

**teorema**

Vol. XVIII/3, 1999, pp. 85-101

## **Una concepción inherentista de los animales**

Priscilla Cohn

### ABSTRACT

This paper attempts to show that we can discuss animals as members of the moral community without using rights language. This view rests on the notion that 1) animals have inherent value and that 2) the human animal is not a unique creature, but is simply one species of animal among tens of thousands of others. To say that animals have an inherent value is to say that their value is independent of our judgements about them. Adopting such a radical view would radically change our world for the better.

### RESUMEN

Este artículo intenta mostrar que podemos discutir sobre los animales como miembros de la comunidad moral sin usar un lenguaje que hable de derechos. Esta concepción descansa sobre la noción de que 1) los animales tienen un valor inherente y 2) el animal humano no es una criatura única, sino simplemente una especie de animal entre decenas de miles de otras especies. Decir que los animales tienen un valor inherente equivale a decir que su valor es independiente de nuestros juicios sobre ellos. Adoptar este punto de vista radical podría cambiar también radicalmente nuestro mundo para mejor.

Hace dos décadas y media la expresión “derechos de los animales” se abordaba con miradas perplejas e incompreensión. Actualmente todo el mundo está familiarizado con la expresión y se reconoce que la noción de que los animales tengan derechos es, al final, una noción moral que merece discusión y debate. La noción de derechos, sin embargo, plantea problemas independientemente de que estemos hablando de derechos humanos o animales. En primer lugar, tenemos que preguntarnos sobre la naturaleza y el origen de los derechos. ¿Son los derechos puramente convencionales, innatos o naturales? ¿Podemos hablar de derechos éticos? ¿Cuál es el origen de los derechos? Un segundo problema es que en el habla ordinaria la expresión “derechos de los animales” se ha diluido y distorsionado de tal manera que, en la actualidad, resulta vago y poco claro qué obligaciones acompañan a tal punto de vista. Por ejemplo, un científico que ha experimentado con un ciervo y ha eliminado partes de su cerebro se identifica a sí mismo como un defensor de los derechos de los animales. Algunas personas hablan como si hubiese una distinción entre una posición estricta sobre la cuestión de los derechos de los

animales y una posición menos estricta. Este artículo intentará mostrar que podemos discutir sobre los animales como miembros de la comunidad moral sin usar el lenguaje de los derechos, evitando de esta manera muchos problemas teóricos; el lenguaje de los derechos no es siempre necesario<sup>1</sup>.

Voy a decir una palabra, dentro de la mejor tradición de los filósofos, para describir una posición ética que incluiría a los animales en la comunidad moral. Lo mismo que Heidegger usó la palabra alemana *Dasein* de una manera completamente nueva, y Sartre, tomando prestada la terminología de Hegel, usó la palabra *pour-soi* para intentar explicar la realidad humana, voy a imitarlos —olvidando la modestia por el momento— dándome a mí misma el nombre de “inherentista” (construyendo un nombre a partir del adjetivo “inherente”), que defino como aquella persona que cree que los animales poseen un valor inherente. Al aseverar que los animales tienen un valor inherente, quiero decir que su valor es independiente de nuestros juicios respecto de su utilidad, belleza y así sucesivamente. Decir que los animales tienen un valor inherente significa entonces que su valor no es instrumental, o que no son meramente medios para nuestros fines humanos.

Tal como estoy usándola, la expresión “valor inherente” es algo parecido a estar embarazada: una está embarazada o no lo está. No se puede estar un poco embarazada. Similarmente, un ser tiene un valor inherente o no lo tiene. Decir que los animales no humanos tienen un valor inherente significa que un animal es valioso en sí mismo y no a causa de las evaluaciones humanas. No podemos hablar de valor relativo o de grados de valor y decir que algunos animales tienen más valor inherente que otros pues entonces, nosotros seríamos los que estaríamos estableciendo el criterio mediante el que determinamos los diferentes grados de valor.

La ciencia, en particular la biología, e incluso más específicamente el darwinismo, es el punto de partida que me permite aseverar que nosotros somos simplemente una especie entre muchas otras especies de animales, y en particular una entre muchas especies de mamíferos. Compartimos una gran similitud por lo que respecta al sistema nervioso, una evolución común, y una conducta semejante a la de otros mamíferos y otras clases de animales.

Nos movemos sobre dos piernas, pero también hacen lo mismo los pájaros, razón por la que Aristóteles describió a los humanos como bípedos implumes. Cambiamos y manipulamos nuestro entorno para que nos resulte adecuado, pero también lo hacen los castores; hablamos, pero también lo hacen los loros; razonamos, pero también lo hacen los chimpancés, y así sucesivamente. Tenemos un cerebro mayor y más complejo que casi cualquier otro mamífero, con muy pocas excepciones, como, por ejemplo, las ballenas, y ciertamente tenemos un lenguaje complejo y más variado que cualquier otro animal que conozcamos. Como dicen los filósofos, no somos diferentes en género, aunque somos diferentes en cierto grado. Mi punto de partida es, en-

tonces, que no somos un ser único completamente diferente de cualquier otra criatura.

Los humanos, desde luego, pueden hacer muchas cosas que otros animales no pueden hacer: podemos escribir sinfonías y poesía, pintar cuadros, esculpir estatuas, calcular problemas trigonométricos, analizar sustancias químicamente, y así sucesivamente, pero estoy siendo un poco generosa aquí. Yo no podría escribir una sinfonía aunque mi vida dependiera de ello, y mis análisis químicos podrían muy bien resultar fallidos, por decir algo que sea lo mínimo. Además, hay gente que no puede hacer ninguna de esas cosas. Los niños no pueden ni siquiera hablar, las personas que tienen severas minusvalías de carácter mental tendrían problemas con todas esas actividades y la gente que está en coma no podría hacer nada de lo mencionado anteriormente. Así, podemos decir que, en el mejor de los casos, *algunos* humanos pueden hacer *alguna* de esas cosas.

Hasta aquí he usado las palabras “humano” y “animal” de una manera que es, de algún modo, desorientadora. Tales palabras nos llevan a creer que estamos hablando de dos categorías completamente separadas o de dos categorías de dos géneros de seres completamente diferentes. Aunque la usanza común es hablar sobre los humanos y los animales o sobre el hombre y los animales, hay algo sospechoso en esas categorías.

Esta bifurcación de las criaturas vivientes en humanas y animales no es nueva. Platón la discutió como ejemplo de un error en la “división” [*Político*, 262 a-e]. Este error en la división, explica el extranjero, es equivalente al de dividir a la humanidad entre griegos y bárbaros. De esta manera, los griegos se ven como una clase aparte mientras que todas las demás naciones se las pone en un montón como bárbaras, “ignorando el hecho de que es una clase indeterminada”, compuesta de gente que no interactúa y que habla diferentes lenguas. El llamar bárbaros a los otros pueblos lleva a uno a creer que puesto que tienen un nombre, pertenecen a una especie o a “una clase real”.

Si queremos ser precisos, incluso si esto es más bien algo rebuscado, deberíamos hablar sobre animales humanos y no humanos, puesto que el hombre es, biológicamente hablando, un animal. Algunas personas podrían poner objeciones a esta terminología, pero si no somos animales, entonces me pregunto qué somos.

Incluso si redominamos nuestras dos categorías y hablamos sobre animales humanos y no humanos, hay aún algo extraño en tal división, pues la categoría que llamamos animales humanos contiene sólo una especie, a saber: nosotros mismos, mientras que la categoría que llamamos animales no humanos contiene, más o menos, un millón de especies conocidas. La última categoría puede ser incluso mayor: algunos biólogos estiman que podría haber más de treinta millones de especies de animales no humanos. Sin embargo, la gran diferencia en tamaño entre las dos categorías no prueba por sí misma que las categorías sean inválidas, aunque muy bien podría darnos

misma que las categorías sean inválidas, aunque muy bien podría darnos motivo de asombro.

Hay algo incluso más problemático respecto de estas dos categorías que el tamaño relativo de cada una de ellas y es el hecho de que aunque las entidades incluidas en la categoría de animales humanos parecen ser más o menos similares, puesto que todas ellas son miembros de la misma especie, esas entidades incluidas en la categoría de no humanas son muy variadas ya que pertenecen a diversas especies. Perros, peces de colores, aves, almejas, arañas y serpientes se incluyen todas ellas en la misma categoría denominada animales no humanos. Considérese por un momento que la diferencia entre miembros de la misma categoría, como una rana y un chimpancé, es mucho mayor que la diferencia entre un hombre y un chimpancé, que son miembros de categorías diferentes. Además, la similitud entre un hombre y un chimpancé es algo que permanece independientemente del criterio que uno elija para hacer la comparación. Si miramos sólo a los primates, salta también a la vista que los humanos y los chimpancés que, de nuevo, pertenecen a categorías distintas, están más estrechamente relacionados entre sí de lo que los chimpancés lo están con los gorilas, miembros de la misma categoría. Para expresar la misma idea en términos más generales, podemos decir que es mayor la similitud entre dos entidades en categorías diferentes que la que se da entre algunas de las entidades de la misma categoría, algo que no es lo que se esperaría, puesto que el objeto que tiene realizar una categorización, o agrupación, de cosas es el capacitar para la generalización. Si estamos hablando sobre los individuos de una categoría esperamos que sean similares, mientras que esperamos que las diferencias entre los individuos de categorías diferentes sean notables, esto es: esperamos que los individuos de categorías diferentes sean muy desemejantes entre sí, pero esto no es verdad de la categoría animal humano y no humano. Resulta claro entonces que una de nuestras clasificaciones más comunes es desorientadora.

Además de los animales, nosotros miramos a nuestro alrededor y vemos “cosas”. Uso este término para describir objetos inanimados, objetos que no son vivientes y que carecen de sensaciones de cualquier tipo, ya sean objetos naturales como lagos o piedras, u objetos hechos por el hombre como lápices o espejos. Las cosas no pueden sentir. No pueden ponerse tristes, no pueden aburrirse, sentirse solas, recrearse en aquello que les rodea, o experimentar placer o dolor de alguna manera. Las cosas carecen de intereses puesto que no tienen conciencia: a la roca no le importa si se la parte con un martillo pilón puesto que no tiene la más mínima conciencia de sí misma, su entorno o cualquier otra cosa.

Hasta ahora sólo he intentado hacer lo que muchos filósofos han hecho, a saber, hacer un cuadro ontológico del mundo, esto es: describir el mundo en determinadas categorías o describir cómo experimentamos nuestro mundo. Así pues, estoy clasificando los animales humanos y no humanos como seres

vivos dotados de sensación, esto es: como seres que pueden experimentar placer y dolor. Excluyo las plantas como seres dotados de sensación puesto que no tenemos evidencia fiable de que tengan estructuras apropiadas para experimentar sensaciones tales como placer y dolor. La planta que se inclina hacia la luz, hace esto debido a propiedades químicas y físicas, no porque “disfrute” con la luz, en algún significado preciso del término. Aseverar que la planta disfruta con la luz es usar el término “disfrutar” en un sentido metafórico.

Así pues, entre las criaturas vivientes unas están dotadas de sensación, tales como los animales humanos y no humanos, mientras que otras no están dotadas de sensación, como las plantas. Las cosas, ya sean objetos naturales o hechos por el hombre, no son, estrictamente hablando, seres vivientes. Son simplemente cosas u objetos. Hasta ahora, entonces, he descrito meramente nuestro mundo.

Clasificar o categorizar cosas no significa que las líneas de demarcación sean siempre nítidas. Hablando de manera general, pensamos que la diferencia entre cosas vivas y cosas muertas es completamente clara pero, como Ferrater Mora ha puesto de manifiesto en el caso de una criatura como el paramecio, no es siempre claro después de que la célula se ha dividido si la célula original ha muerto o continúa viviendo [Ferrater Mora (1965), p. 130]. Mosterín plantea la misma cuestión [Mosterín (1998), p. 108]. Similarmente, la demarcación entre estar vivo y estar muerto no está siempre clara cuando consideramos alguien que está en estado de “muerte cerebral”. El hecho de que puedan surgir problemas cuando estamos hablando de protozoos o cuando consideramos la moderna tecnología que puede mantener viva a una persona que no puede respirar por sí misma, no significa que las nociones de estar vivo o estar muerto carezcan de sentido. El que haya instancias en las que la línea divisoria entre estar vivo y estar muerto no sean claras sólo significa que podemos tener que definir más claramente, o redefinir, lo que queremos decir mediante “vivo” o “muerto”.

Otro ejemplo donde las líneas que marcan el límite no están siempre claras incluye las plantas y los animales. Hay algunas criaturas que comparten algunas características tanto de las plantas como de los animales, de modo que es difícil saber a qué categoría pertenecen esas criaturas. De nuevo, esta dificultad no significa que las categorías de planta y animal carezcan de sentido.

La línea que marca la división entre los animales dotados de sensación y los que no lo están no es siempre clara. Pensamos que, en general, sabemos qué animales están dotados de sensación, pero hay siempre casos “límite”. Con un aumento de conocimiento quizás esos casos dejarían de ser problemáticos. Por ejemplo, mucha gente piensa que las moscas y muchos otros insectos no sienten dolor. Las almejas presentan también un problema así como las medusas y miríadas de otras criaturas. Hace años se decía que las lombrices no experimentaban dolor cuando se les clavaba en un anzuelo dado que eran

fisiológicamente muy simples. Sin embargo, más recientemente se han descubierto endorfinas en las lombrices. Mientras que la mera presencia de endorfinas no prueba que las lombrices sientan dolor, este hecho arroja ciertas dudas sobre la afirmación de que no lo sienten. Por lo que yo sé, no está claro cuál es la actividad que desempeñan las endorfinas en las lombrices, aunque ciertamente sabemos que las endorfinas desempeñan algún papel en la supresión del dolor en los animales superiores. ¿Es razonable suponer que las endorfinas desempeñan un papel completamente diferente en las lombrices?

Decir que las líneas de demarcación no son siempre claras no es decir que no hay límites. Tal idea está basada en una falacia que puede expresarse de alguna manera general aseverando que si un cambio es gradual, o incluso imperceptible, entonces no hay tal cambio. Esta falacia fue conocida por los antiguos bajo nombres diferentes, tales como el calvo (*falakros*), el encapuchado, el sorites o el montón. La falacia del calvo pregunta si me convertiré en calva si arranco un pelo de mi cabeza. La respuesta es, desde luego, no. ¿Y si arranco dos pelos? No. ¿Y si arranco tres? Tampoco. Sin embargo, si continúo arrancando pelos, eventualmente me convertiré en calva, aunque no sé exactamente cuantos pelos tengo que arrancar hasta que alcance esa condición. El número medio de pelos en la mayor parte de las cabezas de la gente no es una cantidad desconocida. Sólo sucede que este número no es de conocimiento común pues la mayor parte de la gente no tiene interés en arrancarse el pelo cabello a cabello. Simplemente porque los límites no sean precisos, o no sean todavía precisos, no se sigue que no haya límites. Así pues, decir que no estamos seguros si algunos animales están dotados de sensación no significa que el estar dotado de sensación no sea un criterio bueno o útil para distinguir entre entidades.

No he mencionado todavía la palabra “ética” o “moralidad”, ni he usado la palabra “debe” o “debería”. Antes de que use esas palabras, o discuta esos conceptos, permítaseme observar que nuestro uso descuidado del lenguaje presenta algunas veces problemas allí donde no hay ninguno. Por ejemplo, si arrojo pintura negra sobre la *Mona Lisa* o le doy un martillazo a la *Pietà*, puedo decir, en un sentido muy amplio, que he causado heridas al cuadro o a la escultura, pero al decir esto no quiero ciertamente decir que el cuadro o la escultura tengan conciencia alguna de sí mismos o que puedan sentirse dañados o disminuidos. Ni el cuadro ni la escultura son autoconscientes. Son cosas. Quizás objetos bellos pero, con todo, cosas. De hecho, si destruyo la *Mona Lisa*, estoy causando daño, o al menos privando de placer, a toda la gente que espera verla, o incluso a la gente que siente placer simplemente al saber que tal obra de arte existe allí donde podría ser vista si tuviera la oportunidad de hacerlo.

Similarmente, si contamina un lago o vierto petróleo en los océanos, podría decir que he dañado o herido el lago o el océano, pero sólo en un sentido muy derivativo o metafórico, pues ni el lago ni el océano pueden tener

experiencia de sí mismos, pueden comparar estados de su existencia pasada con estados presentes, y así sucesivamente. El lago o el océano no experimentan placer o dolor, no pueden tener, o incluso indicar, preferencias. Esto es: ni el lago ni el océano son conscientes del daño o del beneficio puesto que no son seres conscientes.

Una vez que hemos dividido el mundo en seres dotados de sensación y seres no dotados de ella, quiero afirmar que tenemos deberes respecto de los seres dotados de sensación porque son estos seres los que pueden experimentar las heridas o daños que podemos causarles por nuestras acciones. Al menos algunos de esos miembros constituyen, o son miembros de, lo que los filósofos han llamado algunas veces la comunidad moral, a saber: aquellos hacia los cuales tenemos deberes y obligaciones y que pueden tener, si bien no necesariamente, deberes y obligaciones hacia nosotros.

Tomemos un ejemplo que supongo que nadie discutirá. Considérese un recién nacido. No tiene concepción alguna del futuro, no puede hablar, no puede razonar, incluso sus ojos pueden no ser capaces de enfocar, carece de control muscular y del desarrollo necesario para andar, arrastrarse a gatas o estar de pie. Un recién nacido no puede ni siquiera levantar su cabeza. Ciertamente no puede escribir sinfonías ni resolver problemas de geometría plana. ¿Tengo alguna obligación respecto de ese niño? ¿Puedo darle un puñetazo en la cara sin razón alguna, privarlo de comida, usar su piel para propósitos decorativos, o comer su carne tierna? Tales sugerencias son claramente repugnantes. Hasta aquí pienso que nadie estará en desacuerdo. Así pues, podemos concluir que tenemos obligaciones respecto de este ser inmaduro aunque este ser no tenga deberes u obligaciones recíprocas respecto de nosotros puesto que no es todavía el género de criatura que puede asumir responsabilidad respecto de sus actos o reconocer sus obligaciones.

La cuestión importante, desde un punto de vista moral o ético —y aquí estoy usando estas dos palabras de manera intercambiable— es: ¿por qué no debo participar en alguna de esas horribles actividades que he mencionado anteriormente? O, para reformular la pregunta, ¿por qué tengo una obligación respecto de un recién nacido?

Permítaseme modificar mi ejemplo para hacerlo algo más claro. Supongamos que tengo una amiga muy querida y muy rica que acaba de tener un hijo con un corazón con una malformación de tal tipo que necesita ser transplantado, necesita un corazón nuevo, para poder sobrevivir. Supóngase que mi amiga me ofrece un millón de dólares si le doy el corazón de mi hijo recién nacido. Ella podría argumentar que yo siempre podría tener otro bebé para “reemplazar” al que ha “donado” su corazón.

De nuevo, pienso que no habrá diferencia alguna de opinión sobre la moralidad de tal acción y la condena general de matar arbitrariamente un bebé para salvar a otro. Las palabras “reemplazar”, así como “donado” van entre comillas y con razón. Incluso si el recién nacido puede carecer de todas

las características físicas y mentales mencionadas anteriormente, aún lo consideramos un individuo y por ello jamás puede ser reemplazado por otro niño puesto que los dos jamás son idénticos. Tampoco puede un recién nacido elegir libremente el donar su corazón. No puede dar consentimiento a sacrificar su vida por otro. Diríamos, pienso, que es impropio que yo tome tal decisión, ni basándome en que sería financieramente beneficioso, ni sobre la base de la compasión y la simpatía por mi amiga. No puedo quitarle la vida a mi bebé incluso si se me ofrecen grandes sumas de dinero o si pienso que la muerte de mi bebé podría producir algún bien. Sugiero que la razón por la que tenemos esta sensación es que contemplamos a los niños, incluso a los recién nacidos, como individuos dotados de sensación más bien que como una cosa o un objeto que poseemos. Sólo parece justo que los individuos dotados de sensación tomen decisiones sobre su propia vida y si son incapaces de tomar esas decisiones entonces, como mínimo, se nos debe prohibir tomar esas decisiones por ellos, decisiones que ignoran su propio bienestar y que se toman para el bienestar de otro individuo.

Supóngase que planteamos la pregunta: ¿es apropiado darle un puñetazo en la cara a un recién nacido sin razón alguna? Pienso que todos responderíamos que no. El asunto importante aquí no tiene que ver con la respuesta, que es obvia, sino más bien con la pregunta: ¿por qué es inapropiado darle un puñetazo en la cara a un bebé? Sugiero que, en este caso, la respuesta de sentido común es la respuesta correcta: es impropio porque le duele al bebé y también porque podría causarle daño. Incluso si estuviéramos seguros de que no se le causaría daño alguno, sería moralmente no permisible. Lo incorrecto del acto no tiene nada que ver con el sentido del futuro que tenga el bebé pues, que nosotros sepamos, no tiene sentido alguno. No puede ser inapropiado darle un puñetazo al bebé porque el bebé usa el lenguaje de una manera compleja porque no lo hace. No puede ser inapropiado porque se ofende el sentido de la justicia que tenga el bebé porque no tiene ni idea de lo que significa “justicia”. El bebé puede, en el futuro, tener todas esas capacidades, pero es este momento no tiene ninguna. Con todo, yo afirmaré que es incorrecto darle un puñetazo. De nuevo, esto no es así porque el bebé sea potencialmente un ser que razona y que, eventualmente, puede usar un lenguaje complejo, ni a causa de cómo puede desarrollarse en el futuro, sino a causa de lo que sucede de forma efectiva en el presente: darle un puñetazo al bebé le causa dolor o incomodidad. Mantendría además —y creo que mucha gente estaría de acuerdo— que si el bebé tuviera una discapacidad mental tan severa que jamás pudiese hablar, razonar o hacer planes de futuro, todavía sería erróneo darle un puñetazo en la medida en que pudiese experimentar dolor. La prohibición de causar dolor sin una buena razón para hacerlo es algo generalmente aceptado. Ni nuestras preferencias de comida ni nuestro deseo de conocimiento —incluso conocimiento que podría llevar a la curación de enfermedades— se considera una razón suficiente para causar dolor a un bebé.



¿Por qué deberíamos observar tan de cerca lo que los filósofos llaman los “intereses” del recién nacido humano para evitar dolor y muerte y no considerar los “intereses” no sólo de los animales recién nacidos, sino también de los animales adultos que tienen un sentido más elevadamente desarrollado del placer y del dolor que un niño, y que tienen necesidades sociales, preferencias y así sucesivamente, altamente desarrolladas?

¿Cuál es la justificación para matar un animal y comerlo? ¿Y para electrocutar analmente un animal sólo porque nos gusta su piel? ¿Cuál es la justificación para disparar sobre un animal por deporte? ¿Y para forzar a los animales a comportarse de maneras no naturales sólo para divertirnos, y así sucesivamente? No tiene sentido alguno decir que usar los animales de esas maneras es permisible porque no pueden razonar, no pueden hablar, etc., puesto que el razonar o el hablar no eran las características que hacían inapropiado o inmoral darle un puñetazo a un bebé. Nos abstenemos de darle puñetazos al bebé o de experimentar con él porque eso duele. No matamos a un bebé para que otro pueda vivir porque un bebé es un individuo dotado de sensación. Parecemos ignorar el hecho de que los animales son también individuos dotados de sensación, individuos que experimentan dolor. ¿Cuál es la diferencia entre el dolor animal y el dolor del recién nacido? Afirmar que es permisible matar o hacerle daño a un animal porque es “sólo un animal”, esto es: subrayar la diferencia de especie entre el animal en cuestión y el bebé humano, es traer a colación algo que es irrelevante. Si el dolor y la muerte es algo que se experimenta a través de todas las especies y si causar dolor o muerte arbitrarios es incorrecto, entonces también es incorrecto hacerlo a través de las especies.

El que un animal no pueda resolver problemas de geometría no tiene nada que ver con la moralidad de comer el animal, lo mismo que la incapacidad humana para resolver el mismo tipo de problemas no justificaría el que nos comiésemos un individuo humano. Muchos pensadores han señalado la falacia de este género de razonamiento<sup>2</sup>. Una persona no puede mirar a la vida de otra persona y decidir que la vida del otro carece de valor, ni puede mirar hacia la vida de un animal y juzgar que carece de valor. Por lo que podemos juzgar, al menos por sus acciones, un animal valora su propia vida pues hace todo lo que está en su poder por preservarla. Sin embargo, nosotros no tenemos en gran estima la vida de muchos animales: el número de animales que matamos para comer o por deporte prueba este punto. Si, sin embargo, somos simplemente una entre muchas especies, no tenemos más derecho a suponer que la vida de un cerdo carece de valor que el que tenemos a asignar un valor bajo a las gentes de color, a los homosexuales o a las mujeres. Todas esas evaluaciones se basan en falsas pretensiones de superioridad y exclusividad que no pueden justificarse racionalmente. El racismo, el sexismo y la homofobia son prejuicios en el mismo modo que lo son la preferencia

por nuestra propia especie y la creencia en su superioridad y mayor valor, todo lo cual, podría añadir, tienen largas historias y son parte de nuestra tradición.

Incluso si pudiéramos mostrar que hay un factor genético en nuestro racismo, sexismo u homofobia, esto no significaría que las prácticas que incorporan esas actitudes estén justificadas o sean justas. Jane Goodall observó que, entre los chimpancés que estaba estudiando, los que gozaban de buena salud ignoraban y se negaban a estar cerca de un chimpancé que había desarrollado la polio o que no podía caminar [Van Lawick-Godall, J. (1971), pp. 221-4]. Tal conducta puede haber estado genéticamente determinada, pues si un animal se comporta de una manera inusual ello puede ser un signo de que está enfermo. Las enfermedades contagiosas sólo se pueden expandir, o se pueden expandir más fácilmente, si los animales están juntos. El ostracismo, el temor o la agresión que Godall observó puede tener valor de supervivencia al preservar la salud de los animales que mantienen distancia de aquellos compañeros que se comportan de manera extraña, o que tienen un aspecto inusual. Sobre la base de nuestra proximidad genética a los chimpancés podría intentar argumentarse, por ejemplo, que el racismo no es inmoral porque la conducta racista está genéticamente programada en el sentido de que es natural que sintamos miedo de alguien que tiene un aspecto diferente, lo mismo que los chimpancés temen al chimpancé paralítico. Los intentos de justificar la conducta humana afirmando que tal conducta está genéticamente determinada serían, sin embargo, más convincentes si tal conducta fuera inevitable. Dicho sea de paso, la gente usa este “argumento genético” para intentar justificar la caza deportiva. Todos sabemos, sin embargo, que elegimos cazar del mismo modo que somos libres de involucrarnos, o abstenernos de hacerlo, en actos racistas, sexistas u homofóbicos. Hacemos elecciones concernientes a nuestra conducta. Puede ser natural, o estar genéticamente determinado, el que prefiramos a nuestra propia especie, pero tenemos todavía la elección de si actuamos de acuerdo con tales preferencias. Tenemos aún la capacidad de juzgar si tales prácticas son justas, deseables, y así sucesivamente.

Sugiero que casi cualquier definición de justicia que se prefiera dice, para parafrasear a Aristóteles, que criaturas semejantes merecen tratamiento semejante y que criaturas distintas merecen tratamientos distintos. Puesto que los animales son semejantes a nosotros en su capacidad de experimentar placer y dolor y en sus esfuerzos para evitar la muerte, la consistencia exige que en estas áreas esenciales tenemos que contemplar sus intereses particulares como algo que tiene igual peso que nuestros intereses particulares. No más, pero ciertamente no menos.

Para justificar nuestro uso de los animales y nuestra superioridad humana, hemos intentado señalar las características que sólo poseen los humanos y de las que carecen los animales. Podemos ver ahora que tales afirmaciones eran incorrectas, arbitrarias o irrelevantes. La gente ha dicho, por ejemplo, que sólo el hombre está hecho a imagen de Dios o que sólo el hombre tiene alma, pero

tales afirmaciones no están basadas en hechos, sino más bien en creencias que no convencen a aquellos que no comparten las mismas creencias.

Se ha dicho también que los humanos eran únicos o superiores puesto que nosotros somos los únicos que utilizamos instrumentos. Jane Goodall ha presentado evidencia de que los chimpancés usan instrumentos. Otros biólogos han señalado que ciertos pájaros usan instrumentos, que las nutrias marinas abren a menudo los moluscos golpeándolos contra las rocas que sujetan contra sus pechos, y así sucesivamente. Así pues, el uso de instrumentos no puede considerarse una característica humana única.

Otra afirmación es que sólo los humanos usan el lenguaje. Para que esto sea verdad, tiene que considerarse una concepción del lenguaje bastante sofisticada. Sabemos que muchos animales se comunican, y que lo hacen por medio de diversas señales, acciones y vocalizaciones. Incluso las arañas se comunican, aunque lo que comunican sea bastante simple. La araña hembra de una cierta especie sólo puede responder en una manera limitada de maneras al macho que sacude su tela indicando su disponibilidad para copular. Sólo puede mostrar que quiere o que no y puede muy bien comérselo si avanza sin su permiso. No puede decir: “Lo siento, cariño; me duele la cabeza, quizás mañana”. Pero, con todo, ella se está comunicando.

En los últimos años hemos aprendido muchas cosas sobre la comunicación animal. El que queramos o no llamar lenguaje a esta comunicación, depende en gran medida de cómo definamos lenguaje. Nadie sugiere que los animales no humanos tengan un lenguaje que pueda compararse al nuestro en complejidad y grado de abstracción. Los no humanos no tienen un lenguaje escrito, y no pueden usar conceptos abstractos. ¿Queremos usar estos criterios para definir lenguaje? Si esto es así, podríamos querer aseverar que los que no pueden leer ni escribir no tienen lenguaje. Tal aserción ignoraría el hecho de que comúnmente distinguimos entre usar un lenguaje y escribir un lenguaje. Similarmente, son legión las personas que tienen dificultades para discutir sobre asuntos abstractos. ¿Queremos decir que tales personas carecen de lenguaje o que no están realmente usando un lenguaje? ¿Implicaría esto que puesto que carecen de lenguaje no son humanos? Además, aunque sólo hemos empezado a arañar la superficie, todo lo que aprendemos sobre la comunicación animal apunta a diferencias de grado en el uso del lenguaje más que a diferencias en género.

Sin embargo, supongamos, por mor del argumento, que los humanos tienen un lenguaje altamente desarrollado y sofisticado, mientras que los animales carecen de tal lenguaje. ¿Sobre qué bases racionales podríamos aseverar que la posesión de un lenguaje complejo da título alguno a una especie para hacer daño a otra, o que el sufrimiento de aquellos animales que carecen de un lenguaje no debería tomarse en consideración? Es como si un ciempiés afirmase que era superior a los humanos porque tiene más piernas o si una cucaracha afirmase que era superior porque su especie ha existido en la Tie-

rra muchos millones de años antes que la especie humana. Éstas son, desde luego, diferencias, pero las diferencias no hacen que una especie sea mejor que otra, ni dan título alguno a una especie sobre otra.

Creemos que esas diferencias intelectuales hacen mejor a nuestra especie porque nos erigimos en la instancia que da los valores y afirmamos que las características que poseemos son las características más valiosas y las más importantes. Consideramos que las criaturas que se parecen a nosotros, aquellas con las que estamos familiarizados, o aquellas que tenemos en casa como mascotas, tienen más valor que aquellas criaturas que no se parecen a nosotros o con las que no estamos familiarizados. Tenemos el poder de esclavizar a otros animales y lo hacemos de la misma manera que en otro tiempo esclavizamos a otros humanos. La misma excusa prevalece: no son tan inteligentes como nosotros, son seres inferiores, etc. Las preguntas siguen siendo las mismas: ¿inferiores de acuerdo con qué estándares y establecidos por quién? La respuesta es siempre la misma: inferiores de acuerdo con un estándar arbitrario establecido por la especie o el grupo que está en el poder. Sin embargo, el que tengamos meramente el poder de asentar nuestra voluntad sobre otros animales no proporciona una justificación moral para hacerlo así. De hecho, no es más que la moralidad bruta de un Hitler que mantenía que el poder hace el derecho.

Afirmamos que los animales no humanos son seres inferiores porque no pueden razonar. Puesto que son seres inferiores, podemos hacer lo que queramos con ellos, aunque no deberíamos hacer lo mismo con un ser menos inteligente de nuestra propia especie como, por ejemplo, un niño recién nacido. La línea divisoria es siempre la especie. Esto es: valoramos nuestra propia especie y hablamos de nuestros derechos. Creemos que tenemos derecho a la vida, un derecho a no ser comidos por cualquier otro, incluso si fuera muy conveniente, un derecho a no ser convertidos en esclavos, incluso si eso fuera gratificante desde el punto de vista económico, y así sucesivamente. Es inconsistente reclamar tales derechos para nosotros mismos e ignorar el interés de otras especies. No hay otra razón que el prejuicio, el hábito o la tradición para ignorar los intereses de las otras especies. En sí misma, la línea divisoria de la especie no es una distinción válida para hacer juicios éticos.

Hagamos una aclaración. La idea de que un animal dotado de sensación debe ser un miembro de la comunidad moral se basa en una noción intelectual de justicia, no en la emoción. Alguien puede ser un defensor de los derechos de los animales, o un inherentista, y no estar particularmente orgulloso de los animales. El cariño respecto de los animales no es un criterio necesario para creer que tenemos que considerar el interés de los animales. Similarmente, uno puede ser un amante de los animales sin ser un defensor de los derechos de los animales o un inherentista. Mucha gente quiere a su perro o a su gato, pero continúa comiendo carne de ternera sin pensar sobre el sufrimiento de la ternera antes de convertirse en chuleta en su plato. Desde luego, uno

puede ser a la vez un defensor de los derechos de los animales o un inherentista y un amante de los animales. No estoy argumentando, ni de lejos, que todo el mundo tenga que tener un perro en casa. Lo que estoy diciendo es que si somos consistentes tenemos que considerar los derechos de los animales. La consistencia es una parte de la racionalidad de la que los humanos estamos tan orgullosos.

La aserción de que debemos considerar los intereses de los animales no significa que los animales tengan que disfrutar de todos los derechos y privilegios que tienen la personas, o que los animales y las personas hayan de ser iguales en todos los aspectos. Como Peter Singer ha señalado, las personas no somos, de hecho, iguales. Decir que todos los hombres —todos los humanos— son iguales es expresar la idea moral de que todas las personas deben tener iguales oportunidades o igual consideración respecto de sus intereses, pero sus intereses pueden variar a pesar del común denominador de que casi todo humano viviente desea continuar viviendo<sup>3</sup>. Un diabético puede tener interés en obtener insulina, mientras que una persona que no padece diabetes no lo tendrá. Una persona que vive en Alaska puede tener interés en obtener ropa de abrigo, mientras que una persona que viva en el trópico puede no necesitar tal tipo de ropa, y así sucesivamente. Así, un pollo puede tener interés en extender sus alas o en darse un baño de polvo (lo que es imposible bajo las condiciones de las granjas industriales), pero el pollo no tiene interés en votar o en ir a la universidad y yo no tengo interés alguno en darme un baño de polvo. Los intereses varían con las necesidades y no todo ser tiene las mismas necesidades. La cuestión principal no es que los intereses de todas las especies sean los mismos o incluso que todo miembro de la misma especie tenga intereses idénticos, sino más bien que no tiene justificación el ignorar los intereses de un ser sobre la base de la especie porque algunos humanos se benefician de ello. El criterio de la especie es arbitrario o irrelevante cuando estamos hablando sobre sufrimiento y muerte.

Decir que uno tiene que considerar los intereses de los animales significa sólo que los intereses humanos tienen que sopesarse —pero sopesarse de manera justa— teniendo en cuenta los intereses animales, y viceversa. Este modo de sopesar no ocurre, por lo que yo sé, en ningún lugar del mundo, aunque algunos animales en algunos países y en algunos períodos históricos o en algunas ocasiones, pueden ser tratados como si no fueran objetos inanimados. Se nos dice, por ejemplo, que los antiguos egipcios adoraban a los gatos. En algunas partes de la India las vacas se consideran sagradas y no se las mata, aunque este “respeto” no le sirve siempre gran cosa a la vaca, pues a menudo parecen estar muriendo de hambre. En mi país, a los perros se los considera a menudo como miembros de la familia, se les regalan juguetes, son objeto de costosos tratamientos médicos y cosas por el estilo. Sin embargo, aunque algunos perros son objeto de intenso cariño, a miles de ellos se les mata en las perreras todos los años por la simple razón de que hay “demasia-

dos”. Los investigadores médicos usan todavía perros, y muchas escuelas de veterinaria exigen todavía que se mate a los perros después de que los estudiantes hagan prácticas con ellos. Así pues, a los perros y los gatos, que ahora son la mascota más popular en este país, sólo se les toma en consideración sus intereses de manera selectiva. La ley refleja esta creencia de que los animales son cosas o, como Gary Francione ha mostrado tan claramente en su libro *Animals, Property and the Law*, que son cosas con propietario.

Este sopesar intereses no es ciertamente un verdadero sopesar si los intereses humanos tienen, *ipso facto*, más peso que los intereses animales. Por otra parte, los defensores de los derechos de los animales no están afirmando que los intereses de los animales deban triunfar sobre los intereses humanos. A los defensores de los derechos de los animales se les pregunta siempre si matarían a un tigre que está intentando comérselos —aunque los tigres no comen personas muy a menudo—. Aparentemente, a los tigres no les gusta nuestro sabor. Ciertamente, nosotros no somos su comida “natural”. La mayor parte de los defensores de los derechos de los animales creen que es moralmente permisible matar a un animal en defensa propia. Si alguien está intentando matarme, puedo usar la fuerza para impedir que esa persona acabe con mi vida. Sólo los pacifistas muy extremos piensan que no es necesario sacrificar la propia vida para cumplir las propias obligaciones morales. Mientras muchos estudiosos de la ética alabarían a alguien que da su vida para, por ejemplo, proteger la de otro, pocos afirmarían que tal conducta era obligatoria. Los estudiosos de la ética caracterizan comúnmente tal conducta como santa, como algo que va más allá de las obligaciones propias.

Es necesario señalar finalmente que la noción de libertad es absolutamente esencial a toda la noción de ética o moralidad. Esto es: alabamos o culpamos a la gente por sus acciones teniendo en cuenta que podían elegir o que podrían haber actuado de otra manera. Moralmente hablando, no podemos culpar a alguien por hacer algo que no tenía más remedio que hacer. Tomando esto como base, no castigamos a un asesino loco que no puede distinguir lo bueno de lo malo. Podemos desear que se separe tal persona de la sociedad puesto que representa un peligro. Tal separación se lleva a cabo por razones de seguridad, no a modo de castigo. No culpamos a una persona que no puede controlar sus acciones, no se da cuenta de lo que está haciendo o no entiende que sus acciones son dañinas. Una defensa en un juicio reciente por asesinato en los Estados Unidos refleja la importancia de la libertad o conciencia de la elección a la hora de valorar la culpabilidad moral. El acusado admitía que apuñaló a su esposa varias veces, pero afirmaba que no se daba cuenta de lo que estaba haciendo porque estaba sonámbulo. Si el jurado lo hubiera creído, habría quedado libre. En este caso la ley refleja nuestra comprensión moral.

La importancia de la libertad a la hora de valorar la culpabilidad ha sido reconocida desde hace mucho tiempo. Fue subrayada por Sócrates en la

*Apología* cuando fue acusado de corromper a la juventud. Sócrates argumentó que se le debía culpar si había corrompido a la juventud de manera intencional, pero si lo había hecho de modo no intencional, no era un asunto de elección y, por consiguiente, no se le podía culpar por ello.

Es esta noción de libertad la que se olvida a menudo cuando se afirma que, puesto que los animales se comen entre sí, nosotros, como “extremo superior de la cadena de la comida” estamos haciendo sólo lo que es natural al comerlos. Parece olvidar que el león mata por necesidad: tiene que matar para sobrevivir. Si no mata, muere de hambre. Por otra parte, excepto en los casos más extraordinarios, la mayor parte de los humanos no come carne por necesidad, sino porque les gusta su sabor. Los humanos eligen comer carne. Podemos obtener suficientes nutrientes comiendo granos, legumbres, frutas y así sucesivamente. Las situaciones a las que se enfrentan un león hambriento y una persona hambrienta no son, entonces, las mismas y, consecuentemente, las valoraciones morales de que coma carne un león y un ser humano son diferentes.

Así pues, si somos libres, y si somos capaces de considerar las implicaciones morales de nuestras acciones, ¿de qué acciones deberíamos abstenernos y cómo transformaría el “mundo” esta modificación de nuestra conducta? La primera de las cuestiones tiene que ver realmente con los muchos usos que les damos a los animales. Toda nuestra civilización depende del dolor y del sufrimiento de los animales.

Una de las maneras más importantes en que los animales humanos usan a los animales no humanos es para comida. Comemos una gran variedad de animales, de vacas a pescado, de caracoles a pájaros. Los animales también nos ayudan a vestirnos: usamos piel animal, piel de pelo, plumas, escamas, así como seda de los capullos de los gusanos. También nos adornamos con partes de animales o productos animales. Los animales también nos proporcionan compañía en forma de mascotas y diversión en forma de carreras, luchas, caza y pesca, o en circos, zoológicos y acuarios. En el pasado los animales se usaron como medios de transporte y en la guerra. Los elefantes se usaban todavía algunas veces para la explotación forestal y continuamos usando perros como perros guardianes, lazarillos, perros de “escucha” y también para encontrar drogas y atrapar criminales que se han escapado o personas desaparecidas. Los monos y los perros han sido adiestrados para ayudar a personas parálíticas. La armada de los Estados Unidos ha adiestrado marsopas para detectar y desactivar cargas de profundidad. Los animales se usan en laboratorios de investigación como modelos para el estudio de la conducta humana, el envejecimiento, la enfermedad, la adicción, la radiación, los impactos y los traumatismos, para predecir los efectos sobre los humanos de las drogas, el alcohol, el tabaco, y para probar la seguridad de productos comerciales desde los insecticidas a los líquidos de frenos, desde los cosméticos a los limpiadores de hornos. Los animales o subproductos animales se usan en una multitud

de maneras que no son obvias. Por ejemplo, las frutas están siendo rociadas de manera cada vez más frecuente con “ésteres ácidos grasos de sucrosa” —grasa animal para el común de los mortales—. El refrigerador en el que colocamos nuestra fruta es enfriado por freón, cuya fabricación incluye grasa animal. Incluso los envoltorios de comida que usamos están hechos con diminutas cantidades de grasa animal. Los subproductos animales pueden ser usados, y frecuentemente se usan, en la producción de azúcar y vino refinados. Los subproductos animales se usan en productos tales como, para nombrar sólo unos pocos, gelatina, jabones, detergentes, películas fotográficas, cola, explosivos, cosméticos, productos textiles, anticongelantes, líquidos de frenos hidráulicos, etc. [Gleason (1969); citado por Singer (1990), p. 56]. La lista es interminable.

Todos estos usos causan sufrimiento y, a menudo, muerte. El sufrimiento de los animales para comida, rigurosamente recluidos, su transporte y su estancia en los mataderos ha sido discutido en numerosos libros y artículos, así como el sufrimiento de los animales destinados a la investigación. Si no matamos un animal por su carne, pelo, plumas, piel o escamas, si no lo matamos porque es bonito, porque es una plaga, porque es peligroso, porque pensamos que podría ser un buen “modelo” a estudiar, lo matamos —quizás de forma inadvertida— destruyendo su hábitat. Comienza a parecer como si estuviésemos haciendo la guerra contra toda especie no humana que habite en la Tierra, pero entonces también recordamos que el hombre también hace la guerra contra el hombre.

Tendría que ser ya obvio ahora que toda nuestra cultura se basa en el dolor y la muerte animal. Utilizamos los animales en casi todas y cada una de las horas de nuestra vida: desde el momento en que nos levantamos y nos cepillamos los dientes —quizás con un cepillo de dientes hecho con cerdas naturales de un animal— y usamos pasta de dientes, que también contiene ingredientes animales y ha sido probada en animales, hasta que nos acostamos por la noche y hacemos descansar nuestra cabeza sobre una almohada de plumón y nos tapamos con una manta de lana trasquilada de una oveja, o quizás con una funda nórdica hecha con plumas o plumón arrancado de diferentes aves.

¿Qué le sucedería a nuestra civilización si dejásemos de usar animales?

Si dejásemos simplemente de comer carne, tendríamos menos enfermedades, menos cepas de bacterias resistentes a los medicamentos, menos contaminación acuática, más espacio —ya que no tendríamos que dedicar un número tan grande de hectáreas para cultivar grano simplemente para producir carne— y menos destrucción de los bosques de las zonas húmedas.

Kant afirmaba que la crueldad hacia los animales produce un endurecimiento de nuestra humanidad, algo que quiere decir que perdemos nuestra sensibilidad: nuestra compasión decrece o desaparece y acabamos tratando a nuestros compañeros humanos de una manera menos cuidadosa. Los psicólo-



gos contemporáneos parecen corroborar las ideas de Kant en la medida en que encuentran un vínculo entre la crueldad con los animales y la conducta antisocial de un tipo extremo. Si contemplásemos simplemente los animales como los otros, como seres ni más ni menos valiosos que nosotros mismos, sino simplemente diferentes, el resultado podría ser que tendríamos más compasión para otros humanos y un mundo menos violento. Una meta no demasiado mala.

*Department of Philosophy*  
*Abington College, Penn State University*  
*1600 Woodland Road, Abington, PA, USA*  
*E-mail: pferraterm@aol.com*

NOTAS

<sup>1</sup> Debo esta intuición al Sr. Gary Francione.

<sup>2</sup> Estoy en deuda con Brigid Brophy por su clara exposición de este punto.

<sup>3</sup> En una comunicación personal y en un libro a punto de aparecer, el Sr. Gary Francione, argumenta que todos los seres vivos dotados de sensación son iguales en que, bajo circunstancias normales, valoran su propia vida y luchan por preservarla. Él mantendría que la igualdad es un asunto fáctico más bien que una idea ética.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BROPHY, B. (1972), "In Pursuit of a Fantasy", en Godlovitch R. y Harris J. (eds.), *Animals, Men and Morals*, Nueva York, Taplinger Publishing Company.
- FERRATER MORA, J., (1965), *Being and Death: An Outline of Integrationist Philosophy*, Berkeley y Los Angeles, University of California Press.
- GLEASON, M. N. et al (eds.) (1969), *Clinical Toxicology of Commercial Products*, Baltimore, Williams and Wilkins.
- HAMILTON, E. y CAIRNS, H. (1961), *The Collected Dialogues of Plato*, Princeton, Princeton University Press.
- MOSTERÍN, J. (1998), *Vivan los animales*, Madrid, Editorial Debate.
- SINGER, P. (1990), *Animal Liberation*, Nueva York, Random House.
- VAN LAWICK-GOODALL, J. (1971), *In the Shadow of Man*, Boston, Houghton Mifflin.