



Universidad Autónoma de Querétaro
Facultad de Psicología
Licenciatura en Psicología Área Social

TESIS: SUFRIMIENTO ANIMAL: UNA PERSPECTIVA ETICA

Que como parte de los requisitos para obtener el grado de

Licenciado en Psicología Área Social

Presenta:

Andrés Augusto Klingberg Orozco

Dirigido por:

Dr. Rubén Martínez Miranda

SINODALES

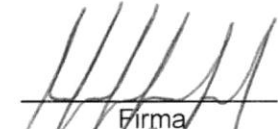
Dr. Rubén Martínez Miranda
Presidente

Dra. Angelina Rodríguez Torres
Sinodal

Dr. José Salvador Arellano Rodríguez
Sinodal

Dr. Robert Hall
Sinodal

Lic. Melissa Guerrero Orozco
Sinodal



Firma



Firma




Firma



Firma



Firma



Nombre y Firma del Director
De la Facultad

Centro Universitario
Querétaro, Qro.
Octubre 11. 2012
México

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE QUERÉTARO
FACULTAD DE PSICOLOGÍA
ÁREA DE PSICOLOGÍA SOCIAL

SUFRIMIENTO ANIMAL: UNA PERSPECTIVA ÉTICA

T E S I S

Que como parte de los requisitos para obtener el grado de Licenciado
en Psicología Social

PRESENTA:

Andrés Augusto Klingberg Orozco

Dirigido por:

Dr. Rubén Martínez Miranda

Centro Universitario
Querétaro, Qro. - México 2012

AGRADECIMIENTOS

A mi tutor, el Doctor Rubén Martínez Miranda, por su confianza, paciencia y tiempo, así como por sus enseñanzas invaluable y su genuina dedicación.

A mi madre, por apoyarme infatigablemente y brindarme todo su amor y generosidad; también por mostrarme, desde siempre, a través de libros y palabras, el mundo de los animales.

A mi tío Arturo y a mi familia y amigos en general, por su aprecio, apertura y consejos.

A todos los sinodales por su atención y tiempo.

DEDICATORIA

A todos aquellos que prestan su voz a quienes carecen de una.

A los animales, sin reparar en familias o especies, pues ciertamente no es necesario entender de letras y causas para merecerlas e inspirarlas.

INDICE

INTRODUCCION	5
CAP. I LENGUAJE Y RAZON	8
CAP. II GESTOS AMABLES.....	15
CAP. III DOLOR Y SUFRIMIENTO SOBRE RAZON Y LENGUAJE.....	18
III.1 ¿SUFREN LOS ANIMALES NO HUMANOS? ¿SUFREN LAS PLANTAS?	18
III.2 TEORIAS PARA UNA ETICA DE LOS ANIMALES NO HUMANOS.....	20
CAP. IV LA ETICA DE LOS ANIMALES NO HUMANOS EN LA PRACTICA ..	29
IV.1 INCONSISTENCIAS.....	29
IV.2 LOS ESPECTACULOS DEL SADISMO.....	31
IV.2.1 LA TAUROMAQUIA.....	31
IV.2.2 LAS PELEAS DE GALLOS Y PERROS.....	36
IV.3 LA INDUSTRIA DE LA CARNE.....	38
IV.4 EXPERIMENTACION ANIMAL.....	45
CONCLUSIONES	48
BIBLIOGRAFIA.....	51

INTRODUCCIÓN

La cuestión de la ética de los animales no humanos y sus capacidades cognitivas se remonta, aunque de manera relativamente austera, a la época de la Grecia clásica. A pesar de ser bastante antiguo el tema, su discusión generó respuestas y posteriores interrogantes que abrieron caminos paralelos: tanto al avance científico como al surgimiento de nuevas perspectivas filosóficas que cuestionaron al humanismo y sus bases. A pesar de que es un tema rico en diversidad de posturas, existe concordancia acerca de la facultad de los animales no humanos para sentir dolor e incluso, aunque en menor medida, sobre su condición de seres sufrientes y vulnerables a situaciones como el confinamiento, el aislamiento y el rechazo. Pese a todo, dicha concordancia no significó la finalización del diálogo, pues al evidenciar que la sintiencia –capacidad para experimentar dolor conferida por un sistema nervioso- no es exclusiva del hombre, quedó de manifiesto también que los humanos no son los únicos animales que poseen intereses; este hecho dio entrada a un campo sumamente fértil para las ciencias sociales: la reflexión ética sobre el quehacer del hombre en relación con el resto de las especies animales. En la actualidad se trata de una cuestión que replantea asuntos tan importantes como el de la economía sustentada en la explotación animal; el uso de animales para fines de diversión y, lo más controversial, el uso de animales con fines experimentales. A fin de cuentas, cuestionar en nuestra cotidianeidad el sufrimiento animal y reflexionar nuestra responsabilidad o ausencia de ella ante el mismo.

La finalidad de este trabajo, en síntesis, consiste en analizar diversas posturas y

pensamientos que a lo largo de la historia han guardado relación con el debate que se desprende de la posibilidad de entender a los animales no humanos como sujetos de una ética. Dicho análisis está realizado a través de parte importante de la bibliografía que hasta el momento ha tratado este asunto.

Es importante señalar que, aunque este trabajo pretende la obtención de un título en Psicología social, no se conforma por las teorías y metodologías que constituyen tal disciplina. A pesar de esto hallamos pertinencia en presentarlo con la esperanza de que signifique un aporte útil para la comprensión de los humanos en sus relaciones con los otros seres que comparten su entorno, pensando el importante papel que ello juega dentro de las bases socioculturales de nuestra especie. Así pues, consideramos que esta investigación es de relevancia para los psicólogos sociales en la medida que intente dar luz a un campo que, si bien ha sido poco explorado desde el enfoque psicosocial, indudablemente le incumbe.

Al mismo tiempo, esta tesis debe pensarse como un compromiso con el sufrimiento de las especies afectadas por una concepción radicalmente antropocéntrica del mundo que habitamos. Su importancia es otorgada por la urgencia de atender el tema que la motiva, así como por la muy escasa producción de literatura en castellano que aborde la cuestión.

En el capítulo uno presentamos las perspectivas de autores que coinciden en establecer diferencias tajantes entre el humano y el resto de los animales e incluso en legitimar la explotación de éstos últimos. De igual forma en este primer capítulo se encontrarán análisis y críticas de tales postulados.

En el capítulo dos introducimos a los personajes cuyo pensamiento abordó la temática del sufrimiento animal desde una perspectiva gentil y considerada, estableciendo antecedentes para la construcción de nuevos acercamientos éticos.

En el capítulo tres exponemos y analizamos los planteamientos y obras de los principales exponentes que problematizaron la cuestión del sufrimiento animal desde una mirada teórica.

En el capítulo cuatro problematizamos los asuntos concernientes a la ética de los animales no humanos en la práctica. Comenzamos señalando el tema de las inconsistencias y, posteriormente, abarcamos temas como la industria cárnica y la experimentación.

Capítulo I. Lenguaje y razón

Hasta hace relativamente poco tiempo, la explotación del ser humano sobre el resto de especies animales no sólo se hallaba libre de críticas con peso suficiente para hacer temblar sus cimientos, sino que incluso encontraba justificación y respaldo en las palabras de pensadores de la más elevada envergadura. En este capítulo haremos un recorrido por los planteamientos que daban soporte a esas prácticas de dominación. Del mismo modo, y recurriendo al pensamiento de Derrida en algunos casos, cuestionaremos las bases que soportan dichos planteamientos y la validez de las mismas.

Jacques Derrida señala que todo animal no humano, según René Descartes “[...] estaría privado de “yo” o de “sí” y, a fortiori, de toda reflexión, incluso de cualquier marca o impresión autobiográfica de su propia vida.” (Derrida, J. 2008: II: 95). En otras palabras, Descartes plantea a los animales no humanos como seres carentes de alma, razón y autoconciencia, es decir *autómatas complejos* que si bien cumplen funciones biológicas, son incapaces de experimentar dolor o sufrimiento. Esta consideración cartesiana se desprende del *cogito ergo sum*, que establece una conexión entre la existencia -y las mencionadas facultades de sufrir y sentir dolor- y la razón, dejando de lado el aspecto biológico: en este caso la posesión de un sistema nervioso. Del mismo modo que con la existencia, Descartes postuló al lenguaje como el elemento inseparable del pensamiento, de manera que los animales no humanos, acorde con ello, estarían también negados de toda posibilidad de poseer esta entidad: “Y no se deben confundir las palabras con los movimientos naturales que dan testimonio de las pasiones y pueden ser

imitados tanto por máquinas como por animales; ni se debe pensar, como lo hicieron algunos antiguos, que los animales hablan aunque nosotros no entendamos su lenguaje”(Descartes, 1952: 166).

La idea que sostiene Derrida supone que el razonamiento cartesiano constituye la base de una filosofía occidental predominante y logocentrista: aquella forma de pensar que antepone la razón y el testimonio -el discurso- a cualquier otro tipo de expresión -el alarido de dolor o el acorralamiento del aterrorizado-. Se trata de una tradición filosófica peligrosamente empeñada en levantar una barrera que sitúa en un extremo al hombre y, en el otro, al animal -*animote*, diría Derrida- en singular, obviando las diferencias entre, por ejemplo, chimpancés y hormigas. Estamos ante la declaración del humano como ser superior y, por lo tanto, con derecho a hacer uso del resto de las especies animales. La gama de autores asociados a tal división entre humanos y animales es muy amplia y, aunque comparten el fondo logocentrista señalado por Derrida, los argumentos que los posicionan son por naturaleza diversos. Analicemos varios de ellos.

El pensador francés Georges Bataille reflexionó sobre la cuestión animal en su obra *Teoría de la religión*. En ese texto Bataille plantea que los animales se caracterizan por la inmanencia en relación a su medio, lo que se refleja cuando un animal devora a otro. Éstas son sus palabras: “[...] no hay trascendencia del animal devorador al animal devorado: hay sin duda una diferencia, pero ese animal que se come al otro no puede oponerse a él en la afirmación de esa diferencia” (Bataille, 1998; 6). De las ideas de Bataille se deduce que, en su consideración, los animales carecen de conciencia respecto a sus semejantes e

incluso respecto a sí mismos, pues posteriormente agrega, “La apatía que traduce la mirada del animal tras el combate es signo de una existencia esencialmente igual al mundo en el que se mueve como agua en el seno de las aguas” (Ibid; 10). A pesar de no explicitarlo, al negar la autoconciencia en los animales no humanos también les niega la facultad de sufrir.

La inmanencia de los animales observada por Bataille muestra un punto débil que se asoma cuando dice: “No hay, del animal comido al que come, una relación de subordinación” (Ibid; 6). El que haya especificado claramente “del animal comido al que come” en lugar de referir a toda situación social entre animales, permite pensar que prefirió no tomar en cuenta las complejas relaciones de dominación entre gorilas, perros y algunas otras especies en las que existen jerarquías.

Debe decirse que Immanuel Kant reafirmó la barrera entre humanos y el resto de los animales con base en la razón. Su manera de establecer tal distinción parte del “Yo” que, a fin de cuentas, existe sólo a través de la lengua -por lo que es un poder propio, únicamente del ser humano como animal racional-: “[...] todas las lenguas, cuando hablan en primera persona deben pensar ese Yo aun cuando no lo expresen con una palabra particular” (Kant, 1991;17).

En torno a la posición kantiana, Derrida señala:

[...] lo que se pone en duda [...] es el poder de hacer referencia a sí mismo de forma deíctica, autodeíctica, el poder de señalar al menos de manera virtual con el dedo hacia sí para decir: soy yo. [...] Tampoco es seguro que esa autodeicticidad no adopte unas formas muy desarrolladas, diferenciadas y

complejas en un gran número de fenómenos sociales que podemos observar en el animote. ¿Quién puede negar que los fenómenos de exhibición narcisista en la seducción o en la guerra sexual [...] competen a una autodeíctica?. (Derrida, 2008: II: 115).

Más adelante, Derrida analiza las consecuencias que el “Yo” trazado por Kant traerá en la consideración a los animales. Al respecto dice:

En resumidas cuentas, [...] aquello de lo que está privado el animal no razonable, además de la subjetividad, es lo que Kant llama la “dignidad” (*Wurde*), a saber, un valor interno y que no tiene precio, el valor de un fin en sí mismo, o, si se prefiere, un precio más allá de todo precio comparable y negociable de todo precio en curso. Puede haber un precio en curso y negociable para el animal, lo mismo que para cualquier medio que no pudiese convertirse en un fin en sí. (Derrida, 2008: II: 121).

A propósito de la noción kantiana de dignidad y su exclusividad para los humanos, Theodor Adorno señala que, más que ser neutra, pareciera “[...] dirigida contra los animales.” (Adorno, 2003: 78), como si se tratase de un odio encubierto, más allá del aparentemente frío deseo de doblegar a la naturaleza en beneficio del hombre.

Por su parte, Emmanuel Lévinas, filósofo que dedicó la mayor parte de su pensamiento al estudio de la ética, abundó en el aspecto de la alteridad y, puntualmente, en la responsabilidad que tenemos ante ese *otro*: “La tentación de la negación total, que mide lo infinito de esta tentativa y su imposibilidad, es la presencia del rostro. Estar en relación con el otro cara a cara es no poder matar” (Lévinas, 2001: 239).

Años después a su introducción al rostro y la fraternidad que acarrea, Lévinas fue entrevistado por John Llewelyn, quien le planteó las preguntas: ¿el animal tiene rostro? Y ¿puede leerse el “no matarás” en los ojos del animal? Lévinas respondió: “El rostro humano es totalmente diferente y sólo a toro pasado descubrimos el rostro de un animal. No sé si la serpiente tiene rostro. No puedo responder a esa pregunta.” (Llewelyn, 1991). Resulta evidente que, mientras en el rostro del hombre Lévinas encuentra una importante carga sentimental, en la de los animales más bien le provoca indiferencia; ésta se aprecia tanto en su capacidad de únicamente descubrir su faz “a toro pasado” como en quitarse la responsabilidad de ofrecer una respuesta concreta. Podríamos añadir que el concepto de “estar en relación con el otro cara a cara” refiere a un fenómeno personal y subjetivo de la conciencia. Sin evidencia empírica, uno puede negar totalmente este tipo de experiencia tanto de relación con animales como de relaciones con seres humanos –como mostró la historia de holocausto (Patterson, 2008).

La contribución de Jacques Lacan al muro divisorio es un gesto indudablemente cartesiano. Se trata de la negación del lenguaje en los animales no humanos quienes, a su parecer, reaccionan en vez de responder. Con respecto a tal cuestión escribió: “Su definición, como segundo término del circuito estímulo-respuesta, no es sino una metáfora que se apoya en la subjetividad imputada al animal para elidirla después en el esquema psíquico al que la reduce. [...] Si aprieto un botón eléctrico y se hace la luz, no hay respuesta sino para mi deseo” (Lacan, 1989: 288).

Karl Marx y Friedrich Engels no dejaron dudas respecto a su posición sobre los derechos animales, los cuales, como parte de la naturaleza, eran limitados como instrumentos a utilizar: “La aserción de Fourier de que el derecho a pescar, a cazar, etc., son derechos innatos del hombre, es la de un genio” (Marx y Engels, 1978: 118).

Aunque un espíritu de oposición a la dominación envuelve las obras de estos autores, ese impulso no parece admitir cabida para los animales no humanos; a los que, por otra parte, debemos señalar que les reconocieron tener necesidades. Si atendemos ese reconocimiento y la tesis marxista que propone la contribución de cada quien según sus capacidades a cada quién según sus necesidades, podríamos pensar la posibilidad de un hacerse cargo del resto de las especies. En el caso particular de estos filósofos la división entre animales humanos y no humanos emerge de un sitio distinto al de los otros autores que hemos tomado en cuenta en este apartado, pues dicen: “Pero el hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a producir sus medios de vida” (Marx, y Engels, 1971). Sin embargo, resulta igualmente fallida si se piensa en actividades como el almacenamiento de alimento por parte de las hormigas o las labores de construcción de castores y varias aves.

Martín Heidegger, filósofo alemán, consideró un planteamiento muy similar al de Bataille, que los animales *-pobres en mundo-* eran incapaces de entender el *en cuanto tal*, es decir: “Con toda la tirantez pulsional de su comportamiento, el animal está absorbido por aquello mismo a lo que está vinculado en dicho comportamiento. [...] El comportamiento del animal nunca es una percepción de

algo en cuanto algo” (Heidegger, 2007: 371). Lo que nos lleva, de nuevo, a la inmanencia de los animales que, si bien no son meramente objetos para esta perspectiva en particular, ni siquiera parecen tener autoconciencia y entonces probablemente estén incapacitados para sufrir. Es la inmanencia de los animales en contraste con la trascendencia de los humanos: el logocentrismo.

En fechas más próximas a la actualidad otros argumentos han surgido para cuestionar la pertinencia de repensar nuestra relación con otras especies animales. Una muestra significativa de ello puede encontrarse en Walter Howard (1993) quien defendió que la calidad de vida de los animales no humanos en estado salvaje es mucho peor que la que reciben de los humanos que los explotan. Esta afirmación carece de solidez por varios motivos: los depredadores naturales de las especies utilizadas para la experimentación y la alimentación humana dependen de su capacidad para matar a su presa rápidamente, lo que se traduce en poco dolor para el animal cazado; los animales cautivos en zoológicos reciben alimentos y resguardo ante los embates climáticos, sin embargo su movilidad es mínima en comparación con la que gozarían en sus hábitats naturales y, por otro lado, salvo desastres, están preparados para sobrevivir las condiciones climáticas de sus ambientes.

Por lo tanto, los filósofos han atribuido la unicidad y la superioridad de los seres humanos al razonamiento, a la conciencia, al sentimiento, a la “respuesta” (interacción), y al rostro (una relación personal). Sin embargo estos juicios nunca han estado basados ni justificados por evidencia empírica.

Capítulo II. Gestos amables

A lo largo de la historia muchos pensadores han mostrado simpatía por la causa animal y, todavía más, indignación ante la crueldad humana sobre las especies a merced de su dominio tecnológico. En esta lista piadosa podemos encontrar a personajes tan ilustres como Milan Kundera, Robert Browning, Charles Darwin, John M. Coetzee, Albert Einstein, Leon Tolstoy, Ralph Waldo Emerson, Mahatma Gandhi, Jane Goodall, Franz Kafka y, en fin, un abanico de tal abundancia que abarcaría páginas enteras.

Entre esos autores tenemos casos tan importantes como el de Isaac Bashevis Singer y Theodor Adorno, quienes teniendo origen judío, no han dudado en comparar el holocausto con la situación de miles de animales en los rastros. Su posición deja mal parados a quienes acusan el señalamiento de ese paralelismo como insensible pues, parecieran decirnos, la empatía hacia esa alteridad extrema más bien exige la mayor de las sensibilidades. Charles Patterson mostró fuertemente como los Nazis maltrataron a personas de manera inexplicablemente horrible en el holocausto y lo mismo hicieron con otros animales, por lo que no sería descabellado establecer un símil entre la violencia que se comete hacia unos y otros (Patterson, 2008).

En el acontecer filosófico también han surgido defensores de los no humanos, algunos de manera parcial y otros dedicando la totalidad de su obra a esta causa: El neoplatonista Porfirio, quien abogó incansablemente por la adopción de una dieta vegetariana, concedió a los animales no humanos la capacidad de

respuesta, apelando a la variación de sus actos según lo que percibían en las personas con las que tenían contacto:

También para los animales está claro el lenguaje de los hombres, tanto si están irritados contra ellos como si son benevolentes, tanto si los llaman como si los echan, tanto si les quieren pedir como si les quieren dar algo: en resumen, ninguna intención se les escapa y a ella responden cada vez con pertinencia. (Porfirio 1984: 46).

Existe un célebre episodio en el que Friedrich Nietzsche abrazó a un caballo que era castigado por su cochero, disculpándose ante el lastimado animal por la crueldad humana; todo esto en las calles de Turín. Más allá de esta anécdota, en su obra *Aurora* manifiesta hallar más similitudes que diferencias entre animales humanos y no humanos: “También comparte el hombre con el animal el sentido de la verdad, el cual, en última instancia, se reduce al sentido de la seguridad [...] el animal observa los efectos que produce en la imaginación de los demás animales, a considerarse objetivamente [...] y en cierto modo, a autoconocerse.” (Nietzsche, 1994: 50).

Arthur Schopenhauer, quien es considerado una de las más importantes influencias de Nietzsche, criticó el antropocentrismo señalando que “la suposición de que los animales no tienen derechos y la ilusión de que nuestra manera de tratarlos no tiene significancia moral, es un verdadero ejemplo de la crueldad y barbarie occidental” (Schopenhauer, 1915: 218). También sostuvo una profunda amistad con el gran compositor Richard Wagner, a quien concientizó sobre el

sufrimiento animal a tal punto que el músico dirigió una carta a Ernst Von Weber para apoyarlo en su enérgica campaña contra la vivisección.

El mismo Jaques Derrida dio una memorable conferencia de la que se desprendió el ya mencionado libro: *El animal que luego estoy sí(gui)endo*. El propósito de esa conferencia cuya longitud más bien la mostraría como seminario, fue desenmascarar los argumentos de múltiples pensadores fundamentales, cuestionando las limitaciones que adjudican a los animales no humanos y ofreciendo nuevas luces reveladoras al respecto: las de la deconstrucción. Desafortunadamente el tiempo fue un impedimento para el análisis derridiano sobre la cuestión animal. El propio Derrida confesó en más de una ocasión durante la conferencia que muchos de los temas abarcados daban juego para mayores análisis.

En un video que circula por las redes sociales, Slavok Žižek se refiere, de manera bastante desafortunada, a los vegetarianos como “degenerados”, pero tuvo un gesto amable hacia los animales no humanos al señalar, posteriormente, que respecto a su sufrimiento “lo sabemos, pero actuamos como si no lo supiéramos” (Žižek, S. 2010) y no dudó en agregar después: “Esta monstruosidad es algo para pensar. Así que una vez más, otra violencia ignorada” (Ibid).

Debemos anotar que las opiniones favorables al tratamiento moral a los animales que hemos mencionado aquí, iguales a los mencionados en la sección previa, son filosóficos sin base empírica.

Capítulo III. Dolor y sufrimiento sobre razón y lenguaje

En el presente capítulo comenzamos respondiendo la interrogante sobre la capacidad de los animales no humanos de sufrir. Posteriormente mostramos las corrientes teóricas que se han hecho cargo del tema a partir de su respuesta.

III.1 ¿Sufren los animales no humanos? ¿Sufren las plantas?

El desarrollo que las neurociencias han alcanzado en nuestros días no deja lugar a dudas sobre la capacidad de los animales no humanos para sentir dolor y sufrimiento.

Richard Serjeant escribió al respecto.

Cada brizna de evidencia basada en los hechos apoya la tesis de que los vertebrados mamíferos más desarrollados experimentan sensaciones de dolor al menos tan agudas como las nuestras. Decir que sienten menos porque son animales inferiores es un absurdo; se puede demostrar fácilmente que muchos de sus sentidos son más agudos que los nuestros: la agudeza visual en ciertas aves, el oído en la mayoría de los animales salvajes y el tacto en otros; en la actualidad, estos animales dependen más que nosotros del conocimiento más completo posible de un medio hostil. Aparte de la complejidad de la corteza cerebral, sus sistemas nerviosos son casi idénticos a los nuestros y sus reacciones ante el dolor extraordinariamente parecidas, [...] El elemento emocional es de sobra evidente [...] (Serjeant, R. 1969: 72)

Por su parte, el psicólogo José Francisco Zamorano complementa las palabras de Serjeant:

En nuestro sistema nervioso los impulsos básicos y las emociones, e incluso los sentimientos, están localizados en el diencéfalo, el cual también está muy desarrollado en otras especies de animales tales como los mamíferos y las aves. No es extraño, por lo tanto, que sus reacciones al dolor sean muy similares a las nuestras: elevación inicial en la presión de la sangre, pupilas dilatadas, transpiración, pulso agitado, etc., [...] (Zamorano, J. 2009)

La idea de que sólo los humanos somos capaces de sufrir y sentir dolor exhibe una ignorancia inmensa y una postura antropocéntrica llevada al extremo, mucho más cercana al pensamiento religioso que a las premisas básicas de la biología que revelan al hombre como un animal.

Ante la evidencia de que los animales no humanos sufren y sienten dolor, algunas personas han empezado a cuestionarse si las plantas poseen las mismas capacidades. En torno a esta cuestión hay que tener presente la diferencia entre experimentar una sensación y reaccionar a un estímulo. Para experimentar una sensación es necesario tener un sistema nervioso y un cerebro, ya que detectar el dolor es una función mental y la mente es indivisible del cerebro. Los vegetales no poseen ni sistema nervioso ni cerebro y, por lo tanto, tampoco tienen mente. La razón de esto puede comprenderse desde la evolución: la supervivencia de los vegetales no depende de que sientan y, considerando su incapacidad de huir, ello sería más bien un terrible inconveniente.

III.2 Teorías para una ética de los animales no humanos

Los primeros científicos que desarrollaron una base empírica y psicológica para justificar su postura fueron Richard Ryder y Peter Singer. El filósofo y psicólogo inglés Richard Ryder, conocido además por ser un activista animal, fue el primero en acuñar el término *especismo*, usándolo para “[...] describir una extendida discriminación que es practicada por el hombre contra las otras especies, y para trazar un paralelismo entre ella y el racismo” (Ryder, 1975: 16). La postura de Ryder básicamente planteaba que “si aceptamos que está mal causar sufrimiento a humanos inocentes, entonces por extensión lógica también está mal hacerlo con animales no humanos” (Ibid p. 26).

Por su parte, en 1975, el filósofo australiano Peter Singer publicó *Liberación animal*, una obra que supondría revolucionar las consideraciones éticas hacia los animales no humanos. Esta obra utilitarista retomó a dos de los principales exponentes de dicha corriente para tomar forma; por un lado Henry Sidgwick y su fórmula: “El bien de un individuo particular no tiene más importancia, desde el punto de vista del Universo (por decirlo así), que el bien de cualquier otro”. (Sidgwick, 382) y por otro, Jeremy Bentham, quien señala respecto a los animales: “no debemos preguntarnos: ¿pueden razonar? ni tampoco: ¿pueden hablar? sino: ¿pueden sufrir?”. (Bentham, J. XVII). La conjunción dio como resultado una propuesta que, amparándose en las investigaciones fisiológicas empíricas que relacionan la posesión de un sistema nervioso con la posibilidad de sentir miedo, dolor e incluso, en algunos casos, aburrimiento, pugna por una igualdad moral entre animales humanos y animales no humanos; descartando así las habilidades

cognitivas y sociales como puntos para atribuir o negar derechos en cuanto al maltrato. Dicho de forma distinta: este modelo toma en cuenta la coincidencia -- posibilidad de sufrir y/o sentir dolor- por encima de la diferencia, lo mismo en tipo que en grado. Para zanjar las discusiones sobre si los animales son realmente sensibles al dolor, Singer argumentó:

No se puede experimentar el dolor ajeno, tanto si el “otro” es nuestro mejor amigo como si es un perro callejero. El dolor es un estado de la conciencia, un “acontecimiento mental” y como tal nunca puede observarse. [...] El dolor es algo que sentimos, y sólo podemos inferir de diversas indicaciones externas que los demás también lo sienten. (Singer, P. 1999: I: 46).

Esta nueva perspectiva significó la reactivación, con bríos renovados, de numerosos grupos a favor de los derechos animales; sin embargo, su aplicación práctica fue objeto de controversia por la ambigüedad en la evaluación del dolor y por la inconsistencia en fijar las diferencias entre especies animales. La manifestación de esas inconsistencias cuando, a pesar de exigir protección y atenciones hacia los animales no humanos a través de una idea de igualdad moral, Singer no derribó totalmente la barrera divisoria: “Obviamente existen diferencias importantes entre los humanos y otros animales y tienen que dar lugar a ciertas diferencias en los derechos que tenga cada uno”. (Ibid p. 35). Estas diferencias que ve Singer llevan a dos tratamientos distintos en la cuestión animal, por una parte el del dolor y sufrimiento, que “[...] son malos en sí mismos y deben evitarse o minimizarse, al margen de la raza, el sexo o la especie del ser que sufre [...] el dolor se mide por su intensidad y duración [...]” (Ibid. 53) y, por la otra, el

caso de la muerte, donde las diferencias entre humanos y el resto de animales adquieren peso: “[...]es peor matar a un adulto humano normal, con capacidad de autoconciencia, de planear el futuro y de tener relaciones significativas con otros, que matar a un ratón que, presuntamente, carece de todas estas características.” (Ibid. 55).

Podemos apreciar en esta división que existe un criterio discriminatorio basado en cualidades primordialmente humanas. Ese criterio sugiere que en una situación donde la vida de un humano en plenas condiciones está en el mismo riesgo que la de cualquier otro animal igualmente pleno, debemos dar prioridad a la especie humana, cuestión que para Singer es completamente lógica. Por otro lado, si el riesgo que comparten un hombre y un miembro de otra especie animal radica en la posibilidad de sufrir, el único parámetro a tomar en cuenta es la intensidad y duración del dolor; una determinación basada en otro criterio sería para este autor una muestra de *especismo*, concepto que define como discriminación irracional que antepone los intereses de su especie a los de todas las demás y que, en ese sentido, guarda similitud con el racismo y el sexismo.

Varios años después de la aparición de *Liberación animal*, la psicóloga estadounidense Joan Dunayer fue entrevistada a tenor de su libro *Speciesism* - en la edición 2005 del Vegan Festival inglés. Sobre su modo de entender el término que titula su libro, ella señaló: “Lo que Ryder, Singer y Regan (Regan, 2004) llaman “especismo” es en realidad sólo un tipo de especismo: la forma más antigua y severa, lo que yo llamo “especismo antiguo”. [...] en contraste [...] los neo-especistas favorecen los derechos de sólo algunos no-humanos, aquellos que

parecen ser más parecidos a los humanos. [...] ven a los animales como una jerarquía con los humanos en la cima.” (Dunayer, 2005).

En la misma entrevista, la opinión de Dunayer respecto a Peter Singer fue solicitada. Ella contestó: “Singer ejemplifica el neo-especismo. A su modo de ver, los humanos de al menos una inteligencia normal tienen más valor que cualquier no-humano. Es más, él promueve el derecho a la vida sólo para los humanos, otros grandes simios y posiblemente otros mamíferos [...]” (Ibid 2005). Su respuesta, además de categórica, fue certera; las buenas intenciones de Singer y su ferviente llamado a tener consideración por el sufrimiento animal y revolucionar la manera en que el ser humano se relaciona con las demás especies, significaron un avance trascendental pero insuficiente. A pesar de tener un título audaz, *Liberación animal* proponía reformismos más que una revolución tajante. Y para Dunayer, como veremos a continuación, las posturas reformistas en una problemática tan grave resultan inaceptables. En la misma extensa entrevista donde critica a Singer, esta autora traza a detalle los puntos de su postura *abolicionista*, es decir, aquella que se opone a toda acción humana que implique la apropiación y explotación de animales no humanos.

Antes que nada, promueve que “[...] los no-humanos tengan total personalidad legal, lo que les daría todos los derechos legales relevantes. [...] un derecho no-humano a la vida impondría restricciones en el comportamiento humano, no en el de los no-humanos.” Se trata de leyes que otorgarían derechos a los no humanos pero no obligaciones; la búsqueda de un contrato entre humanos y no entre humanos y otros animales.

Así como derecho a la vida, la personalidad daría a los animales no humanos “[...] derecho a la libertad e integridad física. Con la excepción temporal de los animales “domesticados” y algunos animales no-”domesticados” cautivos en el momento de la emancipación.” Del mismo modo, esta consideración legal otorgaría “[...] derecho a la propiedad. Poseerían los productos de sus cuerpos y trabajo.” (Ibid 2005). La propuesta de Dunayer representaría una radical transformación del mundo en el que vivimos, afectando incluso la comodidad de la vida cotidiana y la economía del orbe entero. Sin embargo, la abolición de la esclavitud supuso drásticos cambios de alcance similar y, a día de hoy, son pocos los que no habrían apoyado un movimiento de esa índole a pesar de todo.

El filósofo Gary Francione, autor de “*Animals as persons*” entre otras obras sobre el tema que nos incumbe, comparte con Dunayer una postura abolicionista y aboga también porque los animales no humanos sean considerados personas y, por tanto, poseedores de derechos que garanticen enteramente el respeto a sus intereses.

Tom Regan ocupa, junto a Peter Singer, la parte más alta de la escala de popularidad en los estudiosos de la cuestión animal. Uno de los motivos para esta condición es que su obra *The case for animal rights* significa un gran esfuerzo por lograr una ética de los animales no humanos completamente nueva y, por tanto, diferente a la posición de Singer, quien se basó en el ya existente utilitarismo para edificar su propuesta. De hecho, Regan criticó la perspectiva utilitarista porque, aunque de manera ambigua, da pie al uso de animales para la alimentación y la

experimentación con animales (en condición de minimizar el dolor) partiendo del beneficio que reporta para muchos humanos en el campo de la medicina.

Según este autor, una concepción así “[...] los coloca en el proceso de tratarlos -a los animales- como recursos y, desde la perspectiva de los derechos, ese tratamiento viola su derecho a ser tratados con respeto.” (Regan, 2004: 18).

Se desprende también de esas líneas que Regan es abolicionista y se opone a todo espectáculo, investigación e industria que implique la utilización de estos seres. La postura de Regan se trata de una posición derivada de la perspectiva kantiana sobre los agentes morales y la necesidad de considerarlos fines en sí mismos y por tanto poseedores de derechos. Sin embargo, a diferencia de Kant, Regan extiende el margen de inclusión a los pacientes morales, quienes estarían exentos de deberes pero no de los derechos fundamentales. El aspecto polémico en Regan se manifiesta cuando traza una línea divisoria entre aquellos que considera merecedores de derechos y aquellos que no, teniendo como filtro “[...] una variedad de capacidades sensoriales, cognitivas, conativas y volitivas.” (Ibid p. 16). Esta clasificación resguarda a “[...] mamíferos mentalmente normales de un año o más.” (Ibid); sin embargo, su autor admite que “[...] tenemos razones abundantes para pensar que las aves y quizá los peces también son sujetos-de-una-vida.” (Ibid.16). Ocurre en ese parámetro la misma problemática que con Singer: los criterios de derecho se basan en cualidades antropocéntricas. La perspectiva de Regan, igual a las perspectivas mencionadas previamente, no está basada en evidencia empírica: su argumento es de naturaleza moral sobre la política pública.

Debemos mencionar una perspectiva más. La ambigüedad de Regan y Singer gira sobre la cuestión empírica de las diferencias entre especies –tanto entre seres humanos y animales como entre varias especies de animales-. Para evitar tal ambigüedad, surge la perspectiva de “floreCIMIENTO” que en vez del énfasis en el sufrimiento, se basa en el desarrollo de las capacidades únicas de las especies distintas de animales. Más allá de evitar el sufrimiento, Martha Nussbaum explica el concepto de florecimiento como el derecho moral de cada especie para lograr su plenitud, para ejercer funciones que corresponden a la naturaleza de la especie (Nussbaum, 2007). De acuerdo con esta perspectiva, esto es cosa de justicia, de los derechos y de la dignidad. Los seres humanos tienen una obligación de justicia de respetar y empoderar las capacidades normales de los animales no humanos. El concepto de lo normal de la especie de esta perspectiva está basado específicamente en estudios empíricos de las distintas capacidades de cada especie.

Dentro de la bibliografía en castellano que aborda el tema que nos concierne, es importante señalar el trabajo de la filósofa española Adela Cortina. En su libro *Las fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidad de los humanos*, la autora lleva a cabo un análisis de cinco posturas alrededor de la ética animal: Teoría de los deberes indirectos, Teoría contractualista, Teoría utilitarista, Teoría del florecimiento y Deontologismo animalista.

Cortina se suscribe a esta última corriente –Deontologismo—y señala:

Las teorías del reconocimiento recíproco [. . .] tienen por base el reconocimiento mutuo de seres dotados de competencia comunicativa humana, de seres que reconocen su mutua dignidad en el medio comunicativo humano. Son teorías deontologistas que sólo reconocen derechos a los seres humanos, y precisamente por eso se ven enfrentadas al desafío de incluir o no a los animales entre los deberes de justicia. Ésta es nuestra propuesta, y de ella daremos cuenta tras dialogar con los demás. Pero podemos anticipar que también reconocen el valor interno de seres valiosos y vulnerables hacia los que existen obligaciones morales de cuidado y responsabilidad. (Cortina, A. 2009 p. 62)

Se desprende de la anterior cita que la dignidad y los derechos son, en opinión de Cortina, exclusivos de los humanos y prioritarios frente a los otros seres, pese a que tengan un valor interno que ha de ser tomado en cuenta. Los inconvenientes que tal posicionamiento genera residen en la dificultad para señalar de forma concreta hasta qué punto debe aceptarse un derecho humano sobre el valor de otro ser. No hay en este enfoque garantía sólida que proteja a los animales no humanos de su reducción a medios.

El filósofo estadounidense Robert Hall, quien ha realizado diversos aportes a la literatura hispanohablante en el campo de la bioética, señala respecto al posicionamiento de Cortina que: “Se trata de un tipo de antropocentrismo [...] por sostener que los derechos humanos pueden imponerse sobre cualquier otro valor.” (Hall, R. 2012 p. 212) En la misma reseña de la que sustraemos la anterior cita, el autor propone atender el tema con la urgencia que demanda y pensar en un acercamiento práctico:

Por supuesto, con respecto a la ética, hay perspectivas filosóficas fundacionistas y no fundacionistas. No es lugar aquí para resolver todo esto; sin embargo, si adoptáramos una metodología casuística en el nivel práctico, podrían estar más de acuerdo nuestra autora y la mayoría de las perspectivas analizadas en este libro con respecto al tratamiento ético de los animales y del mundo biótico. Quizá no sea necesario disputar de nuevo si los animales tienen alma. Es necesario abogar por una postura común en el foro público a pesar de las diferencias filosóficas. El foro moral-social consiste en reglas y normas específicas para la protección de los animales, no en las diferencias filosóficas entre kantianos, aristotélicos y utilitaristas. (Ibid, 212-213)

Capítulo IV. La ética de los animales no humanos en la práctica

Más allá del mundo académico, concretamente en la práctica y los acontecimientos cotidianos, el sufrimiento animal es una realidad. En este capítulo repasaremos las cuestiones éticas relacionadas con nuestra convivencia con otras especies y nuestra responsabilidad como individuos.

IV.1 Inconsistencias

Hal Herzog en su libro *Some we love, some we hate, some we eat*, critica a Dunayer porque, a su parecer, la psicóloga abolicionista toma con demasiado determinismo el aspecto de la congruencia en cuanto a los derechos de los no humanos. Para él “Joan Dunayer vive en un universo moral que debería causar estremecimiento incluso a los activistas animales más duros.” (Herzog, 2010: IX: 255). En el mismo capítulo, Herzog se esfuerza por ridiculizar la postura abolicionista sugiriendo que carece de sensatez; mas no aporta argumentos para contradecirla y termina por admitir que “El problema para los liberacionistas animales es que Dunayer tiene razón.” (Ibid, 256). Tal inconsistencia es significativa en un libro que con un tono desenfadado y casi humorístico, evidencia e incluso parece celebrar, precisamente, las inconsistencias alrededor de la cuestión animal. Prueba de ello es el último párrafo que, para no variar, concluye con suma ambigüedad: “Lo que la nueva ciencia de la antrozoología revela es que nuestras actitudes, comportamientos, y relaciones con los animales en nuestras vidas -los que amamos, los que odiamos y los que comemos- son, asimismo, más complicados de lo que pensamos.” (Ibid, 279)

Con todo, el mérito de esta obra reside en tocar uno de los puntos más sensibles de la lucha por el respeto moral para los animales no humanos derivada de su capacidad de sufrir y sentir dolor: las contradicciones que la rodean. Y para ejemplificarlo nos da un recorrido por casos como el de ratones que deben ser tratados con ciertos cuidados mientras lleven la etiqueta de sujetos experimentales y que, si llegan a tocar el suelo, cambian su etiqueta por la de sujetos contaminados y por tanto exterminables; el de aves y reptiles que, por alguna extraña razón, para la ley de investigación en laboratorios no son clasificados como animales y por ende son ajenos a sus regulaciones; o, inclusive, el de activistas que lanzan bombas a los vehículos y residencias de quienes experimentan con monos y, en contraste, no dedican una sola protesta contra aquellos que trabajan con insectos o gallinas.

Por su parte, Alastair Norcross (2004) escribió sobre el caso de un hombre llamado Fred que perdió la capacidad de saborear el chocolate por daños derivados de un accidente y que sometió a varios cachorros de perro a mutilaciones y duras condiciones de estrés, pues estudios científicos determinaron que estos animales son capaces de generar cocoamone en las circunstancias desfavorables mencionadas. Fred fue juzgado por crueldad animal y su caso atrajo a muchísimas personas indignadas, sin embargo, lo que hizo no difiere mucho de la práctica común que tiene la mayor parte de los humanos: usar a los no humanos para fines innecesarios. Por supuesto cabe preguntarse por qué no aplicamos el mismo criterio en todos los casos, incluyendo el de industrias y tradiciones arraigadas internacionalmente.

IV.2 Los espectáculos del sadismo

Además de en las fuertemente arraigadas industrias de la experimentación y la carne, la explotación de los animales no humanos se hace gravemente presente en la industria del entretenimiento. Si en el campo cárnico y el experimental, como más adelante veremos en sus correspondientes puntos, los beneficios que reportan – nutritivos y científicos- no terminan por ser respaldos de contundencia suficiente, toda explotación cuyo fin sea brindar entretenimiento pierde, a nuestro juicio, cualquier posibilidad de alentarse. En las siguientes páginas nos avocaremos a plantear y discutir las particularidades de los casos más relevantes en este apartado.

IV.2.1 La tauromaquia

En países como Francia, España y México la tauromaquia es una tradición añeja que, aunque parece atraer cada vez a menos seguidores, mantiene bastante aceptación cultural.

Uno de los más célebres defensores de este espectáculo es Fernando Savater, quien a pesar de no tener una formación que lo avale en el ámbito, se aventuró a escribir un libro que versa –principal aunque no exclusivamente- sobre las cuestiones éticas involucradas en la popularmente llamada “Fiesta brava”.

En este libro, llamado *Tauroética*, que por su contenido parece un afán de justificar la tauromaquia más que un análisis genuino para problematizarla, Savater da la impresión de no haberse documentado a fondo respecto a los debates que han

tenido lugar en cuanto a la ética de los animales no humanos. Esto se evidencia en extractos como los que a continuación señalamos y respondemos:

_Ahora bien: ¿qué significa exactamente causar dolor a los animales? Y ¿qué es lo que estos necesitan? Por supuesto los animales sufren, como el resto de los seres vivos: de hecho, buena parte de las bestias que jamás han tenido contacto con el hombre padecen en ciertos momentos de su vida y me atrevo a decir que en general aún más que la mayoría de los gatos, perros, caballos, vacas, toros, etc. Que conviven con los humanos. La naturaleza –sea lo que fuere el conjunto de fatalidades que designamos con esa prosopopeya-programa o consiente cacerías, hambrunas, matanzas y aún refinadas torturas (¡esos insectos de afilado aguijón que ponen sus huevos en el cuerpo de una víctima paralizada por su veneno para que al crecer las larvas se alimenten de la presa aún viva!) que aseguran a los animales una existencia tan dolorosa como, por ejemplo, la nuestra. (Savater, 2010: 38 y 39)

En este párrafo el escritor español parece exponer la inevitabilidad del dolor y el sufrimiento en las vidas de los animales no humanos como razón para no hacerse cargo del mismo y, más aún, para no tener reparo en provocarlo a plena conciencia. Tales palabras exhiben ignorancia o desentendimiento de que todas las posturas en busca de una ética animal proponen un acuerdo entre humanos y no un acuerdo humanos – naturaleza. En otras palabras, como ya hemos establecido en este documento, se trata de fijar un sistema ético - legal que prohíba al hombre explotar a las otras especies animales y, en general, causarles sufrimiento a voluntad. Ese deseado sistema existe ya entre los seres humanos y su pertinencia de ningún modo se ve reducida a partir de que el sufrimiento ocurre cuando se viola el margen de la

legalidad o en situaciones que, por su naturaleza, dicho margen no alcanza a cubrir. Resulta también sorprendente el atrevimiento –así lo señala él: “*me atrevo*”- de Savater cuando menciona que los animales a merced del humano se ven expuestos a sufrimientos menores que los propios de la vida silvestre. Tal aseveración es refutada o cuando menos puesta en duda por nosotros al final de capítulo 1 a propósito de Walter Howard, quien la emite de manera muy similar. Por otro lado, basta revisar las páginas concernientes a la industria cárnica y la experimentación animal, o considerar a la propia tauromaquia para darse cuenta de que el dolor y el sufrimiento al que toros, cerdos y otros animales son sometidos, tanto en prolongación como en grado, encuentran muy pocas o acaso ninguna circunstancia comparable en el mundo salvaje.

“[...] ¿en qué consiste el interés de todos los animales llamados domésticos, es decir, los que viven en simbiosis con el hombre desde hace tantos siglos? Porque ya no responden a la mera selección natural, sino que son el producto de una selección y cría orientada por la voluntad humana.” (Ibid: 39) Como puede verse, en este párrafo Savater sugiere que los intereses de los animales no humanos cuya convivencia con el hombre es más añeja podrían haberse modificado en función de dicha cercanía y la influencia de la mano humana. Esta especulación resulta curiosa si consideramos que uno de los intereses primordiales en todo organismo sensible al dolor es evitar el mismo. Por supuesto ese interés no se ve afectado en modo alguno pues en ninguna granja industrial o criadero de toros de lidia se han generado individuos inmunes al dolor. De manera que no hay conjetura viable que permita reconciliar el tratamiento que damos a los animales no humanos y el respeto a sus intereses.

“Está claro, sin hipódromos de competición dejará de haber caballos de carreras y sin corridas desaparecerán los toros de lidia y las dehesas” (Ibid: 50) En estas líneas cabe señalar, antes que nada, que la causalidad que el autor establece entre la abolición de la tauromaquia y la extinción de los toros de lidia y las dehesas goza de muy poca solidez. En caso de que las corridas de toros fuesen prohibidas y se determinase que hay que mantener a los toros de lidia a salvo de la extinción, las instituciones pertinentes a la conservación tomarían las medidas adecuadas. Lo mismo puede decirse en el caso de las dehesas como ecosistema. Hay que tomar en cuenta respecto a la cita que nos atañe en este momento que, por otro lado, en el muy poco probable caso de que se extinguiera la ya mencionada raza, no habría un impacto notable en ningún ecosistema: el toro de lidia es sólo una raza que pertenece a la misma especie que las vacas, por lo que su función como parte del ecosistema sería sustituida.

Por último, y asiéndonos a la escasamente probable situación en que la extinción del toro de lidia resulte inevitable ante la abolición del toreo, hallamos importancia en poner sobre la balanza una interrogante: ¿Resulta más correcto desde una postura ética preservar una raza que evitar el uso sistemático de la misma para espectáculos donde recibe múltiples puñaladas y su sufrimiento se prolonga para beneplácito de una audiencia? Ciertamente no. Sería interesante, para dar un giro a este dilema, preguntarnos si preferiríamos la extinción de nuestra raza o --grupo étnico- o la permanencia de la misma con la condición de, llegado el momento, sufrir la tortura por la que pasan los toros.

Más allá de Savater, un argumento común para defender la permanencia taurómaca consiste en señalarla como un arte y, por tanto, como patrimonio inamovible. Dejando de lado que la concepción de lo artístico se presta a la mayor de las ambigüedades y que su carácter muchas veces –si no es que todas- está irremediablemente ligado a la transmisión de convencionalismos sociales, no nos parece que poseer la etiqueta de “artístico” dé a algo justificación ética. Validar la tauromaquia por el simple hecho de que significa un movimiento artístico, sin entrar en consideraciones como la sintiencia y los intereses del toro de lidia, da lugar a pensar que sustituir a dichos animales por los humanos es lógicamente defendible en igual forma.

Otra defensa frecuente en este debate, que además guarda una relación estrecha con el argumento previamente considerado, es aquella que apela a la apreciación de la tauromaquia. Sintetizándola en una frase, resultaría así: “Mientras ustedes ven sadismo y sufrimiento, nosotros apreciamos bravura y lucha por la supervivencia”. Esta postura resulta problemática porque, en primera instancia, se limita a dar lugar a la perspectiva de los espectadores y, por tanto, excluye los intereses del toro. Su fragilidad reside también en la inconveniencia de basarse en la construcción arbitraria de un sector involucrado en la cuestión. Si aplicásemos el mismo criterio que legitima acciones desde la multiplicidad de construcciones con que se aprecia, podríamos aceptar por ejemplo el abuso sexual expresando que mientras algunos lo ven como violencia, otros lo aprecian como satisfacción sexual y demostración de fortaleza.

IV.2.2 Las peleas de gallos y perros

Resulta innegable que los palenques, así como las contiendas que estos albergan, son parte representativa de la cultura popular de nuestro país. Sin embargo, y bajo la misma óptica que aplicamos en el caso de la tauromaquia como manifestación artística, debemos decir que la etiqueta de “cultural” de ningún modo es razón de peso suficiente para garantizar la justificación de un acto o ceremonia. Si se pretende establecer lo contrario, entonces tendríamos un problema para mantener la congruencia y oponernos al fenómeno del narcotráfico en los estados del norte de México. Y lo mismo ante el machismo en diversas regiones rurales e, incluso, urbanas. A nuestro parecer los debates en torno a la ética deben basarse en argumentos que se sustenten a sí mismos y no descansen en la costumbre o la convencionalidad.

Otro alegato al que se recurre constantemente en descargo de esta práctica es que los gallos son animales en cuya naturaleza está pelear entre sí. Con respecto a ello nos parece trascendente señalar que estas confrontaciones, cuando ocurren en contextos naturales, generalmente tienen como marco una disputa jerárquica y terminan con heridas reparables cuando uno de los contendientes es derrotado. En la artificialidad de los palenques, al no haber jerarquía en juego, los gallos suelen requerir manipulaciones previas para salir con ánimos bélicos y las batallas normalmente tienen desenlaces fatales debido a la intervención del hombre que los arma con navajas.

En el caso de los perros, la mano humana también juega un papel determinante, pues los ejemplares utilizados para el espectáculo son resultado de entrenamientos duros encaminados a transformarlos en animales perturbados y agresivos.

En la naturaleza los perros sólo pelean entre sí cuando la posición jerárquica o la alimentación están de por medio.

IV.3 La industria de la carne

Al nivel práctico debemos considerar la explotación de los animales en los ámbitos del deporte (por ejemplo, la caza), el empleo de animales en espectáculos (por ejemplo, en los circos, y en las corridas de toros), el uso de animales en investigaciones médicas. Aunque hay controversia en todos estos, lo peor es el tratamiento de animales para la alimentación humana.

Hablando empíricamente, para tomar nada más un ejemplo, las personas que saben de los cerdos, los comparan con los perros, porque son igualmente amigables, leales e inteligentes. Los cerdos son naturalmente muy limpios y evitan, siempre que pueden, ensuciar el área donde viven. Cuando tienen la oportunidad de vivir lejos de las granjas industriales, pasan horas jugando, tumbados al sol y explorando los alrededores con su poderoso sentido del olfato. Estudios han demostrado que un cerdo puede ser más inteligente que un niño de 3 años de edad, y es un animal de una gran sensibilidad.

El problema moral es que más del 97% de los cerdos son criados en granjas industriales, y pasan su vida entera en sucios establos, sufriendo el constante estrés que produce el confinamiento y la privación de todo lo que naturalmente necesitan. Los cerdos son alejados de sus madres cuando tienen menos de un mes de edad; sus colas son cortadas al igual que algunos de sus dientes, y los machos son castrados sin ningún tipo de anestesia. Pasan toda su vida hacinados en diminutos establos de concreto. Las hembras dedicadas a la crianza son confinadas en estrechas jaulas de metal, donde pasan toda su miserable vida sin poder siquiera

darse la vuelta. Poco después de parir, son inseminadas nuevamente para que sigan produciendo más animales. Este ciclo continúa por años, hasta que sus cuerpos finalmente quedan exhaustos y son enviadas al matadero. Muchos animales mueren antes de llegar al matadero, víctimas de la sed, calor o extremo frío. De acuerdo con los informes de la industria, más de 170 mil cerdos mueren durante el transporte cada año en Estados Unidos, y más de 420 mil sufren lesiones que les imposibilita bajar del camión por ellos mismos. Además de todo esto, muchos se encuentran completamente conscientes cuando los sumergen en tanques de agua hirviendo para remover el pelo. La normativa obliga el aturdimiento previo antes de la matanza, pero frecuentemente este procedimiento no es efectivo.

Cuando se aborda el tema del dolor y del sufrimiento en los animales no humanos, es inevitable tocar la cuestión dietética. Autores como Peter Singer, Tom Regan y Joan Dunayer no evadieron esta trama que juega un papel clave en el inmenso universo de la ética animal: la puesta en práctica de una postura en el apartado cotidiano.

No es poco frecuente hallar asociaciones entre el consumo de carne y el índice de desarrollo de un país. Sin embargo, Silvia Ribeiro revela que “[...] en paralelo al aumento global de producción industrial de carnes, aumentó el número de hambrientos a más de 925 millones de personas [...]” (Ribeiro, 2012) ¿Cómo es que se da esta relación a la inversa? La misma Ribeiro nos ofrece una respuesta:

En realidad, la cría industrial de animales no reduce sino que produce hambre, ya que al menos una tercera parte de las tierras de cultivo del mundo y más

del cuarenta por ciento de la producción de forrajes va para cereales que abastecen esa industria. Si se destinaran directamente a seres humanos, se cubrirían las necesidades calóricas de 3 mil 500 millones de personas, la mitad de los habitantes del planeta.

Por si esto fuese poco para poner en tela de juicio las virtudes de la industria cárnica, tenemos otro elemento a considerar:

[...] es uno de los factores más pesados de cambio climático: incluyendo transversalmente todos los procesos relacionados y productos derivados, es responsable de un 51 por ciento de emisiones de gases de efecto invernadero (Goodland, R. y Anhang, J. 2009: 11).

Además de un terrible daño ecológico y un balance negativo para las necesidades alimenticias de una intolerable cantidad de personas en el planeta, la producción de carne significa, tanto cualitativa como cuantitativamente, el escenario por antonomasia de dolor y sufrimiento para los animales no humanos; sólo comparable con la experimentación.

Desde hace algunas décadas el ritmo de producción está sometido a exigencias frenéticas que son consecuentes con elevadísimos estándares de eficiencia: la mayor obtención posible de productos derivada de la menor inversión. Dichos estándares han llevado a las tradicionales granjas y modestos ranchos donde las vacas pastan tranquilamente a ser anacronismos en el panorama actual de la industria cárnica, pues sencillamente resultan obsoletos para la competitividad.

Los efectos de estas transformaciones han sido brutalmente desfavorables para las condiciones de vida de los animales que se convierten en nuestros alimentos. En el caso de las gallinas, la especie más explotada para beneficio humano, la revolución industrial les representó un cruel hacinamiento en espacios tan pequeños que, sin exageraciones, les impiden prácticamente la totalidad de movimiento. El cambio de corrales más o menos amplios a mínimas jaulas cuyas hendiduras provocan heridas y deformaciones varias, genera en estos animales, que además se encuentran completamente aislados de la luz solar, una condición de estrés y desequilibrio que en numerosas ocasiones explota en peleas y hasta canibalismo, conductas antinaturales en la especie. La solución que los productores de huevos y carne de gallina idearon para esta problemática fue la de cortar los picos de las aves con procedimientos que nunca proveen la precisión suficiente y siempre son dolorosos.

Sobre esta situación, Gentle y Breward, científicos avícolas, escribieron:

En conclusión, es justo decir que no sabemos cuánta incomodidad o cuánto dolor experimentan las aves después del corte de pico, pero en una sociedad compasiva deberían recibir el beneficio de la duda. Para evitar el canibalismo o la arrancada de plumas en las aves, es esencial una cría bien hecha, y en circunstancias en las que la intensidad de la luz no pueda ser controlada, la única alternativa es tratar de criar aves que no tengan estas perjudiciales características. (Breward, J. y Gentle, M. 1985: 1134.)

Esa “única alternativa” que nos ofrecen Breward y Gentle parte de la premisa de que todo procedimiento que se oponga a una producción acelerada y de bajo

costo es impensable, sobre todo si se concibe a los animales no humanos como simples recursos o como máquinas proveedoras de recursos. Una propuesta explicitada en el gremio es la de Fred C. Haley cuando fue presidente de una granja avícola en el estado de Georgia y describió a la gallina como “[...] una máquina productora de huevos.” (Haley, F. 1974); posteriormente, añadió que “El objetivo de la producción de huevos es hacer dinero, cuando lo olvidamos, hemos olvidado para qué estamos aquí” (Ibid).

Las denominadas “aves de granja” que hoy en día son más bien aves de fábrica y cada vez más aves de laboratorio, no son las únicas afectadas por los métodos contemporáneos de crianza. Los cerdos, que también son encerrados en corrales de tamaño reducido, son propensos a morderse los rabos entre sí y, de la misma manera que las gallinas, ocasionan peleas constantes; por supuesto el remedio para ese conflicto no radica en mejorar sus circunstancias sino en cortarles el rabo sin procurar al menos una dosis de anestesia. Las vacas, confinadas en habitaciones cerradas con suelo de hormigón, están limitadas a comer, pararse y echarse; ni siquiera tienen la libertad de girar su cuerpo, que se cubre de llagas.

Mencionamos estos ejemplos por tratarse de situaciones habituales en el día a día de la industria cárnica, las cuales nos permiten deducir una fórmula triste pero certera: cuanto mayor sea la eficiencia en una “fábrica” de carne, mayor será el sufrimiento de los animales no humanos que en ella se encuentren.

Por otro lado, no es nuestra intención abarcar en este escrito todos los males a los que los animales que consumimos están expuestos, pues ya dimos la noción

básica y, además, numerosas obras han abordado ampliamente esta cuestión. Una de esas obras, particularmente significativa en la historia del dolor y sufrimiento animales, es *Animal machines* de Ruth Harrison; libro en que plasma su recorrido por diversas granjas y rastros y que, a pesar de ser publicado por primera vez en 1964, su importancia como material de consulta es vigente.

Ante las circunstancias que se viven en las granjas, emerge una postura que reclama buen trato y una vida digna para los animales no humanos que utilizamos: el bienestarismo animal. Esta postura no tiene un sustento teórico propiamente hablando, la razón de ello es que quienes la adoptan provienen principalmente de dos pensamientos distintos, por un lado abolicionistas que abogan por un tratamiento adecuado mientras se consigue la emancipación y por otro quienes creen que si bien el hombre tiene derecho a beneficiarse de otras especies, incluso tomando sus vidas, tal derecho no lo aleja de hacerse cargo del bienestar de los seres que aprovecha.

La posición del bienestarismo animal consigue en algunas ocasiones mejoras concretas que por supuesto son más deseables que la ausencia total de ética en nuestra relación con otras especies, sin embargo, resulta criticable porque se enfoca en derechos secundarios y perpetua la consideración que se tiene de los animales no humanos como recursos, en palabras de Dunayer: “A largo plazo, las medidas bienestarias incrementan el sufrimiento porque legitiman la explotación especista y dan al público la falsa impresión de que las víctimas son tratadas de forma compasiva” (Dunayer, J. 2005).

Ciertamente es complejo decantarse en este debate, pero quizá uno de los puntos claves para apoyar provisionalmente el bienestarismo consiste en la lejanía que supone una emancipación total. De cualquier modo, nosotros creemos en la urgencia de tomar medidas individuales en pro de que los seres sintientes sean considerados como tales, con todas las implicaciones éticas en juego; esto nos lleva, invariablemente, a defender el vegetarianismo.

Según Singer, hacerse vegetariano:

[...] no es un mero gesto simbólico. Tampoco es un intento de aislarse de las feas realidades del mundo, manteniéndonos puros y, por tanto, sin responsabilidad alguna por la crueldad y las matanzas que abundan en todas partes. Hacerse vegetariano es el paso más eficaz y práctico que se puede dar para poner fin tanto a la muerte de los animales no humanos como a todo aquello que les causa sufrimiento. (Singer, P. 1999: IV: 202)

Eliminar los productos animales de nuestra dieta puede parecer una labor difícil considerando muchos años de costumbre y la ausencia de una cultura vegetariana suficientemente sólida en nuestro país, que se traduce en pocas alternativas para el menú carnívoro tradicional; además, es una decisión que requiere información nutricional para sustituir los aportes de la carne. Sin embargo, se trata de un paso fundamental para erradicar el uso de los animales no humanos como recursos.

IV.4 La experimentación animal

Del mismo modo que con el apartado de la industria cárnica, la introducción del tema de la experimentación en este capítulo tiene como fin reflejar brevemente otro aspecto del dolor y el sufrimiento en especies no humanas como una realidad cotidiana, sin recorrer exhaustivamente la materia.

Suele pensarse que el uso de animales para investigación experimental se justifica por los avances que reporta en cuestiones de salud para los seres humanos, mas no siempre esa creencia se apega a la verdad.

Entre los experimentos que definitivamente no reportan conocimiento innovador, sustancioso o, nos atreveríamos a decir, ni siquiera útil, Peter Singer da testimonio de perros a los que se inyectó TNT para comprobar sus efectos en mamíferos, monos que fueron privados de todo contacto materno para tratar de inducirles psicopatologías, ratones que reciben constantes descargas con el importantísimo objetivo de averiguar su capacidad de resistencia y gatos expuestos a temperaturas elevadas con el mismo fin: conocer cuántos grados soportan antes de fallecer (Singer, 1975: 79 a 85).

Además de los miles de experimentos de tónica similar, están aquellos realizados por marcas de cosméticos, impermeabilizantes y pinturas; en estas investigaciones constantemente se aplica una generosa cantidad de diversos productos en los ojos de conejos, sellando sus párpados posteriormente e impidiéndoles frotarse. Es difícil imaginar una situación en que los ojos de una persona entren en contacto con los componentes mencionados sin recibir atención

médica y, en todo caso, en esas circunstancias de poco servirían los resultados obtenidos con estos experimentos aun vigentes; sin embargo, diversas empresas - y la normativa que tienen como base- creen que no basta con una advertencia que apele al sentido común de los consumidores.

Más allá de los casos que hemos planteado por ser esencialmente ridículos y ofrecer una contribución sumamente pobre al cuerpo de conocimientos, podríamos pensar que existen estudios de vital relevancia en el tratamiento de enfermedades graves padecidas por numerosos humanos; desafortunadamente hay posturas encontradas respecto a la importancia del papel que la experimentación ha tenido en el progreso médico. De cualquier modo, supongamos que el debate se inclina notoriamente hacia el lado que defiende la experimentación, para esta hipótesis retomamos una vez más a Singer, quien parte de facultades como la conciencia y la capacidad de sufrir para exponer que:

[...] los animales no humanos, los bebés y los retrasados mentales se encuentran en la misma categoría; y si es éste el argumento que utilizamos para justificar los experimentos con animales no humanos, tenemos que preguntarnos también si estamos dispuestos a permitirlos con los otros dos grupos [...] (Ibid, 52)

Y si atendemos a la reflexión que nos propone este autor, sumándola a factores como las múltiples ocasiones en que una sustancia resulta nociva para animales no humanos y luego beneficiosa para los humanos o viceversa, las medidas no serían favorables para bebés y adultos con severas deficiencias cognitivas. Afortunadamente se han encontrado alternativas que permiten dejar de lado los

experimentos con seres sintientes, el problema es que no siempre son baratas y esa condición disminuye infinitamente la esperanza de que se instauren como una normalidad. Quizá esos intereses económicos expliquen también el que ninguno de los cientos de miles de experimentos realizados hasta la fecha, haya provisto de soluciones al dengue o, inclusive, ¡la diarrea! Que tantas vidas cobran en América, África y Asia.

Conclusión

Si atendemos y reflexionamos las distintas perspectivas que hemos presentado a lo largo de este escrito, debe quedar claro, cuando menos, que los animales no humanos sienten dolor y sufren tanto o más que los seres humanos.

Partiendo de esa base, y llevándola aún más lejos, podemos entonces cuestionarnos si bajo ese marco común que tantos pensamientos, investigaciones y legislaciones inspira, es justo y sensible establecer diferencias en cuanto a la responsabilidad que tomamos ante ese otro que sufre y siente dolor. Resulta trascendental preguntarnos si el compromiso ético de nuestro accionar está dejando de lado a seres sufrientes y dolientes por su especie de la misma forma en que en otros tiempos –y lamentablemente aun hoy, aunque quizá no en forma universal-- los dejó de lado por su credo, raza, nacionalidad, sexo, orientación y otros motivos.

Confrontar la crueldad administrativa que se lleva a cabo contra millones de animales en todo el mundo es, desde nuestro punto de vista, una obligación que a pesar de aceptarse cada vez más, todavía deja una sensación de ser ignorada entre las mayorías; y decimos ignorada con plena conciencia, pues evadir las terribles condiciones a las que sometemos a los animales que no pertenecen a nuestra especie, indudablemente delata un “a pesar de” en el mejor de los casos y, en el peor, un “no me importa”.

Si bien es cierto que abandonar las costumbres de dominación sobre los no humanos traería consecuencias graves para muchos empleados que dependen de ellas, hay que tener en cuenta que esa no es una problemática propia de la liberación animal sino de la manera en que la economía está dispuesta y los perjuicios inherentes a ella. Nunca está de más recordar que cuestiones como la repartición del dinero y la generación de empleos no son inmodificables sino productos de ciertas decisiones políticas tomadas por humanos; si hacemos de ello nuestro punto de partida, comprenderemos la posibilidad de modificaciones que funcionen para liberar a los no humanos que utilizamos como recursos y, al mismo tiempo, readaptar a quienes lucraban con actividades de explotación animal en el mundo laboral. Se trata de una tarea compleja en extremo, sin embargo, la dificultad de una revolución no ha sido impedimento para su realización cuando la causa que defiende es tan imperante como la que nosotros planteamos.

En aras de esta urgencia cabe dejar claro, como señala Robert Hall en la página 28 de esta tesis que si bien es relevante para la academia reflexionar y debatir los distintos posicionamientos dentro de la ética de los animales no humanos, para fines prácticos debe establecerse con la mayor rapidez posible un consenso que permita la acción legal de forma sólida y lejana a la ambigüedad, pues mientras áridas discusiones se generan respecto al tema, las especies animales están sujetas día con día a tratamientos libres de regulación. Consideramos que dicha propuesta de acción legal a profundidad debe tener base en los conocimientos empíricos que nos brinda la ciencia, abordando desde una perspectiva multidisciplinaria los diversos casos que tienen relación con el tema.

De tal modo que replantearnos la pertinencia de usar a los animales con fines alimenticios, por ejemplo, ha de encontrar respaldo en las investigaciones que se preocupan por determinar si existen alternativas a los productos animales que consumimos para una óptima salud. Igualmente tenemos que tomar en cuenta la rentabilidad productiva de esas alternativas.

Es a partir de esta óptica que, pensamos, conviene manejar nuestra relación con las otras especies, dando lugar a las diferencias y particularidades de cada caso y no perdiendo de vista que hay intereses y derechos inherentes al resto de especies que, indudablemente, tenemos que anteponer a los nuestros.

Bibliografía

Adorno, T. 2003. "Beethoven. Filosofía de la música" Akal. Madrid, España.

Bárcena, F. 2001 La esfinge muda. El aprendizaje del dolor después de Auschwitz. Ed. Anthropos, Barcelona.

Bataille, G. 1998. "Teoría de la religión", 1973, Editorial Taurus. Madrid, España.

Bentham, J. 2007. "Introduction to the principles of morals and legislation" (1780) Dover. EUA.

Cortina, A. 2009. "Las fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidad de los humanos" Taurus. Madrid, España.

Derrida, J. 2008. "El animal que luego estoy si(gui)endo" (1997) Editorial Trotta. Madrid, España.

Descartes, R. 1952. "Discours de la méthode" (1637) Gallimard. París, Francia.

Dunayer, J. 2005. Entrevista realizada en el Vegan Festival de Inglaterra del 2005. Traducción al español por José Valle y Sharon Núñez en www.igualdadanimal.org

Freud, S. Breuer, J. 1978 Estudios sobre la histeria (1893-95). Obras Completas tomo II. Amorrortu. Buenos Aires, Argentina.

Guerrero, M., Martínez, R., González, A, 2011, ¿Es posible una ética para los animales no humanos? Revisión del vínculo animal humano/no humano, Revista de Humanidades Vol. 26/ Número 1/ enero, junio 2011.

Goodland, R. y Anhang, J. 2009. "World Watch" www.worldwatch.org

Hall, Robert. 2012 Revista Diánoia, número 68. México, México.

Heidegger, M. 2007. "Los conceptos fundamentales de la metafísica" Alianza. Madrid, España.

Herzog, H. 2010. "Some we love, some we hate, some we eat" HarperCollins Publishers. Nueva York, EUA.

Kant, I. 1991. "Antropología en sentido pragmático" Alianza. Madrid, España.

Lacan, J. 1989. "Escritos" Siglo Veintiuno Editores. México, México.

Lévinas, E. 2001. "Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro" Pre-textos. Valencia, España.

Llewelyn, J. 1991. "The middle voice of ecological conscience: A chiasmic reading of responsibility in the neighborhood of Levinas, Heidegger and others" St. Martin's Press. Nueva York, EUA.

Marx, K. y Engels, F. 1978. "La sagrada familia" (1845) Akal. Madrid, España.

Marx, K. Y Engels, F. 1971. "La ideología alemana" (1932) Ediciones Pueblos Unidos. Montevideo, Uruguay.

Nietzsche, F. 1994. "Aurora" M. E. Editores. Madrid, España.

Nussbaum, Martha, Las fronteras de la justicia, Paídos, Barcelona, 2007.

Norcross, A. 2004. "Puppies, pigs and people: Eating meat and marginal cases" Revista Philosophical Perspectives, no. 18.

Olguín, J. 2004 www.grupoelron.org

Patterson, Charles. ¿Por qué maltratamos tanto a los animales? Un modelo para la masacre de personas en los campos de exterminio nazis. Milenio: Lleida, España, 2008

Porfirio. 1984. "Sobre la abstinencia" Gredos, Madrid, España.

Schopenhauer, A. 1915. "On the basis of morality" (1839) George Allen & Unwin LTD. Londres, Inglaterra.

Sidgwick, H. 1981. "Methods of ethics" (1874) Hacket Publishing Company. Indiana, EUA.

Regan, T. 2004. "The case for animal rights" University of California Press. Los Angeles, EUA.

Ribeiro, S. 2012 "Industria animal: terminando los mitos" Periódico La Jornada. México.

Ryder, R. 1983. "Victims of science: The use of animals in research" (1975) SOS Free Stock.

Savater, F. 2010. "Tauroética" Turpial. Madrid, España.

Singer, P. 1999. "Liberación animal" (1975) Editorial Trotta. Madrid, España.

Zweig, S. 1990 Tiempo y mundo. Editorial Juventud. Madrid, España.