000 aves, y en 1935, 250.000. (La media de las granjas de Norteamérica seguía siendo solo de 23.) Apenas diez años después de la innovación de Steele, la Península Delmarva era la capital avícola del mundo. El condado de Sussex Delaware produce ahora más de 250 millones de pollos al año, casi el doble que cualquier otro condado de Estados Unidos. La producción avícola es la principal actividad económica de la región y la principal fuente de su contaminación. (Los nitratos contaminan un tercio de todas las aguas que surcan las zonas agrícolas de Delmarva.)

Amontonadas y privadas durante tantos meses tanto de ejercicio como de la luz del sol, las aves de Steele nunca habrían sobrevivido de no haber sido por los beneficios recientemente descubiertos de añadir vitaminas A y D a la comida de los pollos. Ni Steele habría podido pedir más crías de no haber sido por la reciente aparición de criaderos provistos de incubadoras artificiales. Múltiples fuerzas (generaciones de tecnologías acumuladas) convergían y se amplificaban unas a otras de formas inesperadas.

En 1928, Herbert Hoover prometía “un pollo en cada cazuela”. La promesa se cumpliría con creces, aunque no de la forma que nadie hubiera imaginado. A principios de la década de los treinta, entraron en el negocio arquitectos de las emergentes granjas industriales, como Arthur Perdue y John Tyson. Contribuyeron a cimentar la floreciente ciencia de la ganadería moderna, creando una serie de “innovaciones” en la producción avícola alrededor de la

Segunda Guerra Mundial. Un híbrido de maíz, producido con la ayuda de subvenciones gubernamentales, proporcionaba comida barata que rápidamente fue incorporada a las cadenas de alimentación de las granjas. Se inventó la amputación del pico, que habitualmente se realizaba arrancando los picos de las crías con un filo caliente y que luego se automatizó (el pico es el principal instrumento de exploración de las crías). Las luces y ventiladores automáticos hicieron posibles mayores densidades y dieron lugar finalmente a la manipulación del crecimiento a través del control de la iluminación, que es hoy la práctica común²¹⁹.

Jonathan Safran Foer, en 2009

EN su investidura como doctora *honoris causa* por la Universitat de València en 2002, Lynn Margulis concluía su lección magistral de la siguiente manera: “El mundo vivo invisible en último término es el fundamento del comportamiento, desarrollo, ecología y evolución del mundo visible del cual formamos parte y con el cual coevolucionamos”.

[...] [Hay que insistir] sobre la importancia crucial de los fenómenos de simbiosis y cooperación en la evolución y mantenimiento de la vida. A este respecto nos dice Margulis en *Microcosmos* (1995): “La simbiosis (es) uno de los promotores más significativos en la producción de innovaciones evolutivas”. Más adelante concluye diciendo que “la vida es algo más que un simple juego mortal [...], es también una unión simbiótica y cooperativa que permite triunfar a los que se asocian”.

[...] [Hemos de volver] al origen del término “humano”. Este procede de la denominación en indoeuropeo del término “tierra” (*dhghem*) del que surgió la palabra *humus*, que es el resultado del trabajo de las bacterias del suelo, y de ahí surgieron las palabras “humilde” y “humano”. En palabras de Margulis “Entendemos a la humanidad como un fenómeno microbiano más entre muchos otros, y al nombrar nuestra especie (un poco en broma) como *Homo insapiens* hemos querido tener presente que debemos rechazar la idea tan frecuente de que todos los humanos dominan o pueden dominar a Gaia [...]. [Este] nombre más humilde nos parece más adecuado y en cierto modo más

socrático. Por lo menos sabemos que nada sabemos”.

La síntesis de estos tres recorridos con Margulis la hace la propia autora diciendo que “[se puede acreditar a la humanidad] como un sistema en evolución simbiótica que se basa en los microorganismos, está reforzado tecnológicamente y se encuentra interconectado de manera global”.

La vida se inicia con las bacterias, organismos procariotas de células sin núcleo, desde hace 3.500 millones de años. A partir de simbiosis de bacterias se originan los organismos eucariotas, que tienen células nucleadas y dan origen, hace 1.700 millones de años, al reino de los protoctistas (desde diatomeas a gigantescas algas pardas y rojas que suman unas 250.000 especies), a partir de los cuales aparecen los otros reinos, los reinos de los hongos, los animales y las plantas. Así, los humanos “somos colonias integradas de células ameboides —protoctistas— de la misma forma que esos seres ameboides son colonias integradas de bacterias. Nos guste o no, venimos del limo” (escriben Lynn Margulis y Dorion Sagan en *¿Qué es la vida?*).

Por eso, la respuesta de Margulis es taxativa: “Los microbios procariotas (las bacterias), y no los animales o las plantas, siguen rigiendo todos los ciclos biogeoquímicos que hacen el planeta habitable [...] ¿Una respuesta legítima a la cuestión ‘qué es la vida’? Es ‘bacterias’”.

Estas hipótesis de Margulis encajan con lo que venimos diciendo de las propuestas de la economía feminista: lo invisible como central en el mundo de la economía y de la vida; la cooperación, la interdependencia y el afecto como fundamento de la existencia de los seres vivos y de la administración de la casa común; la necesaria modestia y huida de la *hybris* como reconocimiento de la importancia de la tierra y de la Tierra, del humus y de la biosfera, para la realización de la buena vida para todos. [...] A la luz de los planteamientos margulinianos, el antropocentrismo en todas sus formas queda bastante desacreditado. Hay que aceptar que la Tierra no nos pertenece; que somos nosotros los que pertenecemos a la Tierra, con todo su humus²²⁰.

Paco Puche, en 2010

ACTUALMENTE, entre el 70% y el 80% de miembros de los movimientos de

defensa de los derechos de los animales son mujeres. El porcentaje sería aún mayor si tuviéramos estudios que contabilizaran el voluntariado que realiza las tareas cotidianas de limpieza y alimentación en las innumerables sociedades protectoras que se mantienen con gran precariedad debido a las deficiencias del apoyo institucional y social en el mundo latino.

[...] El cumplimiento exacerbado de las normas y roles paraliza el funcionamiento normal. El modelo de feminidad de la Modernidad ha potenciado la sensibilidad, la empatía y otras actitudes vinculadas a las tareas del cuidado. Tales rasgos psicológicos y tendencias conductuales son funcionales para el trabajo reproductivo que se realiza en el hogar, trabajo no remunerado que requiere cercanía emocional. Porque, como bien ha señalado Anna Jonasdottir, el trabajo reproductivo no puede ser reducido a las tareas domésticas. Es mucho más que eso: su núcleo es la transferencia de energía material, afecto que nutre y permite que quienes lo reciben vivan y desarrollen sus capacidades. El amor es “potencia causal” que en las sociedades patriarcales —y todas lo son— hasta ahora fluye de manera desigual de un colectivo de sexo al otro. Las mujeres suelen dar más energía amorosa de la que reciben. [...] El cuidado es, así, la forma en que se reafirma la sujeción.

Pero ¿qué sucede si esta actividad de cuidado se exagera y su ámbito de aplicación se desvía ligeramente hacia un objeto humilde e inesperado? Su abnegación deja de alimentar a varones orgullosos y se convierte en impugnación de la jerarquía establecida entre animales humanos y no humanos. La atención que innumerables mujeres dedican a los animales puede ser considerada una rebelión que solo en contados casos sus agentes comprenden como tal. Amor, empatía, cuidado de seres que viven en eterna e inocente infancia, compasión por el débil y maltratado. Los papeles de género se cumplen al extremo, pero, al desbordar los límites de la especie, se convierten en resistencia y difracción²²¹.

Alicia Puleo, en 2011

EL hecho de que nuestra visión del mundo no pueda ser más que antropocéntrica o quizá “axiocéntrica”, es decir, de que el valor tenga origen

en nuestra conciencia, no justifica que neguemos valor intrínseco a otros seres vivos que tienen una finalidad propia e intereses vitales. No significa que no se puedan reconocer las similitudes y rasgos ontológicos comunes que compartimos con otros seres vivos. Lo que impide es que podamos reclamarles reciprocidad moral. Si no podemos reconocer un valor intrínseco en otros seres vivos significa que no comprendemos las similitudes y rasgos que compartimos con ellos y que no poseemos la suficiente sensibilidad ética para considerarlos como seres intencionales. El antropocentrismo reflexivo es aquel que puede generar una fuerza centrífuga de consideración moral, en lugar del efecto centrípeto del especismo, del etnocentrismo o del racismo que han estado muy presentes en las morales convencionales. Por otra parte, la crítica del antropocentrismo no cuestiona ni pone en entredicho nuestra tradición secular de la autonomía moral y la libertad del sujeto. La fuente y la medida del valor sigue siendo el *agente moral*, la persona autónoma. Pero el ámbito de la consideración moral se extendería [...] hacia otros seres vivos que el ser humano mismo concebiría con intereses vitales, y hacia la biosfera en su conjunto²²².

Jorge Enrique Linares, en 2011

AHÍ está el busilis del problema: ¿las corridas de toros deben ser consideradas cívicamente inmorales o no? Si lo son, en el sentido de que resultan incompatibles con los derechos fundamentales sobre los que se basa nuestra Constitución o con principios éticos inapelables sobre los que quisiéramos que se fundase la civilización, deben ser prohibidas por mucha tradición y mucho arte que las avale y aunque sean el *modus vivendi* de numerosas personas. Como señaló la pasada Semana Santa un antitaurino, también la crucifixión de Cristo ha dado lugar a admirables obras artísticas y venerables tradiciones piadosas, pero no por ello autorizamos que se siga hoy en día crucificando a la gente²²³.

Fernando Savater, en 2011

EL paraíso es un estado en el que la conciencia, al no haber diferencias ni

tampoco juicio, no es necesaria. [...] Si no aprendemos a respetar a los animales, ¿cómo vamos a respetar al animal que somos, con nuestras diferencias? Respetar a un animal es comprender la inocencia²²⁴.

Chantal Maillard, en 2011

COMER o no comer determinados productos nos ha identificado secularmente frente a otros, con lo que la alimentación se convierte así en un típico rasgo identitario. Como nos recuerda [Jesús] Contreras, en la Edad Media no comer carne es sinónimo de no ser católico, y hoy en día, comer cerdo equivale a no ser musulmán o judío. Y es que el producto estrella en el *ranking* de las restricciones de orden religioso es sin duda la carne. En las religiones antiguas esas prohibiciones se anclaban en la creencia en la transmigración del espíritu de los animales —creencia de la que fueron partícipes filósofos de la Antigüedad como Pitágoras— o en el valor asignado a la ascesis. En esta línea es pertinente recordar que en la tradición judeocristiana representada por el Antiguo Testamento, el paraíso es vegetariano. [...] En cuanto a la necesidad fisiológica de la aportación de proteínas al organismo, está ya suficientemente documentada la completud de una dieta vegetariana bien pergeñada y con las combinaciones necesarias entre alimentos para procurar los aminoácidos esenciales que no se encuentran por sí solos en las legumbres, granos, nueces o semillas.

[...] La dieta del que podríamos denominar “omnívoro irrestricto” —el que come de todo sin preocuparse de cómo ese alimento ha podido llegar a su boca — es moralmente rechazable. Con lo que hoy sabemos sobre la capacidad de sufrimiento de la gran mayoría de los animales no humanos, y las condiciones de explotación en que su vida discurre para que la alimentación omnívora pueda ser masiva, quien come carne procedente de ese tipo de explotaciones industriales contribuye a una actividad moralmente injustificable que solo queda excusada, si acaso, por la ignorancia. El omnívoro irrestricto considera que los animales no humanos son meros recursos a su disposición y que ningún procedimiento para obtener de ellos alimento es moralmente problemático.

[...] Uno puede renunciar al consumo de carne de origen animal por, entre otras, razones religiosas, medioambientales, dietéticas o éticas. Hay, por lo tanto, vegetarianos de cada uno esos tipos, y dentro de los últimos —los vegetarianos morales— se encuentran también distintas clases de vegetarianos. La división clásica es entre vegetarianos estrictos —los llamados “veganos”— y vegetarianos. A diferencia de los segundos, los primeros no consumen ningún producto de origen animal, lo cual incluye lácteos, huevos, miel, etc. (Donald Watson es considerado el padre del veganismo, y 1944 su momento fundacional con la creación de The Vegan Society). Los vegetarianos son así ovo-lacto vegetarianos (sí consumen huevos y leche) o lacto-vegetarianos (solo consumen leche). Que uno sea vegano o vegetariano responde al alcance que se dé al respeto debido a los seres no humanos. Un vegano estima que los animales no nos pertenecen en ningún sentido y, por tanto, tampoco los frutos que generan. Además considera odiosas las consecuencias de la producción de huevos y leche porque la misma implica, en todo caso, la muerte de los animales que inevitablemente se crean para que existan gallinas ponedoras o vacas lecheras: los gallos no tienen valor comercial y la propia gallina ponedora es sacrificada una vez que su producción de huevos decae. Si utilizamos el lenguaje de los derechos como forma de encuadrar la posición moral subyacente al veganismo, los veganos estarían comprometidos con la idea de que los animales no humanos tienen derecho a la vida, a la libertad y a no ser torturados, así como un cierto “derecho de propiedad” sobre lo que su organismo produce.

Un vegetariano también considera que los animales no humanos no nos pertenecen (no somos señores ni de su vida ni de su libertad), pero no ve, en cambio, incorrección moral alguna en apropiarnos de lo que genera el cuerpo de los animales siempre que ello no comprometa su bienestar físico. En ninguno de los dos casos la cuestión relevante es, entonces, la de “comer carne”, sino si resultan moralmente admisibles el conjunto de acciones que normalmente deben darse para poder consumirla, incluyendo el propio sacrificio del animal, sacrificio que tanto unos como otros rechazan.

[...] ¿Pueden considerarse todos los animales no humanos, sin

excepciones, dueños de su propia vida y titulares del derecho a la libertad? ¿Es moralmente equivalente el consumo de los productos que provienen de las explotaciones industriales de vacas o cerdos y el consumo de ostras o percebes? Quienes se muestran sensibles al sufrimiento animal, pero sin embargo albergan dudas sobre la posibilidad de predicar que todos los animales no humanos son iguales en los derechos básicos a la vida y a la libertad, integran una opción que, siguiendo la terminología empleada por Roger Scruton, denominaré la del “omnívoro consciente”. El omnívoro consciente es el consumidor de los llamados productos “orgánicos”, un individuo preocupado por el rumbo que ha tomado la crianza de animales para consumo humano en el mundo desarrollado. [...] El omnívoro consciente se apoya en la idea de que, si bien los animales no humanos tienen capacidad de sufrimiento, la mayoría de ellos (típicamente los que nos comemos rutinariamente) no tienen conciencia de su existencia y muerte porque no tienen sentido del futuro, y por tanto no pueden ser titulares del derecho a la vida. Su sacrificio, eso sí, habrá de ser indoloro y las condiciones de su confinamiento las que produzcan el mayor bienestar de acuerdo con sus circunstancias etológicas.

[...] A mi juicio la dieta vegana es supererogatoria, esto es, encomiable por quien la practica, pero no obligatoria. La razón es que no parece causarse daño alguno al animal que, criado en condiciones “bienestaristas”, es despojado de sus huevos o leche o cualesquiera otros derivados. Ciertamente, la producción de leche y huevos para el consumo exige un cierto confinamiento incompatible con la libertad de las vacas y gallinas, pero seguramente, dado el proceso de secular domesticidad al que estos animales se han visto conducidos, “liberarles” para devolverlos a su medio natural (¿cuál?) es sencillamente quimérico, una forma elíptica de procurar su extinción aunque, eso sí, de manera cruenta y por tanto incompatible con la consideración moral de su sufrimiento.

Las razones morales apuntan por tanto a abrazar la dieta vegetariana o la del omnívoro consciente²²⁵.

LAS capacidades [como las de los humanos o las de los grandes simios] no justifican la posesión de derechos directamente, sino porque los individuos con ciertas capacidades pueden tener intereses de una importancia tan fundamental que frustrarlos sea, en circunstancias normales, moralmente impermisible.

A. *El interés en seguir existiendo como base del derecho a la vida.* Todos los homínidos [orangutanes, gorilas, chimpancés, bonobos y humanos] somos longevos y tenemos vidas complejas e interesantes, fuertes lazos familiares y sociales, amistades, inventos, viajes, actividades lúdicas y creativas que enriquecen nuestras vidas. Todo esto hace que tengamos mucho que perder al perder la vida. Que alguien nos mate es tanto peor cuanto más nos robe al quitarnos la vida. Si un mosquito pierde la vida, pierde solo unos días de andar revoloteando por ahí, sin rumbo, meta, ni compañía. Los homínidos, en cambio, tenemos mucho que perder al perder la vida y, por tanto, tenemos un interés muy importante en conservarla. Esta es la primera consideración relevante y quizá la menos discutible.

La segunda consideración es que, mientras que nadie llorará al mosquito ni notará su ausencia, los homínidos tenemos lazos sociales y familiares tan intensos que nuestra muerte puede ser incluso peor para nuestras familias y amigos que para nosotros mismos. Podemos llegar a enloquecer o morir de pena por la muerte de un ser querido. Esta es la segunda consideración relevante.

La tercera y última consideración es más compleja. Si el mosquito sigue vivo, no lo apreciará igualmente porque no sabrá que sigue vivo. Ni siquiera sabe que es un mosquito. O tomemos el caso de un ser longevo como algunos de los peces de estanque capaz de vivir varias décadas. Si el mismo pez no sabe que es el mismo pez que estaba el verano pasado en ese estanque, no está claro que (moralmente) sea mejor que se trate del mismo pez (un pez que dura veinte años) o que haya dos peces que duren diez cada uno. Esto apunta a un tercer factor. La muerte no solo es mala según lo que perdamos al perder la

vida, y lo que pierdan aquellos que nos aprecian, sino que también depende de nuestra contigüidad psicológica y nuestra conexión con el futuro. [...]

B. El derecho a no ser torturado y el interés en no sufrir. Si un homínido es torturado, la tortura le dolerá como le dolerá a cualquier mamífero con un sistema nervioso parecido, diseñado, por ejemplo, para retirar una mano de algo que esté demasiado caliente. Es por ello que el derecho a no ser torturado es el más universal de los derechos. Es más difícil defender el derecho a la vida de los animales que tiene poco que perder al perder la vida o que viven cada instante como algo separado de los demás instantes, por carecer de contigüidad psicológica. Como veremos, también es más difícil defender el derecho a la libertad de animales que no pueden distinguir la libertad de una cárcel suficientemente amplia. La tortura, en cambio, es mala para cualquier ser con capacidad de padecerla. El homínido, sin embargo, tiene un sufrimiento añadido que se deriva de su memoria emocional a largo plazo. Esta memoria es diferente de la necesaria para recordar dónde se ha enterrado una nuez, y es esencial para la aparición de la moral, ya que es la que empleamos para saber a quién debemos estar agradecidos, a quien debemos castigar o en quien podemos confiar. La memoria emocional no solo almacena hechos, sino también la respuesta emocional al hecho, de forma que, incluso muchos años después, podemos revivir el sufrimiento padecido con gran intensidad. Así, nuestros verdugos no solo nos hacen daño cuando nos torturan, sino que además nos convierten para siempre en personas torturadas, es decir, en personas que saben que han sido torturadas [...].

C. El interés en la no interferencia como base del derecho a la libertad. Hablemos ahora del derecho a la libertad y comparemos el cautiverio de un pez de estanque con el de un homínido. El pez volverá a morder la piedrecilla que acaba de morder hace poco porque se le ha olvidado que no es comida, y cuando llegue nadando al fin del estanque lo verá como por primera vez. El homínido, en cambio, es un ser que no puede sobrevivir en su medio si no aprende de sus congéneres cómo hacerlo. Por ello tienen un cerebro diseñado para estar absorbiendo y procesando continuamente información compleja y

necesita ejercitar su cerebro como respirar. Siendo criaturas profundamente culturales, el aburrimiento absoluto nos resulta extremadamente estresante y dañino. Esta es la primera consideración. La segunda consideración relevante se refiere a la naturaleza intensamente social y afectiva de los homínidos. La incomunicación con otros presos es temida en las cárceles todavía más que el castigo corporal. Por eso, no es de extrañar que los homínidos sufran intensamente enjaulados en solitario y separados de sus seres queridos, y desarrollen síntomas como la pérdida de pelo, por caída o arrancado, la anorexia, la bulimia y la autolesión.

La tercera consideración es de nuevo más compleja, pero es la que está más directamente relacionada con un posible derecho a la libertad como tal, que es algo distinto al derecho a no sufrir a consecuencia del aislamiento, el estrés y el aburrimiento absoluto que genera en los homínidos el encierro. El pez no puede imaginar una vida distinta de la que tiene. Los homínidos, en cambio, podemos imaginarnos a nosotros mismos en otro lugar y otro momento de nuestro pasado y también podemos imaginar el futuro. Esta capacidad nos hace conscientes del paso del tiempo durante nuestro cautiverio, y también nos hace enfurecernos porque nos obliguen a esta vida que no queremos y nos impidan continuar con la vida que teníamos, y con nuestros proyectos y familias. Es más difícil defender el derecho a la libertad en seres que no pueden concebir otra situación distinta de aquella en la que viven, o aquellos — por ejemplo, los niños — que tienen un interés fundamental en seguir vivos y en que no les hagan sufrir, pero no un interés fundamental en que nadie interfiera con sus designios, porque la soberanía de sus decisiones no es un bien para ellos. Algunos autores mantienen que, de hecho, hablar de “liberación animal” tiene poco sentido, dado que la inmensa mayoría de los animales tienen, como los niños, interés en seguir vivos y en vivir bien, pero no en vivir en libertad (Cochrane, 2006, 2009): si una pecera es demasiado pequeña para que el pez se ejercite adecuadamente, reduciendo su nivel de bienestar, mantener al pez en esa pecera viola su derecho a no sufrir, pero no su derecho a la libertad, porque los peces no tienen las características propias de los seres que poseen un interés en la libertad como algo distinto e

independiente de un interés en no sufrir. Estemos o no de acuerdo con esta posición, es fácil ver que no es lo mismo hablar del derecho a la libertad de un homínido que del derecho a la libertad de especies como los moluscos que viven pegados a las rocas y no pueden ni moverse ni lamentar su inmovilidad. Los homínidos sí podemos, y ello hace especialmente malo que nos aten o nos encarcelen. Si uno tiene la memoria y la inquietud mental del que ha nacido para aprender lo que otros saben por instinto, para viajar recorriendo grandes territorios, para inventar y para disfrutar creando, una pequeña celda vacía, sin ninguna distracción, produce numerosas patologías. Si uno es además intensamente social y afectivo, el aislamiento permanente es tan terrible como la absoluta inactividad. Es como ser enterrado en vida, que puede ser hasta peor que morir, por mucho que perdamos los homínidos al perder la vida. Si además podemos recordar la vida que teníamos y desear la liberación, nuestra frustración e indignación aumentará porque podemos imaginar algo distinto a aquello a lo que nos obligan. Un estudio reciente (Birket y Newton-Fisher, 2011) que incluyó chimpancés en grupos naturales y bien cuidados, con amplio espacio y programas de enriquecimiento, concluyó que todos los chimpancés cautivos examinados tenían síntomas de enfermedad mental, y no pudo encontrarse otra causa de sus síntomas que no fuese la mera privación de libertad. Según escribo estas líneas recibo la noticia de que Sara —la chimpancé que a los cuatro años actuaba en el programa televisivo *Crónicas Marcianas*— acaba de morir, en plena juventud. Su hermano Nico ha llegado a tal nivel de desesperación y desequilibrio mental que lleva tiempo autolesionándose y hasta ha empezado a comerse sus propios dedos. Lo que les estamos haciendo es extremadamente cruel e justificable y no debería ser algo normal en una sociedad que se supone alejada de la barbarie²²⁶.

Paula Casal, en 2012

LA edición del 6 de septiembre de 1962 de la revista *New Scientist*, una revista de toda la vida sobre ciencia y tecnología, abría con un artículo titulado “Los animales como trabajadores de fábrica”. Escrito por un matrimonio de conductistas, el artículo argumentaba que los animales, especialmente los

chimpancés y las palomas, eran una fuente de mano de obra barata sin explotar (Ferster y Ferster 1962, pp. 497-499). Estas criaturas podrían, con algún tipo de formación, ser introducidas en áreas profesionales que hasta ahora habían sido dominadas por seres humanos o por máquinas. Los chimpancés, por ejemplo, tienen la capacidad de llevar a cabo una variedad de puestos de trabajo. Podrían ser entrenados para recoger fruta en huertos o para controlar procesos industriales en fábricas. Las palomas podrían reemplazar a los inspectores humanos en la detección de defectos en productos de consumo. O podrían encargarse de los dispositivos de escaneo óptico en la lectura de las firmas de los cheques bancarios. En resumen, “el problema de decidir si utilizar trabajo animal o una máquina es esencialmente económico: si la utilización de un animal resulta más barata que usar un dispositivo automático, el animal es la elección obvia; si usar la máquina es más barato, entonces esa será la elección correcta” (Fester y Fester 1962, p. 499).

Nótese la separación. Los animales eran trabajadores. Las máquinas eran máquinas. Uno reemplazaba al otro y viceversa. Pero no eran la misma cosa. Los tiempos han cambiado y también lo ha hecho la perspectiva de los que utilizan un marco de análisis fuertemente científico y tecnológico. Hoy en día no hay separación. El punto de vista dominante adoptado por los investigadores que utilizan esta perspectiva es que los animales son tecnología o una máquina equivalente. El trabajo de los animales en sí mismo, o bien es incluido en la tecnología como una categoría terciaria, o, simplemente, no se considera lo suficientemente importante como para ser un factor.

En 2001, William Boyd escribió “Making Meat: Science, Technology, and American Poultry Production”. Es considerado un artículo importante en el campo de la historia ambiental. Boyd argumenta que las líneas entre la naturaleza y la tecnología se han difuminado. Las innovaciones tecnológicas del siglo XX (el confinamiento intensivo, la mejora de la nutrición y las prácticas de alimentación y el uso de antibióticos) han consumido literalmente la biología aviar. El pollo como organismo independiente ya no existe. Más bien se han convertido en una forma de producción industrial que es “un vehículo muy eficiente para la transformación de cereales forrajeros en

productos cárnicos de mayor valor” (Boyd 2001, p. 632). Los pollos se han convertido en biotecnología.

[...] Joel Tarr y Clay McShane, en *Horse in the city* (2007), argumentan desde el principio que la perspectiva de Descartes era la dominante en los siglos XIX y XX y es una perspectiva que los autores adoptan totalmente en su libro. “Los caballos se convirtieron en máquinas vivientes, destinados a ser comprados y vendidos como mercancías, valorados solo en raras ocasiones como seres naturales” (2007, p. 18). Incluso la Sociedad Americana para la Prevención de la Crueldad hacia los Animales (ASPCA) desempeñó un papel en esto. “Mientras que los grupos anticrueldad se centraron ostensiblemente en la parte viva de las máquinas vivientes, muchas de sus políticas sirvieron también para facilitar el uso de caballos como máquinas” (2007, p. 52). Esta expresión, “máquina viviente”, es recurrente y es, en cierto modo, la tesis del libro.

[...] No hay una comprensión de que la tecnología, bajo el capitalismo, se desarrolla dentro de una serie de condiciones muy diferentes respecto a otras formas de producción. La tecnología, por ejemplo, es habitualmente diseñada y desarrollada exclusivamente como arma política para ser utilizada contra los trabajadores (Cleaver, 1982). Para los demás animales esto ha sido así casi siempre, tanto antes como durante el capitalismo. Pero la intensidad con la que la tecnología se desarrolla para estos fines alcanza niveles verdaderamente obsesivos bajo el actual sistema socioeconómico²²⁷.

Jason Hribal, en 2012

LAS abadías y los conventos que se multiplicaron por Europa en tiempos premodernos y las numerosas congregaciones de monjas y monjes que había en el Tíbet hasta su destrucción a finales del siglo XX no eran simplemente residuos feudales, sino el reflejo de una necesidad humana por excelencia que las sociedades modernas reprimen, pero que no ha cesado de exigir ser satisfecha.

Si ya no se cultiva el silencio es porque admitir que es necesario exige aceptar nuestra propia inquietud interior, una condición que en otro tiempo

se entendía como una fuente de tristeza y que ahora se aprecia como una virtud. “He dicho a menudo” —escribe Pascal— “que la única causa de la infelicidad del hombre es que no sabe cómo quedarse tranquilo en su cuarto”.

[...] Cuando uno piensa en la vida como un estado de constante inquietud, necesita estar distraído constantemente. El trabajo sirve como barrera frente a la carga más pesada del estar sin nada que hacer, incluso el camino hacia el trabajo contribuye a amortiguar el constante murmullo interior. El hecho de que estar constantemente ocupado constituye una forma de distracción se sabe desde antiguo. Solo últimamente la búsqueda de la distracción ha sido entendida como el sentido de la vida. Partir en busca del silencio significa aceptar que una vida de actividad no es suficiente, un hecho que poca gente admitiría hoy en día.

[...] Mientras que para el resto de los animales el silencio es un estado natural de quietud, para los seres humanos el silencio es una huida de la conmoción interna. El animal humano, de naturaleza volátil y discordante, busca en el silencio un alivio de ser quien es. Por el contrario, las otras criaturas disfrutan del silencio como un derecho de nacimiento. Los seres humanos buscan el silencio con el anhelo de redimirse de sí mismos; los otros animales viven en silencio porque no necesitan redimirse. [...] La distancia entre el silencio de los animales y el de los seres humanos es consecuencia del uso del lenguaje²²⁸.

John Gray, en 2013

PLAIDOYER *pour les animaux* (Alegato en defensa de los animales), publicado recientemente por Allary Editions²²⁹, es una consecuencia lógica y necesaria de defender el altruismo²³⁰. Constituye un humilde incentivo para no apartar la mirada del destino que infligimos sin descanso a miles de millones de animales, para tomar conciencia de la forma en que son instrumentalizados, maltratados y sacrificados, para después decidir en nuestra alma y conciencia si queremos remediar esta situación.

No hay duda de que existen tantos sufrimientos entre los seres humanos que podríamos pasar una vida entera para aliviar solo una ínfima parte. Sin

embargo, preocuparse por el destino de las más de 1,6 millones de otras especies que pueblan el planeta no es ni irreal ni indecente, como me han dicho recientemente en una entrevista televisada, ya que casi nunca es necesario elegir entre el bienestar de los humanos y el de los animales. Vivimos en un mundo esencialmente interdependiente, donde el destino de cada ser, sea el que sea, está íntimamente ligado al de los demás. No se trata de no ocuparse más que de los animales, pero sí de ocuparse también de los animales.

No se trata tampoco de humanizar a los animales, o de animalizar al ser humano, sino de extender a ambos nuestra benevolencia. Esta extensión es más una cuestión de actitud responsable hacia lo que nos rodea que de asignación de los recursos limitados de los que disponemos para actuar en el mundo.

A pesar de nuestra maravilla ante el mundo animal, perpetramos una masacre de animales en una escala sin precedentes en la historia de la humanidad. Todos los años, más de 60.000 millones de animales terrestres y 1.000 millones de animales marinos son asesinados para nuestro consumo.

Por otra parte, estos asesinatos en masa y su corolario, el sobreconsumo de carne en los países ricos, son una locura global: mantienen el hambre en el mundo, hacen crecer los desequilibrios ecológicos y son nocivos para la salud humana. El impacto de nuestro estilo de vida sobre la biosfera es considerable: al ritmo actual, de aquí a 2050, habrán desaparecido el 30% de todas las especies animales.

Vivimos en la ignorancia de lo que infligimos a los animales (muy pocos de nosotros hemos visitado una granja industrial o matadero, y aunque quisiéramos, es casi imposible de entrar allí para conocerlos) y mantenemos una forma de esquizofrenia moral que nos hace ofrecer un buen cuidado a nuestras mascotas mientras plantamos nuestros tenedores en los cerdos que se envían al matadero por millones, que no son menos conscientes, sensibles al dolor e inteligentes que nuestros perros y gatos.

Innumerables estudios científicos sacan a la luz la riqueza de las capacidades intelectuales y emocionales, demasiado a menudo ignoradas, con

las que están dotadas una gran parte de las especies animales. Muestran igualmente el continuo que une todas las especies animales y permite volver a trazar la historia evolutiva de las especies que pueblan hoy el planeta. Desde la época en la que teníamos antepasados comunes con otras especies animales, también llegamos al *Homo sapiens* a través de una larga serie de etapas y de cambios mínimos. Dentro de esta lenta evolución, no hay ningún “momento mágico” que permitiera conferirnos una naturaleza fundamentalmente diferente de numerosas especies de homínidos que nos han precedido. Nada que justifique un derecho de total supremacía sobre los animales.

El punto común más llamativo entre el hombre y el animal es la capacidad de sentir el sufrimiento. ¿Por qué hacemos oídos sordos todavía, al inicio del siglo XXI, a los dolores inconmensurables que les hacemos sufrir, sabiendo que una gran parte de los sufrimientos que les infligimos no son ni necesarios ni inevitables? Por otra parte, no hay ninguna justificación moral para el hecho de imponer sin necesidad el sufrimiento y la muerte de quien sea²³¹.

Matthieu Ricard, en 2014

Los animales son seres como nosotros que tienen un mundo mental como nosotros; quizás no tengan un mundo lacaniano o proustiano como nosotros, pero pertenecemos al mundo vivo y cada uno tiene un lugar particular. El lugar de los [inaudible] es la luz ultravioleta; el de los elefantes, los infrasonidos; el de los seres humanos es el símbolo. Todos estamos en el mundo vivo y cada cual ocupa un sitio diferente según su especie. Los animales tienen emociones; son seres sensibles, se apegan, tienen miedo; se apegan a sus pequeños, a las personas, nuestros animales domésticos nos quieren mucho. Tienen un mundo de representación mental, imágenes, olores, gritos, no exactamente palabras en el sentido humano del término.

¿Nos arrogamos el derecho a matar a seres vivos que tienen un mundo mental? Eso me incomoda. No puedo hacer lo que me dé la gana con seres vivos. No puedo masacrarlos sin más. Los indios de América mataban tan solo lo justo para poder comer. No mataban ni masacraban al rebaño. Y antes de matar, los indios de América del Norte, antes de matar a un bisonte para

comer rezaban una plegaria y le pedían perdón por verse obligados a cazarlo. Y luego lo mataban porque había que vivir, y preservaban al resto. Cuando talaban un árbol, pedían perdón al árbol antes de talarlo, pero había que construir cabañas. Así que ya había una ética. Hay una ética en los animales, una ética en los indios, y no siempre hay una ética en los occidentales. [...]

Se tortura a animales para experimentos médicos, o como ganado para comerlos [...] Creo que éticamente, moralmente, no nos lo podemos permitir. Incluso si seguimos comiendo algunos animales, barrunto que el vegetarianismo va a desarrollarse y que habrá que sustituir al menos en parte la fuente de proteínas, como se hizo durante mucho tiempo. Durante la Edad Media se comía carne una vez por semana. Se comían insectos. Se hallaban proteínas en las plantas. Hoy la riqueza de Occidente hace que podamos comer animales dos veces al día. Pero eso no es necesario, se puede vivir perfectamente comiendo carne una vez por semana. Si criamos animales no es necesario que los torturemos. Podemos criarlos como los indios, pidiendo perdón cada vez por [...] Creo que vamos a evolucionar hacia esto porque los animales tienen derecho a no ser torturados, a vivir sin sufrir demasiado, a criar a sus pequeños [...] Hay escuelas de animales, es decir, las crías son educadas por sus padres, quienes les enseñan rituales que dependen de cada especie. Hay tribus de simios que no tienen los mismos rituales que la tribu vecina. ¿Se trata de un principio de cultura? Fabrican útiles. ¿Se trata de un principio de cultura? Tienen rituales que transmiten a sus pequeños. ¿Se trata de un principio de cultura? No podemos hacer lo que nos dé la gana. No son objetos. Son seres vivos que tienen un mundo mental. Así que creo que el vegetarianismo va a tener mucho éxito y que en cualquier caso ya no se puede seguir torturando a los animales, porque tienen derecho a vivir sin ser torturados²³².

Boris Cyrulnik, en 2016

Los hombres se sienten a menudo presionados para comportarse como machos alfa. Macho alfa evoca la imagen del padre que deja claro en todo momento que tiene el control total de su hogar y que, lejos de su guarida, se

convierte en un jefe malhumorado y agresivo. Pero ese estereotipo es una mala interpretación de cómo se comporta el genuino macho alfa en una familia de lobos, que es un modelo de conducta masculina ejemplar. En mis observaciones de los lobos que viven en manadas en el parque nacional de Yellowstone, en Estados Unidos, he visto que los machos que mandan no lo hacen de forma forzada, ni dominante, ni agresiva para con los que le rodean. Los lobos auténticos no son así.

Sí son, en cambio, de otra forma: el macho alfa puede intervenir de forma decisiva en una cacería, pero, inmediatamente después de la captura, irse a dormir hasta que todo el mundo está saciado. “La principal característica de un lobo macho alfa”, dice el guardabosques y veterano estudioso de esta especie Rick McIntyre mientras los observamos, “es una discreta confianza y seguridad en sí mismo. Sabe lo que tiene que hacer; sabe lo que más conviene a su manada. Da ejemplo. Se siente a gusto. Ejerce un efecto tranquilizador”. En definitiva, el macho alfa no es agresivo, porque no necesita serlo. “Piense en un hombre seguro de sí, o en un gran campeón; ya ha demostrado todo lo que tenía que demostrar. Imagínese así: piense en dos manadas de lobos o dos tribus humanas. ¿Cuál tiene más probabilidades de sobrevivir y reproducirse, el grupo cuyos miembros cooperan, comparten y se tratan con menos violencia unos a otros o el grupo cuyos miembros están atacándose y compitiendo entre sí?”

Rick lleva 15 años observando la vida diaria de los lobos, y asegura que un macho alfa no ejerce casi nunca ningún comportamiento agresivo respecto a los demás miembros de la manada, que comprende su familia, es decir, su pareja, sus hijos, tanto biológicos como adoptados, y tal vez un hermano o al revés.

Ahora bien, saben ser duros cuando es necesario. Hubo un lobo famoso en Yellowstone —el 21, así llamado por el número de su collar—, a quien la gente que seguía de cerca su trayectoria consideraba un superlobo. Defendía ferozmente a su familia y, al parecer, nunca perdió una riña con una manada rival. Pero uno de sus pasatiempos favoritos era pelear con los cachorros de su manada. “Y lo que de verdad le gustaba hacer”, dice Rick, “era dejarse ganar.

Le encantaba”. Aquel gran lobo macho dejaba que un lobezno diminuto se le tirara encima y le diera mordiscos. “Entonces él se dejaba caer patas arriba”, dice Rick. “Y el pequeñajo, con aire triunfador, se erguía sobre él sin dejar de menear la cola”. En una ocasión, había un cachorro algo más enclenque de lo normal. Los demás cachorros lo veían con desconfianza y no querían jugar con él. Un día, después de llevar comida a los lobeznos, el superlobo se puso a mirar a su alrededor. De pronto, empezó a mover el rabo. Estaba buscando al cachorro y, al encontrarlo, se acercó a estar un rato con él. Con todas las historias de victorias que cuenta Rick del superlobo, esta anécdota es su preferida. La fuerza nos impresiona, pero lo que deja un recuerdo indeleble es la bondad.

Si uno observa a los lobos, no solo con toda su belleza, su flexibilidad y su capacidad de adaptación, sino también con su violencia a la hora de defenderse y de cazar, es difícil evitar la conclusión de que no existen dos especies más parecidas que los lobos y los humanos. Teniendo en cuenta que vivimos en grupos familiares, nos defendemos de los “lobos” humanos que nos rodean y controlamos a los “lobos” que llevamos en nuestro interior, es normal que reconozcamos los dilemas sociales y las búsquedas de estatus de los lobos de verdad. No es extraño que los indios norteamericanos consideraran a los lobos como almas gemelas.

Pero es que las similitudes entre los machos lobos y los humanos son asombrosas. Hay muy pocas especies en las que los machos proporcionen comida y protección a las hembras y las crías durante todo el año. Las aves llevan comida a sus hembras y sus polluelos solo durante la época de cría. Entre algunos peces y algunos monos, los machos cuidan de sus hijos, pero solo mientras son pequeños. Los micos nocturnos transportan y protegen a sus recién nacidos, pero no les dan de comer.

Ayudar a obtener comida durante todo el año, llevársela a los recién nacidos, ayudar a criar a los hijos durante varios años hasta que alcanzan la madurez y defender a las hembras y a los jóvenes todo el tiempo contra los individuos que amenazan su seguridad son un conjunto de atributos poco frecuentes en un macho. Los humanos y los lobos, y poco más. Y el más fiable,

el más seguro, no es el humano. Los lobos macho cumplen mejor sus obligaciones, ayudan a criar a sus hijos y ayudan a las hembras a sobrevivir con una lealtad y una devoción modélicas.

Y otra cosa más: “En los viejos tiempos”, dice Doug Smith, “la gente decía que el macho alfa era el jefe”. Sonríe y añade: “Eran sobre todo biólogos varones los que lo decían”. En realidad, explica, en la manada existen dos jerarquías, “una de machos y otra de hembras”. ¿Y quién manda? “Es sutil, pero da la impresión de que las hembras son las que toman la mayoría de las decisiones.” Es decir, adónde dirigirse, cuándo descansar, qué ruta seguir, cuándo salir de caza. Smith dice que hembra alfa es un término obsoleto. “Yo utilizo la palabra matriarca para hablar de una loba cuya personalidad establece la tónica de toda la manada.”

En conclusión: a nuestro estereotipo del macho alfa no le vendría mal una corrección. Los verdaderos lobos nos pueden enseñar varias cosas: a gruñir menos, tener más “discreta confianza”, dar ejemplo, mostrar una fiel devoción al cuidado y la defensa de las familias, respetar a las hembras, compartir sin problemas la crianza. En eso consistiría ser un verdadero macho alfa²³³.

Carl Safina, en 2016

NUESTRA especie es tan anómala que ha venido a introducir un cambio sustancial en las reglas del juego planetario. El ritmo actual de destrucción de biodiversidad es superior al que muestran las perturbaciones que dieron lugar a las cinco extinciones en masa [registradas en el pasado geológico de la Tierra]. Así, desde hace unos diez mil años puede que llevemos ya la mitad de las especies perdidas, dejando aparte el enorme impacto que se ha producido sobre los ecosistemas tropicales desde hace cinco mil años, el mismo periodo durante el cual nos hemos cargado la mitad de los árboles del planeta según un estudio muy reciente publicado en la revista *Nature*²³⁴.

José S. Carrión, en 2015

CUANDO el corazón está auténticamente abierto a una comunión universal, nada ni nadie está excluido de esa fraternidad. Por consiguiente, también es

verdad que la indiferencia o la crueldad ante las demás criaturas de este mundo siempre terminan trasladándose de algún modo al trato que damos a otros seres humanos. El corazón es uno solo, y la misma miseria que lleva a maltratar a un animal no tarda en manifestarse en la relación con las demás personas. Todo ensañamiento con cualquier criatura “es contrario a la dignidad humana”. No podemos considerarnos grandes amantes si excluimos de nuestros intereses alguna parte de la realidad: “Paz, justicia y conservación de la creación son tres temas absolutamente ligados, que no podrán apartarse para ser tratados individualmente so pena de caer nuevamente en el reduccionismo”. Todo está relacionado, y todos los seres humanos estamos juntos como hermanos y hermanas en una maravillosa peregrinación, entrelazados por el amor que Dios tiene a cada una de sus criaturas y que nos une también, con tierno cariño, al hermano sol, a la hermana luna, al hermano río y a la madre tierra²³⁵.

El papa Jorge Bergoglio, en 2015

EL ser humano es la naturaleza tomando conciencia de sí misma. Esta idea tan optimista, que popularizó el geógrafo Eliseo Reclus, parece más próxima al mandamiento poético que a la realidad. La historia humana, en relación con la naturaleza, ha estado dominada, en gran parte, por la “suspensión de las conciencias”. Pero la conciencia es un bicho perturbador, escurridizo, y con una obsesión extravagante: sacudir las conciencias. Digamos que la conciencia es un animal empeñado en causar incomodidad a las conciencias por el método de sacudirlas.

Los mejores momentos de la humanidad son esos en que se produce una sacudida de conciencias. En vez de contar la historia por batallas y carnicerías, sería magnífico elaborar un calendario de Grandes Sacudidas de Conciencia. Una de esas memorables sacudidas, a propósito del ser humano y la naturaleza, tuvo lugar el 7 de julio de 2012 en la Universidad de Cambridge. Fue el día en que un grupo de neurocientíficos hizo público un manifiesto conocido como la *Declaración de Cambridge sobre la Conciencia*. Todavía hay conciencias apoltronadas que no se han repuesto de semejante susto. De lo que se declaró

en Cambridge, por Stephen Hawking y otros desamordazados, puede dar idea este nuevo paradigma: “El grueso de la evidencia indica que los humanos no somos los únicos en poseer la base neurológica que da lugar a la conciencia”. Y añaden: “Los animales no humanos, incluyendo todos los mamíferos y aves, y muchas otras criaturas, como los pulpos, también poseen estos sustratos neurológicos”²³⁶.

Después de Cambridge, y cuatro años después, Madrid. El lugar elegido por la conciencia para sacudir conciencias. Ya está en marcha “Madrid, Capital Animal 2016”.

Madrid también necesita otra mirada. Hay quien solo ve la capital oficial, el lugar centralista, el ojo panóptico que escruta el ruedo ibérico de las conciencias. Pero Madrid, históricamente, ha sido un buen hábitat para la conciencia, ese animal indómito. Una capital de la conciencia. No solo cuando se rompe con tradiciones anacrónicas, sino cuando se liberan las tradiciones de la jaula del conformismo. Y surge una identidad que se despereza, inconformista, en convulsión. Un lugar donde se quiere estar o al que se quiere ir. Porque el reloj va por delante. Un lugar donde pensar, sentir y nombrar lo que todavía es voz baja en la humanidad. Un lugar capital. [...] Desde finales de este mes de abril hasta el 30 de junio, con una intervención final del Nobel J. M. Coetzee, Madrid será Capital Animal 2016. Hablar hoy de animalismo, de liberación animal, de derechos de los animales significa repensar críticamente el mundo, desentrañar todas las injusticias. Es la forma más profunda y valiente de hablar de humanismo. La liberación animal también libera al animal humano. Para empezar, lo libera de la animalofobia y de la ideología *carnista* en la alimentación como pensamiento único.

Los animales son buenos para pensar, decía Claude Lévi-Strauss. Y esa afirmación tiene ya un doble sentido. Nos ayudan a pensar en nosotros y en qué piensan ellos de nosotros. También son buenos para sentir. Porque nos ayudan a sentir y porque sentimos que sienten. Son buenos para ver. Para ver mejor. Para intentar ver lo que ellos ven. Para imaginar otra imaginación.

La literatura, el pensamiento, el arte nos sirven para viajar contra la

ignorancia. Para contar la historia íntima de la humanidad, pero también la historia de los otros seres, de las personas no humanas. Y de todo eso va a ser capital Madrid esta primavera²³⁷.

Manuel Rivas, en 2016

LA gran revolución pendiente es la de los derechos de los animales, desde luego, y una nueva frontera que hay que derribar es la de la falta de consideración moral hacia los animales. La razón de nuestra defensa de los animales [desde PACMA] es que son alguien, y no algo. [...] Hemos pasado de ser considerados como un partido friki y monotemático a una opción política real. Nuestro interés por los animales está ligado al respeto al medio ambiente y a la justicia social. Ampliamos nuestro círculo de consideración moral de las personas a los animales²³⁸.

Silvia Barquero, en 2016

“EL mayor peligro en la vida radica en el hecho de que la comida humana consiste en almas en su totalidad”, le dijo un Inuk llamado Ivaluardjuk al antropólogo danés Knud Rasmussen hace un siglo [en el Ártico]. “Todas las criaturas que tenemos que matar y comer, todos aquellos seres que tenemos que atacar y destruir para hacer ropa con que vestirnos tienen almas como las que tenemos nosotros, almas que no perecen con el cuerpo, y que por lo tanto deben ser propiciadas para que no se venguen de nosotros.”

Esas culturas cazadoras nómadas del Ártico han sido destruidas por el colonialismo, por la modernidad, por la industrialización, tan completamente como lo fueron las grandes naciones iroquesas y los nambikwara de Brasil. Ya no vivimos en el mundo de Ivaluardjuk, donde los humanos han de batallar y propiciarse a los espíritus invisibles. Pero ya tampoco vivimos en el mundo de John Franklin [que organizó la desastrosa expedición de 1845 para abrir el Paso del Noroeste], en el que el hombre blanco está atrapado en una guerra sin fin contra la Naturaleza. La “Idea del Norte” del héroe de la Ilustración, aquella concepción del Ártico como un encuentro sublime con la naturaleza virgen, estaba siendo destruida por el propio barco donde yo navegaba y por los

propios pasajeros (pocos de los cuales habrían sobrevivido 17 días en el yermo helado de Franklin) junto a los que viajaba.

Hoy vivimos en un mundo en el que hemos sido abajados, quizá más abajo que nunca. Agentes involuntarios de nuestra propia muerte, incapaces de controlar las titánicas tecnologías que con tanta arrogancia habíamos creído nuestras, incapaz de ejercer la voluntad colectiva racional necesaria para salvar nuestra civilización de la destrucción, nos encontramos reducidos a algo menos que humano, carentes incluso del mudo instinto de supervivencia que atribuimos a las plantas.

Algunos geólogos, científicos y otros pensadores han propuesto la idea de que la Tierra ha entrado en una nueva época, que se caracteriza por la aparición de la especie humana como una fuerza geológica. Están llamando a esta época el Antropoceno. Algunos pensadores suponen que esta idea implica que hemos avanzado más allá de la naturaleza, que el mundo es ahora completamente humano, pero aunque captan la verdad de que hemos dejado atrás la división que la Ilustración introdujo entre el hombre y la naturaleza, esa verdad la captan por el lado malo. El Antropoceno no implica la superación de la "Naturaleza" por parte de la civilización humana, sino todo lo contrario: la reducción de la civilización humana a la condición de un fósil. En una escala de tiempo geológico, no somos más que otra roca²³⁹.

Roy Scranton, en 2015

TODO el libro de Adela Cortina [*Las fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidad de los humanos*] no hace sino repetir el mantra de que es valioso, obvio, sensato pensar como piensa. Los derechos humanos son solo de humanos y de nadie o nada más. Los seres humanos están en una condición aparte, tienen dignidad (algo que nada más en el universo tiene), todos sin excepción. En esta exclusividad se funda la posibilidad, la existencia y el principio de operación de los derechos humanos. Pero el libro de Cortina no alcanza a revelar el misterio de la dignidad, esa cualidad que hace la diferencia entre tener o no tener valor absoluto y derecho indiscutible a tener derechos.

¿En qué consiste, de qué depende? La exposición de Cortina gira en la circularidad de una tautología: los derechos humanos se derivan de la dignidad humana, la dignidad solo es humana porque se extiende a todo ser humano por el hecho de serlo, con “anterioridad” a la formación de comunidades políticas, que, así, quedan descalificadas para hacer algo con los derechos humanos como no sea reconocerlos y punto. El valor universal de las leyes (derechos humanos) depende “de que exista un tipo de seres que valgan por sí mismos”. Al hilo de la cosmovisión kantiana, Cortina cree que tiene obligación moral solo con “seres dotados de voluntad con los que puedo entrar en relación recíproca de algún modo [...] seres que pueden sentirse igualmente obligados y que son capaces de juzgar si cumplo el deber o no lo hago”. Todos estos seres son humanos y solo humanos —*personas*, en estricta sinonimia, según la autora—. “La persona es valiosa en sí misma, porque así lo demuestra el método trascendental [...] Tenemos deberes directos con aquellos seres que tienen conciencia de sí mismos y que, al sufrir un daño, son capaces de juzgar que se está violando un deber para con ellos. Solo a quienes puedan tener conciencia de tener derechos es preciso reconocérselos”. La razón de la exclusiva dignidad de los seres humanos, es que “son ellos los que pueden proponerse fines, organizar la vida, desarrollar formas de vida política y económica, entender qué sea un derecho y en qué medida puede ser violado. Son ellos los que pueden entender qué significa una vida digna y apostar por ella. Son ellos los que pueden vivir desde la libertad”. Pero hay un problema u “objeción de los casos límite” que señala que esta restricción de la comunidad moral es realmente falsa, pues creemos que tenemos obligación moral con no-tan-agentes- sino-más-bien-pacientes, con quienes todavía no tienen voluntad y capacidad para juzgarnos recíprocamente (infantes que fuimos todo@s), o quienes la perdieron temporalmente (por enfermedad), o definitivamente (ancian@s que seremos tod@s), o quienes están permanentemente impedidos para ello. La autora enfrenta esta objeción con una sola recomendación genérica para todos los casos: hay que curarlos; su discapacidad es un defecto a corregir, en tanto sean miembros de la especie humana.

A mi parecer, Cortina postula una singular teogonía: en el principio era el derecho humano en abstracto, el cual encarnó en una existencia no-animal, hecha a su imagen y semejanza. La historia universal (de Occidente) es la historia de su progresivo reconocimiento como tal, pero el derecho humano siempre había estado ahí, resplandeciendo para cuando los ojos se abrieran. [...] Los animales no humanos pueden tener valor y ser estimados en precio, belleza o utilidad, pero las personas tienen derechos humanos, “‘anteriores’ a la formación de las comunidades políticas”. No aclara qué significa esta “anterioridad”²⁴⁰.

Ana Cristina Ramírez Barreto, en 2016

INVITO a tender puentes entre diversas posturas del animalismo sobre la base de la crítica ecosocialista al capitalismo como sistema extractivista y promotor de la sobreproducción y el sobreconsumo. La mayoría de las formas de maltrato y explotación animal tienen un trasfondo económico promovido por un sistema que sobrepasa los límites biofísicos del planeta y cuya dinámica cosificadora convierte a los animales en mera materia prima. Es una llamada al diálogo y la reflexión sobre la necesidad de tejer alianzas revolucionarias: la lucha en contra de la explotación de los animales es también una lucha social por la justicia, la emancipación y en contra de la desigualdad y la cosificación. Son luchas socioecológicas.

[...] ¿Hay algo más allá del dolor en nuestro juicio sobre la inmoralidad de un acto? Más allá de sentir dolor y de sufrir, esto último en el caso de aquellos que tengan cierto grado de complejidad cognitiva que les permita reflexionar sobre el dolor o volver sobre experiencias que les causen angustia o ansiedad, los animales tienen otras capacidades para desarrollar; por lo tanto, producirles daño —entendido como frustrar el desarrollo de capacidades y de las potencias de autorrealización— constituye un elemento de reflexión sobre su aceptabilidad moral. Para Jorge Riechmann —reformulando la clásica sentencia de Bentham según la cual la cuestión no es si los animales hablan o razonan, sino si pueden sufrir— la pregunta es si un ser puede ser dañado, por lo que “el comportamiento ético consistiría en no dañar a aquellos seres

susceptibles de ser dañados, cada uno de ellos en formas específicas (que dependen del conjunto característico de capacidades y vulnerabilidades de tal ser vivo)”.

Sin duda, este criterio debe llevarnos a repensar aquello que entendemos por maltrato animal, que no se limita solo a la provocación de dolor, sino que va más allá de la sintiencia, afectando integralmente el desarrollo de seres que pueden desarrollarse. Así las cosas, no basta con evitar el uso de métodos crueles que incrementen el dolor de un animal, sino que hemos de ir más allá y cuestionar el uso mismo de su vida como materia prima. Estar encerrado, aislado de los miembros de su propia especie, impedido física y psicológicamente para desarrollar habilidades y capacidades propias de su especie, hace que un animal sea dañado: sus formas de vida buena, es decir aquellas que contribuyen al desarrollo de su vida dentro de las condiciones normales de su especie, se ven frustradas e impedidas por nuestro autoritarismo sobre ellos y por el desconocimiento de la suma de sus vulnerabilidades y capacidades.

Que un animal sea capaz de llevar una vida buena no es un intento de antropomorfización ni mucho menos, pues al referirme a vida buena hablo de la posibilidad que tiene un ser de perseguir su propio desarrollo. La clave de lo que quiero decir es que también los animales tienen un bien propio de la especie a la que pertenecen, razón por la cual cada individuo de cada especie se dirige, a través de un proceso de desarrollo, hacia la consecución de dicho bien, hacia el *telos* o finalidad de cada organismo, hacia el desarrollo de sus propias capacidades. En ese sentido, ya no deberíamos considerar moralmente a un animal solo por su capacidad de sentir dolor (meras reformas para reducir el dolor o refinar métodos no bastan), sino porque, además, es capaz de desarrollar habilidades y capacidades que se verán frustradas cuando los humanos intervenimos autoritariamente en dicho proceso. Si el principio es “la opción de no dañar al otro que se halla en la base de toda ética”, entonces tendremos la obligación moral de respetar el desarrollo de capacidades de un ser y no impedirlo²⁴¹.

LA visión animista del mundo guía todavía a algunas comunidades de cazadores-recolectores que han sobrevivido hasta la edad moderna. Una de ellas es el pueblo nayaka, que vive en las selvas tropicales de la India meridional. El antropólogo Danny Naveh, que estudió a los nayakas durante varios años, informa que cuando un nayaka que anda por la jungla encuentra un animal peligroso, como un tigre, una serpiente o un elefante, se dirige al animal y le dice: “Tú vives en la selva. Yo también vivo en la selva. Tú has venido aquí a comer, y yo también he venido aquí a recolectar raíces y tubérculos. No he venido a hacerte daño”.

[...] La Biblia, junto con su creencia en la peculiaridad humana, fue uno de los subproductos de la revolución agrícola [en el Neolítico] que inició una nueva fase en las relaciones humano-animal. La aparición de la agricultura produjo nuevas oleadas de extinciones masivas [que se sumaron a las que ya habían tenido lugar con la expansión de *Homo sapiens* durante el Paleolítico], pero, lo que es más importante, también dio lugar a una forma de vida nueva en la Tierra: los animales domesticados. [...] Con el paso de los siglos, esta nueva forma de vida se hizo predominante. En la actualidad, más del 90% de todos los animales grandes son domesticados.

Lamentablemente, las especies domesticadas pagaron por su éxito colectivo con un sufrimiento individual nunca visto. Aunque el reino animal ha conocido muchos tipos de dolor y desgracia durante millones de años, la revolución agrícola generó formas de sufrimiento completamente nuevas, que con el tiempo solo empeoraron²⁴².

AAJU Peter, nacida en Groenlandia en 1960, reside desde 1981 en Iqaluit en el norte (muy norte) del Canadá, en la isla de Baffin. En su ciudad están hoy a 19 grados bajo cero. Abogada, madre de cinco hijos, es una defensora de la cultura y los derechos de su pueblo —y especialmente de las mujeres—, y se ha enfrentado a los animalistas reivindicando la costumbre ancestral inuit de la

caza de focas. En 2012 recibió la medalla de la Orden del Canadá. [...] “Brigitte Bardot se equivoca, como los que quieren prohibirnos cazar focas. Nosotros dependemos de la caza de focas. Toda nuestra vida, nuestra cultura, nuestra economía gira en torno a ello. Impedirnos cazarlas es una forma de genocidio cultural. Hay muchas mentiras e hipocresía en torno a la caza de la foca. La que cazamos mayoritariamente es una especie muy prolífica, nunca ha estado en peligro de extinción y en los últimos años incluso se ha multiplicado: hay cerca de 14 millones de individuos. Son más que nosotros”.

Peter confía en que los animalistas y la sociedad occidental entera entiendan que la caza de focas es una actividad esencial para la pervivencia de los inuit. Mientras habla acaricia el colgante de plata en forma de foca que lleva al cuello. “Celebramos la foca”, dice. Sus manos tatuadas y de uñas azules resultan hipnotizantes. No ha visto la película de Isabel Coixet, *Nadie quiere la noche*, que ficcionaliza el encuentro entre la esposa de Peary y la amante inuit del explorador, pero muestra un gran interés al hablarle de ella.

¿Por qué se aferran los inuit a ese mundo hostil? “Sabemos que en cinco minutos podemos morir. Vivir exige conocimiento y respeto. Pero es un lugar increíblemente bello.” Y, añade, de una intensa espiritualidad. “El cuerpo no es mucho, pero la mente se eleva allí como el ave en la tundra.”

¿Está buena la foca? “En realidad prefiero la ballena. Me encanta la ballena hervida. ¡Soy inuit!”²⁴³

Jacinto Antón (entrevistando

a Aaju Peter), en 2016

AL menos esta vez, para protestar contra el maltrato de los animales, no se han desnudado. Las tres se han plantado justo en medio del Portal de l'Àngel con los preceptivos tatuajes y las bragas y los muslos manchados con algún tipo de tinte. Llevaban al cuello collares de cuero con una cadena, y sostenes de color carne, de cuyos pezones salían unos tubos de plástico que intentaban simular los aparatos que ahora se usan para ordeñar automáticamente a las vacas. Los tubos iban hasta una especie de garrafa que derramaba sangre. Una metáfora cogida por los pelos, porque si tú ordeñas una vaca o a una mujer lo que sale es

leche, no sangre. Cerca, una mesa en la que recogían firmas para presentar al Congreso una iniciativa legislativa popular. Presidiéndolo todo, un hombre con los ojos vendados (como queriendo decir: el heteropatriarcado no quiere ver esta trágica realidad). Detrás, el eslogan de la campaña: “El mundo no piensa en ella como una madre”. Ella es la vaca de una foto que hay.

Al lado de las tres chicas había una cuarta, con un megáfono, por el que explicaba los motivos de aquella representación en medio de una vía pública. Consideran que ordeñar vacas (y cabras, ovejas, burras, yeguas y camellas, supongo) es una forma de maltrato animal y una costumbre machista y que estos bóvidos de sexo femenino son compañeras suyas. Uno de sus gritos reivindicativos lo dejaba claro: “Feministas contra la explotación de nuestras compañeras”. Desde hace décadas, algunas asociaciones en defensa de los animales presionan para que los humanos no bebamos leche de otras bestias. Explican que somos los únicos que consumimos leche de otras especies y que la de vaca deberían consumirla solo los terneros. [...]

Mi relación con las vacas se limita a algunos veranos que pasé en Can Cervera, en el Montseny, donde veía cómo pacían y cómo las ordeñaban, y a una lechería que había en la esquina de las calles Tenor Masini y Miquel Àngel y que tenía una. Como me pasaba tardes mirando cómo el vaquero la ordeñaba, a veces el hombre giraba un pezón hacia mí y reía mientras me rociaba con aquella leche caliente. Era deliciosa. Después mis padres me dijeron que no la bebiera recién salida del pezón porque primero tenía que hervirse tres veces. Que el ser humano sea el único animal que consume leche de otras especies me parece un argumento pobre. Cuántas cosas hacemos los humanos que no hacen otros animales que nos acompañan en este mundo. Afortunadamente, porque si no todavía viviríamos en cuevas pintando escenas de caza en las paredes, cosa, por cierto, que las vacas tampoco hacen. A ver si ahora tampoco podremos pintar porque las vacas no lo hacen²⁴⁴.

Quim Monzó, en 2016

EN un reciente artículo en *La Vanguardia*, Quim Monzó ha arremetido contra quienes, defendiendo a los demás animales, luchan contra la industria láctea.

[...] Desde determinados enfoques feministas el patriarcado está basado de forma crucial en la explotación de los sistemas sexuales y reproductivos de las hembras humanas, del mismo modo que la explotación de los demás animales está, parcialmente, radicada en la explotación de los sistemas reproductivos de las hembras de otras especies. De ahí, el eslogan “Feministas contra la explotación de nuestras compañeras”. Sin embargo, no hace falta, en cuanto feministas, asumir tal compromiso teórico para aceptar el objetivo central de la acción: simplemente visibilizar el prejuicio especista que explica la actitud de indignación moral en un caso (cuando son los seres humanos los afectados) y la más absoluta pasividad en el otro (cuando son los demás animales). Si somos feministas debemos, efectivamente, rechazar toda la consideración y trato discriminatorio, así como luchar por el desmantelamiento de los patrones de opresión y subordinación que afectan a diferentes sujetos oprimidos por el heteropatriarcado, que se manifiestan, por ejemplo, en su cosificación, ya se trate de humanos o no humanos. El eslogan se aplica, así, de forma más amplia y con igual fuerza.

Monzó considera, sin embargo, que la oposición a la industria láctea carece de sentido, por dos razones fundamentales. Por una parte porque, según el escritor, la “metáfora” de la explotación “sangrienta” de vacas y mujeres es, a la vez, inexacta e hiperbólica. Por otra parte, porque el hecho de que el ser humano sea el único animal que consume leche de otras especies es un argumento débil en contra de la explotación. Hay, sin embargo, diferentes problemas en su crítica.

En primer lugar, Monzó apunta a la falta de exactitud de la “metáfora” empleada por las activistas, identificando correctamente que “si tú ordeñas una vaca o a una mujer lo que sale es leche, no sangre”. Sin embargo, para que la metáfora funcione, basta con que aquello a ser comparado sea similar en aspectos relevantes desde el punto de vista de la comparación. [...] ¿Es la industria láctea efectivamente “sangrienta”? Los hechos así lo indican. Las vacas explotadas padecen una vida de sufrimiento que solo termina con la muerte prematura en el matadero. Son sometidas a un proceso cíclico que empieza con la reproducción inducida artificialmente, pasando por la

separación forzosa de la vaca y su cría y siguiendo con varios meses de ordeñamiento, el cual solo finaliza cuando las vacas están listas para un nuevo embarazo inducido. Todo ello les causa graves daños físicos y psicológicos. Por ejemplo, la separación de la madre y sus terneros tras cada parto conlleva evidentes muestras de estrés para ambos.

A menudo se ignora también que otro de los resultados de esta industria es el sufrimiento y la muerte de las crías. Las terneras hembra padecen el mismo destino que sus madres, perpetuando en el tiempo el sistema de explotación. Los terneros no considerados viables para consumo humano son inmediatamente matados tras nacer. Quienes sí son considerados aptos son, a su vez, separados, confinados y engordados. El objetivo, a menudo, es que su carne sea vendida como ternera, por lo que se les inmoviliza para evitar el endurecimiento de los músculos y se generan intencionalmente carencias de hierro y otros nutrientes para que su carne se mantenga blanda y pálida.

Incluso en la explotación no intensiva que recuerda Monzó de su infancia (mientras el vaquero le "rociaba [y deleitaba] con la leche caliente"), a las vacas se las mata cuando mantenerlas ya no resulta rentable y los terneros macho siguen acabando en el matadero con pocos meses de vida. Estos son solamente algunas de las prácticas a las que son sometidas la mayoría de las vacas y sus crías y que distan enormemente del escenario de explotación idílica (oxímoron) sugerido por Monzó. Así, una vez nos enfrentamos a la realidad sin sesgos, nos damos cuenta [de] que, como bien denunciaban las activistas, la industria láctea es literalmente sangrienta.

En segundo lugar, y no menos importante, Monzó sostiene que oponerse a la industria láctea sobre la base de que los seres humanos son los únicos mamíferos que consumen leche tras la lactancia es un argumento pobre. Y en este punto tiene toda la razón. Ocurre, sin embargo, que este no es el argumento en el que está basada la oposición a esta forma de explotación, sino en que la desconsideración de los intereses de los demás animales por el hecho de que no pertenecen a la especie humana constituye una forma más de discriminación injustificada (especismo) semejante a otras como el racismo o el sexismo. [...] Debemos rechazar el especismo y, por ello, oponernos a la

explotación de vacas y del resto de animales no humanos. [...] Sabemos y nos preocupa que el principal obstáculo al avance hacia un mundo más igualitario para todos los animales humanos y no humanos es, en palabras de J. M. Cotzee, que “[h]ay personas que tienen la capacidad para imaginarse a sí mismas como alguien diferente, hay personas que no poseen tal capacidad [...] y luego hay personas que tienen la capacidad pero eligen no ejercerla”²⁴⁵.

Catia Faria (y otras profesoras y profesores universitarios), en 2016

“LA situación actual de Cecilia nos conmueve. Si atendemos a su bienestar, no será Cecilia quien estará en deuda con nosotros, sino nosotros quienes deberemos agradecerle la oportunidad de crecer como colectividad y de sentirnos un poco más humanos.” Son palabras de María Alejandra Mauricio, titular del Tercer Juzgado de Garantías del Poder Judicial en Mendoza (Argentina), y pueden leerse en la sentencia que acaba de dictar a favor de Cecilia, una chimpancé que se encuentra en el zoológico de esa ciudad, y a la que la jueza, conmovida, ordena liberar y trasladar al santuario que el Proyecto Gran Simio (PGS) tiene en Sorocaba (Brasil). María Alejandra señala que Cecilia tendrá que estar allí antes de que llegue el frío invierno mendocino.

Cecilia no solo vive cautiva en el zoo de Mendoza desde hace treinta años, en unas condiciones que el PGS califica de “deprimentes” (solo pisa cemento en los escasos metros de los que dispone), sino que se ha quedado completamente sola desde la muerte de Charly y Xuxa, sus dos compañeros de prisión. Y la jueza Mauricio no solo acepta el *habeas corpus* presentado por la Asociación de Funcionarios y Abogados por los Derechos de los Animales (AFADA) y declara a Cecilia “sujeto de derecho no humano”, sino que deja negro sobre blanco unos argumentos cuyo alcance es histórico y que se ha molestado en ilustrar con brillantes citas humanas.

“Recordar las siguientes reflexiones”, incluye como uno de los puntos de su sentencia: “Podemos juzgar el corazón de una persona por la forma en que trata a los animales” (Immanuel Kant); “Hasta que no hayas amado a un animal una parte de tu alma permanecerá dormida” (Anatole France); “Cuando un hombre se apiade de todas las criaturas vivientes, solo entonces será noble”

(Buda); “La grandeza de una nación y su progreso moral puede ser juzgada por la forma en que sus animales son tratados” (Gandhi).

La situación de Cecilia había sido denunciada hace dos años por Pedro Pozas, presidente internacional del PGS, denuncia que recogieron los medios argentinos, así como los abogados y funcionarios animalistas. Pozas Terrados celebra ahora el final de un proceso de justicia que necesitaba de una jueza capaz de conmoverse. Su sentencia se une a la dictada en Buenos Aires en 2014, en la que otra jueza sentenciaba que la orangután Sandra debe considerarse como una persona no humana y ordenaba que estuviera en buenas condiciones y en un lugar más amplio, aunque no dictó su traslado al santuario del Proyecto Gran Simio en Brasil.

“Esta sentencia histórica”, declara Pozas, “en la que una jueza ha aceptado por primera vez en la historia judicial mundial un *habeas corpus* sentenciando su traslado inmediato a nuestro santuario en Brasil y con unos argumentos sin precedentes, avalan nuestra lucha en considerar a los grandes simios personas no humanas y que deben tener una ley específica que los proteja del comercio y el negocio de los zoológicos con unos derechos básicos. Ya no es locura de unos cuantos activistas que quieren conceder derechos a una especie no humana, sino que la propia justicia razonada nos da la razón. Los grandes simios deben ser declarados Patrimonio de la Humanidad para conservar sus poblaciones libres y que todos los que se encuentran cautivos sean llevados a santuarios específicos, fuera del negocio de los zoológicos, que los siguen tratando como simples objetos o cosas”.

Todo ello queda expresado de manera explícita en la histórica sentencia de la jueza Mauricio. El Proyecto Gran Simio lleva años alertando, además, de que las poblaciones de los grandes simios en libertad están desapareciendo, y que los individuos que se encuentran encarcelados en los zoológicos no tienen derechos básicos y son explotados como meros objetos, por lo que esta ONG internacional, que lucha por los derechos de los grandes simios en cualquier lugar donde se hallen, consideran enormemente positivo su dictamen, y que los casos de la orangutana Sandra y de la chimpancé Cecilia sitúan al poder

judicial argentino a la cabeza de la defensa de los derechos de los animales. Pozas quiere, no obstante, hacer un llamamiento a las nuevas formaciones políticas [en España] para que en esta legislatura se presente una Proposición de Ley en defensa de los grandes simios, en cumplimiento de lo acordado por la Comisión de Medio Ambiente del Congreso en 2008, y que el Gobierno no cumplió, a pesar de su defensa y voto a favor en la citada Comisión²⁴⁶.

Ruth Toledano y Concha López, en 2016

HABÍAMOS subido lentamente hasta el filo de una montaña. Éramos dos ingleses que no tenían que estar allí —el periodismo estaba prohibido— y cuatro guías locales, miembros de la tribu lani. Nuestros guías estaban llevándonos por las tierras altas de Papúa Occidental para conocer a las personas que podrían relatarnos su sufrimiento a manos del ejército de ocupación indonesio.

La cresta de la montaña estaba cubierta de una espesa selva, como lo estaba el resto de la región que habíamos atravesado. Para los lani esta selva era su casa. En ella cazaban, juntaban alimentos, construían sus hogares, vivían. La selva no era un lugar de esparcimiento ni un recurso: no tenía nada de romántico, no había nada en ella sobre lo que debatir. Era simplemente vida.

En ese momento, al alcanzar la cima, se abrió un claro en la espesura y vimos perderse en el horizonte kilómetros y kilómetros de verdes montañas intactas. Una vista imponente. Mientras yo miraba, nuestros cuatro guías se alinearon en el borde y se pusieron a cantar frente a las montañas. Cantaron una canción a la selva cuya letra no entendí pero cuyo sentido estaba suficientemente claro. Era un canto de agradecimiento; un canto de pertenencia.

Para los Lani, supe después, la selva estaba viva. Y no era una metáfora. El lugar mismo, el sitio en el que su gente había vivido durante milenios, no era un “medio ambiente” inanimado, un mero telón de fondo de la actividad humana. Era parte de esa actividad. Era un gran organismo y formar parte de él significaba mantener un continuo intercambio con ella. Y por eso le cantaban; a veces, ella respondía.

Cuando los europeos experimentamos algo así, nunca sabemos muy bien qué hacer. Ha pasado tanto tiempo desde que en Occidente sentíamos que habitábamos un paisaje vivo, que no tenemos las palabras para formular lo que vemos. Demasiado a menudo seguimos una de estas dos direcciones: o bien nos dejamos llevar por el sentimentalismo o descartamos la experiencia como superstición.

Para nosotros, los espacios naturales que nos rodean (si es que queda alguno) son “recursos” susceptibles de ser utilizados. Continuamente estamos discutiendo cuál es la mejor manera de aprovecharlos —¿deberíamos talar este bosque o convertirlo en un parque nacional?—, pero solo los más atrevidos o los más ingenuos sugerirían que quizá no nos corresponda a nosotros tomar esa decisión. Para la gente moderna, el mundo en el que caminamos no es un animal, un ser, una presencia viva; es una máquina, y nuestra tarea es conocer cómo funciona, cómo aprovecharla mejor para nuestros propios fines humanos.

La idea de que el mundo no humano es en gran medida inanimado la vemos a menudo reflejada en los términos “científico” o “racional”, pero realmente no deja de ser una suerte de superstición moderna. “Es solo vanidad del hombre e impertinencia”, escribió Mark Twain, “llamar a un animal estúpido porque es estúpido para nuestra embotada percepción”. Podríamos decir lo mismo sobre el bosque; y la ciencia, curiosamente, estaría de nuestra parte.

En los últimos años varios estudios han demostrado que las plantas, por ejemplo, se comunican entre sí de maneras que parecen indicar cierto grado de autoconciencia. Liberan feromonas para avisar del ataque de insectos, y otras plantas responden. Se hacen señas mediante una serie de impulsos eléctricos similares a los de un sistema nervioso animal. Emiten señales aéreas de socorro a los insectos predadores que se alimentan de los herbívoros que las amenazan.

Bajo tierra, por su parte, se encuentran los micelios: gigantescas redes fúngicas que conectan la raíces de miles de plantas y árboles. Cuanto más se estudia los micelios más fascinantes resultan. En un momento se pensó que eran un simple medio de intercambio de nutrientes, ahora se los empieza a

considerar como complejos sistemas de comunicación entre plantas. El micólogo Paul Stamets, que ha dedicado su vida a estudiarlos, se refiere a los micelios como “conciencia fúngica colectiva”, mientras que el ecologista Stephan Harding cree que “poseen una inteligencia inquietante, y probablemente un peculiar sentido de identidad extra”.

El Occidente supuestamente laico sigue aferrado a la idea abrahámica de que solo los seres humanos poseen conciencia —o alma— y que eso nos otorga el derecho o el deber de gobernar el mundo. Sin embargo, los científicos que están investigando sobre la conciencia animal y vegetal podrían remitirnos a viejas interpretaciones a través de modernos medios. Los salvajes primitivos que le cantan a la selva tal vez no sean ni salvajes ni primitivos después de todo. A lo mejor simplemente han salvaguardado un tipo de entendimiento que la población urbana, centrada en el ser humano, ha olvidado: que la selva, efectivamente, está viva. Y no solo la selva. Pudiera ser que tanto el grado de conciencia como la capacidad de experimentar sensaciones y de establecer vínculos del mundo vivo que nos rodea fueran mayores que lo que nos hemos permitido creer²⁴⁷.

Paul Kingsnorth, en 2016

EL número de animales salvajes que viven en la Tierra va camino de disminuir en dos tercios para el año 2020 [respecto a las poblaciones existentes en 1970], según el informe *Planeta Vivo* de WWF, en el que se señala que la extinción parcial de especies está destruyendo el sustento biológico del que depende la humanidad. Este informe, el más completo realizado hasta la fecha, indica que las poblaciones de animales se desplomaron en un 58% entre 1970 y 2012 y todo apunta a que esta pérdida podrá alcanzar el 67% en 2020.

Los investigadores de WWF y la Sociedad Zoológica de Londres compilaron en su informe centenares de datos científicos y concluyeron que la galopante pérdida de biodiversidad se debe a la destrucción de hábitats silvestres, la sobreexplotación de las especies y la contaminación, así como la invasión de

especies exóticas y el cambio climático. [...] El colapso de la vida silvestre es junto, con el cambio climático, la señal más llamativa del Antropoceno, una nueva era geológica en la que los seres humanos dominan de manera aplastante el planeta. “Ya no somos un pequeño mundo en un gran planeta. Ahora somos un gran mundo en un pequeño planeta, en donde hemos alcanzado el punto de saturación”, señala el profesor Johan Rockström, director ejecutivo del Centro de Resiliencia de Estocolmo, en el prólogo del informe.

[...] El informe analizó los cambios de abundancia de 14.152 poblaciones controladas de las 3.706 especies de vertebrados (mamíferos, aves, peces, anfibios, reptiles) para los que se dispone de datos fiables. [...] En el caso de las poblaciones [de animales] terrestres y de agua dulce, el informe señala que la principal causa del declive de especies es la pérdida y degradación de los hábitats, mientras que en el caso de los animales marinos la amenaza más frecuente es la sobreexplotación, por encima de las otras dos causas comunes. Las poblaciones de agua dulce son las que han sufrido un mayor descenso, con una caída del 81%, mientras que las poblaciones terrestres han disminuido un 38% y las marinas un 36%.

Los datos del informe demuestran que el sistema alimentario actual es insostenible. Casi el 80% de los terrenos agrícolas se destina al ganado para producir carne y lácteos. Sin embargo, estos productos animales suministran apenas el 33% de las proteínas que consumen los seres humanos en el mundo. La agricultura ocupa el 34% del área de tierra del planeta, es responsable del 69% de las extracciones de agua dulce y, junto con el resto del sistema alimentario, genera casi la tercera parte de las emisiones de gases de efecto invernadero. Asimismo, aunque 759 millones de personas padecen desnutrición, la cifra de personas con sobrepeso ascendió a 1.900 millones.

[...] Los anfibios han sufrido una de las mayores caídas de todos los animales debido a la enfermedad causada por un hongo y se piensa que esta se ha extendido en todo el mundo debido al comercio de ranas y tritones. Los ríos y lagos son los hábitats más dañados, pues las poblaciones han bajado un 81%

desde 1970, debido a la extracción excesiva de agua, la contaminación y las presas. Todas las presiones son magnificadas por el calentamiento global, que provoca cambios en las zonas en las que los animales son capaces de vivir.

[...] Los datos más actualizados sobre la Huella Ecológica revelan asimismo que, para satisfacer sus necesidades actuales, la humanidad está consumiendo una cantidad de recursos naturales equivalente a 1,6 planetas. De seguir así, en 2020 se necesitarían 1,75 planetas, y 2,5 planetas en 2050. Para contrarrestar esta tendencia, hay que mejorar de forma urgente la manera en que producimos, escogemos y consumimos los recursos, sobre todo en los campos de los alimentos y la energía. Pero para revertir esta situación se requiere un cambio sistémico en la forma como la sociedad consume recursos, afirma WWF²⁴⁸.

Antonio Cerrillo, en 2016

PARA Arthur Schopenhauer la envidia (el dolor por el placer ajeno) es más comprensible que el morbo (el placer por el dolor ajeno): la envidia es humana, el morbo (*Schadenfreude*) es demoniaco. Pero pocos pensaban así en otro tiempo. En el año 80 el emperador romano Tito inauguró el Coliseo con una fiesta de cien días en la que murieron centenares de personas, 4.000 animales domésticos y 5.000 salvajes. Por las mañanas la concurrencia se deleitaba con peleas que combinaban una gran diversidad de animales: toros, elefantes, jabalíes, leones, leopardos, liebres, rinocerontes, búfalos, bisontes, hipopótamos, cocodrilos, monos, humanos... El poeta Marco Valerio Marcial describe el caso de un toro que, tras recibir estímulos en forma de pinchazos y quemaduras, corrió enloquecido por toda la arena hasta que un elefante acabó con su vida. También hay testimonio de otro toro despanzurrado por el doble cuerno de un rinoceronte encolerizado. A mediodía tenían lugar las ejecuciones de criminales y desertores, momento que algunos dignatarios aprovechaban para salir a almorzar. Y por las tardes era cuando se programaban las esperadas luchas de gladiadores y las sanguinarias escenificaciones de batallas navales (naumaquias). El Coliseo funcionó durante cinco siglos con estos entretenidos espectáculos y sus piedras vieron

morir a medio millón de personas y más de un millón de animales salvajes, toda una tradición sin duda. Sus nostálgicos debieron invocarla con furia cuando, en el año 523, se vendieron las entradas para la última carnicería. Como si lo estuviera oyendo: *al que no le guste que no venga*.

1. Tras la expulsión del paraíso una voz tronó: ¡y ahora comeos los unos a los otros!
2. El progreso moral, un logro cultural con lastre natural (la vida come vida).
3. No se puede vivir sin contradicciones pero sí con las mínimas.
4. Cabras defenestradas, patos a la mar, peleas de perros o de gallos, toros con las astas en llamas, gansos decapitados por mozos a caballo... ¿De verdad no se nos ocurre nada más divertido?
5. El dodo (*Raphus cucullatus*), una enorme paloma no voladora y no comestible, fue extinguida a bastonazos por los primeros europeos, al parecer no había otros pasatiempos en la isla Mauricio.
6. Hay pueblos de una rara belleza moral cuyos festejos no prevén el maltrato de un ser vivo.
7. No hay salto del progreso moral que no demande la ruina de una tradición.
8. La tradición no es argumento contra la evolución de nada.
9. La moda, con el tiempo, se cubre de polvo, polvo que luego se compacta en fina película, película que el tiempo pule y lustra hasta que alguien proclama que ha nacido una vieja tradición.
10. El uso de la razón hace avanzar el espíritu de los tiempos, por ello la antigüedad de una tradición es más motivo de sospecha que de admiración.
11. Un día soñé que llegaba al paraíso, donde me tropecé de improviso con todos los animales que me había comido a lo largo de mi vida... Nadie de los allí presentes supo bien qué cara poner.
12. La ética es la estética del comportamiento.
13. La matanza masiva de delfines en la isla de Taiji empieza hiriendo a unos pocos para que los muchos, por solidaridad, no huyan. ¿Se puede entrar en un templo después de eso?
14. El progreso moral camina sin que las personas más compasivas de su

- tiempo sean capaces de anticiparlo.
15. Por selección artificial hemos diseñado animales solo para comer, animales solo para experimentar, animales solo para trabajar, animales solo para acompañar y animales solo para maltratar.
 16. En nombre del progreso moral y de la supervivencia en el planeta convendría negociar una enmienda al versículo 1:28 del Génesis: [...] fructificad y multiplicad, y henchid la tierra, y sojuzgadla, y señoread en los peces del mar, y en las aves de los cielos, y en todas las bestias que se mueven sobre la tierra.
 17. Para que los animales tengan derechos solo hay que hacer una cosa: concedérselos²⁴⁹.

Jorge Wagensberg, en 2016

LA situación de los animales no humanos es la peor de todas las épocas desde que comparten el planeta con el *anthropos*. Por un lado, la crisis ecológica generada por el modelo devastador de desarrollo pone a la fauna silvestre al borde de la extinción. Por otro, se ha construido un sistema monstruoso de campos de exterminio en el que millones de animales destinados al consumo o a la experimentación son privados de toda libertad y sometidos a atroces sufrimientos hasta la muerte. Sin embargo, cada vez son más los jóvenes que se adhieren a la causa animalista desde la publicación, a mediados de los años setenta del siglo XX, del libro *Animal Liberation* del filósofo australiano Peter Singer. Se trata de un tema clave de nuestro tiempo, un tiempo en el que Occidente comienza a descubrir el parentesco que nos une a todos los animales, humanos y no humanos, cuerpos con mentes, con conciencia y sentimientos, sujetos de una vida. Porque, sin ninguna duda, estamos tomando conciencia del parentesco y la continuidad entre los “terricolas”, esa condición común que subraya un documental que todo el mundo debería ver y que tendría que ser material de análisis y reflexión en la enseñanza media y universitaria: *Earthlings* (puede verse *online*).

El concepto de género como construcción sociocultural e histórica de las diferencias entre los sexos ha permitido analizar el modelo tradicional del guerrero y sus variantes contemporáneas desde nuevas claves. La iniciación a

la masculinidad estereotipada siempre incluye un elemento de violencia. Como sugiere con profundidad, finura y gran elocuencia la película *In the Valley of Elah* (proyectada con tres títulos distintos en países de habla castellana: *En el valle de Elah*, *Valle de las sombras* y *La conspiración*), existen vínculos subterráneos, por lo común desapercibidos, entre la violencia contra las mujeres y contra los animales, las prácticas sádicas y la socialización masculina para la guerra. En su estudio *Chicos son, hombres serán* (ed. Horas y Horas, 1991) sobre la violencia masculina en EE UU, la psicóloga social Myriam Miedzian desvelaba que algunos instructores militares de su país exigían a los jóvenes en periodo de formación que mataran a “la mujer que tienen dentro”, obligándoles, para demostrar que lo habían logrado, a matar a un cachorrillo de perro que habían tenido que cuidar durante los meses de entrenamiento; también mostraba que en los círculos diplomáticos y políticos las actitudes conciliadoras que buscaban evitar el enfrentamiento armado eran vistas como poco viriles, como “afeminadas”.

Los animales no humanos sirven, a menudo, de medio para la construcción de una identidad viril concebida históricamente como separación con respecto a los sentimientos de empatía y compasión por el Otro. Pensemos, por ejemplo, en la tortura y muerte de animales como diversión de la pandilla de niños o adolescentes, o en la caza deportiva que podemos definir como guerra sistemática declarada a los animales silvestres por individuos generalmente de sexo masculino. En la actualidad, las redes sociales son una ventana abierta a esta violencia desatada contra los animales, tanto para mal (individuos que cuelgan los vídeos sádicos que han grabado o las fotos de sus supuestas hazañas) como para bien (campañas de denuncia y peticiones de castigo judicial de los abusos). Esta violencia contra criaturas indefensas tiene dos objetivos fundamentales: experimentar la voluntad de poder y afirmar y solicitar el reconocimiento de su identidad de género bipolarizada obtenida por la represión de los sentimientos de compasión. El “duro” es un resultado de técnicas de género específicas que proceden a extirpar características previamente definidas como propias del sexo femenino. La construcción del

héroe es una peligrosa empresa que no siempre resulta exitosa y puede, fácilmente, producir villanos.

En esta lógica patriarcal, la mujer aparece como figura caracterizada por la emocionalidad y la debilidad de la que hay que diferenciarse para ser "superior", inmovible e imperturbable ante espectáculos o acciones violentas que ella, se supone, no sería capaz de realizar. De ahí que algunas (felizmente escasas) mujeres traten de lograr un reconocimiento similar al del varón exhibiendo conductas carentes de toda compasión en actividades como la caza o el toreo. Tratan, así, de desafiar las normas de género y la discriminación sexista, sin ver que, de esta forma, están aceptando el canon androcéntrico que ha devaluado virtudes del cuidado calificadas de "femeninas" y sobreestimado y hasta exigido en los varones actitudes y costumbres destructivas que se han considerado "masculinas".

Los varones que defienden a los animales no humanos son disidentes de lo que llamo orden patriarcal especista. Lo son, consciente o inconscientemente, al menos en ese aspecto. En la causa de los animales late una potente redefinición de la masculinidad, una evolución fundamental que permitiría un salto cualitativo de la humanidad y que conecta con el ecofeminismo. Porque la igualdad de género puede ser comprendida y concretada de dos maneras. La primera, androcéntrica, como inclusión de las mujeres en el modelo patriarcal, exige el abandono de la conexión emocional, la empatía y los valores del cuidado y la compasión por parte de las mujeres. La segunda, resultado de una conciencia crítica ecofeminista animalista, implica el desarrollo de esa conexión y esos valores por parte de todos los seres humanos independientemente de su sexo-género. Esta es una de las razones por las que veo con claridad un lazo profundo entre feminismo y animalismo, a pesar de todos los desencuentros e incomprensiones mutuas que aún los separan. Este vínculo me parece uno de los temas fundamentales del ecofeminismo en tanto redefinición de nuestra especie y de sus relaciones con las demás.

La perspectiva ecofeminista implica la revisión de una serie de dualismos vertebradores de nuestro pensamiento: Naturaleza/Cultura, animal/humano, afectividad/intelecto, cuerpo/mente... A través de la historia, estos pares de

opuestos jerarquizados han estado relacionados con la caracterización patriarcal de la diferencia de los sexos. Esta es una de las conexiones teóricas que hacen pertinente el enfoque feminista de la cuestión ontológica, ética y política de la relación del ser humano con los demás seres vivos.

El ecofeminismo demanda la reconciliación con los cuerpos y con su materialidad vulnerable. Recuerda que existe un amor sin odio, un deseo sin cosificación ni violencia. Al rechazar todo sistema de dominación, denunciando sus implicaciones patriarcales, el ecofeminismo llama a superar la violencia estructural contra la naturaleza humana y no humana, así como los prejuicios antropocéntricos que legitiman la violencia contra los animales. Lo que desde una perspectiva sexista y androcéntrica aparecía como sentimientos y actitudes femeninas o feminizadas, ridiculizadas, minusvaloradas, adquieren un nuevo estatus, ahora político, vinculado a una nueva comprensión del ser humano, de la diversidad y de esos otros seres a los que se suele incluir en los conceptos de "carne" y de "recursos naturales". El ecofeminismo nos orienta, así, hacia un mundo más justo, en que la opresión no se legitime por prejuicios y jerarquías de sexo, raza, clase, opción sexual, edad o capacidades, en el que se respete a los animales no humanos como individuos capaces de sufrir física y emocionalmente y en el que se cuide de la Tierra que nos sustenta, pensando que no solo es nuestra, sino de las generaciones futuras y del resto de los seres vivos. En *Ecofeminismo para otro mundo posible* (ed. Cátedra, 2011) hice una reinterpretación del mito griego del Minotauro con la que querría terminar estas líneas. Es, a mi juicio, un símbolo de esos hombres y mujeres que han decidido dar su voz a los que no tienen voz. Las y los defensores de los animales son la nueva Ariadna y el nuevo Teseo que ya no odian la animalidad de sus cuerpos ni aceptan una cultura basada en la dominación y la violencia sobre el Otro, reducido a mero cuerpo. Juntos entran en el laberinto del mundo y liberan al Minotauro porque saben que la humanidad plena no se alcanza por la negación y el odio al Otro vulnerable, sino por la luz de la empatía, la justicia y la compasión²⁵⁰.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

A

ADORNO, Theodor W.
ADRIAENS, Alain
AGAZZI, Evandro
AGUSTÍN DE HIPONA
ANTÓN, Jacinto
ARAUJO, Joaquín
ATTFIELD, Robin

B

BARQUERO, Silvia
BEKOFF, Marc
BENTHAM, Jeremy
BERGOGLIO, Jorge (papa Francisco)
BOBBIO, Norberto
BOFF, Leonardo
BONNET, Charles
BOUGEANT, Guillaume-Hyacinthe
BOYER, Jean-Baptiste de (marqués de Argens)
BRANDT, Richard B.
BUNGE, Mario

C

CAILLEAU, André-Charles
CALASSO, Roberto
CARRIÓN, José S.
CASAL, Paula
CERRILLO, Antonio
CHAR, René
COBB, John B.
COETZEE, J. M.
CORÁN, EL

CRESPO MASSIEU, Antonio
CYRULNIK, Boris

D

DALY, Herman E.
DARWIN, Charles
DELEUZE, Gilles
DE LORA, Pablo 199,
DENNETT, Daniel
DERRIDA, Jacques
DESCARTES, René
DE SILVA, Padmasiri
Dhammapada
DIDEROT, Denis
DWORKIN, Ronald

E

EHRLICH, Paul y Anne
EINSTEIN, Albert
Enciclopedia
ENGELHARDT, H. Tristram
ETXEBERRIA, Xavier

F

FARIA, Catia
FERNÁNDEZ BUEY, Francisco
FERRY, Luc
FRANCISCO DE ASÍS

G

GADAMER, Hans-Georg
GANDHI, Mahatma
CASSENDI, Pierre
GEHLEN, Arnold
GOFFI, Jean Yves
GONZÁLEZ, Marta I.
GOODALL, Jane
GRAY, John

H

HARARI, Yuval Noah
HARO TECGLÉN, Eduardo
HART, Herbert L. A.
HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich

HERDER, Johann Gottfried
HERNÁNDEZ DEL ÁGUILA, Rafael
HOARE, Philip
HOBBES, Thomas
HORKHEIMER, Max
HORTA, Óscar
HRIBAL, Jason
HUME, David

J

JIMÉNEZ, Juan Ramón
JIMÉNEZ LOZANO José
JONAS, Hans
JUNCK, Robert

K

KANT, Immanuel
KELSEN, Hans
KINGSNORTH, Paul
KLEE, Paul
KUNDERA, Milan

L

La casa en el árbol (blog)
LAERCIO, DIÓGENES
LAÍN ENTRALGO, Pedro
LEAKEY, Richard
LECLERC, Georges Louis (conde de Buffon)
LEOPOLD, Aldo
LEWIN, Roger
Libro de Job
LICHTENBERG, Georg Christoph
LINARES, Jorge Enrique
LLORENTE, Renzo
LÓPEZ, Cayetano
LÓPEZ, Concha
LUXEMBURG, Rosa

M

MACINTYRE, Alasdair
MAILLARD, Chantal
MARCUSE, Herbert
MARÍAS, Julián
MARTÍN GARZO, Gustavo

MARX, Karl
MASIÁ, Juan
MAUPERTUIS, Pierre Louis Moreau de
McCLOSKEY, H. J.
McCORMICK, Neil
McGINN, Colin
MEIER, Georg Friedrich
MIDGLEY, Mary
MILL, John Stuart
MONTAIGNE, Michel de
MONZÓ, Quim
MORIN, Edgar
MOSTERÍN, Jesús
MUGUERZA, Javier
MUMFORD, Lewis

N

NIETZSCHE, Friedrich
NINO, Carlos Santiago

O

OST, François

P

PARLAMENTO DE LAS RELIGIONES DEL MUNDO
PÉNARD, Jean
PETER, Aaju
PITÁGORAS
PLUTARCO
PORFIRIO
PROUDHON, Pierre-Joseph
PUCHE, Paco
PULEO, Alicia

Q

Qohelet (Eclesiastés)

R

RACHELS, James
RAMÍREZ BARRETO, Ana Cristina
RAWLS, John
RAY, John
RECLUS, Elisée

RICARD, Matthieu
RICOEUR, Paul
RIECHMANN, Jorge
RINCÓN, Eduardo
RITZER, George
RIVAS, Manuel
RODRÍGUEZ CARREÑO, Jimena
ROUSSEAU, Jean-Jacques

S

SABATER, Jordi
SACRISTÁN, Manuel
SAFINA, Carl
SAFRAN FOER, Jonathan
SALAVILLE, Jean-Baptiste
Salmo
SALT, Henry S.
SAVATER, Fernando
SCHOPENHAUER, Arthur
SCHUMACHER, E. F.
SCHWEITZER, Albert
SCRANTON, Roy
SERRES, Michel
SEXTO EMPÍRICO
SINGER, Peter
SNYDER, Gary
SPINOZA, Baruch de
SZYMBORSKA, Wislawa

T

TAFALLA, Marta
THOREAU, Henry D.
TODOROV, Tzvetan
TOLEDANO, Ruth 12,
TUGENDHAT, Ernst

V

VELAYOS, Carmen

W

WAAL, Frans de
WAGENSBERG, Jorge
WARNOCK, Mary
WHITE MILES, H. Lyn

WILSON, Edward O.
WITTCENSTEIN, Ludwig
WOLF, Ursula

Y

YOURCENAR, Marguerite

Z

ZANIEWSKI, Andrzej
ZIMMER, Heinrich

NOTAS

- 1 . Sobre la “revolución cognitiva”, véase Yuval Noah Harari, *De animales a dioses-breve historia de la humanidad*, Debate, Barcelona, 2014, pp. 33 y ss.
- 2 . Sigo a Wolfgang Welsch en su acertada periodización del proceso de hominización: una primera fase que arranca hace siete millones de años —cuando los linajes de homínidos se desligan de la línea de los chimpancés y bonobos— y llega hasta hace unos 2,5 millones de años, cuando aparecen los primeros miembros de especies *Homo*. Un segundo periodo “protocultural”, desde hace 2,5 millones de años hasta ese acontecimiento trascendental de la “revolución cognitiva” (hace entre 70.000 y 40.000 años). Y el periodo cultural desde entonces hasta hoy. Véase Welsch, *Hombre y mundo-Filosofía en perspectiva evolucionista*, Pre-Textos, Valencia, 2014, pp. 136 y ss.
- 3 . Los debates científicos sobre el Antropoceno, a partir del año 2000, nos sirven para señalar los tres grandes momentos de inflexión/ruptura en la historia humana posteriores a la “revolución cognitiva”, a saber: Revolución Neolítica, Revolución Industrial y fase fordista del capitalismo con su Gran Aceleración.
- “¿Dónde establecer la frontera geológica entre el Holoceno y el Antropoceno? [...] Son tres las propuestas que, a día de hoy, cuentan con un mayor respaldo científico a este respecto (Zalasiewicz *et al.*, 2015). La primera de ellas, conocida como la teoría del ‘Antropoceno temprano’, emplaza el inicio de esta nueva época geológica en el Neolítico, con la domesticación de especies y la llegada de la agricultura y la ganadería. Según apunta esta hipótesis, el cambio sociocultural que supuso pasar de organizarse alrededor de pequeños grupos nómadas de cazadores-recolectores (Paleolítico) a constituir asentamientos humanos basados en las actividades agropecuarias (Neolítico) conllevó una modificación del sistema biofísico global (expresada fundamentalmente a través de los cambios de uso del suelo y del aumento de las concentraciones de gases de efecto invernadero en la atmósfera) que, según sostienen sus defensores, podría ser considerado como el inicio del Antropoceno (Certini & Scalenghe, 2011; Ellis *et al.*, 2013; Ruddiman, 2003, 2013; Ruddiman *et al.*, 2011; Wilkinson *et al.*, 2014).

La segunda teoría sobre el comienzo del Antropoceno sitúa su inicio hacia finales del siglo dieciocho y principios del diecinueve, con la invención de la máquina de vapor por James Watt y el arranque de la Revolución Industrial (Zalasiewicz *et al.*, 2015). Esta hipótesis fue la que originalmente propusieron los autores del término Antropoceno allá por el año 2000, argumentando que los efectos de las actividades humanas se hicieron claramente perceptibles a escala global a partir de este momento (sobre todo aquellos relacionados con las concentraciones atmosféricas de CO₂ y CH₄ detectadas en los testigos de hielo glaciar) (Crutzen, 2002; Crutzen & Stoermer, 2000; IPCC, 2014). Estudios recientes han puesto de manifiesto cómo los productos asociados a las actividades extractivas —como los materiales de construcción o los metales procesados— representarían otro importante marcador estratigráfico que señalaría un cambio notorio en las características de los depósitos antropogénicos durante el inicio de la Revolución Industrial (Ford *et al.*, 2014; Price *et al.*, 2011).

Por último, la tercera gran teoría sobre el inicio del Antropoceno sostiene que este comenzó a mediados del siglo veinte, con el fenómeno de rápidas e intensas transformaciones sociales, económicas, científicas, tecnológicas y biofísicas que tuvieron lugar a escala planetaria tras el final de la Segunda Guerra Mundial. Según sus defensores, este fenómeno, conocido como la Gran Aceleración (McNeill & Engelke, 2016; Steffen *et al.*, 2007, 2011b, 2015b), habría impulsado un fuerte incremento poblacional y un potente aumento en el consumo per cápita de recursos que —junto al posterior proceso de globalización económica— habría sumido al planeta Tierra en un nuevo estado de cambios drásticos inequívocamente atribuible a las actividades humanas.” Mateo Aguado, “Llamando a las puertas del Antropoceno”, en el número monográfico “Repensando las relaciones naturaleza-sociedad en un planeta finito” de la revista *Iberoamérica social: Revista-red de estudios sociales*, núm. VII, 2016; <http://iberoamericasocial.com/llamando-las-puertas-del-antropoceno/>

4 . Jorge Riechmann, “Sobre civilización, descivilización y barbarie”, capítulo 9 de *Ética extramuros* (segunda edición revisada y actualizada de *Interdependientes y ecodependientes*), Ediciones UAM, Madrid, 2016 (pp. 373 y ss.).

5 . Joaquim Elcacho, “Matan 10.000 tejesones en Inglaterra para beneficiar a los ganaderos”, *La Vanguardia*, 20 de diciembre de 2016; <http://www.lavanguardia.com/natural/20161220/412733495900/muerte-culling-tejesones-inglaterra-protesta.html>

6 . “Cada vez mueren más personas por infecciones de orina o respiratorias causadas por bacterias comunes que hasta hace poco se trataban fácilmente con los fármacos disponibles. Los datos son sumamente preocupantes. Las bacterias multirresistentes causan ya 25.000 muertes en Europa y otras 23.000 en Estados Unidos. La OMS estima que en todo el mundo se cobran 700.000 vidas, pero

lo que causa mayor alarma es la progresión. Expertos del Centro Europeo para la Prevención y el Control de Enfermedades estiman que, de seguir la tendencia actual, en 2050 el número de víctimas en el mundo podría elevarse a 10 millones anuales. Para hacerse una idea, el cáncer provoca ahora unos 8,2 millones de muertes. El aumento de las resistencias comporta que cada vez se deba recurrir con más frecuencia a los llamados antibióticos de último recurso, que son mucho más tóxicos y que, con el tiempo, también perderán efectividad. Se sabía que las bacterias tratarían de defenderse generando resistencias, pero el proceso se ha acelerado y está siendo mucho más rápido que la capacidad de desarrollar antibióticos nuevos. Lo más lamentable es que se trata de un problema autoinfligido, pues estas resistencias están provocadas sobre todo por el mal uso y el abuso de los antibióticos disponibles. [...] Sin duda, allí donde hay que actuar con mayor rapidez y contundencia es en el mal uso de antibióticos en granjas y piscifactorías. Se utilizan de forma generalizada, no para curar infecciones, sino para ayudar al crecimiento animal minimizando la posibilidad de un contagio infeccioso que las condiciones de hacinamiento extenderían rápidamente. La OMS ha pedido que se prohíba su uso como profilaxis. España figura entre los países con mayor consumo de antibióticos en animales, 419 miligramos por kilo de carne producida, cuando la media europea es de 121, lo que ha provocado ya quejas ante la UE. Mientras en Europa bajaba el uso de antibióticos en animales en un 12% entre 2011 y 2014, en España aumentaba un 25%, con el agravante de que uno de los más utilizados es un antibiótico de último recurso para humanos.” Editorial: “Resistencia bacteriana”, *El País*, 9 de diciembre de 2016; http://elpais.com/elpais/2016/12/08/opinion/1481216439_904077.html. Sobre la posición de la OMS, véase <http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs194/es/>

7. 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.
8. P. J. Gerber, H. Steinfeld, B. Henderson, A. Mottet, C. Opio, J. Dijkman, A. Falcucci y G. Tempio, *Tackling climate change through livestock-A global assessment of emissions and mitigation opportunities*, Food and Agriculture Organization of the United Nations (FAO), Roma, 2013; <http://www.fao.org/3/i3437e.pdf>
9. Robert Goodland y Jeff Anhang, “Livestock and climate change”, *Worldwatch*, noviembre-diciembre de 2009;
10. Este no es el caso de los rumiantes criados extensivamente en pastizales que no compiten por el alimento con los seres humanos: nuestros estómagos no pueden digerir hierba o paja.

- 11 . Véase, por ejemplo, el *Atlas visual de ecología*, Ed. Océano, Barcelona, 1999, p. 41.
- 12 . “Disparar contra miles de tejones, la mayoría de los cuales ni siquiera tienen tuberculosis, es una distracción costosa, porque la solución real a la tuberculosis se encuentra en el propio ganado. La verdad es que podrían acabar con todos los tejones en Inglaterra y los agricultores todavía estarían lidiando con la tuberculosis en el ganado”, afirma Claire Bass en una nota publicada por su organización (Elcacho, “Matan 10.000 tejones en Inglaterra para beneficiar a los ganaderos”, ob. cit.).
- 13 . Los datos proceden de la conferencia de Richard Register en la mesa redonda “¿Nuevo clima, nuevo modelo de desarrollo?”, Encuentro de las Américas Frente al Cambio Climático organizado por la Alcaldía Mayor de Bogotá y otras instituciones colombianas, Bogotá, 20 a 23 de septiembre de 2015.
- 14 . Yuval Noah Harari, *Homo Deus*, Debate, Barcelona, 2016, p. 87.
- 15 . Encontramos esta formulación en muchos lugares de la obra de Castoriadis. Por ejemplo, en Cornelius Castoriadis y Daniel Cohn-Bendit, *De la ecología a la autonomía*, Mascarón, Barcelona, 1982, p. 18.
- 16 . René Dubos, *Un dios interior*, Salvat, Barcelona, 1986, p. 227.
- 17 . Nosotros mismos, como organismos, somos sistemas complejos adaptativos... La naturaleza está formada por multitud de sistemas complejos adaptativos: células, organismos, ecosistemas, la biosfera en su conjunto. La noción de *sistema complejo adaptativo* proviene de Murray Gell-Mann y sus colaboradores en el Instituto de Santa Fe, institución estadounidense consagrada a la investigación interdisciplinar que centra sus esfuerzos en el estudio de la complejidad. De forma intuitiva, el conjunto de los sistemas complejos adaptativos es coextensivo con el fenómeno de la vida: la naturaleza animada “A diferencia de la naturaleza inanimada, todas las formas de vida tienden a adaptarse al mundo exterior, aunque a menudo tratan de acomodar el mundo exterior a sus propias necesidades. Desde este punto de vista [evolutivo], la adaptación a las cambiantes circunstancias del entorno se produce fundamentalmente a través de los procesos de eliminación no aleatoria [selección natural, en términos darwinianos]”. Fred Spier, *El lugar del hombre en el cosmos. La Gran Historia y el futuro de la humanidad*, Crítica, Barcelona, 2011, p. 184.
- 18 . Jane King y Malcolm Slessor, *No solo de dinero... La economía que precisa la Naturaleza*, Icaria, Barcelona, 2006, p. 54.
- 19 . *No solo de dinero... La economía que precisa la Naturaleza*, ob. cit., p. 56.

- 20 . James J. Kay y Eric Schneider, "Embracing complexity: the challenge of the ecosystem approach", *Alternatives* 20/3, julio-agosto de 1994, p. 35.
- 21 . Sobre todo por el uso masivo de gas natural y de fertilizantes de síntesis —que también proceden en parte del gas natural—. He tomado los datos de la tesis doctoral de Y. Wada, *The Appropriated Carrying Capacity of Tomato Production...*, leída en la University of British Columbia, Vancouver, en 1993.
- 22 . Sicco Mansholt, *La crisis de nuestra civilización*, Euros, Barcelona, 1974, pp. 44, 131 y 133.
- 23 . "Este patrón recorre las formas del ser desde las formas físicas más rudimentarias hasta las formas espirituales supremas. [...] En la historia del universo, se encuentra desde estadios muy tempranos un rasgo determinado: los existentes tienden a estructurarse. El medio para ello es la autorreferencia, que se manifiesta en diferentes formas de autoorganización". Wolfgang Welsch, *Hombre y mundo-Filosofía en perspectiva evolucionista*, Pre-Textos, Valencia, 2014, p. 212.
- 24 . Walter Benjamin, *Dirección única*, Alfaguara, Madrid, 1987, p. 97.
- 25 . Por lo demás, podemos rastrearla también en un famoso pasaje del libro tercero de *El capital* de Marx: ahí el pensador de Tréveris no define el socialismo como dominación humana sobre la naturaleza, sino más bien como *control sobre el metabolismo entre sociedad y naturaleza*, regulación consciente de los intercambios materiales entre seres humanos y naturaleza. En la esfera de la producción material, dice Marx en el libro III de *El capital*, "la única libertad posible es la regulación racional, por parte del ser humano socializado, de los productores asociados, de su metabolismo [*Stoffwechsel*] con la naturaleza; que lo controlen juntos en lugar de ser dominados por él como por un poder ciego". Citado por Michael Löwy en *Ecosocialismo*, El Colectivo/ Ediciones Herramienta, Buenos Aires, 2011, p. 73.
- 26 . "Cada vez que producimos un Cadillac, lo hacemos al precio de disminuir la cantidad de vidas humanas del futuro." Nicholas Georgescu-Roegen, "La ley de la entropía y el problema económico" (1973), en *Ensayos bioeconómicos* (edición de Óscar Carpintero), Los Libros de la Catarata, Madrid, 2007, p. 50.
- 27 . Albert Schweitzer, *De mi vida y mi pensamiento*, Aymá, Barcelona, 1965, p. 119. (En la ed. alemana: *Aus meinem Leben und Denken*, Meiner Verlag, Leipzig, 1931, p. 144.)
- 28 . Schweitzer en *Verfall und Wiederaufbau der Kultur* (Beck Verlag, Múnich, 1923), citado por Hans Lenk, "Albert Schweitzer como un pionero de la bioética", en Juliana González (coord.), *Filosofía y ciencias de la vida*, UNAM/FCE, México, 2009, p. 151. Hay edición en español de esa obra clave de

Schweitzer: *Filosofía de la civilización* (dos volúmenes, vol. 1: *Decaimiento y restauración de la civilización*, vol. 2: *Civilización y ética*), Ed. Sur, Buenos Aires, 1962.

29. Una reflexión de mucho interés sobre la consciencia en animales no humanos: Antone Martinho, "The minds of other animals", *Aeon*, 8 de diciembre de 2016; <https://aeon.co/essays/why-wont-biologists-say-that-animals-might-be-conscious>

30. Peter Singer, *Ética práctica*, Ariel, Barcelona, 1991, pp. 76-77.

31. Ello está bien documentado en el capítulo 3 de *Liberación animal* de Peter Singer, Trotta, Madrid, 1999 (ed. original en inglés en 1975).

32. Por no dar más que un ejemplo horrible, de entre los muchos posibles: en las granjas de caballos que la empresa Syntex tiene en Argentina y Uruguay, se torturan a diario a miles de yeguas con la extracción de sangre para procesar una hormona conocida como PMSG (siglas en inglés de Gonadotropina Sérica de Yegua Gestante, también conocida como Gonadotrofina Coriónica Equina), que se usa con fines industriales en granjas porcinas del "primer mundo". Las yeguas son preñadas; se les extrae semanalmente unos 10 litros de sangre; se congela y exporta el plasma de esa sangre; pasada esta fase (la intervención debe realizarse entre los 40 y 130 días de gestación), los operarios introducen la mano por el útero de la yegua con el fin de romper la placenta y provocar un aborto. Y vuelta a empezar, si la salud del animal lo permite (en muchos casos no es así).

Esta hormona producida por las yeguas gestantes se utilizada en terapias reproductivas humanas, y sirve también para elevar la capacidad reproductiva de ciertos animales en ganadería industrial, como por ejemplo los cerdos. "Un método practicado desde hace décadas que sirve para aumentar y sincronizar la entrada en celo es la administración de PMSG al respectivo animal para detener el ciclo 24 horas después de la separación de sus crías. Si se usa de manera adecuada, con cerdas híbridas saludables, es de esperar que más del 95 por ciento de los animales entren en celo en pocos días." Tal es "la descripción que hace del producto en cuestión la farmacéutica alemana IDT Biologika en su página web. Para promocionar el fármaco, la empresa utiliza el siguiente eslogan: "PMSG: Armoniza a tus cerdas". Según IDT Biologika, el uso del PMSG implica una reducción significativa del número de días poco productivos para los ganaderos, así como una mayor facilidad a la hora de planificar jornadas de trabajo" (texto de la emisora alemana Deutsche Welle traducido en <http://www.americaeconomia.com/politica-sociedad/sociedad/sangria-de-yeguas-el-controvertido-negocio-de-la-venta-de-plasma-de-sangre>, 9 de octubre de 2015). Véase también Animal's Angels, "Turning horse blood into profits", *The Dodo*, 2 de octubre de 2015; <https://www.thedodo.com/turning-horse-blood-into-profits-1382177497.html>

- 33 . E. F. Schumacher, *Lo pequeño es hermoso*, Blume, Barcelona, 1978, p. 91.
- 34 . Teresa Moure, "Decrecimiento (también) para marxistas", prólogo a Manuel Casal Lodeiro, *La izquierda ante el colapso de la civilización industrial*, La Oveja Roja, Madrid, 2016, p. 12.
- 35 . Reconocer esto es un acierto de Yuval Noah Harari en un libro en otros aspectos muy discutible, *Homo deus* (Debate, Barcelona, 2016).
- 36 . Roberto Calasso, *El ardor*, Anagrama, Barcelona, 2016, pp. 26-27. Calasso está citando el *Satapatha Brahmana* (3, 6, 2, 26), escrito en la primera mitad del primer milenio a.C., o mejor A.E.C. (Antes de la Era Común). Recordemos que en la India el periodo védico se extiende aproximadamente entre el 1400 y el 600 A.E.C. Comenta Alejandro Gutman que el *Satapatha Brahmana* "quiere decir 'de los cien (sáta) caminos (patha)' en referencia a los cien capítulos que lo componen. Subsiste en dos versiones muy similares: Madhyamdina y Kanva en 14 y 17 libros, respectivamente. Comenta de manera detallada el Yajur Veda y todo tipo de sacrificios, incluyendo los del ritual doméstico. Una personalidad prominente en el *Satapatha Brahmana* es la del legendario sabio Yajñavalkya, quien también es protagonista de secciones de la *Brihad-aranyaka Upanishad*. En este Brahmana se relatan varios mitos sobre la creación del universo y de los dioses. Destaca uno sobre el diluvio universal cuando un pez salva a Manu, el primer hombre, del cataclismo..."; http://www.elportaldelaindia.com/El_Portal_de_la_India_Antigua/Religion_Vedica.html
- 37 . Jesús Mosterín, "Filosofía y tauromaquia". *El País*, 8 de noviembre de 1985, p. 11.
- 38 . Heinrich Zimmer, *Filosofías de la India* (edición de Joseph Campbell), Sexto Piso, Madrid, 2010, pp. 270 y 298-299. La edición original estadounidense es de 1951; los textos incompletos de Zimmer sobre los que trabajó Campbell son de comienzos de los años cuarenta (Zimmer murió prematuramente en 1943).
- Mahavira, contemporáneo de Buda, fue el fundador del jainismo y murió probablemente en el 526 A.E.C. Pero los jainas estiman que el origen de su religión filosófica es mucho más antiguo, pues Mahavira no habría sido sino el último de una larga serie de 24 *thirtankaras* (los "Autores del cruce del río", los que pasaron a la otra orilla).
- 39 . Joaquín Araujo, *XXI: siglo de la ecología*, Espasa-Calpe, Madrid, 1996, pp. 54-56.
- 40 . Padmasiri de Silva, "La ética budista", capítulo 5 de Peter Singer (ed.), *Compendio de ética*, Alianza, Madrid, 1995, p. 111.
- 41 . *Dhammapada*, FCE, Madrid, 1998, pp. 37-38.

- 42 . Diógenes Laercio, *Vidas de los más ilustres filósofos griegos* (ed. de José Ortiz y Sainz), Gredos, Madrid, 1982, pp. 419-420.
- 43 . Porfirio, *Vida de Pitágoras* (ed. de Miguel Periago Lorente), Gredos, Madrid, 1987, p. 35. Porfirio (234-303 aprox.) fue discípulo de Plotino.
- 44 . Salmo 104 en *Nueva Biblia española* (edición dirigida por Luis Alonso Schökel y Juan Mateos), Cristiandad, Madrid, 1975, pp. 1230-1231. Puede consultarse también en <https://www.bibliatodo.com/la-biblia/Schokel-y-mateos/salmos-104>. La atribución tradicional de los salmos es, como se sabe, al rey David (años 1040-966 A.E.C. aprox.); “una cadena anónima de poetas, a lo largo de los siglos, es la imagen más realista sobre los autores de estas piezas” (Luis Alonso Schökel en *Nueva Biblia española*, p. 1161).
- 45 . Libro de Job en *Nueva Biblia española* (edición dirigida por Luis Alonso Schökel y Juan Mateos), Cristiandad, Madrid, 1975, pp. 1366-1370. Comenta Ian Bradley que “en ningún otro lugar de la Biblia se ataca más directa y eficazmente nuestro fundamental pecado de antropocentrismo como en el libro de Job, donde se nos recuerda con extraordinaria agudeza que el universo no gira en torno a nosotros” (*Dios es “verde”. Cristianismo y medio ambiente*, Sal Terrae, Maliaño-Cantabria, 1993, p. 42).
- 46 . Qohelet (Eclesiastés) 3, 18-21. Seguimos la edición de *Nueva Biblia española*, Cristiandad, Madrid, 1975, p. 1375.
- 47 . Plutarco, *Sobre la inteligencia de los animales*, en *Obras morales y de costumbres*, vol. IX (edición de Vicente Ramón Palerm y Jorge Bergua Caveró), Gredos, Madrid, 2002, pp. 264-265 y 267. En la *Historia de los animales* de Aristóteles hay numerosos ejemplos de animales inteligentes o prudentes. Su discípulo Teofrasto reconocía la existencia de un parentesco fundamental entre los seres humanos y los animales no humanos, y también señalaba expresamente las obligaciones morales que el ser humano tiene para con los animales (al menos hacia algunos).
- 48 . Plutarco, *Los animales son racionales* (o *Grilo*), en *Obras morales y de costumbres*, vol. IX (edición de Vicente Ramón Palerm y Jorge Bergua Caveró), Gredos, Madrid, 2002, pp. 363-364.
- 49 . Plutarco, *Sobre comer carne*, en *Obras morales y de costumbres*, vol. IX (edición de Vicente Ramón Palerm y Jorge Bergua Caveró), Gredos, Madrid, 2002, pp. 377-378, 383, 392. Otros tratados donde Plutarco defendió a los animales no humanos y abogó por el vegetarianismo son *Preceptos sobre la defensa de la salud* y *Charlas de sobremesa*.

- 50 . Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos* (edición de Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego), Gredos, Madrid, 1993, pp. 73-75. Los “dogmáticos” estoicos, contra quienes polemiza el escéptico Sexto Empírico (160-210 aprox.), opinaban que los animales no estaban dotados de *logos*, sino de un mero instinto natural encaminado a la supervivencia, de forma que el ser humano no tenía ninguna obligación moral hacia ellos (antropocentrismo moral fuerte o excluyente). Al final de este irónico fragmento alude a los filósofos cínicos, los de la “secta del perro”.
- 51 . Porfirio, *Sobre la abstinencia* (ed. de Miguel Periago Lorente), Gredos, Madrid, 1984, pp. 177-178. Porfirio (234-303 aprox.), discípulo de Plotino, fue —junto con Plutarco (45-125 aprox.)— uno de los vegetarianos más ilustres de la Antigüedad. Su tratado *Sobre la abstinencia*, escrito en Sicilia, tiene la forma de una epístola a Firmo Castricio, otro estudiante de Plotino y exvegetariano, a quien trata de convencer de que retome los buenos hábitos (dejando de comer carne). Puede consultarse Daniel A. Dombrowski, “Vegetarianism and the Argument from Marginal Cases in Porphyry”, *Journal of the History of Ideas*, vol. 45, nº 1, enero-marzo, 1984, pp. 141-143.
- 52 . San Agustín, *Confesiones* IV, 2 (Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1974, p. 161). Pero recuérdense los ataques de San Agustín a la secta maniquea, a la que él mismo había pertenecido, por extender el “No matarás” mosaico a los animales.
- 53 . *El Corán* (edición de Juan Vernet), Planeta, Barcelona, 1983, pp. 268-269.
- 54 . Leonardo Boff, *San Francisco de Asís: ternura y vigor*, Sal Terrae, Santander, 1982, pp. 59-60.
- 55 . Encíclica *Laudato Si'*-*Sobre el cuidado de la casa común*, párrafos 10 y 11.
- 56 . Michel de Montaigne, *Ensayos*, capítulo XII del libro segundo (“Apología de Raimundo Sabunde”). Aunque he usado —corrigiendo algunos errores— la traducción de la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, véase también la edición bilingüe de Javier Yagüe Bosch, *Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores*, Barcelona, 2014, pp. 879-881.
- 57 . René Descartes, *Discurso del método* (edición de Risieri Frondizi), Alianza, Madrid, 1979, pp. 113-114. Debe recordarse que la *Antoniana Margarita* de Gómez Pereira (1554) precedió a Descartes en la tesis de los animales-máquina.
- 58 . Thomas Hobbes, *El ciudadano* (edición de Joaquín Rodríguez Feo), Debate/CSIC, Madrid, 1993, p. 81.
- 59 . Pierre Gassendi, *Recherches métaphysiques, ou doutes et instances contre la métaphysique de*

Descartes et ses réponses. Citado en Luc Ferry/Claudine Germé: *Des animaux et des hommes. Anthologie des textes remarquables, écrits sur le sujet, de XV^e siècle à nos jours*, Librairie Générale Française (Le Livre de Poche), París, 1994, pp. 15-17. Todas las traducciones de textos de este volumen son mías (J. R.).

60. Spinoza, *Ética* (edición de Vidal Peña), Editora Nacional, Madrid, 1979, pp. 240 y 302.

61. John Ray, *Existencia y sabiduría de Dios manifestas en las obras de la Creación*, en Luc Ferry/Claudine Germé, *Des animaux et des hommes*, ob. cit., p. 66.

62. David Hume, *Tratado de la naturaleza humana* (edición de Félix Duque), Editora Nacional, Madrid, 1977, pp. 305 y 687.

63. Guillaume-Hyacinthe Bougeant, *Amusement philosophique sur le langage des bêtes*, en Luc Ferry/Claudine Germé, *Des animaux et des hommes*, ob. cit., p. 99.

64. Jean-Baptiste de Boyer, marqués de Argens, *La philosophie du bon sens, ou Réflexions philosophiques sur l'incertitude des connaissances humaines à l'usage des cavaliers du beau sexe*, en Luc Ferry/Claudine Germé, *Des animaux et des hommes. Anthologie des textes remarquables, écrits sur le sujet, de XV^e siècle à nos jours*, ob. cit., p. 107.

65. Georg Friedrich Meier, *Ensayo sobre un nuevo sistema de las almas de los animales*, en Luc Ferry/Claudine Germé, *Des animaux et des hommes*, ob. cit., p. 365.

66. Diderot en el artículo "Enciclopedia" de la *Enciclopedia*, citado por Arsenio Ginzó Fernández en "Los antiguos y los modernos: D. Diderot", *POLIS. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, 8, 1996, p. 73.

67. David Hume, *Investigación sobre los principios de la moral (y otros escritos)* (edición de Dalmacio Negro Pavón), Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1982, pp. 30-31 (párrafo 20).

68. Alicia Puleo, *Ecofeminismo*, Cátedra, Madrid, 2011, pp. 122-123.

69. Pierre Louis Moreau de Maupertuis (1698-1759), Carta V y Carta VI, en Luc Ferry/Claudine Germé, *Des animaux et des hommes. Anthologie des textes remarquables, écrits sur le sujet, de XV^e siècle à nos jours*, ob. cit., pp. 133 y 367.

En el siglo XVIII, a los europeos cultos como Maupertuis les parecía obvio que los demás planetas del sistema solar debían de estar habitados. Por ejemplo, Immanuel Kant pensaba que "si hubiéramos de

contemplar a nuestra Tierra como el único escenario de sabiduría divina, habría bastantes motivos para mostrarnos escrupulosos en ese terreno” (fragmento 138 de los antologados por Roberto Rodríguez Aramayo en su *Kant*, Península, Barcelona, 1991, p. 138. Se trata de un texto de 1783-1784, una de sus reflexiones publicadas solo póstumamente). Confiaba no obstante, como muchos de sus contemporáneos, en poder hallar algo más de racionalidad en otros rincones del sistema solar... Kant, en su *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo* de 1755, explicaba que “la mayoría de los planetas están habitados”. Aclara Wolfgang Welsch: “Su idea fundamental es que tanto la constitución física como la espiritual de los habitantes de los planetas (incluidos nosotros mismos) está en relación exacta con la distancia del planeta correspondiente al Sol, de modo que todo se vuelve más perfecto proporcionalmente a la distancia al Sol. En Mercurio, el planeta más cercano al Sol, la materia es, pues, en extremo inerte; [...] en cambio, en Saturno la materia es fina en grado sumo y, por tanto, la espiritualidad de los habitantes en particular elevada. Nosotros, habitantes de la Tierra, nos encontramos en medio. Tanto física como espiritualmente somos simplemente medianos” (*Hombre y mundo. Filosofía en perspectiva evolucionista*, Pre-Textos, Valencia, 2013, p. 74).

- 70 . Georges Louis Leclerc, conde de Buffon, *Histoire naturelle générale et particulière*, en Luc Ferry/Claudine Germé, *Des animaux et des hommes*, ob. cit., pp. 369-372.
- 71 . Jean-Jacques Rousseau, *Escritos de combate* (edición de Salustiano Masó), Alfaguara, Madrid, 1979, p. 158.
- 72 . Diderot/D'Alembert: *Artículos políticos de la Enciclopedia* (edición de Ramón Soriano y Antonio Porras), Tecnos, Madrid, 1992, p. 41.
- 73 . Alicia Puleo, *Ecofeminismo*, Cátedra, Madrid, 2011, p. 125.
- 74 . Charles Bonnet, *Palingénésie philosophique*. En Luc Ferry/Claudine Germé, *Des animaux et des hommes*, ob. cit., pp. 374-376.
- 75 . Herder parafraseado y citado por Arnold Gehlen, *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1980, pp. 95-97.
- 76 . André-Charles Cailleau, *Automatie des animaux, suivie de quelques réflexions sur l'agriculture et le mahométisme, par un partisan de Descartes*, en Luc Ferry/Claudine Germé, *Des animaux et des hommes. Anthologie des textes remarquables, écrits sur le sujet, de XVe siècle à nos jours*, ob. cit., pp. 151 y 381.
- 77 . Immanuel Kant, *Lecciones de ética* (edición de Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán),

Crítica, Barcelona, 1988, pp. 287-289.

78 . Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (edición de Manuel G^a Morente), Espasa-Calpe, Madrid, 1977, p. 83.

79 . Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica* (edición de E. Miñana y Villagrasa y Manuel G^a Morente), Librería General de Victoriano Suárez, Madrid, 1913, pp. 149 y 301.

80 . Immanuel Kant, *Metafísica de las costumbres* (edición de Adela Cortina y Jesús Conill), Tecnos, Madrid, 1989, p. 298.

81 . 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, 1979, pp. 282-283.

82 . Jeremy Bentham, *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. (En 1792, Bentham entregó a Dumont una gran cantidad de manuscritos en inglés y francés, a partir de los cuales este preparó la edición de los *Traité de législation civile et pénale*, publicada en 1802 y en segunda edición en 1820. Véase Emmanuelle de Champs, "La genèse des traités de législation civile et pénale"; <http://www.centrebentham.fr/la-genese-des-traites-de-legislation-civile-et-penale/>).

83 . Henry S. Salt, *Los derechos de los animales* (edición de Jesús Mosterín, Carlos Martín y Carmen González), Los Libros de la Catarata, Madrid, 1999, p. 31.

84 . Jean-Baptiste Salaville, *De l'homme et des animaux*, 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), París, 1994, pp. 405-406.

85 . Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principios de la filosofía del Derecho*, Edhasa, Barcelona, 1988, pp. 107-110.

86 . Arthur Schopenhauer, *Sobre el fundamento de la moral*, en *Los dos problemas fundamentales de la ética* (edición de Pilar López de Santa María), Siglo XXI, Madrid, 1993, pp. 260, 263, 264, 265 y 266.

87 . Arthur Schopenhauer, *Alrededor de la filosofía*. Prometeo, Valencia, 1967, p. 97.

88 . Arthur Schopenhauer, *El amor, las mujeres y la muerte*, EDAF, Madrid, 1979, pp. 178, 179, 183.

89. Karl Marx, *Manuscritos de economía y filosofía* (ed. de Francisco Rubio Llorente), Alianza, Madrid, 1981, p. 112.
90. John Stuart Mill, *Principios de economía política*, 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), París, 1994, p. 413.
91. Henry D. Thoreau, *Diario*, anotación del 2 de mayo de 1852; en el vol. 1 de la edición de Capitán Swing, Madrid, 2013, p. 196.
92. Pierre-Joseph Proudhon, *De la justice dans la Révolution et dans l'Église*, en Luc Ferry/Claudine Germé, *Des animaux et des hommes. Anthologie des textes remarquables, écrits sur le sujet, de XVe siècle à nos jours*, ob. cit., pp. 417-419.
93. Charles Darwin, *El origen del hombre*, Editores Mexicanos Unidos, México DF, 1978, pp. 77-78.
94. Peter Singer, *Una izquierda darwiniana. Política, evolución y cooperación*, Crítica, Barcelona, 2000, p. 30.
95. Lewis Mumford, *El pentágono del poder* (vol. 2 de *El mito de la máquina*), Pepitas de Calabaza, Logroño, 2011, pp. 627-632.
96. Jesús Mosterín, "Una filosofía al margen de la ciencia es la cosa más aburrida y menos sexy que uno puede imaginar", entrevista en la revista digital *JotDown*, octubre de 2013. Puede consultarse en <http://www.jotdown.es/2013/10/jesus-mosterin-una-filosofia-al-margen-de-la-ciencia-es-la-cosa-mas-aburrida-y-menos-sexy-que-uno-pueda-imaginar/>
97. Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal* (edición de Andrés Sánchez Pascual), Alianza, Madrid, 1983, p. 177 (se trata del párrafo 229).
98. Henry S. Salt, *Los derechos de los animales* (edición de Jesús Mosterín, Carlos Martín y Carmen González), Los Libros de la Catarata, Madrid, 1999, pp. 34 y ss.
99. Henry S. Salt, *Los derechos de los animales*, ob. cit., pp. 105-107.
100. Elisée Reclus, *El hombre y la Tierra, vol. 1: los antepasados*. Doncel, Madrid, 1975, pp. 83 y 289.
101. Paul Klee, *Poemas* (trad. de Andrés Sánchez Pascual), Eds. de la Rosa Cúbica, Barcelona, 1995, p. 11.
102. Ludwig Wittgenstein, *Diario filosófico* (1914-1916), Ariel, Barcelona, 1982, p. 139.

- 103 . Rosa Luxemburg, *Cartas desde la prisión*, Akal, Madrid, 1976, pp. 204-205.
- 104 . Albert Schweitzer, *Civilización y ética*, en Luc Ferry/Claudine Germé, *Des animaux et des hommes. Anthologie des textes remarquables, écrits sur le sujet, de XVe siècle à nos jours*, ob. cit., pp. 449-451.
- 105 . Mahatma Gandhi, *Mis experiencias con la verdad. Autobiografía* (séptima edición). Ed. Eyras, Madrid, 1979, pp. 62, 63, 69.
- 106 . Mahatma Gandhi, *Todos los hombres son hermanos* (selección de textos; séptima edición), Sociedad de Educación Atenas, Madrid, 1981, pp. 135-136.
- 107 . Mahatma Gandhi, *Todos los hombres son hermanos*, ob. cit., p. 143.
- 108 . Albert Schweitzer, *De mi vida y mi pensamiento*, Aymá, Barcelona, 1965, pp. 177-179.
- 109 . Robert Jungk, "El hombre contra el superhombre", epílogo a Jean Pierhal, *Albert Schweitzer: la vida de un hombre bueno*, Noguer, Barcelona, 1955, pp. 249-250.
- 110 . Albert Einstein, *Mis ideas y opiniones*, Bosch, Barcelona, 1980, pp. 164-166.
- 111 . Max Horkheimer, *Ocaso*, Anthropos, Barcelona, 1986, pp. 169.
- 112 . Aldo Leopold, *Una ética de la tierra* (edición de Jorge Riechmann), Los Libros de la Catarata, Madrid, 2000, pp. 134-136, 155.
- 113 . Juan Ramón Jiménez, *Política poética* (edición de Germán Bleiberg), Alianza, Madrid, 1982, p. 75.
- 114 . Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Trotta, Madrid, 2002, pp. 124-125.
- 115 . Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 1994, p. 291. Véase también el fragmento "Para una crítica de la filosofía de la historia", pp. 266-268.
- 116 . Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional*, Planeta, Barcelona, 1985, pp. 264-265.
- 117 . Herbert L. A. Hart, "¿Existen derechos naturales?", en Anthony Quinton (ed.), *Filosofía política*, FCE, México, 1974, p. 92.
- 118 . Lewis Mumford, *Las transformaciones del hombre*, Sur, Buenos Aires, 1960, pp. 41-42. Hay que advertir que, en la parte final de este libro, Mumford advertía de otro peligro antropológico de muy diferente signo. Para él, a lo largo del siglo XX, la fría inteligencia había llegado a dominar todos los

aspectos de la vida, dando lugar a un tipo de hombre "posthistórico" (o permitiendo atisbarlo). Este epíteto fue empleado por primera vez por Roderick Seidenberg en su libro homónimo. La tesis de este autor, resumida por Lewis Mumford en *Las transformaciones del hombre*, "es que la vida instintiva del hombre, dominante a través de todo el largo pasado animal del mismo, ha ido perdiendo fuerza en el curso de la historia a medida que su inteligencia consciente ha ido conquistando dominio sobre una actividad tras otra". Lo que en principio podía parecer un logro para la humanidad, el control de la parte instintiva del ser humano, ha derivado en un dominio absoluto de la inteligencia que presiona sobre las actividades biológicas y sociales hasta el grado de que aquella "parte de la naturaleza humana que no se someta complacientemente a la inteligencia con el tiempo será destruida o extirpada". Como se ve, personalidades también desequilibradas —hasta la mutilación—, pero un desequilibrio de muy distinto signo.

119. Richard B. Brandt, *Teoría ética*, Alianza, Madrid, 1982, p. 505.
120. Hans Kelsen, *Teoría pura del derecho* (segunda edición), Porrúa/UNAM, Ciudad de México, 1991, p. 45.
121. Norberto Bobbio, *El tiempo de los derechos*, Sistema, Madrid, 1991, p. 56.
122. Hans Jonas, "Aspectos filosóficos del darwinismo", en *El principio vida*, Trotta, Madrid, 2000, p. 82.
123. Eduardo Haro Tecglen, *Una frustración: los derechos del hombre*, Aymá, Barcelona, 1968, p. 15.
124. "Félix Rodríguez de la Fuente: un pensamiento indomable", entrada en el blog *La casa en el árbol*, 14 de marzo de 2013; <http://www.lacasaenelarbol.net/felix-rodriguez-de-la-fuente-un-pensamiento-indomable/>. Además de la de Benigno Varillas, otra estimable biografía del gran naturalista español es Miguel Pou, *La conciencia planetaria de Félix Rodríguez de la Fuente*, ed. Rueda, Madrid, 2008.
125. Lewis Mumford, *El pentágono del poder* (vol. 2 de *El mito de la máquina*), Pepitas de Calabaza, Logroño, 2011, p. 149.
126. John Rawls, *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1979, p. 565.
127. Gary Snyder, "Energy is Eternal Delight", *The New York Times*, 12 de enero de 1972; recogido luego en su libro de ensayos *Turtle Island* (1974) y en español en *La mente salvaje* (edición de Nacho Fernández), Árdora, Madrid, 2000, p. 81.

128. Herbert Marcuse, *Konterrevolution und Revolte*, Francfort del Meno, 1973, pp. 82-83. (Trad. J. R.)
129. Ernst F. Schumacher, *Lo pequeño es hermoso*, Blume, Madrid, 1978, p. 91.
130. Hans-Georg Gadamer, "Das Spiel der Kunst", *Gesammelte Werke* Band 8, Mohr, Tübingen, 1993, p. 234.
131. Arnold Gehlen, *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1980, pp. 18 y 173.
132. Peter Singer, *Animal Liberation. A New Ethic for Our Treatment of Animals*, Avon Books, Nueva York, 1975. (Segunda edición: New York Review/Random House, Nueva York, 1990. Existe una traducción castellana publicada varias veces en México —en ediciones piratas— en los años ochenta, y una nueva traducción, *Liberación animal*, a partir de la segunda edición, publicada por Trotta, Madrid, 1999.)
- El profesor Renzo Llorente ha intentado aclarar un error fundamental de interpretación, fácilmente identificable en su opinión, que ha dificultado una comprensión adecuada de este libro seminal de Peter Singer. Se trata de la tendencia habitual a hacer descansar las bases normativas del argumento singeriano en presupuestos utilitaristas. En cambio, sostiene Llorente, la fundamentación descansa realmente en dos principios: el principio de no causar daño y el principio de igual consideración de intereses. (Entre las razones que explican una confusión tan básica está el hecho de que el propio Singer haya reconocido que la teoría ética con la que se identifica es el utilitarismo.) Véase Renzo Llorente, "Los fundamentos normativos de *Liberación animal* de Peter Singer", en Jimena Rodríguez Carreño (ed.), *Animales no humanos entre animales humanos*, Plaza y Valdés, Madrid, 2012.
133. *Animal Liberation*, ob. cit.
134. *Animal Liberation*, ob. cit.
135. James Rachels en Tom Regan/Peter Singer (eds.), *Animal Rights and Human Obligations* (segunda edición revisada), Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1989, p. 124. (Trad. J. R.)
136. 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. 298.
137. Daniel Dennett, "Condiciones de la cualidad de persona", *Cuadernos de Crítica* 45, UNAM, México, 1989, p. 18.
138. Mario Bunge, *Ética y ciencia*, Siglo XX, Buenos Aires, 1976, p. 56.

- 139 . Jesús Ibáñez, "La caza del consumidor", *Para una sociología de la vida cotidiana*, Siglo XXI, Madrid 1994, p. 7.
- 140 . Jean Pénard, *Encuentros con René Char*, Edicions Alfons el Magnànim, Valencia, 1995, p. 100.
- 141 . Jesús Mosterín, *Racionalidad y acción humana*, Alianza, Madrid, 1978, pp. 73-78.
- 142 . Jordi Sabater Pi, *El chimpancé y los orígenes de la cultura*, Anthropos, Barcelona, 1992 (tercera edición), p. 20.
- 143 . Andrzej Zaniwski, *La rata*, Alianza, Madrid, 1994, p. 12.
- 144 . Peter Singer, *Ética práctica*, Ariel, Barcelona, 1984, pp. 68, 113.
- 145 . Mary Midgley, *Beast and Man. The Roots of Human Nature*, Harvester Press, Hassocks, 1979, pp. 18-19. (Trad. J. R.)
- 146 . Sacristán, *MA.R.X. (Máximas, aforismos y reflexiones con algunas variables libres)*, edición de Salvador López Arnal, Los Libros del Viejo Topo, Barcelona, 2003, p. 342. *Natura parendo vincitur* significa "no se vence a la naturaleza más que obedeciéndola".
- 147 . Paul y Anne Ehrlich, *Extinción*, vol. 1, Salvat, Barcelona, 1995, pp. vii-viii.
- 148 . Marguerite Yourcenar, "¿Quién puede saber si el alma del animal desciende bajo la tierra?", en Andrea Padilla y Vicente Torres (comps.), *Marguerite Yourcenar y la ecología*, Universidad de los Andes, Bogotá, 2007, p. 55.
- 149 . Marguerite Yourcenar, *El tiempo, gran escultor*, Alfaguara, Madrid, 1989, pp. 164-165.
- 150 . H. J. McCloskey, *Ética y política de la ecología*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988, pp. 71, 74-75.
- 151 . Robin Attfield, *The Ethics of Environmental Concern* (segunda edición), The University of Georgia Press, 1991, p. 63. (Trad. J. R.)
- 152 . Julián Marías, *Antropología metafísica*, Alianza, Madrid, 1983, pp. 55-70.
- 153 . Pedro Laín, "Del mono al hombre", *El País*, 15 de octubre de 1984, p. 11.
- 154 . Milan Kundera, *La insoportable levedad del ser*, Tusquets, Barcelona, 1985, pp. 293-296.

- 155 . H. T. Engelhardt, *The Foundations of Bioethics*. Oxford University Press, Oxford 1986, pp. 112-114. (Trad. J. R.) (Hay trad. castellana de la segunda edición, *Fundamentos de bioética*, Paidós, Barcelona 1995.)
- 156 . Carlos Santiago Nino, *Ética y derechos humanos* (segunda edición ampliada), Ariel, Barcelona, 1989, pp. 359-360.
- 157 . Herman E. Daly y John B. Cobb, *Para el bien común. Reorientando la economía hacia la comunidad, el medio ambiente y un futuro sostenible*, FCE, México, 1993, pp. 185-186.
- 158 . Daly y Cobb, *Para el bien común*, ob. cit., pp. 346-347.
- 159 . Javier Muguerza, *El fundamento de los derechos humanos*, Debate, Madrid, 1989, p. 26.
- 160 . Javier Muguerza, *Desde la perplejidad. Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo*. FCE, México/Madrid, 1990, p. 539.
- 161 . Ursula Wolf, *Das Tier in der Moral*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1990, pp. 36-37. (Trad. J. R.)
- 162 . *Das Tier in der Moral*, ob. cit., p. 76. (Trad. J. R.)
- 163 . Michel Serres, *El contrato natural*, Pre-Textos, Valencia, 1991, pp. 65-69.
- 164 . Savater, "Las cornadas de Europa", *El País*, 22 de diciembre de 1991, p. 13.
- 165 . Cayetano López, "Lo natural y lo humano", *El País*, 10 de agosto de 1991, p. 8.
- 166 . Edward O. Wilson, *La diversidad de la vida*, Grijalbo-Mondadori, Barcelona, 1994, pp. 348, 350 y 351.
- 167 . Evandro Agazzi, *El bien, el mal y la ciencia. Las dimensiones éticas de la empresa científico-tecnológica*, Tecnos, Madrid, 1996, p. 204.
- 168 . H. Lyn White Miles en Paola Cavalieri/Peter Singer (eds.), *The Great Ape Project*, Fourth Estate, Londres, 1993, p. 51. (Trad. J. R.) (Hay edición española: *El proyecto "Gran Simio". La igualdad más allá de la humanidad*, Trotta, Madrid, 1998).
- 169 . Colin McGinn, en Paola Cavalieri/Peter Singer (eds.), *The Great Ape Project*, ob. cit., pp. 147-148. (Trad. J. R.)

- 170 . Luc Ferry en Gilbert Hottois/Marie-Hélène Parizeau (eds.), *Les mots de la bioéthique*, De Boeck, Bruxelles, 1993, pp. 167-168. (Trad. J. R.)
- 171 . Ernst Tugendhat, *Justicia y derechos humanos*, Publicacions Universitat de Barcelona, 1993, p. 9.
- 172 . Paul Ricoeur, "L'éthique, le politique, l'écologie", *Écologie Politique*, 7 (verano de 1993), París, p. 15. (Trad. J. R.)
- 173 . Alain Adriaens y François Ost, "Les lois des hommes et de la nature", *Écologie Politique*, 8 (otoño de 1993), París, p. 10. (Trad. J. R.)
- 174 . Hans Küng/Karl-Josef Kuschel (eds.), *Hacia una ética mundial. Declaración del Parlamento de las Religiones del Mundo*, Trotta, Madrid, 1994, p. 28.
- 175 . Ronald Dworkin, *El dominio de la vida*, Ariel, Barcelona, 1994, pp. 26 y 34.
- 176 . Xabier Etxebarria, "La ética ante la crisis ecológica", *Cuadernos Bakeaz*, 5, Bilbao, 1994, pp. 10-11.
- 177 . Gilles Deleuze en el canal de televisión Arte (citado en *El País*, 22 de julio de 1995).
- 178 . Richard Leakey y Roger Lewin, *La sexta extinción: el futuro de la vida y de la humanidad*, Tusquets, Barcelona, 1997, pp. 273-274.
- 179 . Jesús Mosterín, *Los derechos de los animales*, Debate, Madrid, 1995, pp. 15-16.
- 180 . Mosterín, *Los derechos de los animales*, ob. cit., pp. 32-33.
- 181 . Norberto Bobbio, *Derecha e izquierda*, Taurus, Madrid, 1995, p. 175.
- 182 . Tzvetan Todorov, *La vida en común. Ensayo de antropología general*, Taurus, Madrid, 1995, pp. 84-90.
- 183 . Georg Ritzer, *La McDonalización de la sociedad. Un análisis de la racionalización en la vida cotidiana*, Ariel, Barcelona, 1996, p. 80.
- 184 . Frans de Waal, *Bien natural. Los orígenes del bien y del mal en los humanos y otros animales*, Herder, Barcelona, 1997, pp. 198, 205, 208.
- 185 . Mary Midgley, "¿Es un delfín una persona?", *Delfines, sexo y utopías*, Turner/FCE, Madrid, 2002, pp. 149-150.

- 186 . José Jiménez Lozano, *Los cuadernos de letra pequeña*, Pre-Textos, Valencia, 2003, p. 148.
- 187 . Jiménez Lozano, *Los cuadernos de letra pequeña*, ob. cit., p. 191.
- 188 . Francisco Fernández Buey, "Sobre los derechos de los animales", material docente usado en conexión con sus clases en la UPF (Universitat Pompeu Fabra) de Barcelona que puede aún localizarse en varias webs, por ejemplo: <http://muerte.bioetica.org/clas/udoct5.htm>. El prematuramente desaparecido pensador español desarrolló más su posición en su libro *Ética y filosofía política*, Edicions Bellaterra, Barcelona, 2000, pp. 212-220.
- 189 . Mary Warnock, *Guía ética para personas inteligentes*, Turner/FCE, Madrid, 2002, p. 105.
- 190 . Alasdair Macintyre, *Animales racionales y dependientes*, Paidós, Barcelona, 2001, pp. 19-20.
- 191 . *Animales racionales y dependientes*, ob. cit., pp. 22-23.
- 192 . Jane Goodall, *Gracias a la vida*, Random House Mondadori, Barcelona, 2002, p. 261.
- 193 . J. M. Coetzee, *Las vidas de los animales*, Mondadori, Barcelona, 2001, pp. 22, 42.
- 194 . *Las vidas de los animales*, ob. cit., p. 83.
- 195 . Carmen Velayos, en José M^a G^a Gómez-Heras y otros, *La dignidad de la naturaleza*, Comares, Granada, 2000, p. 168.
- 196 . Joaquín Araujo, *La naturaleza, nuestro lujo*, Plaza y Janés/Nuevas Ediciones de Bolsillo, Barcelona, 2000, pp. 171-172.
- 197 . Rafael Hernández del Águila, "La Tierra como hábitat", *El fingidor*, Granada, abril-junio de 2001, p. 32.
- 198 . En Jacques Derrida/Elisabeth Roudinesco, *De quoi demain... (dialogue)*, Fayard/Galilée, París, 2001, pp. 108, 114, 119. (Traducción J. R.)
- 199 . Edgar Morin, *Amor, poesía, sabiduría*, Seix Barral, Barcelona, 2001, p. 18.
- 200 . Frans de Waal, *El simio y el aprendiz de sushi. Reflexiones de un primatólogo sobre la cultura*, Paidós, Barcelona, 2002, p. 38.
- 201 . Jean Yves Goffi en VV AA, *La philosophie et l'éthique*, Odile Jacob, París, 2002, p. 118. (Traducción J.

R.)

- 202 . John Gray, *Perros de paja. Reflexiones sobre los humanos y otros animales*, Paidós, Barcelona, 2003, p. 41.
- 203 . Óscar Horta, "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.
- 204 . Ana Cristina Ramírez Barreto, "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.
- 205 . Marc Bekoff, *Nosotros los animales*, Trotta, Madrid, 2003, pp. 149-150.
- 206 . Marta Tafalla, *Theodor W. Adorno: una filosofía de la memoria*, Herder, Barcelona, 2003, pp. 243-244.
- 207 . Jason Hribal, "Los animales son parte de la clase trabajadora", en *Los animales son parte de la clase trabajadora y otros ensayos*, ochodoscuatro ediciones, 2014, pp. 11-12 y 14-15.
- 208 . Alicia Puleo, "Feminismo y tauromaquia", *El Viejo Topo*, 195-196, Barcelona, julio-agosto de 2004, p. 77.
- 209 . Pablo de Lora, *Justicia para los animales*, Alianza, Madrid, 2004, pp. 264-265.
- 210 . Juan Masiá, *La gratitud responsable*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2004, pp. 221-223.
- 211 . Emmanuel Lévinas, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Le Livre de Poche, París, 1984, pp. 215-216, citado en *Emmanuel Lévinas. Un compromiso con la Otredad. Pensamiento ético de la intersubjetividad*, Anthropos, Barcelona, 1981, p. 20.
- 212 . Antonio Crespo Massieu, "Estar ahí: la responsabilidad de la mirada", *Riff-Raff*, 25, Zaragoza, primavera de 2004, pp. 56-57.
- 213 . Wislawa Szymborska, entrevistada por José Comas en *Babelia*, 20 de noviembre de 2004, p. 11.
- 214 . Philip Hoare, *Leviatán o la ballena*, Ático de los Libros, Barcelona, 2010, p. 391.
- 215 . Gustavo Martín Garzo, "Hablemos de los animales", *El País*, 29 de diciembre de 2004, p. 13.

- 216 . Introducción a Marta I. González, Jorge Riechmann, Jimena Rodríguez Carreño y Marta Tafalla (coords.), *Razonar y actuar en defensa de los animales*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2008, pp. 9-10 y 13.
- 217 . Renzo Llorente, "Sobre el humanismo especista de Víctor Gómez Pin", en Marta I. González, Jorge Riechmann, Jimena Rodríguez Carreño y Marta Tafalla (coords.), *Razonar y actuar en defensa de los animales*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2008, pp. 117, 126 y 130. Los libros de Víctor Gómez Pin que critica Llorente son: *La escuela más sobria de vida: Tauromaquia como exigencia ética*, Editorial Espasa Calpe, Madrid, 2002; *El hombre, un animal singular*, La Esfera de los Libros, Madrid, 2005, y *Entre lobos y autómatas*, Editorial Espasa Calpe, Madrid, 2006.
- 218 . Óscar Horta, "Animales humanos y no humanos: de la discriminación al respeto", en su blog *Ética más allá de la especie*; <https://masalladelaespecie.files.wordpress.com/2009/03/animalesdiscriminacionrespeto1.pdf>
- 219 . Jonathan Safran Foer, *Comer animales*, Seix Barral, Barcelona, 2009, p. 134.
- 220 . Paco Puche, "La economía feminista como paradigma alternativo", *El Observador*, 11 de marzo de 2010; <http://www.revistaelobservador.com/opinion/29-lecturas-impertinentes/3425-la-economia-feminista-como-paradigma-alternativo>. Reproducido en Paco Puche, *Lecturas impertinentes III*, Ediciones del Genal, Málaga, 2016, pp. 37 y ss.
- 221 . Alicia Puleo, *Ecofeminismo*, Cátedra, Madrid, 2011, pp. 396-399.
- 222 . Jorge Enrique Linares, "La expansión de la responsabilidad humana ante la naturaleza", material presentado en el módulo 5 del I Máster Propio Universitario en Ciencias de la Sostenibilidad para Gestionar el Cambio Global, Universidad Internacional de Andalucía, Baeza, 17 al 19 de octubre de 2011.
- 223 . Fernando Savater, *Tauroética*, Turpial, Madrid, 2011, p. 18.
- 224 . Chantal Maillard, entrevista en *Babelia* ("Mi escritura es un ejercicio de conciencia"), 16 de julio de 2011.
- 225 . Pablo de Lora, "Las razones morales del vegetarianismo", en Jimena Rodríguez Carreño (ed.), *Animales no humanos entre animales humanos*, Plaza y Valdés, Madrid, 2012, pp. 120 y ss. La tesis del "omnívoro consciente" es la de Roger Scruton en "The conscientious carnivore", en Steve F. Sapontzis (ed.), *Food for Thought. The Debate over Eating Meat*, Prometheus Books, Amherst (NY),

2004. Esta posición es también la que ha defendido Jesús Mosterín en *¡Vivan los animales!*, Temas de Debate, Madrid, 1998, pp. 256-260.

226 . Paula Casal, "Los derechos homínidos", en *Viento Sur*, 125, noviembre de 2012, pp. 54-57; https://www.vientosur.info/IMG/pdf/VS125_P_Casal_Derechos_hominidos.pdf. Este número de *Viento Sur* incluye una monografía titulada *Los otros animales: vida o mercancía*, que además de la contribución de Casal agrupa artículos de Jorge Riechmann, Renzo Llorente, Emma Iglesias y Catia Faria.

227 . Jason Hribal, "Los animales son parte de la clase trabajadora, revisitado", en *Los animales son parte de la clase trabajadora y otros ensayos*, ochodoscuatro ediciones 2014, pp. 120-121 y 123 y 131.

228 . John Gray, *El silencio de los animales. Sobre el progreso y otros mitos modernos*, Sexto Piso, Madrid, 2013, pp. 132-134.

229 . Se tradujo rápidamente al español: Matthieu Ricard, *En defensa de los animales*, Kairós, Barcelona, 2015. (N. del e.)

230 . Como hizo Matthieu Ricard en su libro *En defensa del altruismo: el poder de la bondad*, eds. Urano, 2016 (segunda edición). (N. del e.)

231 . Matthieu Ricard, "Hacia la benevolencia para todos", entrada en su blog, 27 de octubre de 2014; <http://www.matthieuricard.org/es/blog/posts/hacia-la-benevolencia-para-todos>

232 . Boris Cyrulnik, entrevistado por Carles Capdevila para un libro de conversaciones que publicará próximamente ed. Gedisa (Barcelona, 2017, en prensa). El origen del libro puede hallarse en esta otra entrevista: Boris Cyrulnik, "L'evolució té lloc després de la catàstrofe, per això sóc optimista", ara.cat, 6 de marzo de 2016; http://www.ara.cat/suplements/diumenge/Boris-Cyrulnik-carles-capdevila-evolucio-despres-catastrofe-optimista_0_1535246476.html

233 . Carl Safina, "Así es el verdadero macho alfa", *El País*, 15 de mayo de 2016; http://elpais.com/elpais/2016/05/12/ciencia/1463056020_205639.html. Safina es autor de, entre otras obras, *Beyond Words: What Animals Think and Feel* (Picador, 2015).

234 . José Sebastián Carrión García, "Extinciones y excepciones: el poder de la rareza en evolución", lección magistral con que se inauguró el curso 2015-2016 de las universidades públicas españolas, Murcia, 30 de septiembre de 2015, p. 16. Puede consultarse en <https://www.umes/documents/1235735/2953807/jose-sebastian-carrion-garcia-extinciones-y->

[excepciones-el-poder-de-la-rareza-en-evoluci%C3%B3n.pdf/a5337d78-79bo-451e-b9a7-b9154fo1e73d](#)

235 . Encíclica *Laudato Si'*-Sobre el cuidado de la casa común, párrafo 92.

236 . Durante la Francis Crick Memorial Conference en la Universidad de Cambridge, realizada el 7 de julio de 2012, 13 neurocientíficos de renombradas instituciones (como Caltech, el MIT o el Instituto Max Planck), en presencia del famoso físico Stephen Hawking, firmaron un manifiesto afirmando la existencia de conciencia en diversos animales no humanos. Allí se afirma: “De la ausencia de [neocórtex](#) no parece concluirse que un organismo no experimente estados afectivos. Las evidencias convergentes indican que los animales no humanos tienen los sustratos neuroanatómicos, neuroquímicos y neurofisiológicos de los estados de la conciencia junto con la capacidad de exhibir [conductas intencionales](#). Consecuentemente, el grueso de la evidencia indica que los humanos no somos los únicos en poseer la base neurológica que da lugar a la conciencia. Los animales no humanos, incluyendo a todos los mamíferos y pájaros, y otras muchas criaturas, incluyendo a los pulpos, también poseen estos sustratos neurológicos” (texto completo en http://fcmconference.org/img/Cambridge_DeclarationOnConsciousness.pdf).

237 . Manuel Rivas, “Madrid, capital animal”, *El País Semanal*, 1 de mayo de 2016; <http://elpaissemanal.elpais.com/columna/madrid-capital-animal/>

238 . Silvia Barquero, “Evitar el sufrimiento animal haría un mundo más justo”, entrevista en *Ahora*, 8 de julio de 2016; <https://www.ahorasemanal.es/evitar-el-sufrimiento-animal-haria-un-mundo-mas-justo>; y entrevista “Podemos no ha querido comprometerse con PACMA contra la tauromaquia”, *20 minutos*, 3 de mayo de 2016; <http://www.20minutos.es/noticia/2737838/o/silvia-barquero-pacma-pacto-podemos-tauromaquia/>. En su blog *Jaulas vacías* escribía Barquero el 27 de junio de 2016: “Los 284.000 votos del Partido Animalista [en las elecciones generales] son una llamada de atención de los ciudadanos, exigiendo leyes contra el maltrato animal. Estas 284.000 personas han sabido reconocer el éxito de la acción política del PACMA, que ha llevado a la prohibición del Toro de la Vega”; <http://blogs.publico.es/jaulas-vacias/2016/06/27/nunca-un-voto-por-los-animales-ha-sido-tan-util/>

239 . Roy Scranton, “What I learned on a luxury cruise through the global-warming apocalypse”, *The Nation*, 21 de octubre de 2015; <https://www.thenation.com/article/what-i-learned-on-an-arctic-cruise-through-the-global-warming-apocalypse/>. Traducción de J. R. El autor de *Learning to Die in the Anthropocene* participó en un “crucero de aventura” por las tierras árticas del paso del Noroeste organizado por la empresa Adventure Canada (“Into the Northwest Passage 2015”) “para ver la espiral

de muerte del Ártico de primera mano”.

Según Wikipedia, los inuit creen que los animales poseen un alma o *anirniit*. No son cazados por los inuit, sino que se dejan cazar. Cuando el animal muere, el cazador celebra una breve ceremonia para asegurar que su alma regrese al mundo no terrenal y se reúna con la sociedad animal, dispuesto a volver como presa. En gran parte de Alaska se celebran importantes fiestas destinadas a reconocer la aparición de los animales en el mundo e influir sobre ella.

240 . Ana Cristina Ramírez Barreto, “Diálogo y especismo”, en Iván Darío Ávila Gaitán (comp.), *La cuestión animal(ista)*, Eds. Desde Abajo, Bogotá, 2016, p. 33. El libro de Adela Cortina es *Las fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidad de los humanos*, Taurus, Madrid, 2009.

241 . Eduardo Rincón, “Los animales en el capitalismo. Dos ideas ecosocialistas para pensar el animalismo”, en Iván Darío Ávila Gaitán (comp.), *La cuestión animal(ista)*, Eds. Desde Abajo, Bogotá, 2016, pp. 76-78. El libro mío que cita este joven profesor colombiano es Jorge Riechmann, *Interdependientes y ecodpendientes. Ensayos desde la ética ecológica (y hacia ella)*, Proteus, Barcelona, 2012. (Segunda edición revisada y ampliada en eds. UAM 2016, con el título de *Ética extramuros*.)

242 . Yuval Noah Harari, *Homo deus*, Debate, Barcelona, 2016, pp. 92 y 94-95. Véanse también pp. 108-112 y 140-143, que son de mucho interés.

243 . Jacinto Antón, “Si no matan focas, mueren”, *El País*, 10 de noviembre de 2016; http://ccaa.elpais.com/ccaa/2016/11/10/catalunya/1478776799_406687.html

244 . Quim Monzó, “Las compañeras vacas”, *La Vanguardia*, 19 de julio de 2016; <http://www.lavanguardia.com/opinion/20160719/403314245996/quim-monzo-companeras-vacas.html>

245 . Catia Faria, “Las compañeras vacas”, en el blog *El caballo de Nietzsche*, 16 de agosto de 2016; http://www.eldiario.es/caballodenietzsche/companeras-vacas_6_548805119.html. Además de la profesora Faria, firman este artículo Alicia H. Puleo, Eze Paez, Marta Tafalla, Monsterrat Escartín, Núria Almirón y Oscar Horta.

246 . “La jueza conmovida por la chimpancé”, en el blog *El caballo de Nietzsche*, 4 de noviembre de 2016; http://www.eldiario.es/caballodenietzsche/jueza-conmovida-chimpace_6_576802348.html. El texto no viene firmado, pero Ruth Toledano y Concha López son las editoras de este blog animalista en *eldiario.es*.

El 5 de septiembre de 2006, el diputado verde Francisco Garrido presentó una proposición no de ley con

la que instaba al Gobierno español "a declarar su adhesión al Proyecto Gran Simio y a emprender las acciones necesarias en los foros y organismos internacionales para la protección de los grandes simios del maltrato, la esclavitud, la tortura, la muerte y extinción". Esta proposición fue aprobada el 28 de febrero de 2007 en el Parlamento balear, pero no en las Cortes. Paula Casal realizó una excelente aproximación a la situación de los grandes simios en España en "El simio de Montecristo. Los homínidos en la legislación española", en Marta I. González, Jorge Riechmann, Jimena Rodríguez Carreño y Marta Tafalla (coords.), *Razonar y actuar en defensa de los animales*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2008.

247 . Paul Kingsnorth, "Somos si la naturaleza es", en el blog de Edgardo Civallero y Sara Plaza, <http://civalleroyplaza.blogspot.com/2016/10/somos-si-la-naturaleza-es.html>, publicado el 24 de octubre de 2016. Originalmente en *The Guardian*, 23 de julio de 2016, bajo el título "The Call of the Wild"; <http://paulkingsnorth.net/2016/07/26/the-call-of-the-wild/>

248 . "La Tierra ha perdido el 58% de sus animales en los últimos 40 años", *La Vanguardia*, 27 de octubre de 2016; <http://www.lavanguardia.com/natural/20161027/411372645010/58-animales.html>

249 . Jorge Wagensberg, "El maltrato animal en aforismos", *Babelia*, 19 de noviembre de 2016; http://cultura.elpais.com/cultura/2016/11/15/babelia/1479209358_32.7604.html

250 . Alicia Puleo, "Un ecofeminismo en defensa de los animales", blog *El caballo de Nietzsche*, 25 de noviembre de 2016; http://www.eldiario.es/caballodenietzsche/ecofeminismo-defensa-animales_6_583801651.html